

Народная религиозность в свете фольклора



ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
ИНСТИТУТ
ИСКУССТВОВЕДЕНИЯ

Государственный институт искусствознания
Институт филологии и журналистики
Нижегородского государственного университета
имени Н.И. Лобачевского

Народная религиозность в свете фольклора

Сборник научных статей

Москва 2023

УДК 398
ББК 82
Н 28

Печатается по решению
Ученого совета Государственного института искусствознания
и Ученого совета Института филологии и журналистики
ННГУ им. Н.И. Лобачевского

Рецензенты:

О.А. Пашина, доктор искусствоведения
А.П. Липатова, кандидат филологических наук

Народная религиозность в свете фольклора. Сборник научных статей / Сост. и науч. ред. Л.В. Фадеева и Ю.М. Шеваренкова. – М.: Государственный институт искусствознания, 2023. – 392 с., нот., ил.

ISBN 978-5-98287-199-2

Предлагаемый вниманию читателей сборник научных статей объединяет авторов, рассматривающих разнообразные проявления народной религиозности, точнее – народного христианства – и обусловленных им явлений народной культуры восточных славян (русских, белорусов, украинцев) и финно-угров (коми-зырян, коми-пермяков, эстонцев) сквозь призму характерных для крестьянской традиции обрядовых практик и эпических жанров фольклора – былин, духовных стихов, сказок, легенд. Особой темой в рамках сборника становится судьба текстов и ритуалов, выполняющих в народной культуре заместительную и восполняющую функцию в ситуации жизни без церкви и ее пастырей, с которой советское общество столкнулось в XX веке. Одновременно авторы анализируют случаи стихийного освоения богослужебных текстов, а также осознанные попытки предложить собственное прочтение закрепленного церковной традицией содержания. Специальное внимание уделено внутренним интенциям представителей локальных сообществ, пробуждающих к жизни местные культы святых и почитание местных святынь.

Сборник адресован фольклористам, этнологам – всем, кто изучает народную культуру.

В оформлении обложки использован фрагмент фотографии Юрия Имханицкого «Кижичи» (1988, Музей Российской фотографии, Коломна)

ISBN 978-5-98287-199-2

© Коллектив авторов, текст, 2023
© Государственный институт искусствознания, 2023
© Институт филологии и журналистики ННГУ им. Н.И. Лобачевского, 2023
© Музей Российской фотографии, Коломна, 2023
© Ю.Л. Имханицкий, фото, 2023
© Е.А. Сиверс, оформление, 2023

СОДЕРЖАНИЕ

6 От составителей

ПРАВЕДНЫЕ, БЛАЖЕННЫЕ, СТРАННИКИ.

Образ жизни и образ традиции

19 *Т.В. Хлыбова*

Былинный калика в свете исторических источников

62 *Ю.М. Шеваренкова*

Женское юродство в истории Серафимо-Дивеевского монастыря и судьба деревенской блаженной Анны Морозовой

93 *С.В. Алпатов*

О соотношении понятий «святость», «простота» и «искусность» в русских народных легендах

РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

НАРОДА И ИХ ОТРАЖЕНИЕ В ЭПИЧЕСКИХ ЖАНРАХ

ФОЛЬКЛОРА

104 *В.Е. Добровольская*

Мотив встречи человека с Богом и святыми в русских сказках

118 *Е.М. Боганева, М. Кыйва*

Между мирами и жанрами: сказки сюжетных типов АТУ / СУС 470 в фольклоре белорусов, русских и эстонцев

**НАРОДНЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРАКТИКИ.
Обычай, ритуал, текст**

- 153 *Т.В. Володина*
ОБЕТНЫЕ ПРАКТИКИ ВОСТОЧНОЙ БЕЛАРУСИ
- 176 *Л.В. Фадеева*
«Своя святыня». ТРАДИЦИОННОЕ ПОВЕДЕНИЕ В ВОСПРИЯТИИ
И ОЦЕНКЕ ЛОКАЛЬНОГО СООБЩЕСТВА
- 198 *Л.С. Лобанова*
ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ ЖИВОТНЫХ КАК ЭЛЕМЕНТ РЕЛИГИОЗНОЙ
ОБРЯДНОСТИ ПРАВОСЛАВНОЙ СЕЛЬСКОЙ ОБЩИНЫ КОМИ
XVIII – ПЕРВОЙ ТРЕТИ XX ВЕКА
- 215 *Н.И. Жуланова*
ДУХОВНЫЕ СТИХИ И МОЛИТВЫ В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ
КОМИ-ПЕРМЯКОВ
- 250 *Е.Е. Левкиевская*
ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКИЕ БОГОСЛУЖЕБНЫЕ ТЕКСТЫ В СТРУКТУРЕ
НАРОДНОГО «ОТПЕВАНИЯ» (НА ПРИМЕРЕ УКРАИНСКОГО АНКЛАВА
САРАТОВСКОЙ ОБЛАСТИ)
- 271 *Ю.М. Кувшинская, А.А. Заикина*
РУКОПИСНАЯ ТРАДИЦИЯ И НАРОДНАЯ ЛИТУРГИЧЕСКАЯ ПРАКТИКА
В МАНТУРОВСКОМ РАЙОНЕ КОСТРОМСКОЙ ОБЛАСТИ

**РЕЦЕПЦИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ
В ПИСЬМЕННЫХ ТЕКСТАХ НАРОДНОЙ ТРАДИЦИИ**

- 302 *Л.В. Фадеева*
«Сон Богородицы» в РУКОПИСНЫХ ТЕТРАДЯХ ПИНЕЖАН.
Из полевых записей середины 1990–2010-х годов
- 358 *П.Ф. Лимеров*
К ВОПРОСУ О РУКОПИСНОЙ ЛИТЕРАТУРНОЙ ТРАДИЦИИ
ВЕРХНЕВЫЧЕГОДСКИХ КОМИ: «СЪБИРАЙТЧОМ РАД» («СОБОРНЫЙ ЧИН»)
КАК ОБРАЗЕЦ БОГОСЛУЖЕБНОГО ТЕКСТА БУРСЬЫЛЫСЬСЯ
(ПЕВЦОВ ДОБРА)

- 380 *К.Е. Коренева*
ВЕРУЮЩИЙ ЧЕЛОВЕК НА ВОЙНЕ. ПО ФРОНТОВЫМ ПИСЬМАМ СОЛДАТА
Н.П. МАТВЕЕВА
- 389 СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

ОТ СОСТАВИТЕЛЕЙ

Есть научные темы, исследование которых значительно осложняется общественными дискуссиями. Религиозность русского народа – одна из таких тем. На протяжении долгих десятилетий ее восприятие удачно передавали крайние суждения русских писателей и публицистов. Достаточно вспомнить известные слова В.Г. Белинского из полемического письма Н.В. Гоголю о том, что народ русский – «это по натуре глубоко атеистический народ. В нем еще много суеверия, но нет и следа религиозности» (1847). Радикальной противоположностью этому утверждению является не менее хрестоматийная фраза одного из героев романа Ф.М. Достоевского «Бесы», пришедшего к убеждению, что русские – это народ-«богоносец», «кому единому даны ключи жизни и нового слова» (1871–1872).

В то время как русская художественная интеллигенция XIX столетия вела споры, пытаясь через отношение к народу разобраться в себе самой, выросла и развилась целая область науки, в задачи которой входило изучение народной словесности, народного искусства и народного мировоззрения через непосредственное обращение к источникам – текстам («сырому материалу»¹) народной культуры. Одним из ее ярких представителей был Ф.И. Буслаев, который так комментировал всю сложность научного подхода к рассмотрению религиозных представлений народа: «...историк культуры иначе и понять не может религии, как в ее теснейшей связи с бытом, поэзией, суевериями, обычаями, нравами. Конечно, чем отвлеченнее от народности религиозное сознание, тем оно возвышеннее и чище; но, с другой стороны, чем оно глубже входит во все

¹ Кирпичников А.И. Ф.И. Буслаев как идеальный профессор 60-х годов. Лекция, читанная в Одессе 26 ноября 1896 г. в пользу основания Буслаевского фонда. М., 1898. С. 13.

духовные и нравственные отправления народного быта, тем оно конкретнее, доступнее для всех и каждого, тем оно жизненнее»¹.

Изучение народной религиозности в фольклоре и через фольклор все-таки заявило о себе ко второй половине XIX – первой трети XX века. Его отправной точкой, пожалуй, можно считать издание в 1859 году А.Н. Афанасьевым, родоначальником мифологической школы отечественной филологии, первого свода устных религиозных рассказов – «Народные русские легенды»², где впервые повествовательные тексты религиозного содержания были представлены как отдельный и очень богатый раздел народной словесности. Вслед за сборником печатается статья А.Н. Пыпина «Русские народные легенды»³, в которой жанру легенды дается и теоретическое обоснование. Несмотря на содержательную широту и потому спорность (А.Н. Пыпин подразумевал под легендой и устные сюжетные нарративы, в их числе и религиозные сказки, и духовные стихи, и рукописные апокрифы), термин «легенда» прочно утвердился в отечественной фольклористике, породив многозначность трактовок, научные споры и настойчивое желание исследователей выделить рассказы религиозного содержания в самостоятельный жанр устного народного творчества, отделив его от смежных жанровых форм.

Сборник легенд А.Н. Афанасьева вместе с опубликованным спустя несколько лет сборником духовных стихов П.А. Бессонова⁴ дали мощный импульс не только сборанию и публикации религиозного фольклора⁵, но

¹ Буславев Ф.И. Сравнительное изучение русского народного быта и поэзии // Русский вестник. 1873. № 4. С. 624.

² Народные русские легенды, собранные А.Н. Афанасьевым / Издание Н. Щепкина и К. Солдатенкова. М.: Тип. В. Грачева и комп., 1859 (обл. 1860).

³ Пыпин А.Н. Русские народные легенды (По поводу издания г-на Афанасьева в Москве 1860 г.) // Современник. 1860. Кн. LXXX. № 3. С. 73–98.

⁴ Калеки переходные. Сборник статей и исследование П.А. Бессонова. Т. 1, вып. 1–3. М.: Тип. А. Семена, 1861; Т. 2, вып. 4–5. М.: Тип. Бахметева, 1863; Т. 2, вып. 6. М.: Тип. Лазаревского ин-та восточ. языков, 1864.

⁵ Нельзя не упомянуть о той важной роли, которую сыграли журналы «Живая старина» и «Этнографическое обозрение», ставшие площадкой для научных публикаций, в том числе и по теме народного православия. Отдадим должное также дореволюционным периодическим изданиям, направленным на духовное просвещение, – журналу «Христианское чтение», «Епархиальным ведомостям» разных губерний, которые нередко, пусть и с точки зрения порицания народных представлений, печатали уникальные материалы о местных религиозных обычаях и культах, сообщали хронику региональных событий религиозной жизни дореволюционной России.

и в целом определили нарастающую тенденцию, связанную с обращением филологов к области народной религиозной культуры. Последние десятилетия XIX, как и первая треть XX века стали эпохой больших и малых историко-филологических исследований, посвященных образам и сюжетам христианской книжности и искусства, воспринятым эпическими и обрядовыми жанрами фольклора (достаточно вспомнить монографии и статьи учеников Ф.И. Буслаева – А.Н. Веселовского и А.И. Кирпичникова, а также В.Н. Мочульского, А.В. Рыстенко, А.В. Маркова, Е.В. Аничкова, В.П. Адриановой-Перетц, братьев Ю.М. и Б.М. Соколовых, др.). Однако, пожалуй, единственным обобщающим трудом о религиозном мировоззрении русского народа можно считать книгу Г.П. Федотова «Стихи духовные» (1935). Указав в подзаголовке, что целью его исследования является «русская народная вера по духовным стихам», автор отмежевался от принципов и приемов фольклористического анализа. Он поставил своей задачей рассмотреть фольклорный материал – известные ему по публикациям духовные стихи, – но сделал это с точки зрения основных категорий христианского богословия, оценив таким образом «богословские интуиции» народа, а точнее – той среды, которая хранила и исполняла наполовину книжные, наполовину устные произведения христианской духовной поэзии¹.

Книга Г.П. Федотова создавалась в особых обстоятельствах: вдали от родины, в осознании глубокого духовного и культурного кризиса, который российское общество переживало после революции. Вероятно, замысел ученого и публициста как раз и был связан с попыткой разобраться во внутренних противоречиях русского народного сознания. Тем временем в Советской России нарастала государственная антицерковная и атеистическая пропаганда. Борьба с «религиозными предрассудками» по сути положила конец непредвзятому изучению народной религиозной жизни внутри страны. Закрытие и ликвидация церквей и монастырей, жесткие репрессии в отношении священнослужителей, монашествующих и простых мирян сделали невозможным дальнейшее развитие фольклорно-этнографических исследований в этом направлении². Опустевшее пространство заняли публикации, соответствующие требованиям новой идеологии. Они носили «разоблачительный» характер, нарочито заостряя

¹ Федотов Г.П. Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М.: Прогресс; Гнозис, 1991. С. 13–16, 123.

² Гацак В.Н. К возвращению «отреченных» разделов фольклора и фольклористики // Фольклор в современном мире: аспекты и пути исследования / Отв. ред. В.А. Бахтина, В.М. Гацак. М.: Наука, 1991. С. 151–158.

антирелигиозные настроения социальных низов дореволюционной России и продвигая атеистические убеждения как одну их основ культуры народов, населяющих молодое советское государство¹.

Попытки несмотря ни на что продолжать работу в области религиозного фольклора были сопряжены с немалым риском и потому становились единичными. Достаточно вспомнить трагическую судьбу ученого-религиоведа, первого директора Института антропологии и этнографии АН СССР и Музея при нем, этнографа и фольклориста Н.М. Маторина (был арестован в 1935, расстрелян в 1936 году). С конца 1920-х годов он изучал так называемое бытовое православие, религиозные верования и практики («народные культы») народов СССР. Итогом его исследований стали, хотя и написанные с позиций материализма, ценные фактическим материалом статьи о почитании у крестьян Богородицы и о связи православия с крестьянскими формами труда². В 1930 году ученый занимался подготовкой «Программы для изучения бытового православия»³ и делал это в то самое время, когда экспедиционные вопросники фольклористов лишались разделов о легендах, о почитании святых и икон, о религиозных праздниках и обычаях, уступая место собиранию «правильных» жанров – песен, частушек, календарной поэзии, семейной обрядности, детского фольклора. В эти годы в науке расцветают былиноведение и сказковедение, но неразрывно связанные с былинами и сказками духовные стихи и легенды осознанно замалчиваются, а собиратели вынужденно скрывают свои записи в архивах.

Возрождение научного интереса к народным христианским представлениям, к религиозным основам жизни традиционной деревни произошло ближе к концу XX века, а точнее – на рубеже XX–XXI веков. Спецификой

¹ Соколов Ю.М. Поп и мужик. М.: Academia, 1931; *Миреп III*. Антиклерикальные народные сказки: Фольклорные обработки. М.: Дер эмес, 1940 [на идише]; Народ о религии: На материалах русского, украинского и белорусского фольклора / Сост., авт. предисл. и ред. пер. С.И. Василенок. М.: Гос. изд-во политической литературы, 1961; Русское народно-поэтическое творчество против церкви и религии / Сост., вступ. ст. и примеч. Л.В. Домановского и Н.В. Новикова. М.; Л.: Изд-во Академии наук, 1961.

² Маторин Н.М. Православие как производственный культ // *Антирелигиозник*. 1929. № 5. С. 20–27; № 7. С. 76–85; № 8. С. 54–62; *Он же*. Женское божество в православном культе. Пятница-Богородица. Очерк по сравнительной мифологии / Центр. совет Союза воинств. безбожников СССР. М.: Московский рабочий, 1931.

³ Программа для изучения бытового православия: Программа-инструкция для краеведов / Н. Маторин, А. Невский; Центр. бюро краеведения. Л., 1930.

этого нового этапа в изучении темы был ее хорошо ощутимый этнографический разворот, который демонстрировало большинство исследований, а их было опубликовано немало. Кажется, невозможно во всей полноте отразить в коротком обзоре всё многообразие направлений, по которым нередко совершенно независимо друг от друга начали работать ученые, опираясь как на архивный, еще дореволюционный материал, так и на собственные «живые» полевые наблюдения. Свежие экспедиционные записи из разных регионов страны стали массово вводиться в науку, показав не только тоску исследователей по новым темам и их моментальную востребованность, но и жизнеспособность, актуальность для самой российской деревни института Церкви и церковных праздников, религиозных обычаев и преданий, религиозных суждений и представлений – всего того, что старательно не замечала официальная наука советского периода.

Для начала отметим непосредственный вклад этнографов в изучение праздничной и повседневной жизни православной сельской общины – прежде всего, труды М.М. Громыко¹ и Т.А. Бернштам².

И этнографы, и фольклористы направили свое внимание на практически неразработанную даже в дореволюционной науке тему почитания местных природных святых, сложившихся вокруг них нарративов, а также традиций и обычаев, в том числе паломнических практик. Безусловными пионерами в разработке этой темы были А.А. Панченко и Т.Б. Щепанская³;

¹ См., например: *Громыко М.М., Буганов А.В.* О воззрениях русского народа. М.: Паломник, 2000. Также значимы сборники, в которых объединены результаты исследований московских этнографов, работавших вместе с М.М. Громыко по программе «Православие в народной жизни», в частности: *Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков: Итоги этнографических исследований.* М.: Наука, 2001; *Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII–XX веках: Этнографические исследования и материалы.* М.: Наука, 2002; др.

² *Бернштам Т.А.* Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт церкви в народном христианстве. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2000. (Ethnographica Petropolitana); *Она же.* Приходская жизнь русской деревни: Очерки по церковной этнографии. 2-е изд. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та; Петербургское Востоковедение, 2007. (Ethnographica Petropolitana).

³ *Панченко А.А.* Исследования в области народного православия. Деревенские святые Северо-Запада России. СПб.: Алетейя, 1998; *Щепанская Т.Б.* Сакральные локусы // *Щепанская Т.Б.* Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. М.: Индик, 2003. С. 244–317.

нельзя не отметить и значение работ В.В. Виноградова, посвятившего себя изучению святынь Северо-Запада России¹. И в настоящее время эта тема не утрачивает своей притягательности для собирателей, заставляя искать, систематизировать, сопоставлять и описывать новые объекты народного почитания в той или иной местности, а потому многие экспедиции рожают целые серии интересных публикаций об истории и современном состоянии природных и рукотворных святых мест.

Исследования локальных культов, а также устных рассказов о святых – еще одна важная и, безусловно, многое уточняющая в восприятии русского православия тема. Она раскрывается в работах А.Б. Мороза², А.А. Панченко³, а также в целом ряде статей, рассказывающих о характерном для крестьянской традиции советского и постсоветского времени авторитете живущих в миру божьих людей – нередко блаженных и недужных, но отмеченных даром прозорливости⁴. Предпринимаются и попытки обобщения религиозной истории места через изучение памяти (современных устных рассказов и свидетельств) о людях и событиях – такова недавно опубликованная монография Ю.М. Шеваренковой, посвященная Дивеевскому краю и Серафимо-Дивеевскому монастырю⁵.

Всплеск в обществе интереса к религии и Церкви, как и возрождение храмов и приходской жизни в конце 1990-х годов привнесли в науку еще одну неожиданную, яркую и перспективную тему – изучение картины мира «церковных людей» и современной религиозной мифологии.

¹ Его исследования разных лет собраны в книге: *Виноградов В.В.* Северорусские почитаемые места: топика святынь. СПб.: Пропповский центр, 2019.

² *Мороз А.Б.* Святые Русского Севера: Народная агиография. М.: ОГИ, 2009.

³ *Панченко А.А.* Иван и Яков – необычные святые из болотистой местности: «Крестьянская агиология» и религиозные практики в России Нового времени. М.: НЛЮ, 2012.

⁴ *Матлин М.Г.* Отец Максим // Духовная культура русских Среднего Поволжья: Материалы полевых исследований. Вып. 3. Ульяновск, 2001. С. 8–19. (Проблемы полевой фольклористики; Вып. 6); *Фадеева Л.В.* Рассказы о блаженных и прозорливых в Инзенском районе Ульяновской области. Катенька Пятинская // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 3. М.: Изд-во МГУ, 2004. С. 200–217; др.

⁵ *Шеваренкова Ю.М.* Православная история Дивеевского края в преданиях и легендах XX–XXI вв. Нижний Новгород: Педагогические технологии, 2021. (Сер. Фольклорное наследие Нижегородского края. Фольклор Дивеевского района Нижегородской области. Т. 3, ч. 3).

Разработка этой темы была начата А.В. Тарабукиной и продолжена в диссертациях и монографиях М.В. Ахметовой и И.А. Бессонова¹.

Нельзя не упомянуть как о специальном направлении в исследовании народной религиозности о серии работ этнографов, фольклористов, лингвистов, музыковедов, связанных с изучением старообрядчества и сектантства. Преимущественное внимание к идеологии, протестным настроениям и суровым нравам староверов, которым нередко грешили историки русской Церкви, сегодня уступило место исследованиям региональных анклавов, в которых проживают старообрядцы, а также молокане и духоборы, – их материальной и духовной культуры, традиций (бытовых, семейных, праздничных) и фольклора, а также изучению социального и культурного феномена конфессиональной группы на поздних этапах их существования².

Своеобразие народной религиозной концептосферы и ее совсем не буквальные отклики на основополагающие тексты традиции христианского получили среди исследователей обобщенное терминологическое обозначение *народной Библии*. Эта проблематика также постоянно присутствует в поле зрения исследователей языка народной культуры и фольклористов. Однако наиболее важным исследованием круга устных текстов, в которых нашло отражение народное восприятие событий Ветхого и Нового Заветов, остается книга О.В. Беловой³. Как ее продолжение можно рассматривать материалы по народной этиологии, представленные и в виде сборника текстов, и в виде словаря основных сюжетов и мотивов, раскрывающих представления восточных славян об устройстве мира⁴.

¹ *Тарабукина А.В.* Фольклор и духовная культура «церковных людей» (опыт исследования современного фольклора). Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. СПб.: ИРЛИ РАН, 1998; *Ахметова М.В.* Конец света в одной отдельно взятой стране: Религиозные сообщества постсоветской России и их эсхатологический миф. М.: ОГИ; РГГУ, 2010; *Бессонов И.А.* Русская народная эсхатология: история и современность. М.: Гнозис, 2014.

² Например: *Ланченко А.А.* Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М.: ОГИ, 2002; *Никитина С.Е.* Конфессиональные культуры в их территориальных вариантах (проблемы синхронного описания). М.: Институт Наследия им. Д.С. Лихачёва, 2013; *Казанки-некрасовцы: язык, история, культура.* Сб. статей / Отв. ред. акад. Г.Г. Матишов. Ростов-на-Дону: Издательство ЮНЦ РАН, 2012.

³ «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой. М.: Индрик, 2004.

⁴ У истоков мира: Русские этиологические сказки и легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой, Г.И. Кабаковой. М.: ИСЛ РАН; Форум; Неолит, 2014; Восточнославянские этиологические сказки и легенды: Энциклопедический словарь / Под общ. ред. Г.И. Кабаковой. М.: Неолит, 2019.

Рецепция образов и сюжетов христианской иконографии в произведениях фольклора, как и народное почитание икон в настоящее время становится таким же серьезным направлением исследования – прежде всего благодаря работам Д.И. Антонова и М.Р. Майзульса¹. Сюда же можно отнести и исследование Л.В. Фадеевой².

Включение молитв, богослужебных текстов и фрагментов евангельских повествований в народную обрядовую практику, как и в целом взаимодействие книжной и устной традиций – еще одно важное и ставшее уже классическим направление в изучении религиозных основ народной культуры³, продолжающее работы филологов-медиевистов второй половины XIX века. Особенно примечательны в этом плане исследования, создающиеся в методологии сравнительно-исторического изучения фольклора (таков коллективный труд, посвященный Сисиниевой легенде в фольклоре и книжности Ближнего Востока, Балкан и Восточной Европы⁴). Отдельно отметим исследования крестьянских рукописных тетрадей – уникальной разножанровой и полифункциональной народной религиозной письменной традиции и в особенности тех ее форм, которые находятся в непосредственной зависимости от христианской книжности и в наиболее ярких своих образцах имитируют ее⁵.

¹ Антонов Д.И., Майзульс М.Р. Демоны и грешники в древнерусской иконографии. Семиотика образа. М.: Индрик, 2011; Они же. Анатомия ада. Путеводитель по древнерусской визуальной демонологии. М.: Форум; Неолит, 2013 (и переиздания). См. также: Антонов Д.И., Доронин Д.Ю. Иконы советской эпохи: Лики традиции. М.: Индрик, 2022.

² Фадеева Л.В. Икона и книжная легенда в русском фольклоре. М.: Индрик, 2019.

³ См., например: Топорков А.Л. «В начале было Слово...»: между религией и магией // *Forma formans. Studi in onore di Boris Uspenskij / a cura di S. Bertolissi e R. Salvatore. Napoli, 2010. P. 219–229.*

⁴ Сисиниева легенда в фольклорных и рукописных традициях Ближнего Востока, Балкан и Восточной Европы / Отв. редактор А.Л. Топорков. М.: Индрик, 2017.

⁵ Шеваренкова Ю.М. Рукописная религиозная проза Нижегородского края: тексты и комментарии. Нижний Новгород: Растр-НН, 2008. См. также: Смелянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII века. М.: Индрик, 2003; Топорков А.Л. Русские заговоры из рукописных источников XVII – первой половины XIX века. М.: Индрик, 2010.

Завершить этот очень краткий, а потому, безусловно, выборочный обзор хотелось бы традиционными для фольклористического дискурса исследованиями, обращенными к легендам и духовным стихам. В 1998 году широкой научной общественности стал доступен полный текст ранее публиковавшейся в сокращении статьи В.Я. Проппа «Легенда»¹. Это событие совпало с новым витком в развитии теоретического направления исследования нарративов религиозного содержания. С этого времени легенда как жанр, ее тематические группы и разновидности, ее отдельные сюжеты и повествовательные возможности, циклизация и варьирование становятся объектом научных статей², а также диссертационных исследований³ и подготовленных на их основе монографий⁴. Интерес вызывают и новые попытки осмысления духовных стихов – как их сюжетной специфики, так и внутрияжанрового

¹ *Пропп В.Я.* Легенда // *Пропп В.Я.* Поэтика фольклора. (Собрание трудов В.Я. Проппа) / Сост., предисл. и коммент. А.Н. Мартыновой. М.: Лабиринт, 1998. С. 269–300. О подготовке текста к публикации см.: там же. С. 341.

² *Алпатов С.В.* Методология анализа легендарной прозы как этическая проблема // *Язык, литература, культура: традиции и инновации.* Материалы конф. молодых ученых. М., 1993. С. 78–79; *Он же.* Двоеверие как диглоссия (к проблеме жанровой дифференциации устной несказочной прозы) // *Филологические науки.* 1994, № 4. С. 29–37; *Он же.* Эволюционные типы легендарного повествования // *Филологические науки.* 1996, № 5. С. 35–43; *Селиванова С.В.* Народная русская легенда: Истоки и трансформации // *Русский фольклор.* Т. XXX: Материалы и исследования. СПб.: Наука, 1999. С. 164–175; др.

³ См., например: *Кузнецова В.С.* Дуалистические легенды о сотворении мира. Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. М.: ИМЛИ РАН, 1995; *Алпатов С.В.* Повествовательная структура легенды (книжные источники и поэтика фольклорных сюжетов об искушении). Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. М.: МГУ им. М.В. Ломоносова, 1998; *Шеваренкова Ю.М.* Жанровые разновидности русской религиозной легенды. Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Н. Новгород: ННГУ им. Н.И. Лобачевского, 2002; *Липатова А.П.* Местные легенды: механизмы текстообразования. Ульяновск: УлГПУ им. И.Н. Ульянова, 2008; др.

⁴ *Шеваренкова Ю.М.* Исследования в области русской фольклорной легенды. Нижний Новгород: Растр-НН, 2004; *Липатова А.П.* Вариативность легенды. М.: РГГУ, 2019.

многообразия¹. Не случайно введение в научный оборот новых текстов² каждый раз оказывается важным событием, позволяя уточнить ранее высказанные теоретические суждения.

В этом исследовательском контексте сложился предлагаемый вниманию читателей сборник научных статей. Он представляет народную христианскую традицию и как динамично развивающийся исторический процесс, и как живую и многообразную современность (авторы обращаются и к явлениям прошлого, и к сложным коллизиям настоящего, обусловленным реалиями жизни общества, долгое время находившегося без духовного руководства Церкви, не говоря уже о преследованиях за приверженность религиозным обычаям). Сборник продолжает серию изданий о религиозном фольклоре, увидевших свет в Государственном институте искусствознания³.

¹ *Кудрявцева (Коробова) А.В.* Духовные стихи как жанр фольклора. Лекционный курс. [б.м.]: издательские решения Ridero, 2016. Мы сознательно не говорим здесь об антологиях духовных стихов, подготовленных Ф.М. Селивановым (опубликованы в 1991 и 2004), и о его статьях, посвященных этому жанру, поскольку значение его вклада в эту тему, на наш взгляд, выходит за рамки обычного хронологического обзора. Именно Селиванову современная фольклористика в немалой степени обязана возрождением фундаментального филологического изучения народной религиозной поэзии, поскольку многие исследователи, занимающиеся духовными стихами и религиозным фольклором сегодня, в самом начале своего пути прошли через семинар и спецкурсы замечательного ученого и педагога в Московском университете.

² *Бучилина Е.А.* Духовные стихи. Канты. Сборник духовных стихов Нижегородской области. М.: Наследие, 1999; Духовные стихи Воронежского края / Подгот. текстов и сост. Т.Ф. Пуховой, Т.В. Мануковской, А.А. Чернобаевой. Воронеж: ВГУ, 2011. (Афанасьевский сборник: Материалы и исследования. Вып. X); «Только в Боге успокаивается душа моя»: Народная религиозная поэзия Нижегородского края / Сост., коммент., вступ. ст. Н.Б. Храмовой; под общей ред. К.Е. Кореповой. Нижний Новгород: Растр-НН, 2012; Духовные стихи Русского Севера / Сост. В.П. Кузнецова. Сост. нот. прилож. Г.В. Лобкова, М.Н. Шейченко. Петрозаводск: Карельский НЦ РАН, 2015; др.

³ См., например, сборники: Религиозный опыт народной культуры: Образы. Обычаи. Художественная практика / Отв. ред. Н.Ю. Данченкова. М.: ГИИ, 2003; Религиозный опыт народной культуры: Народная вера и народное творчество / Ред.-сост. Н.Ю. Данченкова, А.В. Часовникова. СПб.: Нестор-История, 2011.

Книга объединяет авторов, рассматривающих проблемы народного христианства и рожденных им явлений народной культуры восточных славян (русских, белорусов, украинцев) и финно-угров (коми-зырян, коми-пермяков, эстонцев) сквозь призму народных обрядовых практик и эпических жанров фольклора – былин, духовных стихов, сказок, легенд. Особой темой в рамках сборника становится судьба текстов и ритуалов, выполняющих в народной культуре заместительную и восполняющую функцию в ситуации жизни без церкви и ее пастырей, с которой советское общество столкнулось в XX веке. Одновременно авторы анализируют случаи стихийного освоения богослужебных текстов, а также осознанные попытки предложить собственное прочтение закрепленного церковной традицией содержания. Специальное внимание уделено внутренним интенциям представителей локальных сообществ, пробуждающих к жизни местные культы святых и почитание местных святынь.

Первая часть сборника объединяет статьи, посвященные проблеме субъекта религиозной традиции – его образа жизни, взыскуемых им духовных качеств, а также его восприятию и оценке со стороны окружающих. Внимание авторов сосредоточено как на судьбе тех, чей исключительный опыт религиозной жизни был замечен и стал основой для дальнейшего их почитания в народной традиции в качестве праведников – это, в частности, *юродивые*, которыми прославлена Дивеевская земля (статья Ю.М. Шеваренковой), так и на наиболее известных фигурах исполнителей религиозного фольклора – *каликах перехожих*, которые в разное время были и паломниками по святым местам, и странниками, и нищими, но в конечном итоге обрели в русской культуре почти символическое значение для изучения и понимания бытования религиозных эпических и лирических жанров фольклора (статья Т.В. Хлыбовой). В заключительной первой раздел статье С.В. Алпатова на материале легенд рассмотрены народные представления о святости как об особом рода жизненной опытности, противоположной и наивному неведению греха, и высокоумному самоумнению начетчика (= фарисея).

Вторую часть сборника составили статьи В.Е. Добровольской, Е.М. Боганевой и М. Кыйва, посвященные сказкам и легендам: воплощению в них христианских образов и мотивов (такому основополагающему для эпических жанров фольклора, как встреча с Богом и святыми), а также характерных для народной среды представлений об *ином мире* и проницаемости его границ (то есть о возможности для живых встретиться с мертвыми, заглянуть в посмертное бытие).

Наиболее насыщенная разнообразными материалами третья часть объединяет авторов, чей интерес сосредоточен на народных религиозных

обрядовых практиках и связанных с ними словесных и словесно-музыкальных произведениях. Проблематика обета у белорусов, русских и коми-зырян открывает этот раздел. Т.В. Володина, Л.В. Фадеева и Л.С. Лобанова обращаются к феномену обета и объясняющим его представлениям, актуальным и в настоящее время. Одновременно Е.Е. Левкиевская, Ю.М. Кувшинская и А.А. Заикина рассматривают проблему переноса религиозных богослужений (прежде всего похоронно-поминальных) в народную среду, касаясь трансформаций, которым подвергаются богослужебные тексты, исполняемые читалками и самостоятельно организующимися группами деревенских певцов. Обращаются они также к повествовательным и молитвенным текстам, рожденным собственно в недрах народной устной и письменной традиции. Н.И. Жуланова рассматривает особенности бытования духовных стихов и молитв в современной фольклорной традиции коми-пермяков.

Четвертый, заключительный раздел книги посвящен письменным текстам народной культуры, в которых нашли отражение религиозные взгляды их создателей. В определенном смысле он продолжает предыдущий раздел, поскольку в нем также речь идет о бытовании произведений, рожденных в недрах народной христианской письменной традиции (таков апокриф «Сон Богородицы», популярный у всех европейских народов, о современном бытовании которого на Пинеге рассказывается в статье и публикации Л.В. Фадеевой). Однако в целом статус рассмотренных в данном разделе текстов различен. С одной стороны, это источники, основополагающие для определенного круга лиц и направленные на проповедь их религиозно-этических воззрений, практически уклоняющихся в сектанство (статья П.Ф. Лимерова), с другой – бытовые тексты (письма солдата семье), которые показывают веру человека, проявляющуюся в его обыденной жизни и взаимоотношениях с близкими людьми (статья К.Е. Кореповой). Необычность и эмоциональная сила материала, возникающего в финале книги, связана не только со страшными обстоятельствами войны – бытия на пороге смерти, но и с простотой и подлинностью человеческой интонации, которую мы слышим и переживаем в письмах Н.П. Матвеева, к счастью, сохраненных для потомков.

Представляется, что структура сборника, как и в целом его содержание воссоздают достоверную историческую картину и отвечают основным тенденциям, которые фольклористы, этнолингвисты и этномузыковеды, работающие в поле и находящиеся в непосредственном контакте с носителями традиции, наблюдают сегодня. Практическая значимость исследования заключается в том, что авторам удалось выявить характерные для советского и постсоветского периодов жизни общества

процессы, связанные с проявлениями *стихийной религиозности*, – во-первых, самостоятельное освоение богослужебной практики (порой с нарушением установленных Церковью уставных предписаний, имеющих специальные рекомендации и чинопоследования для мирян), во-вторых, присутствие рефлексии о вере и содержании священных текстов в жизни людей, которые, казалось бы, долгое время оставались и порой до сих пор остаются вне церковного окормления. Таким образом, народная христианская религиозность, которую часто оценивают как не до конца или не всегда верно понятую христианскую традицию, во многом ослабленную остатками языческих представлений, хотя и несет в себе определенные заблуждения, одновременно демонстрирует живую и неослабевающую потребность большой части общества в религиозных идеалах, в упорядочивании жизни и снятии ее противоречий через религиозные обряды.

Л.В. Фадеева, Ю.М. Шеваренкова

ПРАВЕДНЫЕ, БЛАЖЕННЫЕ, СТРАННИКИ Образ жизни и образ традиции

Т.В. Хлыбова
(Москва)

БЫЛИННЫЙ КАЛИКА В СВЕТЕ ИСТОРИЧЕСКИХ ИСТОЧНИКОВ

Сопоставление героев и событий, нашедших воплощение в эпических жанрах фольклора, с реальными лицами и фактами, зафиксированными в исторических документах (летописях, хрониках, грамотах, договорах и т.д.), – давно известный в науке прием. К нему прибегали представители разных исследовательских направлений, на нем же основана методология возникшей в XIX веке исторической школы Вс.Ф. Миллера, а впоследствии разыскания его последователей и критиков советской поры. Открытия исторической школы были сделаны и в интересующем нас вопросе о создателях и исполнителях духовных стихов – в частности много внимания уделялось сюжету «Сорок калик со каликою»¹. Задача данной статьи – обобщить данные XIX–XX веков и добавить к общей картине собственные наблюдения и выводы, полученные с помощью привлечения новых исторических источников и исследовательских работ, что позволит составить более детальный портрет калики перехожего – паломника по святым местам и исполнителя духовных стихов.

За основу нами взяты сюжеты, где в качестве действующего лица упоминается калика: «Исцеление Ильи Муромца», «Илья Муромец

¹ См., например: *Миллер В.Ф.* К былине о сорока каликах со каликою // ЖМНП. 1899. № 8 (август). С. 489–493 (позже в «Очерках русской народной словесности» (1910) автор уточнил некоторые положения этой статьи); *Марков А.В.* Предание о сорока новгородских каликах // Этнографическое обозрение. 1902. № 2. С. 144–148; *Соколов Б.М.* История старин о 40 каликах со каликою // Русский филологический вестник. 1913. № 1. С. 84–95; № 2. С. 426–441; № 3. С. 134–143; и др.

и Идолище»¹, «Илья Муромец и голи кабацкие», «Сказание о семи русских богатырях» («...сюжет этого произведения не известен в устной традиции и скорее всего и не существовал в ней»²), «Неудавшаяся женитьба Алеши Поповича» («Добрыня и Алеша») – популярный международный сюжет «муж на свадьбе своей жены», «Алеша Попович и Тугарин Змеевич», «Михайло Потык», «Сорок калик со каликою»³, «Калика-богатырь», «Калика читает Голубиную книгу». Они дополнены сведениями из былин о Даниле Игнатьевиче, Соловье Будимировиче, Сухмане, Хотене Блудовиче, Дюке, Дунае и др. Однако в последних калика не является сюжетно необходимым персонажем, более того: появление его в тексте иногда можно расценивать как курьез. Комментируя эпизод с попавшими на былинный пир «каликами» архангельской былины (Григ. I, 63), где князь, обращаясь к гостям с просьбой найти ему невесту, говорит: «Ой еси, калики переходные...», – Ю.А. Новиков пишет: «В тексте № 92, стих 2, видим в аналогичном общем месте “клик кликал”. Таков источник здешних “калик”, в число которых попал и богатырь Дунай»⁴.

П.А. Бессонов в Приложении к четвертому выпуску «Песен, записанных П.В. Киреевским», помещает указатель упоминаний калики в четырех выпусках собрания и выделяет основные мотивы: «сильный», «силы в нем

¹ Наличие двух версий («цареградской» и «киевской») никак не отразилось на функции калики в данном сюжете. В.Я. Пропп считал, что сюжет в его цареградской версии служил проводником интересов «церковников»: «...цареградская версия представляет собой попытку использовать эпос в церковных интересах. В каличьей трактовке Илья становится настоящим героем только после того, как принимает образ калики. Подвиг его описывается как подвиг восстановления попорченной Идолищем церковной службы и запрещенного колокольного звона» (*Пропп В.Я.* Русский героический эпос. М.: Лабиринт, 1999. С. 237).

² Предисловие // Былины в записях и пересказах XVII–XVIII веков / Изд. подгот. А.М. Астахова, В.В. Митрофанова, М.О. Скрипилюк. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1960. С. 5.

³ «...песня эта – не былина, а духовный стих на библейскую тему», – считал В.Я. Пропп (*Пропп В.Я.* Русский героический эпос. С. 214). «Еленинским стихом» называли этот текст еще архангельские исполнители (см.: *Миллер Вс.Ф.* Очерки русской народной словесности. Т. II. М.: Тип. т-ва И.Д. Сытина, 1910. С. 212).

⁴ Архангельские былины и исторические песни, собранные А.Д. Григорьевым: В 3-х т. / Под ред. А.А. Горелова. Т. I. СПб.: Тропа Троянова, 2002. С. 240, сн. 40.

вдвое против Ильи, а смелости нет», «идет из Киева, попадаетея Илье, передает ему вести, ссужает платье, клюку», «братан (брат названный) Илье», «прежде был богатырь, а теперь “голова стала при старости, нога за ногу запинается, рука за руку заплетается”», «едет из Иерусалима, попадаетея Илье...» и нек. др.¹ Указатель П.А. Бессонова (один из первых в истории публикации фольклорных текстов), безусловно, нуждается в дополнении и расширении. Обратимся непосредственно к текстам былин.

В былине представлены разные ипостаси калик². В первую очередь они характеризуются как паломники по святым местам:

Собиралося сорок калик со каликою
Идти ко славному городу Иерусалиму
Чудным крестам помолитися,
Ко святым мощам приложитися.
(Рыбн. I, 53)³

«Мы пойдем, братцы ребяташки, во славный Ерусалим град,
И ко гробу Господнему да помолитися,
И ко честным мощам да причаститися,
И во Ердань реки да покупатися,
И во плакун травы да покаталися».
(Гильф. 173)

Как тут пошел Иванище могущёе,
Тот-то ведь калика перехожее,
Как обувал лапти-то обтоптыщи,
Как одевал ведь лапти калиции,
Пошел-то ведь ён в Ерусолим-град

¹ Бессонов П.А. Указатель к 1-й части Песен, собранных П.В. Киреевским // Песни, собранные П.В. Киреевским (Приложение к 4-му выпуску) / Изданы Обществом любителей российской словесности. М.: Тип. А. Семёна, 1862. Ч. I. Вып. 4. С. 101–102.

² В статье не учтено различие между одиночным и групповым портретом калики. В последнем случае это, как правило, 40, реже 30 и т.д. калик со каликою; два или три старичка-калики.

³ Здесь и далее: отсылка к источнику дается по названию сборника (в сокращении) или фамилии его составителя и номеру текста. Список источников см. в конце статьи.

Господу-богу помолитисе,
 Как в Ердань-реки покупатисе,
 В кипарийском дерёви сушитисе,
 Господнему гробу приложитисе...
 (Сок.-Чич. 148)

Приходил калика к городу к Иеросолиму,
 Господу-богу помолился,
 В Иордане-реченьке искупался,
 В кипарисном деревце сушился,
 А ко господнему гробу приложился.
 (Рыбн. II, 119)

Данных о ранних путешествиях русских и в Константинополь, и на Афон, и на Святую Землю очень много; они представлены и в хождениях (интерес к этому жанру в последние десятилетия значительно вырос¹), и в летописях, житиях святых, церковных и светских документах. В разработке темы паломничества принимали участие современные исследователи А.В. Назаренко, Н.А. Кочеляева, Е.И. Малето, С.Ю. Житнев, В.М. Гуминский² и др., работы которых, помимо исторического

¹ Так отреагировала наука XXI века на слова Н.И. Прокофьева, которыми он открывает свое исследование 1970 года, посвященное русским хождениям: «Хождения как особая форма очерковой литературы древней Руси до сего времени остаются неизученными...» (*Прокофьев Н.И. Русские хождения XII–XV вв. // Литература Древней Руси и XVIII в. М.: МГПУ им. В.И. Ленина, 1970. С. 3).*

² *Назаренко А.В. Древняя Русь на международных путях: междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX–XII веков. М.: Языки русской культуры, 2001; Он же. У истоков русского паломничества (исторические, богословские, дисциплинарные и правовые аспекты) // Назаренко А.В. Древняя Русь и славяне (историко-филологическое исследование). М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2009. С. 284–297; Он же. Русь и Святая Земля в домонгольское время (XI – первая треть XIII в.) // Русская Палестина. Россия в Святой Земле. Материалы Междунар. науч. конф. / Под ред. д-ра ист. наук Е.И. Зеленева. СПб.: Издательский дом С.-Петерб. гос. ун-та, 2010. С. 220–227; Он же. Русские в Святой Земле // Русская история. 2011. № 3 (17). С. 20–23; Кочеляева Н.А. Памятники русской паломнической письменности (XII–XVII вв.) в мемориализации христианского культурного наследия. Автореф. дисс.*

и литературоведческого аспектов, касались целей и маршрутов паломников, становления паломнических инфраструктур, путей сообщения с прикаспийским и причерноморским регионами, транспортных средств и метрологических данных: скорости передвижения, количества преодоленных верст и др. Все они приходят к однозначному выводу: паломничества начались довольно рано. Первая русская паломница – это княгиня Ольга, которая, согласно Повести временных лет, в 955 (или 957) году крестилась в Царьграде; за ней к святым местам последовали и Антоний Печерский, и первый игумен Киево-Печерского монастыря Варлаам, и автор путевых записок игумен Даниил, и Евфросиния Полоцкая, и многие другие – основатели русского монашества, деятели церкви, князья и простые миряне.

Исследователи утверждают: «Средневековые письменные источники донесли до нас сведения в основном о паломнических поездках знати или высшего духовенства. Судить же о том, насколько паломничества были распространены в других социальных группах Древней Руси, приходится по данным отрывочным и косвенным»¹. Тем не менее представители *других социальных групп* необходимо присутствовали в путешествиях знатных особ как их дружина, слуги, проводники, переводчики, составляя, по-видимому, довольно внушительные коллективы, при этом приобретая статус паломников. Игумен Даниил паломничал с восемью спутниками («у нас же не оказалось отряда, и мы сами одни – а всего-то нас восемь» («только 8 нас»))², среди которых были киевляне и новгородцы; «съ своими

... канд. истор. наук. М., 2004; *Малето Е.И.* Антология хождений русских путешественников XII–XV века: исследования, тексты, комментарии. М.: Наука, 2005; *Решетова А.А.* Древнерусская паломническая литература XVI–XVII вв. (история и поэтика). Рязань, 2006; *Житенёв С.Ю.* История русского православного паломничества в X–XVII веках. М.: Индрик, 2007; *Гуминский В.М.* Русские паломники на Святой Земле в XII–XX вв. (литературный жанр и сакральное пространство) // Русская Палестина. Россия в Святой Земле. С. 157–182; *Жарова И.Ю.* «Проскинитарий» Арсения Суханова: Историко-литературная основа и жанрово-поэтическое своеобразие текста. Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. М., 2013; и др.

¹ *Назаренко А.В.* Русь и Святая Земля в домонгольское время (XI – первая треть XIII в.) // Русская Палестина. Россия в Святой Земле. С. 221–222.

² Житие и хождение игумена Даниила из Русской земли / Подгот. текста, перевод и коммент. Г.М. Прохорова // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Понырко. СПб.: Наука, 1997. Т. 4: XII век. С. 103, 102.

други осмью»¹ пришел в Царьград и Стефан Новгородец, а собирающийся в Иерусалим Василий Буслаев говорит матери:

«Дай мне благословенье великое –
Идти мне, Василью, в Иерусалим-град
Со своею дружиною хороброю...»
(Кирша Дан. 19)

Эпическое число 40 выдает легендарную, фольклорную основу летописного сообщения о каликах, ходивших в Иерусалим. Речь идет о двух записях, извлеченных из Отчета Императорской Публичной библиотеки и датированных 1163 и 1329 годами, о хождении калик ко Гробу Господню и подаренных ими притворяням церкви Святого Спаса в Торжке принесенных оттуда священных реликвиях и различной церковной утвари². Однако значительное количество людей в группе («дружине», «ватаге», «гурте») вполне реально и оправдано опасностью далекого путешествия. Об этом сообщал в своем «Хоженьи» игумен Даниил: «И от Фаворской горы до Назарета пятнадцать верст больших: по полю две версты, а три в горах; путь весьма тяжел и узок, очень трудно проходим, ибо много поганых сарацин сидит в горах тех, а по полю тому сел много сарацинских, и они убивают, выходя из сел тех, на той страшной горе. И боязно мне было идти с малым числом спутников тем путем. Вот с большим отрядом можно было бы пройти путем тем без страха...»³. Об опасности путешествия и по русским землям сообщает дьякон Игнатий Смольнянин, описывая путешествие делегации митрополита Пимена, в 1389 году едущего в Царьград: от Переяславля до Дона они отправляются «с довольною дружиною и воинством... с великим опасениям разбоя дея»⁴.

¹ Хождение Стефана Новгородца / Подгот. текста, перевод и коммент. Л.А. Дмитриева // Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексева, Н.В. Поньрко. СПб.: Наука, 1999. Т. 6: XIV – середина XV века. С. 30.

² Опубликованы тексты по спискам второй половины XVI и начала XVII века. См.: Отчет Императорской Публичной библиотеки за 1894. СПб., 1897. С. 113–115; Сообщения Имп. Православного Палестинского общества. 1897, август. С. 499–502; *Айналов Д.В.* Некоторые данные русских летописей о Палестине. СПб., 1906. С. 14–16.

³ Житие и хождение игумена Даниила из Русской земли. С. 103.

⁴ Хождение Игнатия Смольнянина в Царьград // *Малето Е.И.* Антология хождений русских путешественников XII–XV века. С. 278.

Число 40 могло возникнуть и в связи с популярностью водного пути, по которому добирались до Царьграда: морские ладьи вмещали около 40 человек¹.

Летописные данные о визитах русских церковных деятелей в Царьград (для поставления в митрополиты) свидетельствуют о внушительных свитах иерархов. Никоновская летопись дает яркие примеры, описывая маршрут, количество и статус членов свиты: «В 1378 г. в свите Митяя (претендента на митрополичий престол. – Т. Х.) было, по крайней мере, 39 человек: шесть бояр, четыре архимандрита, протопоп, протодиакон, два переводчика, казначей митрополии, хранитель печати, игумены, священники, монахи, диаконы, придворные, слуги, другие бояре, светские и духовные лица из Владимира, “полк велик зело”»². Инок Варсонофий, посетивший во время двух своих путешествий (1456 и 1461–1462 гг.) Византию (Константинополь), Палестину, Египет, Синайскую гору, так описывает свой путь из Каира на Синай: «И празновах оба великая святая празника во Египте, рождество Христово и крещение, и по празнице и святаго богоявления господа бога нашего Исуса Христа и поидохом на гору Синайскую. Бе бо мног каровано собрався: десять тысящ велеблюдовъ и людеи много...»³.

В период татаро-монгольского нашествия паломничества не носили столь интенсивного характера, как это было в XI – начале XIII века, и возобновились уже после его окончания в XV веке, но уже по новым

¹ Об этом см.: *Малето Е.И.* Антология хождений русских путешественников XII–XV века. С. 113–114; *Хорошев А.С.* Средства передвижения // Древняя Русь. Быт и культура / Отв. ред. тома Б.А. Колчин, Т.И. Макарова. М.: Наука, 1997. С. 122.

² *Маджеска А.* Русско-византийские отношения в 1240–1453 гг. Паломники, дипломаты, купцы // Из истории русской культуры. Киевская и Московская Русь. Т. II. Кн. 1 / Сост. А.Ф. Литвина, Ф.Б. Успенский. М.: Языки русской культуры, 2002. С. 368. (См.: Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью. Продолжение // ПСРЛ. Т. 11. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 39.)

³ Хождение Варсонофия в Египет, на Синай и в Палестину // *Малето Е.И.* Антология хождений русских путешественников XII–XV века. С. 337. В Древней Руси число 10 000 обозначалось словом «тма» (тьма), что имело также значение «бесчисленное множество». Следовательно, в списке «Хождения Варсонофия», включенном в антологию, скорее всего, буквальным «переводом» этого числового обозначения является «бесчисленное множество» или «очень много».

маршрутам. В это время паломников в большей степени стали привлекать не ближневосточные, а повсеместно возникавшие *русские* святыни, что нашло свое отражение в былине. В сюжете «Михайло Данилович» в исполнении А.М. Крюковой Данило Игнатьевич спрашивает благословения князя Владимира:

«Отпусти ты миня, моё красно солнышко,
Уж ты на имя ты князь да свет-Владимир жа,
Мне сходить всё ко Онтонию, к Феодосею,
Мне сходить-то там Богу всё помолитисе,
Ко святым к ихным мошшам мне-ка приложитисе;
Мне спасти-то теперь надоть душа грешная».
(Марк. 12)

К киевским святыням вместе со своей дружиной идет Дюк Степанович, признаваясь:

«Много у меня греха черного на сердце, <...>
Пришел я ради богомольствия».
(Иванова 6 (6))

Туда же («к Онтонью, к Феодосию») отправляются 40 калик со каликою, чтобы потом пойти в Иерусалим (Марк. 22). Это вполне увязывается с историческими фактами. Иеродиакон Троице-Сергиева монастыря Зосима, совершивший паломничество в 1419–1422 годах, пишет: «...потчихся постигнути славный град Киев иже бе мати и глава всем градовомь рускимь. И пребы в лавре, еже зовется Киевская пещера, у гроба преподобнаго игумена Антониа и Феодосиа поллета, возмыслихся и хотех святая места видети, идеже Христос своима стопама ходил...»¹.

40 калик «шли к озеру Маслееву, / Ко тому ко кресту ко Долматову», чтобы посетить Чернигов (Григ. II, 215), или «во ту ли во пустыню во Данилову» (Иванова 15 (9)), «в славный Галич град / во ту Индерию широкою» (Гильф. III, 230) и т.п.

Калики являются носителями чудесных знаний, они обладают даром целительства. В ряде былинных текстов именно они исцелили Илью Муромца и наделили силой и неуязвимостью (мотив «смерть в бою не

¹ Хождение Зосимы в Царьград, Афон и Палестину // Малето Е.И. Антология хождений русских путешественников XII–XV века. С. 296.

писана») (Рыбн. I, 52; Марк. 42, 91, 244; Онч. 53; Сок.-Чич. 77; Свод I, 42, 43, 44, 46, 48, 49; V, 268; VIII, 29 и др.). В одном из вариантов калик к Илье отправляет сам Христос по просьбе Богородицы. Мотив в некоторых традициях разрастается до большого эпизода – с троекратным подношением Ильей каликам «дару божьего», «пива пьяного», «меду сладкого» – и занимает около 130 стихов (Сок.-Чич. 77). Исцелить Илью могут и «странничьки божи / прохожи» (Сок.-Чич. 170) или «старой странничек» (Сок.-Чич. 195), «старушка» (Свод I, 45), «бел старик Снежна Груда» (Свод I, 47) или сам Иисус Христос (Сок.-Чич. 178). Примечательно, что калика в своих функциях носителя чудодейственных способностей по вариантам не только чередуется со странниками, чудесными старичками, ангелом, Николой святителем (исцеленный Илья говорит: «Приходил винно Микола мне светитель» (Онч. 19)), самим Христом, но и оказывается на поверку то святителем Николаем (Рыбн. II, 166, 196; Свод I, 42 – «Это калика Миколой Светым пришёл»), то архангелом Михаилом (Былины в записях 36)¹.

В прозаическом пересказе былины «Алеша Попович и Тугарин» (Свод VII, 170) в «сумочке-безответнице» калики перехожего нашлась «скляница» с зельем заморским, при помощи которого оживляют убитого героя. Вернуть к жизни Алешу помогает и «жива вода и мёртвая», которая была у калики (Марк. 47). В одном из вариантов былины о Потопе Артамоновиче (Ивановиче) калика причастен и к чудесному освобождению взятого в плен героя: благодаря его громкому крику вмешиваются небесные силы – и «с рук-то, с ног у Потапа железа обвалилисе, / С шеи оковы да окатилисе» (Онч. 96). Герой былины «Сорок калик со каликою» (Касьян, Михайла), несправедливо наказанный своими товарищами, чудесным образом оживает. В тексте, записанном А.М. Астаховой на Мезени (Свод IV, 155), оживления не происходит, а «калики наказаны “потерей пути”; только после их раскаяния Михайла “отпускает” их»². В некоторых случаях, подчеркивая необычность героя, исполнители используют традиционный мотив потрясений в природе, сопровождающих появление калики:

¹ Представление о нищем как переодетом божестве распространено у славян. Об этом см.: Михайлова К. О семантике странствующего певца-нищего в славянской народной культуре // Язык культуры: Семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого (1923–1996). М.: Индрик, 2004. С. 138–139.

² Комментарии // Былины. Свод русского фольклора: в 25 т. Т. IV: Былины Мезени. СПб.: Наука; М.: Изд. центр «Классика», 2004. С. 664.

Когда шла калика перехожая,
 Подходила она к Илье Муромцю,
 Мать сыра же вся земля колебалася,
 Темны лесики-леса зашаталися,
 Как Пучай славна река разлилась она.
 (Свод IX, 10)

О тесной связи калик с миром христианских чудес свидетельствует и формальный показатель – грамматическая непоследовательность в употреблении рода этого существительного – калика *перехожая*, *старая*, *седатая*, *пешатая*, *ходила*, *бежала* наряду с калика *ходил*, *скачил* и т.д. Слово относится к существительным общего рода, чем можно объяснить данную непоследовательность, однако мужские святые в народной культуре также «феминизируются»: «Святая Микола», «Илья святая», «святая Василля»¹. Всё это наводит на мысль об особом статусе калики².

Одновременно исследователи отмечали и демоническое начало в образе калик, которые «превратились в провидош». Встреча с нищим певцом «считалась дурным предзнаменованием», «певцы сделались представителями нечистой силы»³. В одном из прозаических вариантов былины о Василии Буслаеве «старец Викула», крестный отец героя (в большинстве вариантов «честной старец Пилигринище», «старчище Перегринище», «Угрюмище», «Преугрюмище», связанный с паломничеством, на что указывает и его имя, и одежда⁴) оказывается колдуном («колдун был» – Новгородские былины 26). Калика не боится порчи («Калика паленица (странник и паломник) порчи не боится»⁵).

¹ Об этом см.: Хлыбова Т.В. Стих о Николе Мокруше // Живая старина. 2007. № 2. С. 22–26.

² М.Н. Сперанский обратил внимание на грамматические девиации в обозначении культовых святынь, указав на «характерное для текстов, связанных с псковской территорией, употребление названия храма Софии в форме мужского рода – “Святой Софей”» (Сперанский М.Н. Из старинной новгородской литературы XIV века. (Памятники древнерусской литературы. Вып. 4). Лг.: Изд-во АН СССР, 1934. С. 17).

³ Прыков И.Г. Нищие на святой Руси. Материалы для истории общественного и народного быта. М.: Тип. М.И. Смирновой, 1862. С. 33.

⁴ Об этом см.: Срезневский И.И. Русские калики древнего времени // Записки Имп. АН. Т. I. Кн. II. СПб., 1862. С. 204.

⁵ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. Т. II. М.: Русский язык, 1989. С. 80. (Репринтное воспроизведение издания 1880–1882 гг.).

Двойственность в восприятии этих божьих людей определялась наличием у них мифологической и исторической генетики. О связи нищего певца с миром мертвых в мифологических представлениях славян пишет современный болгарский фольклорист К. Михайлова¹. Хорошо известны и народные легенды о хождении по земле Господа Бога в облике странника, в том же убеждает своих чад духовный пастырь: «Аще ли нища опечилите, то Х(рист)а опечилите. Са(м) Г(оспод)ь ходил в нищате о(б)разе. М(и)л(ос)тня бо при всѣх делѣх хвали(т)ся на судѣ и от муки избавит»². Призыв церкви и власти помогать странникам милостыней и давать приют, а затем репрессивные меры этой же власти по отношению к «прошакам» и ее подателям в свою очередь способствовали неоднозначности их оценки в фольклоре и в культуре в целом.

Образ калики весьма противоречив и в эпосе – начиная с необычного внешнего облика, кончая теми функциями в государстве, которыми была наделена его. На первый взгляд, калики отнюдь не выглядят убогими, большими, нищими:

Было сорок калик да со каликою,
Еще сорок могучих багатырей.
(Григ. I, 7 (Напевы))

Костюм калики напоминает богатырский и призван подчеркнуть богатство и необычность героя³:

На калики-то ведь на ногах полапотьки
Как рошшиты, всё съплетёны ись семи шолков,
На калики-то ведь всё шуба соболиная
Соболиная шуба, долгополая,

¹ Михайлова К. О семантике странствующего певца-нищего в славянской народной культуре. С. 145–146.

² Из «Поучения отца духовного к детям духовным» в сборнике второй половины XVII века. См.: Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины (Тексты и Заметки) / Под ред. С. Смирнова // ЧОИДР. 1912. Кн. 3 (242). М., 1912. С. 239.

³ О костюме калики см.: *Срезневский И.И.* Крута каличья: Клюка и сума, лапотики, шляпа и колокол. СПб.: Тип. Имп. АН, 1862. (Отд. оттиск из IV т. Известий Имп. Археологического общества); *Фасмер М.Р.* Шапка земли греческой // Сборник в честь Григория Николаевича Потанина. СПб., 1909. С. 45–64. (Записки РГО по отделению этнографии. Т. XXXIV).

На головушки шляпа сарачиньская.
 Сарачиньская шляпа, земли Греческой,
 Как ведь маленько личё ево да с цистым серебром,
 Подбородок з барадой-то у ево, увито красным золотом¹.
 (Марк. 47)

...котомочки бархатны,
 Из черного бархата заморского,
 И повышили красным золотом,
 И повысадили скатным жемчугом;
 У котомочек ляпочки семи шелков;
 На ножках сапожки – турец-сафьян;
 На головушках шляпы земли Греческой.
 (Рыбн. I, 44)

Шляпа земли греческой, неоднократно упоминаемая как головной убор калики, есть то же, что и «колокол да девеносто пуд» (Онч. 94), – монашеский куколь, по мнению М. Фасмера².

Вместе с тем переряжающийся в калику царь Саламан «надевается ... во платъца во нищие» (Рыбн. I, 95). Переодетый в калику Илья выглядит как нищий:

От того от города от Галича
 Да ко городу было ко Киеву
 Идѣ калика перехожая.
 Балахонишко одето веретном тряхнуть,
 Татавурищом он подпоясался,
 Лапотци на ножках ево липовы,
 Бородушка у старого седѣхонька,
 Головушка у стара на убел бела.
 (Гильф. III, 239)

То же замечают чумаки-целовальники царева кабака калике: «Муница на тебе ведь веретном тряхнуть» (Гильф. III, 281). «У мян платье каличие, / У тебя платье молодецкое» (Свод I, 108), – говорит, отказывая Илье Муромцу, предлагающему обмен, калика перехожая.

¹ Серебро и золото, возможно, возникли в связи с «серебряными ручками» и «золотыми ножками» героев эпоса.

² См.: *Фасмер М.Р.* Шапка земли греческой. С. 64.

Каличья одежда в любом случае была весьма узнаваемой, знаковой (требующему поменяться платьями Илье калика говорит: «Мне в твоём платье не подадут милостины спасёнья» (Марк., 69)), что позволяло ее обладателям собирать милостыню, беспрепятственно проходить и в чужие земли, и на княжеский двор¹. Об этом свидетельствует частотность былинного мотива мены богатырями одеждой с каликой².

Переодевание героя-богатыря русской былины прагматично: Илья, Добрыня «крутилиси было они каликами», чтобы инкогнито попасть в Литву к королю Политовскому и выручить Михайлу Потыка Иванова (Гильф. 6). Илье или Алеше Поповичу нужно неузнанными пройти в Киев или Царьград, на Сафат-реку. В этом случае богатырь выполнял роль карающей силы: беспрепятственно приходил в город, боролся с Идолищем или Тугарином и изгонял / убивал его³. Добрыня в костюме калики проникал на свадьбу собственной жены, чтобы восстановить свои матримониальные права⁴.

Мотив прихода мужа на свадьбу жены имеет древние корни и многочисленные параллели и в восточной, и в западноевропейской фольклорной и литературной традиции⁵. Проникновение чужака на свадьбу –

¹ А.Н. Веселовский отмечал, что средневековые потешники часто выполняли функции послов и разведчиков и по средневековому праву Европы им была гарантирована неприкосновенность. Именно в этой связи в литературе распространен мотив переодевания героя в шпильмана, жонглера для того, чтобы проникнуть в лагерь неприятеля или избежать преследования (см.: *Веселовский А.Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. Вып. VI–X // Сборник ОРЯС. Т. XXXII. СПб., 1883. С. 154).

² Перечень сюжетов, включающих мотив переодевания в каличью платье, см.: *Петров Н.В.* Богатыри на Русском Севере: Сюжеты и ареалы бытования. М.: Фонд поддержки экономического развития стран СНГ, 2008. С. 261–262.

³ В.Я. Пропп предполагал иные функции калики в условиях, когда песни об освобождении Киева или Иерусалима действительно исполнялись паломниками: «...возможно, что калика не только сообщал о беде, но и благословлял Илью на подвиг и давал ему оружие. В современном состоянии былины калика меняется одеждой с Ильей (причем часто сам Илья этого требует)» (*Пропп В.Я.* Русский героический эпос. С. 237).

⁴ В некоторых вариантах былины о Соломоне и Василии Окуловиче Соломон отправляется на поиски жены в каличьем платье (Григ. III, 327).

⁵ См.: *Сумцов Н.Ф.* Муж на свадьбе своей жены // Этнографическое обозрение. 1893. № 4. С. 1–18 (пересказ различных национальных версий сюжета);

семейный обряд, сопровождаемый различными видами охранительной магии, – было нарушением принятого порядка, грозящим бедой. Попасть туда мог ограниченный круг людей. Определяя мифологический подтекст былины, Т.А. Новичкова объясняет возможность прихода Добрыни на свадьбу в образе скomorоха обязательным присутствием на ней музыкантов («Русская свадьба была немыслима без музыки, плясок и пения»¹), связанным с особым положением музыканта («Чужой, незванный мог прийти на свадьбу в том случае, если он принадлежал к когорте странствующих музыкантов»²), который, по ее мнению, выполнял апотропейную функцию («...песенно-музыкально-игровое творчество имело обереговое значение...»)³. По наблюдениям Н.Ф. Сумцова, во всех исследованных им текстах мирового фольклора и литературы муж приходит на свадебный пир в виде музыканта, причем музыкальные способности его обнаруживаются только там⁴; в большом количестве текстов он является в виде нищего. В некоторых вариантах сюжета возможность Добрыни пройти на свадьбу «рационализируется»: он дает «золоту грьдню» (гривну. – Т. Х.) или «золоты-то деньги» слугам-«приворотничкам», «караульшичкам» – и те его пропускают (Григ. III 342, 353). Калики тоже могли присутствовать на ней и как певцы, и как нищие: в былине о Соловье Будимеровиче на его свадьбу были приглашены «сорок калик со каликою» (Кирша Дан. 1; Свод XVIII, 413), а «ласковый князь Владимир велел подносить вина им заморския и меда сладкия» (Кирша Дан. 1). Как отмечает К. Михайлова, нищий слепой певец – сакральный персонаж, а «у славян существовал обычай приглашать слепых певцов на свадьбу и крестины, поскольку верили, что их песни и молитвы принесут счастье и благополучие молодоженам и их потомству»⁵. В старообрядческих регионах калик приглашали на свадьбы и похороны, поскольку «в их репертуаре имелись соответствующие этим

Толстой И.И. Возвращение мужа в «Одиссее» и в русской сказке // Толстой И.И. Статьи о фольклоре. М.: Наука, 1966. С. 59–72. В.Я. Пропп считал, что мотив возвращения героя после длительного отсутствия связан с обрядом посвящения – представлением о пребывании героя в ином мире, в обители смерти, в лесу, откуда он приходит на свадьбу своей жены неузнанным (*Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. С. 135).

¹ Новичкова Т.А. Эпос и миф. СПб.: Наука, 2001. С. 62.

² Там же. С. 65.

³ Там же. С. 78.

⁴ Сумцов Н.Ф. Муж на свадьбе своей жены. С. 18.

⁵ Михайлова К. О семантике странствующего певца-нищего в славянской народной культуре. С. 144.

обрядам поминальные и задравные стихи»¹. Былина, таким образом, опиралась на свою мифологическую предысторию и художественную традицию, подкрепляемую исторической практикой.

Статус паломника и соответствующий внешний облик помогали и самому калике проникать на вражеские земли и выполнять государственные поручения. Как церковные люди, в период ордынского ига они имели право беспрепятственного прохода по контролируемой татаро-монголами территории. Так, ярлык (точнее, «подорожник»), полученный митрополитом Киевским и всея Руси Алексеем от Тайдулы царицы Зенебековой, в частности, гласит: «Сей Алексѣй Митрополит, коли пойдет ко Царюграду, и здѣ кто ни будет, чтоб его не замали, ни силы (насилия. – Т. Х.) б над ним не учинили никакие; или гдѣ ему лучится постояти, чтоб его никто не двинул, ни коней его не имали...»².

¹ *Мурашова Н.С.* Старообрядческий духовный стих в контексте исторической эволюции внебогослужебного духовного пения. Новосибирск: Изд-во НГПУ, 2019. С. 58.

² Цит. по: *Григорьев В.В.* Россия и Азия. СПб.: Тип. братьев Пантелеевых, 1876. С. 257. Это отнюдь не означает, что все паломники имели «подорожные» от ханов, однако охранительная тенденция по отношению к церковным людям была вполне явной. В.В. Григорьев, один из первых исследователей ярлыков, писал: «Татарам предписывается величайшее уважение к нашей религии, за хулу на которую, так же как за нарушение всех (даруемых ей. – Т. Х.) преимуществ, определяется наказание не менее, как смертная казнь» (Там же. С. 187). Его петербургский однофамилец А.П. Григорьев отмечает, что со времен «Великой Ясы» – свода законов Монгольской империи – отношение чингизидов к служителям церкви всех народов независимо от их вероисповедания и их собственности было закреплено юридически: «предписывалось воздержание от разграбления и разрушения церковных зданий и иного имущества, запрещалось применение силы по отношению к служителям церкви, которые к тому же освобождались от уплаты всякого рода налогов и сборов» (*Григорьев А.П.* Сборник ханских ярлыков русским митрополитам. Источниковедческий анализ золотоордынских документов. СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2004. С. 74). Все сохранившиеся и опубликованные ярлыки и грамоты русским духовным лицам следуют этой традиции (самый ранний из них относится к 1267 г., но он, судя по тексту, не является первым). Вместе с тем, учитывая ряд обстоятельств, связанных с особенностями перевода, хранения и использования ярлыков, информация, содержащаяся в них, нуждается в критическом отношении (об этом: Там же. С. 7. См. также

В былинах калики приносят и князю Владимиру, и богатырям сведения о врагах – о появлении Идолища в Царьграде или в Киеве. В тексте первой четверти XVIII века, стилизованном под былинку и использовавшем былинные мотивы¹, читаем: «Да спрашивает их Илья Муромец, переходящих калик: “Почто, Никита, ходил во Царьград?” Никита ему сказал таково слово: “Ходили мы проведывать прямых вестей: есть ли отпуск из Царяграда богатырям ко граду Киеву? И те вести нам прямо неизменные: ездят богатыри во Цареграде, а хвалятца при царе, что хотят ехать к Киеву и в Киеве учинить сеча великая, а князя Владимира и ево княгиню и с ево богатыри во полон взять»» (Былины в записях 31). В сюжете «“Маево” побоище» калика становится свидетелем наезда врага, видит

«Введение» к публикации ярлыков А.А. Зимина в: Ярлыки татарских ханов московским митрополитам: Краткое собрание // Памятники русского права / Под ред. Л.В. Черепнина. М.: Госюриздат, 1955. Вып. 3. С. 464). Так, например, часто используемую в научной литературе фразу в ярлыке хана Менгу «а кто веру ихъ (русичей. – Т. Х.) похулитъ или ругаетса... тот ... умереть злою смертию» А.П. Григорьев определяет как вставку русского редактора текста и связывает с «борьбой духовных феодалов с антифеодальными еретическими движениями, развернувшимися на Руси к XV в.» (Григорьев А.П. Сборник ханских ярлыков русским митрополитам. Источниковедческий анализ... С. 39–40).

Воскресенская летопись еще под 1283 годом описывает случай с «переходцами», «иже ходять по землямъ, милостыни просяще», которых татары пленили вместе с курскими боярами: «И побиша ту бояръ», а странников «отпустиша, а подаваша имъ порты избитыхъ бояръ. И рекоша имъ: “ходяще по землямъ тако глаголете: кто иметь споръ дръжати со своимъ баскакомъ, сице же ему будетъ”». См.: Летопись по Воскресенскому списку (ПСРЛ. Т. VII). М.: Языки русской культуры, 2001. С. 177. Возможно, в этом случае имело значение отношение ханов к церковным людям. В Лаврентьевской летописи в соответствующем месте они названы «паломници». См.: Лаврентьевская летопись (ПСРЛ. Т. I.) М.: Языки русской культуры, 1997. Стб. 481.

¹ См. пояснение составителей сборника: «“Сказание о семи богатырях” представляет, по-видимому, сюжет, лишь похожий на былинку, но не живший в устной традиции, сюжет, сложенный каким-то автором, который использовал отдельные былинные эпизоды и мотивы, отчасти былинную фразеологию и ритм» (Астахова А.М., Митрофанова В.В. Былины и их пересказы в рукописях и изданиях XVII–XVIII веков // Былины в записях и пересказах XVII–XVIII веков. С. 60–61).

огромное войско и узнает поединщика («Кабы это калика всё увидала, / Она всё калика услышала»), идет в Киев на прием к князю Владимиру и Илье Муромцу, и в княжеских палатах

Кабы всё ёна имъ рассказала же,
Кабы всё ёно имъ разведала.
(Онч. 26)

В сюжете «Калика-богатырь», оказавшись у Почай-реки, калика добывает сведения о войске:

«Скажи Турченко да богатырченко!
Много ль вашей силы соскопилосье,
Куда эта сила снарядиласе?»
(Гильф. 207) –

и передает их богатырям.

Промочивший платье калика останавливается, чтобы развести костер и высушить его, но замечает «маленьку заметочку» – «неприятеля со зятелком» да «с войском бессчетным». Калике

не удалось платья высушить,
Побежала она прямо в стольный Киев-град, <...>
Поклонилася она солнышку Владимиру:
«Заметила я в чистом поли заметочку,
Заметила я неприятеля неверного,
У его, у собаки, силы множество...»
(Свод I, 49)

Интересуется вестями у калики и Идолище-«цюдовище», засевший в Киеве или Царьграде и призывающий его к себе в хоромы, чтобы узнать о главном киевском богатыре – Илье Муромце (Свод XVII, 291).

Функции калики как разведчика подтверждаются характером некоторых паломничеств. «Известно, что многие русские богомольцы совмещали свои паломнические путешествия в другие страны со сбором разведывательной информации...»¹, – пишет С.Ю. Житенёв и приводит конкретные примеры таких совмещений, в частности грамоту царя

¹ Житенёв С.Ю. История русского православного паломничества в X–XVII веках. М.: Индрик, 2007. С. 233.

Ивана Грозного, врученную отправляющемуся в паломничество священноиноку Феодориту: «Будучи ему у патриарха, разведывати себе таино, с кем турский султан в миру и с кем не в миру, да и с патриархом поговорити в разговоре ненарочном делом, что турецкого про которые дела умышленья. Да что услышит, и Феодориту то себе записывати да сказати царю і великому князю. А сю память Феодориту держати у себя, а не ведал бы ее никто»¹.

На обратном пути из паломнического путешествия в Палестину и Египет в 1634–1637 годах Василий Яковлевич Гагара, купец из Казани, собирал сведения о внешней и внутренней политике Османской империи, о чем писал в своем литературном труде: «И я ради царьского величества поехал скрозь Турскую землю, мимо Царьгорода, близ Черного моря, где бы что проведати, какие вести»². За собранные сведения Василий Гагара был щедро вознагражден и зачислен в Гостиную сотню, то есть стал купцом с правом зарубежной торговли, получив при этом еще и разные другие льготы.

На иеромонаха Арсения Суханова, описавшего свое путешествие (1649–1653) в «Проскинитарии», возлагались «функции дипломата и разведчика, которому вменялось в обязанность ... сообщать в Москву любую информацию, полученную во время путешествия, особенно по украинским землям, где в это время шла война»³.

Представленные данные касаются XVI–XVII веков. Но и церковь начального периода ее существования на Руси в целом характеризовалась прочной связью с дипломатией, «когда подчас [было] трудно отличить монаха от посла, монастырь от консульства, церковь от пакгауза, сказанье от депеши, паломника от резидента»⁴. На эту же задачу паломников указывает и исследовательница жанра хождений Е.И. Малето: «Под видом паломничества часто совершались деловые поездки политического, военного и торгового характера. Цели путешественников переплетались: подчас трудно отличить странствующего монаха или паломника от расчетливого дипломата»⁵. О том, что сведения о восточных странах

¹ Цит по: *Житенёв С.Ю.* История русского православного паломничества в X–XVII веках. С. 307.

² Там же. С. 359.

³ Там же. С. 381.

⁴ *Пауто В.Т.* Внешняя политика Древней Руси. М.: Наука, 1968. С. 9.

⁵ *Малето Е.И.* Хождения русских путешественников XII–XV вв. М., 2005.

С. 52. Буквально то же пишет В.П. Даркевич о западноевропейских пилигримах: «Цели путешествий переплетались: подчас трудно отличить

поступали в Посольский приказ не только от дипломатов, но и от духовных лиц, приезжавших на Русь за получением «милостыни» для монастырей Афона, Иерусалима и Константинополя, писал в свое время Б.М. Данциг¹.

Известия о личной жизни богатырей тоже приносятся каликами, недаром Добрынина матушка, не узнавшая в калике сына, говорит: «Уж вы ходите, калеки перехожие, / Уж вы носите вы вести переносные» (Свод XVI, 128). Это легко объяснимо: бывая в разных городах и всяях, общаясь с разными людьми, калики многое знали и о многом могли рассказать. Именно поэтому, как считал В.Я. Пропп, «калика – очень удачная фигура для роли вестника»². Калика порой указывает герою былины (Дюку Степановичу или Алеше Поповичу) дорогу и предупреждает об опасностях – «заставах» (Гильф. III, 230; Свод XVII, 302); рассказывает о чудесном Киселикове-граде в царстве Салтана, отправляя туда героя печорской былины «Лука Данилович, Змея и Настасья Салтановна» (Онч. 66).

Итак, одна из функций калики в былине – разведчик, разносчик, передатчик вестей. Возможно, с этой функцией «разносчиков» информации, по сути дела «гонцов», связана манера быстрого передвижения калик: «Бежит калика Игнатище» (Рыбн. II, 141); «А и бежала калика перехожая <...> Она по три дни бежит, по три ночи, <...> Прибежала ... ко матке Елесей реки» (Онч. 26); «Бежит по чисту полю калика перехожая» (Онч. 96); «Старая калика седатая прискочил ко этому ко белому ко камению» (Гильф. I, 40); «Прискакала каликушка ко городу <...> Она в город шла да не воротамы, / Она прямо через стену городовую, / Нечто лучшу башню наугольную» (Гильф. III, 207); «О костыль каликушка опираласи, / Высоко каликушка поднималаси, / Поднялся тут каликушка поповыше лесу стоячаго, / Поднялся тут каликушка попониже оболочка ходячаго, / Прискакал каликушка ко Пучай-речке» (Гильф. I, 101).

Былинный богатырь, как правило, передвигается на коне, поэтому обычное для текстов «да й садился *имярек* на добра коня» или «только видели *имярек* как седучись, не видали как поедучись» редко

оборванного монаха или «углубленного в божественное» паломника от расчетливого дипломатического агента» (Даркевич В.П. Аргонавты Средневековья. М.: Наука, 1976. С. 21).

¹ Данциг Б.М. Русские путешественники на Ближнем Востоке. М.: Мысль, 1965. С. 26.

² Пропп В.Я. Русский героический эпос. С. 232.

чередуется с описанием походки героя. А калика – герой *перехожий*, пеший¹. Даже там, где он выполняет богатырскую функцию – борется с врагом (в двух известных вариантах былины о калике-богатыре (Гильф. 101, 207)), в отличие от Ильи, Добрыни или Алёши, он представлен пешим, а не конным².

Калики – люди, превосходящие по силе богатырей. В былине о Василии Буслаеве и новгородцах фигурирует «калика переходная» «старичище Перегримищо», который несет на голове «колокол да девеносто пуд» и убить которого новгородскому буяну удастся только с третьей попытки ударом дубового «жеребья со кокорою» (Онч. 94), да и то по причине старости бывшего пилигрима («Я ведь был богатырь... не тебе ровня!» – говорит он Василию, вспоминая молодость). Ищущий себе «сопротивника» Илья Муромец встречает «колечищу прохожего» –

...гуня³ на нем в пятьсот пуд,
шляпа в тридцать пуд,
костыль сорока сажен.
(Былины в записях 26)

В ряде вариантов былины о Потыке именно калика разбивает камень, в который героя превратила Марья, и освобождает его, чего не в состоянии сделать ни Илья, ни Добрыня, ни Алеша (Рыбн. II, 166, 196)⁴. В сюжете

¹ «Переходници» или «переходци» называет побирающихся нищих Воскресенская летопись (год 6791 = 1283). См.: Летопись по Воскресенскому списку. С. 177. В Лаврентьевской летописи в соответствующем месте они названы «паломници» (см.: Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. Т. I. М.: Языки русской культуры, 1997. Стб. 481).

² Иногда былина изображает калику на коне (в варианте былины «Алеша и Тугарин» А.М. Крюковой (Марк. 47) Алеша отдает своего коня калике: «А приехали они да в красен Киев-град», – заключает исполнительница; после обмена платьями с богатырем калика получает и его коня (Марк. 92)), однако это единичные случаи, которые не составили традиции. Пеший способ передвижения противопоставляет калику богатырю-дружиннику.

³ В словаре В.И. Даля «худая, ветхая, истасканная одежда, рубище, заплатник, тяжело; *сев. и вост. (Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. I. С. 408).*

⁴ В некоторых вариантах сама Богородица отправляет калику «на сыру землю», чтобы спасти Потыка «от смерти напрасною» (Гильф. 6).

«Илья и Идолище в Царьграде» Илья Муромец говорит сильному могучему калике Иванищу, который ходил в «Иерусалим город ... Господнему гробу приложиться»: «Силы у тебя есте с два меня / Смелости, ухватки половинки нет» (Гильф. I, 48) – или «упьянстливому» Василию-калике: «Силы у тебя ведь есть два меня, / Смелости-удати у тебя нет в пол-меня» (Гильф. II, 186). Так же – «Молодца в тебе в два меня, / А смелости нет и в полменя» (Рыбн. I, 63; аналог. II, 141).

Однако в бой с противником калика, как правило, не вступает. Причина этого чаще всего неясна. В некоторых текстах нерешительность и попустительство врагу он оправдывает своей старостью и немощью:

Возговорит Илья Муромец:

«Уж ты гой еси, Данило сын Игнатъевич!

Ты за чем Одолища на белый свет спустил?» –

Отвечает Данило сын Игнатъевич:

«Уж ты гой еси, Илейко сын Иванович!

Голова моя стала теперь при старости,

Нога за ногу запинается,

Рука за руку заплетается».

(Киреев.-4, 5)

Герой этой былины – Данило сын Игнатъевич – бывший «сильный могучий богатырь»¹, который «поизволил... постричься / Попосхимиться во чудным монастыре» (Киреев.-3, 1), а затем отправился паломничать в Иерусалим и Царьград и, встретив на обратном пути Илью, обменялся с ним платьем. (Далее действие развивается по привычной для сюжета «Илья Муромец и Идолище» схеме.)

¹ Наиболее отчетливо мысль о калике как богатыре, сражавшемся с врагами Русской земли, звучит в сюжете «Калика-богатырь» (Гильф. 101, 207). По мнению эпосоведов, «это сравнительно позднее новообразование, в котором использованы типовые сюжетные ходы и ситуации», характерные для былин об отражении татарского нашествия (см.: Былины. Свод русского фольклора: в 25 т. Т. XVII: Былины Пудогги. СПб.: «Наука»; М.: «Классика», 2014. С. 888). «Подчеркнутая героизация калики, возможно, является следствием активного участия в создании былины калик переходных...» (Новиков Ю.А., Еремина В.И., Жекулина В.И., Ковпик В.А. Былинная традиция Пудожского края // Былины. Свод русского фольклора: в 25 т. Т. XVI: Былины Пудогги. СПб.: «Наука»; М.: «Классика», 2013. С. 90).

Невозможность выйти на битву с Идолишшем и освободить Киев в одном из вариантов сюжета об Илье и Идолище калика Иванище объясняет принятием схимы:

«Я отрекся вот, отказался от миру сосветного,
Я одеял, одеял ту схиму спасённую,
Я одеял же все вериги железныя».
(Свод IX, 10)

В пудожских былинах мотив покаянного паломничества калик очень распространен. Помимо сюжета об Илье и Идолище он присутствует и в варианте «Сорока калик со каликою». Здесь «молодой Касьян Афанасьевич», выслушав рассказы своих сотоварищей об их былых подвигах, советует им идти в Иерусалим «во своих грехах... прощатися», поскольку они

«А пред Богом согрешили ... тяжко ведь,
Ведь убили много буйных головушек понапрасно ведь,
Ай пролили крови да горячией».
(Гильф. 72)

Былина изображает судьбу, вполне вероятную для княжеского дружинника¹.

¹ В беломорском варианте былины «Михайло Игнатъевич (Данилович)» князь Владимир обеспокоен известием об уходе богатырей в монастырь, поскольку это обессилит землю, приведет на нее врагов:

А што во Киеви богатыри состарились,
А состарились богатыри, преставились,
А да как постриглись они в ризы чёрныя,
А надели на себя скимы спасёныя,
А как к Антонию, Федосию в Пешёр-манастырь...»
(Марк. 136; аналог. 76)

В беломорской версии былины «Добрыня Никитич и Змей», включающей сюжет о неудавшейся женитьбе Алеши, калика рассказывает Добрыне о киевских новостях:

Не по-старому во Киеве, не по-прежнему:
Ай не стало-де во Киёви сильных богатырей,
Да которы де богатыри повымерли,
Ай повымерли де богатыри, поскимились,
Да к Онтонью, к Федосью ушли в Пешшер-манастырь...
(Марк. 151)

Трусость или нерешительность калики перед лицом врага вызывает иронию богатырей, может осуждаться Ильей, который говорит:

«Пойди ты, Иванищо могучее,
Ты никогда едак-так не делай-то.
Как нападут какие ни тотаровья,
Так выруцая Земли Святорусьские,
Не бежи от рати да от силушки.
Как у те силы ведь как с два миня,
Смелости, ухватки половинки нет!»
(Свод XVII, 223)

Сформировавшееся представление о трусости калик, отсутствии у них «смелости-удати», по-видимому, мотивировало А. Курбского употребить нелестное сравнение трусливых и неумелых «воеводишек» с каликами. В третьем послании Ивану Грозному, иронизируя по поводу мнимой воинской доблести русских воевод, взятых в плен в ходе боевых действий 1578 года, Курбский сравнивает их с каликами: «...а твои окаянные воеводишка, а праведнейше рекше калики... ото всех подсмеваеми и наругаеми, окаяннии...» или «...бесчисленных благородных лютость мучительская пожерла, а в то место остались калики», которые «не токмо от единого воина ужасающесея, но и от листу, ветром веущаго»¹. Это сравнение позже он повторяет еще раз: «...воспомянухом о каликах твоих, ихже воеводишками усильствуеш безстыдне творити вместо оных предреченных храбрых и нарочитых мужей, избиенных и разогнанных от тебя»². Очевидно, что к XVI веку слово «калика» приобретает пейоративный характер, во всяком случае, в определенных литературных *аристократических* кругах³.

¹ Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / Текст подгот. Я.С. Лурье, Ю.Д. Рыков; Отв. ред. Д.С. Лихачев. М.: Наука, 1981. С. 110. (Литературные памятники).

² Там же. С. 115.

³ Побывавший в 1618–1619 гг. в Московии Ричард Джемс оставил кроме своих записей фольклорных песен русско-английский словарь-дневник, основой которого был разговорный язык Холмогор и порта Архангела. Он зафиксировал слово «*халлѣхѣ*», переведя его как «rouges» – «бродяги». Это реконструированное Б.А. Лариным слово *калики*, которое он вслед за Джемсом связал с воровским арго (отвернической речью) и прокомментировал следующим образом: «Калики перехожие в 1619 г.

Калики – исполнители стихов. В былине о 40 каликах князь Владимир просит:

«Уж вы спойте мне, калики, Еленьской стих»
(Григ. I, 44)

«Уш вы ой еси, удаленьки добрыя молодцы!
Уш как вы спойте вы мне-ка но еленьской стих:
Захотелось мне от вас послушати!»
(Григ. II, 290)

«Гой еси, удалы добры молодцы!
Спойте-ко мне Еленинский стих –
Захотелось мне от вас послушати!»
(Свод IV, 152)

При этом исполнительская манера калик необычна:

Вскричат калики зычным голосом, –
Дрогнет матушка сыра земля,
с дерев вершины попадали,
под князем конь окарачелся,
а богатыри с коней попадали.
А Спирия стал постыривать,
Сёма стал пересёмовать
(Кирша Дан. 24)

уже не богатыри и не скоморохи, а просто гулящие люди, вору-разбойники...» – см.: *Ларин Б.А.* Три иностранных источника по разговорной речи Московской Руси XVI–XVII веков. СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2002. С. 341. Обращает на себя внимание и существование современных бранных «проходимец» / «проходимка», «пройдоха», связанных, по мнению В.И. Даля, со словами «странник, путник, особ. идущий на поклонение, паломник» – см.: *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. III. С. 524. (Репринтное воспроизведение издания 1880–1882 гг.). Уничжительное отношение к странникам зафиксировано и в Европе, где осуждались и получали оскорбительные наименования странствующие монахи-бродяги (об этом см.: *Назаренко А.В.* Древняя Русь и славяне. С. 289).

От их от покриков богатырских
Околенки во теремах порассыпались,
Маковки в теремах покривились.
(Рыбн. I, 13)

Да запели бы они да тут фполголоса:
Мать сыра-та земля потресаласе,
Да в озёрах вода да заплескаласе,
Во цистом поле травощьку залилеело,
А-й увалилса наш Добрыня со повозочки,
Да Олëshенька Поповиць со запяточок.¹
(Григ. II, 239)

Только матушка земля всё потрясаласе,
Туг в озёрах вода всё да сколыбаласе,
Туг темныя все леса всё пошаталися.
Туг не можот князь Владимёр да стоючи стоять;
Туг не можот князь Владимёр да сижужи сидеть;
Говорит он каликам да перехожием:
«Перестаньте уш вы петь да мне еленьской стих!»
(Григ. II, 215)

Унимаёт Добрынюшка всё Никитиць млад:
«Перестаньте петь, калики перехожая:
Ишше князь-от Владимир цють он жив стоит».
(Марк. 22)

«Эки у вас на Руси калики голосастые!» (Киреев.-4, 5) – удивляется Идолище, услышав покрик Ильи, переодетого каликой.

Мощный голос, вызывающий в памяти посвист Соловья-разбойника, с одной стороны, показатель силы калики. Вс. Ф. Миллер в громком голосе, как и в силе героев, видел признаки того, что в этом образе запечатлен кающийся богатырь, которого «слагатель одел... в костюм калик»².

¹ Ю.А. Новиков в примечаниях к текстам (№ 239) указывал на типичность этих деталей для былин Нижнего Кулоя. См.: Архангельские былины и исторические песни, собранные А.Д. Григорьевым. Т. II. С. 524.

² Миллер Вс. Ф. Очерки русской народной словесности. Т. II. М.: Тип. т-ва И.Д. Сытина, 1910. С. 239.

Л. Раденкович рассматривает громкий крик калик как показатель их силы, крепости дружины и связи с потусторонним миром¹. На мой взгляд, громкий голос калик связан с ритуальными бесчинствами, «позаимствованными» исполнителями на православном Востоке. О воплях и криках в церкви Святого Воскресения сообщал, описывая поведение паломников, ожидающих схождения благодатного огня, игумен Даниил: «И... люди в церкви и вне церкви ничего другого не говорят, только “Господи, помилуй!” зывают неослабно и кричат громко, так что гудит и гремит всё то место от вопля тех людей»². Через четыре века после Даниила ликование толпы у Гроба Господня выглядело следующим образом: «Удивительное же мы видели в ту ночь: беснующихся в церкви еретиков³, – великое их неистовство. Ходят армяне: один главный их поп, пред их владыкою, звонит в колокольчик. А дьякон ходит пред их владыкою, пятясь назад, с кадилом, и кадит владыку. А ариане, как и абиссинцы, ходят вокруг Гроба Господня, и есть у них четыре бубна больших, и ходят вокруг Гроба, и бьют в те бубны, и скачут, и пляшут, как скоморохи, а иные пятятся и скачут. И мы дивились человеколюбию Божию, как он терпит, – нельзя человеку и на торжище видеть такого беззакония, а мы видели беснующихся в церкви около Гроба Господня»⁴. Комментируя очень шумное и на первый взгляд неблагочестивое поведение современной православной арабской молодежи в храме во время схождения благодатного огня, Н.Н. Лисовой отмечает: «Эти крики – не бессмысленный шум, имеющий целью нарушить благолепие и благочиние. Это – древние молитвы на арабском языке, обращенные к Христу и Божией Матери, которую просят умолить Сына о ниспослании Огня. <...> Ведь древние евреи так “вопили” свои

¹ См.: Раденкович Л. О громком / зычном голосе в былинах (Некоторые славяно-румынские параллели) // Классический фольклор сегодня: Материалы конференции, посвященной 90-летию со дня рождения Бориса Николаевича Путилова. Санкт-Петербург, 14–17 сентября 2009 г. / Отв. ред. Т.Г. Иванова. СПб.: Дмитрий Буланин, 2011. С. 77.

² Житие и хождение игумена Даниила из Русской земли. С. 111.

³ Еретиками Позняков называет представителей неправославных церквей: «А еретики, называющиеся христианами, суть: латиняне, абиссинцы, копты, армяне, несториане, ариане, яковиты, тетродиты, марониты и прочие их проклятые ереси» (Хождение на Восток гостя Василия Познякова с товарищи // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 10: XVI век / Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексева, Н.В. Поньрко. СПб.: Наука, 2000. С. 73).

⁴ Там же. С. 77.

молитвы, что рушились иерихонские стены. Пророк Давид, так буквально и сказано в Библии, “скакал и плясал” перед Ковчегом Завета. Арабы сохраняют исконную древнюю традицию ветхозаветного молитвенного “вопля”, являя собой, быть может, последний отголосок Иерихона – “труб иерихонских” – той огненной молитвы, которая одна только может “сводить” Огонь с неба, как сводил когда-то своей молитвой пророк»¹. Такое экстатическое состояние было характерно и для исполнительской манеры древнеегипетских певцов, запечатленной на древнейших изображениях: «Закрытые глаза, наморщенный нос, напряженные мышцы рта и вытянутая шея – всё это указывает на резкую гнусавость – манеру, считающуюся в современной европейской практике антихудожественной, но широко распространенной на Востоке и по сей день»².

В Судебнике 1589 года (статья 7 Краткой редакции) калики названы «кликунами». Комментатор Судебника А.И. Копанёв, ссылаясь на исследователя нищенства И.Г. Прыжова, объясняет его словом «кликать», которое в Вологодской губернии означало ‘просить милостыню’³. Словарь В.И. Даля подтверждает это значение, прибавляя к нему северное ‘взывать, вещать, кричать’, а также связанное с иным явлением – кликушеством – ‘выкликать, кричать дико и ругаться’⁴. О громком пении калик свидетельствуют упомянутые в памятнике Петровской эпохи «Духовном регламенте» (1720 г.) *вопли нищих*: осуждая эту категорию людей, находя всяческие их недостатки, «Регламент» констатирует: «Только бы им перед церковью непрестанно вопить»⁵.

Андрей Курбский в Предисловии к собственному переводу «Нового Маргарита» противопоставлял искусную риторскую декламацию грубому пению калик перехожих: «...риторски або философски сложенные писма

¹ Лисовой Н.Н. Тайна Святого огня // Русская история. 2011. № 3 (17). С. 8.

² Мартынов В.И. История богослужебного пения: Учеб. пособие. М.: РИО Федеральных архивов; Русские огни, 1994. С. 16.

³ Судебники XV–XVI веков / Под общ. ред. Б.Д. Грекова. М.: Изд-во АН СССР, 1952. С. 474.

⁴ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. Т. II. С. 118 («Кликать»).

⁵ «Духовный регламент тщанием и повелением всепресветлейшаго, державнейшаго государя Петра Перваго, императора и самодержца Всероссийскаго по соизволению и приговору Всероссийскаго Духовнаго Чина и Правительствующаго Сената, в царствующем Санктпетербурге, в лето от Рождества Христова 1721 сочиненный». М.: Синодальная типография, 1804. С. 85. (Далее – Духовный регламент.)

риторски читаемы быти хотят, а ни варъварски, ни калички, яко строем у врат и под окны вспевати обычай»¹. О грубом пении москвичей писал и архидиакон Павел Алеппский, сопровождавший антиохийского патриарха Макария в его поездке в Россию в середине XVII века: «Лучший голос у них – грубый, густой, басистый, который не доставляет удовольствия слушателю»². Несмотря на указание Номоканона «о кричащих в пении»: «не достоин пети велегласно и естество на вопль понуждати, но тихо и со умилением», – москвичи противопоставляли свою громкогласную манеру «глосоломательному» партесному пению, обвиняя в приверженности ему митрополита Никона³. Приведенные примеры свидетельствуют о том, что громкое пение, громкий голос – принадлежность не богатыря, а исполнителя *еленьских* стихов калики перехожего и обусловлены ритуальным поведением⁴.

¹ *Kurbskij Andrej Michailovic. Novyj Margarit. Historish-kritische Ausgabe auf der Grundlage der Wolfenbuttelers Handschrift. Bd. 9 (1). Lieferung 1–5 / Herausgegeben von Inge Auerbach. Wilhelm Schmitz Verlag in Geissen, 1976. S. 8. В опубликованном ИРЛИ РАН (Пушкинский Дом) тексте Предисловия, которое восходит к тому же (единственному сохранившему соответствующие страницы) источнику, приведенная цитата отсутствует. См.: Предисловие к Новому Маргариту / Подгот. текста, перевод. и коммент. А.А. Цехановича // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 11: XVI век. СПб.: Наука, 2001. С. 555–569. Вторая глава предисловия («Сказ о знаках книжных»), содержащая указанную цитату, в этом издании не опубликована.*

² Цит. по: *Перец В.Н.* Историко-литературные исследования и материалы. Т. I: Из истории русской песни. Ч. I. СПб.: Тип. Ф. Вайсберга и П. Гершунина, 1900. С. 198.

³ Там же. С. 199–200.

⁴ О громком пении христианских гимнов чехами свидетельствуют немецкие источники: «Чехи, поднявши сильный крик к небу, распевали гимн, сочиненный святым Войтехом (Адельбертом), гимн, который по отдельным воскресениям и праздникам народ в процессиях поет...» (см.: *Ягич В.* О славянской народной поэзии // *Славянский ежегодник. Сборник статей по славяноведению / Сост. Н. Задерацкий. Киев: Типогр. В. Давиденко, 1878. С. 150–151*). Или: «Подымают такой крик: “Пресвятая Мария, Мать и Дева! На всю свою беду тебе жалуемся» (Там же. С. 150. Сн. 3). О том же сообщает Ипатьевская летопись в рассказе под 1249 годом о поляках, распевающих кириелейсон – свои христианские гимны: «Ляхы крѣпко идоущимъ на Василька, керльѣшь поющимъ, сильньнъ глась ревоуще въ полкоу ихъ» (Ипатьевская летопись. (ПСРЛ. Т. II). М.: Языки русской культуры, 1998. Стлб. 803).

Заметим попутно, что в былине калика не изображается гусяром, он всегда певец, исполнитель словесного текста. Владеть музыкальным инструментом по сюжету может лишь богатырь, переодевшийся каликой:

Заиграла калика во гусельшка,
Во тыи во гусли яровчатый,
Тонцы повел от Нова города,
Другие повел от Царя-города.
(Гильф. 65)

Так играет Добрыня, переодевшийся каликой. Но удивления ни у богатырей, ни у участников свадьбы игра на гусях мнимого калики не вызывает: по-видимому, его владение инструментом всё-таки было привычным явлением¹.

Сюжет процитированной выше былины о 40 каликах со каликою, однако, связан не с исполнением стихов, а с чашей, которую якобы похитил один из героев былины. Если сам мотив ложного обвинения наверняка находится в зависимости от библейской легенды об Иосифе и его братьях (о попытке жены Потифара соблазнить прекрасного юношу и чаше, которую Иосиф приказал положить в мешок одного из своих братьев) или Жития святого Михаила черноризца, прельщаемого царицей Сеидой², то ситуация неповиновения калик приказу Владимира обыскать провинившегося героя связана с историческими – юридическими в данном случае – обстоятельствами: а именно, подчинением калик, наряду со странниками, слепцами и хромцами, не княжескому, а церковному суду, о чем сообщают многочисленные списки Владимирова церковного устава³. Строгая заповедь, которую кладут между собой калики

¹ Музыкальный инструмент становится обязательным атрибутом нищего слепого певца. Об этом свидетельствуют многочисленные этнографические заметки, см. также: *Михайлова К.* О семантике странствующего певца-нищего в славянской народной культуре. С. 150–151.

² См.: *Марков А.В.* Из истории русского былевого эпоса // Этнографическое обозрение. 1904. № 2. С. 111–112.

³ На связь конфликта калик и дружинников князя Владимира с самостоятельной юрисдикцией церковных людей давно указывали исследователи. См., например: «...калика, паломник входили в число лиц, призываемых церковью и подлежащих церковному суду» (*Марков А.В.* Бытовые черты русских былин. М.: Т-во скоропеч. А.А. Левенсон, 1904. С. 92. Юридическую независимость калик Марков связывал с вольным Новгородом. –

перехожие: не воровать, не плутовать, не блудить¹, – предполагает свой, каличий суд в случае нарушения *роты*. Комментируя фразу из «Вопрошания Кирикова», обращенную священником Кириком к архиепископу новгородскому Нифонту («Повеле ми опитемью дати: та бо, рече, рота губить землю сию»), и задаваясь вопросом о «роте», Назаренко пишет: «Скорее всего, под “ротую” здесь следует понимать ту взаимную клятву, которая обычно скрепляла более или менее большие группы людей, отправлявшихся в дальний и опасный путь, превращая их в сплоченные коллективы – “дружины” вроде той, о какой упоминает игумен Даниил, говоря о своих спутниках. <...> Эта “рота” хорошо описана в былине о “Сорока каликах со каликою”, где члены братчины “калик перехожих” перед отправлением в путь дают заповеди взаимопомощи и полного подчинения “атаману”»².

Вместе с тем наличие самой клятвы и беспрекословное выполнение ее каликами призвано продемонстрировать строгость нравов этого сообщества, напоминающего своим ригоризмом монашеское.

В связи с чашей представляется важным отметить: паломники первых веков христианства на Руси были поставщиками церковной утвари, в том числе и крестильных сосудов – чаш, и чаш для причастия (потиров),

Там же.) или: «И наша церковь, как и церковь запада, добивалась собственной юрисдикции над церковными людьми, среди которых мы находим прощенника, хромца, слепца, т.е. калик. Не этим ли представлялись сильными калики? Не отсюда ли – их распря с Владимировым ... двором и распря как раз по тяжebному делу?» (*Аничков Е.В.* Из прошлого калик перехожих // Живая старина. 1913. Вып. I–II. С. 190).

¹ Заповедь совпадает с правилами поведения монахов: Устюжская Кормчая XIII века в разделе «о калугерах» рассматривает такие грехи, как пьянство, воровство, блуд, смех в монастыре, в одном ряду и предполагает епитимью за них на семь лет (если согрешивший находился «в велием образе») или на три года («в малем образе»). См.: Два правила монахам // *Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины (Тексты и Заметки)* / Под ред. С.И. Смирнова (ЧОИДР. 1912. Кн. 3 (242)). М.: Синодальная типография, 1912. Отд. II. С. 32. В списке «Вопрошания Кирика» XVI века особо оговаривается условие полового воздержания не монаха, а паломника. Комментатор памятника отмечал: «Указание же на обет полового воздержания паломников, кажется, единственное в памятниках нашей письменности» (*Смирнов С.И.* Заметки // Там же. С. 356).

² *Назаренко А.В.* Древняя Русь на международных путях: междисциплинарные очерки... С. 630.

и разного рода реликвий (различных исполненных божественной благодати частиц мощей и риз святых, ампул-евлогий с маслом и святой водой и т.д.) для русских церквей и монастырей. Именно об этом идет речь в упоминаемых ранее летописных отрывках, датированных 1163 и 1329 годами. Как считает ряд исследователей, с этой целью – доставить реликвии для русской церкви – был отослан в 1200 году в Константинополь и новгородец Добрыня Ядрейкович (впоследствии архиепископ новгородский Антоний)¹. Таким образом, чаша в суме у Касьяна оказалась по сюжету стиха не случайно: это и аллюзия на библейский текст об Иосифе, и воспоминание о тех реальных чашах, которые приносили с собой из заграничных походов паломники. Некий церковный сосуд («пахирь»), кстати говоря, фигурирует в связи с каликами и в «Хождении» Стефана Новгородца (1348–1349), и он тоже был причиной спора.

Практика принесения церковной утвари и христианских реликвий была широко распространена в Средневековье. Святыни, доставляемые из Палестины, освящали то место, где они хранились, привлекали к нему богомольцев, повышали его статус, а вместе с ним и статус людей, причастных к их обретению. Это объясняет способ «кормления» и калик, и тех, кому эти предметы и реликвии доставались, а также степень ценности самих даров.

Обладание некоторыми реликвиями рассматривалось как залог спасения, поскольку они содержали частицу благодати посещенного паломником места, а создание ковчега-иконы со многими реликвиями почиталось делом государственного масштаба². В соответствии с решением Пятого Карфагенского собора (419 г.), христианские храмы должны были строиться на мощах мучеников. В последующем обязательным стало наличие

¹ Об этом см.: *Малето Е.И.* Антология хождений русских путешественников XII–XV века. С. 56. А.В. Назаренко перечисляет доставленные Добрыней в Новгород реликвии: «ризы сщмч. Феодора Стратилата, мощи сщмч. Власия Севастийского, часть камня от гроба ап. Иоанна Богослова, вероятно, частицу Животворящего Креста Господня, “гроб Господень” и мощи вмч. Варвары» (*Назаренко А.В.* Антоний // *Православная энциклопедия*. Т. II. М.: Православная энциклопедия, 2001. С. 600).

² Об этом см.: *Лидов А.М.* Священное пространство реликвий // *Христианские реликвии в Московском Кремле* / Ред.-сост. А.М. Лидов. М.: Радуница, 2000. С. 5. – [Электронный ресурс] Режим доступа: https://www.icon-art.info/bibliogr_item.php?id=846 (дата обращения 30.10.2022).

частиц мощей в храме (в антиминсе)¹. Таким образом, паломники, доставляющие реликвии, были не только «переносчиками благодати», но и в определенном смысле зиждителями храмов, что делало их подвигом особо чтимым и церковью, и государством. Это обстоятельство объясняет и то уважение, которое оказывает сорока каликам со каликою князь Владимир в былине.

О ценности в глазах европейца доставляемых пилигримами реликвий, особенно палестинских, пишет и В.П. Даркевич: «Средневековье – эпоха культа реликвий. Из святых мест паломники стремились унести хотя бы крупицу целительной “благодати”: часть тела мученика или связанные с ним предметы...», – отмечая при этом ту же их «доходную» для путешественников функцию: «Нередко сами паломники вели торговлю этими спасительными талисманами»².

Калика – человек грамотный. Он учился вместе с Ильей Муромцем: «Ои еси ты, Илья Муромец, помниш ли, мы с тобою в одной школе грамоте учились...» (Былины в записях 26). «А мы с тобою училиси в одном училищы» (Гильф. III, 196); Илья, обманывая Цюдищцу и притворяясь каликой, говорит о богатыре: «А в один мы день с им родилисе, / А в одной мы школы грамоту училисе» (Григ. I, 112). У этой былинной характеристики бродячих певцов есть историческая основа. Связь калик с монастырями – центрами просвещения на Руси, книжный характер исполняемых ими текстов заставляет видеть в них, или в некоторых из них, людей грамотных. Возможно, именно поэтому калике удастся прочесть Голубиную книгу, которую не в силах одолеть ни сорок царей царевичей, ни сорок королей королевичей:

Берет калига книгу единой рукой
И читает книгу на единый дух.
(Смирнов 74, 75)

Еще одна функция калик – просить милостыню, и здесь они действуют необычно:

И заходили калики да ко красну крыльцу,
Ко тому же к окошечку стеклянному;
И запросили они милостину Христа ради.

¹ См.: Полный православный богословский энциклопедический словарь: В 2 т. Т. II. М.: Концерн «Возрождение», 1992. Стб. 1605–1606. (Репринтное воспроизведение издания 1912 г.).

² Даркевич В.П. Аргонавты Средневековья. С. 109–110.

Уш как дя-ради Христа, Царя Небесного,
 Запросили калики да только ф полкрыка,
 А земля-та веть мати потресаласе,
 А в озёрах вода да сколыбаласе,
 Уш как темные леса да пошаталисе,
 А муравлёны пецки помитусились,
 На столах-то веть кушанья сплёскалисе.
 (Григ. II, 290)

К тому же и милостыня, которую они просят, не маленькая:

«Не рублямы мы берем и не полтинамы,
 Берем-то мы целыма тысячмы».
 (Рыбн. I, 13; аналог. 53)

Мотив милостыни частотный. В Царьграде «и учили калики прощать у царя на новоселье милостыни, стоячи против окна царьсково, и восклицать громким голосом» (Былины в записях 31); в стольном Киеве калика «как становилась под окошечко косящато, / Как на то на место на калическо; / Как просить тут милостыню ради Христа» (Онч. 26). Калика говорит: «Я пошла ноньце собирать ищэ милостыню» (Онч. 20), «Ишше прося они милосътины спасёныя, / Ай спасёныя милосътины, тружонья, / Ишше дя-ради Христа, царя небесного» (Марк. 96). Отправляющемся «ко Оптонью, к Феодосию» калике перехожему Алеша Попович «подавал... золотой казны да ему много же, / Подавал он ему да низко кланялсе» (Свод IX, 30а).

В некоторых вариантах вообще нет мотива паломничества, цель путешествия сорока калик не побывать у святынь, а только собирать милостыню. Князю Владимиру они объясняют:

«Мы идем нончи от озера Мыслева,
 Из того монастыря Артемьева,
 Уж пошли мы до града до Киева,
 А проходим, бывает, мы до Чернигова,
 Попросить милостыню ради Христа, Царя Небеснаго».
 (Онч. 47)¹

¹ Былина записана от Дмитрия Карповича Дуркина, который «старины ... старается петь как можно дольше и ввести как можно больше новых эпизодов, чтобы его старина была не такая, как у всех» (Печорские былины. Записал Н.Е. Ончуков. СПб.: Типо-лит. Н. Соколова и В. Пастор, 1904. С. 184).

Иногда милостыня нужна, чтобы дойти до Иерусалима:

«И ты подай-ко нам Владимир-князь милостыню, <...>
И ты подай-кось нам по гривне золотой,
И что было бы пройти в славный Еросолим град...»
(Гильф. II, 173)

Ны просили тут по гривны красна золота
А на путь себе на дорожоцьку.
(Марк. 160)

Мотивация собирания милостыни в данном случае – серьезные материальные издержки паломников: это и сама дорога, и пребывание в святых местах. Испытавшие это так описывали свои немалые затраты: «У гроба же божиа... купишь две харатии велице, дахь за нихь шесть драмомь, [на помин]... дахь тукацицю злату патриаршу попу Варфоломею, иже живет у гроба божиа...»¹; «А поклонитися гробу божию дати седмь златых денег венетических фролин, ты и еще колико на пути арапомъ давати откупати пути; идучи от Рамля ко Иерусалиму ты и еще сторожемъ давати, пятнадцать бо стражев у гроба божиа приставлено лютых саракин»²; «А зимают поганые турки со всякого христианина по четыре золотых угорских, и тогда и в церковь впускают. И мы, грешные, дали по четыре золотых с человека. А которому дать нечего, того и в церковь не впустят»³.

Указание на эту же причину характерно для профессиональных нищих XIX века из категории *иерусалимцев (горбачей)*, которые выдавали себя за странников и просили денег на дорогу в Иерусалим, в Киево-Печерскую Лавру и т.д.⁴ Тексты, составляющие репертуар нищих, подвергались тем искажениям, которые диктовало новое социальное положение их исполнителей.

Калика хочет ощущать себя важной фигурой Руси. Так, пир у князя Владимира был

¹ Хожение Зосимы в Царьград, Афон и Палестину. С. 301.

² Там же. С. 304.

³ Хождение на Восток гостя Василия Познякава с товарищи. С. 73.

⁴ Об этом см.: *Дьяконов И.Ю.* Антропология нищенства: этнологические аспекты. Автореф. дисс. ... канд. истор. наук. М., 2009. С. 7.

Да дле многих кнезей да многих боероф,
Да для сильных могучих да богатырей,
Да для фсех де полениць да приудалых,
Да для фсех де купьцей-гостей торговых,
Да про фсех бы хрисянушок прожытосьних,
Да про многих казакоф со тиха Дона,
Да про фсе(х) бы калик да перехожиих,
Перехожиих калик бы да переброжиих.
(Григ. II, 237)

А-й стала бы Настасья доцька Викулисьна
Обносить бы-то по чары зелена вина
Да по тем же бы по князям, да по боярам,
Да по руським бы могучим да по богатырям,
Да по тем жа купьцям-гостям торговым,
Да по тем жа каликам перехожиим.
(Григ. II, 228)

А как у ласкова князя у Владимира,
А заводилсэ почесён пир
А на всех князей-то ёго, на бояр жа,
На руських-то могущих богатырей,
Ай на тих же на купцей, госьтей торговых,
Да на тех же на калик да перехожию.
(Марк. 136)

В.Я. Пропп отмечал, что на пиру все, за исключением калики, хвастают, и объяснял это обстоятельство следующим образом: «Не хвастают только “бесприютные нищие бедные, калики-перехожие”¹, так как они не ведут никакой полезной деятельности. “Хвастовство” выражает принадлежность к данному обществу и солидарность с ним, творческую роль в нем»². По моим наблюдениям, присутствие калики на княжеском пиру характерно для немногих текстов, хотя, судя по приведенным примерам, сами исполнители-калики стремились повысить свой статус в глазах слушателей, как хотели они подчеркнуть свою значимость, силу, богатое

¹ В.Я. Пропп процитировал былинку «Сухман» в исполнении М.С. Крюковой: «Только сидели тут не хвастали / Бесприютны нищи бедные калики перехожие» (Свод IX, 24а).

² Пропп В.Я. Русский героический эпос. С. 388.

платье – знак принадлежности к социальным верхам. Отсутствие же хвастовства¹ можно объяснить вторичностью фигуры калики как участника княжеского пира для традиции. Это фигура мира церковно-монастырского, а не светского.

Калики – это нищие, что неоднократно подчеркивается как ими самими: «...а мы люди нищие» (Былины в записях 32), «Подай-ка милостину калике нищей» (Рыбн. 95), так и другими персонажами былины: «А и стань в церкви нищею каликою» (Гильф. 230); убогие: «калики убогие – сиротины» (Свод I, 49); «две калеки нонь убогея» (Онч. 53); «калики убогие, сумки да переносные» (Свод I, 43). Князь Владимир равняет их со странниками и убогими нищими, говоря Илье: «Уж вы съездите, русские могучи богатыри, / Заберите всё имение-богатырские, / Раздавайте вы каликам переходим, / Разным странникам да убогим же, / Они пусть молят за... души грешные» (Свод IX, 9).

Калики просяживают в царевом кабаке². Илья Муромец заходит в кабак, «а где пьют де-ка голи да фсе кабацкие / А те-де калики да переходые» (Григ. III 355). О причастности калики к пьянству свидетельствует и реплика матушки Добрыни, не узнавшей сына:

«Отойди, уж как, пьяница кабацкая,
Ты, калика деревенская!»
(Сок.-Чич. 185)³

О том, что эта фигура становится органичной для царева кабака, свидетельствует сюжет об Илье и голях кабацких, куда герой заходит в облике калики:

¹ В пинежском варианте былины о Дунае, записанном А.Д. Григорьевым, на пиру «прирехвастались калики» (Григ. I, 63). Однако это хвастовство нельзя считать традиционным для эпоса, сами же калики на пир в этой былине попали по недоразумению, как уже было отмечено выше.

См. с. 20, сн. 4 данного издания.

² Упоминание о калике в кабаке, в свою очередь, свидетельствует о неоднозначности образа. О кабаке как «нечистом месте» в былинах см.: Новичкова Т.А. Эпос и миф. С. 107–131.

³ В скоморошьем варианте:

«Ай же ты молодая скоморошина,
Ты кабацкая кака ни е подпорина!»
(Гильф. 23)

Наежжала 'сё калика, всё убогая,
Кабы та же сиротина да перехожая.
Со пути ле, со дорожки да приусталосе,
Захотелосе калики да опохмелитсье,
А пошол-то ле калика на царев кабак,
А на то же ле он кружало да государево.
(Онч. 62)

В варианте былины об исцелении Ильи едет Илья во чисто поле и подъезжает к «нову кабаку», где

Сидят-то калики перехожие,
Перехожие калики, переезжие,
Пьянёшеньки они да веселёшеньки...
(Свод I, 48)

Тема «калики в кабаке» не могла появиться раньше XVI–XVII веков, когда эти заведения стали распространяться в Московском царстве¹. Она важна как показатель постепенной деградации облика нищих певцов, которые гордились своей былой силой и паломничеством к палестинским святыням, как и княжеским доверием, а теперь бахвалятся возможностью веселиться в царевом кабаке – приюте «опальных, обнищавших и обездоленных», «убийц и доносчиков»².

Былинный мир прекрасно осознает низкое социальное положение калик. Катерина, Блудовая жена, на пиру у князя Владимира решила сосватать дочку Чайны Чусовны своему сыну, на что та, отказываясь, отвечает:

«Ой ты Катерина Блудова жена!
Мы есть роду княженецкого,
Княженецкого роду вековечного,
А вы есть роду каличьего,
Да й каличьего роду вековечного».
(Гильф. 164)

¹ О кабаках в былине см.: *Новичкова Т.А.* Эпос и миф. С. 107–130.

² Там же. С. 107, 127.

Итак, богатая одежда превращается в нищенское одеяние, служащее *релизером*¹, провоцирующим подавать милостыню, а благочестивые паломники – в нищих, «прошаков» милостыни Христа ради. Любопытно, что былина подчеркивает спасительность подаяния милостыни – Христа ради (Онч. 19, 47 и мн. др.), противопоставляя ей милостыню «ради Идола» (Григ. I, 90)², а также вводя важный мотив запрещения милостыни Издолишшем:

Говорит тут Издолишшо таково слово,
Говорит-то веть он да со угрозами:
«Уш ты ой еси, Владимир да князь ты стольнекиевской!
Запрети-ко просить милостину Христа ради
Да и тем же каликам да перехожьем,
Перехожьем каликам да переброжьем!
Ище ты не уймёш, дак я и сам уйму:
Я тебя же то князя да под мечь склоню,
А Апраксею-кнегину да за себя возьму,
Христианскую веру да облатыню фсю...»
(Григ. III, 323)³

«Во городе во Любви всё да не по-старому <...>
Не дают-то просить милостыни спасёныя...»
(Свод VIII, 58)

«Запрещона давно ведь милостыня спасеная».
(Свод IX, 10, аналог. 10а)

¹ Термин обозначает знак-стимул, вызывающий в коммуникации определенные поведенческие реакции наблюдателя. Позаимствован из этнологии и удачно употреблен антропологом Дьяконовым в исследовании нищенства, см.: *Дьяконов И.Ю.* Антропология нищенства: этнологические аспекты. С. 4.

² Противопоставление двух «милостыней» может быть отзвуком борьбы Церкви со скоморохами. На это обстоятельство в связи с известным отрывком из Жития святого Нифонта (где речь идет о противопоставлении божественного церковного пения и пенья-игранья бесовского) обращал внимание Е.В. Аничков. См.: *Аничков Е.В.* Язычество и Древняя Русь. М.: «Индрик», 2003. С. 189. (Репринтное воспроизведение Санкт-петербургского издания 1914 г.).

³ Ю.А. Новиков относит мотив запрета просить милостыню ради Христа к архангельско-беломорской редакции сюжета об Илье Муромце и Идолище. См.: *Архангельские былины и исторические песни, собранные А.Д. Григорьевым.* Т. III. С. 651. (Примечания.)

Идолище исполняет свои угрозы:

Запретил он милостыни просить Христа ради:
 «Вы просите милостыни ради Идола!»
 (Григ. I, 90)

В последнем варианте именно просьба подать «пивьця Христа ради» спровоцировала возмущение Идолишша и сражение Ильи с ним.

В тексте в записи Григорьева (Григ. III, 19 (323), см. также Свод III, 74) калика-разведчик докладывает Илье Муромцу:

Как во городи во Киеви зло несчасьё есь;
 Подошло как Издолишшо проклятоё:
 А и длинной Издолишшо, семисажонно, –
 Запретило просить милостину Христа ради!

А когда калика всё же

запросил ... милостину Христа ради.
 Ише тут-то Издолишшу не пондравилось:
 А он брал же цинжалишшо булатноё

и ранил калику.

Описанная ситуация не может не вызвать ассоциаций с известными в русской истории запретительными мероприятиями Петра I в отношении нищенства и мыслей о полемической функции этого мотива. Оказавшись согласно Церковному Уставу в категории церковных людей и со временем попав в разряд нищих, калики разделили их участь. Евангельское «нищия ... всегда имате» (Ин. 12:8) стало парадоксальным образом отражением истинного положения вещей на Руси. И если на начальном этапе распространения здесь христианских идей нищенство чуть ли не сакрализуется (через нищих, благодаря подаче милостыни им, можно спасти свою душу), то постепенно оно осознается социальным бедствием, бороться с которым должно государство. Судебник Ивана Грозного 1550 года определяет им место жительства – при монастырях («А на монастырех жыти нищим, которые питаются от церкви божией милостынею» (статья 91))¹, согласно Стоглаву (1551 г.), должны быть созданы богадельни («Да повелит благочестивый царь всех прокаженных и престаревшихся

¹ Судебники XV–XVI веков. С. 174.

описати по всем градом, oprичь здравых, да в коемждо граде устроити богадельни мужские и женские, и тех прокаженных и престаревшихся и не могущих нигдеже главы подклонити устроити в богадельнях пищею и одежею» – глава 73¹). Судебник царя Федора Иоанновича 1589 года² выступает в защиту чести калик: «...а каликам, которые ходят и с кусов, бесщестья четыре алтына, а жене его вдвое; а московским и городцким нищим, и кликуном каликам³ бесщестья осьм алтын две денги» (статья 7 краткой редакции, статья 67 пространной редакции)⁴. Опеку над ними обязана осуществлять церковь в соответствии с 59-м апостольским правилом «церкви богатство – нищих богатство»⁵, однако основная статья расходов на содержание нищих со временем падает на государство. При этом необходимых практических мер по соответствующим указам так и не последовало.

В начале XVIII века категорично настроенный против нищенства и милостыни Петр I издает ряд указов, согласно которым нищенство должно

¹ Стоглав / Изд. Д.Е. Кожанчикова. СПб.: Тип. Имп. АН, 1863. С. 226.

² Вопрос о статусе данного Судебника (был ли он действующим юридическим документом, только его проектом или подделкой документа в среде северного крестьянства – об этом см., например: комментарии А.И. Копанёва к публикации документа: Судебники XV–XVI веков. С. 417–442) в новейшей юридической литературе рассматривается следующим образом: это не утвержденный центральной властью, но бывший в широком практическом употреблении в различных судебных учреждениях северорусских земель документ. См.: *Кутафин О.Е., Лебедев В.М., Семигин Г.Ю.* Судебная власть в России: история, документы. В 6 т. Т. I. М.: Мысль, 2003. С. 146–147.

³ *Кликуны калики*, по мнению комментатора статьи А.И. Копанёва, та категория, которую И.Г. Прыжов в своем исследовании относит к нищим «высшего разряда». См.: Судебники XV–XVI веков. С. 474.

⁴ Там же. С. 353–354, 384.

⁵ См., например, его толкование в списке устава Волынской редакции: «И церковное богатство – нищих богатство възраста ради сиротъ, и старости, и немощи въ недугъ въпадшихъ, нищим крѣмленіе, странным приложение, сиротам и оубогим промышление, девам пособие, вдовицам потребы, въ напастехъ поможение, въ пожарѣ и въ потоупѣ, пленнымъ искупление, въ гладъ прекрѣмленіе, церквамъ и монастыремъ подяtie, живымъ прибѣжище и оутешеніе, мертвымъ память» (Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. / Изд. подг. Я.Н. Щапов; Отв. ред. Л.В. Черепнин. М.: Наука, 1976. С. 70).

быть искоренено путем привлечения способных трудиться в рабочие дома (по примеру европейских заведений), закрепив это положение в написанном им совместно с Феофаном Прокоповичем Духовном регламенте 1720 года («Хватать бы таковых всюду, и к делам общим приставлять»¹). Особое внимание было уделено подателям милостыни. Еще «в 1705 г. он (Петр. – Т. Х.) указал рассылать по Москве подьячих с солдатами и приставами ловить бродячих нищих и наказывать, деньги у них отбирать, милостыни им не подавать, а подающих хватать и подвергать штрафу»². В некоторых проектах податели милостыни подвергались не только штрафу в 10 рублей, но и тюремному заключению.

Петр, таким образом, покусился на святая святых – саму возможность спасти души «давалцов» милостыни. Запрет не мог не вызвать реакции общества. Уже верный сподвижник Петра И. Т. Посошков писал: «А и нынешней указ о нищих учинен не весьма здраво, потому велено штрафовать тех, кои милостыню подают. И тем никогда не унять, да и невозможно унять, и то положение и Богу не без противности, бог положил предел, что давать милостыня, а судьи наши за то штрафуют»³.

Сопоставление приведенных фактов с былинным мотивом запрета подавать милостыню Христа ради свидетельствует о важности этой проблемы для исполнителей и хранителей духовных стихов.

В Духовном Регламенте о них тоже идет речь: «Сверх того еще ленивии оные нахальники (т.е. нищие. – Т. Х.) сочиняют некая безумная и душевередная пеня, и оная с притворным стенанием пред народом поют, и простых невеж еще вяшше обезумливают, приемля за то награждение себе»⁴.

Вероятно, это обстоятельство и стало одной из причин того, что старые стихи вместе со своими хранителями и нищими исполнителями постепенно исчезают из центра, а на их место приходит новая религиозная поэзия, развивавшаяся под влиянием юго-западного просвещения

¹ Духовный регламент. С. 83. Справедливости ради отметим, что Регламент восставал против тех, кто «при совершенном здравии, за леность свою пускаются на прошение милостыни», поскольку «от тех же прошаков делается убогим истинным великая обида: ибо сколько оным подается, толико прямым убогим отъемлется» (Там же. С. 84).

² *Ключевский В. О.* Исторические портреты. Деятели исторической мысли / Сост., вступ. ст. и примеч. В. А. Александрова. М.: Правда, 1990. С. 85.

³ *Посошков И. Т.* Книга о скудости и богатстве и другие сочинения / Ред. и коммент. Б. Б. Кафенгауза. М.: Изд-во АН СССР, 1951. С. 105. (Литературные памятники).

⁴ Духовный регламент. С. 85.

и инспирированная церковью, – религиозные вирши и канты, большую роль в деле их легализации сыграли рукописные сборники, а впоследствии – «Богогласник» (1790 г.). В этот же период продолжается активная борьба против старообрядцев, их переселение на периферию Российского государства. Они уносят с собой лучшие традиции духовной поэзии, сохраняя старый репертуар, сочиняя и исполняя новые тексты, которые живо откликаются на их насущные конфессиональные и социальные проблемы.

Итак, былина сохранила память о многих обстоятельствах, связанных с историей исполнителей христианского эпоса, их взаимоотношениями с церковью и государством. Анализ былинных текстов позволяет указать на следующие особенности изображения в них калик:

- противоречивость облика, вплоть до амбивалентности (богатый – нищий, высокоморальный – пьяница, уважаемый – презираемый, богатырь – трус, сильный – слабый, причастный к миру сакральному – колдун), что связано с реальным изменением положения и состава этой категории людей;

- многофункциональность образа (паломники по святым местам; целители, наделенные чудотворными способностями, выдающейся силой и необыкновенно громким голосом; переносчики вестей и гонцы, передвигающиеся необычным способом; участники княжеского пира; разведчики и товарищи богатырей в борьбе с врагом; обладатели особого костюма, которым они меняются с богатырями; исполнители стихов; завсегдатаи кабака; «прошаки» милостыни; конкуренты скоморохов);

- наличие исторических прообразов в княжеско-дружинной, паломническо-монастырской и нищенской среде;

- соответствие их художественного образа и документально-историческим, и мифологическим компонентам культуры.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

Былины в записях – Былины в записях и пересказах XVII–XVIII веков / Изд. подгот.

А.М. Астахова, В.В. Митрофанова, М.О. Скрипиль. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1960.

Гильф. – Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом летом 1871 года: В 3-х т. СПб.: Тип. АН, 1894–1900.

Григ. – Архангельские былины и исторические песни, собранные А.Д. Григорьевым: В 3-х т. / Под ред. А.А. Горелова. СПб.: Тропа Троянова, 2002–2003.

Иванова – *Иванова Т.Г.* «Малые» очаги севернорусской былинной традиции. Исследование и тексты. СПб.: Изд-во «Дмитрий Буланин», 2001.

Киреев.-3 – Песни, собранные П.В. Киреевским / Изданы Обществом любителей российской словесности. М.: Тип. А. Семена, 1861. Ч. I, вып. 3.

- Киреев.-4 – Песни, собранные П.В. Киреевским / Изданы Обществом любителей российской словесности. М.: Тип. А. Семена, 1862. Ч. I, вып. 4.
- Кирша Дан. – Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым / Под ред. А.А. Горелова. СПб.: Тропа Троянова, 2000.
- Марк. – Беломорские старины и духовные стихи. Собрание А.В. Маркова / Отв. ред. Т.Г. Иванова. СПб.: Изд-во «Дмитрий Буланин», 2002.
- Новгородские былины – Новгородские былины / Изд. подгот. Ю.И. Смирнов, В.Г. Смолицкий. М.: Наука, 1978. (Серия «Литературные памятники»).
- Онч. – Печорские былины. Записал Н.Е. Ончуков. СПб.: Типо-лит. Н. Соколова и В. Пастор, 1904.
- Рыбн. – Песни, собранные П.Н. Рыбниковым: В 3-х т. / Под ред. Б.Н. Путилова. Петрозаводск: Карелия, 1989–1991.
- Свод – Былины: в 25 т.: Свод русского фольклора. СПб: «Наука», М.: Изд. центр «Классика», 2001– .
- Смирнов – Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока / Сост. Ю.И. Смирнов. Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1991.
- Сок.-Чич. – Онежские былины / Подбор былин и науч. редакция текстов акад. Ю.М. Соколова; подгот. текстов к печати, примеч. и словарь В.И. Чичерова. М.: Изд-во Гос. лит. музея, 1948.

Ю.М. Шеваренкова
(Нижний Новгород)

ЖЕНСКОЕ ЮРОДСТВО
В ИСТОРИИ СЕРАФИМО-ДИВЕЕВСКОГО МОНАСТЫРЯ
И СУДЬБА ДЕРЕВЕНСКОЙ БЛАЖЕННОЙ
АННЫ МОРОЗОВОЙ

Феномен юродства достаточно древний для христианской культуры и, пожалуй, в равной степени может рассматриваться и как явление церковной, и как явление народной – городской и сельской жизни. Тем не менее образ юродивого, в отличие от образа святого-мученика, святого-монаха – основателя монастыря или отшельника, не является столь известным широкой светской или православной публике, а в массовом сознании вообще стойко ассоциируется с нелепым дурачком, шутком, оборванцем, вызывающим отвращение и жалость отщепенцем – всем тем, что стоит за рамками обывательского понятия нормы. По сравнению с другими типами святости, юродивые занимают более скромное место и в истории Русской Церкви: и общеизвестные, и малоизвестные местные блаженные, скорее, единичные фигуры православной истории. При этом нельзя не согласиться с высказыванием Г.П. Федотова о широком народном почтении юродства и его национальном русском характере: «Юродивый так же необходим для Русской Церкви, как секуляризованное его отражение, Иван-дурак – для русской сказки»¹.

Религиозному и социально-психологическому феномену юродства в истории русской православной культуры, описанию его как типа святости, биографиям отдельных юродивых посвящено немало работ отечественных религиозных писателей и летописцев Церкви XIX–XX веков²,

¹ *Федотов Г.П.* Святые Древней Руси / Предисл. Д.С. Лихачева и А.В. Меня. М.: Моск. рабочий, 1990. С. 200.

² *Прыжков И.Г.* Сказания о кончине и погребении московских юродивых Семена Митрича и Ивана Яковлевича. М.: Типография М. Смирновой, 1862;

а также ученых – медиевистов, историков и лингвистов рубежа XX–XXI веков¹; объектом филологических исследований уже давно стала специфика и «топика» житий юродивых Древней Руси²; образы малоизвестных деревенских блаженных глубинки России, репертуар местной повествовательной традиции о них привлекают и современных отечественных фольклористов, работающих в разных регионах страны³. Наша задача состоит

Прыжов И.Г. Двадцать шесть московских лжепророков, лжеюродивых, дур и дураков // История кабаков в России в связи с историей русского народа. М.: М.О. Вольф, 1864; *Ковалевский Иоанн.* Юродство во Христе и Христа ради юродивые Восточной и Русской Церкви. Исторический очерк и жития сих подвижников благочестия. М.: Изд. Ступина, 1902; *Поселянин Е.* Русская церковь и русские подвижники XVIII века. СПб.: Изд. И.Л. Тузова, 1905; *Алексий (Кузнецов),* иеромонах. Юродство и столпничество. Религиозно-психологическое, моральное и социальное исследование. СПб.: Московское подворье Свято-Троицкой лавры, 1913; *Ильин И.А.* Свобода духа в России. Простецы по природе и юродивые во Христе // Ильин И.А. Собрание сочинений. Т. 6, кн. III. М.: Русская книга, 1997; Безумием мнимым безумие мира обличившие: Блаженные старицы нашего времени (XIX–XX вв.). М.: Русский Хронограф, 2006; мн. др.

¹ *Будовниц И.У.* Юродивые Древней Руси // Вопросы истории религии и атеизма. М.: Наука, 1964; *Лихачев Д.С., Панченко А.М., Понырко Н.В.* Смех в Древней Руси. Л.: Наука: Ленингр. отд-ние, 1984; *Иванов С.А.* Византийское юродство. М.: Междунар. отношения, 1994; *Иванов С.А.* Блаженные похабы: Культурная история юродства. М.: Языки славянских культур, 2005; *Толстой Н.И.* Блаже-Макарий // Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М.: Индрик, 1995. С. 347–358; др.

² *Руди Т.Р.* О топике житий юродивых // ТОДРЛ. Т. LXVIII / Отв. редактор Н.В. Понырко. СПб.: Дмитрий Буланин, 2007. С. 443–484; *Руди Т.Р.* Об аскезе юродивых (из истории агиографической топики) // *Slovène*. 2015, № 1. С. 456–473.

³ *Иванова А.А.* Легенды о прозорливых Уржумского края // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 3. М.: Изд-во Моск. университета, 2004. С. 187–199; *Фадеева Л.В.* Рассказы о блаженных и прозорливых в Инзенском районе Ульяновской области: Катенька Пятинская // Там же. С. 200–217.

не в размышлениях о феномене юродства¹, а в описании народного образа юродивой Анны Морозовой, подвизавшейся в селе Дивеево Горьковской (ныне Нижегородской) области в 40–80-х годах. XX века и народной молвой окрещенной «последней дивеевской блаженной».

В отличие от многих составляющих народной религиозной и уж тем более обрядовой, песенной культуры, вполне поддающихся исследованию с точки зрения их формирования и типологии в том или ином макро- или микрорегионе, юродство как штучное (если позволительно так выразиться) и пограничное явление народной и церковной культуры, на наш взгляд, мало поддается ареальным исследованиям, представляя собой некий универсальный, внетерриториальный социально-психологический феномен, время от времени возникающий в той или иной

¹ Возникает закономерный вопрос о правильном употреблении понятий «юродивый» и «блаженный», их разграничении или отождествлении. Нередко их разводят следующим образом: юродство есть добровольно возложенная на себя миссия, осознанный путь к Богу, в то время как «блажь», «блаженство» – естественное, «природное» состояние индивида, проявляющееся в мыслительно-поведенческих особенностях, «чуждачествах» человека. В древнерусских житиях, а также в классических богословских и научных трудах по церковной истории принято говорить о «юродивых» и «подвиге юродства», слово «блаженный» малоупотребительно (одно из исключений – «Житие Василия *Блаженного*»); в то же время в древнерусском языке демонстративное поведение юродивых обозначалось глаголом «блажить». В церковном и светском обиходе более позднего времени эти слова активно сближаются и взаимозаменяют друг друга. Вот один из интересных примеров. С внутренней стороны крышки гроба дивеевской блаженной Пелагии Серебрянниковой было написано: «Проходившая путь Христа ради *юродивая* раба Божия *блаженная* Пелагея 30 января 1884 года отошла ко Господу». В настоящее время слово «юродивый» в научном обращении встречается всё реже, используя, скорее, по литературной «привычке» в работах отечественных медиевистов, занимающихся исследованием средневековой житийной литературы, словоупотребление «блаженный» преобладает также в новейшей церковной литературе. Слово «юродивый» практически вытеснено и из живого словоупотребления, явно уходя в категорию устаревших, в сельской коммуникации практически не встречается. Например, А.А. Иванова на материале Уржумского р-на Кировской обл. приводит перечень терминов, употребляющихся в деревнях вместо слова *юродивый*: *прозорливый, блаженный, святой, благодатный* (Иванова А.А. Легенды о прозорливых Уржумского края. С. 188). В настоящей работе термины используются как синонимы.

провинциальной среде. Разрозненные устные и печатные материалы о нижегородских блаженных XIX–XX веков (мемуары, литературные очерки паломников, жития, легенды) не позволяют говорить о специфике этого явления на территории большого Нижегородского региона. В то же время просматривается закономерность: своеобразными точками притяжения и даже местами концентрации юродивых являются религиозные центры – прежде всего известные, статусные монастыри, нередко обладающие целым хранилищем почитаемых реликвий или святынями природного происхождения. Уже в середине XIX века такой точкой притяжения для блаженных стал Свято-Троицкий Серафимо-Дивеевский женский монастырь.

БЛАЖЕННЫЕ ДИВЕЕВСКОГО МОНАСТЫРЯ СЕРЕДИНЫ XIX – НАЧАЛА XX ВЕКА

Едва ли не все знаменитые юродивые Древней Руси и Нового времени – это мужчины¹; утверждается также, что «юродство – явление чисто городское и часто зрелищное»². Эти выводы справедливы с одной оговоркой: материалом исследований по юродству долгое время служила древнерусская и византийская агиография, собственно и классический образ юродивого был описан как раз на основе анализа средневековых текстов. Полевой региональный устный материал, введенный в науку фольклористами на рубеже XX–XXI веков, стал активно дополнять классическую картину научных представлений о русских юродивых образами недавних современниц – малоизвестных *деревенских блаженных, женщин крестьянского происхождения*, позволив дать репрезентативную картину этого явления в XX веке.

Список дивеевских блаженных достаточно внушительный. Расположение в Дивеево женского монастыря, мощно заявившего о себе уже к концу XIX столетия как об обители, чтущей память старца Серафима Саровского (он еще не был прославлен, но уже писались его жития, его лик изображался на монастырской сувенирной продукции), сформировало локальные особенности феномена юродства и привело к появлению особой

¹ Например, в перечне юродивых иеромонаха Алексия (Кузнецова) из 29 имен только одно женское (*Алексий (Кузнецов)*, иеромонах. Юродство и столпничество...).

² Толстой Н.И. Русское юродство как форма святости // Очерки славянского язычества. М.: Индрик, 2003. С. 490.

категории подвизавшихся здесь юродивых – *монастырских блаженных*. История этого явления охватывает весь период существования Дивеевской обители с момента ее возникновения в 20-е годы XIX века и вплоть до ее закрытия в 1927 году; в XX веке образы блаженных следует рассматривать уже в контексте сельской реальности и религиозно-бытовых представлений крестьянства советской эпохи. Сам Серафим Саровский когда-то предрек, что окормляемая им молодая женская монашеская община, в его времена испытывавшая трудности финансового и земельного характера, не только вырастет до масштабов и статуса Лавры, но и никогда не останется без блаженных. Фигура юродивого, таким образом, осознавалась старцем Серафимом необходимым элементом монастырской жизни. И дело, вероятно, не в социальной миссии монастыря привечать нищих, обездоленных и «странных» (а юродивый прекрасно вписывается в этот собирательный социальный портрет), а, наоборот, в том, что именно присутствие юродивого служило созданию имиджа обители как пространства подвижнической жизни и духовных подвигов особых – «божьих» людей, взявших ее под свою опеку.

Пять знаменитых блаженных составляют историю этого явления в Серафимо-Дивеевском монастыре – это Пелагея Ивановна Серебренникова (1809–1884), Прасковья Семёновна Милюкова (ум. в 1861), Наталья Дмитриевна (ум. в 1900), Паша Саровская (1795–1915), Мария Ивановна (Череватовская) (ум. в 1931); из них три – Пелагея Серебренникова, Паша Саровская и Мария Ивановна на архиерейском соборе 2004 года были прославлены как общецерковные святые. Все блаженные значительную часть жизнь провели в монастыре, были окружены заботой и уважением, почтили и похоронены здесь. Последняя монастырская блаженная Мария Ивановна застала его закрытие в 1927 году и доживала свой век в селе Большое Череватово в тесном общении с обосновавшейся здесь группой бывших дивеевских монахинь.

Главным биографом жизни *монастырских дивеевских блаженных* второй половины XIX – начала XX века стал архимандрит Серафим (Чичагов): главы о Пелагее Серебренниковой, Параскеве Милюковой, Наталии и Паше Саровской были включены им в 1896 году в «Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря» наравне со скрупулезным описанием истории обители и жизни Серафима Саровского. Созданные им повествования частично строятся на основе личных наблюдений самого автора и дополняются воспоминаниями дивеевских монахинь, в том числе личных келейниц блаженных. Летописные главы об этих подвижницах впоследствии многократно переиздавались как самостоятельные жития. Столетие спустя, в 1992 году, жития двух монастырских блаженных – Паши Саровской

и Марии Ивановны – на основе летописных материалов Чичагова, архивных исследований и устных свидетельств были составлены иеромонахом Дамаскиным (Орловским) и изданы им в первом («нижегородском») томе серии «Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия», заложившей основы новейшей документальной российской агиографии¹.

Одна из первых монастырских блаженных Пелагея Ивановна Серебренникова происходила из состоятельной купеческой семьи города Арзамаса Нижегородской губернии, росла в достатке, но уже в раннем детстве после перенесенной болезни стала обнаруживать различные особенности поведения. В полной мере они проявились в ее недолгом замужестве: она была равнодушна к собственным детям, раздавала нищим деньги мужа в его отсутствие, «позорила» свою семью тем, что ходила по городу полуодетая или в лохмотьях, ночевала на церковной паперти, просила милостыню и пр. Подобное поведение навлекало на Пелагею недовольство семьи: муж ее бил, а после и вовсе отвез в родительский дом, откуда родные через несколько лет спровадили ее в Дивеевский монастырь². Еще до прихода в монастырь Пелагея вместе с мужем посетила старца Серафима в Саровской пустыни и получила от него благословение идти в Дивеево: «Иди, матушка, иди не медля в мою-то обитель, побереги моих сирот-то; многие тобою спасутся, и будешь ты свет миру»³. В монастыре Пелагея вела себя по-разному: и буянила, и принимала большое количество посетителей, много молилась, наложила на себя ряд жестких ограничений (спала на полу, подложив под голову цепь, которой ее когда-то бил муж, носила на себе камни, ела только хлеб и мн. др.). По свидетельству летописца монастыря, ничто в обители не делалось без ее благословения: «Обитель она очень хранила, называя всех в ней своими *дочками*. И точно, была она для обители *матерью*; ничего без нея здесь и не делалось»⁴. За пределами монастыря Пелагея стала известна как провидица, была

¹ Дамаскин (Орловский), иеромонах. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Жизнеописания и материалы к ним. Кн. 1. Тверь: Булат, 1992. С. 124–133, 143–154.

² Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря Нижегородской губ. Ардатовского уезда с жизнеописанием основателей ея: преподобного Серафима и схимонахини Александры, урожд. А. С. Мельгуновой. Составил Архимандрит Серафим (Чичагов). Т. I–II. Краснодар, 1991 (репринт 1903 г.). С. 295–306, 530–549.

³ Там же. С. 297.

⁴ Там же. С. 762.

уважаема в соседних обителях, а сестры соседнего Серафимо-Понетаевского монастыря даже переманивали ее жить к себе¹.

А вот о личности старицы и монастырской блаженной Наталии Дмитриевны широкой православной публике известно мало, хотя прожила она в обители дольше всех (с 1842 по 1900 г.) и в одно время с другими блаженными – Пелагеей Серебренниковой и Пашей Саровской. Современницы-монахини были уверены, что она приняла тайный постриг в Киеве и получила там послушание на путь юродствования. Поначалу она вела себя в монастыре достаточно непослушно (ходила на службы с непокрытой головой, гримасничала в церкви), но впоследствии стала человеком тихим и крайне аскетичным в быту: круглогодично жила не в келье, а в сенках (шалаше), вкушала пищу раз в день, никогда не мылась и не чесала волос, ходила только боком и изнуряла себя бессонницей². Незадолго до смерти на собственные сбережения старица купила участок земли в местечке Мелява Ардатовского уезда, положив начало своему собственному детищу – строительству нового женского монастыря³.

Еще меньше сведений дал архимандрит Серафим (Чичагов) о Прасковье Семеновне Милюковой. Она была одной из первых дивеевских *монахинь*, но, вероятно, в полном смысле блаженной не являлась, выступая в этой роли лишь в наиболее драматичные моменты своей жизни и жизни самой обители⁴.

¹ Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря... С. 767.

² Там же. С. 621–625.

³ Там же. С. 342–346.

⁴ В ее биографии было всего два эпизода юродства. Так, первый «приступ» случился с ней в 1829 году во время отпевания ее девятнадцатилетней младшей сестры, любимой монахини Серафима Саровского Марии (в схиме – Марфы): после видения ей Царицы Небесной и почившей сестры Прасковья вдруг начала юродствовать – кричать и пророчествовать (см.: Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря... С. 268). Второй эпизод произошел уже в 1861 году – во время так называемой «дивеевской смуты» – борьбы двух монастырских групп за назначение своей игуменьи, когда старица начала «воевать» за «свою» игуменью Елисавету Алексеевну (Ушакову). За Ушакову «воевала» и другая блаженная – Пелагея Серебренникова: она молилась, била вещи и окна в своей келье (и даже убила котенка), пророчествовала о приезде в монастырь царя, жердью выгоняла из монастыря «ложь». Эти бурные выступления за свою избранницу архимандрит Серафим (Чичагов) назвал «войной блаженных», и проходила она на глазах Владыки Нижегородского Нектария. Впрочем, досталось и лично ему: «воюющая» Пелагея вылила на него во время трапезы воду, а Прасковья Семеновна дала Владыке пощечину (там же. С. 628–653).

Самой известной блаженной монастыря и в его официальной истории, и в народной памяти Дивеевской земли навсегда останется блаженная Паша Саровская. Ирина Ивановна (ее настоящее имя) происходила из крепостных крестьян Тамбовской губернии. На ее долю выпало немало испытаний в миру: она была против воли выдана замуж, после ложного обвинения в краже была избита солдатами, сбежала от хозяев на богомолье, была возвращена, но снова ушла и в результате была просто выгнана из дома. Летописец о. Серафим Чичагов предполагает, что в Киеве она, как и блаженная Наталия Дмитриевна, тайно приняла постриг с именем Параскевы и была благословлена старцем юродствовать. Странствуя, Паша оказалась вблизи Сарова и Дивеева и провела в саровских лесах около 30 лет. В начале 1880-х годов она появилась в Дивеевском монастыре: сначала подолгу гостила, а после смерти Пелагеи Серебренниковой получила здесь келью и помощницу¹. Жизнь в монастыре для блаженной сложилась спокойно: она принимала жителей окрестных деревень и богомольцев издалека, а в 1903 году на обратном пути из Сарова после торжеств по случаю обретения мощей преподобного Серафима ей нанес визит Николай II и, по преданиям, получил от нее предсказание о своей дальнейшей трагической судьбе². Эта встреча породила невероятную волну слухов и легенд, но в то же время вывела и блаженную, и сам монастырь на новый виток популярности и народного интереса. Современников Паши удивляла ее манера одеваться (она носила сразу несколько ярких сарафанов) и особая любовь к куклам, через которых она нередко «говорила» с посетителями и даже с их помощью предсказывала обстановку в обители³.

Последней блаженной старого Дивеевского монастыря стала Мария Ивановна (Мария Захаровна Федина). В 1927 году в связи с ликвидацией монастыря на ней прервалась столетняя эра *монастырских* блаженных. Как и Паша Саровская, будущая блаженная происходила из крестьян,

¹ После смерти ее домик был превращен в небольшой музей, в советское время в нем расположился магазин, в 1990-е годы ее келья была восстановлена.

² См.: *Шеваренкова Ю.М.* Православная история Дивеевского края в преданиях и легендах XX–XXI вв. (Сер. «Фольклорное наследие Нижегородского края», т. 3: Фольклор Дивеевского района Нижегородской области; ч. 3). Нижний Новгород: Педагогические технологии, 2021. С. 71–77.

³ Блаженная Прасковья Ивановна Саровская // *Дамаскин (Орловский)*, иеромонах. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. С. 146.

после смерти родителей ушла из дома и долгие годы скиталась возле Сарова и Дивеева, навещала в монастыре Пашу Саровскую, а после ее смерти заступила в монастырь, обнаружив в себе, как и все ее предшественницы, дар прозорливости, а также особый талант «ругаться» – открыто осуждать человеческие пороки и современную власть¹. Умерла блаженная через четыре года после разгона обители в селе Череватово (совр. Дивеевский р-н).

По воспоминаниям протоиерея Стефана (Ляшевского), в 1933 году во время его неофициального визита к бывшим дивеевским сестрам в город Муром, куда они переселились после ликвидации монастыря, ему представили преемницу Марии Ивановны – блаженную Серафиму Ивановну²: таким образом, монахини, невероятно много сделавшие для спасения церковных реликвий и продолжения монастырских практик в миру³, пытались продолжить и традицию привечать блаженных при монастыре даже тогда, когда он сам не просто перешел на нелегальное положение в миру, а в буквальном смысле слова канул в лету...

В традиции дивеевского монастырского юродства прослеживается несколько особенностей. Во-первых, все блаженные жили при монастыре в атмосфере духовной преемственности и передачи «власти»: каждая из блаженных заступала в обитель только после ухода предыдущей и с ее в буквальном смысле слова разрешения и благословения, а проживание в монастыре сразу двух или трех блаженных порождало между ними скрытую конкуренцию⁴. При этом ни одна из монастырских блаженных,

¹ *Дамаскин (Орловский)*, иеромонах. Блаженная Мария Ивановна // Серафимо-Дивеевские предания. Житие. Воспоминания. Письма. Церковные торжества / Сост., подгот. текста и примеч. А.Н. Стрижева. М.: Паломник, 2001. С. 158–167; *Серафима (Булгакова)*. Дивеевские предания // Там же. С. 105–108, 119–124; *Ляшевский Стефан*, протоиерей. Дивеев монастырь в мятежные годы // Там же. С. 479–481.

² *Ляшевский Стефан*, протоиерей. Дивеев монастырь в мятежные годы. С. 481.

³ *Шеваренкова Ю.М.* Православная история Дивеевского края в преданиях и легендах... С. 131–141.

⁴ До своего прихода в монастырь Паша Саровская жила в лесу возле Саровской пустыни, неоднократно пыталась устроиться в обители, но неизменно встречала отпор со стороны Пелагеи Серебренниковой. И только после смерти «маменьки» (как называла ее Паша) она осталась здесь жить, не соглашаясь в то же время занять келью почившей. При этом именно Пелагея Серебренникова, до поры до времени не пускавшая

несмотря на созданные для нее бытовые условия, не оставляла своих «странных» привычек, а нередко выказывала еще более удивительное поведение, чем в миру; не принимала пострига¹, существовала в обители достаточно автономно, лишь частично подчиняясь монашескому уставу и общему трудовому распорядку. Общение монастырских подвижниц не ограничивалось периметром обители, келейницами и гостями-паломниками (крестьянами окрестных деревень и дальними богомольцами), их также посещали представители своеобразного «профессионального круга» – местные сельские и городские блаженные².

в монастырь Пашу Саровскую, однажды спасла от изгнания из монастыря жившую там в одно время с ней блаженную Наталью, показав во сне приехавшей в монастырь благочинной свиток с надписью «Не трогайте Наталью, ей назначено здесь жить!» (см.: Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря... С. 622). Преемницей Паши, в свою очередь, стала Мария Ивановна, которая сначала время от времени навещала в монастыре свою предшественницу, а после кончины Паши пришла ей «на смену». «Сама Прасковья Ивановна, предчувствуя кончину, говорила близким: “Я еще сижу за станом, а другая уже спует, она еще ходит, а потом сядет”, – а Марии Ивановне, благословив ее остаться в монастыре, сказала: “Только в мое кресло не садись” (в келии блаженной Паши Мария Ивановна прожила всего два года)» (см.: *Дамаскин (Орловский)*, иеромонах. Блаженная Мария Ивановна. С. 160).

¹ Исключение – одна из первых сестер монастыря Прасковья Милюкова, юродство которой, как уже было отмечено, носило характер ситуативный, и догадки о тайном постриге блаженных Наталии и Паши Саровской.

² Так, к Пелагее Серебренниковой заходила в гости блаженная Евгения Феофановна (см. об этом: Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря... С. 765–766), периодически посещал ее блаженный и прозорливец из г. Арзамаса, бывший военный Федор Михайлович Соловьев. Отношения этих «коллег» для внешнего наблюдателя были весьма интересными и бурными: Пелагея и Евгений то вели вполне мирные беседы за чашкой чая, то, вооружившись поленьями, с криками гонялись друг за другом – дружили и «воевали». «Своя у них, им лишь одним понятная да Богу, блаженная война идет» – так оценивала «дружбу» блаженных любимая келейница Пелагеи Анна Герасимовна (там же. С. 547). Известно также, что блаженная Мария Ивановна поддерживала общение с местным юродивым Анисимом, который жил в монастыре на конном дворе и которого она даже называла своим женихом, прогуливаясь с ним по монастырю под ручку. Частым гостем у Марии Ивановны был и нижегородский епископ Варнава (Николай Беляев), в 1920-е гг. юродствовавший в тюрьме и тем самым сохранивший себе жизнь (*Серафима (Булгакова)*. Дивеевские предания. С. 106).

На формирование института женского юродства при Дивеевском монастыре, и это вторая его особенность, огромное влияние оказал Серафим Саровский, считавший блаженных малочисленной и потому ценной когортой подвижников современной Церкви¹. В биографии каждой из дивеевских юродивых связь с «батюшкой Серафимом» проявлялась по-своему и вместе с тем достаточно типично. Так, первой монастырской блаженной Прасковье Милюковой Преподобный предсказал путь юродства и поставил ее подвиг выше собственных заслуг перед Богом: «Ты, радость моя, превыше меня!»². На путь юродства была напутствована им и современница П.С. Милюковой – Пелагея Серебренникова. Именно после беседы со старцем упорная в своем желании монашествовать, но спокойная в своем поведении на людях Пелагея начала буйствовать, нищенствовать, сбегать из дома, отвечая на все попытки ее остановить одно: «Оставьте, меня Серафим испортил»³. Закономерно поэтому, что первые монастырские блаженные XIX века понимали себя ставленницами Серафима, активно возлагая на себя роль блюстителей «серафимовых» порядков в обители и попечительниц монастырских сестер: их присутствие в обители осознавалось всеми как продолжение дела отца Серафима, как его посмертное завещание. Так, Пелагею Серебренникову называли в монастыре не только «безумной Палагой», но и «вторым Серафимом», а она, в свою очередь, считала монахинь своими дочками, как когда-то и сам Серафим именовал дивеевских сестер своими чадами и «сиротами». «Третьим Серафимом» летописец монастыря архимандрит Серафим (Чичагов) нарек преемницу Пелагеи – Пашу Саровскую: «Нельзя сомневаться в том, что Пелагея Ивановна поставила на свое место Прасковью Ивановну с той же целью, как о. Серафим послал ее в Дивеево. Их назначение в обители – спасти души монашествующих от натисков врага человеческого, от искушений и страстей»⁴. Сам Чичагов проводил параллели между жизнью блаженных и подвигами Преподобного Серафима: многолетнее пустынножителство святого повторила Паша Саровская, телесные самоистязания были отличительной особенностью жизни в монастыре Пелагеи Серебрянниковой. Обе они, как и Серафим, перенесли людские побои (Пелагея – от келейницы, крепостная Паша – и от хозяев, и от разбойников, требовавших от нее денег)⁵.

¹ Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря... С. 642.

² Там же. С. 634.

³ Ковалевский Иоанн. Юродство во Христе и Христа ради юродивые... С. 150.

⁴ Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря... С. 835–836.

⁵ Там же. С. 836.

И в-третьих, следует говорить об особой роли всех монастырских блаженных – их функции социального служения и необходимости нести в мир «мудрое слово назидания, утешения, совета духовного или обличения и укора»¹. Вот как писал священник В. Тенищев о старице Наталии: «Ее постоянно осаждали толпы народа, жаждущего ее духовных бесед и наставлений, среди которых нередко можно было видеть и достаточное число интеллигентных лиц»². Так вспоминала о Пелагее Серебренниковой ее келейница: «С раннего утра до поздней ночи, бывало, нет нам покоя, так совсем замотают: кто о солдатстве, кто о пропаже, кто о женитьбе, кто о горе, кто о смерти, кто о болезни и скота, и людей, – всяк со своими горями и скорбями, со своей сухотой и заботой идет к ней, бывало, ни на что без нее не решаясь»³. Внешняя «странность» и нестандартное поведение делали юродивых фигурами любопытными для народа, а их прозорливость, даже если она требовалась человеку в таких «тривиальных» вещах, как здоровье близких, собственные планы на жизнь, забота о хозяйстве и т.п., их способность говорить в лицо правду вызывали у людей уже не удивление и насмешку, а восхищение и уважение. Их жизнь делала наглядным и понятным подвиг Христа, подвиги других святых. Через блаженных как богоугодных, Божьих людей и одновременно как *знающих* нечто, скрытое об обычного, грешного человека, Церковь и монастырь говорили с народом, выполняли свою функцию духовного общения с миром и служения людям, учили отличать внешнее, кажущееся от внутреннего, настоящего, проявлять милосердие, смирять себя.

ОБРАЗЫ БЛАЖЕННЫХ В МЕСТНЫХ ЛЕГЕНДАХ.

БЛАЖЕННАЯ АННУШКА МОРОЗОВА

Образы блаженных стали не только неотъемлемой частью официальной истории Дивеевского монастыря, но и образами устной народной традиции, хотя представлены в ней очень неравномерно. Так, уже не помнят здесь первых монастырских блаженных Наталью и Прасковью Милюкову, а *единичные* рассказы о Пелагее Серебренниковой и Марии Ивановне носят ярко выраженный *книжный* характер, обнаруживая не просто сюжетные переклички с житийными текстами летописца XIX века

¹ Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря... С. 781.

² *Тенищев Вл.*, священник. Из воспоминаний о серафимо-дивеевской старице Наталии // Серафимо-Дивеевские предания. С. 339.

³ Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря... С. 760.

Серафима (Чичагова) или агиографа XX века Дамаскина (Орловского), а прямые и подробные их *пересказы*¹. «Выборка» рассказчиками книжных

¹ Так, для современных рассказчиц оказался привлекательным эпизод, когда Пелагея Серебренникова выгнала Пашу Саровскую, которая преждевременно пришла на ее место в монастырь (Там же. С. 764–765). Ср.: *«Вот она как-то лежит у своей келейницы на коленях, и идет Паша Саровская (она в лесу жила). А Пелагея вскочила и кричит: “Милочка, еще рано, рано!”. Паша развернулась и опять ушла в лес. Это говорит о том, что двух блаженных не должно быть в монастыре! Через полтора года, когда Пелагея преставилась, уже пришла Паша»* (зап. в 2001 г. О. Бугровой, Н.Б. Храмовой в с. Дивеево от Анастасии Викторовны Ивановой, 1956 г.р.); *«А была Пелагея, блаженная-то в Дивееве... Подходит Паша, она открывает окно и вот так кулак какет. Потом открывается калитка, заходит эта Паша с узелком, пришла к ним. Смотрели друг на дружку – Паша встала и пошла. Она жила в землянке здесь, в Сарове, в лесу, копала землянку и пять лет жила»* (зап. в 2002 г. О. Смирновой в пос. Сатис от Анастасии Ивановны Кузьмичевой, 1933 г.р.). А среди малочисленных и не поддающихся типологизации устных рассказов о блаженной Марии Ивановне популярным оказался эпизод ее смерти, не имеющий, по нашим наблюдениям, книжной подоплеки: *«Она в Череватове умирала, или в [19]39 году, или в [19]40. И она говорила: “Я буду умирать, небушко будет всё открыто”. И на самом деле: небо никогда не закрывалось – молнии и гром, молнии и гром. Вот так она умирала в Череватове, божественная»* (зап. в 2003 г. Н.Б. Храмовой в пос. Сатис от Анастасии Ивановны Кузьмичёвой, 1933 г.р.); *«В [19]31 году она, наверно, померла. И вот туца шла, а перед вецером. И вот которы тут бабы, говорят: наверно, Марья Ивановна блаженна страдат, помират, да. А она сказала: “Когда я буду помирать, 77 громов и 50 гробов!”. Вроде, много убьет громом людей, но никого не убило. А гром-ат всю ночь: началси вот часов в 6, наверно, всю ночь вот без конца то один ударит вот, то другой, пока она страдала. И она, говорят, умерла на свету, и гром перестал»* (зап. в 2001 г. О. Бугровой, Т. Медовой в с. Большое Череватово от Прасковьи Ивановны Поначугиной, 1915 г.р.).

С именем Паши Саровской связана яркая страница истории монастыря, однако в современной устной традиции оно сохранилось однотипными семейными преданиями о ее иносказательных пророчествах местным крестьянам и в целом создало образ блаженной как прорицательницы будущего: *«А бабушка вот моя, она у Пераскевы-ти была. Она снимала крест, она говорила: “Ты будешь игуменья”. Да, бабушке-ти моей. Ну, она всё вспоминала, как Пашенька говорила, что она станет игуменьей, бабушка*

фрагментов не поддается систематизации, носит очень индивидуальный характер, а подробности таких пересказов объяснимы рядом субъективных причин: доступностью для читателя православной литературы об истории монастыря и массовых переизданий житий блаженных, воцерковленностью и начитанностью рассказчика, даже его впечатлительностью и хорошей памятью.

В целом устные рассказы о монастырских блаженных именно биографического характера в репертуаре местных жителей малочисленны. Чем объяснить избирательную отзывчивость народной памяти на одни церковные имена и своего рода равнодушие к другим (а ведь мы имеем дело с канонизированными монастырскими подвижниками)? «Исключительное почитание святого на определенной территории объясняется носителями традиции для себя и для посторонних преимущественно тем, что он *свой*, то есть что его святость нашла на данной территории особое выражение, что он отметил место своей деятельностью, выделил

моя. А ей уж потом сестрички говорили: “Как же ты игуменьей станешь, ты у нас старша!” У нас мама одна осталась с троими, мы же незамужни да мама вдова и старенька. Как же, ты игуменья: ты у нас старшая!» (зап. в 2002 г. Ю.М. Шеваренковой, Е. Потякиной в с. Автодеево Ардамовского р-на от Анастасии Кулаковой, 1913 г.р.); *«Это мне мать родная говорила. Она дочь, ну, старше меня сестру, замуж выдавать, а мамка-то пошла к ней, к этой... как говорили, блаженной. Она говорит: “Миленька, за первого мужика не отдавай, а за второго”»* (зап. в 2002 г. Н.Б. Храмовой, Е. Потякиной в с. Елизарьево от Марфы Ивановны Сухоруковой, 1914 г.р.). Имя Паши помнится и в связи с приездом в Дивеево императора Николая II на прославление мощей Серафима Саровского: в 1903 г. царь действительно посетил блаженную, оставив о встрече с ней краткую дневниковую запись, однако его визит был впоследствии домyslен в воспоминаниях паломников и православных писателей начала XX века, породив устойчивые и по настоящее время легенды о полученных Николаем II предсказаниях – рождении долгожданного наследника и скорой гибели всей царской семьи (см.: Тимофиевич А.П. В гостях у преподобного Серафима // В гости к батюшке Серафиму / Сост. С. Фомин. М., 1997. С. 86, 102). И хотя эти легенды повествуют в большей степени о Николае II и его судьбе, они уже давно стали частью монастырской и околосерафимовской мифологии XX–XXI вв., закрепив за блаженной репутацию уникальной провидицы будущей политической трагедии России (Шеваренкова Ю.М. Православная история Дивеевского края в преданиях и легендах. С. 71–77).

ее из остальных»¹. Но *свой* – это не просто *местный* святой, это личность, сформировавшая мощный народный посмертный культ: его имя закрепилось на данной территории в названии природных локусов и святынь (официальных и неофициальных), это персонаж многочисленных и однотипных в сюжетном отношении местных преданий, легенд и поверий, это, в конце концов, актуальный адресат обращений верующих.

В отличие от деревенских святых и старцев (старicc), чье посмертное почитание в местном социуме складывается как продолжение и закрепление их прижизненной известности, признания в широких слоях населения их заслуг и действенной помощи (жизни во Христе, целительства, дара предвидения), *монастырские* блаженные, ставшие органичной частью *церковной* культуры, оказались для широкой *народной* среды во многом закрытыми: потребность в коммуникации с ними носила ситуативный характер, местному крестьянству они были интересны лишь как чудаковатые прозорливицы, знающие, как разрешить разные житейские проблемы. Их посмертный культ в местной сельской среде не сложился.

Но феномен Христа ради юродивых на Дивеевской земле носил когда-то более массовый характер. В воспоминаниях жителей Дивеевского р-на, сделанных на рубеже XX–XXI веков, изредка звучат имена *сельских* блаженных XX века: Клавдия из деревни Маёвка, Сашенька Мёлова из села Елизарьево, Павла из Сарова, Паша Череватовская, Манефа Кургузова, «дурачок» Анисим из Дивеева, однако современной фольклорной традицией они также забыты.

Особое место в этом перечне занимает Анна Бобкова, в замужестве Морозова (Аннушка Селёвская, Круглопанóвская, 1895–1984), которую здесь называют *последней* дивеевской блаженной. Ее жизнь прошла в непосредственных контактах с местным населением и на его глазах. И хотя ее «устное житие» не отличается обилием и разнообразием нарративного материала, ее образ, пусть и неоднозначный, в полной мере воссоздается *местной устной народной памятью*. Блаженная Анна прервала цепочку вековой преемственности дивеевских *монастырских* блаженных, пополнила категорию *сельских* юродивых, повторив при этом «поведенческие стратегии», характерные для феномена юродства².

Ее жизнь пришлось на советскую эпоху, не была связана с монастырем (да и монастыря уже не было), но ее косвенная связь с ним просматривается в явном тяготении к монашеской среде. После ликвидации в 1927 году

¹ Мороз А.Б. Святые русского Севера. Народная агиография. М.: ОГИ, 2009. С. 26.

² Руди Т.Р. Об аскезе юродивых... С. 468.

Серафимо-Дивеевского монастыря большая часть монахинь навсегда покинула Дивеево, оставшиеся сестры пытались устроиться в окрестностях, многие были в 1930–1940-е годы репрессированы на длительные сроки, многие вернулись в свои семьи, слились с крестьянской средой. С 60-х годов в Дивееве складывается небольшая община бывших монахинь во главе с Фросей Лахтионовой¹. Крошечная изба Фроси на ул. Заречной в советское время стала не просто монастырем в миру, а своеобразным духовным центром местной округи: здесь тайно служили, сюда приезжали священники, здесь хранили спасенные монастырские реликвии – вещи Серафима Саровского (его рукавичку, чугунок, топорик), которые по старинной монастырской традиции продолжали использовать в медицинских целях для лечения больных². Не имея своего дома, Анна подолгу жила в избе Фроси, чередуя жизнь у монахинь с периодами гостения у кого-либо из местных жителей, чьи рассказы как раз и стали основой нашего исследования. В доме монахини в 1984 году Аннушка и скончалась. Можем предположить, что именно в этой религиозной среде и сложилось особое отношение к «дурочке» Анне, и мотивировано оно было не просто милосердным участием в судьбе бездомной деревенской старушки, а отношением к ней как к подвижнице, замыкающей церковную традицию дивеевских блаженных. По рассказам местных жителей, торжественные похороны Анны в 1984 году проходили с участием священников, монахинь и большого количества сельчан. Известно, что в начале 2000-х годов монахини возрожденного монастыря ходили по домам жителей Дивеевского р-на в поисках информации и уцелевших личных вещей своих предшественниц-монахинь, искали они сведения и про Анну.

Тем не менее Анна Морозова на данный момент не прославлена Церковью, нет ее официального жития, хотя документально-художественные агиографические тексты о ней легко найти на православных электронных ресурсах, посвященных Дивеевскому монастырю и Дивееву³.

¹ Фрося дожила до возрождения и открытия Дивеевского монастыря и в 1992 году приняла схиму с именем Маргарита (*Маргарита Лахтионова*, схимонахиня. «Будет вам монастырь» // Серафимо-Дивеевские предания... С. 211).

² *Шеваренкова Ю.М.* Православная история Дивеевского края в преданиях и легендах. С. 133–140.

³ Блаженная Анна Дивеевская // Официальный сайт Спасо-Елеазаровского женского монастыря Русской Православной Церкви. Режим доступа: <http://eleazarovo.ru/diveevskie-staritsy/blazhennaya-anna-diveevskaya/> (дата обращения 25.09.2022); Блаженная Анна Дивеевская // Православные

Устные рассказы об Анне были записаны на рубеже XX–XXI веков от жителей Дивеевского района (гораздо раньше массовой доступности интернета и появления на православных сайтах информации о ней), относятся они к последним десятилетиям ее жизни (это 1960-е – начало 1980-х годов) и в жанровом отношении представляют собой *мемораты*. Рассказы распадаются на две группы: скептические рассуждения людей посторонних, не входивших с Анной в близкое общение (и даже спустя годы дистанцирующихся от нее), и воспоминания людей ближнего круга – хорошо знакомых с ней местных жителей, в разные годы и в разном объеме добровольно бравших на себя функции социального опекуна над Анной (предоставление ей крова, одежды, пищи, бытового ухода). Такие воспоминания отличаются теплотой, порой легкой иронией, а подчас благоговением к деревенской чудачке, а главное, они содержат большое количество жизненных подробностей, бытовых деталей: это воспоминания тех, кто принял ее такой, какой ее привыкли здесь видеть, – странной старушкой с корзинкой тряпок.

Лейтмотивом в рассказах об Анне звучит вопрос, *кто она*: больная или нормальная, дурочка или особенная? И процент насмешливых сентенций уравнивается количеством снисходительно-жалостливых суждений: «*Ненормальная она была – матом ругалась*»¹; «*Люди считали юродивой: чем глупей, тем святей*»²; «*Ее считали глупой, а она, говорят, блаженная... Какая она блаженная, ведь мы ее раньше глупой считали!*»³; «*Она всё равно что не в полном разуме*»⁴; «*У нее с головой не всё в порядке*

старицы XX века / Сост. С.В. Девятова. Православная библиотека портала «Азбука веры». Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Zhitija_svjatykh/pravoslavnye-staritsy-20-veka/1_4 (дата обращения 25.09.2022), а также <https://www.litmir.me/br/?b=590612&p=5> (дата обращения 25.09.2022).

- ¹ Зап. в 2002 г. К.Е. Кореповой., О. Смирновой в с. Дивеево от Анны Николаевны Зимёнковой, 1931 г.р. Все цитируемые в статье материалы хранятся в архиве Фольклорного центра Института филологии и журналистики Нижегородского госуниверситета им. Н.И. Лобачевского.
- ² Зап. в 2002 г. К.Е. Кореповой., О. Смирновой в с. Дивеево от Анны Петровны Морозовой, 1929 г.р.
- ³ Зап. в 2002 г. К.Е. Кореповой., О. Смирновой в с. Дивеево от Анны Николаевны Зимёнковой, 1931 г.р.
- ⁴ Зап. в 2002 г. Н.Б. Храмовой в с. Елизарьево от Анны Кузьминичны Коноплёвой, 1913 г.р. Все материалы записаны в Дивеевском р-не, поэтому здесь и далее район записи не указывается.

было»¹; «Я вроде не находила в ней прозорливости, а тут она прозорливой стала»²; «Не считали ведь, что она глупая, а считали за блаженную, может быть, прозорливую, ее ведь в Ляхово возили»³. Обывательское понимание блаженной балансирует в границах между определением ее как человека с неустановленным диагнозом психо-неврологического характера и отношением к ней как к обычной женщине с причудами, в разных ситуациях демонстрирующей то общепринятую норму поведения и внешнего облика, то явное отступление от нее.

В отличие от многих подвижников XX века, пострадавших за религиозные или политические убеждения, жизнь Анны не похожа на судьбу мученицы и страдальцы, в этом смысле жизнь ее сложилась тихо. Впрочем, воспоминания о ее прошлой семейной жизни всё же вносят долю драматизма в образ юродивой советской эпохи.

Отсутствие рассказов о детстве канонизированного или непрославленного святого (юродивого, старца), почитаемого в местной фольклорной традиции, – общая закономерность их устных житий: *биография до подвига*, за редким исключением, словно не оседает в устной локальной памяти. Устная биография Анны ведет отсчет с одного переломного момента, когда обычная замужняя, имеющая детей крестьянка вдруг в одночасье бросает семью, и этот судьбоносный поворот получает в устной традиции вариативное звучание. Бытовые «версии» ухода Анны из семьи объясняют ее поступок жестоким обращением мужа, его изменой, трагедией раскулачивая, пожаром (нередко эти причины связаны в рассказе в единый смысловой клубок): «Жили раньше они хорошо, и их раскулачили... Раскулачили, и всё отобрали у их, и муж ее бросил. И она сошла с ума. Она ходила день и ночь: то песни пела, то молилась, то плакала всё время»⁴; «Она наша, нашего района, село Селёво было. У ней было четверо или трое детей, два сына и дочь была. У ней был муж, в одно время ее муж... загулял и бросает эту Аннушку. И ее поджигают, она горит, весь дом ее горит, ей деваться было некуда... Она у нас жила. При муже их раскулачили, и вот муж ее бросил, и он уехал в Муром или не знай куда. И она осталась с тремя детьми. А взрослые они были или как, подробности

¹ Зап. в 2002 г. Е. Потякиной, Н.Б. Храмовой в с. Дивеево от Веры Яковлевны Мартыновой, 1942 г.р.

² Зап. в 2001 г. Н.Б. Храмовой, Ю.М. Шеваренковой в с. Круглые Паны, от Евдокии Ивановны Румянцевой, 1914 г.р.

³ Зап. в 2001 г. Н.Б. Храмовой, Ю.М. Шеваренковой в с. Круглые Паны от Алексея Петровича Румянцева, 1925 г.р.

⁴ Зап. в 2001 г. Е. Потякиной, Н.Б. Храмовой в с. Дивеево от Анны Васильевны Галкиной, 1907 г.р.

я не знаю»¹; «Она вышла замуж за очень жестокого человека, председателя сельсовета, который бил ее. У нее были дети... Аннушка рассказывала, какие они богатые были»²; «У ней ведь, не знай, четверо детей было, она их бросила. Мужик тоже ее бросил. Тут он пришел с войны-ти, с другой жил... Да он еще до войны с ней разошелся, вот она начала чудить-то, он ее и бросил»³. Причина и следствие в рассказах могут меняться местами (муж изменяет / бьет / бросает – Анна покидает дом; Анна «чудит» – муж оставляет ее), но их общий лейтмотив – сумасшествие женщины на фоне семейных неурядиц и сильного потрясения. Тему безумия подхватывает «психологическая» версия, согласно которой Анну шокировало убийство теленка: «Про Анну Ивановну я единственное знаю, что матушка Маргарита рассказывала. Она мне рассказала, что она начала юродствовать, <когда> зарезали теленка; она не давала резать, говорила: “Он же жить хочет, зачем вы его!”. И думали, что она с ума сошла: она прям не давала резать... И они зарезали, и она ушла из дома»⁴. Впечатлительная, покинутая, надломленная – такой предстает Аннушка в этих рассказах: сознание рассказчиц явно откликается на истории о незавидной женской доле и непутевом муже.

В житийном тексте о блаженной повороту в ее жизни придается судьбоносное значение как символическому переходу крестьянки Анны из мирской жизни в подвижничество, из семьи в скитальчество, и связывается он уже не с жизненными обстоятельствами, а со знаковыми встречами – в первую очередь, с саровским старцем Антонием. В устной традиции эта версия прозвучала, но не прижилась, не обросла вариантами, напротив, повествование опять же оказалось направлено в историю семейных проблем героини: «Была богатая семья, их раскулачили, отобрали всё, и потом она пошла в Саров. Встретила старца и спрашивает: “Ты Преподобный Серафим?”. А тот сказал – нет (не то Антонием его звали?). И он ее благословил на этот подвиг – ходить, как блаженная: “Возьми корзиночку и ходи по миру”. Она говорит: “У меня семья”. – “Оставь семью»⁵. В жи-

¹ Зап. в 2002 г. Е. Потякиной, Н.Б. Храмовой в с. Дивеево от Анастасии Ивановны Мочкаевой, 1929 г.р.

² Зап. в 2001 г. О. Бугровой, О. Смирновой в с. Дивеево от Валентины Сергеевны Кузнецовой, 1935 г.р.

³ Зап. в 2001 г. Н.Б. Храмовой, Ю.М. Шеваренковой в с. Круглые Паны от Евдокии Васильевны Антиповой, 1924 г.р.

⁴ Зап. в 2001 г. К.Е. Кореповой в с. Дивеево от о. Владимира, 1961 г.р.

⁵ Зап. в 2001 г. В. Скачковой в с. Большое Череватово от Натальи Павловны Чаплинской, 1920 г.р.

тийных текстах тема благословения Анны на подвижническую жизнь вне семьи находит продолжение: второй знак оставить семью женщина получила от блаженной Марии Ивановны, которая, проезжая мимо на телеге, бросила в нее свой узелок. Как мы уже говорили ранее, судьбоносная встреча с религиозным наставником в монастыре (старцем Киево-Печерской Лавры, Серафимом Саровским в Саровской пустыни) и передача эстафеты от одной блаженной к другой – константы вхождения в подвиг всех дивеевских монастырских юродивых; налицо преемственность этих традиций и в легендарном образе деревенской блаженной Анны.

Бессемейность (сознательный уход из семьи отца или мужа и необратимость этого ухода, невозможность завести семью); бездомность как отсутствие своего жилья и хозяйства, скитальчество по разным углам; отстраненность от жизни своего рода, села, социума в целом – социальное и личное одиночество заложено в самой природе юродства. «У юродивых – низшее, нижайшее, вообще отсутствие какого бы то ни было положения. Но именно этим “нулевым” положением, вкуче с другими формами поведения, <...> и достигался высший нравственный авторитет»¹. Отказавшись от своего дома и своей семьи («*Дети ее звали с собой жить. Вот я сама лично <видела>, дети ее звали: “Мам, мам, иди с нами жить!”*»²), Анна своего угла больше не имела. Более 30 лет прожив в Дивееве, в летний сезон она скиталась по улицам («*Под забором возьмет и уснет где летом-то, вяжет-вяжет и уснет*»³), а в холодное время года «жила, где придется» – у сердобольных сельчан или у монахинь. Географией ее скитаний стала территория современного Дивеевского района. Нельзя сказать, что она нищенствовала, скорее, избирательно принимала от людей еду, одежду и бытовую заботу. Ее излюбленными местами Дивеева были автостанция (нередко она бесцельно и без билета ездила на автобусах) и продуктовый магазин. Изредка Анна приезжала в деревню Красные Пань, «навещая» яму на месте своего бывшего дома.

Инаковость, непохожесть – так можно в целом определить образ блаженного. Внешность и одежда, речь и ее содержание, поведение и взаимоотношения с социумом – это ключевые элементы парадоксального и вместе с тем типичного облика блаженного. Бытовые привычки, кулинарные пристрастия, детальный визуальный портрет подвижника

¹ Толстой Н.И. Русское юродство как форма святости. С. 490.

² Зап. в 2002 г. Е. Потякиной, Н.Б. Храмовой в с. Дивеево от Антонины Андреевны Шуваевой, 1934 г.р.

³ Зап. в 2002 г. Е. Потякиной, Н.Б. Храмовой в с. Смирново от Екатерины Андреевны <фамилия не зафиксирована собирателями>, 1927 г.р.

благочестия редко попадают в поле зрения классического книжного жития: отсутствие у агиографа точных сведений о нем, а главное – художественные задачи этикетного жанра создают не индивидуальный и телесный, а универсальный, надвременный, духовный образ христианского героя. В этом отношении устные рассказы о деревенских святых и блаженных – кладезь реалистических зарисовок: *«И вот я приду домой, и она ходит со мной. У меня тогда была еще русская печка, она всё на этой печке спала, не давала ничего, чтобы я ей что-нибудь постелила: она ляжет на голой печке, всё уберет и ляжет на голую печь. Любила лепешки. Я напеку ей лепешек, она не хочет моих лепешек, она сама, сама пекла»*¹; *«Она сидела и держала ее <рукавичку>. Подходили люди и подавали ей: то конфету, то яблоко, то ягоды, то кусочек хлеба, а она всё в нее складывала. Пила она из железной кружечки, очень любила огуречный рассол и соленые огурцы. Накрошит в кружечку огурцов и хлеба и пьет. Когда мама топила печку, она просила испечь ей яичко, очень любила блины. Сядет на крыльчке, блин сама не съест, а куры к ней подойдут – им всё искрошит. Курицы и на колени, и на плечи к ней прыгали. <...> По праздникам мама водила ее в баню. Мыться она не любила и делала это только по великим праздникам. Как намоется, переоденется, а свое белье нам отдавала стирать, у самой сил не было»*².

Устные воспоминания об Анне, изобилуя житейскими наблюдениями и бытовыми деталями, позволяют по крупницам воссоздать ее внешний облик. В литературе пренебрежение ко всему социально-приемлемому и телесному, в том числе и к собственному телу (в житиях это описывается в категориях «умерщвления плоти», «томления тела»), к одежде, рассматривается как один из характерных признаков внешней формы юродства. Нарочитый антиэстетизм, использование одежды чужой или не по сезону, нищенское облачение или, наоборот, вычурность внешнего вида, гендерное несоответствие элементов «гардероба» – все варианты «экипировки» юродивого нередко делают его гротескной фигурой в глазах публики, вызывают отвращение и смех, взрывают нормы обыденности³. Облик Анны укладывается в традиционный портрет юродивого:

¹ Зап. в 2002 г. Е. Потяжиной, Н.Б. Храмовой в с. Дивеево от Антонины Андреевны Шуваевой, 1934 г.р.

² Зап. в 2001 г. В. Скачковой в с. Большое Череватово от Натальи Павловны Чаплинской, 1920 г.р.

³ Подробное исследование внешнего вида блаженных от древности до современности см.: Наумов Р.А. «Меня раздели Евангелие»: Внешний облик юродивых Христа ради [Электронный ресурс] // Журнал «Духовный Собеседник». 2001. 3 (27). Библиотека сайта «Верность». Режим доступа: <http://www.vernost.ru/iurodivvi.htm> (дата обращения 12.01.2022).

у нее неухоженный вид, одевается она «скудно» и «в лохмотья» («мохры на себя соберет и ходит», «лапти и шобоны – что подадут», «в шалé ходила, с палкой, с корзинкой»), в любое время года ходит в лаптях на босу ногу, носит старомодную домотканую одежду («одежка на ей была как в старину – со сборками, длинная»), отказываясь от современных и новых вещей: «Скудно одевалась. Она не одевала нову-то. Бывало, даешь ей что-нибудь такое чистенькое: “Что ты такое мне даешь?!” Юбка какая-нито на ней не стирания, пахнет от нее. Как она одевалась – как странка. Пальто у нее было как с фантами, как жакетка, вот раньше давным-давно купцы были с фантами, такая вот у нее была зимой. А летом-то она в кофточке. <...> У ней лапти, она всё время в лаптях, а ноги-то, бывало, зябнут до колени-то, и она их тряпочками. А я всё: “Да Анна, возьми чулки, я тебе дам!”. Не возьмет и вот тряпичками какими-нибудь разными завяжет»¹. Однако заметна и парадоксальная двойственность внешнего вида блаженной. Она как будто чередует разные маски: то выходит в мир в траурном, аскетичном образе, носит подобие монашеских одежд (черная фуфайка, черная юбка, белый платок), то надевает карнавальную маску из ярких, многослойных нарядов (несколько юбок, кофт, головных платков, которые при этом не несли функцию утепления; ее сарафан был сшит из разноцветных лоскутов и клиньев). И скромные черно-белые, и старомодные пестрые «личины» блаженной в равной мере выходили за границы обыденности, нарушали поведенческие стереотипы и представления о норме рядового жителя советской деревни. В устных описаниях портрета Анны подчеркивается ее чужаковатость и абсурдность, но, как известно, именно внешнее безумие блаженных трактуется богословием как достижение внутреннего смирения, как нарушение привычного и будничного, как вызов профанному миру с его материальностью, приземленностью, суетностью. И лишь случайный, но внимательный женский взгляд фиксирует разительный контраст ее грязных одежд и телесной чистоты: «В бане я с ней однажды мылась, тело у нее изумрудно было: бело, чистое, нигде ни крапинки ничего!»², – при этом смысл «умерщвления плоти» для рассказчица остается непонятным.

Социальная коммуникация человека с миром, стандартно выражающаяся в наличии у него родственных, соседских, дружеских связей (в сельской среде они усилены территориально близким характером взаимодействия людей), у блаженного нарушена. Самоустранившийся

¹ Зап. в 2002 г. Е. Потякиной, Н.Б. Храмовой в с. Дивеево от Анастасии Ивановны Мочкаевой, 1929 г.р.

² Там же.

из мира, осмеянный в миру, а в эпоху воинствующего атеизма еще и не имеющий связей с Церковью, городской или сельский юродивый XX века оказывался фигурой во всех смыслах одинокой, а «антиповедение» (эпатажные выходки и нападки, внешний антиэстетизм, странная речь, ненормативная лексика) только усугубляло его социальное отщепенство. Связь с «этим» миром поддерживалась через очень узкий круг людей, и эта избирательность общения явственно проявлялась в вербальном поведении блаженной Анны. Так, *наедине с собой*, погруженная в себя или «не в себе» блаженная молчит или бессвязно бормочет (*Порой она заговаривалась как-то: могла всё говорить, говорить какую-то околесицу. <...> Можно было пообщаться, если у ней, как говорится, был разум, просветление, а то как начинает говорить, говорить – несурядица*¹); на улице, в профанном мире, Анна бранится, матерится, огрызается, грубит, а ее речь сопровождается маханием палкой и едва ли не физическими нападками на людей (*Идет сначала хорошо, а потом если ей что скажешь, она начинает нас по-всякому ругать*²; *Другой раз пройдешь мимо, она тебя невзначай как обхамит, но мы на нее внимания не обращали*³; *Ну, она всё равно что-то знала, какие-то присказки она говорила. А другой раз плохими словами по-всякому обзовет, это невыносимо, убежишь поскорее, чтоб никто не видал и не слышал*⁴; *Она всё время сидела на автостанции, ей давали милостыню, но она не у всех еще брала, могла и матом обругать*⁵); в домашней обстановке «близкого круга» она четко выражает свои мысли, быстро успокаивается «после улицы», спит на печи или на полу, кротко принимает домашнюю еду (*Если она нормальная придет, скажет: “Насть, ты мне водички накопяти, я постираю”, – мы ей водички нагреем. А если уж сильно дойдут ребятишки на улице, так она приходит, буянится, меня всяко-всяко-всяко ругает, ну, в таком состоянии ей чего перечить: давай-давай, успокойся. Около порога постелю ей, она*

¹ Зап. в 2002 г. Е. Потякиной, Н.Б. Храмовой в с. Дивеево от Валентины Васильевны Ломтевой, 1952 г.р.

² Зап. в 2002 г. Е. Потякиной, Н.Б. Храмовой в с. Дивеево от Веры Яковлевны Мартыновой, 1942 г.р.

³ Зап. в 2001 г. В. Скачковой в с. Дивеево от Веры Николаевны Антоновой, 1928 г.р.

⁴ Зап. в 2002 г. Е. Потякиной, Н.Б. Храмовой в с. Дивеево от Веры Яковлевны Мартыновой, 1942 г.р.

⁵ Зап. в 2001 г. О. Бугровой, О. Смирновой в с. Дивеево от Валентины Сергеевны Кузнецовой, 1935 г.р.

там ляжет»¹; «Я вышла на улицу на Пасху раз, на Пасху, гляжу – женщины сидят вот тут под окном. Я подошла к ним. Они вот ругают ее, вот ее клянут! <...> Я вот так вот за угол-то посмотрела: она сидит там на бревёшках у ворот. А был снежок, маленько запорошило снежком (Пасха была ранняя). Ну, я глянула: ее так жалко. Ее мать Анна, она велела звать ее Мать. “Мать Анна, – говорю, – иди ко мне”. <...> Она встала и пошла. Видно, озябла: пришла, сразу на печку залезла, отогрелась. Так она у меня и жила всё время. Походит там где, а ко мне ночевать»²). С чужими блаженная буйная, гневливая (именно поэтому в Средневековье юродивых нередко именовали «похабами»), с условно «своими» – тихая пожилая женщина, уставшая от толпы людей, и это наблюдение лишь подтверждает тезис: «Юродивый – актер, ибо наедине с собой он не юродствует»³. Впрочем, и «домашняя» ситуация спокойна весьма условно, ибо эмоциональные реакции и словесные выпады блаженной непредсказуемы: «В каком настроении была! Она говорит всё нормально, если захочет, а если не захочет, она изругает»⁴. Невербальное поведение Анны добавляет штрихи к портрету ее буйств: «Бывало, все соберемся молодые, хохочем, а она идет мимо нас и нам задницу покажет»⁵; «И у кого чего взять: кто ей

¹ Зап. в 2002 г. Е. Потякиной, Н.Б. Храмовой в с. Дивеево от Анастасии Ивановны Мочкаевой, 1929 г.р.

² Зап. в 2001 г. В. Скачковой в с. Большое Череватово от Натальи Павловны Чаплинской, 1920 г.р.

³ Панченко А.М. Юродивые на Руси // Панченко А.М. О русской истории и культуре. СПб.: Азбука, 2000. С. 339. «Буйство» как проявление «антиповедения» юродивых было свойственно едва ли не всем монастырским дивеевским блаженным. У Марии Ивановны оно выражалось в сквернословии (за что ее однажды даже выгнали из обители), в напаках на окружающих, драках. Без веского для окружающих повода «буйствовала» и блаженная Пелагея Ивановна: «Бегала по монастырю, бросая камни, била стекла в кельях, колотилась головой своей и руками об стены монастырских построек» (Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. С. 457, 546–557). Знаменитый эпизод истории Дивеевского монастыря о «войне блаженных» за свою настоятельницу (мы писали о нем в сноске выше) также вносит дополнительные штрихи к собирательному портрету буйства блаженных.

⁴ Зап. в 2011 г. Н.Б. Храмовой, Ю.М. Шеваренковой в д. Круглые Паны от Алексея Петровича Румянцева, 1925 г.р.

⁵ Зап. в 2001 г. Н.Б. Храмовой, Ю.М. Шеваренковой в д. Круглые Паны от Евдокии Ивановны Румянцевой, 1914 г.р.

*понравится, она возьмет, а не понравится – не возьмет ни за что! А если ей вот положить, она еще возьмет и кинет!»*¹. Острая реакция блаженной на молодежь и на смех, бросание милостыни в подающего – такое поведение провоцирует ответное раздражение, усугубляя социальную пропасть юрода и мира.

«Общение блаженного с людьми своеобразно... Иногда блаженный пользуется немотой, повторением слов своего собеседника, заумью или непонятными заявлениями. В этих заявлениях содержится двоякий смысл или прозрение, предсказание, пророчество»². Воспоминания об Анне изобилуют рассказами о ее предсказаниях. В деревенской среде блаженный вообще воспринимается прежде всего как пророк. Запрос на «услуги» угадывания будущего и слава провидца отчасти делает блаженного «своим» среди «чужих»: вызывает уважение публики, примиряет с его странным видом и поведением. При этом пророчества, «как правило, заключаются в оболочку загадочности, внешней причудливости»³, носят завуалированный характер. Атрибутом провидений Анны часто становится предмет, в пространстве повседневности обладающий конкретным утилитарным значением. В руках же юродивого обыденная вещь становится непроговоренным словом, несет символическое значение, соотносясь с событием будущей жизни человека: *«У моей бывшей золовки девочка четырнадцати лет болела, так она ей в коридоре елку поставила. И она умерла, девочка-то»*⁴; *«Почему чтили ее: она дальновидная была. Вот у нас сестра там умерла, и она принесла матери веточку: “Вот на, пригодится”. – “Зачем это ты мне?” – “Пригодится, возьми”. Через несколько дней сестра умерла. Это одно. А во-вторых: вот тут у нас магазин был, а она взяла и выставила им, не знай чаво, – красный платок или тряпку на улицу. Продавец спросил у нее: ты, дескать, чего делаешь, а она говорит: “Узнаешь!”, и у них получилась растрата большая!»*⁵; *«У меня в Дивееве-те была одна, рассказывала в магазине, что повесила она мне, говорит, на огород (впереди-то огородец как, загородки-то есть)*

¹ Зап. в 2001 г. В. Скачковой в с. Осиновка от Веры Александровны Чаплинской, 1959 г.р.

² Толстой Н.И. Русское юродство как форма святости. С. 490.

³ Юрков С.Е. Под знаком гротеска: антиповедение в русской культуре (XI – начало XX в.). СПб.: Летний сад, 2003. С. 57.

⁴ Зап. в 2001 г. О. Бугровой, О. Смирновой в с. Дивеево от Елизаветы Михайловны Вавиловой, 1922 г.р.

⁵ Зап. в 2002 г. Е. Потякиной, Н.Б. Храмовой в с. Дивеево от Анастасии Ивановны Мочкаевой, 1929 г.р.

черный платок, а я, говорит, вышла и говорю: и что это платок-то – потом у ней муж умер. Как будто она вот предсказала смерть-то»¹.

Отличительной деталью чудаковатого вида провидицы были ее самодельные тряпичные куклы, которые она носила в корзинке (информации о куклах Анны мало, о технологии их изготовления мы ничего не знаем): *«Положила две куколки у одной у нас вот тут вот, на углу, и говорит: “Куколки-куколки, куколки-миюкалки, вам две куколки”. У них это... через неделю выросло у них, поставили – двое детей»²; «Подарила тетке перед Новым годом елку и куклу из тряпок. Тетка говорит: “Ты это мне зачем приперла?”. Та говорит: “Узнаешь скоро”. На Новый год у ней дочь умерла – это елки. А там сколь-то времени прошло, у ней дочь родилась – это кукла»³. Напрашивается параллель с почитаемой блаженной Дивеевского монастыря Пашей Саровской: она сама делала кукол и, вероятно, испытывая к ним детско-материнские чувства, заботилась о них – одевала их, мыла, укладывала спать, играла с ними, делила их на любимых и нелюбимых. По легенде, именно куклой мужского пола Паша при личной встрече с Николаем II в 1903 году предсказала ему рождение царского наследника. Переняла ли Анна Морозова пророческую манеру у Паши, мы утверждать не можем, но типологическое сходство здесь очевидно.*

Предсказания блаженной могли иметь и характер намека, когда будущее событие как бы разыгрывалось в драматичной сценке или реплике «дальновидной» Анны, описывалось ключевой фразой, но не называлось: *«А перед свадьбой Аннушка сидела у печки и причитала, а потом уж проговорила: “Не отдавай-ка меня, мама, на чужую сторонушку в Горький!”.* Она не знала, что я замуж собираюсь, а провидела, и правильно»⁴. Или же блаженной давался прямой совет, но обстоятельства будущего до конца не прояснялись: *«Мы только заградку сделали нову, и она ко мне подходит, а мы были ешо ребятишки маненьки: “Мам, мам, тетушка глупа идет!” Я ей говорю: “Ой, мать Анна, давай я тебя покормлю!”. Она мне: “Не корми, береги, у вас скоро поминки будут. А заградку-то новую зачем загородила,*

¹ Зап. в 2011 г. Л.С. Кулаковой в д. Круглые Паны от Анны Николаевны Логуновой, 1931 г.р.

² Зап. в 2009 г. А.Н. Каракуловым, А.В. Мытаревой в с. Вертьяново от Надежды <прочие данные не зафиксированы собирателями>, 1935 г.р.

³ Зап. в 2001 г. В. Скачковой в с. Дивеево от Веры Николаевны Антоновой, 1928 г.р.

⁴ Зап. в 2001 г. В. Скачковой в с. Большое Череватово от Натальи Павловны Чаплинской, 1920 г.р.

ты бы лучше делала гроб". У меня слезы покатались, и через 4 месяца у нас парень умер, в армии погиб»¹.

Прижизненную славу получила Анна Бобкова и своей способностью исцелять: *«Она мне исцелила голову: погода менялась, а я по двое суток встать не могла. Я к ней села: "Матушка Анна, как у меня голова болит!". Она мне вот так вот только наложила руку, и мгновенно все боли исчезли. Я без нее погибаю. О, Боже мой, Боже мой! Нет такой больше!»².* Однако многие «медицинские» манипуляции Анны – ударить рукой, пнуть больного, сделать подножку – скорее, похожи на агрессию, на очередные «безумства» юродивой, чем на традиционные методы народной медицины: *«Одна девушка пришла, вот так села около окна, голову склонила. Анна говорит: "Вы устали, наверное, с дороги, лягте на кровать, отдохните". А та: "Я не устала, у меня голова болит". Она их оставила ночевать. Девушка лежала всё время на полу на кухне, матрасик ей дала, одеялку, фуфайку под голову. И эта больная у нее в ногах легла. Анна ее ногой пинает, сатану ругала. И вот с утра встала: "А я здорова!". Она вот всё время подножку ставила, чтобы вы запнулись за ее ногу»³; «Четыре операции были у этой девушки Галины, а раны не заживали. Приехала она с моей дочкой в отпуск. Сидит тут вот на лавке. Анна мимо проходит, лягнет ногой. Я вижу, что та боится. Я ей говорю: "Ты не бойся, она исцеляет так, она не простая: будет с тобой говорить, ругать тебя, бить, а ты радуйся". Уехали они из отпуска, дочка пишет мне письмо: у Галины и раны зажили, и здорова стала»⁴.* Рассказчица, долгое время тесно общаясь с Анной, по сути выполняла при ней функции толкователя ее невербального языка. Действия блаженной она «разгадывает» по-церковному, интерпретируя ее пинки и подножки противостоянием праведника дьявольским козням: *«Она этим выгоняла беса».*

Как традиционно происходит с посмертным культом почитаемого святого, его личные вещи (предметы одежды, быта) после смерти становятся не только объектом памяти о нем, но и атрибутом ритуальных практик медицинского характера (индивидуальных или «узаконенных» в определенном коллективе – деревне, где он прославился, в монастыре, где он жил). В семье Н.П. Чаплинской из с. Большое Череватово Дивеевского р-на хранится реликвия – варежка Анны, в которую она на улице собирала милостыню: *«Вот варежка, которую она носила. Вот я с ней сплю, под*

¹ Зап. в 2002 г. Е. Потякиной, Н.Б. Храмовой в с. Дивеево от Веры Яковлевны Мартыновой, 1942 г.р.

² Зап. в 2001 г. В. Скачковой в с. Большое Череватово от Натальи Павловны Чаплинской, 1920 г.р.

³ Там же.

⁴ Там же.

головами держу всё время... Я верю – мне помогает. У меня страшные боли головные, высокое давление поднимается»¹. Варезка используется исключительно в кругу семьи как помощница в различных недугах.

Для житийного (книжного) образа юродивого характерен мотив нежелания славы, сокрытия своей добродетели². Целительство и провидение Анны, будучи явленными миру, признанными и востребованными им (в отличие от внешних проявлений ее натуры), скрывалось блаженной. Людей, несущих в мир слово о ее талантах, она осуждала, а сама начинала прятаться. И снова мирская келья-изба дивеевских монахинь становилась ее лучшим пристанищем от людей: «Она-то у меня два года живет – я начинаю понимать ее блаженства, они не любят, когда их познают, – она уйдет к Фросе, там живет два года. А я, глупая старуха, не понимала, надо бы не говорить ничего про нее народу, что она исцеляет людей. Она раз мне говорит: “Ты что меня несёшь!”. Она меня и отругала. Я поняла маленько, что нельзя про них говорить: с них благодать сходит»³.

Фигура юродивого и в житийной, и в устной традициях соткана из противоречий. Но внешнее уродство, эксцентричное поведение, личина дурачка с богословской точки зрения есть прикрытие особого ума и подвижничества: образ блаженного есть «противопоставление внешнего похабства внутреннему благочестию»⁴. Религиозность Анны очень неявная, она не носит характер проповеди, не бросается в глаза и проявляется лишь в бытовом общении с близким кругом деревенских женщин. Так, вдруг вспоминается, что «свои» называли блаженную «матушкой». И «мать Анна» просит людей носить крестики, благословляет, осеняет крестным знамением, позволяет целовать руку – выступает пастырем грешных душ: «Понесем ей что-нибудь, поесть купим: то ягод, то булку какую-нибудь и вот идем. “Мать Анна!” – подхожу, ей ручку целую. Она меня благословляет, крестит. Сижу, сижу. Много раз меня благословит, крестит»⁵. Ускользающий от мирского восприятия образ юродивой явственно проявляется в бытовом рассказе о ее любимом занятии – вышивании: «Были у нее лапоточки, сумка-мешочек и корзиночка со всеми вещами... Она доставала из нее красивые вышитые

¹ Зап. в 2001 г. В. Скачковой в с. Осиновка от Веры Александровны Чаплинской, 1959 г.р.

² Руди Т.Р. О топики житий юродивых. С. 461.

³ Зап. в 2001 г. В. Скачковой в с. Большое Череватово от Натальи Павловны Чаплинской, 1920 г.р.

⁴ Руди Т.Р. О топики житий юродивых. С. 484.

⁵ Зап. в 2001 г. В. Скачковой в с. Большое Череватово от Натальи Павловны Чаплинской, 1920 г.р.

платочки из простой ткани – вышивала крестиком. Приглядишься – она иконы вышивала: лик Богоматери, Преображение»¹. Казалось бы, рукоделие, столь традиционное для сельской женщины ремесло, позволяет и в Аннушке разглядеть обычную женщину, однако религиозная тематика вышивания и его сокрытость от посторонних глаз делают ее еще более далекой от образа обыкновенной крестьянки.

«Активная сторона юродства заключается в обязанности “ругаться миру”, обличая грехи сильных и слабых, не обращая внимания на общественные приличия»². Осуждение безбожности мира – скрытый внутренний посыл юродства. Подвижник XX века оказался в сложнейшей культурной и идеологической обстановке, вынудившей его уменьшить духовный посыл в мир и уж тем более умерить пыл общественного обличения. Тем не менее легенды о смелости Анны в открытом высказывании политических «взглядов», имеющих явную антисоветскую риторику, придают ее образу некий героизм, создают над ней ореол борца за правду: «Она заявила, когда были первые выборы в 1936 году, она заявила: что за сатанинское, я не пойду на выборы! Ее, значит, сколько-то дали ей заключения, тюрьмы, срок какой-то дали... Ну вот, а после видят, что, дескать, поняли, что за сумасшедшей нечего спрашивать, отпустили»³; «Во время войны она подсказывала женщинам, что с их мужьями и сыновьями. И об этом узнали в парткоме и пригласили. А война только начиналась, а война такая страшная, что не знали, что будет. И поэтому их волновало, хоть они и скептически к этому относились, как там война, кто выиграет. Она сказала, что русские выиграют. Они спросили: “А советская власть сохранится?” Она сказала, нет. “А кто же будет у власти?”. Она взяла ухват, это было в избе какой-то, просто ее привели в избу какую-то, может, начальник там жил. Она ухват взяла, прошла по кругу в избе и говорит, вроде как: “По всему свету обойду – царя белого найду. Будет править нами, да не с вами, свиньями, а с белыми князьями!”. Ее прогнали, конечно, сразу же – ничего не сделали»⁴. И если бес-

¹ Зап. в 2001 г. В. Скачковой в с. Большое Череватово от Натальи Павловны Чаплинской, 1920 г.р.

² Панченко А.М. Юродивые на Руси. С. 338–339.

³ Зап. в 2002 г. К.Е. Кореповой, О. Смирновой в с. Дивеево от Анны Николаевны Зимёнковой, 1931 г.р.

⁴ Зап. в 2001 г. К.Е. Кореповой в с. Дивеево от о. Владимира, 1961 г.р. Интересные примеры реакций блаженных на сложные времена находим и в биографиях дивеевских монастырских юродивых. Известный эпизод – «похороны» правды Пашей Саровской: *«Вот моего отца родные сестры, оне ходили в Саров, и одна его сестра – она прибиралась у этой вот блаженной Пашеньки. Пашенькой они звали, не Пашей... Была кельица одна, она в ней жила. И вот они к ней приходили: пол помыть, всё сделают... И вот однажды,*

связные выкрики и оскорбления блаженной принимаются миром негативно, вызывают оторопь и желание отгородиться, то ее связные речи (о войне, о власти) падают на благодатную почву потаенных, но актуальных ожиданий того времени. «Маска безумия необходима подвижнику как способ неординарного включения в социальную среду. <...> Главное же – безумство дает право на безнаказанное разрушение»¹. Странности «матушки Анны» и, полагаем, забота о соблюдении внешних приличий советского села, в котором нет места безумным, бездомным и политически неблагонадежным, даже послужили, по слухам, поводом спрятать ее подальше от людских глаз и ушей, отправив в дом престарелых, однако блаженную оттуда вызволили смелые монахини: *«Ее райсобес отнял у нас: в дом престарелых отправили. Уж как она не ехала, не ехала! “Господи, не поеду я, вы черти такие-сякие!” – говорит. Но она недолго была, ее или монашки, которы оставались здесь, или вот эта Фрося: они поехали и ее обратно взяли»*².

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В богатой устной дивеевской традиции мы имеем две модели развития культа *народного* святого: первая – это культ Серафима Саровского (1754–1833), охвативший юг Нижегородского региона, сформировавшийся во второй половине XIX – начале XX века в непосредственной связи с монастырским преданием, агиографической литературой и изобразительно-прикладными искусствами, но влившийся в традиционные для

говорит, мы идем к ней... Она стоит на этом, на стулике и, говорит, звонит в колокола. Было там, говорит, семь колоколов... Я, говорит, ее спрашиваю: “Пашенька, чего ты делаешь?” – “Как чего делаю?”... – “Я вижу, ты звонишь безо время: ни обедни нет, ничего нет”. – “А я провожаю правду на небеса, правды на земле больше нет!” (зап. в 2002 г. О. Смирновой, Н.Б. Храмовой в с. Хрипуново Ардатовского р-на от Марии Яковлевны Умноной, 1932 г.р.). Блаженная Мария Ивановна, жившая в монастыре в беспокойные 1920-е гг., будучи в курсе сложных политических событий эпохи и церковных реформ, открыто высказывалась против нововведений и советовала священникам придерживаться старых правил (Блаженная Мария Ивановна // *Дамаскин (Орловский)*, иеромонах. Мученики, исповедники и подвижники... Т. 1. С. 55). Однажды осужденная монахинями за то, что, не в пример своей предшественнице Паше Саровской, она много шумит и ругается, блаженная ответила: «Хорошо ей было блажить при Николае, а поблажи-ка при советской власти» (Там же. С. 126).

¹ *Юрков С.Е.* Культурно-семиотические функции православного юродства // Известия ТулГУ. Гуманитарные науки. 2008, № 11. С. 33.

² Зап. в 2002 г. Е. Потякиной, Н.Б. Храмовой в с. Дивеево от Анастасии Ивановны Мочкаевой, 1929 г.р.

религиозного фольклора модели текстопорождения. Этот культ в южно-нижегородской традиции поддержан почитанием местных природных святых с именем святого (источников, камней), церковных святых (Канавка на территории Серафимо-Дивеевского монастыря), музейными реликвиями (в Троицком соборе монастыря выставлены на всеобщее обозрение личные вещи Серафима, спасенные бывшими монахинями в советское время). Устный багаж легенд, преданий и поверий о Серафиме Саровском огромен и представляет собой в настоящее время живое и развивающееся явление. Вторая модель формирования культа святого – это достаточно локальный, ограниченный одной административной веткой населенных пунктов культ прозорливой болящей Евдокии из села Суворово Дивеевского района, убиенной красноармейцами в 1918 году. Он был «инициирован» снизу и не имел книжной основы, выжил вопреки идеологическим препонам в очень сложное время гонений на веру, развивался в русле семейных преданий и воспоминаний о необычной сельчанке (большую часть жизни она прожила «домашним монастырем», была прикована к постели, но притягивала к себе людей своей прозорливостью), но при этом сформировал мощную традицию коллективных сельских поминок «по Дуношке», а также подготовил почву для будущей канонизации новомученицы Евдокии и ее агиографии, базирующейся именно на устном предании¹.

Фигура Анны Морозовой оказалась в советское время между двух этих ярких народных культов и стала в нем, по нашему мнению, избыточным звеном. Блаженная Аннушка Морозова оставила после себя яркий след в устных воспоминаниях своих современников-односельчан. Вызывая во многих естественные чувства жалости и брезгливости, насмешки и порицания, она в то же время притягивала и находила понимание. Интересно, что ни одна из дивеевских блаженных (ни монастырских, ни сельских) не была почитаема в народе посмертно и почитаема так, как это обычно случается с теми подвижниками, которых народная любовь не отпускает и после их смерти, выражаясь в почитании их могил, их изображений (лубочных, живописных, фотографических, иконописных), их личных вещей. Сочувственная память о матушке Анне узкого круга сельских жителей, прижизненное покровительство ей монашеской общины всё же не сформировали *народный культ* блаженной Анны. Традиционные для устной традиции рассказы о посмертных чудесах (случаи исцеления, «встречи» наяву, сонные «видения») в крестьянской среде нами не зафиксированы. Анна Морозова осталась, на наш взгляд, маргинальным персонажем устной дивеевской истории XX века, одной из тех городских или деревенских «странненьких», которых так много было и еще немало будет в нашем Отечестве.

¹ Подробно об этом см.: Шеваренкова Ю.М. Православная история Дивеевского края в преданиях и легендах XX–XXI вв. С. 16–57, 279–301.

С.В. Алпатов
(Москва)

О СООТНОШЕНИИ ПОНЯТИЙ «СВЯТОСТЬ»,
«ПРОСТОТА» И «ИСКУСНОСТЬ»
В РУССКИХ НАРОДНЫХ ЛЕГЕНДАХ¹

В.Н. Топоровым в ряде работ по истории русской духовной культуры была выдвинута и аргументирована этимологическая связь русского понятия «святость» с индоевропейской основой **k'uen-to-*, обозначающей возрастание и расцвет в результате действия плодоносящей природной силы. Базовые аспекты семантики святости – вегетативное плодородие (святые деревья, хлеб, скот) и сакральный хронотоп (святая гора, роща; святки) вселенной – дополняются в антропологическом плане триединым комплексом благих помыслов, благих слов и благих дел, а также синэстетическими критериями чистоты и красоты, удостоверяющими полноту реализации возможностей, промыслительно заложенных в каждом Божьем творении².

Закономерно, что идеалом святости в народных легендах выступает воплотившийся Богочеловек Иисус Христос, евангельское учение и земная жизнь которого складываются в единый образ праведника, верного словом и искусного делом:

Раньше русские, как и татары, верили, обрезывание у них, как и у татар, было. Потом уж это отменили. Это Иисус Христос всем объяснил, что русскому человеку другая вера нужна. Сам-то Иисус и искусный был, и ученый, и работающий – сам всё делал, сам везде ходил;

¹ Исследование выполнено при поддержке Междисциплинарной научно-образовательной школы Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова «Сохранение мирового культурно-исторического наследия».

² *Топоров В.Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. М.: Гнозис, 1995. Т. 1. С. 443–447, 459–460, 482–483.

и щедрый – было у него немного хлеба, так он всё до крошки другим отдал. У Иисуса-то карандаша не было, он всё рукою на земле писал. А дождь пройдет и смое всё. А он опять пишет. Работы он не боялся. Так Иисус-то всех в русскую веру и крестил. Любили его все. А Иуда этому завидовал и предал его, чтоб Иуду самого любили. Только его за это еще больше не любить стали (зап. в 1984 г. В.В. Дубовик, И.В. Сабитовой в с. Секинезь Мамадышского района Татарской АССР от Марии Павловны Рожанычевой, 1913 г.р.)¹.

Для легенды, записанной в ходе экспедиции МГУ имени М.В. Ломоносова в русские села Татарии, характерно не только понимание обрезания как ветхозаветной практики, свойственной всему человечеству до новозаветной проповеди Иисуса, но и интерпретация его поведения в евангельских эпизодах чудесного наделения хлебами (Мф. 14: 17–21) и прощения взятой в прелюбодеянии (Ин. 8: 3–11) как проявлений его трудолюбия, бытовой скромности и внимания к ближнему. Тем самым для фольклорного сознания святость оказывается закономерным продолжением и итоговой суммой повседневного благочестия.

Вместе с тем в дискурсивном поле народной религиозной традиции фундаментальное понимание святости как достигнутого предела духовного совершенства и потому неиссякающего источника, изливающего в грешный мир осязаемые блага (дары исцеления, чудотворения, предсказания судьбы), вступает в противоречие с представлением о жизни каждого человека как духовной лестнице, с любой из ступеней которой возможно ниспасть долу. Ни почтенный возраст и аскетизм жизни, ни прозорливость и чудотворство, ни само по себе монашество или священство не гарантируют спасения, а любые попытки определить «меру» святости по внутреннему самоощущению (грех самомнения) или согласно суждениям окружающих (грех тщеславия) ведут к духовной гибели².

Контраст между внешним благочестием и реальным образом жизни фиксируют многочисленные пословицы и поговорки на тему лицемерия:

По бороде – Авраам, а по делам – Хам.
В людях – Илья, а дома – свинья.

¹ Здесь и далее публикуются легенды из архива кафедры русского устного народного творчества МГУ имени М.В. Ломоносова.

² Подборку высказываний святых отцов по данному вопросу см.: *Осипов А.И.* Почему исчезли старцы? Как не ошибиться в духовном наставнике. М.: Даниловский благовестник, 2015. С. 6–12.

Это игумен вокруг гумен.
Четки на руке, а девки на уме.
Аминь, аминь, а головой – в овин¹.

Обобщением череды многообразных духовных нестроений служит поговорка «Свят, свят да не искусен», а также ее контекстный синоним «Свят муж: только пеленой обереть да в рай пустить», иронически подразумевающий младенческую чистоту и одновременно наивность «мужа духовного»². Подобная ассоциация святости и детского неведения греха представляется нам для фольклорной картины мира базовой и первичной³, тогда как сатирическое обличение ханжества «Свят, да не искусен: табакерочка в рукаве выпятилась!»⁴ – вторичным и частным направлением развития мотива⁵. Сформулированный нами тезис подтверждается целым рядом проявлений духовной неопытности, зафиксированных народными легендами.

С одной стороны, в популярных анекдотах СУС=АТУ1825 «Безграмотная служба» обличается невежественное сельское духовенство, бесстыдно имитирующее богослужение:

¹ Подборку пословиц, сатирических сказок, игровых и плясовых песен антиклерикальной тематики см.: Русское народно-поэтическое творчество против церкви и религии / Сост., вступ. ст. и примеч. Л.В. Домановского, Н.В. Новикова. М.; Л.: Наука, 1961. С. 124–165, 214–263.

² *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М.: Русский язык, 1982. Т. 4. С. 161.

³ Ср. легенду о Пресвятой Богородице, по неведению отдавшей сатане души умерших людей, из-за чего Христос и должен идти на крестную муку – *Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник // Записки Русского географического общества по отделению этнографии. М., 1891. Т. 20. № 20. Разнообразные сюжеты этиологических легенд о возникновении реалий современного мира в результате неудачных решений или неверного выбора сакральных персонажей см. в антологии: У истоков мира: Русские этиологические сказки и легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой, Г.И. Кабаковой. М., 2014.

⁴ *Даль В.И.* Толковый словарь... Т. 4. С. 384.

⁵ Ср. нарративные экспликации паремийного топоса: СУС 1831А* «Священник и дьякон нюхают в церкви табак»; СУС = АТУ1827А «Карты (бутылка водки) падают из рукава проповедника». Здесь и далее: СУС – Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л., 1979; АТУ – *Uther H.-J.* The Types of International Folktales. Helsinki, 2004. Vol. I–III.

Деревня была безграмотна: поп безграмотной, дьякон безграмотной, да и дьяцёк безграмотной, а церковь была, приход служили [так!]. Прознал архирей, поехал любопытствовать. Приехал попу на фатеру, поп и побежал к дьякону: «Вот беда! Архирей приехал, как мы служить станём?» А дьякон и сказал: «А как-небудь, сваракосим как-небудь». Поп скажо: «Ты тоё пой, што я буду!» Дьячок скажо: «Мне уж надо своё петь на крылосы, не с вам». Поп скажо: «Што знашь, то и валяй». <...>

Поп пришел в церковь, одел ризу <...> и запел – голос громкой:

«О-о-о! Из-за острова Кёльястрова,
 Выбегала лодоцька осиновая,
 Нос-корма роскрасонная,
 На серёдке гребци-молодци.
 Тўра-мáра и пáра».

Дьякон тоже запел:

«О-о-о! Из-за острова Кёльястрова,
 Выбегала лодоцька осиновая» [и пр. до конца].

А дьяцёк на крылосе:

«Вдоль по травки, да вдоль по муравки,
 По лазуревым цветоцькам» <...>¹.

С другой стороны, в ряде легендарных сюжетов проводится мысль о том, что механическое накопление богословских знаний духовно бесполезно и бесплодно. Так, например, в легенде о «хвастливом книжнике» изображается молодой начетчик, который не может найти равного себе в книжном познании («А я книгами корабль нагрузил, а те книги наизусть умею»). Встреченный им старец показывает юноше видение, смысл которого тот не в силах разгадать: стая огненных воронов парит в поднебесье, стая наполовину озаренных светом птиц летит низко над морем, третья стая стелется по земле, курясь дымом без пламени, а на берегу «мала, худа птичка» синичка пытается выпить море. Три стаи воронов – иноки, ушедшие от мира в молодости, пожившие в миру и постригшиеся перед смертью, а «сколко та синица испила воды из моря, то ты толко умеешь грамоты»².

¹ Северные сказки в собрании Н.Е. Ончукова / Сост., подгот. текстов, вступ. ст. и коммент. В.И. Ереминой. СПб.: Издательский дом «Мирь», 2008. Кн. 1. С. 198, № 63.

² *Пигин А.В.* К изучению Повести о хвастливом книжнике // *Slavia Orientalis*. 2021. Т. 70, № 2. С. 299–315. Об аналогичных прениях «полных философов пасхалиям и лунникам и рукам» см.: *Алпатов С.В.* Мотив

Народный идеал наивного боговедения ярко иллюстрирует легендарный сюжет СУС = АТУ 827 «Простецкая молитва»:

Плыли по морю три отрока, поднялся на море шторм, волна совсем заливаает. Начали отроки молиться: «Трое нас, трое вас, спасите нас!» Ведь их трое было; молились-то они Троице. А плыли по морю 12 апостолов на ладье. Подплыли они к отрокам, спрашивают их: «Что вы делаете?» Отвечают отроки: «Не видите, шторм начался, заливаает наш плот». Апостол Петр и говорит: «Молитесь не “Трое вас, трое нас, спасите нас”, а “Отче наш”». Молились отроки, и вскоре выбросило их на берег. На берегу один из них вдруг спросил:

– Вы помните ли, какую молитву нам сказали дяденьки?

– Не помню! А ты?

– И я не помню!

– Бегите, догоните их, спросите еще раз!

Побежали отроки, и по воде они ступали как по суку. Увидали это апостолы и думают: «Мы, Божьи ученики, не можем по воде ходить, а эти отроки могут!»

– Дяденька, – говорит, – скажи нам еще раз эту молитву, забыли мы ее.

Отвечает им апостол:

– Молитесь, дети, как молились. Молитва ваша уже на небесах.

(Зап. в 1988 г. И.Ю. Воробьевой, Н.С. Бакулиной в д. Гридинки Юхновского района Калужской области от Анастасии Никитичны Беловой, год рождения не указан)¹.

Образ хождения по водам, отсылающий к евангельскому прецеденту (Мф. 14:22–33), служит знаком несомненной святости героев легенды для окружающих, тогда как от них самих эффективность безыскусного обращения к Богу сокрыта. Сердечная, не отягощенная рефлексией молитва однозначно ближе к народному идеалу святости, чем интеллигентские

владения «астрологической премудростью» в русской книжности и фольклоре XVII–XX вв. // Число – счет – нумерология в славянской и еврейской культурной традиции. М.: ИСлав РАН, 2015. С. 66–78.

¹ О легендах сюжетного типа СУС – 845В* «Старец и крестьянин: простой крестьянин так свят, что слышит небесную обедню (может видеть Бога)» см. подробнее: *Алпатов С.В.* Сюжеты «Народной Библии» в контексте повседневных разговоров солдат XVIII века // *Фольклор в культуре повседневности: Сб. науч. статей / Науч. ред. Н.И. Жуланова и Л.В. Фадеева, отв. ред. Т.Н. Суханова. М.: ГИИ, 2019. С. 27–36.*

сомнения в божественной способности распознавать человеческие помыслы:

Было два брата: Мытарь и Фарисей. Всё ходили в Божий храм. Бедный-то молился от всего сердца, а богатый всё думал не о молитве, а как больше богатства нажить. Пришел домой богатый и говорит: «Ой, сегодня в церкви народу-то было! Как Господь услышит, кто как усердно молился?» Ангел ему во сне приснился: «Вас в храме было много народу, а только Мытарь молился, а все остальные шалтай-болтай. А ты думал о том, как бы города строить, да людей обманывать» (зап. в 1963 г. В.И. Кочетовой, Г. Балыковой в д. Наволок Каргопольского района Архангельской области от Петра Алексеевича Тяпкова, 1890 г.р.).

Вместе с тем бездумное пребывание в привычной аскетической колее¹ и в святом месте (храме, монастыре, скиту, пустыне), защищенном от соблазнов греховного мира², приводит стремящегося ко спасению боголюбца к неожиданному для него самому падению:

Семион-столбник (святой) молился на столбу (чтоб не смущали) Богу. Вдруг видит – под столбом колесница стоит, и кто-то говорит: «Слазь». Хотел было Семион слезть, да прежде перекрестил колесницу. Она и исчезла. Слез Семион на назём да ноги отбил, потому что это колесница нечистого была (зап. в 1972 г. Э. Бадмаевой, Т. Лысенко в д. Черный Поток Людиновского района Калужской области от Анны Степановны Андроновой, 1900 г.р.)³.

¹ Ср. ряд легендарных сюжетов, в которых индивидуальному аскетическому подвигу предпочитается повседневный трудовой образ жизни в семье и общине: СУС –827*** «Монах – спасенная душа», СУС –827**** «В деревне – монах, в монастыре – бык», СУС –845А* «Вавило Московский: святой отшельник хочет узнать, кому он подобен в подвигах; Бог посылает его к скомороху».

² Ср. СУС = АТУ 826 «Праведник и черт в церкви: человек не ходит в церковь, но так свят, что может ходить по воде; однажды заходит в церковь, видит черта, записывающего грехи, смеется над ним и на обратном пути погружается по щиколотку в воду».

³ Вариант легенды о доверчивом затворнике, которого бесы (в облике ангелов) обещали вознести живым на небо, с характерным финалом: «Вот, что, дружок, я тебе говорил, что ты бесовские напасти не можешь

Подъявшему подвиг аскезы нужна особая духовная чуткость и трезвение, чтобы не совершить ложный выбор¹ и не погубить не только достигнутое на пути к святости, но и саму душу:

Ну, вот монах жил по оврагу. Бесы всё ходят станицами. Вот он, видно, один сзади хромой шел. Он остановил:

– Куды вы, бесы, всё ходите?

– А мы, – говорит, – ходим к царю на обед. У них пища неблагословлёна.

– Принеси мне оттуда чашку.

Он ему принес.

Он написал на дне на чашке: «К вам, – говорит, – бесы ходят на обед. Пищу благословляйте».

Потом вдругорядь идут.

– На, – говорит, – положь. Мне, – говорит, – не надо.

Он положил. Глядят: там написано. Оне стали готовить, благословлять. Бесы никак не попадут. Вот они стали: «А!..» – хромого ругать. Стали ругать: «Это ты заходил к монаху?!» Они его бить, он говорит: «Я его смущу, монаха».

От монах токо стал Богу молиться – лошадь под окном, в седле чемоданы. Он поглядел: там в чемодане зерткало, ножницы. Он взял, погляделся в зерткало: у его в бороде один конец ниже. Он остриг – другой стал ниже. Он опять стриг, стриг, да взял да обрился. Поглядел в зерткало: вот хоть женись. Сейчас товарищ явился, шайтан:

терпеть. А то ты думал в Царство Небесное попасть так-то, сидемши, да и ладно» – опубликован в: *Алпатов С.В.* [Рец. на] Бернштам Т.А. Приходская жизнь русской деревни: Очерки по церковной этнографии. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2005 // Традиционная культура. 2006. № 1. С. 141–142.

¹ Ср. легендарные сюжеты типа СУС = АТУ 839 «Один грех влечет за собой другие»:

Мужики худые пошли. Пьют. Вот пришел бес к одному человеку и говорит: «Ты или вина напейся, или человека обнасилуй, или убей человека». Вот ходит человек, думает: «Как мне это место не сделать. Как я сделаю?» Бес его сбивает. А человек хороший был. Бес его сбивает. Думает: «Надо что-нибудь сделать. А как я это сделаю? Уж лучше вина выпью». А вина выпил – и блуд сотворил, и человека убил (зап. в 1961 г. Л. Ивановой, Б. Исадченко в д. Сварозеро Каргопольского района Архангельской области от Анны Яковлевны Клышевой, 1896 г.р.).

- Дак женись, ты чо же?!
- Дак девки нет.
- Счас девку я тебе приведу.

Девка явилася. Ну, женить стали монаха. Венчать надо. Только стали венцы надевать, монах-то опомнился. Перекрестился, а ет не венец, а они ему стали петлю надевать. Никого и нету. Он токо стоит в озере в воде. Да петлю хотели надеть. Оне бы удавили его (зап. в 1982 г. А.А. Астаховой в с. Новошешминск Чистопольского района Татарской АССР от Елизаветы Васильевны Мухановой, 1900 г.р.).

Стремление исправить малую (но весьма значимую для бытового благочестия) привычку не благословлять принимаемую пищу ввергает затворника в гущу мирских соблазнов, неуклонно ведущих к гибели. Единственным надежным залогом спасения с точки зрения народного христианства является милость Божия к раскаявшемуся и признавшему собственную духовную несостоятельность грешнику:

Вот один монах пришел в монастырь и говорит игумену: «Отче, я не хочу быть со всеми. Я хочу быть в одиночестве». Игумен ему говорит: «Можешь ли ты бесовские напасти терпеть?» – «Могу». – «Ну, можешь, ладно». Вот, значит, пошел он в одиночестве. И тут диавол к нему каждый ходит раз в виде ангела. Он не знал. Он думал: ангел к нему ходит, а это диавол. И потом этот диавол вложил ему мысль на что? – на блудодеяние. И вот, значит, не может от этого он отказаться и всё. Тогда он мучился-мучился с ним и говорит: «Диавол, диавол, отойди от мене. Я уже стар, и ты состарелся со мной». А он ему и говорит: «Ну вот если я скажу тебе слово одно и если ты никому не скажешь, тогда я тебя смущать не буду. Клянись мне!» Поклялся: «Никому не скажу. А что ты, говорит, мне скажешь?» – «А вот что скажу: не кланяйся Богородице». И вот всё. А он говорит: «Вот так так». Видит: попал впросак. Призывает игумена: «Владыко! Вот так и так», – говорит. А тут диавол: «Ха! Говорил: никому не скажу, а рассказываешь. Ну, погоди! Я тебе устрою больше». Ну и, значит, на этом кончилось. Игумен его побранил немного, что он поклялся. Ну, всё. Ну, что делать? «Я тебе устрою!» И как люди около его кельи идут, он превращается в молодую женщину и выходит. Так и раз, и два, и третий. Тут все и стали говорить: «Ну, вот монах! К нему молодые ходят!» Пошел слух по всем: «Ходят молодые». Тогда, значит, что ж? Одна женщина родила незаконного от блудодеяства. Куда ребенка деть? Диавол вложил ей мысль: «Неси к этому и положи ему, и скажи, что это твой ребенок – “вот тебе ребенок”».

И вот она приходит. Три дня как родила. Приносит ему в келью эту: «Вот тебе ребенок! Это ребенок твой». Ну, что ж. Тут собрались. «Э, правда всё». Тут что делать? Берут этого монаха, народу собралось несть числа. И с таким позорищем повели в город. Вот так ему ребенка привязали. Висит он так, ребенок-то. Тогда этот монах, когда народу уже собралось много, говорит: «Подождите минуточку, давайте спросим у младенца, кто его отец родной». Они опять засмеялись: трехдневного ребенка спрашивать – он вам скажет! Тогда он говорит: «Младенец ты безгрешный, скажи нам правду: кто твой родной отец?» Вот он посмотрел, посмотрел по народу, из пеленок выскочил – трех дней! – и указывает пальцем на одного человека: «Вот мой отец!».

Тогда все стали его просить: «Ты прости нас ради Бога!» Он говорит: «Я знаю, вы не виноваты. Это диавол виноват. Всё это диавол навел комедию» (зап. в 1974 г. Е.И. Рыжковой, Е.И. Гурской в д. Волос Кировского района Калужской области от Епифана Павловича Косенкова, 1884 г.р.).

Записанная в деревне, некогда бывшей старообрядческой общиной, легенда о духовных соблазнах инока подчеркивает не только его стойкость в борьбе с помыслами, но и сочувственное снисхождение к нравственным немощам окружающих, готовых в одночасье сменить почитание известного праведника на его шельмование. В конечном счете именно способность поставить себя на место падшего человека, сострадать его греху, пожертвовать «очевидными» мерками греха и закона ради ближнего становится для носителей традиционной культуры решающим критерием святости:

Старик был, в келье жил. Богу молился. Хотел во святые хоть попасть. А стал к нему приходиться какой-то мужчина: «Да как ты молишься! Да что толку?» А старик догадался: «Это нехороший мужик, нечиста сила. Неужели я так грешен?» Загоревал. А нечистая сила нет-нет да и придет. Начал его смущать.

И думает: «Как мне от него отвязаться? Господи! Что ты мне такую вину допустил?» Он взял и на двери написал: «Завтра приходи». Он пришел, а старик ему сказал: «Я тебе напишу, когда приходиться ко мне». И написал: «Приходи завтра», – написал на дверях. Ну, он стал ходить. До двери дойдет – написано: завтра. Всё завтра да завтра написано. Он и отступился.

Ну, этот старец всё Богу молился: «Господи, [чтоб] мне приснилось, что мне теперь будет». Молился-молился, да опять повалился. И видит во сне: пришел к нему старик седой. Ну и он ему сказал: «Молишься,

прощаешься ты в грехах, а ты не отпущен в грехах еще. Вот, – говорит, – истопи ты печку, и оставь одну головешку, и вынеси ее на улицу, и пока эта головешка не побелеет, до сих пор ты не будешь отпущен во грехах». – Какое горе, – старец думает, что отмолил всё, что Господи его отпустил. Он кажно утро встает – всё у него головешка черна. Он совсем загоревал. Он уж понял, что это ему так Бог велел. Он всё горюет. Раньше так люди по своей душе так страдали!

Он потом раздумался: «Пойти разве что сходить на селение, сходить мне в церковь там Богу помолиться». Вот он пошел в селение в воскресенье: «Что уж Бог даст, пойду помолюсь». Ну вот он и пошел. Пришел в эту церковь к заутрене. Вот заутреня отходит, и принесли покойника. А он там не знал, какой там покойник. Гроб есть с покойником.

Как раз в этот период времени вышли все, а он остался там, хлопочет в уголку: «Господи, помилуй!» Прибегает мужчина молодой быстрым шагом, быстрым делом. Вынул из гроба покойника и отдал ей, изнасиловал. Ну это была девушка. Он, старец, увидел этот грех. Молодой мужчина сказал ей: «Ты от меня убежала, теперь уж не убежишь!» Старец видел. Да народ приходит, не смеет он сказать, что было. Собрались люди, отпели покойника и вынесли на кладбище, похоронили. Он не смел никому сказать: тут буде его разделают, либо его в кандалы, либо расстреляют, тут и себе грехов наживешь. Пришел домой, а у него на улице эта головешка что белилами выкрашена. Вот когда егонный грех Бог простил. Чужой грех он затаил. Вот. И на третий день он сам помер. И в рукописании у него было написано: «Похороните меня в стенной келье». Вот на этом у него закончилось немало дел (зап. в 1968 г. Е.И. Токаревой, Н.Б. Юдиной в д. Кереть Лоухского района Карельской АССР от Пелагеи Васильевны Тимеевой, 1897 г.р.).

Возникающий в финале легенды парадоксальный эффект «нравственной эмпатии» праведного старца к влекомому низменными страстями юноше подчеркивается совпадением знака обретения святости (отбеленная головешка) с топосом прощения великого грешника (отбеленное черное руно, процветшая головешка) в легендах СУС=АТУ 756С «Два великих грешника». В свою очередь антитеза безжалостного осуждения прямодушным праведником чужих грехов и божественного замысла о покаянном обращении грешников является сюжетообразующей для многочисленных рукописных и устных легенд СУС=АТУ 800 «Христов крестник»: гостящий на Пасху в раю у своего небесного крестного юноша усаживается на престол и в праведном гневе топит корабль с разбойниками, обрушивает церковную стену на подкапывающих ее воров, низвергает

в пропасть дом с блудниками, успевая «в четверть часа погубить без покаяния три тьмы тысяч человек»¹.

Суммируя наблюдения над конкретными вариантами народных легенд, отметим, что расхожее понимание поговорки «Свят, свят да не искусен» как иронического маркера ханжеского поведения является частным (крайним) случаем в ряду феноменов мнимой праведности и духовной неопытности, воплощенных широким кругом нарративных, паремийных и учительных² контекстов отечественной религиозной традиции. При этом евангельский парадокс «утаил от мудрых и открыл младенцам» (Мф. 11:25), наследуемый агиографическим каноном, вступает в противоречие с не менее значимым для отечественной духовной культуры представлением о ценности традиционного опыта и книжного знания в частности. Данная коллизия обретает новое качество в связи с распространением в России XVII–XVIII веков новоевропейской (прогрессивной и созвездательной) модели личного развития, диверсифицирующей традиционную систему духовно-нравственных ценностей. Вместе с тем проанализированный корпус русских народных легенд о монашеской, священнической и мирской «неискусности» в деле духовного спасения демонстрирует несомненное единство народных представлений о святости как особого рода жизненной опытности, противоположной и наивному неведению греха, и высокоумному самомнению фарисея и начетчика.

¹ См. подробнее: *Лигин А.В.* Древнерусская Повесть о Христовом крестнике: проблема жанра // Проблемы исторической поэтики: Научный журнал. 2019. Т. 17, № 4. С. 42–67.

² Ср.: «Блажен муж, иже претерпит искушение, зане искусен быв примет венец жизни» (Иак. 1:12).

РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ НАРОДА И ИХ ОТРАЖЕНИЕ В ЭПИЧЕСКИХ ЖАНРАХ ФОЛЬКЛОРА

В.Е. Добровольская
(Москва)

МОТИВ ВСТРЕЧИ ЧЕЛОВЕКА С БОГОМ И СВЯТЫМИ В РУССКИХ СКАЗКАХ

Мотив встречи человека с Богом хорошо известен в христианской традиции. Своими корнями он уходит в религию (и книги) Ветхого завета, совсем не случайно повествование о начале жизненного пути Иисуса Христа как один из значительных эпизодов включает в себя встречу Ветхого и Нового Заветов. Первый олицетворял собою праведный и благочестивый старец Симеон, который, согласно преданию, был одним из 72-х переводчиков ветхозаветных книг с еврейского языка на греческий. Переводя книгу пророка Исаии, он счел ошибкой предыдущих переписчиков фразу «Се Дева во чреве примет и родит Сына» и решил исправить слово *Дева* на слово *Жена*. Ангел остановил его руку и предсказал, что Симеон не умрет до тех пор, пока не убедится в справедливости слов пророка. Старец долго ждал предсказанного, пока по внушению Святого Духа он не пришел в Иерусалимский храм, куда Мария и Иосиф принесли младенца Иисуса. Трехсотлетний старец принял на свои руки Богомладенца, почему в истории христианства получил прозвание *Богоприимца* (Лк 2: 22–39). Отметим, что кроме этой предначертанной ветхозаветному книжнику встречи в храме произошла еще одна: престарелая вдова Анна пророчица тоже узнала в младенце Спасителя (Лк 2: 36–38). Этим встречам людей с Богом посвящен праздник Сретенья Господня, который присутствует в годовом круге всех христианских церквей¹.

¹ *Битбунов Г.С.* Дванадцатые праздники (историко-литургическое описание). 4-е изд. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2014. С. 85–96;
Грицук Виталий, протоиерей. Литургика: Дванадцатые праздники. Сретенья Господне / Санкт-Петербургская Православная Духовная Академия. С. 3–9. Режим доступа: https://hb.bizmrg.com/open/course1/great_feasts_4.pdf (дата обращения 22.08.2022).

Народная традиция переосмысляет понятие о *встрече* и рассматривает данный праздник как преодоление временной границы внутри годового природного цикла – переход от зимы к лету, а следовательно, их встречу («Сретенье – зима с летом встретились»)¹. Однако представление о том, что Сретенье – это встреча человека с Богом, было воспринято народом из евангельских и богослужебных текстов². Например, в Вологодской губернии существовал обычай, согласно которому на Сретенье дома обходили с иконой Спаса или праздника, и хозяева кланялись ей и говорили: «Господи Боже наш, войди к нам и благослови нас!»³. То есть встреча человека с Богом осознавалась в крестьянской среде как возможное и желаемое событие.

В русской традиции существуют и другие праздники, во время которых, согласно народным верованиям, может произойти встреча Бога и человека. Наиболее ярко это проявляется в обрядах Вознесеньева дня. Так, во Владимирской области на Вознесение было принято печь печенье в виде лесенок. Считалось, что именно по ним Господь, который сорок дней после Пасхи путешествует по земле и общается с людьми, поднимается (= возносится) на небо⁴. В работе А.Б. Страхова подробно

¹ *Калинский И.П.* Церковно-народный месяцеслов на Руси. М.: Художественная литература, 1990. С. 87–88; *Некрылова А.Ф.* Русский традиционный календарь на каждый день и для каждого дома. СПб.: Азбука-классика, 2007. С. 102–104.

² Интересно, что в западной христианской традиции есть специальный возглас священника во время сретенского крестного хода: «Пойдем с миром, чтобы встретить Господа». Его предваряет чин освящения свечей, благодаря которому праздничная месса получила неофициальное название «Месса Света» (см. об этом: *Каница Ф., Сахаров П.* Сретение // *Католическая энциклопедия*. Т. 4. М.: Изд-во францисканцев, 2011. С. 1059; см. также: [https://it.cathopedia.org/wiki/Presentazione_del_Signore#Benedizione_delle_candele_e_processione_\(fasi_salienti\)](https://it.cathopedia.org/wiki/Presentazione_del_Signore#Benedizione_delle_candele_e_processione_(fasi_salienti)) – дата обращения 22.08.2022). При этом идея Святой Мессы как пути навстречу Богу постоянно звучит в проповедях и поучениях католических архипастырей и пастырей (прежде всего как отклик на строки 121-го псалма «Возрадовался я, когда сказали мне: “Пойдем в дом Господень”» – Пс. 121, 1).

³ *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб.: Полисет, 1994. С. 283.

⁴ *Добровольская В.Е.* Обрядовое печенье Гороховецкого края // *Живая старина*. 2003. № 1. С. 23–25; *Добровольская В.Е., Кулешов А.Г.* Обрядовое печенье и его художественные особенности // *Традиционная культура*

рассматриваются южнорусские и украинские поверья о вознесенских лесенках¹. Все они позволяют говорить о том, что лесенку делали для Христа, «чтобы Господь по драбыни мог взойти на небо»², то есть люди своими действиями «помогали» Богу и таким образом создавали повод для того, чтобы вступить с ним в контакт. Одновременно в ряде русских и белорусских регионов пекли блины, которые назывались Христовы или Боговы онучи³. Эти блины рассматривались как обувь для того, чтобы Христос мог уйти с земли на небо: «Трэба Христу напекти ануч, щоб было у що абуватца! Абуитца и пойдя ужэ ат нас на небу!»⁴. В селе Волчье Липецкой области на Троицу⁵ выкладывают на земле узоры из песка, чтоб Господь ходил по земле, как по ковру. Объясняет этот обычай легенда, согласно которой «когда Господь ходил по земле... богатые люди расстилали для него самые красивые ковры, а у бедных их не было и они разукрашивали дорожки к дому цветным песком. Господь увидел это и пошел по песочной дорожке»⁶.

Таким образом, в обрядовых практиках восточных славян встреча человека с Богом не просто допускалась, ее можно было спровоцировать определенными действиями, призванными установить этот контакт (изготовление

Гороховецкого края. Экспедиционные, архивные, аналитические материалы. Т. 1. М.: ГРЦРФ, 2004. С. 88–100; *Добровольская В.Е.* Типы обрядового печенья Владимирской области: опыт характеристики традиции // Актуальные проблемы полевой фольклористики: Сборник научных трудов. Сыктывкар: Изд-во СыктГУ, 2008. Вып. 4. С. 95–112.

¹ *Страхов А.Б.* Культ хлеба у восточных славян: опыт этнолингвистического исследования // Slavistische Beiträge. Bd. 275. München: Otto Sagner Verlag, 1991. С. 142–152.

² *Лысенко А.С.* Словарь диалектной лексики северной Житомирщины // Славянская лексикография и лексикология / Под ред. Л.Э. Калынь. М.: Наука, 1966. С. 11.

³ *Страхов А.Б.* Русское обрядовое печенье «христовы (боговы, божьи) онучи» в связи с функцией обуви в славянских похоронных ритуалах // Этногенез, ранняя этническая история и культура славян. М.: Наука, 1985. С. 77–79; *Он же.* Культ хлеба у восточных славян: опыт этнолингвистического исследования. С. 152–154.

⁴ *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Вып. 8. Витебск, 1912. С. 190.

⁵ Судя по этнографическим описаниям, первоначально песчаные ковры делали на Вознесение, но в советское время обычай сместился на Троицу.

⁶ *Живанович В.А.* Троицкие песчаные узоры // Народное творчество. 2008. № 3. С. 52–53.

христовых онуч и песчаного ковра, чтобы Христос в пути не поранил ноги; приготовление лесенки, чтобы помочь ему подняться на небо и т.д.).

Популярен мотив встречи человека с Богом и в повествовательных жанрах фольклора. Сюжеты о том, как произошла неожиданная встреча с Богом, Богородицей и святыми широко бытуют, так как с ними связаны определенные поведенческие нормы – рекомендации и запреты. Наиболее распространен данный мотив в легендах, рассказах о снах, а также топонимических преданиях и рассказах о почитаемых местах, ср.: «<...> Вот он пошел из дому, куды глаза глядят: шол-шол, всё шол, и увидал он: возля дороги сидят двоя с сумками, как и он пешие – ну, знаш, присели отдохнуть. Адин-ат малодинькай с бароткай, а другой-ат сединькай старичок. Адин-ат, знаш, был сам Христос, а другой-ат Никола миласливай. Вот он абрадавался, патшол к ним и гаварит: “Ну, братцы! Вы, как и я же, пешком идёте? Кто вы дискать таковы?”...»¹; «<...> И пошла она с корзиночкой с ягодами. А идти надо через Наумово, а там у Наумова долбчеч. Видит: идет старичок, в тканной рубахе холщовой, с бородкой, в новых лапоточках. “И он, – говорит, – поклонился мне. А я говорю: «Дедушко, не хочешь, ягодок я тебе дам?» Он рубаху поднял – дай, мол, моленькё. Я дала ему пригоршню из корзинки. Он низко поклонился. Я пошла и сразу оглянулась – и никакого старика нет”. Пошла она сдала ягоды, ей дали 4 буханки хлеба. А потом пошла в Макарьев в церковь. И зашла, а там икона стоит. И этот старичок, что с ней встретился, на этой иконе и стоит: таки лапотки, така бородка. <...> спросила у одной монашены, как этому святому названьё? А монашена говорит: “Это святой отец Макарий”»².

Присутствует мотив встречи с Богом, Богородицей, святыми и в сказках. По указателю сказочных сюжетов³ можно проследить, что он наиболее частотен в корпусе сюжетных типов, размещенных в разделах «Бог награждает и наказывает» (СУС 750–779), «Правда выходит наружу»

¹ Народные русские легенды А.Н. Афанасьева. Новосибирск: Наука, 1990. С. 45 (№ 4).

² Нижегородские христианские легенды. Сборник народных христианских легенд. Нижний Новгород: ООО КиТиздат, 1998. С. 45 (№ 169). См. также в: Фольклор Ковернинского района Нижегородской области. Ч. 2. Нижний Новгород: Дятловы горы, 2013. С. 56–57 (№ 153). (Фольклорное наследие Нижегородского края. Т. 2).

³ Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / АН СССР. Отд.-ние лит. и яз. Науч. совет по фольклору; Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая; Сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л.: Наука. Ленингр. отд.-ние, 1979. (Далее – СУС).

(СУС 780–789), «Человек на том свете» (СУС 800–809), а также в разделах, не имеющих в указателе названия (СУС 790–799 и 826–849). Все эти сюжетные типы относятся к жанру легендарных сказок, представляющих собой некую переходную форму от легенды к собственно сказке. В этих сюжетах сказочная фантастика, связанная с образом Бога, святых, ангелов, служит преимущественно осмыслению социально-бытовых отношений и противоречий между людьми. Часть данных сюжетов восходит к неканоническим произведениям средневековой христианской литературы.

Так, сюжет СУС 804В=АА 804* «Соломон (солдат, кузнец) в аду» связан с сюжетами древнерусской книжности. А.Н. Пыпин подробно рассматривает варианты древнерусских повестей о царе Соломоне и замечает, что «эти рассказы находили в старину большое сочувствие в читателях и до некоторой степени стали принадлежностью чисто народной словесности. Интересные приключения, сказочные подробности, неопределенность лиц и событий, беспрестанные загадки и мудрые решения, примесь фантастического начала – всё это напоминало отчасти эпические мотивы народной поэзии и придавало этим сказаниям особенную завлекательность»¹.

Мотив мудрости Соломона активно разрабатывается в фольклорных текстах, однако решается иначе, чем в произведениях книжности. В древнерусских повестях его разум показан в сюжетах о судах царя Соломона, в легенде же испытание мудрости библейского царя связано с задачей, которую ему задает Иисус. Одновременно легенда демонстрирует двойственность отношения к царю Соломону в народе. С одной стороны, он справедливый правитель и судья, мудрейший из людей, понимающий язык животных, победивший царя демонов Асмодея, с другой – отступник от веры, развратник, финансовая политика которого привела к разрушению единого государства. Поэтому по сюжету легенды после смерти Соломон попадает в ад. Христос выводит души умерших из царства Сатаны², но отказывает Соломону, предлагая ему самому придумать способ

¹ Пыпин А.Н. Очерк литературной истории старинных повестей и сказок русских. СПб.: Тип. Имп. Академии наук, 1857. С. 121.

² Согласно христианским догматам, Христос вывел из Ада всех ветхозаветных праведников, пророков, Адама и Еву. Существует и другая трактовка этого события, например, что из Ада Христос вывел всех, кто там находился, и Ад на некоторое время опустел. См.: *Иларион (Алфеев)*, митрополит. Христос – Победитель ада. Тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции. 2-е изд. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2009. С. 6. Режим доступа: <https://www.hilarion.ru/upload/iblock/437/4377ffebdb89d9118dc4af9005ee73b0.pdf> (дата обращения 18.08.2022).

спасения, ср.: «Иисус Христос после распятия сошел во ад и всех оттуда вывел, окромя одного Соломона Премудраго. “Ты, — сказал ему Христос, — сам вы(й)ди своими мудростями!”»¹. И разум Соломона помогает ему в этом. Он решает напугать чертей, пообещав им построить монастырь и «церковь соборную», за что Сатана сам выгоняет его из ада.

Если в легендах действует Соломон, то в сказках он появляется редко, заметно чаще в них присутствует обычный человек – солдат или кузнец. Иногда у него даже есть фамилия, например Куроптев, да и в целом сказочный сюжет строится иначе: в нем отсутствует трудная задача, зато происходит встреча человека с Богом. Солдат закончил службу, но ему некуда идти, он садится на дороге и плачет о своей судьбе. В этот момент рядом с ним появляется некий старичок, выслушивает его историю и говорит: «Правильной ты, Куроптев, человек. В рай хочешь? – Как это понимать, в рай... – Очень просто: записку дам и вне очереди»². Старичок оказывается Богом, и предъявленный апостолу Петру листок с указанием позволяет герою попасть в рай. Однако там Куроптев не находит табака и отправляется в ад. Там есть табак, но домогающиеся солдата чертовки своим видом пугают его, и он хочет уйти. Однако солдата не отпускают, и тогда он, так же как царь Соломон, решает на лужке, где «малы бесенята с няньками гуляли», имитировать строительство церкви – «направо колокольна, прямо алтарь, звон будет, ладан, пение...»³.

В легендарных сказках вымысел получает большее развитие, чем в легендах и апокрифах. Сюжеты о встрече с Богом могут дополняться мотивами традиционных бытовых или волшебных сказок. Так, солдат, напугавший чертей строительством церкви, не только общается с Богом, святыми и Сатаной с подручными, но и вступает в контакт со Смертью и обманывает ее, передавая ей неверные поручения («Солдат и Смерть»⁴ – СУС 330 А). В сказке Ф.П. Господарева солдат обманывает Смерть, а когда Бог возмущается его поведением, довольно резко отвечает ему: «Какой

¹ Народные русские легенды А.Н. Афанасьева. С. 95, №15.

² *Озаровская О.Э.* Пятиречие / Сост. Л.В. Федорова. Архангельск: Сев.-Зап. кн. изд-во, 1989. С. 237–240 (№ 49).

³ Там же. Интересно, что в варианте, представленном в «Пятиречии», Куроптев аналогичным образом выбирается и из рая, где он обещает построить трактир.

⁴ Народные русские легенды А.Н. Афанасьева. С. 96–100, № 16.

же ты бог, когда ты сам не знаешь, что я делал!»¹. У Н.И. Одицова солдат обличает святых и жизнь в раю: «Приходит к раю. Петр-апостол открывает ворота и пускает солдата в рай. Ах, видит – цветы, деревья, ангелы поют. Вот солдат и спрашивает: – А как бы поесть мне? Вот его в столовую свели. Разные кушанья. И ветчина, и жареное мясо, и баранина, всё на свете. Солдат и подумал: – Как же так? На земле говорят – святые мяса не едят, жаркого не едят ни мясного, ни рыбного, а тут все снадобья есть». Несмотря на изобилие солдат решает уйти из рая и имитирует строительство трактира. Естественно, за это он изгнан. Он предпринимает вторую попытку устроить свою жизнь и на этот раз встречается с чертом, который приводит его в ад, где «Сатана приходит к солдату и говорит: – Что ты делаешь? – Вот, хочу, говорит, церковь строить. Наконец, об душе своей позаботиться надо. – Гоните солдата к чорту с ада». Казалось бы, на этом сказка должна закончиться, но сказочник предлагает своему герою третий путь: отправляет его в революционный Петроград, где солдат делает свой выбор: «В аду я был, в раю был, буду я здесь завоевывать с рабочими»². Представить себе подобную ситуацию в легендах невозможно. Легендарные же сказки позволяют создать из «высокого мотива» встречи человека с Богом своеобразную антиклирическую сатиру (хотя, конечно, в большинстве случаев она не так ярко выражена, как в рассмотренных выше текстах).

Анализ корпуса легендарных сказок показывает, что мотив встречи человека с Богом и святыми в восточнославянской традиции характерен преимущественно для украинских и белорусских текстов, причем в большинстве случаев пересечений между сюжетными типами не отмечено. Например, сюжетный тип 751 «Скупая хозяйка» зафиксирован только в белорусской традиции, а –751F* «Деревянная пасха» – только у украинцев. К редким примерам пересечений относится, например, сюжетный тип 752В «Заместитель Бога (Забыл про ветер)». Он есть и в украинской, и в белорусской традиции, однако в русской традиции этот сюжет указателем не зафиксирован. Собственно русских сюжетов в легендарных сказках совсем немного: помимо уже упомянутого 804В=АА 804* «Соломон (солдат, кузнец) в аду» это 751А*=АА *751 П «Бог в гостях», 752А=АА 752 «Чудесная молотьба огнем», 756С «Два великих грешника», 757 «Гордый царь», 757** «Царь, мужик и ангел», –776* «Перегорелая заря», 785 «Кто съел просвиру?» и некоторые другие.

¹ Сказки Филиппа Павловича Господарева / Зап. текста, вступ. ст. и примеч. Н.В. Новикова; общ. ред. и предисл. М.К. Азадовского. Петрозаводск, 1941. С. 546–549 (№ 72).

² Песни и сказки на Онежском заводе: Сборник. Петрозаводск: Издание Карельского Научно-исследовательского ин-та культуры, 1937. С. 265–268.

Сюжеты легендарных сказок зафиксированы и в корпусе легенд, и в притчах. Так, сюжетный тип «Два великих грешника» существенно чаще встречается в русской традиции именно как легенда, а сюжеты 757** «Царь, мужик и ангел» и 757 «Гордый царь» известны как притчи. Это связано с пограничной природой легендарной сказки. «Пограничность» служит также причиной подвижной персонажной структуры данной группы сюжетов. В легендарных сказках в одном и том же сюжетном типе по вариантам могут действовать как силы света, так и силы тьмы. Так, в сюжете 753 «Чудесное омоложение (перековка)» персонажами, с которыми человек вступает в контакт, являются Христос, ангел или черт. Можно с уверенностью говорить о том, что взаимодействие человека с демонологическими персонажами в легендарных сказках намного более частотно, чем встреча с Богом и святыми.

Сюжет легендарной сказки довольно часто строится вокруг обещания, которое человек дает Богу (или святому), но нарушает его. Так, в сюжетном типе 778=AA *2128 «Обещание поставить огромную свечу» протагонист в минуту опасности дает зарок поставить огромную свечу, а избежав беды – отказывается от него. Прямого контакта с Богом в данном сюжете нет, спасение приходит словно бы само собой, но отказ от выполнения обета приводит к серьезной потере (или даже смерти), которая сказочником осмысливается как наказание за грех. В сказке, записанной А.А. Андрониковым в Костромской губернии, говорится о том, что у человека пропала тройка лошадей и он пообещал Николе Угоднику, что если тот поможет найти лошадей, он поставит ему «рублевую свечу». После произнесения зарока лошади тут же появляются, но мужику жаль денег, и он решает избежать трат. «Не ты, – говорит, – Никола нашел. Лошади-то сами прибежали. Живешь и без свечи». После этих слов лошади «взвильсь... да от него», и повторные обещания уже не помогли, ведь мужик «в первом слове не устоял»¹. Заметим, что прямого контакта между святым Николаем и человеком в данном случае нет. Никола Угодник в сказке не появляется (в отличие от других сюжетных типов, где он присутствует в образе старичка, нищего и т.п.), к нему человек только обращается, то есть имеет место ментальный контакт, но по сути он равен физическому взаимодействию в других сюжетных типах.

Контакт подразумевается и в сюжетном типе 778*=AA *1625 «Баба ставит свечку Богу и черту». В целом ряде вариантов она произносит фразу

¹ Народные сказки Костромской губернии. Запись священника А. Андроникова // Этнографическое обозрение. 1914. №1–2. Год 26-й, Кн. CI–CII. С. 183–184 (№ 5).

о том, что неизвестно, куда попадешь после смерти и с кем надо будет договариваться на том свете. Так, в сказке, включенной Н.Г. Кургановым в его «Письмовник», старушка ставит свечку перед образом святого Михаила и перед «пораженным демоном», а на замечание дядька отвечает: «...не худо иметь везде друзей: и в раю, и в муке; мы еще не знаем, где будем»¹. Как видим, в этом случае контакт, с одной стороны, отложен во времени (умершая будет общаться с Богом или чертом после смерти), но с другой – как ментальная связь – он присутствует в тот момент, когда живая женщина ставит свечу.

Отметим также, что в целом ряде сюжетов в русской традиции происходит замена Бога на нищих, что не случайно, поскольку убогие, калеки, просящие Христа ради осмысляются как посредники между тем и этим светом, как представители и заместители сакральных сил на земле. Помимо этого, Христос и святые ходят по земле именно в образе нищих², поэтому нельзя никому отказывать в подаении, чтобы не обидеть Бога³.

В волшебных сказках встреча человека с Богом и святыми довольно редкое явление. Причем так же, как и в легендарных сказках, среди сюжетов волшебных сказок восточнославянской традиции есть такие, что зафиксированы только у одного народа. Так, сюжет 460А «Путешествие к Богу за наградой» известен только у украинцев. Есть сюжетные типы, которые известны украинцам и белорусам, но не известны русским. К ним относится, например, сюжет 332***** «Судья Праведный». В русских волшебных сказках встреча с Богом и святыми чаще всего присутствует в сюжетных типах 330А «Солдат (кузнец) и черт (смерть)», 465С «Красавица жена (Поручение на тот свет)», 471= АА *804 I «Крестник Бога (Христа)»,

¹ См.: Курганов Н. Российская универсальная грамматика, или Всеобщее письмословие, предлагающее легчайший способ основательного учения русскому языку с семью присовокуплениями разных учебных и полезных вещей. СПб.: тип. Морск. кад. корпуса, 1769. С. 93 (№ 88). В собрании А.Н. Афанасьева этот сюжет представлен анекдотом, в котором баба, запуганная явившимся к ней во сне нечистым, начинает к иконе на сюжет Чуда Георгия о змие ставить две свечки – и Егорию, и змию. См.: Народные русские сказки А.Н. Афанасьева в 3 т. / Издание подготовили Л.Г. Барак и Н.В. Новиков. М.: Наука, 1985. Т. 3. С. 211 (№ 524).

² См., например: Народные русские легенды А.Н. Афанасьева. С. 31–46 (№ 1–4).

³ Подробнее об этом см.: Левкиевская Е.Е. Нищий // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 3. М.: Международные отношения, 2004. С. 408–411.

710 «Крестница Богоматери». Отметим также, что образ Бога и святых для ряда сюжетов волшебной сказки не обязателен, в них христианских персонажей могут замещать другие, более близкие сказочнику.

Сюжет «Крестница Богоматери» представляет собою историю о том, как Богородица забирает на воспитание дочь бедняка. Живущая в ее доме девушка нарушает запрет своей крестной и не желает раскаяться в этом, за что претерпевает страшные наказания. Сюжет этот довольно подробно проанализирован Л.В. Фадеевой¹. Отметим, что в фокусе внимания автора был только один русский вариант, относящийся к данному сюжетному типу, – текст из сборника А.Н. Афанасьева², который имеет определенное сходство со сказкой из сборника братьев Grimm. В другом зафиксированном в указателе русском варианте данного сюжетного типа – сказке «Марьюшка»³ – действие развивается иначе, поскольку в ней на первый план выходят перипетии сюжета о гонимой матери (706 «Безручка» и 707 «Чудесные дети»). Возможно, что она находится под влиянием литературного текста («Сказки о царе Салтане» А.С. Пушкина). Однако и в том, и в другом случае девушка находится в тесном контакте с Богоматерью, которая и карает, и спасает ее. Отметим, что в данном сюжетном типе контакт человека с божественными силами пролонгированный и многократный, в отличие от большинства сказочных сюжетов. Более того, в данном сюжете высшие силы не только вступают в контакт с человеком, но и оказываются с ним в свойстве.

Такое же некровное родство Бога и человека рассматривается и в другом сказочном сюжете – 471 «Крестник Бога». Указателем зафиксировано

¹ Фадеева Л.В. Сюжет СВС 710 «Крестница Богоматери» у братьев Grimm (КНМ 3) и в фольклоре восточных славян // Казка ў еўрапейскай прасторы: гісторыя і сучаснасць. Матэрыялы Міжнароднага форуму доследчыкаў беларускай казкі (Мінск, 17–18 мая 2018 г.). Мінск, Беларуская навука, 2019. С. 128–135; *Она же*. Сюжет АТУ 710 между сказкой и легендой (из наблюдений над материалами братьев Grimm и А.Н. Афанасьева) // Сказка в фольклоре, литературе и искусстве: Традиционное и новое. Сборник научных статей / Сост. Л.В. Фадеева, науч. ред. Л.В. Фадеева и Т.В. Хлыбова. М.: ГИИ, 2020. С. 106–120.

² Народные русские легенды А.Н. Афанасьева. С. 163–165 (примеч. к № 30).

³ Записки Красноярского подотдела Восточно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества по этнографии. Т. 1, вып. 2. / изд. под ред. Г.Н. Потанина. Томск: Енисейская губернская типография, 1906. С. 23–27 (№ 8).

шестнадцать русских вариантов данного сюжетного типа. Сюжетная схема сказки следующая: мужик ищет крестного отца своему ребенку. Поскольку он необычайно беден, то все встречные отказывают ему; соглашается только один прохожий, которым оказывается Христос. Когда ребенок вырастает, то решает навестить своего крестного. По дороге он встречается людей, животных и предметы, которые просят его узнать об их судьбе. Придя к Христу, он задает вопросы, видит свое место в раю и возвращается домой, рассказывая всем встречным о том, что узнал от своего крестного. В данном случае Бог выступает своеобразным эталоном поведения, хранителем норм. Именно он, в отличие от людей, не отказывается стать крестным ребенка. В большинстве народных традиций отказ крестить ребенка рассматривается как грех¹.

В ряде вариантов этой сказки речь идет не о крестнике, а о крестовом брате Бога. В этом случае человек христосует на Пасху с нищими, самому грязному и убогому не достается яйца, и человек обменивается с ним крестом, становясь тем самым крестовым братом Богу. И в том, и в другом случае человек не просто встречается с Богом, а переходит в иное, более близкое к нему состояние. Вероятно, на данный сюжет, как и на сюжет 800 «Мужик (божий крестник) на божьем месте», оказала влияние древнерусская повесть о Христовом крестнике. Сюжетный тип 800 совпадает с повестью, что хорошо показал в своей статье А.В. Пигин². В сказочном сюжете 471 только начало совпадает с повестью, в нем нет ни мотива прихода к Богу через покаяние, ни конфликта милосердия и справедливости. Крестник Бога не наказан, ему приготовлено место в раю, а жизнь он проведет на земле.

Еще один вариант встречи человека и Бога нашел отражение в сюжете 330А «Солдат (кузнец) и черт (Смерть)». Сюжет известен в двадцати трех русских вариантах и заключается в том, что Бог наградил солдата или кузнеца некой чудесной вещью: яблоней, скамьей, торбой, табакеркой, картами. Награда дана человеку за то, что он пожалел Христа и заплатил

¹ За редкими исключениями, связанными с физическими недостатками потенциальных крестных родителей, а также с традиционными запретами, которые направлены на бездетных, разведенных, женщин в определенном физиологическом состоянии (например беременность, месячные очищения). См. об этом: *Кабакова Г.И.* Крестные родители, кумовья // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 2. М.: Международные отношения, 1999. С. 661.

² *Пигин А.В.* Древнерусская Повесть о Христовом крестнике: проблема жанра // Проблемы исторической поэтики. 2019. Т. 17, № 4. С. 42–67.

за него последние деньги, чтобы Христа повезли на корабле. Самому же человеку денег не хватило, и он пошел пешком¹. Естественно, герой не знает, что он платит деньги за Бога. Обычно он жалеет старика или нищего, то есть солдат / кузнец выступает в роли праведного христианина, милосердного человека, живущего по божьим законам. В других вариантах Богу, который испытывает солдата в облике нищего, последовательно отдаются три последних сухаря².

У предмета, которым наградил солдата Христос, есть чудесное качество – он способен останавливать противников героя, какими бы сильными они не были. И когда к солдату приходит Смерть, он использует это качество чудесного предмета: Смерть либо не может слезть с яблони, либо встать с лавки, либо вылезти из торбы / табакерки. Заметим, что на вопрос Бога о даре следует не тот ответ, которого ожидают окружающие: вместо Царствия Небесного герой просит карты, кошель денег или кисет табака. Иногда к вещам, выступающим как символ несправедливой жизни, добавляется чудесная вещь, ср.: «Возьми, – говорит, – с кем ни станешь играть в эти карты – всякаго обыграешь: да вот на тебе и торбу: что ни встретишь на дороге, зверя ли, птицу ли, и захочешь поймать, – только распахни торбу и скажи: “Полезай сюда, зверь али птица!” – и всё делается по-твоему»³. Казалась бы, встреча с Богом должна защитить человека, но когда герой умирает, то выясняется, что с подарком Бога ему нет места ни в аду, ни в раю. Причина в том, что правильное поведение в начале сказки полностью нивелировано дальнейшими поступками героя, которые спровоцированы именно подарками Бога. Человек делает неправильный выбор и не может распорядиться чудесным даром.

Еще одна встреча человека и Бога происходит в сказках сюжетного типа 465С «Красавица жена (Поручение на тот свет)». В отличие от широко известных сказок на сюжет 465А «Пойди туда, не знаю куда», в котором герой находит жену-голубку, превращающуюся в красавицу и помогающую выполнять трудные задачи, в этой разновидности сюжета герой получает жену от Бога. Награда дана человеку за то, что он потратил все деньги на ладан, который сжег в поле во славу Божию. Благоухание ладана дошло до неба, и Бог наградил такого бескорыстного бедняка умной

¹ Великорусские сказки Пермской губернии. Сб. с приложением 12 башкир. сказок и одной мещеряк. / [Соч.] Д.К. Зеленина. Пг.: Тип. А.В. Орлова, 1914. (Записки Импер. Рус. географ. общества по отделению этнографии; Т. XLI). С. 214–219 (№ 25).

² Народные русские легенды А.Н. Афанасьева. С. 102–109 (№ 16 с).

³ Там же. С. 102.

женой, которая помогает выполнять трудные задачи. Взаимодействие Бога и человека связано с правильным поведением героя: бедняк тратит деньги не на водку, как ему предлагают, а на ладан. Это один из немногих сюжетов, где герой для контакта с Богом предпринимает определенные действия, хотя и не рассчитывает на возможность встречи с ним и тем более не ожидает награды.

Наконец, есть еще один сюжет, в котором могут по вариантам появляться представители небесных сил, – 706 «Безручка». В большинстве вариантов святой Николай или сам Бог возвращают несправедливо наказанной женщине руки. Героиня обращается к небесам и получает от них помощь. Иногда в ответ на свою мольбу она слышит голос с неба, указывающий, что ей делать. В других вариантах ей помогает старичок, которого женщина видит у реки или у колодца. Это может быть святой Николай или сам Господь¹. Аналогичный пример обращения к Богу есть в сюжете –590* «Любимец царик». Однако если в 706 ответом на мольбу может быть словесная помощь небесных сил с появлением или без появления Бога, то в сюжете –590* ситуация иная. Красивый юноша, в которого влюбились две царицы и ведут за него войну, обращается к Богу с просьбой лишить его красоты, чтобы прекратить кровопролитие. Бог на просьбу о помощи отвечает не словами, как в «Безручке», а действием: он дает юноше свиную личину².

¹ Подробнее об этом см.: *Добровольская В.Е.* Сюжетный тип СУС 706 («Безручка») в русской сказочной традиции // IV Всероссийский конгресс фольклористов. Сб. научных трудов в 3 т. Т. 3: Комплексные исследования традиционной культуры. М.: ГРДНТ им. В.Д. Поленова, 2020. С. 145–155 (Сер. «Актуальные проблемы современной отечественной фольклористики»); *Коровина Н.С.* К вопросу о взаимодействии коми и русских волшебных сказок (СУС 706 «Безручка») // Традиционная культура. 2019. Т. 20. № 5. С. 99–110; *Пухова Т.Ф.* Особенности сюжета русской народной сказки «Безручка» // «Нарты» и другие устные традиции: Сборник в честь 60-летия Зураба Джапуа. Сухум: Абгосиздат, 2020. С. 344–366.

² В русской традиции данный сюжет не зафиксирован. Среди восточнославянских народов он есть только у белорусов. Это сказка «Съвиное рыло», в которой сын бортника отказывается от своей пригожести и уходит жить в лесном уединении. Сказка заканчивается свидетельством, что после на месте, где жил отшельник, ставят капличку, «а ў ёй абразок таго съвятаго з съвіным рылам». См.: *Сергуптоўскі А.К.* Казкі і апавяданні беларусаў Слуцкага павета. Мінск: Універсітэцкае, 2000. С. 239–243 (№ 86).

Итак, в легендарных сказках встреча человека с Богом описывается в большом корпусе сюжетов. При этом она может быть как прямым контактом с Богом, так и потенциальным (подразумеваемым, но акционально не выраженным) или словесным (= молитва) общением. Взаимодействие человека с Богом может быть также решено как мотив Божьей воли и Божьего суда. В волшебных сказках встречи Бога и человека изображаются крайне редко, но и в них Бог награждает человека за правильное поведение, терпение, способность сопереживать обездоленному.

Если в легендарных сказках обязательно присутствует христианский персонаж – Бог и святые, то в волшебных сказках такой устойчивости по вариантам нет. Вместо Бога могут действовать любые сверхъестественные персонажи – например Смерть, Черт, Солнце и т.д. В волшебных сказках важнее правильное поведение героя, а следовательно – наказание за нарушение запретов, помощь невинно гонимому и проч. Вот почему сказочнику в большинстве случаев не важно, какой из мифологических персонажей поможет герою. Здесь скорее заявляют о себе личные пристрастия исполнителя и сила традиции, связанная с тем или иным сюжетным типом.

И в волшебных, и в легендарных сказках встреча Бога и человека может быть разной. Бог может встретить человека, может только разговаривать с ним или быть потенциальным партнером, он может прореагировать на просьбу действием. Однако только в волшебных сказках присутствует мотив родства человека с Богом, который может быть крестным отцом и крестовым братом человека.

Е.М. Боганева, М. Кыйва

(Минск – Тарту)

**МЕЖДУ МИРАМИ И ЖАНРАМИ:
СКАЗКИ СЮЖЕТНЫХ ТИПОВ ATU / СУС 470
В ФОЛЬКЛОРЕ БЕЛОРУСОВ, РУССКИХ И ЭСТОНЦЕВ¹**

Целью нашей статьи является сравнительно-исторический анализ сказок сюжетного типа ATU / СУС 470 «Друзья в жизни и смерти», их распространение и особенности у белорусов, русских и эстонцев. На эстонском и белорусском материале истории этого типа в отдельных случаях контаминируются с сюжетами ATU 470А, 471А, что будет рассмотрено ниже.

За ограниченностью объема статьи украинские версии, которых значительно больше, чем белорусских и русских, будут привлекаться только для сравнения. Кроме того, поскольку главным «героем» сказок этого сюжетного типа является время, а именно разное его течение в реальном и сверхъестественном мирах, мы также рассмотрим особенности хронотопа сказок и организацию в них художественного пространства, способы перехода и коммуникации между мирами.

Согласно наиболее распространенному сюжету сказок ATU / СУС 470, два друга обещают быть гостями на свадьбах друг у друга. Один из них умирает, живой друг приглашает мертвого к себе на свадьбу, однако, получив встречное приглашение, оказывается в потустороннем мире. Там он либо совершает с умершим другом путешествие по его миру, где видит разные диковины и парадоксы, либо гуляет на свадьбе умершего друга. Живому кажется, что он провел с умершим другом (в некоторых эстонских вариантах братом, отцом) несколько часов, но, вернувшись

¹ Работа выполнена при поддержке гранта ЕКМ IUT 22-5 и Фонда регионального развития ЕС (Центр компетенции по Эстонским исследованиям СЕЕС – ТК 145). Искренняя благодарность за советы и помощь Кярри Тоомеосс-Орглаан, Майри Каасик (Тарту, Эстония), Татьяне Володиной (Минск, Беларусь), священнику Владимиру Дробышевскому (Жуанвиль, Франция), Людмиле Фадеевой (Москва, Россия).

в свой мир, обнаруживает, что на земле прошли десятилетия или столетия. Чаще всего после этого открытия герой умирает и обращается в прах, но есть редкие эстонские версии, когда он чудесным образом возвращает себя и невесту к исходному состоянию (и возрасту), и они снова играют свадьбу.

Темы, о которых мы будем говорить на примере сказок этого типа, связаны с религиозными представлениями и относятся к разряду «вечных»: жизнь на земле и загробная жизнь, данные друзьями взаимные обещания и их выполнение независимо от смерти, коммуникация с потусторонним миром, представления о его пространственной организации и о течении времени.

УКАЗАТЕЛИ, ЖАНРОВАЯ ПРИНАДЛЕЖНОСТЬ, ГЕОГРАФИЧЕСКОЕ РАСПРОСТРАНЕНИЕ СЮЖЕТНОГО ТИПА

В качестве номенклатуры сюжетных типов мы будем пользоваться преимущественно двумя совместимыми классическими указателями, построенными по системе А. Аарне, – «Сравнительным указателем сюжетов. Восточнославянская сказка» (СУС)¹ и «Типы международных фольклорных сказок» Ганса Йорга Утера (АТУ)². Вместе с тем для сравнения национальных сказочных типов будут привлекаться также другие указатели сказочной и несказочной прозы: Анти Аарне³, Стиса Томпсона⁴, Юлиана

¹ Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / АН СССР. Отд-ние лит. и яз. Науч. совет по фольклору; Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая; Сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1979.

² *Uther H.-J.* The types of international folktales: A classification a bibliogr. Based on the system of Antti Aarne a. Stith Thompson; ed. staff Sabine Dinslage [et al.]. Helsinki: Suomal. tiedeakat., 2004. (FF communications / Ed. for the Folklore fellows).

³ *Aarne A.* Estnische Märchen- und Sagenvarianten. Verzeichnis der zu den Hurt'schen Handschriftsammlungen gehörenden Aufzeichnungen. (FF Communications 25.) Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2018.

⁴ *Thompson S.* Motif-index of folk-literature: A classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, medieval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends. Revised and enlarged edition. Bloomington: Indiana University Press, 1955–1958. Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/thompson/> (дата обращения 08.09.2022 г.)

Кшижановского¹, Лаури Симонсуури², Марьятты Яуихайнен³, Бенгта аф Кlintберга⁴.

Мотив разного течения времени на земле и в потустороннем мире достаточно универсален, он встречается в мифологии и фольклоре разных народов мира. В индексе мотивов фольклорной прозы С. Томпсона это мотив F 377 «Сверхъестественное течение времени в волшебной стране. Годы кажутся днями» и частично также F 172 «Нет ни времени, ни рождений, ни смертей в ином мире». Немецкий фольклорист Лутц Рёрих назвал эту группу сказок «легендами восхищения» (Enträckungssagen), цель которых – указать на вневременность другого мира (рая, ада, земли богов, фей, эльфов, троллей и т.п.)⁵.

В указателях разных стран такие мотивы могут относиться как к сказочной прозе (Krzyżanowski / СУС / АТУ 470), так и несказочной (Aarne S 13; Симонсуури С 500; Jauhainen С 500; Klintberg С 81, С 101). В Финляндии (Симонсуури и Jauhainen), Швеции (Klintberg), а раньше также в Эстонии (Aarne) сюжет АТУ 470 относили к корпусу мифологической (несказочной) прозы, и только в XXI веке под влиянием традиций сказочных каталогов он был включен в список сказок⁶. В дальнейшем мы будем называть тексты сюжетного типа АТУ 470 сказками, имея в виду эти оговорки насчет их жанровой принадлежности.

Сюжет 470 известен по всей Европе, при этом немецкий исследователь сказок Гюнтер Петшель выделяет две области с большей плотностью распределения: 1) область, которая включает все страны, граничащие

¹ Krzyżanowski J. Polska bajka ludowa układzie systematycznym. Polska akad. nauk. Wydział nauk społecznych. Wrocław: Ossolineum, 1962–1963. Т. I–II.

² Симонсуури Л. Указатель типов и мотивов финских мифологических рассказов; Пер. с нем. [и предисл.] Н.А. Прушинской; [Карел. науч. центр АН СССР, Ин-т яз. лит. и истории]. Петрозаводск: Карелия, 1991.

³ Jauhainen M. The type and motif index of Finnish belief legends. Revised and enlarged edition of Lauri Simonsuuri's Typen- und Motivverzeichnis der finnischen mythischen Sagen (FFC No. 182). Folklore Fellows' Communications No. 267. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia (Academia Scientiarum Fennica), 1998.

⁴ Klintberg B. The types of the Swedish folk legend. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2011.

⁵ Röhrich L. Folktales and reality. Bloomington: Indiana University Press, 1991. P. 275.

⁶ Järvi R., Kaasik M., Toomeos-Orglaan K. Eesti muinasjutud. I.1. Imemuinasjutud. Tartu: EKM Teaduskirjastus, 2009.



Илл. 1. Карта распространения сюжета 470 (по Г. Петшелю)¹

с Балтийским морем; 2) область, которая простирается от северной Италии через Австрию, Хорватию, Северную Сербию, Венгрию и Румынию до Украины² (илл. 1). За пределами Европы известны турецкая и индонезийская версии, а также целая серия японских вариантов, которые различаются начальным эпизодом. Кроме того, сюжет зафиксирован у евреев, иранцев, корейцев, у народов Южной Африки, в странах Северной и Южной Америки³.

¹ *Petschel G.* Freunde in Leben und Tod (AaTh 470) // *Fabula*. 1971. Vol. 12, No. 2/3. S. 166.

² *Ibid.* S. 111–167.

³ *Uther H.-J.* The types of international folktales. P. 275–276.

Согласно «Сравнительному указателю сюжетов. Восточнославянская сказка» у восточных славян публикации вариантов рассматриваемого сюжета распространены неравномерно: у русских указан 1 источник, у украинцев – 10, у белорусов 3 (СУС, с. 139). Причины подобной неравномерности не исследованы, можно только предположить польское влияние (не исключено также обратное письменное влияние) на украинскую традицию, так как в Польше сюжет широко известен в разных регионах¹.

Сюжетный тип АТУ 470 и близкие к нему типы распространены в Эстонии (28 вариантов)².

ИССЛЕДОВАНИЯ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ПРОСТРАНСТВА И ВРЕМЕНИ СЮЖЕТА АТУ 470

Пространственно-временным параметрам художественных произведений посвящена обширная литература, в том числе мифопоэтическому пространству-времени литературных и фольклорных текстов³, средневековому хронотопу⁴, хронотопу волшебных

¹ *Krzyżanowski J.* Polska bajka ludowa... Т. 1. S. 148–149.

² *Loorits O.* Estnische Volkserzählungen. Berlin: de Gruyter, 1959. S. 109.

³ *Бахтин М.М.* Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. М.: Художественная литература, 1975. С. 234–407; *Пропп В.Я.* Время. Пространство. Счет // Пропп В.Я. Поэтика фольклора / Сост., предисл. и коммент. А.Н. Мартыновой. М.: Лабиринт, 1998. С. 152–153. (Собрание трудов В.Я. Проппа.); *Лотман Ю.М.* Семиотика пространства // Лотман Ю.М. Избранные статьи. Т. 1: Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллин: Александра, 1992. С. 387–471; *Медриш Д.Н.* Структура художественного времени в фольклоре и литературе // Ритм, пространство и время в литературе и искусстве: [сборник] / Акад. наук СССР, Науч. совет по истории мировой культуры, Комисс. комплексного изучения художественного творчества; [редкол.: Б.Ф. Егоров (отв. ред.), Б.С. Мейлах, М.А. Сапаров]. Л.: Наука, Ленинградское отд-ние, 1974. С. 121–142; *Иванов В.В.* Категория времени в искусстве и культуре XX века // Там же. С. 39–67; *Топоров В.Н.* Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М.: Просвещение, 1983. С. 227–284; *Тивьяева И.В.* Изучение проблемы текстового времени в отечественной лингвистике // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. 2014, № 1. С. 348–357.

⁴ *Лихачев Д.С.* Поэтика художественного времени // Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. Издание 2-е, доп. Л.: Художественная литература, 1971. С. 252–404; *Гуревич А.Я.* Средневековый хронотоп // Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. 2-е изд. М.: Искусство, 1984. С. 43–166.

сказок¹. Представления о том свете и описания его пространства в сказках исследованы в работах Е.Н. Елеонской². Отдельным аспектам мифологического и сказочного времени посвящены работы М. Люти³, Г. Петшеля⁴, Х. Ясон⁵, Б. Холбека⁶, Х. Иломяки⁷, Л. Рёриха⁸, М. Бошкович-Стулли⁹; М. Менсей¹⁰, М. Каасик¹¹ и др.

¹ *Цивьян Т.В.* К семантике пространственно-временных элементов в волшебной сказке: (На материале албанской сказки) // Типологические исследования по фольклору: Сб. статей памяти В.Я. Проппа (1895–1970). М.: Наука, 1975. С. 191–213; *Герасимова Н.М.* Пространственно-временные формулы русской сказки // Русский фольклор. Т. 18: Славянские литературы и фольклор. Л.: Наука, 1978. С. 177–180; *Адоньева С.Б.* Пространство и время в волшебной сказке // Адоньева С.Б. Сказочный текст и традиционная культура. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2000. С. 54–101; *Матвеечева Т.В.* Специфика языковой экспликации пространственно-временных координат в сказочной модели мира. Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Ставрополь, 2011; *Суслов А.А.* Концепты пространства и времени в русской сказке (философско-культурологический подход). Автореф. дисс. ... канд. философ. наук. Томск, 2016.

² *Елеонская Е.Н.* Представление «Иного света» в сказочной традиции // Елеонская Е.Н. Сказка, заговор и колдовство в России: Сборник трудов / Сост. и вступ. ст. Л.Н. Виноградовой; коммент. Л.Н. Виноградовой, Н.А. Пшеницыной. М.: Индрик, 1994. С. 42–50.

³ *Lüthi M.* Es war einmal: vom Wesen des Volksmärchens. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962.

⁴ *Petschel G.* Freunde in Leben und Tod (AaTh 470).

⁵ *Jason H.* Ethnopoetry: form, content, function (Forum Theologiae Linguisticae 11). Bonn: Linguistica Biblica, 1977.

⁶ *Holbek B.* Interpretation of fairy tales: Danish folklore in a European perspective (FF Communications 239). Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia; Sold by Akateeminen kirjakauppa (Academic Bookstore), 1987.

⁷ *Pomäki H.* Time in Finnish folk narratives // Folklore: Electronic Journal of Folklore 9, 1998. P. 17–31. Режим доступа: <http://www.folklore.ee/folklore/vol9/fin.htm> (дата обращения 08.09.2022 г.)

⁸ *Röhrich L.* Folktales and reality.

⁹ *Bošković-Stulli M.* Povijest hrvatske književnosti, knj. 1: Usmena i pučka književnost / Ed. Divna Zečević. Zagreb: Liber, Mladost, 1978.

¹⁰ *Mencej M.* Spaces of passage into supernatural time // Tautosakos darbai, XLIV. Institute of Lithuanian Literature and Folklore, 2012. P. 30–48. Режим доступа: http://www.liti.lt/failai/07_mencej.pdf (дата обращения 08.09.2022 г.)

¹¹ *Kaasik M.* A mortal visits the other world – the relativity of time in Estonian fairy tales // The Journal of Ethnology and Folkloristics. 2013. Vol. 7, N. 2. P. 33–47.

В нашу задачу не входит обзор концепций и подходов, посвященных хронотопу сказок, легендарных мифологических текстов, к тому же в ряде указанных работ такие обзоры уже существуют¹, в связи с чем мы остановимся только на отдельных исследованиях, в которых проанализированы мотивы сверхъестественного течения времени непосредственно в сюжете АТУ 470, в том числе в эстонских вариантах этого сюжета². Кроме того, при рассмотрении хронотопа данного сюжетного типа мы будем привлекать результаты исследований Хеды Ясон, Хенни Иломяки и др.

Гюнтер Петшель опубликовал о сюжетном типе АТУ 470 объемную монографическую статью «Freunde in Leben und Tod (AaTh⁵ 470)», в которой описывает характерные для этого типа мотивы и подробную сюжетную структуру вместе с различными эпизодами. Петшель предоставляет ссылки на варианты подобных рассказов примерно у 25 европейских народов, в том числе у эстонцев (им учтено 19 эстонских текстов⁴). Кроме того, Петшелем написана статья для немецкой «Энциклопедии сказок»⁵, в которой он предлагает разделить рассматриваемую историю на четыре основных типа:

1. Живой человек попадает в потусторонний мир. Эта основная форма сюжета 470 делится на следующие 2 части: а) посещение иного мира (живой человек пребывает на том свете в одном месте, когда встречает умершего друга); б) путешествие по иному миру (живой человек в сопровождении умершего или проводника проходит через разные места, видит разные аллегорические видения).

2. Посещение умершим человеком живых людей (балтийско-русский тип).

3. Визиты покойника на Рождество (мертвый друг приходит к живому на Рождество, живой не замечает, что во время их коммуникации проходят столетия).

¹ См. работы С.Б. Адоньевой, И.В. Тивьяевой, А.А. Сулова, М. Менсей, Х. Иломяки и др.

² См. работы Г. Петшеля, М. Менсей, М. Каасик.

³ *Thompson S.* The types of the folktale: a classification and bibliography: Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen (FF communications, no. 3). Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1961.

⁴ *Petschel G.* Freunde in Leben und Tod (AaTh 470)... 1971. S. 113–122.

⁵ *Petschel G.* Freunde in Leben und Tod (AaTh 470) // *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung* 5. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1987. S. 282–287.

4. Разные контаминации (AaTh 470 + 365 «Ленора»¹; AaTh 470 + 470A «Обиженный череп / Каменный гость»²).

Обратим внимание, что второй тип Петшель называет балтийско-русским, хотя точнее его было бы назвать только балтийским. У русских известные фиксации сюжета не содержат мотивов посещения умершим человеком живых людей, тогда как у эстонцев имеется ряд вариантов, когда мертвый друг приходит на свадьбу к живому другу.

Связь между концепциями времени и пространства внутри мотива сверхъестественного течения времени рассматривается словенской исследовательницей Марьям Менсей³. Повествования, в которых появляется этот мотив, рассказывают о людях, попавших в пространство, где время течет иначе, чем в человеческом мире (быстрее или медленнее). Автор пытается определить, является ли тип пространства решающим для изменения восприятия времени, и если это так, то почему именно в этих местах происходит трансформация временного потока. В статье рассматриваются особенности ландшафта в сказочном и легендарном пространстве – места, где время течет сверхъестественным образом: гора, холм, могила, пещера, лес, река / озеро / море и т.п. Все они последовательно связываются с представлениями о потустороннем мире или пути в потусторонний мир и обратно; все они являются пороговыми в той мере, в какой представляют собой разделительную линию между мирами, в то же время обеспечивая связь между ними, когда общение возможно именно на границах. Человек, который ступает в эти локусы, согласно традиционным представлениям, может войти в иной мир, и изменившееся восприятие времени может стать явным признаком перехода этого человека в иную реальность.

Маири Каасик анализирует кластер сказочных типов⁴ «смертный посещает иной мир» (АТУ 470, АТУ 470А, АТУ 471, АТУ 471А) у эстонцев по

¹ Тип «Ленора»: Молодая женщина оплакивает своего жениха, не вернувшегося с войны (возвращает его к жизни магией). Однажды ночью он появляется, приглашает поехать с ним и везет ее на своей лошади. Когда жених хочет заманить ее в открытую могилу, она понимает, что он мертв. Он хватает ее, невеста убегает (затягивается в могилу, затанцовывается до смерти танцующими мертвецами или разрывается на куски), при контаминации с типом 470 – по возвращении невесты с кладбища проходят столетия.

² См. об этом типе ниже.

³ *Mencej M.* Spaces of passage into supernatural time.

⁴ Под кластером сказочных типов понимается объединение сказочных типов с подобными темами и сюжетами.

следующим направлениям: изменение течения времени в сверхъестественном мире, структура художественного пространства текстов рассматриваемых типов, жанровая принадлежность текстов¹. Исследовательница приходит к выводу, что разница в восприятии времени вызвана движением героя в пространстве и между пространствами. При этом в сказках кластера, по мнению Каасик, присутствуют три вертикальные сферы: 1) верхний мир (рай); 2) человеческий мир; 3) преисподняя (мир мертвых, ад). На наш взгляд, последнее утверждение нуждается в уточнении, поэтому на вопросе о структуре художественного пространства сказок АТУ 470 мы специально остановимся ниже.

В своей статье М. Каасик также рассматривает жанровую принадлежность текстов с сюжетами кластера «смертный посещает иной мир» и замечает, что особенности представления в данных текстах концепций времени и пространства типичны для легенд или религиозных (легендарных) сказок. Тем не менее зафиксированные эстонские тексты данных типов указывают на их продолжительное фольклорное бытование – художественную шлифовку сюжета, разработку деталей, свойственную более сказкам, чем несказочной прозе. Не случайно эстонская команда проекта, направленного на современную публикацию традиционных эстонских сказок, отнесла сюжеты кластера АТУ 470–471 к сказочным текстам².

ПИСЬМЕННЫЕ ИСТОЧНИКИ, ПАРАЛЛЕЛИ

Тони Дэвенпорт осуществил обзор категорий нарратива, как они понимались в средневековой традиции, восходящей к Цицерону: *fabula*, *historia* и *argumentum*. *Fabula* касается полностью вымышленных событий, *historia* сообщает о реальных событиях, произошедших в прошлом, *argumentum* повествует о гипотетическом, но в принципе вероятном наборе событий, когда более поздние нарративные формы используют ключи и сюжетные линии более ранних историй³. Повествование о друзьях в жизни и смерти относится к третьему типу нарративов. В нем использованы истории со схожим сюжетом, известные

¹ Kaasik M. A mortal visits the other world – the relativity of time in Estonian fairy tales.

² Järv R., Kaasik M., Toomeos-Orglaan K. Eesti muinasjutud. I.1. Imemuinasjutud.

³ Davenport T. Medieval narrative: An introduction. New York: Oxford univ. press, 2004. P. 10.

по письменным памятникам Средневековья, которые охарактеризовал норвежский фольклорист Рейдар Т. Христиансен. По его сведениям, самый ранний письменный текст восходит к рукописи, найденной в Восточной Германии и датированной XII столетием. В качестве автора источника называется бамбергский епископ Эберхард. Согласно сюжету повествования, благочестивый дворянин едет на бракосочетание. Возле церкви он встречает чужестранца – одетого в белые одежды почтенного человека, который приглашает его на свою свадьбу. На следующий день за женихом приезжает лошадь. По дороге он видит цветущие поля, поющих птиц и три дома, в которых веселятся люди. Добравшись до места, он обнаруживает пригласившего его человека и множество людей в белых одеждах, у которых на головах короны. В этом месте нет ночи и дня. Когда жених возвращается, то привратник его не узнаёт, а вместо крепости, в которой он жил, стоит монастырь. Триста лет пролетело как несколько часов. Его удивительную историю приходят послушать люди не только со всей округи, но и издалека. Мужчина рассказывает им, что ему разрешили вернуться, чтобы многим принести утешение. Если же вернувшийся отведаст хлеба смертных, он умрет¹.

Кроме того, версия текста, относящегося к сюжету АТУ 470, зафиксирована в средневековом нидерландском старопечатном сборнике «Speculum exemplorum» (1487). Он состоит из назидательных христианских историй, часть из которых была переведена в том числе на русский язык и издана в конце XVII века в России в сборнике «Великое зеркало» («Зеркало примеров, собранных со тщанием из разных книг воедино»)².

Мотив разного течения времени в разных мирах характерен для многочисленных фольклорных легенд и связанных с ними верований по всей Европе. Эти легенды рассказывают о коммуникации человека со сверхъестественными существами – феями, троллями, ведьмами и т.п. Особенно большое количество историй, в которых сверхъестественные существа удерживают людей в своем мире, где время течет иначе, чем на земле, рассказывается в Уэльсе, Шотландии и Ирландии³.

¹ *Christiansen R.* Studies in Irish and Scandinavian folktales. Copenhagen: Rosenkilde and Bagger, 1959. P. 189–190.

² *Ромодановская Е.К.* Великое Зерцало // Православная энциклопедия / Под ред. патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. 7. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2004. С. 507–510. Режим доступа: <https://www.pravenc.ru/text/150123.html> (дата обращения 20.09.2022 г.).

³ См. об этом: *Mencej M.* Spaces of passage into supernatural time. P. 32–33.

Эдвин Сидней Хартланд в своей работе «The Science of Fairy Tales: An Inquiry into Fairy Mythology» описывает визит в Волшебную страну юного пастуха, который вступил в эльфийский танец и оказался в великолепном дворце, окруженном прекрасными садами. Там он провел много счастливых лет, но однажды нарушил запрет пить воду из фонтана и вернулся на землю к своим овцам, при том на земле прошло всего несколько минут с тех пор, как он вступил в танец с эльфами¹. Можно также вспомнить сказочные повести Клайва Степлза Льюиса «Хроники Нарнии», в которых присутствуют многочисленные реминисценции кельтской мифологии, в том числе связанные с трансформацией времени. Герои Льюиса попадают в другой мир, страну Нарнию, где проводят многие годы, насыщенные разнообразными приключениями и событиями, на земле же проходит несколько мгновений².

Однако чаще в случае посещения человеком иного мира время изменяется противоположным образом: человеку кажется, что он отсутствовал на земле несколько часов или дней, на деле же оказывается, что в это время проходят года, десятилетия и столетия.

Так, в шотландском предании о поэте и пророке Томасе Лермонте из Эрсилдуна, который жил в XIII веке, рассказывается, как Томас уехал с королевой фей в ее страну и там получил поэтический и пророческий дар. Томасу показалось, что он пробыл на пиру в стране фей три дня, но на земле прошло семь лет³. В другой шотландской сказке феи вовлекают ночью батрака в свой хоровод, он танцует вместе с ними, затем идет за ними в скалу, в их жилище, где, как ему кажется, он проводит один день, на земле же проходит семь лет⁴. В еще одной шотландской истории юноша Фаркуэр попадает к феям и забывает о земной жизни. Однажды он летит с феями на землю, случайно налетает на крышу дома, застревает в соломенной кровле и вспоминает, кто он и откуда. Но когда случайно узнает, что со времени его отсутствия на земле прошли многие десятилетия – большие, чем человеческая жизнь, то рассыпается в прах⁵.

¹ *Hartland E.S.* The science of fairy tales: An inquiry into fairy mythology. London: Scott, 1891.

² *Льюис К.С.* Хроники Нарнии: вся история Нарнии в 7 повестях / Пер. с англ. Н. Трауберг и др. М.: Эксмо, 2012.

³ Шотландские народные сказки и предания / Пер. с англ. М. Клягиной-Кондратьевой. М.: Художественная литература, 1967. С. 5–19.

⁴ Там же. С. 138–143.

⁵ Там же. С. 170–175.

Хорватская исследовательница Майя Бошкович-Стулли считает, что мотивы сверхъестественного течения времени, связанные с темой взаимодействия человека с потусторонним миром, берут свое начало в религиозной литературе Средневековья и барокко¹. Напротив, шотландский фольклорист Алан Бруфорд утверждает, что идея иного течения времени в древних верованиях, особенно в древнеирландских представлениях о языческом рае, оказала влияние на христианские легенды и была поглощена ими – в частности, об этом свидетельствуют сказочные типы 470, 470А и 471А². Мнение Бруфорда кажется более обоснованным, так как мотив несовпадения в течении времени в мире людей и потустороннем мире был частью не только европейского, но и азиатского фольклора, причем на Востоке он появился гораздо раньше, чем в европейских средневековых письменных памятниках³. Так, в древнеиндийской «Вишну-пурана» (книга IV, глава I) царь Райвата отправляется с дочерью Ревати к Брахме, чтобы тот дал совет, как найти Ревати подходящего мужа. Прибыв к Брахме, они слушают пение вечно юных полубогов гандхарвов, и им кажется, что прошло мгновение, хотя на самом деле прошла целая эпоха – юга, и всех, кто нравился Райвате в качестве жениха для дочери и о ком он потом говорит Брахме, давно нет на свете⁴. Письменное оформление пуран произошло в I тыс.н.э., хотя отдельные части могут быть как более поздними, так и более ранними (первые века до н.э.). Большинство индологов сходится на том, что большая часть «Вишну-пураны» появилась между III и V веками⁵.

У восточных славян тема посещения иного мира преимущественно связана не с рассказами о разном течении времени в разных мирах, а с историями о видениях сверхъестественного мира во время летаргического сна,

¹ *Bošković-Stulli M.* Povijest hrvatske književnosti, knj. 1... S. 117.

² *Bruford A.* Some aspects of the otherworld / Newall Venetia J. (ed.) // Folklore studies in the twentieth century: Proceedings of the centenary conference of the Folklore Society. Woodbridge, Suffolk: Brewer; Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield, 1980. P. 147–151.

³ См. об этом: *Mencej M.* Spaces of passage into supernatural time. P. 33–36.

⁴ *Vishnū Pur-nā* / Translated by H.H. Wilson. [1840]. Режим доступа: <https://www.sacred-texts.com/hin/vp/vp093.htm> (дата обращения 11.01. 2022 г.).

⁵ См. об этом: *Васильков Я.* Пураны // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь / Под общ. ред. М.Ф. Альбедиль и А.М. Дубянского. М.: Республика, 1996. С. 340–341.

или обмираниях¹. Рассказы об обмираниях и путешествиях по раю и аду свойственны также эстонскому фольклору².

ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИЕ ВЕРСИИ: МОТИВЫ И ПЕРСОНАЖИ

Сказка из русской коллекции архива Эстонского литературного музея (далее ЭЛМ) не публиковалась, она записана в 1939 году известной собирательницей русского фольклора в Эстонии Зоей Жемчужиной от Ивана Мишина в Изборской волости, в Старом Изборске – территории в то время относящейся к Эстонии (Сетумаа), ныне это Псковская область Российской Федерации. По сюжету сказки, в день своей свадьбы жених идет к умершему другу на кладбище, чтобы пригласить его на свадебное гуляние, согласно давнему уговору. На кладбище умерший друг встречает его, они несколько минут разговаривают, после чего жених возвращается на дорогу, но видит всё изменившимся и не находит свадебного поезда. Он идет в деревню, расспрашивает всех о своей невесте, над ним смеются, пока не появляется дряхлая старуха, которая узнает в нем своего давно пропавшего жениха. Оказывается, он провел на кладбище 60 лет, думая, что был в гостях у друга совсем недолго. Осознав это, он падает и умирает. Сказка из архива ЭЛМ уточняет наличие и географию данного сказочного типа в русской традиции.

В СУС учтен только один вариант сказки сюжета 470 у русских – из сборника А.Н. Афанасьева³. Впоследствии в 2016 году в сборнике «Народные

¹ См. об этом: *Толстой Н.И., Толстая С.М.* О жанре «обмирания» (посещения того света) // Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979. С. 63–65; *Лурье М.Л., Тарабукина А.В.* Странствия души по тому свету в русских обмираниях // Живая Старина. 1994. № 2. С. 22–26; *Добровольская В.Е.* Рассказы об обмираниях // Живая старина. 1999. № 2. С. 23–24; *Кричинная Н.А.* Легенды о возвращении из загробного мира (по восточнославянским материалам) // Этнографическое обозрение. 2005. № 6. С. 114–128; *Пигин А.В.* Видения потустороннего мира в русской рукописной книжности. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006; др.

² *Põldmäe R.* Vennastekoguduse kirjandus. Tartu: Ilmamaa, 2011; *Kõiva M.* Estonian prophets of the 20th century // Yearbook of Balkan and Baltic studies. 2021. № 4. P. 265–293.

³ Народные русские сказки А.Н. Афанасьева: В 3 т. Т. III / Подгот. Л.Г. Бараг, Н.В. Новиков; Отв. ред. Э.В. Померанцева, К.В. Чистов. М.: Наука, 1985. С. 67 (№ 358).

сказки Псковского края» была опубликована еще одна сказка этого сюжетного типа «Как парень у покойного друга гостил»¹. Сказки из классического сборника Афанасьева и современного Псковского сборника сюжетно идентичны: мертвый друг встречается живого на кладбище, друзья трижды выпивают, с каждым разом проходит столетие, после чего жених оказывается в незнакомом месте и узнает от священника, что 300 лет назад некий жених, а именно он сам, исчез во время своей свадьбы.

У белорусов в СУС учтено три опубликованных варианта, но только один из них в сборнике Евдокима Романова «Материалы по этнографии Гродненской губернии»² аналогичен приведенным русским вариантам и вообще соответствует в полной мере сюжетному типу 470. В сказке у Е. Романова друзья на кладбище не выпивают и не беседуют у могилы, а умерший друг зовет жениха к себе, тот идет, и они оказываются в прекрасном саду, где жених съедает три яблока, а на земле в это время проходит 150 лет.

Две другие белорусские сказки, помеченные в СУС как относящиеся к типу 470, имеют несколько иные сюжеты. Так сказка, опубликованная Вандалином Жукевичем в «Квартальнике литовском» за 1910 год (издание на польском языке, посвященное памятникам прошлого: истории, достопримечательностям и фольклору Литвы, Беларуси и Ливонии) повествует о милостивом ко всем беднякам пане. Однажды пан принимает у себя в образе старика-нищего самого Бога, и Бог приглашает его к себе в гости с ответным визитом. Через некоторое время у крыльца пана оказывается чудесный конь, который несет его на тот свет, где пан видит ряд парадоксов: тощих овец на прекрасном пастбище, толстых овец на голых скалах и камнях, человека, стоящего до подбородка в чистой воде, но не могущего напиться, и т.п. После Бог объясняет ему значение увиденного, пан чудесным образом возвращается домой и рассказывает обо всем жене и соседям³. Мотив разного течения времени на земле и в потустороннем мире отсутствует.

¹ Народные сказки Псковского края: в 2 ч. Ч. 1: Тексты. Комментарии. Исследования. Аудиоприложение / Псков. гос. ун-т, Научно-образоват. лаборатория регион. филолог. исследований; [под ред. Н.В. Большаковой, Г.И. Плещук; сост.: Н.В. Большакова и др.]. Псков: Логос, 2016. С. 75–77 (№ 50).

² Романов Е.Р. Белорусский сборник. Вып. 8–9: Быт белоруса. Опыт словаря условных языков Белоруссии с параллелями великорусскими, малорусскими и польскими. Вильна, 1912. С. 373 (№ 16).

³ Kwartalnik Litewski: wydawnictwo poświęcone zabytkom przeszłości, dziejom, krajoznawstwu i ludoznawstwu Litwy, Białorusi i Inflant. R. 1, T. 2. Petersburg: Jan Obst, 1910. S. 101–102.

Подобная сказка была также зафиксирована уже в XXI веке в Мозырском районе Гомельской области, при том она была рассказана не как сказка, а как «быль», которая произошла не с каким-то неизвестным паном, а с соседом рассказчицы. После пасхальной службы парень приглашает к себе домой незнакомого старенького дедка, угощает его, однако мать молодого человека обходится с гостем грубо. Старик приглашает парня к себе в гости, за ним приезжают ночью кони, которые несут его на тот свет. Сам парень потом говорит: «Можа на небе, можа дзе – не знаю, дзе я быў». Там он видит умерших односельчан, которые «ну точно, як жывуць на зямле». В одну комнату старик ходить не советует, однако гость нарушает запрет и видит там свою мать, которая кипит в смоле. После возвращения он рассказывает матери о том, что видел, и мать совершенно меняется: «шчэ доўга пражыла, не жаднічала, і госьці ў нас былі, і на празьнік усех прыгласала» (зап. в 2005 г. Е.М. Боганевой и Т.Б. Варфоломеевой в д. Михайловская Рудня Мозырского р-на Гомельской обл. от Валентины Михайловны Жильской, 1957 г.р., уроженки д. Красновка Наровлянского р-на Гомельской обл., и Ольги Ивановны Жильской, 1985 г.р., местной)¹.

В последних белорусских текстах мы видим реализацию второй части первого типа (16) – основной формы сказок 470 (по Г. Петшелю): человек путешествует по иному миру, проходит разные места, видит аллегорические видения. Однако в сюжете 470 эти описания путешествий встроены в сказку о двух друзьях и разном течении времени в их мирах, здесь же мы видим сюжет о человеке на том свете (800–809) без изменения течения времени. Впрочем, определенная трансформация времени в последнем (современном) тексте всё же присутствует: сын на том свете видит наказание еще живой матери и ее самую в кипящей смоле. Подобный мотив – живой человек видит наказание на том свете еще живущего человека – имеется также у эстонцев, этот мотив контаминируется с сюжетом о друзьях в жизни и смерти (будет рассмотрен ниже).

Еще одна белорусская сказка, которая предлагается в типе 470 в СУС для сравнения, опубликована у Михала Федеровского в первом томе его многотомника «Lud białoruski na Rusi Litewskiej»². В сюжетно-мотивном

¹ Традиційная мастацкая культура беларусаў. У 6 т. Т. 6: Гомельскае Палессе і Падняпроўе. У 2 кн. Кн. 2 / А.М. Боганева [і інш.]; ідэя і агульнае рэдагаванне Т. Б. Варфаломеевай. Мінск: Вышэйш. шк., 2013. С. 614–615.

² *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgrupowane w latach 1877–1905. Kraków: Wydawnictwo Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności, 1897. T. 1: Wiara, wierzenia i przesady ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki. S. 171.

отношении сказка у Федеровского ближе к типу АТУ 470А («Обиженный череп» или «Каменный гость»)¹, чем к типу СУС / АТУ 470. В этой сказке девушка-невеста приглашает на свою свадьбу человеческую кость, которая лежит на дороге возле кладбища. На свадьбу приходит мертвец, живые угощают его пивом и мясом, которые тот не хочет пробовать. Затем он приказывает девушке под страхом смерти прийти к нему через две недели с ответным визитом. Девушка приходит ночью к могиле, мертвец цедит в череп какую-то жидкость, отрывает кусок плоти у другого трупа и угощает ее. Девушка с ужасом и отвращением отказывается. Мертвец объясняет ей, что такое же отвращение он испытывал на ее свадьбе, когда ему предлагали пить пиво и есть мясо. Затем отпускает ее домой, наказав научить своих детей никогда не приглашать мертвых на свадьбу.

Общим мотивом с «Друзьями в жизни и смерти» здесь является посещение мертвецом свадьбы и живым кладбища, но нет мотива о разном течении времени разных мирах. У Федеровского история звучит как быличка и имеет назидательный подтекст: приглашение кости на свадьбу расценивается как непочитание и беспокойство покойников (культ предков, «дзядоў» всегда был чрезвычайно важен для белорусов), девушка же, проявившая это легкомыслие, впоследствии наказана самим покойником. Мотив посещения мертвецом свадебного пира живых оказывается общим для ряда сюжетов 470 в эстонской традиции.

У эстонцев и русских Эстонии есть тексты быличек и поверий о том, что непогребенные кости покойников требуют погребения. «Когда, во время половодья, в [еле] Нос было размыто местное кладбище, то на поверхности земли оказалось масса костей мертвецов. Одна местная крестьянка собрала большую часть из них и положила бережно их на камень на кладбище. В эту же ночь она видит сон, как к ней пришли мертвецы, жаловались на свою судьбу, что им плохо лежать, и просили похоронить

¹ Отсутствует в СУС. Схема этого сюжета, наиболее известного в разных своих литературных воплощениях как «Дон Жуан», Г.И. Утером представлена так: человек находит череп (статуя, мертвец, висящего на виселице), пинает его и приглашает на обед. Череп (мертвец, статуя) посещает живого человека, говорит ему о недопустимости такого поведения (убивает его), приглашает нанести ему ответный визит. При ответном визите живой человек – гость в потустороннем мире. В некоторых вариантах живой человек наблюдает за вещами в потустороннем мире. В других вариантах живой человек пребывает в потустороннем мире лишь на короткое время, но обнаруживает, что в этом мире прошло много времени и всё изменилось.

их. В здешней местности и до сих пор существует поверие, что кости покойника требуют погребения» (зап. в 1929/1930 гг. Ф. Коняевым в с. Нос (Nina) прихода Кодавере от Алексея Бубнова; архив Эстонского литературного музея ERA, Venä 2, 402/3). При таком раскладе приглашение кости на свадьбу живых (вместо погребения) также расценивалось бы как неуважение и легкомыслие.

В восточнославянских вариантах сказки о друзьях отраженная в ней морально-этическая ситуация неоднозначная. С одной стороны, живой друг выполняет свой обет перед умершим, проявляя верность и дружбу, на которую не повлияла даже смерть. С другой стороны, он нарушает общий для традиций разных народов запрет тревожить покойников, вызывать их на коммуникацию с миром живых. Кроме того, герой, перешагнув грань иного мира, забывает свои обязательства перед живыми – невестой, гостями, и его собственная жизнь оказывается разрушенной.

В украинских вариантах сюжета живой друг идет на кладбище звать умершего друга на свадьбу, и сам попадает к нему на свадьбу или на пир, когда же возвращается на землю, оказывается, что прошло несколько столетий или, в одном варианте, больше 1000 лет¹. Подобные мотивы присутствия живого друга у мертвого на свадьбе встречаются также в эстонских сказках этого типа.

Как можно заметить, восточнославянские варианты и параллели имеют колорит мифологических рассказов, тяготеют к жанру былички. В Псковском сборнике рассказчица говорит: «Вот такая история. Може сказка, может вымысел какой-то, а может, и правда была, хто его знает?»².

ЭСТОНСКИЕ ВЕРСИИ: МОТИВЫ И ПЕРСОНАЖИ

В Эстонии данный сюжетный тип широко распространен – 28 вариантов (кроме зафиксированных на о. Сааремаа)³. Для удобства дальнейшего описания мы пронумеровали по порядку архивные тексты, относящиеся к сюжетному типу АТУ 470 базы данных эстонской сказки ЭЛМ (см. в конце статьи), и, когда один и тот же мотив встречается в разных сказках, мы указываем в скобках номера этих сказок по списку.

¹ Гнатюк В. Галицько-руські народні легенди. Т. 1. Львів: З друкарні Наукового Товариства ім. Шевченка, 1902. С. 134–135 (№ 28); С. 136–139 (№ 30). (Етнографічний збірник, т. II).

² Народные сказки Псковского края: в 2 ч. Ч. 1. С. 77.

³ *Loorits O. Estnische Volkserzählungen. Berlin: de Gruyter, 1959. С. 107; Järv R., Kaasik M., Toomeos-Orglaan K. Eesti muinasjutud. I.1. Imemuinasjutud.*

М. Каасик говорит о 29 эстонских сюжетах АТУ 470, но не приводит их списка¹. Мы нашли 28 сюжетов этого типа из базы данных эстонской сказки ЭЛМ, причем по крайней мере 2 из них (23, 26) не вполне соответствуют АТУ 470. Текст 23 относится больше к типу АТУ 471А, однако он подобен некоторым другим эстонским сюжетам 470 с одиночным героем (подробнее об этом см. ниже). В сюжете 26 повествуется о двух друзьях, один из которых умирает и предсказывает, по предварительной договоренности, живому день его смерти (нет мотива изменения времени). Эти сюжеты будут привлекаться для сравнения.

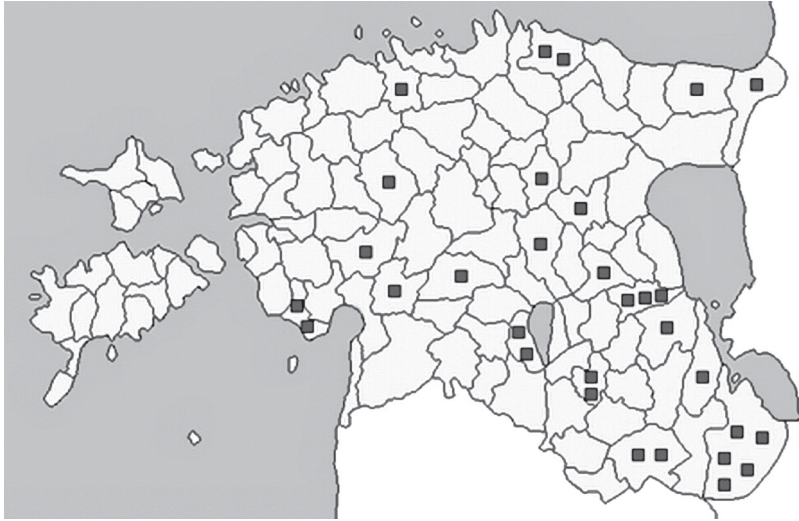
Основному типу эстонской сказки, в котором герой попадает на тот свет, где время для него останавливается и не осознается, а на земле продолжает идти своим чередом, свойственна большая вариативность в образах, мотивах, деталях. Рассмотрим последовательно мотивы текстов, укладывающиеся в схему сказочного типа 470 (с главным мотивом разного течения времени в земном и потустороннем мирах), а также оригинальные повороты сюжета (илл. 2).

В эстонских вариантах АТУ 470 главными действующими лицами могут быть не только герои, образующие пару (два друга – десять текстов (1, 2, 5, 6, 10, 11, 14, 17, 21, 26)), два брата – десять текстов (3, 4, 12, 15, 19, 22, 24, 25), отец и сын – три текста (9, 13, 20), муж и жена – один текст (8)), но также единичные персонажи (четыре текста (7, 16, 18, 23)). Последние попадают на тот свет по разным причинам: в одном случае это желание увидеть небесную свадьбу (7), в других – недовольство этим миром и тоска по совершенству (16, 18, 23). Как правило, единичные персонажи попадают на тот свет с проводником (7, 16, 18) (см. об этом ниже).

Основной сюжетообразующий мотив в завязке большинства рассказов – приглашение живым другом / братом / сыном мертвого на свою свадьбу (18 текстов). Итогом этого приглашения, которое выполняется, как правило, по обету, становится возникновение контакта между мирами, в результате чего живой человек оказывается гостем у своего друга или родственника на том свете. При этом либо мертвый выходит после приглашения из могилы, и живой получает встречное приглашение посмотреть, как он живет, либо могила уже оказывается открытой, в нее ведет лестница, и живой сам из любопытства спускается вниз, сразу попадая в иной мир, где время течет иначе.

Действия героев в потустороннем мире могут происходить в пространстве, где живет мертвый друг и где друзья общаются только между собой

¹ *Kaasik M. A mortal visits the other world – the relativity of time in Estonian fairy tales. P. 33.*



Илл. 2. Карта распространения сюжетного типа ATU 470 в Эстонии

(10 текстов – 1, 2, 5, 10, 11, 15, 19, 21, 27, 28), или же друзья / единственный персонаж с проводником идут по иному миру, видят там других насельников – людей и ангелов (17 текстов – 3, 4, 6, 7, 8, 9, 12, 13, 14, 16, 17, 20, 22, 24, 25, 27, 28).

Пространство иного мира мы подробнее рассмотрим ниже, сейчас остановимся на действиях живого и мертвого героев на том свете: они пьют чай (15, 19, 21, 27, 28); мертвый ставит цветы в стакан, и они начинают сочиться сладкой водкой, которую друзья пьют (11); играют в карты (1, 2)¹; живой является гостем на свадьбе своего мертвого брата (4, 12) или участвует в так называемой небесной свадьбе (7)²; мертвый ведет живого по

¹ Карточная игра в пространстве эстонских преданий классически несет не увеселительную и развлекательную функцию, а связана с зачатком зла: например, речь идет о контакте с дьяволом или призраком.

² В эстонских текстах сюжетного типа ATU 470 под небесной свадьбой понимается свадьба на том свете, где женихом чаще всего выступает один из умерших героев сказки. Хотя в эстонском фольклоре, как и в других балтских и славянских традициях, небесной свадьбой обычно называют миф о женитьбе небесных светил – солнца и месяца (см. об этом: *Санько С. Месяц // Міфалогія беларусаў: Энцыкл. слоўн. / склад. І. Клімковіч,*

дороге, на которой они видят разные диковины, и мертвый объясняет их значение (10); мертвый друг / брат / проводник показывает живому других людей или ангелов, которые очень красивы (7), одеты в белые одежды (12, 13), они поют, танцуют, играют на музыкальных инструментах (3, 6, 7, 8, 9, 13, 14, 16, 17, 20, 22, 24, 25).

Самым популярным видением и глубоким впечатлением для живого на том свете оказывается пение и музыка. В тексте 7 живой так заслушивается прекрасным пением на небесной свадьбе, что не хочет уходить, его силой уводит проводник. В тексте 12 живой брат Антс, будучи в гостях на том свете на свадьбе брата Матса, «услыхав игру музыкантов, пожелал иметь тысячу ушей, так красива и божественна была музыка». В сказке 8 умершая жена приводит к воротам сада, куда они пришли вместе с живым мужем, поочередно трех ангелов, каждый ангел поет прекраснее предыдущего, и за этим пением муж не замечает, как прошли десятки лет. В тексте 22 оба брата живы, но младший становится отшельником и живет такой святой жизнью, что из его кельи слышится пение ангела. И когда старший брат приходит пригласить его на свою свадьбу, так заслушивается ангельским пением, что проходит 100 лет, но он не осознает этого.

Кроме мотивов посещения живым того света нередко в эстонских сюжетах присутствует зеркальный мотив, когда мертвый принимает приглашение живого и участвует в свадебном застолье (10 текстов – 3–6, 9–12, 17, 25). Как правило, в текстах сообщается, что мертвый гуляет на свадьбе у живого, но не описываются детали, в частности, как именно мертвый попадает на свадьбу, реакции живых гостей. Только в тексте 6 мертвый друг просит живого дать ему всё необходимое для участия в празднике, и живой дает ему одежду, лошадь, деньги; здесь также описано удивление гостей, что покойник встал из могилы – и живет! В тексте 25 младший брат идет на кладбище пригласить на свадьбу умершего старшего брата, и тот идет с ним к свадебному поезду, едет с ним на телеге, сидит за столом, но его никто не видит, кроме младшего брата.

В архивных текстах, относящихся к сюжетному типу АТУ 470, в базе данных эстонской сказки ЭЛМ имеется несколько сюжетов, соответствующих типу АТУ 470 лишь частично (7, 16, 18, 24, 26). Это сказки

с одиночными героями (7, 16, 18), сказка о кости на кладбище, которая оказывается мертвым братом жениха (24), и текст о двух друзьях, в котором время не подвергается трансформации (26).

В рассказах с одиночными героями своеобразной персонажной «парой» для них являются мистические проводники на тот свет. В тексте 7 жених на своей свадьбе думает о том, как, вероятно, хороши небесные свадьбы, после чего появляется незнакомый человек и приглашает его посмотреть на небесную свадьбу. Интересно, что они попадают на небесную свадьбу, просто выйдя из дома жениха. Они видят на улице красивый дом, заходят в него, там жених так заслушивается прекрасной музыкой и пением, что не замечает, как на земле проходит 300 лет.

В одной из историй (16) человек с проводником («старым паганом»¹) попадает на тот свет, видит праздник, но проводник отводит его в дом, приносит угощение и оставляет одного. Там живой видит книгу, написанную кровью живых людей². Он бросает книгу в огонь и идет на улицу, где принимает участие в празднике, танцует под три мелодии. После старый паган позволяет ему уйти на землю, дав золото и серебро. На земле за это время сменилось несколько поколений людей, и человек, побывавший на том свете, еще некоторое время живет, а потом, как сказано в тексте, «уходит танцевать». Он не подвергается никакому наказанию за сожженную книгу, в сказке только сообщается, что старый паган уже не знает, чьи имена были там написаны, и вынужден собирать новые.

Текст 18 записал в 1988 году лютеранский священник от своей матери. Здесь проводником в другой мир оказывается старик, который ведет тоскующего по совершенству юношу к лестнице в лесу, и, поднявшись на первые ступеньки, молодой человек видит такое совершенство, что не замечает, как проходят века. Сравним: герой текста 23 идет в лесу вслед за прекрасным пением птицы, заслушивается им и не замечает, как в реальности проходят десятки лет. Этот сюжет, очевидно, принадлежит к типу АТU 471А «Монах и птица» (монах в монастырском саду размышляет о вечной жизни, заслушивается пением птицы и не осознает, что прошли сотни лет³). Тексты 7, 16, 18

¹ *Старым паганом* в эстонском фольклоре обычно называют черта.

² Очевидно, по общефольклорному мотиву разных народов, это люди, продавшие душу черту и давшие расписку кровью.

³ В русском фольклоре этот сюжет хорошо известен благодаря позднему религиозному стиху «Жил юный отшельник» («О святом Антонии. Райская птичка»), чрезвычайно популярному среди старообрядцев. См.: Духовные стихи. Канты (сборник духовных стихов Нижегородской области) /

с одиночными героями и проводниками находятся между сюжетными типами АТУ 470 и АТУ 471А.

В тексте 24 жених на своей свадьбе идет на кладбище к умершему брату, по которому тосковал, видит берцовую кость, оставленную на земле непогребенной, трогает ее ногой, кость говорит, что принадлежит его умершему брату и приглашает живого брата в гости: «после этого кость поднялась и как человек побрела дальше к хранилищу костей». Братья спускаются под землю, попадают на тот свет, «на третье небо», где мертвый брат показывает живому прекрасные комнаты со свечами, братья слушают ангельское пение, и живой брат забывает о времени. Начало истории сближается со сказочным типом АТУ 470А («Обиженный череп», сравним с приведенным выше белорусским текстом у М. Федеровского этого типа), далее повествование развивается в русле сюжета АТУ 470.

В сказке 26 друзья дают взаимное обещание, что в случае смерти одного из них тот, кто умрет прежде, предскажет другому время его смерти. Однажды умерший друг является к живому и говорит, что тот умрет завтра в полдень. Живой недоумевает, так как к такому повороту дел нет никаких предпосылок. Однако на следующий день он пытается разнять дерущихся родственников, получает удар ножом и умирает. В этом сюжете есть некоторые стереотипные для сюжета 470 мотивы и персонажи: двое друзей, обещание друзей друг другу, смерть одного из них, выполнение обещания. В этом случае нет мотива разного течения времени, но есть мотив друзей в жизни и смерти, и в эстонской исследовательской традиции эта история объединяется со сказками сюжетного типа 470¹.

Два эстонских сюжета (27, 28) представляют собой контаминации двух разнородных фрагментов, объединенных общими персонажами (два брата). В одном фрагменте повествуется о прижизненном посещении старшим милосердным братом того света, где он видит наказание еще живого младшего брата за его скупость (ср. с белорусскими аналогичными сюжетами, описанными выше, где герой видит наказание еще живущей матери) и избавляет его от наказания. Во втором фрагменте старший брат умирает и просит младшего пригласить его на свою свадьбу. Далее идет обычное сюжетное развитие типа 470: младший идет во время своей

Сост., вступ. ст., подгот. текстов, исслед. и коммент. Е.А. Бучилиной. М., 1999. С. 265–270 (№ 95, 96); *Фадеева Л.В., Иванов А.Н.* Религиозные стихи // Традиционная культура Гороховецкого края / Сост. А.С. Каргин, А.Н. Иванов. Т. 2. М.: ГРЦРФ, 2004. С. 372–374 (№ 692). Авторы искренне благодарят Л.В. Фадееву за это наблюдение и дополнение.

¹ *Järv R., Kaasik M., Toomeos-Orglaan K.* Eesti muinasjutud. I.1. Imemuinasjutud.

свадьбы к брату на могилу, попадает на тот свет, братья пьют чай, когда же младший возвращается на землю, узнает, что прошло 300 лет.

Жизнь в мире людей и мистическом мире имеет разную продолжительность. В результате главный герой почти во всех рассказах теряет связь с миром людей и сам превращается в землю и пыль. Однако в эстонских историях имеются две версии со счастливым концом (4, 12). В них чудесным предметом, возвращающим жениха и невесту к исходной ситуации, оказывается хлеб, который жених взял со свадебного стола, перед тем как последовал за умершим братом на его свадьбу. Жених, вернувшись со свадьбы своего брата в потустороннем мире, находит свою состарившуюся невесту. В качестве доказательства, что его отсутствие было недолгим, он дает старой женщине попробовать свадебный хлеб, который не успел зачерстветь, после чего она снова становится молодой девушкой и они снова играют свадьбу (ср.: «Хлеб в традиционной культуре высшая жизненная ценность, “дар Божий”, главный ресурс жизни, <...> средство общения людей между собой и живых с умершими»¹).

Эти два текста со счастливым концом демонстрируют развитие сюжета в направлении жанра волшебной сказки, как она определяется В.Я. Проппом: «Морфологически волшебной сказкой может быть названо всякое развитие от вредительства или недостачи через промежуточные функции к свадьбе»².

КАТЕГОРИИ ПРОСТРАНСТВА В ТЕКСТАХ АТУ 470

Описание иномирного пространства в сказках АТУ 470 во многих чертах совпадает с представлениями о пространстве того света в волшебных сказках, однако если в последних перемещение на тот свет практически совпадает по сюжету и набору мотивов с путешествием в далекую заморскую страну, тридевятое царство (в том числе по основным целям – поиск пропавшей невесты, жены, сестры, матери и т.п.³), то в сказках АТУ 470

¹ Толстая С.М. Хлеб // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5 т. / Под общей ред. Н.И. Толстого. Т. 5. М.: Международные отношения, 2012. С. 412–421.

² Пропп В.Я. Морфология волшебной сказки / Науч. редакция, текстолог. коммент. И.В. Пешкова. М.: Лабиринт, 2001. С. 81.

³ Ср.: «Поездка в чужое, тридесятое царство имеет те же причины и цели, что и отправление на “тот свет”, и этот мотив связывается также с вышеуказанными сюжетами чудесной сказки. Тридесятое царство рисуется

речь идет именно о пространстве загробного мира, где пребывают мертвые. Остановимся подробнее на перемещениях героев (живых и умерших) в эстонских и восточнославянских текстах АТУ 470, которые конструируют образ и структуру пространства земного и потустороннего миров.

В 14 эстонских (1, 2, 3, 6, 10, 11, 12, 16, 19, 20, 21, 24, 27, 28), одном русском и одном белорусском текстах живой герой попадает на тот свет, перемещаясь *вниз* под землю (в могилу, под камень, костехранилище, дыру в земле и т.п.)¹. В семи случаях в эстонских текстах (7, 8, 9, 14, 22, 23, 25) герой оказывается на том свете, двигаясь *по горизонтали* по земле (улице, кладбищу, лесу). Движение *вверх* в эстонских текстах с классическим мотивом трансформации времени имеется в двух текстах (5, 18). Еще в двух эстонских контаминированных текстах (27, 28) герой также попадает в иной мир, двигаясь вверх, и в них также имеется мотив трансформации времени, однако не по сюжетной модели АТУ 470: они аналогичны по структуре и мотивам двум белорусским текстам, где герой видит наказание за земные грехи своих еще живых родственников².

В некоторых восточнославянских и эстонских сюжетах АТУ 470 живому другу достаточно просто побыть рядом с мертвым и пообщаться с ним или с кем-то из иного мира в земном пространстве (на кладбище, по дороге с кладбища) для того, чтобы произошла трансформация времени. В результате живой друг не замечает прошедших столетий (15, 22, 25 + русский текст из архива ЭЛМ)³.

Рассмотрим последовательно каждое направление движения и открывающееся за ним пространство иного мира. Живой герой двигается вниз (в могилу, под землю) и видит маленькую комнату, где живет его друг, со спартанской обстановкой – стол и стул (1); великолепно убранную комнату или красивый дом (2, 6, 7, 9, 11, 12, 13, 16, 19, 20, 24, 28); улицу, сад (8, 13, 16, 24 + белорусский текст у Е. Романова⁴); открытое пространство, где светит солнце (10). Как видно, только в одном случае под землей

теми же картинами, что и “тот свет”; в чужой стране те же избушки и дома, те же металлические царства, те же встречи с девушками и старухами, битвы и подвиги» (Елеонская Е.Н. Представление «Иного света» в сказочной традиции. С. 45–46).

¹ Для волшебных сказок это наиболее типичное направление движения героя, который попадает на тот свет (см. об этом: Там же. С. 42).

² Kwartalnik Litewski. S. 101–102; Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. У 6 т. Т. 6. Гомельскае Палессе і Падняпроўе. С. 614–615.

³ См. подробнее об этом ниже, в главе о категории времени.

⁴ Романов Е.Р. Белорусский сборник. Вып. 8–9: Быт белоруса. С. 373 (№ 16).

мертвый друг живет в маленькой комнате со скромной обстановкой. Во всех остальных это или комнаты с роскошным убранством, или красивые, богатые дома; действие происходит или в прекрасном саду, или на улице, где люди и ангелы поют, танцуют, играют на музыкальных инструментах.

В тексте 12 живой брат присутствует на свадьбе мертвого брата, куда попадает, спустившись под землю. Там он видит гостей в белых одеждах¹, изысканные блюда разносят ангелы, и сам Бог сидит за столом.

В эстонской сказке 13 сын спускается к отцу в могилу, отец хочет показать сыну, где он живет, и они идут к золотым воротам. «...И совершенно иной мир предстал перед ними. Там были тысячи людей и ангелов, все облаченные в белые одежды. <...> Блеск и красота были настолько изумительные, что никто бы не смог выразить это словами. Там в вышине стояли хоры, будто большой музыкальный хор на небесах со своими золотыми музыкальными инструментами»².

В тексте 24 акцентируется контраст между количеством и глубиной спусков под землю, движением в темноте и открывающимся последующим великолепием. Живой и умерший братья спускаются в костехранилище, затем в подвал, в подвале они поднимают люк и двигаются вниз еще дальше, пока перед ними не оказывается длинная темная улица, по которой они долго идут и, наконец, видят стеклянное помещение со множеством свечей. Они идут сквозь него и видят серебряное помещение, где горит еще больше свечей. Затем перед ними открывается третье золотое помещение, где горят миллионы свечей и слышится прекрасное пение³. Умерший брат говорит, что здесь он живет и что это – третье небо, сюда попадают все, кто делал добро при жизни.

В сказке 19 живой брат спускается в могилу к мертвому брату, они пьют чай, и живому так нравится там, что он не хочет уходить. Но мертвый настаивает, что ему пора, и живой буквально спускается с неба на землю (хотя перед этим уходил к брату под землю, в могилу).

В ряде эстонских историй живой герой вместе с мертвым другом, братом или проводником идут на тот свет, двигаясь в горизонтальной проекции – по земле: улице (7, 9), кладбищу (8, 14), лесу (23). В рассказе 9 живой

¹ Библейская аллюзия: белые одежды – одежды святости и праведности (Откр. 3:18; 6:11), также одежды ангелов (Ин. 2:12), одежда Христа во время преображения (Мф. 17:2, Мк. 9:3, Лк. 9:29).

² Перевод с эстонского М. Кыйва.

³ Сравним с традиционным сказочным мотивом медного, серебряного и золотого царств (СУС 301 А, В; 400₁; АТУ 300А; 300А*; 301; 400 и др.), которые герой находит под землей.

брат провожает умершего гостя со своей свадьбы, они выходят на улицу, на улице туман, ничего не видно. Они идут в тумане, пока не приходят к красивому дому, где живет мертвый брат, заходят в дом, там играет такая прекрасная музыка, что живой не замечает, как проходят десятки лет. Здесь использован интересный художественный прием соединения миров: герои не спускаются, не поднимаются, но идут в тумане. Перемещение в тумане характеризует также путешествия героев в рай или ад в эстонских фольклорных рассказах об обмираниях¹.

В тексте 14 живой друг идет на кладбище пригласить умершего друга на свою свадьбу. На кладбище он слышит, как друг зовет его, и идет на зов, пока не доходит до красивого места с молодой зеленью, где видит умершего друга и где играет прекрасная музыка. В тексте 23 (АТУ 471А) герой, гуляя в лесу, заслушивается пением птицы, идет за ней, а в это время проходят десятилетия.

Герои классического сюжетного типа 470 попадают на тот свет, двигаясь вверх по лестнице, которая возникает на дороге, когда герой провожает мертвого друга со своей свадьбы (5), или в лесу, когда герой говорит проводнику, что в мире нет ни красоты, ни чистоты, ни совершенства, и, поднимаясь на две ступеньки лестницы, видит такую красоту и совершенство, что не замечает прошедших столетий (18). Еще четыре истории (две эстонских, две белорусских), в которых реализуется движение живого героя вверх, соотносятся с типом АТУ 470, хотя и не являются им в полной мере. Бог в образе нищего испытывает людей и приглашает к себе в гости милосердного героя, которого затем несут на небо кони. Там герой попадает в помещение, где видит умерших односельчан за разными занятиями, и в одной комнате, куда ему запрещено заглядывать, свою еще живущую мать, кипящую в смоле (об этом см. выше – белорусская версия)². В эстонских рассказах 27, 28 Бог в образе старика-нищего дает прибывшему к нему в гости старшему брату ключи и оставляет его «за хозяина». Он запрещает ему входить в одно помещение, старший брат нарушает запрет и видит кипящего в котле еще живущего на земле младшего брата. Младший просит окропить его голову водой, но у старшего нет воды. Бог возвращается, старший брат рассказывает ему обо всем, и Бог снова уходит. Он не отменяет запрета, но оставляет на окне стакан воды, которого старший брат окропляет голову младшего и тем самым спасает его.

¹ *Põldmäe R. Vennastekoguduse kirjandus; Kõiva M.* Estonian prophets of the 20th century.

² Традиционная мастацкая культура беларусаў. У 6 т. Т. 6. Гомельскае Палесце і Падняпроўе. С. 614–615.

Как можно видеть, художественное пространство того света практически не зависит от направления движения героя, оно аксиологически равнозначно. Герой движется вниз под землю – и попадает на третье небо (24), на свадьбу, где присутствует сам Бог и ангелы (12), в прекрасный сад¹, на дорогу, где «солнце светит теплее и ярче, чем на земле» (10) и т.п. То же с горизонтальным направлением: герой движется в земном пространстве, идет по улице или по кладбищу, оказывается в ином мире в красивом доме или в саду, где люди и ангелы поют, играют на музыкальных инструментах и т.п. На небе, куда попадает живой милосердный герой (движение вверх), в одном и том же пространстве, но в разных помещениях или комнатах находятся и те, у кого есть своя иномирная «повседневность», – они занимаются делами подобно тому, как делали бы это на земле, – и те, кто терпит наказание за совершенные грехи.

В статье Маири Каасик, посвященной исследованию эстонских текстов сюжетного типа АТУ 470, сделан вывод, что в сказках кластера присутствуют три вертикальные сферы: верхний мир (рай) – человеческий мир – преисподняя (мир мертвых, ад)². Мы не обнаруживаем в рассмотренных сказках трех вертикальных сфер, в которых верх (небо) соотносится с раем, а подземная сфера – с адом. Образы и коннотации рая присутствуют при любом раскладе независимо от направления движения персонажей – вниз, вверх, по горизонтали. В сказках рассматриваемого типа, скорее, четко разделяются две сферы: тот и этот свет. И везде тот свет обладает для живого героя неотразимой притягательностью. В эстонских историях 2, 7, 13, 19, 24 говорится, что после возвращения живого героя в мир людей, этот земной мир кажется ему невыразимо серым и тоскливым.

Коннотации ада есть только в трех эстонских (16, 27, 28) и двух белорусских текстах³. Интересно, что в четырех историях из пяти эти коннотации ада оказываются как раз в верхней сфере, когда герой попадает на небо, в гости к Богу. Правда, наказание еще живущих родных, которое он видит, не окончательное. Собственно, живой герой видит это наказание, чтобы помочь своим живым родственникам избавиться от него в вечности.

В тексте 16 ЭЛМ действие происходит под землей, но с адом можно соотносить только проводника героя («старого пагана») и книгу, написанную

¹ Романов Е.Р. Белорусский сборник. Вып. 8–9: Быт белоруса. С. 373 (№ 16).

² Kaasik M.A. Mortal visits the other world – the relativity of time in Estonian fairy tales. P. 39.

³ Kwartalnik Litewski. S. 101–102; Традиционная мастацкая культура беларусаў. Т. 6. С. 614–615.

кровью¹. В остальном – это пространство репрезентации праздника, и даже когда герой уходит на землю, старый паган одаривает его золотом и серебром.

В текстах АТУ 470 примечательны описания различных форм потустороннего мира: в основном это более изысканное и роскошное, но очень схожее с обычным миром пространство. Притом пространство это в подавляющем большинстве случаев рукотворное и организованное по земным моделям среды обитания человека: комнаты, дома, улицы. Соответственно описываются формы и предметы, свойственные закрытым помещениям или открытому пространству, застроенному в виде улиц поселений.

Только в одном эстонском варианте (10) живой герой идет вместе с мертвым другом по дороге, они видят символические картины, значение которых объясняет мертвый друг. В этом тексте реализуется развитие действия, обозначенное Г. Петшелем как 1(б) вариант основной формы сюжета АТУ 470: путешествие по иному миру (человек проходит через разные места, видит разные аллегорические видения)². Так, друзья сначала видят большую радостную птицу и много маленьких грустных птичек, затем они видят большую грустную птицу и много маленьких радостных птичек. Мертвый друг поясняет, что большая радостная птица – это пастор, который хорошо проповедовал слово Божие, а грустные маленькие птички – паства, которая не хотела его слушать или слушала невнимательно. Большая грустная птица – это нерадивый пастор, а маленькие радостные птички – паства, которая внимательно слушала и применяла к жизни те крохи поучений, что ей доставались от нерадивого пастора.

Кроме того света в эстонских текстах АТУ 470 имеются выразительные описания пространства земного мира, в который живой герой возвращается после прошедших на земле десятилетий и столетий. Пространство, которое покидает герой перед тем, как попасть на тот свет, в текстах специально не описывается, но по сюжетным ходам можно сделать вывод, что это классическая сельская местность с домами, улицами, церковью, кладбищем. И, когда герой возвращается на землю, несмотря на прошедшие столетия (редко – десятилетия), он попадает практически в ту же, если можно так сказать, «длющуюся» сельскую среду: село не опустело, это место не затоплено, не поросло лесом, там не построен город и т.п.; в некоторых эстонских сказках он даже видит ту же самую церковь, в которой

¹ Подробнее об этом сюжете см. выше, в разделе «Эстонские версии: мотивы и персонажи».

² *Petschel G. Freunde in Leben und Tod (AaTh 470)... 1987. S. 141–145.*

должен был венчаться с невестой, только служит в этой церкви уже другой пастор. В одной украинской сказке этого типа дело обстоит противоположным образом: герой возвращается на землю после тысячелетнего пребывания на том свете, и на месте его деревни течет «Дунай-море». Но, когда он чудесным образом переправляется через море и попадает в костел, в том костеле ксендз всё же находит запись, как тысячу лет назад жених пошел звать мертвого друга на свадьбу и пропал¹.

Пространство в волшебных сказках выразительно разделяется на «свое» и «чужое», перемещение героя между ними формирует сюжет. Обычно в сказках герой уходит из «своего» пространства в «чужое» – в другую страну, волшебное или заколдованное царство, на тот свет. Затем после ряда испытаний и приключений он возвращается снова в «свое» пространство, часто с более высоким статусом, чем уходил из него.

В сказках АТУ 470 эта последовательность передвижений героя существенно трансформируется, хотя поначалу она вполне вписывается в обычную сказочную схему: герой уходит из «своего» знакомого, повседневного сельского пространства, где он не просто живет, но, говоря терминологией А. Лефевра, участвует в его производстве и воспроизводстве, где находятся его корни, социальные и семейные связи, где он связан тысячами нитей с окружающей средой и людьми². Попадая в пространство того света, по сути «чужое», герой оказывается в пространстве репрезентации праздника, роскоши, прекрасного пения, музыки, общения. Он переживает пребывание на том свете как эмоциональную полноту, ему хорошо там, и он либо не хочет уходить, либо непременно хочет туда вернуться. «Чужое» пространство становится для него «своим», тогда как бывшее «свое» пространство превращается для него в абсолютно и необратимо «чужое».

КАТЕГОРИЯ ВРЕМЕНИ В СКАЗКАХ КЛАСТЕРА АТУ 470–471

Как уже неоднократно подчеркивалось, главным «героем» сказок этих сюжетных типов является время, точнее, разное его течение на земле и в сверхъестественном мире (мотив F 377.2 в индексе мотивов фольклорной прозы С. Томпсона³).

¹ Гнатюк В. Галицько-руські народні легенди. С. 136–139 (№ 30).

² Лефевр А. Производство пространства / Пер. с франц. И. Страф. М.: Streike Press, 2015.

³ Thompson S. Motif-index of folk-literature: a classification of narrative elements in folktales. Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/thompson/> (дата обращения 08.09.2022 г.)

Мистическое время отличается от человеческого времени, что означает разную продолжительность любого действия, любого события в разных мирах. В сказках АТУ 470 мы имеем дело с *fabulous time* – легендарным временем вымысла, если следовать классификации Хеды Ясон, в частности, с подтипом *miraculous time* – сверхъестественным / чудесным временем¹. Общее свойство *fabulous time* – отсутствие течения, или это время движется так медленно по сравнению с человеческим временем, что почти стоит на месте. В характеристике *miraculous time* Ясон отмечает, что настоящее царство этого времени – загробный мир, обиталище мертвых душ, место как рая, так и ада.

Действительно, в сказках АТУ 470 герой, попадая в пространство загробного мира, оказывается во власти совершенно другого течения времени, хотя замечает это, только вернувшись снова на землю и узнав, что прошли десятилетия или столетия. В отдельных вариантах сказок на этот сюжет² герой подчиняется сверхъестественному течению времени, даже не находясь в пространстве загробного мира, а только общаясь с представителем этого мира – умершим другом / братом (15, 25) или святым человеком, рядом с которым поют ангелы (22) – в обычном земном ландшафте. Так, в эстонской сказке 25 живой младший брат провожает старшего мертвого брата до могилы после того, как тот побывал у него на свадьбе. Возле могилы они расстаются, и младший идет домой по знакомой дороге, пока ему не встречается группа девушек, которые прекрасно поют. Младший брат останавливается и заслушивается их пением, но с кладбища приходит старший мертвый брат и напоминает ему, что нужно идти домой. Ситуация повторяется еще дважды, и когда младший возвращается домой, то ничего не узнает, так как прошло 300 лет. В сказке 15 живой брат идет на кладбище пригласить умершего брата на свою свадьбу и привязывает коня к ели недалеко от могилы. Умерший брат выходит, они пьют чай, живой отвязывает коня, уходит и через некоторое время узнает, что прошло 300 лет. Показательно, что для привязанного коня время так же останавливается, как и для его хозяина, то есть конь оказывается в силовом поле иного мира, которое действует на него независимо от людей и субъективных моментов, свойственных людям (радость встречи после долгой разлуки может влиять на субъективное восприятие времени).

Таким образом, входя в сверхъестественный (принадлежащий вымыслу) мир или только соприкасаясь с ним, человек может стать

¹ Jason H. Ethnopoetry: form, content, function. P. 206–207.

² В частности, в русской сказке эстонского архива ЭЛМ, а также в эстонских сказках 15, 22, 25.

субъектом его временных законов, в то время как существо сверхъестественного мира не подчиняется в человеческом мире законам человеческого времени¹. Данный тезис не абсолютен, в некоторых случаях существо сверхъестественного мира подчиняется законам человеческого времени. Так королева фей в шотландском предании о Томасе Лермонте из Элсирдуна, когда приезжает за ним в человеческий мир, стремительно стареет, но становится снова молодой и прекрасной, возвращаясь в страну фей². Что касается эстонских сказок, то они подтверждают тезис Х. Ясон о неизменности времени для существа из загробного мира. Когда умерший друг / брат появляется на свадьбе живого на земле и потом снова возвращается вместе живым в свой мир, для умершего ничего не меняется ни на земле, ни в его мире, но для живого впоследствии меняется всё.

В сказках ATU 470 кроме *fabulous (miraculous) time* действует также *human time* – человеческое время, связанное с реальным миром, линейно движущееся, необратимое и текущее равномерно в одном направлении³. Начиная с XIX века, психологи исследовали человеческое ощущение хода времени и нашли, что эмоции существенно влияют на его естественное восприятие. Короткий отрезок времени под влиянием эмоций может ощущаться как тянущийся, делящийся или промчаться с огромной скоростью. Михай Чиксентмихайи объединил такой опыт с помощью термина «поток», которым он обозначил психическое состояние, когда человек на чем-то сосредоточен, полностью вовлечен и наслаждается деятельностью / общением. В результате этого исчезает обычное восприятие времени и возникает чувство, что время течет быстрее обычного⁴. В эстонских текстах ATU 470 разбросаны указания как на чудесное, так и на человеческое время.

Живой участник событий в обществе умершего друга / брата / отца / жены, под влиянием радости встречи, разнообразных ярких впечатлений загробного мира забывает свои обязанности перед живыми людьми. Например, жених покидает свадебный поезд, чтобы, согласно обещанию, пригласить умершего на свою свадьбу. Он предполагает, что сейчас же, через несколько минут, вернется обратно. Но что происходит после встречи с умершим? Жених идет к нему в гости и забывает

¹ Jason H. Ethnopoetry: form, content, function. P. 207.

² Шотландские народные сказки и предания. С. 5–19.

³ Jason H. Ethnopoetry: form, content, function. P. 207.

⁴ Csikszentmihalyi M. The psychology of optimal experience. New York: Harper and Row, 1990.

о времени, свадебном поезде, о невесте, ждущих его людях и вообще о том, что сегодня в его жизни совершается чрезвычайно важное событие.

В эстонских сказках показано сегментирование времени в потустороннем мире «подручными» человеческими средствами: время, за которое выпивается рюмка водки (11) или чашка чая (одна или несколько) (15, 19, 21, 27, 28), играют несколько партий в карты (1, 2), звучат три прекрасные песни (3, 16) и т.п. Пребывание в потустороннем мире может измеряться в восприятии живого человека и земными единицами времени: один час на небесной свадьбе (7), два часа (12, 22), в одном случае – восемьдесят дней (4). Даже если бы время того света не отличалось от земного, жених провел бы на кладбище несколько часов, а в отдельных случаях – дней и недель.

Свадьба является значимым и предельно ритуализированным переходным обрядом традиционного общества¹, она расписана буквально по минутам, за каждым участником закреплены статусные роли, и в самом средоточии этого события находятся, конечно, жених и невеста. Необъяснимое для участников отсутствие жениха в течение даже нескольких часов (не говоря о днях) опрокидывает ритуал, делая возвращение к заданному ходу событий крайне проблематичным или невозможным. Исчезновение жениха на годы, десятилетия и столетия только закрепляет эту невозможность возвращения к исходной точке событий, которой можно считать уход жениха на кладбище. Притом в некоторых эстонских сказках невеста и гости категорически возражают и пытаются отговорить жениха, когда тот выражает желание отлучиться на кладбище для приглашения умершего брата или отца на свою свадьбу (13, 19). С другой стороны, время свадьбы в силу своей переходности и лимитарности в самых разных культурах считалось опасным, особенно для жениха и невесты.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Предложенное в статье систематизированное описание эстонских и белорусских сюжетов сказочного типа АТУ 470 сделано впервые. Нами рассмотрены сказочные, мифологические и легендарные аналоги сюжетов в устных традициях и отдельных письменных средневековых источниках о разном течении времени в разных мирах.

¹ См. об этом: *Геннеп А.* Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / Пер. с франц. Ю.В. Ивановой, А.В. Покровской. М.: Восточная литература, 1999.

Жанровая принадлежность текстов с сюжетами кластера АТУ 470–471 «смертный посещает иной мир», особенности представления в данных текстах концепций пространства и времени типичны для легенд или религиозных (легендарных) сказок. К тому же эстонские сказки этих типов содержат некоторые дополнительные особенности, приближающие их в жанровом отношении к легендам: указания на конкретные места (географические привязки), личные имена героев. В них находит воплощение тема смерти и жизни в ином мире, история, как правило, получает трагический финал; присутствуют сверхъестественные персонажи, действующие преимущественно в легендах, – Бог, ангелы и др. Вместе с тем эстонские тексты данных типов указывают на их продолжительное бытование в устной традиции: контаминации сюжета, художественная разработка деталей, свойственная более сказкам, чем несказочной прозе.

Разница в восприятии времени в сказках АТУ 470 вызвана не самим движением героя в пространстве, а его движением между мирами. Попадая в определенное место земного пространства, герой оказывается в силовых линиях иного мира, так что земное пространство является только видимым маркером перемещения героя между тем и этим светом.

В ценностном отношении художественное пространство загробного мира в сказках АТУ 470 практически не зависит от направления движения живого героя: он спускается под землю – и попадает на третье небо, на свадьбу, где присутствует сам Бог и ангелы, в прекрасный сад и т.п. То же с горизонтальным и вертикальным направлениями. Мы не обнаруживаем в рассмотренных сказках трех вертикальных сфер, в которых верх (небо) соотносится с раем, подземная сфера – с адом. Образы и коннотации рая присутствуют при любом раскладе независимо от направления движения персонажей – вниз, вверх, по горизонтали. В сказках рассматриваемого типа, скорее, четко разделяются две сферы: тот и этот свет. И везде тот свет неодолимо привлекает живого героя.

В сказках АТУ 470 герой уходит из «своего» знакомого, повседневного сельского пространства и попадает в пространство того света, по сути «чужое», но это пространство репрезентации праздника, роскоши, прекрасного пения, музыки, общения. Он переживает пребывание на том свете как эмоциональную полноту, радость, наслаждение. «Чужое» пространство становится для него «своим», и он переживает отчуждение от «своего» пространства, утрачивает связь с ним, в большинстве случаев навсегда.

Герои волшебных сказок нередко попадают в тридцатое далекое царство или на тот свет, который является аналогом этого далекого царства.

Однако герои сказок оказываются на том свете не из любопытства, а всегда для решения какой-либо насущной задачи, вокруг которой развивается сюжет: им нужно найти пропавшую невесту, жену, сестру, мать; их посылают туда для испытания, когда нужно спастись от беды и т.п. Е.Н. Елеонская, исследуя представление иного мира в сказочной традиции, очень точно замечает, что «причины посещения “того света” заключают в себе представление чего-то незаконченного, необходимым мыслится возвращение героя в жизненные и улучшенные условия, и, вследствие этого, сказка и изображает пребывание на “том свете” временным, причем всё, что включено в пределы “того света”, направлено именно так, чтобы помочь этому возвращению. Все встречи на том свете с людьми (стариками, старухами, девушками) и со сверхъестественными существами ведут к тому, чтобы задачи и подвиги были выполнены, исчезнувшие и желанные найдены, все беды сглажены. И герой возвращается с “того света”»¹.

В сказочном типе АТУ 470 всё происходит иначе. Герой не решает какой-либо насущной задачи, связанной с поиском или избавлением от беды (в частности с вызволением с того света) близкого ему человека. Он выполняет обещание, данное им другу (брату, отцу) при его жизни, пригласить того на свою свадьбу, но, увидев умершего друга или родного человека, забывает о своей свадьбе. Он идет на тот свет из любопытства и теряет свою земную жизнь. Та трансформация времени, которая происходит с ним и о которой он узнает только по возвращении в свой мир, является необратимой и трагической для него, как своего рода наказание ему и предостережение для живых.

АРХИВНЫЕ ТЕКСТЫ, ОТНОСЯЩИЕСЯ К СЮЖЕТНОМУ ТИПУ АТУ 470,
В БАЗЕ ДАННЫХ ЭСТОНСКОЙ СКАЗКИ ЭСТОНСКОГО ЛИТЕРАТУРНОГО
МУЗЕЯ (ПРОЕКТ «ЭСТОНСКИЕ СКАЗКИ»)

1. E19036 (7) Tartu, 1895
2. Н II 26, 706/8 (7) Suure-Jaani, 1889
3. Н II 36, 485/6 (7) Vaivara, 1893
4. Н II 38, 116/7 (5) Haljala, 1892
5. Н II 39, 742/6 (699) Koeru, 1892
6. Н II 56, 850/2 (6) Otepää, 1896
7. Н II 16, 463/5 (4) Tallinn, 1888
8. Н II 19, 46/7 (17) Tõstamaa, 1889

¹ Елеонская Е.Н. Представление «Иного света» в сказочной традиции. С. 45–46.

9. H III 5, 646/50 (1) Tori, 1889
10. H III 10, 337/40 (9) Otepää, 1888
11. ERA II 151, 344/5 (40) Petseri, 1937
12. ERA II 152, 60/5 (9) Haljala, 1937
13. E7227/9 (5) Rõuge, 1895
14. E16790/1 (4) Pärnu-Jaagupi, 1895
15. S20639/42 (18) Setu, 1930
16. E11898/900 (1) Tõstamaa, 1894
17. E34801 (15) Jüri, 1897
18. RKM II 408, 416/9 Jõhvi, 1988
19. S81331 (12) Setu, 1934
20. E42106/8 (15) Rõuge, 1901
21. ARS1, 860 (1) Tartu, 1927
22. E36255/60 Tarvastu, 1897
23. E27398/9 (29) Võnnu, 1896
24. E4271/4 Põltsamaa, 1892
25. ERA II 7, 613/6 (1) Äksi, 1928
26. ERA ii 151, 342/3 (3) Petseri, 1937
27. S43035/41 (39) Setu, 1932
28. S46632/8 (28) Setu, 1932

НАРОДНЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРАКТИКИ. Обычай, ритуал, текст

Т.В. Володина
(Минск)

ОБЕТНЫЕ ПРАКТИКИ ВОСТОЧНОЙ БЕЛАРУСИ

Личные и коллективные обращения к высшим силам с просьбой и благодарностью, приношения у сакральных локусов распространены повсеместно в Беларуси. Однако далеко не везде самими исполнителями они квалифицируются как обетные. Основным идентифицирующим фактором является степень личного духовного участия в форме не просто просьбы, но обещания, принятия на себя обязательства, причем в высшей степени добровольного. «Обет – форма религиозного поведения, обязательство, которое человек или деревенское сообщество добровольно возлагает на себя ради избавления от последствий кризисных жизненных ситуаций (болезней, стихийных бедствий и т.д.), а также сам предмет, который приносят по обещанию в почитаемое место или церковь»¹. Единый в своих мировоззренческих основах комплекс различает при этом обеты индивидуальные и коллективные, разовые и повторяющиеся – и тогда часто календарно закрепленные.

Выделение восточной Беларуси как исследуемого ареала в данном случае условно. Это приблизительно половина страны, хотя основной массив записей сделан на самых восточных (практически пограничных) территориях. Особенная концентрация зафиксированных исследователями материалов при ярких региональных формах обета характерна для Посожья. Свою специфику обнаруживает и Восточное Полесье, в то время как на северо-востоке Беларуси сделаны лишь единичные записи. Среди целей предлагаемой вниманию читателей статьи – упорядочить и ввести в научный оборот уникальный полевой белорусский материал.

¹ *Шарая В.М.* Праяўленне народнай рэлігійнасці ў рытуалах, звязаных з абракамі // Традыцыі і сучасны стан культуры і мастацтваў: Мат. міжнароднай навукова-практычнай канферэнцыі. Мінск: Права і эканоміка, 2013. С. 126.

Прежде всего необходимо четко понимать, что при едином семантическом стержне формальное воплощение обетных, особенно индивидуальных, практик очень разнообразно. В целом обетные ритуалы можно условно представить как два симметричных блока: действие-просьба и, в случае благополучного разрешения, последующие действия-благодарности. Первый этап, спрессованный во времени, включает мощнейший духовный порыв с широким эмоциональным диапазоном, в котором соединяются жалоба, боль, просьба, обещание, надежда, вера, смирение и собственно предметно-акциональный акт обета (приношение, изготовление обыденного полотна, свечи, установка креста, обустройство источника и т.д.), зачастую предполагающий значительные усилия и материальные вложения. Второй этап растянут во времени до бесконечности, характерное для ситуации обета духовное напряжение внутри него несколько ослабевает, но деятельный аспект остается довольно насыщенным: паломничество, обетное застолье, подготовка и навешивание нового текстиля, уход за природным локусом и т.д. Регулярные повторения обетного обязательства выступают надежным средством поддержания стабильности. Обеты-просьбы также могут быть продолжительными во времени, хотя могут и иметь свои ограничения: пока муж/сын не придут с войны, пока кто-то не выздоровеет, до совершеннолетия ребенка и проч. под.

Соотношение индивидуального и коллективного в не меньшей степени вариативно. Грозящее социуму несчастье может вызвать коллективный обет, впоследствии ежегодно повторяющийся. Но в такой же степени индивидуальное приношение, акт личной просьбы при чудесном разрешении подвигает к повторению уже всем коллективом. Индивидуальное отправление обряда свечи, включающее довольно затратный и ритуально выдержанный комплекс действий, предполагает и общее богатое застолье для приглашенных, участие которых при внешнем наблюдении ритуальных акций сводилось к возможности хорошо поесть, но при этом выполняло важную функцию общественного засвидетельствования и санкционирования личного обета. Общий стол в целом служит «формой взаимной клятвы группы, осуществляемой в виде жертвенной трапезы»¹.

Для обозначения обета в белорусском языке используется лексема *аброк* (оброк), известная и в русских говорах и письменности. В статье эти две лексемы будут употребляться параллельно.

В некоторой степени оброк – это жертва. «Абракаюцца – што-такое бяруць в себя: “Госпадзі, сцалі мяне!” І нясуць на гэты крыж. “Госпадзі,

¹ Адоньева С.Б. Ритуалы бедствия и заветные праздники // Ритуалы бедствия: антропологические очерки. СПб.: Пропповский центр, 2020. С. 62.

хоць маленькае, але прымі ат мяня, жэртвую, што ў мяне есць, што ў мяне есць дарагое, Госпадзі, прымі»¹. Показательно в данном случае, что собственно лексема *аброк* вне ритуальных контекстов в фольклорных текстах употребляется именно как обозначение жертвы, прежде всего в псалмах о Юрье и цмоке²:

Ой шчо ж то з прыдку світа за люды булы,
Шчо нывіровалы у господя Бога,
Да но віровалы в нычыстого Смока,
Дай давалы Смоку дай шчодэнь *оброку*,
Дай шчодэнь *оброку*, дай по чоловіку³.

Именно оброком, как и сам обряд, называют приносимые в дар вещи. «(1) Я і сама насіла ў цэркаў пасцілку, перад Ісусам Хрыстом расцілала. Аброкі, гаворуць, як хворы, іскранне просіш Бога і нешта няеш. (2) Мяне гразою прыбіла, мая мамка 25 рублей на тья грошы палажыла і рушнік саматканы. Я тожа абракалася. Мая дзядзінка Марцініха казала: “Не вешай нікуда, толькі над Мікалайкам”. Над Мікалайкам. Дак я ўсе вешала аброкі» (АИИЭФ⁴: зап. в 2018 г. в д. Дуброва Глусского р-на Могилевской обл. от Марии Дорофеевны Пракопчик, 1945 г.р., и Марии Прохоровны Щерба, 1935 г.р.).

В обозначениях обетной практики важны предикаты, среди которых кроме повсеместного *делать* встречаются и семантически емкие *класть на себя*: «Такі вона аброк на себе клала, бо мерлі дзеці. Кого стрэне, того і берэ за кума» (АИИЭФ: зап. в 2014 г. в д. Новая Дуброва Октябрьского р-на Гомельской обл. от Марии Потаповны Каленкевич, 1929 г.р.) и *дать*: «Дала такой аброк, что на Варвару ў нас дома будет свеча» (АИИЭФ: зап. в 2016 г. в г.п. Краснополье Могилевской обл. от Светланы Васильевны Корнеенко, 1971 г.р.). Глагольная возвратная форма *абракацца* еще раз указывает на личностную направленность действия, обещание: «Чалавек абракаецца, што-та там у яго, якая бяда»

¹ Народная проза Акцябршчыны / Уклад., уступ. арт. А.М. Боганевай. Мінск: Беларуская навука, 2018. С. 26.

² Цмок (или смок) – змей, дракон.

³ Зап. в 2006 г. И. Мазюк в д. Замосье Ивановского р-на Брестской обл. от Лидии Алексеевны Ляховец, 1928 г.р. Архив собирателя.

⁴ АИИЭФ – Архив Института искусствоведения, этнографии и фольклора Национальной академии наук Беларуси. Если собиратель не оговорен особо, запись автора статьи.

(АИИЭФ: зап. в 2008 г. в д. Морозовичи Буда-Кошелевского р-на Гомельской обл. от Варвары Сидоровны Павлюковой, 1945 г.р.); «Абрыкаецца жэншчына, у аснаўном на дзяцей, што кажды год буду спраўляць эту свячу» (АИИЭФ: зап. в 2013 г. в д. Каничи Костюковичского р-на Могилевской обл. от Раисы Тимофеевны Моисеенко, 1936 г.р.). Лишь в единичных случаях упоминается покаяние: «Святое места, началі адправы адпраўляць. Там і храсты стаяць, абракаюцца. Можа хто каго наказаў, той і абракаецца. Каб прасціў яму Бог. І вешаюць рушнікі на красты» (АИИЭФ: зап. в 2010 г. в д. Чижаха Березинского р-на Минской обл. от Анны Ивановны Корсук, 1929 г.р.).

В качестве оброчных в Беларуси называются рукотворные объекты: свеча, крест, икона, церковь, повсеместно текстиль, мостик. К оброчному поведению относится также упорядочение природных объектов, прежде всего источника. Зафиксированы и формы духовных обетов: усердные всенощные молитвы, искренние просьбы и обещания вне кодифицированного вербального или акционального воплощения. Как оброчные объясняются и все сакральные значимые действия касательно обетных (сакральных) локусов.

Для осуществления обетных практик существенна мировоззренческая основа – разделение всеми участниками единых установок, системы ценностей. «Для ритуалов бедствия способности адептов к открытию границ таинственного и взаимодействию с опасным являются определяющими для их привлечения к исполнению ритуала. <...> адепты объединены общим опытом страдания. Однако их объединяет большее – общее понимание символического и метафизического устройства мира. <...> Созданная для избавления от бедствия община сострадания объединена целостной системой символических значений и экзистенциального опыта»¹.

ОБРОК КАК ПРЕДМЕТ (= ИНСТРУМЕНТ) МАГИЧЕСКОЙ ПРОЦЕДУРЫ

Оброки – это прежде всего текстильные изделия: рушники, фартухи, ленты или же просто кусок самотканого полотна. «Прошча, на Дзявятуху, на Ушэсьце ішлі. Там калодзежык, зразу не быў абрублены, выкапана яма і крынічка білася, а цяпер абрубілі. Кажуць, эта лячэбная. Там і аброкі вісяць, там і грошы ложаць, хто што, і просяць, і моляцца» (АИИЭФ: зап. в 2016 г. в д. Смыковичи Октябрьского р-на Гомельской обл.

¹ *Веселова И.С.* Из чего состоят ритуалы бедствия? // Ритуалы бедствия: антропологические очерки. СПб.: Пропповский центр, 2020. С. 65.

от Веры Сидоровны Чечко, 1932 г.р.). Сельские информанты чаще не сводят дар к определенному изделию, но неизменно упоминают свою просьбу и текстильный предмет, в единичных случаях это деньги, сладости: «Абракаюцца, носяць дзеньгі, рушнічкі, сладасьці дажа нясуць, хто што – хазяйке, палаценцы ў цэркаў нясуць і грошы на сьвечы» (АИИЭФ: зап. в 2009 г. в д. Столпня Рогачевского р-на Гомельской обл. от Ольги Ивановны Васильевой, 1934 г.р.).

Еще большей магической силой обладает обыденное полотно, изготовленное в течение суток и также пожертвованное в сакральное место. «[Соб.] А абыдзённік? – Да, да, напрудуць і саткуць, точно было. Абракаліся, на крыж нясуць на растанцы. Ткалі, ткалі, мая бабушка ўчэствавала. Эта аброкі. А як крыж спалілі, дык туды няслі, і там на кусцік вешалі» (АИИЭФ: зап. в 2014 г. в д. Грабье Октябрьского р-на Гомельской обл. от Тамары Григорьевны Верас, 1930 г.р.); «Крыжы люди стаўлялі на перэкрэстных дарогах да абракаліся... Збіраліся і за адзін дзень і напрудуць, і аснуюць, і выткуць і на гэты крыж прывязуць. І жэньшыны памагаюць. І на худобу абракаліся – ўсю цэркаў абцягнуць. Так абракаюцца: штоб мой сын паправіўся, чи дочка, чи худобадохне»¹.

Особенно яркие воспоминания об изготовлении обетных обыденных полотен сохранились со времен Второй мировой войны². В память о благополучном разрешении кризисной ситуации обыденный ритуал мог дать начало традиции его повторения в рамках календарного года, будучи приуроченным к определенной, чаще праздничной дате.

В случае личного оброка во время болезни из обыденного полотна изготавливалась сорочка: «У старыну дзелалі аброкі. Сабіраліся бабы, прялі, ткалі. За дзень і напрудуць, і наткуць, і сарочку пашыяць. Рубашку. І рушнік ткуць. Рубашку пашыяць – так тады нося чалавек. Ета хто балеў – дзелалі. А рушнік выткуць, павесяць у цэркву на ікону, на абраз» (ФА ВМ³: зап. Г.И. Лопатин, Л.Д. Романова в 2006 г. в д. Казацкие Болсуны Ветковского р-на Гомельской обл. от Варвары Борисовны Давыденко, 1925 г.р.).

¹ Страхов А.Б. «Обыденный» обряд и «обыденный» продукт на европейском обрядовом фоне // *Palaeoslavica*. 2018. Vol. 26/2. P. 109.

² Лобачевская О. Ритуал в повседневности войны (об архаической ритуальной практике в годы Второй мировой войны в Беларуси) // *Homo historicus* 2009. Гадавік антрапалагічнай гісторыі / Пад рэд. А.Ф. Смаленчука. Вільня: ЕГУ, 2010. С. 38–53.

³ ФА ВМ – Фольклорный архив Ветковского музея старообрядчества и белорусских традиций им. Ф. Шклярова.



Илл. 1. Крест на росстанях с оброками
Лельчицкий район, 2020
Фотография автора статьи

Согласно принятым представлениям, оброчный текстиль вбирает в себя болезнь. Этим объясняется категорический запрет брать что-либо себе, снимая с креста. Устойчив мотив, когда мальчик, которому мать сшила штаны из оброчного полотна, впоследствии не мог носить брюки.

Эта самая Хадосся – малы быў, звалі яго Іван, ён ужэ памёр, адзець нечыга было, беднасць была – яна з крыжа зняла рушнік і пашыла яму штонікі. Як ён тья штонікі знасіў – усё, больш не надзеў. І сельсавет касцюм купляў, ён за яго, на калодку, пасячэ. Ні сказаць, штоб ён які быў нінармальны, етага нільзя было сказаць на яго. Хадзіў, во такія буркі, а тут ногі голыя, а тут – кухвайка, і ўсё (ФА ВМ: зап. Г.И. Лопатин в 2011 г. в д. Навиловка Ветковского р-на Гомельской обл. от Марии Филипповны Мельниковой, 1928 г.р.);

І так вышла, што еты хлапец, ужо і вырас, і ўжо саўсім ні лезуць штаны тья. І ён ужо на кітайкі папарваў і падвязываў, і сарочку наверх надзяваў. І не надзеў штаноў. Пашыла матка штаны яму ўжо, як нада, узросламу. І ён сказаў: «Не надзену... Стану надзяваць, хто-та здзяе з мяне штаны. Рад бы я надзець... Мам, рад бы я надзець, да...» І людзі кажаць: «Ты ж надзень во штаны». – «Я ж бы рад! Стану надзяваць, хтось здзяе з мяне штаны, гаворя: “Здзень! Ета не твае! Ты свае ўжо знасіў...”». Нельзя было штаноў з тога рушніка (ФА ВМ: зап. Г.И. Лопатин в 2019 г. в г.п. Ветка Гомельской обл. от Варвары Александровны Грецкой, 1925 г.р.).

Устойчивость именно текстильных оброков в современных обетных практиках белорусов видна на многочисленных примерах оформления святынь, также и в городском пространстве. Она прослеживается и в необычайно популярной тенденции навязывать ленточки возле любого заметного элемента культа (возле источников, камней, почитаемых деревьев, крестов и т.д.). Оказался живуч стереотип рушника как наиболее адекватного инструмента обета, вплоть до появления обычных махровых полотенец на обетных полесских крестах (илл. 1).

Сказывается в данном случае и понимание того, что любая святыня, начиная от иконы в красном углу, обязательно должна быть накрыта. «Тканевый дар и тактические программы, определяющие его перемещение в область сакрального, позволяют убедиться в надежности защитных механизмов социальной структуры, поддерживающих сложные переплетения между вещами, людьми и небожителями (святыми, предками, Богом)»¹.

СВЕЧА

Характерной особенностью поднепровской традиционной культуры является обряд иконы-свечи, неоднократно привлекавший к себе внимание². Возникновение обряда переноса свечи из дома в дом в той или

¹ *Самойлова Е.В.* Тканевые приношения у сакральных объектов сёл Шуерецкое и Нюхчи // Рябининские чтения – 2019. Материалы VIII конференции по изучению и актуализации традиционной культуры Русского Севера. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2019. С. 167. Режим доступа: <https://kizhi.karelia.ru/library/ryabininskie-chteniya-2019/1996.html> (дата обращения 11.10.2020).

² Из последних публикаций см.: *Мороз А.Б., Белова О.В.* Народное православие на пограничье: Обряд Свеча и его версии // Фолклористика. Часопис Удружења фолклориста Србије. Белград, 2019. Т. 4. № 1. С. 9–61.

иной деревне, кроме прочего, связывалось с определенным трагическим случаем, нарушившим порядок всего деревенского социума, и тогда свеча становилась оброком от имени всего поселения. Наряду с такой коллективной формой обряда иконы-свечи, обязательными составляющими которой являются общий молебен, перенос из дома в дом, застолья в доме передающего и принимающего хозяина, до сегодняшнего дня существуют и личные свечи. Их изготовление предпринимается определенным индивидом для личных целей – как обет-просьба при заболевшем или благодарность при уже выздоровевшем члене семьи и т.д. Такая свеча никуда не переносилась, а оставалась в своем доме, обязательным же было ее подновление, молебен и достаточно богатое застолье (илл. 2, 3).



Илл. 2. *Варваринская икона-свеча*
Буда-Кошелевский район, 2009
Фотография автора статьи



Илл. 3. *Никольская икона-свеча*
Чечерский район, 2020
Фотография автора статьи

[Соб.] А як абрекаліся? – Вот балеіць дзіцёначак, празьнік, вот ён забалеў, Ілля ці Дух. І перяд гэтым тожа дзелаюць сьвечачку, молюцца. Но абрачэнная сьвяча толькі мая, па дварам ня носяць. Вот я ўжо здзелала, пазвала каго ўжо там: хадзіца на сьвячу. Блізкіх каго. Пасядзелі. Абрatна. І тожа на яе плацічка, і тожа мяняем. Толькі адпраўляем у цэркаві абізацельна. Яе нада занесьці на службу, і ставіш на столік спецыяльна. Купляеш булачку і гаріць сьвечачка. Ён малебен чытаець і мы забіраем назад. А на будучы год на гэты празьнік абратна (АИИЭФ: зап. в 2014 г. в д. Удога Кричевского р-на Могилевской обл. от Нины Андреевны Вепручковой, 1940 г.р.);

Дзелалі аброк, на Міхайлу наверна, былі на зімняга Міхайлу. Абрякаецца жаншчына, у аснаўном на дзяцей, што кажды год буду спраўляць эту сьвячу. Маленькую дзелаюць такую, заматаваюць у што там і ставяць

на кут. У шырінкі, такія палаценчыкі. І кажды год насукаваюць, насукаваюць, падматаваюць. Выносяць і насукаваюць. А ў старыя часы і вячэрю спраўлялі. – [Соб.] А ці перанасілі ад хазяіна к хазяіну? – У нас не. У нас стаяла ў тых, хто абрыкаўся. Кажды год падматаваюць. Можа, да савершэнналеція дзіцёнка ці як. А тады занясуць у цэркаў. Проста абматаюць і стаіць (АИИЭФ: зап. в 2013 г. в д. Каничи Костюковичского р-на Могилевской обл. от Раисы Тимофеевны Моисеенко, 1936 г.р.).

Вместе с тем обетные индивидуальные практики проводятся и возле коллективной иконы-свечи, когда в дом, где она находится в порядке очереди, может прийти страждущий с подносами (= дарами).

Абракаліся кала свячы. Вот, дапусцім, бала, мацераю кружка сябе абматая, памерая – тады тую мацераю кала іконкі паложыць. І тады ўжо трапкі етыя сабіраюць і ў царкву нясуць на следуюшчае сьвята. На Міхайлу можна ўжо нясыці ў царкву, хазяйка нясе. Абракаліся, хто на што, няслі то грошы, то мацяр'ял. Хазяйка ўсё ета ў царкву атносіла (АИИЭФ: зап. в 2008 г. в д. Каменка Кармянского р-на Гомельской обл. от Софьи Тимофеевны Погребенко, 1937 г.р.).

В г.п. Березино Минской обл. индивидуальная обетная свеча впоследствии стала переноситься из дома в дом небольшим сообществом с объяснениями о сложности справлять ее каждый год одной семье. Как пишет С.Б. Адоньева об обетных праздниках русских деревень, «празднуя, сообщество чтит обеты, которые были даны предками, и чтит самих предков, совершая трапезу посредством вкладов членов группы, а утолщающаяся с каждым годом общая свеча материально воплощает временную глубину и незыблемость договора»¹.

Источник

Ареал Посожья выделяется своими обетными криницами. В случае с природными объектами оброк может быть связан с упорядочиванием источника, содействием его освящению и последующим проведением застолья в соответствующий день. При болезни или иной беде страждущий чистит водный ключ, устанавливает сруб, крест, вешает оброчный текстиль. Особенно частотны такие источники в Ветковском р-не Гомельской области.

¹ Адоньева С.Б. Ритуалы бедствия и заветные праздники. С. 33.

Як рэчка працякае, як ідзеш пад Гарадок, крынічка. Адна жаншчына балела, ей прыснілася, яна прыехала выкапала. Дзень капала. Ніяк не выкапае, ключ не цячэ. Яна кажа: «О! Госпадзі! Дзень канчаецца, я не выкапаю крыніцу». Як рванула, яна чуць выскачыла. Там крынічка ёсць. Што-та у яе балела, яна ўсе бальніцы аб'ездзіла¹;

Мая кресная была малая, ей было 16 лет, у яе забалелі ногі, яна не магла хадзіць. Яе мацеры сасніўся сон – Мацерь Прячыстая: «У тым і тым месці, между Усохай і Трасліўкай, дзяреўня такая, ёсь кринічка ў лясу, пачысці яе і спраўляй кринічку». Вот яна пачысціла, крест там паставілі і сталі маліцца. Дачка эта стала на ногі. І маць маея креснай спраўляла эту криніцу кажды год, і кажда ўжо бацуюшкі пріязджалі, маліліся, а яна і дома ўсіх сабірала, угашчала (АИИЭФ: зап. в 2016 г. в д. Александровка Славгородского р-на Могилевской обл. от Галины Герасимовны Лазаренко, 1937 г.р.).

Как оброк информанты расценивают и действия по наведению порядка возле уже существующего источника, установку каплицы (часовни) и т.д.

Кагда-та даўным даўно людзі абнаружылі ікону, паявілася. На дзэраві, на ёлкі, ікона Нікалая Чудатворца. Эту ікону снялі. І тут абразавалася крыніца, сама абразавалася, крыніца. <...> Кагда была камсамолія ў нас, усё там спалілі, і каплічку, і ікону. А патом у нас Канстанцін Рыгоравіч быў у нас, пастамент такі зьдзелаў, і ікону, усё. У яго забалела жана, і вот эта он там усё зьдзелаў, а он быў камуністам. А жана забалела. Он аброкся і ўсё там зьдзелаў. І жана яго паднялася на ногі і да старасці дажыла на харошых нагах. Ну, яго застаўлялі, хацелі паспарт у яго адняць, а он сказаў: «Дзэлайця, што хочаця, у мяне жана ўстала на ногі, я ўністажаця ня буду» (АИИЭФ: зап. в 2013 г. в д. Баркалабово Быховского р-на Могилевской обл. от Любови Ивановны Матвеевой, 1935 г.р.).

Однако самой распространенной формой обета возле источника является вывешивание рушника и искренняя просьба: «Брызгун. Излечвае людзей, еслі крепка веріць. Людзі абрекаюцца, абрекаюцца. Вот я: “Дай, Госпадзі, мне здароўя і хадзіць к табе кажды год”. І палаценка павесіць» (АИИЭФ: зап. в 2014 г. в д. Нарки Кричевского р-на Могилевской обл. от Татьяны Васильевны Ивановой, 1938 г.р.).

¹ Лопатин Г.И. Почитаемые источники в Ветковском районе Гомельской области // Живая старина. 2015. № 3/87. С. 25.

КРЕСТ

Воздвижение крестов как объектов, материализующих устремление и обращение к высшим силам с благодарностью и просьбами, известно по всей территории Беларуси и далеко за ее пределами. Понимание же их как обетных характерно именно для восточной Беларуси, прежде всего для зоны Поднепровья, Восточного и Центрального Полесья (илл. 4).



Илл. 4. *Обетные кресты*
Лельчицкий район, 2014
Фотография В.О. Гончара

Там жа былі кресты, адзін паваліўся. І я там аброк вешала. Там быў такі крэст, што можа тысяча рушнікоў вісела. Ён згніў, там другі паставілі. Чалавек абракаецца, што-та там у яго, якая бяда. Есьлі мне пройдзя, усё добра будзе... і чалавек абракаецца (АИИЭФ: зап. в 2008 г. в д. Морозовичи Буда-Кошелевского р-на Гомельской обл. от Варвары Сидоровны Павлюковой, 1945 г.р.);

Там што-та ручаёк і крест. Есьлі б вы відзелі, там сотні палаценцаў, усе абрекаліся (АИИЭФ: зап. в 2016 г. в д. Селец Костюковичского р-на Могилевской обл. от Раисы Прокопьевны Галушка, 1937 г.р.).

Преимущественно в центральном Полесье устойчива традиция обетных крестов, называемых в народе *хвігуры*¹. Их отличительной особенностью

¹ *Лабачэўская В.А.* Рытуальныя тканіны. Абыдзённы і аброчны рытуалы на Гомельшчыне // Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. У 6 т. Т. 6. Гомельскае Палессе і Падняпроўе. У 2 кн. Кн. 2 / А.М. Боганева, Т.В. Валодзіна, М.А. Козенка, В.А. Лабачэўская, І.Ю. Смірнова. Минск: Выш. шк., 2013. С. 1182–1215.



Илл. 5. Автор статьи возле каменной девочки
 Лельчицкий район, 2020
 Фотография К. Пантелей

является выразительная антропоморфная текстильная пластика. В Лельчицком районе Гомельской обл. принято снимать старые ткани-оброки в Красную (Великую) субботу и сжигать их, принося к крестам, в том числе каменным (самые популярные из них – «каменные девочки», илл. 5), новые.

Обетные практики осуществляются возле любого креста, будь то придорожный, общекладбищенский, установленный возле святого источника или камня. В целом большинство обетных крестов являются частью сакральных комплексов, состоящих из нескольких почитаемых объектов. Однако выделяются и непосредственно оброчные кресты.

На ростаньках – эта за жыццё людзей обшчая. А ёсьця хрясты, што напімер... у нас многа было хрястоў... што балеець ілі дзяцёнак, ілі хазяін, ілі ў раду хто-та, дак абрекаюць на жыццё таго. Ходзюць у цэркаў як-то. І тады ставюць гэты хрест і кажан год вешаюць палаценца ілі фартучок. У полі. На перакрэсных дарогах. Ёсь і абгараджаваюць, як скот. Во такі во, метра паўтара і планкай во так во павярху. Ёсьлі жэншчына, то пярэднічак, а як мужчына – палаценца. І кажан год мяняюць. Можя як первы раз паставілі, у тую пару (АИИЭФ: зап. в 2014 г. в д. Костюшковичи Кричевского р-на Могилевской обл. от Евдокии Захаровны Стефаненко, 1937 г.р.).



Илл. 6. *Проца Избийский бор*
Ганцевичский район, 2018
Фотография автора статьи

В более западных районах локусы средоточения обетных крестов выделяются в особый род сакрального пространства, именуемый *процей*. Такова Проца в лесу возле Щиткович Стародорожского района Минской обл., Избийский бор в Ганцевичском районе Брестской обл. (илл. 6) и др. Типологически обетные кресты (*крясты-абрѣки*) встраиваются в ряд между церковными и природными святынями.

Обретение локуса обета, прежде всего коллективного, происходит согласно традиционным представлениям о местах контакта с сакральным (культовое сооружение, росстани, границы селения, возле кладбища и под.). Причем не всегда обязателен собственно объект, принимающий дар, акцент делается на локусе. «На перакростку дарог заўязвалі палаценца, аброкі такія рабілі. Не на крэст, прывяжа на дзерава на яка. Прывязаваў той чалавек, у каторага бяда» (АИИЭФ: зап. в 2016 г. в г.п. Октябрьск Гомельской обл. от Ольги Ефимовны Ельчик, 1932 г.р.).

Однако в формах личного обета прослеживаются и визионерские практики. Так, в д. Держинск Лельчицкого р-на Гомельской обл. жительница дома, возле которого находится обетный крест, рассказала историю его появления. В их деревне одной из женщин, у которой тяжело болел ребенок, приснился сон. Она увидела старичка, посоветовавшего ей найти дом, возле которого растет березка, поставить там крест и принести оброк.

Напоминание принести оброк, полученное во сне, встречается нередко. «Із того свету мне прыснілось. І я выткала ў цветы полотэнцэ, і я занесла ў цэркву і повесіла. Із того свету прыснілася» (зап. И.В. Мазюк в д. Пуховичи Житковичского р-на Гомельской обл. от Анны Емельяновны Купрацевич, 1932 г.р., архив собирателя). Жительница д. Буглаи Краснопольского р-на Могилевской обл. Вера Сазоновна Поденкова однажды во время отдыха на колхозном поле нащупала в земле иконку святой Варвары и завязала ее в платок. Через какое-то время, забыв о находке, она проснулась от необычного зова во сне: «Ты што, дзеўка, ляжыш?! Час гасцей збіраць!» Зовущая женщина была удивительно похожа на святую Варвару с иконы в красном углу. На календаре было 17 декабря. С этого времени женщина стала «правиць свячу»¹.

Обетные кресты становятся локусом ряда сокровенных практик, молений, ритуалов народной медицины. К примеру, особые целительские способности приписываются воде, которой смывали такой крест:

Есьлі рябёнак крэпка выпугаецца і нідзе не находзіцца рады, ці яму нарядка, не знаюць, што за хвароба, то йдуць, айдзе стаіць хрест-абрэк. Вот, напрымер, абрекаецца чалавек на жыццё. І я хадзіла. Нам было гадоў па 12. Нас адна прасіла жэншчына. «Дзевачкі...» Мы кругом бегалі. Эта нада ў дзвэнаццаць часоў ночы, і мы пабеглі. Яна ж нас не запугавала, не. Даець бутылку вады, ілі там гарлачык, куўшыны такія былі, і гаворіць: адзін ліца, а другі ў тарелачку, во так во паддзержайця. І мы перялівалі эты хрест вадзіцай. Пряма па хрясту, да. Айдзе абрэк. Стаяць во ля дарогі. Удваёх ішлі, дзяўчаты. Гаворуць, страшна. А ці праўда ці не, хай Гасподь распяражаецца. Дзевачкі. Тры разы пералівалі, каб па крышачкі на макушачкі цякло. Па хрясту. Каб капля была той вады. У дзвінаццаць ночы (АИИЭФ: зап. в 2014 г. в д. Костюшковичи Кричевского р-на Могилевской обл. от Евдокии Захаровны Стефаненко, 1937 г.р.).

Икона

Записи последних лет упоминают обеты, связанные с обретением какой-то конкретной иконы: «Вот даўно, ета, можа, і двесці лет, можа, і двесці пійсят, мы ні знаім. Была какая-та мора, хадзіла. І вот паміралі

¹ *Марчанка В.* Каб не згубілася нешта важнае // Чырвоны сцяг: Раённая газета. Краснаполле, 2019, 23 студзня.

людзі. І нашы, давыдаўскія, абрыклісь, паследні Сергій умер ужэ. Ані і начылі іскаць “Сергія”. Паехалі ў цэркаў, а ў нас цэркаў была – Сабор Петрапаўлаўскі. Наш прыход. І паехалі, і выбралі “Сергія Раданежскага”. Выкупілі яго, наверна»¹. Для проведения обряда иконы-свечи *абракаліся* отыскаць ікону св. Варвары (АИИЭФ: зап. в 2018 г. Т.И. Кухаронак в д. Коровчино Дрибинского р-на Могилевской обл. от Нины Викторовны Солодковой, 1961 г.р.).

В д. Сапрыки Чечерского р-на Гомельской обл. в качестве личного обета женщина покупала икону для креста на кладбище².

Сохранились и упоминания о писании иконы по случаю кризисной ситуации. Так, в «Историко-статистическом описании Минской епархии» в 1864 г. читаем: «Местнотимая чудотворная Забельская икона Божьей Матери, писанная на воловьей коже. <...> По местному преданию икона эта написана во время скотского падежа...»³. Из поздних записей – «Абракліся, матка казала, скот прападаў, не было нічога, абракліся і ікону эту здзелалі. У нас былі, што рысавалі» (АИИЭФ: зап. в 2021 г. в д. Бабищи Чечерского р-на Гомельской обл. от Марии Федоровны Тепляковой, 1953 г.р.).

ИНЫЕ ФОРМЫ ОБЕТА

Говоря об обетных церквях, сегодня, как правило, имеют в виду узаконенное местным сообществом место принесения даров и просьб к Богу по поводу какой-либо насущной проблемы. Во всяком случае, по отношению к XX веку о возведении церкви по обещанию, как это было в дореволюционные годы, речь не идет.

Як хто хворэе, іде ў цэркаў, кладзе оброк, коб поправіўся. Обрэкнецца ў цэркве. Былі спецыяльныя обрэчныя цэрквы. У Парохонску была. Туды ішлі пешком, обрык неслі, коб поправіцца. Каб Бог помыг. То вжэ занесуть тэ і тэ. Ручніка чы хустку, грошэй не было ў кармане. На вышто

¹ Лапацін Г.І. «Икона звалась Свячай...» Абрад «Свяча» ў прасторы традыцыйнай культуры Гомельшчыны. Гомель: Барк, 2013. С. 69.

² Записано автором в 2021 году от участников проведения обряда «Никольская икона-свеча».

³ Историко-статистическое описание Минской епархии, составленное ректором Минской Духовной семинарии Архимандритом Николаем. СПб.: Тип. Духовного журн. «Странник», 1864. С. 72.

обрэknэшы. Можна там купіць, сорочку пошыеш, штаны мужыкам, з того полотна. Купляюць тыі, у кого нема полотна (АИИЭФ: зап. в 2007 г. в д. Вулька 1 Лунинецкого р-на Брестской обл. от Марии Романовны Лабко, 1933 г.р.);

Царква на Зьбійскім бару. И еслі хто абракаўса там, палатно ткалі спецыяльнае і тое палатно расцілалі, ілі вышывалі, ілі што, ну, што-нібудзь такая сваей работы. І людзі прасілі ў Бога ісцаленія. Калекі былі – бацькі абракаліса, каб Бог памог на ножкі стаць. І дажа на каленках ішлі, ад дарогі (АИИЭФ: зап. в 2018 г. в д. Денисковичи Ганцевичского р-на Брестской обл. от Антонины Фоминичны Вертош, 1947 г.р.).

В Гомельском районе до последнего времени «аброчныя дні» отмечаются с участием местных священников. Они устанавливались преимущественно в память о коллективном обете, приносившемся для избавления от бед (нашествия саранчи, повальной болезни и под.), и не забыты до сих пор – см. ряд примеров в статье В. Александронца¹.



Илл. 7. Обетные кресты возле кладбища
Стародорожский район, 2010
Фотография автора статьи

¹ Александронец У. Традыцыя аброчных дзён у Гомельскім раёне ў другой палове XX стагоддзя // Фалькларыстычныя даследаванні. Кантэкст. Тыпалогія. Сувязі: 36. арт. Мн.: Бестпринт, 2004. С. 92–95.

Редким пространством контакта, характерным прежде всего для Полесья, является кладбище, причем как в форме обетных крестов, нередко сооружаемых в непосредственной близости (илл. 7), но часто за оградой, так и непосредственно возле могилы близкого родственника. «Обрэкаецца, штоб Бог даў добрэнько, да вешаеш оброк на крэст. А то ходять на могліца і тожа вешають то каснікі, а то хусты. – [Соб.] Дык гэта і могілках вешають аброкі? – Да, да, вешають брокі. Хто ўмер да занесеш да і повесіш» (АИИЭФ: зап. в 2020 г. в д. Держинск Лельчицкого р-на Гомельской обл. от Антонины Ивановны Захарич, 1947 г.р.). Впечатляет рассказ женщины о том, как она, будучи обиженной колхозной функционеркой, пошла на могилу умершей дочери и «обрэкнулася дочушцы и Господу Богу», что, будучи больной, доживет до того времени, пока обидчица не будет наказана, причем не потерпевшей, но Богом и людьми.

Обрэкаецца, ну, вроде клятву дае. По-нашому обрэкаецца: тэе, тэе, тэе я зроблю. По клятві. Ужо тэе ўрэмя проходіть да ўжэ тую клятву чоловек должэн ісполніть. А еслі не ісполніть, то ён перэд Богом вінны.

[Соб.:] А якая можа быць клятва?

Ну якая можэ быть клятва? Ну ў мене тожэ есть клятва. Тут із аднэю ў мене получылася сугычка. Із бугалтером сельскаго совета. Січас ена ўжэ не работаеьт бугалтером, да работае тут у леснічэстве. Она стала із мене строіть такіе смешкі. То так колупне, то так колупне. Вона мене довела, што я дажэ ў раённай лежала. А после того я пообрэкалася.

[Соб.:] Ну і што вы вот рабілі?

У мене лежыть... мою девочку ў 17 год убілі, да там похоронена на кладбішчы. Я вот зойшла до ее на могілу да й говору: «Дочэчко, і перэд тобою, і перэд Богом я обрэкаюса: я дождус того ўрэмені, што Маню освободят із работы і з сельскаго совета да вона заплачэ да буде другу работу себе шукать. То я заспеваю» (усміхаецца). І ето ў 15 году. І імела такі оброк і перэд дятяті, і перэд Богом, такі мела оброк. І з 15 году і до 20 году. І етый оброк у мене буў і буў. І ў маі месяцы ее з сельскаго совета освободжають з работы, ена собе пошукала, пошла ў леснічэство. А клятва моя ў мене сідіть.

[Соб.:] А ці нада было вам што пакласці на магілу ці што?

Нічога. Во так перэд Богом (АИИЭФ: зап. в 2020 г. в д. Держинск Лельчицкого р-на Гомельской обл. от Евы Павловны Таргоня, 1954 г.р.).

Пока это единичное свидетельство о подобного рода практиках, что требует дополнительных исследований в регионе. В данном случае для нас существенно другое: появление умерших в одном ряду с Богом,



Илл. 8. *Оброки на статуе Богородицы на кладбище*

Деревня Пузичи

Солигорского района, 2022

Фотография автора статьи

святыми в ситуациях обета не вызывает удивления, ведь просящий апеллирует к тем агентам потустороннего, которые определенно услышат его просьбу. Любопытен в этом ряду случай оброчных приношений к кладбищенским памятникам. К примеру, в д. Пузичи Солигорского р-на Минской области на кладбище рода Замайских как

бы одевают статую Богородицы, когда-то находившуюся возле костела, который был разрушен, но впоследствии перенесенную на кладбище и установленную как надгробие (илл. 8). До сих пор местные люди приходят сюда для «абрачэння». Вероятно, в традиционном понимании надгробный женский памятник с атрибутами христианства размещается между изваяниями Богородицы и обетными крестами.

Помимо мертвых в качестве адресатов и, соответственно, агентов, наделенных полномочиями помощи, выступают и старцы (нищие, инвалиды, собирающие милостыню по дворам или возле церкви), традиционно воспринимаемые как медиумы между мирами: «Каля крiніцы давалі аброкi старцам» (АИИЭФ: зап. в 2016 г. в д. Александровка Славгородского р-на Могилевской обл. от Галины Герасимовны Лазаренко, 1951 г.р.).

СИТУАЦИИ, В КОТОРЫХ ПРИНОСЯТ ОБЕТ

В прежние времена в белорусских деревнях самым частым поводом для личного «абрачэння» была детская смертность.

У маей св'якрухі было шэсь дзяцей. Усе да аднаго ўмерлі. Яна і к таму крэсту насіла і прасіла, штоб не балелі. Туда хадзілі толькі па бальшому гору і прасілі. Вешалі рушнікі, і ленты вешалі, і цвяты (АИИЭФ: зап. в д. Василевичи Жлобинского р-на Гомельской обл. от Марии Владимировны Филипченко, 1952 г.р.);

Мая бабачка ў чэцвер павячэрае, і ўжэ дзед вязе яе на Усюночну. Ні вады ні яды, чацвер, пятнічка, субота, а ў нядзельку ўжо дзед запрагае каня і за ёю едзе. А ў нядзельку яна ўжо разгаўляецца. А для чаго яна, ці яна абракалася?... У яе пяць дзяцей мерлі вельмі, у маей бабкі. Мо яна абракалася (АИИЭФ: зап. в 2018 г. в д. Дуброва Глусского р-на Могилевской обл. от Марии Прохоровны Щерба, 1935 г.р.).

Тяжелые болезни детей также подвигали матерей на духовный и физический обет:

Кагда забалела мама, бабушка дала такой аброк, што на Варвару ў нас дома будет свеча, с шеснацатага на семнацатага дзекабля вечарам к нам пріхадзілі людзі (АИИЭФ: зап. в 2016 г. в г.п. Краснополье Могилевской обл. от Светланы Васильевны Карнеенко, 1971 г.р.);

Я ў дзецтві балела крепка. Мамка дзелала аброк на мяне да 12 гадоў дзелаць свячу. І абрелася яна Первую Прачастую дзелаць, абрелася дзелаць гулянку, свяча эта. Мамка гатовіцца ўсё, завець усех саседзей, хто радня, хто знакомыя, поўна хата. А на куце стаяла такая здзеланая з воска, свеча называлася. Галоўка, тулавішча, дзве ручкі, з воска. Нічога не прыбраная, гаршчочак, зярно, і яна стаяла круглы год. Вот яна прігатовілася, пріходзюць у 12 часоў дня. У яе быў бацька хрэсны, ён держаў пчол, пріносіць воска, растапливаець яго ў печы і надмазваець свячу. І ручкі, усё, і кажды год так. Галоўку і тулавішча ўсё паднаўляў. Памоляцца Богу і садзяцца за стол, гуляюць, п'юць. І да 12 гадоў мне дзелала такі аброк (АИИЭФ: зап. в д. Трилесино Дрибинского р-на Могилевской обл. от Веры Викторовны Храменковой, 1944 г.р., переселенки из д. Какойск Краснопольского р-на Могилевской обл.).

Нередки воспоминания об оброках, приносимых для того, чтобы сыновья и мужья вернулись с войны живыми.

Мой бацька быў на вайне. І ўжо шчыталі, што он умер. А тут пачулі, што Грышка Мілы, так яго празвалі, жывы. «Марья, – там маю маму звалі, – твой Грышка жывы!» – «Еслі ён жывы, на Васілія, на стары Новы год, буду дзелаць свячу». Яна была не перьяносная, а пакуда ў мамы была сіла, кажды год свячу, эта такая бальшая свяча, мы атмічалі яе. А патам мама насіла ў цэркву адпраўляць. Забірала і несла. Яна мне з галавы не выходзіць. Завяртавалі кусочкам новым, надсукавалі, пріхадзілі, і стаяла ў хаце каля іконы. Раньшы людзей сабіралі многа, самагонкі нагонюць, тады яішню, ладкі, эта цяпер тых ладак ніхто ня хочаць есь. Яна так

абрякнулась: «Еслі прідзіць Грiшка мой, я буду на Васiлля дзелаць свячу» (АИИЭФ: зап. в г. Кричев Могилевской обл. от Марии Григорьевны Хорошко, 1945 г.р.);

У нас адна трiднеўку постувала, каб мужык прiшоў з вайны, абрекалася, трi днi ня ела нiчаво, нi вады, нiчаво, а тады ў цэркaў пашла малiлася (АИИЭФ: зап. в 2016 г. в д. Ржавка Славгородского р-на Могилевской обл. от Евы Кузьминичны Точиловой, 1926 г.р.);

Мая свякроў, кагда сын служыў у Германii, стала прызнаваць эту свячу i кажны год насуквала. Арганiзавалi бабак: «Свячэ на павышэнiе, а сыну майму – на здароўе», кагда яе насуквалi, так гаварылi. Свяча пасярод стала стаяла, убiралi свечку, лентачкi завязвалi, цвяты, штоб свяча была красiвая. Яна абрэк давала за здароўе свайго сына, штоб ён прышоў с армii жывы i здаровы. Свяча стаяла на куту, тады ў цэркaў аддалi, як сын вярнуўся (АИИЭФ: зап. в 2014 г. в д. Веприн Чериковского р-на Могилевской обл. от Валентины Кузьминичны Павлушкиной, 1944 г.р.).

Г.И. Лопатин приводит текст, где описывается такой случай обетной свечи-благодарности: «Казакова з Канатопа прывязла свайго хазяiна, iз плена, i абрыкла дзелаць 'Стрэчаньне'. Яна на Стрэчанне прывязла яго дамоў. I дзелалi, пакуль умярлi»¹.

Поводом для обетной просьбы становятся и совсем бытовые ситуации – испрашивания лада, благополучия в семье. «Эта калiсь у цэркву вешалi абраканьнi. I дзеткi харошанькiя тады, i зяцi харошыя пападуцца. I грошы клалi» (АИИЭФ: зап. в 2012 г. в д. Малешов Хойникского р-на Гомельской обл. от Софьи Николаевны Шкут, 1932 г.р.); «Мы як пастроiлi эту хату сабе, дык першы год абрыклiся, дык сьвячу, хадзiла, i цяпер яшчэ хаджу. – [Соб.] А як абрыклiся? – Абрыклася вот хадзiць на яе i Богу малiцца. I здароўя папрасiла. I сказала, каб былi дзецi жывы ды здаровы ды ўсё» (АИИЭФ: зап. в 2014 г. в д. Удага Чериковского р-на Могилевской обл. от Веры Семеновны Васильковой, 1927 г.р.). Упоминаются случаи обетов, приносимых с целью защиты от грозы (в случаях, когда пострадал кто-то из родственников), при падеже скота, нашествии червей и др.

Из «разовых» обетных действий, самими информантами охарактеризованных как «аброчныя», следует упомянуть обычай оползания на коленках возле церкви: «I эта бабка абрыклася: штоб мая Марылька паправiлася, яна на каленках вакол цэрквi тры раз, гавораць, нада прайцi, без рук, толькi на каленках. Я помню, эта бабка паўзла на Усюночну» (АИИЭФ: зап. в 2018 г. в г. Глуск Могилевской обл. от Анастасии Семеновны

¹ Лапацiн Г.И. «Икона звалася Свячай...». С. 68.

Жернаклёвой, 1931 г.р.), и в целом полонничества в дальние святые места – к примеру, в Полоцк к мощам святой преподобной Ефросинии, в Киево-Печерскую Лавру: «У мяне была баба, у яе дзеці ўміралі, дык яна пеша хадзіла ў Киеў, абрекалася. Да Пасхі нічога ў рот не брала» (АИИЭФ: зап. в 2016 г. в д. Белая Дуброва Костюковичского р-на Могилевской обл. от Софьи Лаврентьевны Ехременко, 1935 г.р.). Как обет рассматривается также обещание назвать детей Адамом или Евой.

Любопытны и единичные свидетельства об индивидуальных обетах. Так, мать Веры Коваленко из Октябрьского р-на Гомельской области после спасения тяжелобольного сына знахарями дала обет научиться лечить людей: «Абракнулася: буду сама іскаць людзей, каб навучылі мяне лячыць. І іскала, і навучылася. Яна лячыла ўсіх у Ламавічах, і дзетак лячыла. Яна абраклася, што буду спасаць усіх людзей. Яны спаслі майго сына, а я буду спасаць усіх людзей» (АИИЭФ: зап. в 2018 г. в д. Ломовичи Октябрьского р-на от Веры Фёдоровны Коваленко, 1939 г.р.). Еще одна сердобольная женщина дала обет помогать старцам и так проявила себя в своей добродетели, что после ее смерти на небе звенели колокола: «Майго хазяіна бабушка трёх старцаў пахараніла і давала бедным прадуктаў. Калі яна памёрла, на небе зазванілі званы. Яна іх брала к сабе і глядзела, тады пахараніла. Тады на небе зазванілі званы. А дзед яе быў нямэй. Яна абрекалася, давала старцам» (АИИЭФ: зап. в 2016 г. в г.п. Хотимск Могилевской обл. от Елизаветы Марковны Шунькиной, 1927 г.р.). В данном случае перед нами яркий пример назидательного рассказа, в который включен легендарный мотив небесного благодарения за праведные поступки.

И еще один показательный случай обета – изготовление мостика через топкое место на пути к кладбищу или святому источнику:

Крынічка тутака, таргавалі. Алі дарога была тут вязкая ідці да кладбішча, а людзі, якія бальныя, нага баліць, вока, дзелалі такія макеткі, дошчачкі клалі, ішлі туды. Абракаліся. Гэта ісцаленне было. Дошчачкі клалі, каб ісці да кладбішча, ад крынічкі да кладбішча. І ім памагла, і крынічка памагла. А там на кладбішчы і царква стаяла, а доскі што гразка было ісці. Напрымер, еслі мне баліць галава, я выражу з дошчачкі гэту галаву, і будзе ісці ісцаленне. Гэта як аброк. І памагала (АИИЭФ: зап. в 2008 г. в д. Велятичи Борисовского р-на Минской обл. от Ольги Макаровны Чернявчик, 1926 г.р., и Нины Кузьминичны Коба, 1932 г.р.).

Налицо votivный характер изделия, как и в случае с приношениями чудотворной иконе или же кресту.

Кризисные ситуации являются безусловным поводом для отправления обета. Однако в восточной Беларуси, где именно обеты считаются наиболее действенными средствами помощи, их практикуют и при более обыденных происшествиях – бедственных, но всё же не критических для жизни человека. Так, бабушка, спешившая к обетной иконе-свече, рассказала о совсем недавнем случае собственного оброка по поводу пропажи денег.

Іду на свячу, там жа Міколачка: «Падай мне здароўечка». І слава Богу, памагае. Аброк памагае. Вы знаеця, як мне сёлета было? Прышла я к машынцы і ўсе грошы, дзве пенсіі, узяла із сабой. І паклала ў сумку. Прышла дамоў – цап: грошы німа! Я ж не брала гэтых грошы із сумкі. Я назад к магазіну, спрашаваю, думаю, можа хто падняў. Можа што... А хто прызнаецца... Так? Ніхто. Я пабыла ў магазіне, паплакала, а як мяне ўсё адно хто дамоў заве. Як дамоў хто заве. Во, дзетачкі, эта ісцінная праўда! Я іду і тады сама сабе так гавару, можа і грэх, іду і гавару: «Найдучца мае грошы, дзiesiąтку паеду ў скрасення і абракнусь». Прыхаджу дамоў, і вы знаеця – ляжаць мае грошы. У насавіку, як іх хто паклаў. І я ў васкрасення паехала ў цэркаву і паклала дзiesiąтчку (АИИЭФ: зап. в 2020 г. в д. Сапрыкі Чечерского р-на Гомельской обл. от Веры Никеевны Лобачевой, 1931 г.р.).

Столь широкая вариативность обетных практик в восточной Беларуси свидетельствует, в том числе, о приспособлении под них уже существующих в региональной традиционной культуре способов и объектов контакта с сакральным.

* * *

Очевидно, все рассмотренные ситуации обета основаны на взаимных отношениях обмена между человеком / социумом и миром сверхъестественного, что в целом логично вписывается в теорию социального обмена, предложенную Марселем Моссом. В работе, известной русскому читателю как «Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах», Мосс прослеживает идею о том, что взаимное дарение и обмен в социальных отношениях, и особенно отсроченный характер такой взаимности, могут рассматриваться как основа всей общественной жизни. «Подношения для людей и богов также служат цели упорядочения мира между ними обоими»¹.

¹ *Mauss M. The Gift: The Form and Functions of Exchange in Archaic Societies.* London: Routledge, 1990. P. 17.

В обетных практиках воплощается столь необходимое человеку обеспечение социального равновесия понятными и доступными ему путями обмена и взаимности между большинством обитателей традиционного мира. Рассмотрение репрезентативного комплекса записей свидетельствует о том, что в народном сознании исполнение обета необязательно направлено на просьбу или же благодарность, а может выступать и как устойчивый компонент ритуальной коммуникации с внечеловеческой сферой и залог стабильности социума и межмирного баланса. Особенно показательны здесь обетные приношения поклонным камням или крестам, производимые всеми жителями деревни к Пасхе. К тому же регулярные обетные приношения значительно поднимают статус объектов сакральной географии в местном ландшафте.

Пространственная организация обряда предполагает перемещение просящего в локус наиболее очевидного и понятного контакта со сферой сакрального и сверхъестественного. Церковь в данном случае не имеет более высокого иерархического статуса, в определенных локальных сообществах наиболее приемлемым местом обета становилось как раз отдаленное место, связанное с той или иной природной святыней. Высказывания информантов свидетельствуют о всецело материальной, предметной заинтересованности обрекающегося. Основной мотивацией оброка является получение какой-то конкретной выгоды в обмен на собственное, также вполне материальное усилие.

Несомненно, вера в действенность обета опиралась, прежде всего, на незыблемость веры в целом, однако добровольно возложенные на себя духовные труды требовали усиления и подкрепления делами целиком материальными – зримыми, физически затратными, что на уровне обыденного мышления создавало дополнительную уверенность в достижении успеха и социальной стабильности. Обетные практики, безусловно, занимают свое место среди народно-христианских. Но вручение себя во власть Богу как реализация религиозной модели поведения вместе с тем не исключает и элемента своего рода принудительности, вынужденности ответа. Ведь высший мир как идеал (= образец) справедливости не может пропустить свой «ход» в договорных отношениях.

Л.В. Фадеева

(Москва)

«СВОЯ СВЯТЫНЯ». ТРАДИЦИОННОЕ ПОВЕДЕНИЕ В ВОСПРИЯТИИ И ОЦЕНКЕ ЛОКАЛЬНОГО СООБЩЕСТВА

В жизни севернорусской деревни местные святыни, прежде всего установленные по обету кресты, играют существенную роль. Потребность в их присутствии испытывают многие, хотя справедливости ради надо сказать, что среди деревенских жителей всегда находятся и скептики. Двадцатый век с его антирелигиозной пропагандой воспитал их немало. Тем важнее, что традиции почитания обетных крестов не прервались вплоть до нашего времени, а на месте утраченных святынь, конечно, далеко не везде, но всё же появились новые.

Представляя собою особый тип религиозного поведения, для которого посещение храма и участие в богослужении не является обязательным, обет смог пережить все официальные запреты и гонения на веру. Храмы закрывали, их здания отдавали под зернохранилища и склады. Люди привыкли к повседневности без молитвы. Однако в трудной ситуации они не могли без нее обойтись. Именно внешняя секуляризация общественной жизни привела к тому, что обет как особая, в крайних обстоятельствах используемая форма обращения к Богу стал чуть ли не основным способом религиозной коммуникации¹. Возведенные по обету кресты превратились

¹ Обет как одна из разновидностей обрядового поведения внутри религиозной традиции неоднократно становился предметом описания. О том, что касается деревенских обетных практик у русских, наиболее исчерпывающе сказано у А.А. Панченко и Т.Б. Щепанской (см.: *Панченко А.А.* Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб.: Алетейя, 1998. С. 82–83, 98–99, 238–239; *Щепанская Т.Б.* Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. М.: Индрик, 2003. С. 295–299), хотя литература вопроса

в места молитвы. К ним тайком, уже со своими обетами и просьбами, приходили местные жители.

На рубеже XX–XXI веков, работая в деревнях, расположенных в среднем течении реки Пинеги, нам довелось побывать у многих обетных святынь¹, хотя большая их часть находилась не на открытых местах и о том, как их найти и как к ним подойти, приходилось спрашивать местных жителей. История практически каждой такой святыни достойна

не исчерпывается их работами. Механизмы осуществления (= структура) обета, как и рассказы о нем вполне достойны того, чтобы стать предметом отдельного исследования, поскольку в разных национальных и конфессиональных традициях прослеживается множество нюансов, связанных как с обращением молящегося к высшим силам с просьбой о помощи, так и с выражением благодарности за полученную помощь (см., например, в моей статье об особенностях визуальных и вербальных текстов обетной традиции альпийского региона: *Фадеева Л.В.* Вотивная картина как форма повествования о чуде // *Фольклор: структура, типология, семиотика.* 2022. Т. 5, № 1. С. 104–125). В предуведомлении к настоящей статье позволю себе отметить лишь то, что на Пинеге обеты до сих пор приносятся, как правило, в случае несчастья (стихийного бедствия, неурожая, затруднений административного характера, а также болезни и гибели людей) с целью избежать повторения и / или тяжелых последствий происшествия. Если сельская община или семья, в которой случилась беда, решает на возведение обетного креста, ее члены обычно берут на себя заботу об этой святыне, а также воздерживаются от работы в день памяти о постигшей их беде. В такие дни (или в большие праздники) люди отправляются к святыне со своими дарами – полотенцами или кусками материи с нашитыми на них крестами, предметами одежды. Существуют и более частные обеты, не влекущие за собою возведение святыни, но предполагающие посещение креста или часовни с дарами-жертвами, принесение которых сопровождается молитвой о разрешении постигших человека проблем. Нельзя не согласиться с А.А. Панченко в том, что обеты жителей севернорусской деревни ориентированы «преимущественно ... на “направляющую”, а не “благодарственную” модель» (*Панченко А.А.* Исследования в области народного православия. С. 99), и потому представляют собою предметно выраженную просьбу о помощи, а не свидетельство о том, что она была получена.

¹ См. подробнее в книге: *Иванова А.А., Калуцков В.Н., Фадеева Л.В.* Святые места в культурном ландшафте Пинежья (материалы и комментарии). М.: ОГИ, 2009.

отдельного рассказа. Где-то крест возрождали на старом месте, словно возвращая себе прежнюю святыню, память о которой сохранялась в рассказах старшего поколения. Где-то крест ставили вблизи закрытой церкви, благодаря чему его посещение соединялось в сознании старых жителей деревни с идущими из детства воспоминаниями о посещении церковной службы. Интересны также примеры обустройства святыни в местах, где ничего подобного никогда не существовало, – в новых поселениях, возникших уже в советские годы. Их обитатели, особенно те из них, кто был родом из соседних деревень, стремились привнести в свою новую жизнь традиционный для этих мест распорядок. Такой случай мы наблюдали в леспромхозовском поселке Русковера, вблизи которого на самом краю леса пожилые женщины, стоворившись, поставили обетный крест¹.

В этой статье мы вспомним еще одну ситуацию из пинежских экспедиций тех лет, связанную с попыткой возобновления деревенской святыни. Речь пойдет о кресте, установленном в начале 1990-х годов в Верхнем конце деревни Березник. Обстоятельства, сопровождавшие появление этого креста, а также то, как происходило его дальнейшее обустройство, и причины, по которым постепенно прекратилось его почитание, – всё это представляется довольно необычным, но в то же время характерным для религиозной ситуации, сложившейся в современной российской деревне.

К сожалению, с момента посещения Березника прошло уже много лет. Все беседы, на которых основывается эта статья, были записаны два десятилетия назад – в августе 2002 года². Никого из наших собеседников уже нет в живых, а потому нет возможности уточнить и дополнить то, что было записано во время однодневного посещения этой деревни. Но сознавая ограниченность полученной информации, мы всё же посчитали возможным и даже необходимым познакомить с нею читателя. Ведь перед нами не только частный случай современного бытования обетных практик на Пинеге, дающий прекрасный повод для так называемого *case study research*, но и ситуация, в которой неожиданно заявляет о себе проблема неприятия местным сообществом поступка одной из жительниц

¹ Этот случай описан в статье: *Фадеева Л.В.* Обетный крест в поселке Русковера Пинежского района Архангельской области: возрождение народных религиозных практик // Славянская традиционная культура и современный мир: Сб. материалов научно-практической конференции / Сост. М.Д. Алексеевский, В.Е. Добровольская. Вып. 10. М.: ГРЦРФ, 2007. С. 378–385.

² Материалы находятся в личном архиве автора статьи (далее – ЛА).

деревни, взявшей на себя заботу об установленном неподалеку от ее дома кресте, – поступка, казалось бы, вполне укладывающегося в традиционные представления и нормы поведения.

ДЕРЕВНЯ БЕРЕЗНИК И ЕЕ СВАТЫНИ

Было время, когда Березник представлял собою довольно крупное поселение. И в начале 2000-х годов его большие, крепкие дома производили сильное впечатление, хотя уже тогда постоянных жителей в деревне насчитывалось немного, только на лето в родные места возвращались из Архангельска, Северодвинска и Новодвинска «дачники».

Взглянув на карту, можно увидеть, что Березник состоит из двух компактно застроенных территорий. Одна из них, более протяженная, именуется Слобода, другая – Верхний конец. Между ними проложена дорога, идя по которой минуешь деревянные церковь и часовню, обе в честь Вознесения Господня. Стоящие на незначительном расстоянии друг от друга, вблизи ручья Кáмешник¹, обе они давно пустуют, не выполняя даже хозяйственных функций (после запрета на отправление богослужений, с начала 1930-х годов, эти здания долгое время использовали под зернохранилища). К моменту нашего прихода в деревню церковь и часовня уже сильно обветшали и нуждались в серьезных восстановительных работах. Однако на тот момент об их состоянии никто не заботился².

В Березнике никогда не было своего клира. Местные жители рассказывали, что священник приезжал сюда из деревни Пиренемь, где находился центр большого церковного прихода. За отдаленностью (до Пиренемь отсюда примерно 15 км) в Березнике служили только по большим праздникам, в том числе на престол – в Вознесенев день и на канун (обетный

¹ Сведения о названии ручья получены от Марии Васильевны Манухиной, 1934 г.р., урож. д. Шотова гора, постоянно проживала в Березнике с 1958 года. ЛА, касс. 6а.

² Из интернета можно узнать, что спустя десять лет после нашего посещения Березника, в 2012–2013 гг., там побывали волонтеры общественного движения «Общее дело. Возрождение деревянных храмов Севера». Они не только провели консервационные работы, но и сделали несколько фотофиксаций церкви и часовни. Эти сведения размещены на сайте «Храмы России» – режим доступа: <http://temples.ru/tree.php?ID=8611> (дата обращения 11.02.2022).



Илл. 1. Разрушающиеся Вознесенская церковь и Вознесенская часовня. 2002
Фотография автора статьи

праздник), который был здесь 21 июля – в Прокопьев день¹. Тогда же совершались необходимые требы. Специально приглашали священника и на Егорьев день, чтобы служить молебен о здоровье скота, для чего у одного из поклонных крестов собирали деревенское стадо, которое по завершении молебна кропили святой водой. К этим редким службам Вознесенскую церковь специально готовили, привлекая для этого детей и подростков. Часовня же была всегда открыта для нужд верующих, поскольку прислуживающий в ней трапезник жил в самой деревне².

Исторически в Березнике были возведены три поклонных креста: на въезде в деревню – у Карпухинских ворот (о нем смутно помнила лишь одна из наших собеседниц), а также по одному в Слободе (или «на Горе») и в Верхнем конце. При каких обстоятельствах, кем и почему они были поставлены, жители Березника уже не могли нам сказать: давно не было на свете тех людей, которые обустроивали эти кресты. По свидетельству

¹ Об истории установления обетного праздника в Березнике см. в: *Иванова А.А., Калуцков В.Н., Фадеева Л.В.* Святые места в культурном ландшафте Пинежья. С. 169–170.

² Воспоминания об этом старых жительниц деревни опубликованы там же, с. 170–174.

самой старшей из женщин, с которыми мне довелось разговаривать, в годы войны последние два креста с обетными пеленами еще стояли в деревне. «И на Горе был. И вообще-то не один крест стоял. Сейчас ни одного давно нету. <...> Вот такие кресты, вот когда... в двух местах были... это пелены, ну... как оветы люди кладут. А давно-о тоже нету, да... давно-давно, девка! Они мало и были. Тоже таки(е) дураки нашлись, спилили...»¹. Позволим себе предположить, что судьба этих крестов, по какому-то удивительному стечению обстоятельств сохранявшихся среди деревни на виду у всех даже при советской власти, была предопределена антирелигиозной кампанией середины 1950-х годов, когда местные руководители, получив соответствующие указания сверху, распорядились положить конец этим «пережиткам старины».



Илл. 2. Фрагмент карты «Святые места Среднего Пинежья от Чаколы до Березника», составленной В.Н. Калущиковым

Трудно сказать, нашло ли тогда данное решение поддержку у кого-то из жителей Березника или встретило немой протест. Возможно, именно чувство пережитой некогда утраты добавляло теплоты в воспоминания пожилых женщин о деревенских святынях. Каждый раз когда речь заходила о кресте, который был ближе к родному дому, наши собеседницы старались подчеркнуть и его внешнюю красоту, и его авторитет среди местных жителей. Таковы подробные описания старого креста в Верхнем конце: «Стоял крест о дорогу в Верхнем-то. Крест стоял и крыша-хоромчик. Не очень широкая крыша. На столбах на четырех, а пятый стоял – в ворота

¹ Записано в 2002 г. Л.В. Фадеевой в д. Березник от Полины Петровны Манухиной, 1929 г.р., мест. ЛА, касс. 6а.

заходили. Стен не было, не обшито. Ходили там, вешали пелены...»¹. Судя по описаниям, очень похоже был обустроен и крест в Слободе: «...из ручья поднимаешься, к Михайлу-то Афанасьевичу. Тут лавочки были у них. Тут крест стоял на этой горы. <...> Крест стоял с крышей, с заборошкой, с дверями. А там неверху крыша, как зонтик. До полкреста-то обшивалось. Красками красили. Дверки были. Ходили, пелены весили, овешшались...»². Что же касается силы и авторитета этого креста, то о нем рассказывали следующее: «Мамы бабушка еще говорила: “У нас крест милостливый на Слободы. У нас крест милостливый: что болеете, дак сходите ко кресту”. Заболеем, перво слово: “Бога забыла, то и заболела”. Раньше ходили: у кого зубы болят, пойдут ко кресту на Слободу (это я слыхала, что пойдут). Зубы болят, краешек у креста откусывали (это я тоже слыхала). И пелены, пелены. Бывали там пелены...»³.

Из всех приведенных описаний хорошо видно, что кресты эти выполняли обетную функцию. Люди приходили к ним со своими невзгодами, оставляли на них пелены и другие приношения в надежде избыть беду. Уничтожение такого рода креста было не только огромной потерей для местных жителей, оно было сопряжено с опасностью, навлекало беду на деревню, но прежде всего на того, кто осмелился поднять на святыню руку. Однако возможно, что уничтожения хотя бы одного из крестов Березника всё же удалось избежать. Вот какое свидетельство было записано от главной героини моего рассказа Тамары Филипповны Фефиловой, уроженки деревни Курга, которая вышла в Березник замуж в начале 1960-х годов и прожила здесь большую часть жизни. Она единственная приоткрыла мне местную тайну, связанную с тем, что крест из околка Слобода, хотя и был убран с глаз, не пропал, но продолжал выполнять свою функцию, будучи укрыт в доме неподалеку. Не случайно, вспомнив о нем, моя собеседница говорила о нем в настоящем времени: «Там на том околке *есть* крест. Он ставлен... там пожар был тогда. Крест был. Тут Марии Васильевны... вы, наверное, были у ей... большой дом у ей. Вот у йих на улице... Она-то не была еще, была тётка Нина. Нам тётка Нина и дядя Михайла были. Крест стоял у йих, где у йих дровяник стоит. Да, вот

¹ Записано в 1998 г. А.А. Ивановой в д. Шотогорка от Антонины Козьмовны Малыгиной, 1924 г.р. Опубликовано в: *Иванова А.А., Калужков В.Н., Фадеева Л.В.* Святые места в культурном ландшафте Пинежья. С. 174.

² Записано в 2002 г. А.А. Ивановой в д. Шотогорка от Екатерины Герасимовны (фамилия утрачена), 1916 г.р., уроженка Березника. См. там же. С. 176.

³ Записано в 2002 г. А.А. Ивановой от Анны Кузьмовны (другие данные утрачены). См. там же. С. 177–178.

тут крест стоял. Ак у йих... крест-то тётка Нина подобрала, у йих на чердаке этот крест и стоит. <...> [Соб.] Не у Марии Васильевны в доме, а у ее свекрови в доме? – Ак она и живет в свекровином доме. Ей... Она осталась... тётка Нина умерла, дядя Михало умер, сын Василий на войне погиб. Поликарп, у ей был муж, и вот она – в том доме. И дом эдакой большущий, жилья-то куча, ак вот... И она в этом доме. И у ей на чердаке этот крест там стоит. Только что... она-то уже не ведала было. А мы ходили! У меня вот сын болел, я овещалась ходила <к> тётке Нины. А раньше худо жили – пелену вешали. – [Соб.] Прямо в дом к ним ходили, да? – Да, мы ходили, ходили. Я ходила. Только было скрыто, чтобы не знали, а то ведь живо... чего-то ведь... вот такие люди были. И теперя есть они, не извелись...»¹.



Илл. 3. Тамара Филипповна Фефилова
у себя дома. 2002

Фотография автора статьи

Свидетельство это тем важнее, что моя собственная беседа с упомянутой в рассказе Марией Васильевной Манухиной утром того же дня не дала никаких результатов. Как знать, может быть, Тамара Филипповна была права, и Мария Васильевна действительно не знала, что в старинном доме, доставшемся ей по наследству, – доме, которым она гордилась, ведь в нем жило семь поколений одной семьи², – сохранился старый поклонный крест? Сама по себе ситуация, когда кто-то из жителей тайком уносил сброшенный по распоряжению властей крест и прятал его где-то у себя, на повети или на чердаке дома, не является такой уж исключительной для этих мест.

¹ Записано в 2002 г. Л.В. Фадеевой в д. Березник от Тамары Филипповны Фефиловой, 1930 г.р., урож. д. Курга. ЛА, касс. 6а.

² Записано в 2002 г. Л.В. Фадеевой в д. Березник от Марии Васильевны Манухиной, 1934 г.р., урож. д. Шотова гора, постоянно проживала в Березнике с 1958 года. ЛА, касс. 6а.

Обратила на себя внимание и еще одна важная оговорка, сделанная Тамарой Филипповной. «И был пожар. Сколько тут домов сгорело, вот я не помню. Два дома сгорело, наверно. И йихний дом загаривал, сколько раз загаривал, кругом обежат с этим... и... и всё потухнет. И там наверху-то, на чердаке-то, вишь... Вот, вот...»¹. Упоминания о пожаре в околке Слобода нам доводилось слышать и от других наших собеседников², однако только в рассказе Тамары Филипповны спасение дома Михаила Афанасьевича и его жены поставлено в прямую связь с историей креста и с его пребыванием в стенах этого дома.

ВОЗРОЖДЕНИЕ КРЕСТА В ВЕРХНЕМ КОНЦЕ

Желание восстановить крест в Березнике было высказано некоторыми жителями деревни в начале 1990-х годов. Тамара Филипповна Фефилова так это прокомментировала: «Он был раньше крест. Значит, мы решили поставить, возродить. Да, разрешёно стало, нам разрешили, что ставьте кресты, если желаете»³. На первый взгляд может показаться, что люди только и ждали момента, когда им позволят вернуть утраченные святыни, и сразу взялись за дело. Однако ситуация вокруг возвращения креста, как оказалось, складывалась совсем непросто.

Наиболее последовательными в этом вопросе оказались жители Верхнего конца, хотя и в Слободе поначалу желание возродить крест высказывали. «А тут мужчина один был, Федот Петрович, тоже ветеран войны, он говорит: “Надо поставить крест один – говорит – в тот конец”. Я говорю: “Вы ставьте свой, а мы свой поставим”»⁴. Вероятно, жители Слободы так и не сумели окончательно договориться между собой и дело остановилось.

Но и в Верхнем конце споров и разногласий возникло немало. И пока эти разногласия улаживались, стало очевидным, что наиболее заинтересованным в установке креста лицом, готовым реально что-то предпринять для того, чтобы дело было доведено до конца, является Тамара Филипповна. Рассказывая о новом кресте, даже более старые жительницы Березника связывали его появление именно с нею. «Это Тамара эвон де

¹ Записано в 2002 г. Л.В. Фадеевой в д. Березник от Тамары Филипповны Фефиловой, 1930 г.р., урож. д. Курга. ЛА, касс. 6а.

² См.: *Иванова А.А., Калуцков В.Н., Фадеева Л.В.* Святые места в культурном ландшафте Пинежья. С. 177.

³ Записано в 2002 г. Л.В. Фадеевой в д. Березник от Тамары Филипповны Фефиловой, 1930 г.р., урож. д. Курга. ЛА, касс. 6а.

⁴ Там же.

крест ставила. Как раз крест сделали всей конторой и хотели поставить на старое место, где вот был другой крест. Саша сказал: “Крест поставите, бабки будут тряпки вешать, дак еще сторим”. Этот крест не знают, куды. Тамаре поставили. Тамара говорит, что будет ходить, Богу молиться за них. И баночку повесила под деньги»¹.

Отсутствие единства в таком, казалось бы, ясном вопросе отразило всю неоднозначность отношения современных жителей Березника к старым религиозным традициям. По одну сторону оказались те, кто считал необходимым, как и в прежние времена, иметь крест неподалеку, чтобы самому приходиться к нему, когда это потребуется, а по другую – те, кто не хотел такого соседства для себя, полагал неприятным и даже небезопасным, что крест будет виден из окон дома. Эту ситуацию очень точно описала Полина Петровна Манухина: «Кто-то не любит, кто-то не верит. А кто-то есть еще и щас верит. – [Соб.] А сейчас носят оветы? – Не знаю, куды-то, быва, и посылают. Есть, говорят, в Покшеньге ведь где-то, дак посылают. В Покшеньгу или где уже... Всё говорят там. Ак вот посылают, знать»².

Существенно, что на мнение сторонников возрождения креста в небольшой степени влияло то, что в других деревнях обетные кресты были. Тамара Филипповна Фефилова, в частности, ссылалась даже не столько на старые покшеньгские деревни, вблизи которых кресты уже давно вновь обрели свое постоянное место наперекор всем запретам. Она особенно отмечала поступок русковерских женщин, установивших крест в те же годы – почти одновременно с жителями Березника; хвалила их за то, что они решились поставить крест в новом поселке, дав возможность всем желающим приходиться сюда со своими обетами тайно или открыто.

СПОРЫ О ВЫБОРЕ МЕСТА ДЛЯ КРЕСТА

Самым сложным для жителей Верхнего конца было решение о том, где должен стоять новый крест. Казалось бы, сама идея возрождения прежнего поклонного креста подсказывала, что установить обновленную святыню надо на старом месте. Но за многие годы Верхний конец прирос новыми домами, и это создало, пожалуй, по-настоящему серьезную проблему: теперь крест оказывался в непосредственной близости к жилым

¹ Записано в 2002 г. А.А. Ивановой от Анны Кузьмовны (другие данные утрачены). Опубликовано в: *Иванова А.А., Калуцков В.Н., Фадеева Л.В.* Святые места в культурном ландшафте Пинежья. С. 175–176.

² Записано в 2002 г. Л.В. Фадеевой в д. Березник от Полины Петровны Манухиной, 1929 г.р., мест. ЛА, касс. 6а.

постройкам¹. И если в прежние времена около него можно было собрать всё деревенское стадо на молебен, то в настоящее время свободного пространства вокруг святыни не было. Помимо всего прочего, включение креста в жилое пространство шло вразрез с установившейся по деревням в советский период практикой возведения такого рода святынь в потайных местах, вдали от посторонних глаз. Ведь с определенного момента кресты (и часовни) функционировали здесь только как обетные. Принесение же обетов предполагало, что всё, что ты делаешь у креста, сокрыто от глаз, как и путь к нему.

Не случайно именно в тот момент, когда крест в Верхнем конце уже фактически был установлен, начались самые сложные переживания и разногласия участников этой истории по поводу происходящего. Вот что рассказывала об этом Тамара Филипповна: «А этот крестик-от поставлен в 90-м... наверно, в 91-м. Да. И поставили на то место, где вот этот старик... вот где желтый дом. Он поставил и всю ночь не спал. На старое место поставил. И пришел ко мне и говорит: “Я сегодня всю ночь не спал”. Я говорю: “А что?”...»². Размышляя о беспокойстве соседа, взявшегося за установку креста, Тамара Филипповна подчеркивает, что его состояние не было связано с какими-то ощущениями иррационального свойства. Нет, во всей этой ситуации главную роль играло общественное мнение и стремление действовать в согласии со всеми – в том числе и с теми, кто не только не проявлял заинтересованности в происходящем, но даже не сочувствовал общему делу. «Ну вот Александра поставил. Ночь-то не спал. Пришел ко мне и говорит: “Я не хочу, чтобы он стоял в глазах. Тут стали протестовать”. Но за это люди есть расплачиваются, потому что их, кто это запретил... <Бог накажет. – Соб.>. Нельзя! Ведь это лик Божье! Не дьяволу поставлено-то! Да, и вот я говорю... “Поставим на поля вон... там”. Я говорю: “Нет, ты, Александр, на поля поставил, будут пахать поля и косить поля будут... (теперь у нас уже не сеяли). Его, – говорю, – стопчут ребята, молодежь”. Теперь ведь ни с чем не считаются, теперь такая рвань, это страшно. Не жисть, а кто знает чего!.. Он говорит: “А куды? На Кочешник?”

¹ Это место Т.Ф. Фефилова описывает так: «...Обетный раньше у нас был крестик вот тут, где желтый дом, на той стороны... к реки ближе... Да, где желтый дом, дак рядом тут стояло. А ведь эти дома-ти еще не были новы-ти у нас, не настроены вот наши-ти... <...> В 60-м году у нас вот дом первый поставлен, а тот попереди, дак... крест был обетный, я уже не достала, сюды пришла» (записано в 2002 г. Л.В. Фадеевой в д. Березник от Тамары Филипповны Фефиловой, 1930 г.р., урож. д. Курга. ЛА, касс. 6а).

² Там же.

Денису там на Кочешник... Денис сказал: “Я в глаза смотреть не хочу”. Я говорю: “Ну ладно”. “А у меня...” – партейная у него невестка, партейна, у Александра. И дочи была, наверно, в партии, Нина-та. И все... из партии все удрали. Дак я говорю: “Вы почто брезгуете? Ведь нельзя же, говорю, брезговать!” <...> Ну ладно. “А куды будем ставить?” Я говорю: “Ставьте! У меня ребята уважают крест”. Я говорю: “У меня партийных нету”. Хоть и были. И я говорю: “Мы не запретили... Ставьте к бане (тут баня у нас стоит на угор) или тут прямо, к бабушке свекровы будет тут на угор”. Хорошо! “Согласна?” – “Согласна”. У меня ребята уважали...»¹. В этом немногосбивчивом перечислении сомнений и возражений, которые звучали с разных сторон, угадывается то, что еще немного, и обетного креста в Березнике могло бы не быть. Но заинтересованное участие Тамары Филипповны, которая уже на тот момент сделала для креста немало, решило исход дела. И крест поставили вблизи ее дома, на ее земле.

Еще один примечательный факт был связан с поиском материала, из которого должен был изготавливаться крест для Верхнего конца. Оказалось, что этот крест не делали специально, как это происходило в большинстве известных нам случаев (например в поселке Русковера, где женщины попросили местного мастера выполнить их заказ²). В Березнике в качестве основы для креста была использована заготовка, хранившаяся в доме Фефиловых. Наиболее примечательной особенностью этой заготовки было то, что она предназначалась для могильного креста и ее берегли специально для похорон свекрови Тамары Филипповны. «А столбик-то мой был. Мы с моей свекровью. Привезенный на крест, на похороны. На похороны ей привезён. Но сделан готовый, был оттуда привезён – с Ясного. Значит, мы этот крестик... я никуда не расходовала. Этот столбик не хочу, потому что он раз привезен был на... покойному... значит, я не хочу этого...»³.

Колесания Тамары Филипповны легко понять. Ситуация с использованием креста, подготовленного для кладбища, в качестве обетного или поклонного – нехарактерная, хотя и не связанная с нарушением каких-то жестко оговоренных правил и запретов. Кроме того, решение в данном

¹ Записано в 2002 г. Л.В. Фадеевой в д. Березник от Тамары Филипповны Фефиловой, 1930 г.р., урож. д. Курга. ЛА, касс. 6а.

² *Фадеева Л.В.* Обетный крест в поселке Русковера Пинежского района Архангельской области: возрождение народных религиозных практик. С. 381–382.

³ Записано в 2002 г. Л.В. Фадеевой в д. Березник от Тамары Филипповны Фефиловой, 1930 г.р., урож. д. Курга. ЛА, касс. 6а.

случае должна была принять даже не Тамара Филипповна, а именно ее свекровь. И подумав, женщины решились отдать принадлежащий им крестик для общего дела: «Я говорю: вот возьмите, столбик я вам дам»¹.

Таким образом, и материал для креста, и место его установки в конечном итоге оказались связаны с одним человеком и его семьей. Чем дальше развивалась эта история, тем более персональной становилась новая святыня Березника.

УСТАНОВКА КРЕСТА И УХОД ЗА СВЯТЫМ МЕСТОМ

Крест обрел наконец постоянное место в Верхнем конце. В своем рассказе Тамара Филипповна подробно описала, как это произошло, хотя сама и не присутствовала при его установке. Этим по-прежнему занимались ее соседи, Александр и Михаил, теперь уже вдвоем. Они работали ночью, что само по себе примечательно (таким образом, вероятно, было выполнено старое правило: воздвигая обетный крест, делать эту работу тайно, чтобы никто из случайных людей не знал о ней). «Сашка-то... А ночь-то была лунна. И они... рядом тут сосед живёт, Мишка, тоже, как мой сын, неработающий. Они ночью его при луны поставили»².

В этом эпизоде для Тамары Филипповны как рассказчицы важны малейшие детали, поэтому она стремится не упустить ничего из того, что на другой день говорили ей мужчины, передавая подробности своей работы. «И мы, – говорит, – сюды ходили, Тамара, – говорит, – тыкали... (это у бани). Тут, – говорит, – камень, щебень. Не можем даже ткнуть». Я говорю: “Значит не место!” “А там, – говорит, – ткнули... в тот угор, – говорит, – как тут и было – говорит, – аж лом весь идет”. А тоже щебень! Ну вот его место. Ставьте! И вот они поставили этот крестик. Я утром встала и пошла это на улицу. Думаю, как, где тут крест стоит? Ну слава Богу! Крест стоит. Стой!..»³

Тамара Филипповна отмечает, что из двух предложенных ею мест одно как бы отвергнуто самим крестом, зато другое безоговорочно подходит. Для нее это своего рода знак свыше, которому она по-настоящему рада. Ведь дело не только в том, что она пустила крест на свою землю, но и в том, что он «захотел» на этой земле быть и освятить собою это место.

¹ Записано в 2002 г. Л.В. Фадеевой в д. Березник от Тамары Филипповны Фефиловой, 1930 г.р., урож. д. Курга. ЛА, касс. 6а.

² Там же.

³ Там же.



Илл. 4. Новый крест в Верхнем конце, установленный
в начале 1990-х годов. 2002
Фотография автора статьи

И с этого момента она уже видит свою задачу в заботе о кресте, хочет сделать так, чтобы выглядел он не хуже, чем прежние святыни Березника. Вспомним, как описывали старые кресты местные жительницы. Не отсюда ли у нового крестика и небольшая ограда, и крыша («хоромцы»), и лавочка, и посаженные вокруг декоративные кусты, которые вместе с маленькими ёлочками образовали очень уютное и даже красивое место, где любому приятно остановиться и побыть. «А обделывать – это я загородила его. Ребята стали лазить. Повесила тут баночку на крест и ето... хоромцы сделала. Я всё сама одна это тут»¹. Вся работа, о которой Тамара Филипповна рассказывала, выполнялась ею постоянно, из года в год. «И всё

¹ Записано в 2002 г. Л.В. Фадеевой в д. Березник от Тамары Филипповны Фефиловой, 1930 г.р., урож. д. Курга. ЛА, касс. 6а.

время хожу наблюдаю. А нынче уж краски нету да денег нету... Ведь тот <присутствовавший при начале нашей беседы сын. – Соб.> не работает, денег не получаем, на одной пенсии сидим. Краски нет, дак уж так не крашено... И то нынче ходила тут подперла, чтобы не шел... Акация посажена у меня там жёлта и этот... ну называется... ягоды-ти растут... Сирень. Сирень посажена... И есть ягоды-ты эти крупны... Зелены таки ягоды... – [Соб.] Крыжовник? – Крыжовник, да, сидит у меня там, посажён...»¹.



Илл. 5, 6. Элементы росписи предметов в доме Т.Ф. Фефиловой. 2002

Фотографии автора статьи



Стараясь обиходить крест и место вокруг него, Тамара Филипповна дает волю творческой фантазии и проявляет определенный вкус. Несмотря даже на то беспокоящее ее обстоятельство, что крест покрашен давно и краска не выглядит свежей, от него остается впечатление чего-то яркого, останавливающего взгляд. Пройти мимо этого креста и не заметить его нельзя. Он сам, его оградка, крыша и столбики, которые ее поддерживают, лавочка – всё это покрашено в две краски, но с тем простым расчетом, чтобы подчеркнуть контрастность деталей. И в этом нет ничего удивительного, ведь и дома Тамара Филипповна стремится хотя бы немного добавить декоративных элементов в свой быт. На печной заборке она повесила раскрашенные масляными красками доски с крупными цветами, такими же цветами разрисовала и деревянную коробочку для разных необходимых мелочей (ножниц, щеток и проч.), а непосредственно на стене нарисовала голубков, склонившихся ко кресту (илл. 5, 6).

¹ Записано в 2002 г. Л.В. Фадеевой в д. Березник от Тамары Филипповны Фефиловой, 1930 г.р., уроч. д. Курга. ЛА, касс. 6а.

Добровольно приняв на себя обязанности зрителя новой деревенской святыни, Тамара Филипповна старалась ответственно выполнять их, но прежде всего следить за пожертвованиями – за тем, чтобы они не пропали и пошли действительно на благие дела. Так она понимала свою миссию. «Тут клали деньги приходили, оветились старухи, которы<х> теперь уж в живых нету. И я всё посылала в церковь в Верколу. – [Соб.] На монастырь? – На монастырь, да... А теперь ешшо денег всё у людей нету. Да и народ у нас здесь... все ведь вымерли больше. И никто так... Но тут весили рубахи, тут кто... тоже я инвалиду отдала, да всё... Вот так он. Вот он стоит... Ходить так никто. Стары все вымерли. Вот тут Павла Петровна, та всё посещшала, ходила...»¹.

ПРЕВРАЩЕНИЕ КРЕСТА В ВЕРХНЕМ КОНЦЕ В ЛИЧНУЮ СВАТЫНЮ

В случае принятия коллективного решения об установке креста нередко бывает, что у кого-то одного из инициативной группы есть свой особенный, персональный повод содействовать возведению святыни. Так было, к примеру, в Русковере, где у одной из женщин, хлопотавших по поводу креста, незадолго до того умер брат, а потому необходимость сделать что-то в его память, равно как и желание иметь неподалеку место, куда можно прийти помолиться, по ее собственному признанию, были очень важны и для нее самой, и для ее овдовевшей невестки².

В Березнике, казалось бы, изначально не было ничего подобного, и крест ставили исключительно из желания восстановить прежний принятый в деревне порядок. Однако время показало, что крест в Верхнем конце, заботу о котором взяла на себя Тамара Филипповна, стал действительно необходим ей, будто бы специально был для нее предназначен.

В рассказе женщины невозможно пройти мимо трагического события, из-за которого в ее отношении к опекаемому кресту постепенно входит тема пережитой утраты и памяти о трагически ушедшем из жизни сыне. «У меня и теперя младший сын схоронен в Няндомы там... Сам от своих рук погиб, ну не могу говорить... И я еще вот

¹ Записано в 2002 г. Л.В. Фадеевой в д. Березник от Тамары Филипповны Фефиловой, 1930 г.р., урож. д. Курга. ЛА, касс. 6а.

² *Фадеева Л.В.* Обетный крест в поселке Русковера Пинежского района Архангельской области: возрождение народных религиозных практик. С. 380.

привезла земельки от него... У меня тут у крестика земелька его, я тут всё хожу и поминаю. Тридцать один год ведь было только»¹. Тема поминания погибшего сына неоднократно возникает в рассказе Тамары Филипповны, когда она говорит о том, что и как надо сделать, чтобы крест содержался в порядке. «Я ведь всё хожу ко кресту-то вот... всё вспоминаю Толеньку... Да и говорю: “Я, наверно, ни разу не бывала, Толя, у тебя, ак я... наверно, мне... предчувствовала, что я вместо того креста там, в Няндоме...” Двое ребят у его ведь... остались малы ребятишечки-ти...»².

С момента гибели сына деревенский крест стал для Тамары Филипповны почти личной святыней, связанной с пережитым ею горем. И в этом смысле для нее самой он действительно оказался обетным.

ОТНОШЕНИЕ К КРЕСТУ МЕСТНЫХ ЖИТЕЛЕЙ И ПРЕКРАЩЕНИЕ ЕГО ПОЧИТАНИЯ

Когда мы впервые увидели крест в Верхнем конце, он показался нам очень необычным для этих мест. Работая на Пинеге, мы видели много святынь, обустроенных руками самих жителей. Но ни в одной деревне нам не доводилось встречать ничего похожего на этот крест: с одной стороны, он был нарядным (обычно внешней стороне люди не уделяют большого внимания, и современные кресты выглядят довольно просто и строго), а с другой – абсолютно пустым, словно «раздетым». То странное обстоятельство, что на новом кресте не было никаких обетных приношений, бросалось в глаза сразу и вызывало недоумение.

Разговор с Тамарой Филипповной и другими женщинами подтвердил наблюдения участников экспедиции. Если поначалу к кресту приходили местные жительницы и на нем были пелены и одежда, то со временем это место перестало притягивать к себе людей. И к нашему посещению Березника крестик стоял по-прежнему ухоженный и аккуратный, но с первого взгляда было ясно, что местные жители оставили его – оставили все, кроме одного человека.

Своеобразным знаком, указавшим на неблагополучную ситуацию с почитанием нового креста, стали для меня слова Марии Васильевны Манухиной из старого дома в Слободе. Она вскользь упомянула о существовании

¹ Записано в 2002 г. Л.В. Фадеевой в д. Березник от Тамары Филипповны Фефиловой, 1930 г.р., урож. д. Курга. ЛА, касс. 6а.

² Там же.

некоего креста, но сделала это с явным пренебрежением к нему. «Ты не была в Верхнем-то?... – [Соб.] Нет еще, собираюсь только пойти. – Вот там вот первые-ти дома она... крест не крест, не знаю, что-то тут навесила, налепила, а никто к ней и не ходил. И ничего... <...> У дому-ту. Да. Ак она для себя делала ли, что ли... Я не бывала и не понимаю»¹. Сообщение это было тем более необычным для меня, что женщина, с которой мы довольно долго разговаривали непосредственно перед тем, как встретиться с Марией Васильевной, тоже жительница Слободы, жившая неподалеку, ни одним словом не обмолвилась о том, что такой крест в Верхнем конце существует². Вспомним, что, по ее мнению, обетные приношения местные жители обычно передавали в деревни, расположенные чуть выше по реке, по берегам реки Покшеньги, притока Пинеги, где были свои почитаемые обетные кресты.

Казалось бы, всегда можно поискать причины подобных ситуаций в личных взаимоотношениях жителей деревни, взаимных симпатиях и антипатиях или даже в ревнивом отношении обитателей Слободы к жителям Верхнего конца (и наоборот). Однако постепенно в разговорах мы уловили повторяющееся у многих наших собеседников сомнение, которое касалось правильности и правомочности нового креста. «...Я потом и говорю: “А что ко кресту мы пойдем молиться?” Они сделали, поставили. Даже по телевизору говорят: “Где что ставят, священник место освещает”. Вот как. Где-то надо было ставить, камень сначала надо освятить. А тут не освящён[н]о. Этих крестов и на могилах полно. Мы своими грешными руками на могилах много ставили: ни священника, ничего, никуда. Сначала приходили сколько-то, потом перестали ходить. Я говорю: “Крест надо освятить”...»³.

Итак, жители отвергли крест потому, что он не был освящен. При этом совершенно очевидно, что другие подобные кресты, установленные в пинежских деревнях в советский период, так же, как и этот, освящены не были, о чем все знали. Однако ни у кого данное обстоятельство не вызвало сомнений и не мешало посещению и почитанию «самодельных» святынь.

¹ Записано в 2002 г. Л.В. Фадеевой в д. Березник от Марии Васильевны Манухиной, 1934 г.р., урож. д. Шотова гора, постоянно проживала в Березнике с 1958 года. ЛА, касс. 6а. (Выделено мною. – Л. Ф.)

² Записано в 2002 г. Л.В. Фадеевой в д. Березник от Полины Петровны Манухиной, 1929 г.р., мест. ЛА, касс. 6а.

³ Записано в 2002 г. А.А. Ивановой от Анны Кузьмовны (другие данные утрачены). См.: *Иванова А.А., Калуцков В.Н., Фадеева Л.В.* Святые места в культурном ландшафте Пинежья. С. 176.

Не стоит забывать и о том, что обетные кресты, если судить по рассказам пинежан, не освещались в принципе, и причин тому было немало. Во-первых, ставили их всегда по собственному почину. Во-вторых, служение молебна у креста вряд ли позволило бы оставить дело втайне, а это для обета всегда считалось очень важным. И наконец, последнее, но едва ли не самое существенное – неоднозначное отношение к обетной традиции служителей церкви, которые расценивают ношение пелен и прочих даров ко крестам чуть ли ни как проявление язычества. Следовательно, еще неизвестно, чем бы окончилась попытка освятить новый крест в Березнике, будь она предпринята всерьез.

Однако на мой взгляд, свою отрицательную роль в судьбе святыни сыграло и то, что для большинства жителей деревни с ее созданием не связывалось никакой конкретной, идущей из обстоятельств жизни цели или необходимости, то есть возведение креста по факту не несло в себе молитвенного прошения. И в этом смысле обетным этот крест можно назвать лишь условно, хотя Тамара Филипповна характеризовала его именно так. «И никакой такой причины не было, а мы вот оветились. Ну и слава Богу! Всё ведь вот здесь у нас в деревне, хошь мы живем, нас немного осталось, а... бывает, ради этого креста»¹. Вероятно, в ее понимании обетом был сам факт возведения креста ее земляками, означавший стремление людей к общению с Богом.

Позиция Т.Ф. Фефиловой в споре с жителями деревни

По отношению к тем жителям Березника, которые не приняли новый крест как не имеющий церковного благословения и отказались от его посещения, Тамара Филипповна имела достаточно четкую и продуманную позицию. В ее готовности возражать своим оппонентам мне более всего импонировало то, что она старалась подбирать аргументы и искать поддержки в примерах из прошлого, вспоминая, какова была история обетных крестов в соседних с Березником деревнях. Именно от Тамары Филипповны я впервые услышала про крест в Турье, где наша экспедиция побывала год спустя, – деревне, расположенной на противоположном берегу Пинеги, также в бывшем Пиренемском приходе. «И Авдотья... и тут Павла Кузьмовна еще есть тут... стара... Они говорят, что не освещен крест тоже, дак... ну как... ну... не действительно. Он не освещен, не приезжал

¹ Записано в 2002 г. Л.В. Фадеевой в д. Березник от Тамары Филипповны Фефиловой, 1930 г.р., урож. д. Курга. ЛА, касс. 6а.

никто. Я говорю: освещен крест... Ставят кресты... ставят кресты... вот звон в Турье... В Турье – деревня вот там. И крест в лесу стоял. Человек... когда-то была причина, и он оветился, поставил крест не освещен. И он стоял долго...»¹.

С точки зрения моей собеседницы, обетный крест – такой, как был в Турье, или как тот, за которым присматривает она, – освещается не совершением специального чинопоследования молитв, произносимых священником, а именно тем, что люди идут к нему в самые сложные моменты своей жизни, доверяют ему свое горе и через него надеются быть услышанными Богом, получить от него помощь и прощение грехов для себя и близких. Не случайно в качестве обоснования своей уверенности Тамара Филипповна рассказала мне историю о попытке разрушить крест в Турье, известную здесь многим. «...Потом председатель колхоза Павел Лаврентьевич пошел из Чёшегоры в Турью... Ведь деревни-ти были, колхозы... Пошел, увидел крест... Больша-а вода была... (У нас тёта Марья рассказывала. Тёты Марье девяносто девять годов, сотый пошел. Вот Вы у ей спросите... Девяносто девять годов, но она в памяти.) Вот Павел Лаврентьевич пошел, увидел крест, его расшата-ал, а пеленí вешали там люди ведь... горе... да как же! <...> И вот этот крест Павел Лаврентьевич взял и бросил. И пришел домой-то, отцу и сказал, Лаврентию-ту. Он и говорит: “Парень, ты неправильно сделал!” Да он та-ак заболел! Да он та-ак заболел! Да он серьёзно заболел. “Сходи и поставь!” Тот сходил, поставил. Жил до восьмидесяти [лет]»².

Нам доводилось записывать рассказы об этом случае от нескольких человек, в том числе и от упомянутой здесь Марии Евдокимовны Житовой, 1903 г.р., и каждый раз они звучали немного по-разному³. Однако в изложении Тамары Филипповны разрушение и восстановление турьянского креста получают особый смысл. Перед нами не просто традиционная легенда о божьей каре⁴, но свидетельство прямого диалога человека со

¹ Записано в 2002 г. Л.В. Фадеевой в д. Березник от Тамары Филипповны Фефиловой, 1930 г.р., урож. д. Курга. ЛА, касс. 6а.

² Там же.

³ См.: *Иванова А.А., Калуцков В.Н., Фадеева Л.В.* Святые места в культурном ландшафте Пинежья. С. 166–167.

⁴ Рассказы о разрушении святынь – обширная тема, которой уделили внимание многие собиратели и исследователи современного прозаического фольклора. Важно сразу оговорить неоднородность такого рода свидетельств, фиксируемых собирателями. В процессе бытования эти рассказы совсем не обязательно оформляются как традиционные

священным, с Богом: председатель колхоза бросил крест – получил наказание («заболел»), поставил крест – получил прощение («жил до восьмидесяти [лет]»).

Кроме того, есть в этом рассказе – в том, какой интонационный акцент Тамара Филипповна ставит на слове *горе*, – еще и некое дополнительное назидание, объясняющее традиционный запрет трогать / брать то, что связано с обетами. И обетный крест, и всё, что приносят к нему люди, связано с горем, с бедой. Разорить обетную святыню, равно как и забрать какую-либо вещь, на ней находящуюся, означает разбудить беду, навлечь ее на себя. Не случайно согласно принятым представлениям есть только одна категория людей, которой допускалось пользоваться одеждой, принесенной на крест, – это те, кто и без того находится в бедственном положении, не способные работать по болезни, оказавшиеся в нищете и вынужденные просить, то есть люди, уже несущие на себе печать горя.

Рассматривая обет как один из основных путей обретения защиты свыше, Тамара Филипповна и сама неоднократно прибегала к нему на протяжении своей жизни. Один из ее обетов был поистине необычным. Много лет назад она, еще совсем молодая, недавно пришедшая жить в Березник, решила принести из закрытой церкви две иконы и хранить их у себя дома. «...Оветилась. Самого взяли в армию. Я осталась с ребенком. Вот я оветилась, лазила под засов, там в подвал... думала, завалит. Вот достала две иконы. Одна Вознесение была, а друга была какая-то... Богородица. Божья Мать. И они у меня всё весли. <...> Меня еще всё клеймили. Я бригадиром тут была, дак что ты мужика позоришь, в угол повесила эту икону. <...>»¹. Вспомним, что доводилось ей ходить по обету и к Слободскому кресту, укрытому в одном из домов. Вероятно, этот опыт оказал на

легенды о наказании за святотатство, иногда оставаясь отстраненными констатациями совершенного акта разрушения церкви, часовни или креста. Прежде мне уже приходилось писать об этой особенности местного устного репертуара, см.: *Фадеева Л.В.* Рассказы о разорении святыни в современной устной традиции Пинежья (к проблеме специфики сюжета и жанра) // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера: Материалы IV Междунар. науч. конф. «Рябининские чтения-2003». Петрозаводск, 2003. С. 123–126; *Она же.* Рассказы о поругании святынь в исторической памяти севернорусской деревни (конец XX – начало XXI века) // Человек и событие в исторической памяти: Сб. статей / Отв. редактор Ю.А. Крашенинникова. Сыктывкар, 2017. С. 89–103.

¹ Записано в 2002 г. Л.В. Фадеевой в д. Березник от Тамары Филипповны Фефиловой, 1930 г.р., урож. д. Курга. ЛА, касс. 66.

нее немалое воздействие, сформировав твердую позицию в отношении к деревенским святыням и к необходимости их присутствия в повседневной жизни деревни.

Отсюда и неприятие Тамарой Филипповной равнодушия к судьбе разрушающейся церкви, к идее установления креста. «...Люди-ти... кто верует. А кто не веруешь, так ведь никто не просит. А всё равно... без Бога, говоря, не до порога. Уж я... У нас церкви нету, я не хожу, но и всё равно я верю в Бога. Мне только Бог помогает, только Бог <...>»¹; «А они... не... не захотели <ставить крест. – Соб.>. Ну и вот тот мужчина тоже... даже, Люда, умер, который побрезговал. И этот... Петро тут... ребята лазили, его внуки, внучата. Он тоже, у йих вся жисть тоже развалилась. Я говорю: ведь нельзя же! Всё равно все мы под Богом живем! И никак нельзя!»².

История нового креста в Березнике представляет собою один из наиболее драматичных эпизодов работы нашей экспедиции на Пинеге. Сам факт воссоздания святыни и последовавшего спустя незначительное время отказа от ее почитания нельзя не считать особенным и, к счастью, всё-таки не слишком типичным.

Возможно, судьба креста была предопределена не только внутренними противоречиями мировоззренческого порядка, которые, безусловно, имеют место в любой современной деревне, но и объективными обстоятельствами жизни Березника – угасающей деревни, в которой оставалось всё меньше постоянных, живущих здесь круглогодично жителей и практически отсутствовала социальная инфраструктура. Надо думать, что переход Березника в режим «доживания» (как однажды жестко определил это состояние один из моих давних пинежских знакомых) не способствовал гармоничному разрешению подобных культурно-религиозных коллизий.

В одном можно не сомневаться. Тамара Филипповна Фефилова, пока была жива, не оставляла заботу о святыне, которую приняла на свою землю. И сегодня, по прошествии стольких лет, мне хочется верить, что в Березнике, на небольшом угоре, с которого открывается дальний вид на поросший травой наволок и реку Пинегу, всё еще стоит маленький крест. Ради того, чтобы убедиться в этом, я бы охотно вернулась в эти места, как и ради того, чтобы узнать, что осталось в памяти приезжающих сегодня в Березник на лето людей из того, что было нам рассказано двадцать лет назад.

¹ Записано в 2002 г. Л.В. Фадеевой в д. Березник от Тамары Филипповны Фефиловой, 1930 г.р., урож. д. Курга. ЛА, касс. 6б.

² Там же. ЛА, касс. 6а.

Л.С. Лобанова
(Сыктывкар)

**ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ ЖИВОТНЫХ
КАК ЭЛЕМЕНТ РЕЛИГИОЗНОЙ ОБРЯДНОСТИ
ПРАВОСЛАВНОЙ СЕЛЬСКОЙ ОБЩИНЫ КОМИ
XVIII – ПЕРВОЙ ТРЕТИ XX ВЕКА**

«Часто при попытках реконструировать первоначальное значение обряда пренебрегают основным правилом: прежде всего надо узнать конкретную среду, в которой существовал обряд»

*П.Г. Богатырев*¹

Сведения об обряде жертвоприношения животных у коми впервые были зафиксированы в ходе экспедиции Императорской Академии наук и художеств под руководством ученого-натуралиста и путешественника И.И. Лепехина, организованной с целью изучения природных и экономических ресурсов Российской империи и особенностей народов, ее населяющих, что стало началом научного, в том числе этнографического изучения Коми края². Обряд жертвоприношения участники экспедиции наблюдали 22 июля 1771 года в селе Объячево³ в первые дни знакомства с зырянами. Описание увиденного нашло следующее отражение в «Дневных записках» путешественника:

¹ *Богатырев П.Г.* Магические действия, обряды и верования Закарпатья // Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. М.: Искусство, 1971. С. 178.

² *Шабает Ю.П., Шаранов В.Э.* «Долгий путь коми этнографии»: от ретроспективных исследований по этнической истории и традиционной культуре коми к современному этнологическому мониторингу Европейского Северо-Востока России (1940–2000-е гг.) // Известия Коми научного центра УрО РАН. Серия «История и филология». 2020. № 2. С. 103.

³ По современному административному делению центр муниципального района Прилузский, расположен в южной части Республики Коми.

В селе Объяченском застали мы пиршество Пермьское, от праздника Ильи Пророка, котораго во имя они церковь имеют; тут мы имели случай приметить их некоторые суеверные обряды, которые без сомнения от времен древняго их богослужения происходят. В Ильин день собираются все окольные жители в село Объяченское; каждая деревня, а иногда и две сложая, приводят с собою быка или теленка, которых они в сей день закалывают, и обществом употребляют в снедь. И так Илья Пророк умоляем бывает от них приношением быка; а Прокопий закланием барана. Хотя христианское богослужение истребило в них и следы бывших при таких приношениях обрядов; однако на верно сказать можно, что их древнее богослужение не разнилось от языческаго богослужения Мордвы и Чуваш, о котором пространно в дневных моих записках на 1768 год сказано; ибо они те же самые обряды имеют: когда кто старейший пьет из собрания, то есть наклоняют голову до тех пор, пока старейший не опорознит стакана¹.

Приведенный текст соответствует жанру путевых заметок, в котором совмещаются попытка объективной научной фиксации и художественное изложение. Автор описывает увиденное, подробнее останавливаясь на том, что его, принадлежащего другой культуре, больше всего удивило. Обряд представлен фрагментарно, но мы можем выделить общественный характер жертвоприношения (в ритуале принимает участие вся община вместе со священнослужителями, жертву покупают вскладчину и «обществом употребляют в снедь»), соотнесенность ритуала со святым Илией (обряд проводится на Ильин день около церкви во имя Илии Пророка, приношением быка общество «умоляет»² святого), а также распространенность подобного обряда на Прокопьев день с приношением барана. Автор считает жертвоприношение «суеверным обрядом» «пермяков», который имеет дохристианское происхождение, и находит общие ритуальные моменты

¹ [Лепехин И.И.] Продолжение дневных записок путешествия Ивана Лепехина, академика и медицины доктора, вольного экономического в С[анкт]-П[етербурге] друзей природы, испытателей в Берлине и гессенгомебургского патриотического общества члена, по разным провинциям Российского государства в 1771 г. СПб.: Печатня Имп. Академии наук, 1814. Т. 3. С. 236–237. Орфография и пунктуация в цитате сохранены (*Примеч. ред.*).

² В словаре В.И. Даля отмечены следующие значения этого слова: «умаливать или умолять кого, о чем, умолить, упрашивать, убеждать, просить в вопрос, усильно, горячо, неотступно, с покорностью, смиреньем, заклинать, бить челом кому, кланяться о чем с мольбою» (см.: Толковый словарь живого великорусского языка В. Даля. Изд. 2-е. СПб.; М., 1882. Т. 4. С. 503).

при распитии пива с аналогичными обрядами чувашей и мордвы, которые были крещены в XVIII веке, а потому вполне допустимо, что сохранили дохристианские верования.

Идеи дохристианского происхождения обряда придерживается и П. Сорокин. В его очерке «Старинный обряд у зырян»¹ представлены обобщенные сведения о жертвоприношении животных среди зырян, полученные автором из разных источников². В результате компиляции происходит путаница как с датами проведения обряда «освящения» около церкви домашнего животного (временная приуроченность обряда указывается относительно двух циклов народного календаря: сельскохозяйственного – «при посевах полей и выпуске на пастьбу скота» и церковного – «накануне праздника во дни св.: пророка Илии, муч[еников] Флора и Лавра, Модеста, Харлампия», которые не совпадают с друг другом), так и с составом действий, ритуальной направленностью («дабы Господь благословил наступающее лето обильным урожаем хлеба и сохранил пасущийся скот», «в случаях каких-либо болезней на домашних животных», как выражение «благочестия»), типом самого обряда (общественное или индивидуальное). Автор считает ритуал «иллюстрацией древних верований и обрядов, которые сохранились у этого народа в силу изолированности и труднодоступности, а также высокой степени религиозности», и отмечает, что «некоторые из священников, относя этот обряд к остаткам идолопоклонства (о котором Зыряне не имеют ни малейшего понятия), хотели его уничтожить, но встречены были чрезвычайным ропотом от своих прихожан, относивших эту меру к охлаждению в них благочестия»³.

После этого вплоть до 1930-х годов в различного рода документально-художественных сочинениях, описывающих зырян, территорию их проживания, лингвистические, нравственные и этнографические особенности народа, заселяющего северные земли Российской империи, включаются в том числе и сведения о жертвоприношении животных (в основном из рассмотренных выше источников). К.А. Попов принесение в жертву животных считает проявлением излишнего желания зырян

¹ Сорокин П. Старинный обряд у зырян // Вологодские губернские ведомости. Неофиц. часть. 1848. № 30. С. 339–341.

² Предположительно, источником данного очерка послужили сообщения священнослужителей и местной интеллигенции, присланные в редакцию «Вологодских губернских ведомостей» и в Вологодский статистический комитет, к которым имел доступ автор данной публикации по долгу службы.

³ Сорокин П. Старинный обряд у зырян. С. 341.

угодить Богу¹; А.В. Красов представляет жертвоприношение как «языческое празднество»²; В. Аврамов относит обычай «закальвать быка или корову» к особенностям храмовых праздников зырян «иных мест» Яренского уезда³. В книге очерков П.В. Засодимского «Лесное царство», написанной на основе его путешествия по Северу в 1877 году⁴, сведения о жертвоприношениях зырян получают следующее выражение:

В зырянском крае, напр., в селениях Жижем и Дон есть часовни, в которых служатся молебны св. Власию и Модесту (по зыр. «Медос»). В эти праздничные дни в жертву святым, т.е. в пользу священника с причтом, окрестные жители сносят к часовням телячьи грудинки, ноги, головы, а иногда и целых телят. Нетрудно догадаться, что древнеславянский Волос, покровитель стад, преобразился в христианского святого и передал ему свою профессию – покровительствовать домашним животным...⁵

Интерес авторов к обряду жертвоприношения животных чаще всего был обусловлен тем, что не встречался у русских, поэтому рассматривался как иллюстрация древних верований и обрядов зырян. В большинстве случаев сведения о ритуале являлись компиляцией различного рода письменных свидетельств, устных сообщений и опубликованных материалов, где вследствие обобщения, которое имело целью представить жертвоприношение как обычай зырян, упускалась локализация обряда, смешивались различные его типы и варианты. Многие фрагменты этих описаний и по сей день «кочуют» из одной публикации в другую, являясь иллюстрацией теоретических рассуждений автора, причем в ряде случаев прямо противоположных.

В конце XIX – начале XX века на основе актуальных и разработанных в то время мифологических и религиоведческих теорий предпринимаются попытки научно-исследовательской интерпретации накопленных этнографических сведений о зырянах. Ученые сосредоточивают внимание на анализе традиционного мировоззрения с акцентом на реконструкцию

¹ Попов К.А. Зыряне и зырянский край // Известия Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии / под ред. Н.А. Попова. М.: Типография С.П. Архипова, 1874. Т. XIII, вып. 2. С. 47–48.

² Красов А.В. Зыряне и св. Стефан, епископ Пермский. СПб., 1897. С. 129–130.

³ Аврамов В. Жители Яренского уезда и их хозяйственный быт // Вологодские губернские ведомости. Неофиц. часть. 1859. № 37. С. 328.

⁴ Терюков А.И. История этнографического изучения народа коми. СПб.: МАЭ РАН, 2011. С. 171.

⁵ Вологдин [Засодимский] П. Лесное царство // Слово. СПб., 1878. С. 67–68.

дохристианских верований, основанную на анализе различного рода поверий, обрядов и фольклора, в число которых попадает и ритуал жертвоприношений. П.А. Сорокин, приведя обширный материал о перевоплощениях души, доказывает, что в основе анимизма как древнейшей формы религии лежит комплекс представлений о культе предков, пережитком которого исследователь считает и жертвоприношения животных¹. Иной концепции придерживается А.С. Сидоров, который рассматривает обряды жертвоприношений животных в рамках теории тотемизма как ранней формы религии коми-зырян².

Идея о дохристианских корнях обряда жертвоприношения животных была подхвачена учеными второй половины XX века (работы В.Н. Белицер, Н.И. Дукарт, Н.Д. Конакова, П.Ф. Лимерова)³. Так во вступительной части энциклопедии «Мифология коми» находим, что христианские образы в мировоззрении коми предлагается рассматривать как «ценный источник для реконструкции языческой мифологии», точно так же как и обетные жертвоприношения, приуроченные к престольным праздникам и «посвященные святым, известным как христианские заместители языческих божеств»⁴.

Безусловно, ритуал жертвоприношения характерен для различных религиозных культур, где встречается «начиная от простейших форм – разных “возлияний” или “брызганий” в честь духов или богов, бросания

¹ Сорокин П.А. Пережитки анимизма у зырян // Известия Архангельского Общества изучения Русского Севера. 1910. № 22. С. 39–40; Он же. Современные зыряне // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. 1911. № 23. С. 884.

² Сидоров А.С. Следы тотемистических представлений в мировоззрении зырян // Коми му – Зырянский край. 1924. № 1–2. С. 43–50.

³ Белицер В.Н. Очерки по этнографии народов коми: XIX – начало XX в. (Тр. Ин-та этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Т. 45). М.: Наука, 1958. С. 235; Дукарт Н.И. Весенне-летние праздники и обряды в северной деревне конца XIX – начала XX в. // Вопросы истории Коми АССР (XVII – начало XX в.). Сыктывкар, 1975. С. 141; Конаков Н.Д. От Святков до Сочельника: Коми традиционные календарные обряды. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1993. С. 39, 82–95; Лимеров П.Ф. Христианские образы в мифологии коми // Мифология коми. М.; Сыктывкар: ДИК, 1999. С. 59–60; Мифология коми / Под ред. А.-Л. Сиикала, В.В. Напольских, М. Хоппал. Руководитель авторского колл. Н.Д. Конаков. М.; Сыктывкар: ДИК, 1999. С. 91–92, 163–165, 201–202, 226, 234, 315–317.

⁴ Лимеров П.Ф. Христианские образы в мифологии коми. С. 60.

кусочков пищи перед едой, вешания лоскутков в священных местах – вплоть до кровавых “гекатомб” и умерщвления людей в жертву богам»¹. Е.С. Новик рассматривает разные формы жертвоприношений в коммуникативном аспекте, трактуя принесенное в жертву как адресованную реплику, причем выгодную (= угодную) получателю. В этом случае принесение жертвы представляет собой высказывание, выраженное в форме ценности, передаваемое с целью не только умиловить, но и отблагодарить, поддержать отношения и даже вызвать адресата на ответный дар².

В христианстве ритуал жертвоприношения животных не имеет официального конфессионального статуса и исключается из религиозных обрядов. Священнослужителям на местах еще в XIX веке настоятельно рекомендовалось бороться с ним как с проявлением язычества, искажением религиозного учения³. Данные аргументы могли повлиять на рассмотрение ритуала в рамках дохристианских верований и на искусственное его отделение от религиозной практики. Мы же в своих рассуждениях пойдем от обратного: попробуем вернуть обряд жертвоприношения животных в актуальную религиозную практику конца XIX века и рассмотрим его с точки зрения функционирования. Указанный подход предполагает привлечение материалов, записанных в актуальный период бытования религиозной практики и представляющих конкретные варианты обряда, а также истолкования, данные носителями традиции.

Сведения о жертвоприношениях животных были обнаружены в церковно-приходских летописях. При этом необходимо учитывать то, что служители церкви были обязаны всячески искоренять подобную религиозную практику. Соответственно, о проведении обряда в большинстве случаев умалчивалось, упоминания жертвоприношений если и встречаются, то содержатся в исторических частях летописей и представлены в тесном переплетении с историей местного прихода, повседневной (хозяйственной)

¹ Токарев С.А. О жертвоприношениях // Этнографическое обозрение. 1999, № 5. С. 24.

² Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структур. М.: Наука, 1984. С. 135–149.

³ Подобные высказывания встречаются в статьях священнослужителей, описывающих жертвоприношения животных среди зырян, карел и северных русских, которые были опубликованы в «Вологодских губернских ведомостях», «Олонекских губернских ведомостях». См. также фрагмент работы П.А. Сорокина, приведенный выше.

и праздничной жизнью сельской общины. Приведем фрагменты из «Приходской летописи Нившерской Воскресенской церкви»¹:

В местной церкви из икон особенно считается древнею и даже чудотворною – Свят[ителя] Василия Великого, длиной в $1\frac{1}{2}$ четверти, шириной более 1 четвер[ти] аршина, перенесенная из бывшей здесь часовни². Сему святителю отправляются молебны от местных жителей и приходящих по обещанию из посторонних селений, жертвуют баранов также по обету, данному при случае какой-либо болезни над мелким скотом. Начало этой иконы относится к первой половине XVII столетия. <...> Общественное моление ежегодно бывает в день Св[ятого] Пророка Илии (20 июля), а когда онный бывает в среду или пяток, тогда в предыдущий или последующий Воскресный день. Это моление заведено по случаю истребления скота медведем. Церковный староста пред сим производит по всему приходу особый сбор денег, по числу коров и лошадей, быки изъяты от сего налога. На эти деньги он покупает быка, хотя небольшого, в день моления пред утреней колют его, две части варят, третью дают местному причту, кожа и сало поступают в казну ныне церковную, а до постройки церкви – в часовенную. После литургии, когда сваренное мясо приготовлено на столах, по выходе из церкви причта и народа с иконами на площадь, поётся водосвятный молебен Св[ятому] Пророку Божию Илии, и за тем раздается по куску участвовавшим в молении. Начало сего моления должно отнесть к 1700 годам³.

На основании данного фрагмента можно выделить, в первую очередь, обетный характер жертвоприношений животных, который встраивается в практику почитания конкретного святого в данной местности. 1 января,

¹ Эта летопись состоит из двух частей, каждая из которых представляет собой рукопись форматом 34,3 x 21,4 см, сшитую в книжный блок. Она написана гражданской скорописью XIX – начала XX века. Первая часть «Приходская летопись Нившерской Воскресенской церкви с 1865 г. по 1876 г.» находится в частной коллекции И.Л. Жеребцова; вторая часть «Приходская летопись Нившерской Воскресенской церкви с 1877 г. по 1912 г.» хранится в Национальном архиве Республики Коми (Ф. 280. Оп. 1. Ед. хр. 1).

² После строительства Воскресенской церкви почитаемая икона была перенесена в нее из часовни, на месте же часовни был установлен крест. Васильев день остался храмовым праздником. В начале XXI века уроженцем села Нившера был построен каменный храм в честь Василия Великого.

³ Приходская летопись Нившерской Воскресенской церкви с 1865 г. по 1876 г. Л. 7–8.

в день святителя Василия Великого, «перед древней и даже чудотворной» иконой святого (а до постройки церкви – в часовне в честь этого святого) жители села Нившера, а также посторонних селений участвуют в молебне и жертвуют баранов по индивидуальному обету, данному при случае какой-либо болезни над мелким скотом. Общественный же тип обетного приношения животных выявлен в день св. Пророка Илии, 20 июля по старому стилю, когда в Воскресенской церкви (ранее в часовне в честь пророка Илии) проводится моление, которое «заведено по случаю истребления скота медведем» в 1700-е годы; церковный староста проводит сбор денег «по числу коров и лошадей» и покупает быка, мясо делится на три части, одна отваривается и после водосвятного молебна раздается.

Третий тип обетной практики с принесением в жертву животных зафиксирован в «Летописи Пезмогской Прокопьевской церкви»¹. Описывая историю прихода, летописец приводит сведения и о часовнях прихода. Одна из них – во имя Стефана, епископа Пермского, – построена была за один день в 1831 году по обету, принесенному по случаю страшного морового поветрия (тогда жители обещались ежегодно 26 апреля ходить крестным ходом). Вторая – в честь священномученика Власия, епископа Севастийского, – возведена для сохранения стада.

...в том месте, где находится ныне часовня, около её и далее находился дремучий лес, каковый и ныне есть в расстоянии от часовни $\frac{3}{4}$ версты, а далее лес более и более, в давнее время, когда жители села Пезмогского ещё не имели удобных пастбищ для своего скота, то и выгоняли скот для прокормления в летнее и осеннее время в эти места, где теперь находится часовня, и в те места, где теперь так называемые подскотина, не так далеко от часовни, а как в прежнее время много водилось хищных зверей: медведей, волков и росомах, которые сильно уничтожали скот и ранили, посему чтобы избавиться от таких диких и хищных зверей – бичей для домашнего скота, пезмогские жители дали единодушное обещание Святому Священномученику Власию построить и (построили) часовню в том месте, где ранее и ныне пасётся скот, и обещались ежегодно почитать память Святого Священномученика Власия, а в 11 день сентября ходить в часовню с крестным ходом и там молиться, после совершаемой в этот день литургии, дабы Господь Бог по молитвам Своего Угодника Священномученика Власия защищал и хранил от хищных зверей домашний скот

¹ Летопись Пезмогской Прокопьевской церкви Усть-Сысольского уезда (Национальный архив Республики Коми. Ф. 230. Оп. 1. Ед. хр. 197).

Пезмогских жителей, пасущийся в летнее и осеннее время на лугах и лесах. И действительно теперь дом[ашний] скот бывает невредим от хищных зверей почти ежегодно с очень редкими исключениями¹.

Кроме того, практика почитания святого Власия дополняется описанием еще одного крестного хода по указанному обещанию, который проводился 4 июля²

...в окружности на 12 верст, кругом поскотины, тотчас после совершения в этот день Литургии. В этот день один из прихожан, по усердию и желанию, приводит утром рано быка или корову, которую тотчас убивают, мясо варят в больших котлах, когда уварится, разрезавают на маленькие куски (а часть невареной дают церковному старосте для продажи, который вырученные за говядину деньги кладет в кошелевскую церкви сумму, также дают небольшую часть невареной говядины и церковному причту, который делит её между собой), и когда возвратится крестный ход, тогда по отпуску и целованию Св. Креста, священник с причтом выходит из церкви, в сторожку, где находится вареная и невареная говядина, и там поет величание тому Святому, которому в этот день молились, – Святому Священномученику Власию. После величания священник приходит к говядине, читает над ней молитву, на сей предмет установленную, кропит ее святой водой, после сего, взяв один кусок вареной говядины, вкушает сам, а затем и все, бывшие в крестном ходе, а после всего этого расходятся домой, щи же раздают бедным и нищим³.

В пезмогском варианте ритуала могут быть выделены следующие значимые элементы: 1) в праздничный день 4 июля проводится в церкви литургия в честь святого Власия (данная дата не соотносится с церковным календарем⁴ и, по нашему предположению, обусловлена кризисной ситуацией и обетом святому Власию); 2) «в этот день один из прихожан, по усердию и желанию, приводит утром рано быка или корову, которых тотчас убивает»; 3) мясо делится на три части: одну часть «варят в больших котлах, разрезают на маленькие кусочки»; вторая часть передается церковному старосте, впоследствии продается, вырученные деньги

¹ Летопись Пезмогской Прокопьевской церкви Усть-Сысольского уезда. Л. 2.

² Можно предположить, что 11 сентября – это день кризисной ситуации, который жители села стали отмечать по обету, а 4 июля – день освящения часовни, когда общиной было проведено первое жертвоприношение.

³ Там же. Л. 3.

⁴ Церковь вспоминает святого 11 (24) февраля.

пополняют церковную казну; и еще «дают небольшую часть невареной говядины и церковному причту, который делит ее между собой»; 4) после литургии совершается крестный ход вокруг поскотины в окружности 12 верст; 5) возвратившись в церковь, клир завершает богослужение отпустом и целованием креста; 6) около церкви, где находится сваренная говядина, священник исполняет величание и молитву святому Власию, потом читает молитву над приготовленным мясом, окропляет святой водой, «взяв один кусок вареной говядины вкушает сам, а затем и все, бывшие в крестном ходе». Описанная структура праздника в целом соответствует заветному / обетному празднику, отличаясь лишь принесением в жертву животного по индивидуальному обету (при том, что религиозный обряд не теряет своего общественного характера, подчеркивая лишь роль индивидуального в коллективной практике).

Варианты интерпретации ритуала жертвоприношения, данные носителями традиции, могут быть почерпнуты из документально-художественных форм экспликации обряда. Одним из таких произведений является очерк М.С. Косарева «Ильин день в селе Ношульском»¹. Он представляет собой последовательное описание увиденного и услышанного автором в селе Ношуль 20 июля 1858 года на праздновании Ильина дня². С точки зрения подачи этнографического материала (отражения структуры и содержания праздника) данный текст может считаться полным, детальным описанием праздника с воссозданием всех составляющих его эпизодов. Согласно очерку, празднованию Ильина дня предшествует подготовительный этап: уборка жилых помещений, соблюдение поста, подготовка и надевание праздничных нарядов и украшений. Затем следует основная часть празднества. На Ильин день утром жители с. Ношуль и окрестных деревень собираются у церкви, куда по личному обету приводят бычков. Каждый прихожанин ставит свечку перед иконой пророка Илии, все участвуют в литургии в честь праздника, после чего женщины и дети остаются на молебен, а в это время мужчины недалеко от церкви, в овраге близ

¹ Косарев М.[С]. Ильин день в селе Ношульском // Русский дневник. 1859. 24 марта (№ 65).

² Очерк проанализирован в статье: Лобанова Л.С. От обряда к преданию: к вопросу текстообразования современных устных рассказов о жертвоприношениях на Ильин день в с. Ношуль Прилузского р-на // Фольклористика Коми. Фольклорные жанры Европейского Северо-Востока России: динамика развития, трансформация, классическое наследие и современные формы. (Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН. Вып. 74). Сыктывкар, 2016. С. 69–91.

реки, закалывают жертвуемых бычков, разделяют на части (тазобедренная часть, почки и язык – священнику, лопатки – дьякону и причту, кожу и жир продают в пользу церковной казны, остальные части и внутренности варят на берегу реки в котлах). Кульминацией ритуала жертвоприношения является момент, когда сваренное и разделенное на части мясо складывают в корыта, приносят к церкви и, после прочтения молитвы священником и окропления святой водой, собравшиеся, до того стоявшие в благоговейном молчании, с шумом и криком бросаются на корыта с мясом, стараясь ухватить себе кусок. В завершении праздника священнослужители обходят дома жителей «со святым крестом и молитвою»¹.

Кроме детальной передачи сценария ритуального действия через прямую речь с комментариями и истолкованиями участников обряда, в рассматриваемом тексте представлены роль и место жертвоприношения в традиционном хозяйстве и мировоззрении ношульских крестьян середины XIX века. Самими участниками ритуального действия отмечается его продуцирующая функция и обетный характер. Значимо также, что обряд жертвоприношения совершается по индивидуальному обету – это исполнение обещания, данного конкретным человеком: «А у кого плохо [скот] разводится, так тот и обещает на праздник батюшки Ильи-пророка принести в жертву первого бычка, какой у него родится, нищей братии то есть и всем православным христианам пожертвовать. Ну, и дает Господь, скот поправляется, больше скота бывает. Вот и сегодня мужички, некак пятеро или шестеро, привели по бычку, а бывает и больше»².

Таким образом, в немногочисленных сохранившихся интерпретациях ритуала жертвоприношения подчеркивается в первую очередь его обетный характер. По определению А.А. Панченко, «обет – это вполне нормативная и общедоступная (как для индивидуума, так и для коллектива) форма коммуникации с сакральным миром»³. Исследователи религиозных культур отмечают важность обета, его универсальность, проявляющуюся в различных формах и практиках⁴. Л.А. Тульцева, в частности,

¹ Косарев М.[С]. Ильин день в селе Ношульском.

² Там же.

³ Панченко А.А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб.: Алетейя, 1998. С. 239.

⁴ Громыко М.М. Мир русской деревни. М.: Молодая гвардия, 1991. С. 66, 68, 72, 227; Щепанская Т.Б. Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север: К проблеме локальных групп. СПб.: МАЭ РАН, 1995. С. 110–176; Белова О.Б. Обет // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. Т. 3. М.: Международные отношения, 2004. С. 446–448;

выделяет *обетные* («обещанные»), или *заветные*, праздники в качестве распространенного варианта установления престольного праздника. Она уточняет, что в русской православной традиции обет может быть и проявлением ожиданий, и «формой покаянного выражения»¹, и «реакцией на конкретные бытовые условия и обстоятельства жизни отдельного человека или всей общины, мира, деревни»². По мнению исследовательницы, «основания для “заветов” кроются в конкретном бытии крестьянина, благополучие которого зависело от урожая, состояния домашнего скота, собственного здоровья», чем объясняется приуроченность заветных праздников к периоду «вызревания и сбора урожая»³. Завет устанавливался всем сходом, чтобы остановить бедствие и не допустить его повторения впоследствии. Основная цель «заветного праздника – сакрализация пространства, принадлежащего селению, его литургическое освящение благодаря совершению молебна в самом селении, крестного хода в полях и освящения животных на пастбищах». К обязательным частям заветного праздника автор причисляет вынос иконы из храма, водосвятный молебен в честь празднуемого святого, окропление святой водой домашнего скота, обход и окропление полей, обед с угощением священнослужителей, нищих и всего прихода⁴.

И.А. Кремлева, рассмотрев историю обета, отношение к нему в разных религиозных учениях, выявляет различные формы обета и определяет его широкое и узкое толкование. «К первому относят обет, даваемый при крещении, быть верным Иисусу Христу и его учению... <...> К обету в узком смысле относится обдуманное обещание Господу исполнить особое богоугодное дело. Такое обязательство верующий или группа верующих

Петров Д.Д. Обетные кресты Лешуконья // Вестник антропологии. 2015.

№ 1. С. 50–68; *Голубева Л.В.* Обетный приговор // Ритуалы бедствия: антропологические очерки. СПб.: Пропповский центр, 2020. С. 110–129; др.

¹ Обетная практика как форма покаяния рассматривается в работе Н.В. Алексеевой. См.: *Алексеева Н.В.* Обетная практика русского крестьянства в системе сакральной географии и топографии православных объектов Европейского Севера России // Поморские чтения по семиотике культуры. Вып. 3: Сакральная география и традиционные этнокультурные ландшафты народов Европейского Севера. Архангельск: Изд-во Помор. ун-та, 2008. С. 149–162.

² *Тулъцева Л.А.* Престольный праздник в картине мира (мироколице) православного крестьянина // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков: Итоги этнографических исследований. М.: Наука, 2001. С. 133.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 134.

берет на себя добровольно. Обет дают Богу в благодарность за избавление от несчастий, болезней или за иное благодеяние и ради предотвращения различных угрожающих бед. <...> Православная церковь признает также пользу и богоугодность обетов, так как они питают и укрепляют веру в Бога, надежду на Его помощь и предстательство святых»¹. В зависимости от характера обета автор выделяет его индивидуальные и коллективные типы. К индивидуальным относятся обеты, принятые одним человеком во время болезни или несчастья, а также «в предвидении неприятности или несчастья»², выражающиеся почитанием икон и мощей святых, различного рода обетными пожертвованиями, хождением со святынями – иконами, паломничеством для поклонения святым местам³. В данном случае, на основе проанализированных выше материалов, мы можем дополнить выделенный И.А. Кремлевой индивидуальный тип обета принесением в жертву животных.

Рассмотренные нами случаи относятся к ритуальным отправлениям православной сельской общины коми в XIX – начале XX века. Это обетное приношение в часовни телят и мяса домашних животных в дни св. Власия и Модеста⁴; принесение баранов по обету, данному при случае какой-либо болезни над мелким скотом, в день святителя Василия Великого поначалу в часовню в честь святого, позже – в Воскресенскую церковь⁵; пожертвование баранов в часовню Параскеве Пятнице (позже к иконе) на Девятую пятницу по Пасхе по обету, данному в случае болезни женщин⁶; индивидуальные пожертвования животных (в основном мелкого скота, в последующем продававшегося, после чего деньги шли в церковную или часовенную казну) во время летне-осеннего престольного или часовенного, обетного праздника или крестного хода. Основная цель индивидуальных обетов – с одной стороны, завершить начатый диалог со святым и / или Богом и отблагодарить за оказанную помощь,

¹ *Кремлева И.А.* Место обета в мировоззрении и повседневной жизни русского народа // Святыни и святость в жизни русского народа: Этнографическое исследование. М.: Наука, 2010. С. 242.

² Там же. С. 262.

³ Там же. С. 262–281.

⁴ *Вологдин [Засодимский] П.* Лесное царство // Слово. СПб., 1878. С. 67.

⁵ Приходская летопись Нившерской Воскресенской церкви с 1865 г. по 1876 г. Л. 7.

⁶ *Лобанова Л.С.* К вопросу о формировании образа Параскевы Пятницы в локальной традиции нившерских коми // Вестник уgroведения. 2022. Т. 12, № 1. С. 147.

во-вторых, выразить свое почтение и получить покровительство на будущее. Принесение животного здесь выступает одним из вариантов пожертвования ценности, которой обладает податель, а выбор святого зависит от функций, статуса и в целом образа святого, сформировавшегося в конкретной местности¹.

Коллективные обеты, по определению И.А. Кремлевой, принимаются всей общиной. К ним относятся обетные праздники и крестные ходы, почитание особых пятниц, строительство обыденных храмов и обетных часовен. «Обеты общественного характера давались в память о некогда случавшихся избавлениях жителей от страшных бед, главным образом от эпидемий холеры, опустошающих пожарищ, градобитий, принимавших масштабный характер»; «по поводу избавления от таких несчастий устанавливали свой обетный праздник, часто с крестным ходом, иногда только крестный ход»². Проанализировав описания обетных праздников, автор статьи приходит к следующему заключению: «Сильной стороной обетных праздников являлась их общественно-религиозная часть. Ход действий был отработан веками: коллективная молитва, крестный ход, окропление полей и в конце устройство праздничного застолья в честь того святого или Богородицы, в день которых случилось данное несчастье. Отныне этому посреднику (посреднице) между Богом и обществом обещалось ежегодное празднество, в котором фиксировалась память об обрушившемся несчастье. В этот день как бы заново проживались все события случившегося. В этом действии самым главным было раскаяние в грехах каждого члена общины и соборное моление, придававшее особую торжественность молебну. Последнее, по представлению крестьян, являлось залогом предотвращения повторных несчастий»³.

Жертвоприношения животных встраиваются в рассмотренную исследователями практику коллективных обетов летне-осеннего периода как ее составная часть (наравне с проведением литургии в честь почитаемого святого, крестного хода, обхода и окропления полей, приготовления пива-кануна, совместной трапезы, во время которой съедается сваренное в общих котлах мясо пожертвованных животных). Животное может быть принесено как от всего общества – и тогда покупается вскладчину, так и отдельными лицами.

¹ Мороз А.Б. Святые Русского Севера: Народная агиография. М.: ОГИ, 2009. С. 26.

² Кремлева И.А. Место обета в мировоззрении и повседневной жизни русского народа. С. 245.

³ Там же. С. 250–251.

Данные положения дополним функционально-типологическим взглядом на обетные практики, который предлагается в работе С.Б. Адоньевой «Ритуалы бедствия и заветные праздники»¹. Автор на основе материалов Тенишевского архива и экспедиционных записей рассматривает обетные праздники русских (преимущественно севернорусских) деревень в типологии ритуалов бедствия как «социального действия особого типа», с помощью чего «артикулируются и согласовываются значения, ценности и нормы группы, которые ситуация бедствия ставит под вопрос»². По мысли С.Б. Адоньевой, обетные праздники возникают тогда, когда негативное событие «мыслится как следствие нарушения договора» «между природным, божьим миром и миром конкретной группы», и для разрешения ситуации «группа совершает действие, заново устанавливающее договор между миром людей либо природным миром», повторяя его ежегодно для подтверждения и продления³. «Инструментом интеграции является переключение сообщества из режима структуры в режим коммунитас (священного единства и равенства, признания в каждом из лиц – “вечной части”) и заключение общего договора посредством жертвы (дара) и производства священного объекта»⁴. Заветное животное, согласно этой концепции, наравне со временем и другими предметами, – «это то, что изъято из практического употребления» и «потока времени», и в результате обетного праздника получившее статус священного, а общая трапеза – «это форма взаимной клятвы»⁵. И здесь мы не можем согласиться со следующим утверждением автора: «Если завещанное животное исцелялось, его продавали, а вырученные деньги шли на общую трапезу или жертвовались. Если его приходилось забить, его употребляли для общей трапезы»⁶. Возможно, имеет место частный случай, тогда как в традиции покалеченных и больных животных не допускали к жертвоприношению⁷.

¹ Адоньева С.Б. Ритуалы бедствия и заветные праздники // Ритуалы бедствия: антропологические очерки. СПб.: Пропповский центр, 2020. С. 7–45.

² Там же. С. 10–11.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 32–45.

⁶ Там же. С. 38.

⁷ Об этом пишет А.Л. Топорков в рецензии, см.: Топорков А.Л. Рец. на кн.: С.Б. Адоньева (ред.) Ритуалы бедствия: антропологические очерки. СПб.: Пропповский центр, 2020. 208 с. (Первичные знаки, или Прагмемы) // Антропологический форум. 2021. № 51. С. 225–236.

В качестве примера приведем фрагмент из полевых записей:

Мне только рассказывала брат-то, Миша, был восьмого лета, года, она рассказывала, раньше *пе* ('мол') обещают бычка, потом *пö* ('мол') режут на *Илля лунтö* ('Ильин день'), около церкова варят, и там *пе* ('мол') очень праздновали три дня, вот это брат Миша мне рассказывал, я это ещё [уже] не видела. У нас отец-то обещалась же давать. У нас раньше дети-то... рожали каждый год, сейчас ведь аборт делают да что да, не рожают, а тогда ведь каждый год рожали, и у нас мать-то рожает, а не останавливается [остается], умирают. Потом отец пошел в церкви и обещалась на *Илля лун* ('Ильин день') давать бычка. А вот бычка-то не даствовал [удалось] давать, глаз что-то у него болеть стало бычка-то, и не принимали, у тебя *пе* ('мол') бычка болеет. – Соб.: И у него не взяли бычка? – Да вот, потому что глаз у него куда-то толкнула ли что ли, болеет *пе* ('мол'), не взяли. Вот раньше такая мода была *көнешнö* ('конечно')¹.

В данном случае, кроме отказа принять большое животное в качестве обетного приношения, можно выделить расширение кризисной ситуации, предшествующей обету. Подобные полевые экспедиционные материалы, представляющие собой воспоминания о событиях прошлого (семейные, сельские локальные традиции), дополняют сведения об обетной практике принесения животных.

Подведем некоторые итоги. Рассмотрение жертвоприношения животных с точки зрения его функционирования в религиозных обрядах коми позволило увидеть в этом явлении «не искажение конфессионального учения, а самодовлеющую религиозную логику»². Эта логика встраивается в рамки обета, согласно которому принесение в жертву животного может рассматриваться и как благодарность святому за оказанную помощь (то есть, в некотором роде, ответная реплика, завершение начатого

¹ Зап. 21 июня 2006 г. Ю.А. Крашенинниковой в д. Горбуновская Ношульского с/с Прилузского р-на Республики Коми от Ульяны Николаевны Горбуновой, 1926 г.р.; ЛА Ю.А. Крашенинниковой, аудиозапись. Интервью записано от коми информанта на русском языке, чем объясняются стилистические, грамматические и лексические ошибки (которые при необходимости уточняются в квадратных скобках), а также употребление коми слов (которые выделены курсивом, и после них в круглых скобках приводятся переводы на русский язык).

² Панченко А.А. Религиозные практики и религиозный фольклор // Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М.: ОГИ, 2004. С. 68.

диалога со святым), и как способ поддержания отношений, продления договора между общиной и сакральными покровителями, выражение почтения. Подобно большинству обетных действий, принесение в жертву животного «требовало затраты временных и экономических ресурсов»¹. С практической же стороны это, по сути, пожертвование ценности, которой обладает податель, что приносит доход церкви (в виде внесения в казну выручки от продажи обетных животных и мяса) и священнослужителям (в виде выделяемого им мяса животных). В последующем на вырученные средства покупаются свечи и всё необходимое для церковной обрядности. Таким образом, благодаря пожертвованию животного обеспечивается возможность как проведения церковной службы, так и исполнения коллективного обета – совместной трапезы.

Облачение жертвоприношения в ритуальную форму и соотнесение его с одним из почитаемых религиозных праздников вызывает необходимые чувства у жертвователя и других участников события: оно иллюстрирует веру человека в Бога и его участие в жизни и делах людей (= в чуде) и может рассматриваться как способ приобщения к Богу; оно собирает общину и способствует ее единству не только в хозяйственном, но и в религиозном отношении. Не случайно священнослужители принимают непосредственное участие в обряде. Всё это дает основание сделать вывод, что принесение в жертву животного до 1930-х годов представляло собой вернакулярную религиозную практику², сформировавшуюся в православной сельской общине коми на основе системы традиционного хозяйства.

¹ Антонов Д.И. Вотивные дары на Руси: предметы и практики // Вестник РГГУ. Серия: Литературоведение. Языкознание. Культурология. 2022. № 4. С. 52.

² Мы придерживаемся определения Л. Приммиано, приведенного в работе А.А. Панченко: Панченко А.А. Религиозные практики и религиозный фольклор. С. 70.

Н.И. Жуланова
(Москва)

ДУХОВНЫЕ СТИХИ И МОЛИТВЫ В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ КОМИ-ПЕРМЯКОВ

В коми-пермяцкой традиционной музыкальной культуре поющиеся тексты на религиозную (христианскую) тему занимают одно из самых значительных мест. Наблюдения за живым существованием и динамикой изменения народно-музыкальной традиции показывают, что, в отличие от большинства других устных фольклорных жанров, бытование духовных песнопений среди коми-пермяков и сегодня носит достаточно устойчивый характер, а их значение в современной народной культуре коми-пермяков не уменьшается, а даже увеличивается. Это побуждает отнести к обозначенной группе текстов с наибольшим вниманием.

Столь же, если не более, велика роль христианских текстов, в том числе поющихся, в народной культуре родственных коми-пермякам северных коми (зырян). Не случайно христианская тема давно и продуктивно разрабатывается учеными Республики Коми. Здесь можно назвать работы фольклористов и этнологов П.Ф. Лимерова¹, В.Э. Шарапова²,

¹ *Лимеров П.Ф.* Праздник св. Параскевы Пятницы в д. Кривое как центр духовной культуры удорских коми // Рябининские чтения-2007: материалы V науч. конф. по изучению народной культуры Русского Севера / Отв. ред. Т.Г. Иванова. Петрозаводск: Гос. историко-архитектурный и этнографический музей-заповедник «Киж», 2007. С. 68–70. Режим доступа: <https://kizhi.karelia.ru/library/ryabinin-2007/345.html> (дата обращения 29.10.2022); *Он же.* Религиозный фонд народа коми: постановка проблемы // Гуманитарные исследования на Урале и социальная практика: Всероссийская науч. конф., 25–26 октября 2010 г. [Сб. статей]. Екатеринбург: АМБ, 2010. С. 208–214.

² *Шарапов В.Э.* Христианские сюжеты в фольклоре коми старообрядцев Средней Печоры // Христианизация Коми края и ее роль в развитии

А.А. Чувьюрова¹, С.В. Чугаевой², Е.В. Прокуратовой³ и др. В тесной связи с ними находятся многочисленные работы сыктывкарских исследователей, изучающих народно-христианские традиции русского населения

государственности и культуры. Т. 2: Филология. Этнология. Сыктывкар: Коми НЦ УрО РАН, 1996. С. 310–320; *Он же*. Живая традиция: заветные и храмовые праздники у современных сельских коми // Христианство и язычество народа коми. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 2001. С. 144–168; *Власова В.В., Чувьюров А.А., Шарапов В.Э.* Библиографический указатель по истории и культуре коми старообрядцев, проживающих в Республике Коми // Староверие на Северо-Востоке европейской части России. Сб. статей. Сыктывкар: Коми НЦ УрО РАН, 2006. С. 198–216.

¹ *Чувьюров А.А.* Духовные стихи в культуре современного старообрядческого населения Республики Коми // Христианство в регионах мира: [Сб. статей] / отв. ред. Т.А. Бернштам, сост. Т.А. Бернштам, Ю.Ю. Шевченко. СПб.: Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, 2002. С. 193–206; *Он же*. Духовные стихи в религиозной и обрядовой жизни вычегодских и печорских коми // Духовная культура Севера: итоги и перспективы исследования: сб. ст. / отв. ред. Т.Ф. Волкова. Сыктывкар: Изд-во Сыктывкар. ун-та, 2002. С. 62–69; *Он же*. Духовные стихи в культуре коми-зырян: локальные традиции // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера: Материалы IV Междунар. науч. конф. «Рябининские чтения-2003». Петрозаводск: Гос. историко-архитектурный и этнографический музей-заповедник «Кижы»; КарНЦ РАН, 2003. С. 134–137; *Он же*. Сон Богородицы в рукописной традиции вычегодских коми: место, семантика, функция [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://uralistica.com/profiles/blogs/a-chuvyurov-son-bogorodicy-v> (дата обращения 29.10.2022).

² *Чугаева С.В.* «Проводы души» в структуре погребально-поминального обряда коми-пермяков: Православный канон и традиционные представления // Уральский исторический вестник. 2008. № 4 (21). С. 131–137; *Она же*. Традиционный погребально-поминальный обряд коми-пермяков (конец XIX – начало XX века). Дисс. ... канд. исторических наук. Сыктывкар: ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН, 2011.

³ *Прокуратова Е.В.* Образ Богородицы в апокрифических текстах крестьян верхней Вычегды // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2017. № 12 (78). Ч. 4. С. 45–48; *Она же*. Богородичные апокрифы в рукописной традиции крестьян верхней Вычегды // Традиционная культура: научный альманах. 2013. № 3. С. 20–30; *Она же*. Духовные стихи на евангельские сюжеты в рукописной традиции крестьян верхней Вычегды // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2018. № 12 (90). Ч. 3. С. 458–461.

Республики Коми, в том числе старообрядческого¹. Что касается коми-пермяцких материалов, то в последние два десятилетия ими успешно занимаются пермские этнологи и антропологи Е.М. Четина², С.Ю. Королева³, Т.Г. Голева⁴ и др. В то же время этномузыковедческих работ, посвященных данной тематике, равно как и публикаций нотированных текстов до сих пор не появлялось.

Материалы, на которые я опираюсь в данной статье, собраны главным образом в музыкально-фольклористических экспедициях, проведенных мною или под моим руководством начиная с 1981 и заканчивая 2022 годом⁵. Хотя мои экспедиции направлялись в разные районы Коми-Пермяцкого округа (КПО) Пермского края, а также Кировской области и Республики Коми, наибольший массив данных по коми-пермяцким духовным стихам и народным молитвам получен в Кочёвском районе КПО. Этому обстоятельству есть две взаимосвязанные причины. Первая – субъективная – состоит в том, что эта местность начиная с 1982 года является

¹ См. работы А.Н. Власова, Т.С. Каневой и др.

² Четина Е.М., Роготнев И.Ю. Символические реальности Пармы: Очерки традиционной культуры Пермского края. Пермь: Пермский гос. ун-т, 2010; Королева С.Ю., Четина Е.М., Роготнев И.Ю. Народные поминальные молитвы: жанровая поэтика и специфика бытования // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. [Пермь,] 2012. Вып. 2 (18). С. 93–102.

³ Королева С.Ю. Обряд «проводов души» с ритуальным заместителем умершего (материалы русско-коми-пермяцкого пограничья) // Антропологический форум. 2014. № 23. С. 52–76; Она же. Народные поминальные молитвы коми-пермяков и мифо-ритуальный контекст их бытования // Коми-пермяцкий этнографический сборник / Под ред. А.В. Черных, А.С. Лобановой (Труды Института языка, истории и традиционной культуры коми-пермяцкого народа. Вып. X). СПб: Изд-во «Маматов», 2014. С. 115–162.

⁴ Голева Т.Г. Религиозная жизнь коми-пермяков в советский период // Уральский исторический вестник. 2016. № 4/53. С. 127–135.

⁵ Большая часть аудио- и видеозаписей хранится в личном архиве автора (ЛАА); звуковые материалы экспедиций 1981–1983 и 1987–1988 гг. хранятся в архиве Научного центра народной музыки им. К.В. Квитки Московской государственной консерватории им. П.И. Чайковского; материалы экспедиции 1992 года хранятся в архиве Центра русского фольклора ГРДНТ им. В.Д. Поленова. Все записи произведены лично или при участии автора статьи.

объектом моего постоянного и пристального внимания (в том, что касается вокальных фольклорных жанров) гораздо более, чем все другие коми-пермяцкие районы; в кочёвские села проводились неоднократные повторные экспедиции, позволяющие увидеть динамику существования традиции. Вторая же, объективная причина заключается в том, что, по моим наблюдениям, в кочёвских селах и деревнях, как нигде еще в КПО, традиция пения духовных стихов и народных молитв получила наибольшее распространение. О причинах последнего поговорим ниже.

Материалы, касающиеся коми-пермяцких духовных стихов и народных молитв, записанные в наших экспедициях, имеют интересную особенность: нередко они фиксировались не во время полевых интервью, а в естественном ритуальном контексте – на кладбищах или в избах, во время поминальных обрядов, молений или православных праздников, иногда со скрытым микрофоном либо диктофоном, с многочисленными шумами и помехами. Это еще раз подтверждает мысль о том, что жанр народного духовного пения для коми-пермяков является живым и актуальным.

Что же касается коми (зырянских) религиозных песнопений, то они записывались мною либо с моим участием в экспедиции 1996 года в Усть-Куломский район Республики Коми, где также был получен большой и интересный массив данных¹. В коми-пермяцких и коми (зырянских) традициях наблюдаются некоторые общие закономерности в функционировании духовных жанров. Однако в данной статье я решила сконцентрировать свое внимание только на коми-пермяцких духовных стихах и молитвах, а коми (зырянские) материалы привлечь лишь для сравнения.

Исследователи народной музыки сходятся во мнении, что у других финно-угорских народов России нет такого же широкого, как у народов коми, распространения духовных стихов и христианских молитв, хотя все эти народы христианизированы. Исключение, пожалуй, составляют карелы и вепсы². Могут предположить, что недостаточное количество

¹ В работе экспедиции участвовали, помимо автора статьи, преподаватели Сыктывкарского государственного университета В.А. Семенов и Т.И. Чудова, а также научный сотрудник ИЯЛИ КНЦ РАН А.В. Панюков.

² Упоминания о бытовании духовных стихов у карел и вепсов см. в: Федорова С.В. Духовные стихи Карелии: особенности географического распределения // Живая старина. 2005. № 4. С. 11–13; Духовные стихи Русского Севера / Сост. В.П. Кузнецова. Петрозаводск: КНЦ РАН, 2015. С. 18–20.

записанных и изученных материалов по другим финно-угорским традициям связано с позицией самих исследователей. Надо заметить, что тема народного христианства вообще не очень популярна в финно-угроведении (если не считать упомянутых выше коллег из Республики Коми). Гораздо больше финно-угроведы интересуются дохристианскими корнями этих культур, ведь именно с ними связаны поиски этнической самобытности. Христианизация финно-угорских народов России небезосновательно увязывается с русской колонизацией, христианский компонент чаще рассматривается как исключительно русское влияние – нечто наносное, чуждое, навязанное. А ведь позиция исследователей, как правило, во многом определяет, какой материал, какие жанры ищутся, записываются, привозятся из экспедиции, какие публикуются в первую очередь.

Обширные материалы по христианским традициям народов коми имеют уникальный характер. Они показывают глубокую укорененность христианского мировоззрения в народной культуре коми и коми-пермяков. Конечно, следует учитывать и то, что особое положение коми культуры имеет под собой исторические основания, ведь именно народы коми были крещены раньше всех неславянских народов России. Уже в конце XIV века Святитель Стефан, позже названный Пермским, крестит Пермь Вычегодскую (предков коми-зырян), а всего лишь столетием позже, в XV веке, его последователи, епископы Иона и Питирим, крестят Пермь Великую (предков коми-пермяков). Пермская епархия провозглашена как самая первая из восемнадцати нерусских православных епархий. Для сравнения, первые эпизоды крещения удмуртов относятся лишь к XVI веку, а в массе своей удмурты крестились лишь в XVIII столетии. Не замечать глубокое вхождение христианского компонента в мировоззрение и культуру народов коми было бы, по меньшей мере, странно, и к чести пермских этнологов и ученых Республики Коми эта тема в последние годы активно разрабатывается.

ГЕОГРАФИЧЕСКОЕ РАСПРОСТРАНЕНИЕ

Традиция пения христианских текстов распространена в той или иной степени по всей коми-пермяцкой, а также и коми (зырянской) территории, однако отнюдь не равномерно. Очаги наиболее активного функционирования связаны, по всей видимости, с наличием либо исторических, либо современных религиозных центров. Таковыми всегда были монастыри (например Большекочинский в Кочёвском районе КПО, Уляновский в Усть-Куломском районе РК), крупные действующие храмы

(например в селе Ёгва в КПО), места возникновения особых религиозных течений («Бурсылысьяс», или «Певцы добра», на Верхней Вычегде). Центры официального православия оказали значительное влияние на конфессиональную активность местного населения. Действующие храмы и монастыри способствовали распространению интереса к православной вере, создавали вокруг себя определенное сообщество людей (оно могло быть рассредоточено на значительной территории), являющихся прихожанами, то есть часто или хотя бы изредка приходящих на церковные или монастырские службы. Порождающая усиленный интерес к православным обрядам роль храма или монастыря действовала даже после уничтожения самого этого храма или монастыря, как бы по памяти или по инерции; так произошло, к примеру, в селе Большая Коча Кочёвского района, где, как показывают наши полевые исследования, многие десятилетия в домах местных жителей сохранялись храмовые иконы, старинные книги, тетрадки с текстами молитв и духовных стихов¹. Открытие в последние годы новых действующих храмов в Коми-Пермяцком округе возродило именно в этих местах традицию интереса к нецерковным, народным формам религиозного пения². Похожая история произошла и с наследием религиозного течения «Бурсылысьяс»³, которое в конце XIX – первой половине XX столетия охватило восемь волостей на Верхней Вычегде, в том числе такие крупные сёла как Усть-Кулом, Мыелдино, Керчомья и др. В настоящее время это движение сошло на нет, жители уже не причисляют себя к «Бурсылысьяс». При этом традиция петь стихи и молитвы осталась активной на долгие годы в селах, некогда населявшихся членами движения «Бурсылысьяс»⁴; десятилетиями здесь сохраняется и обширный репертуар духовных стихов⁵.

Наиболее значимым фактором распространения духовных стихов среди народов коми было старообрядчество. «Старообрядцы составляли бо́льшую часть русского населения Пермского края»⁶; например

¹ Материалы наших экспедиций в сёла Большая Коча и Малая Коча КПО 1985, 1986, 1988, 1989, 1991, 1992, 2021, 2022 гг.

² Материалы наших экспедиций в Юсьвинский район КПО 1996, 2001 гг.

³ В работах советского периода его называют религиозной сектой (см.: Гагарин Ю.В. История религии и атеизма народа коми. М.: Наука, 1978).

⁴ Материалы нашей экспедиции 1996 г. в Усть-Куломский район Республики Коми.

⁵ Об экспедиционных находках, связанных с последователями «Бурсылысьяс», см. в статье П.Ф. Лимерова в настоящем сборнике.

⁶ На путях из земли Пермской в Сибирь. Очерки этнографии севернорусского крестьянства XVII–XX вв. М.: Наука, 1989. С. 286.

в 1846 году по количеству приверженцев старой веры Пермская губерния занимала первое место в Российской империи¹. Точно так же и в северном Коми крае старообрядчество получило исключительно широкое распространение. Разные локальные группы коми и коми-пермяков соседствовали с подселившимися туда представителями различных течений старообрядчества; местные коми-пермяки и зыряне охотно принимали от насельников скитов старую веру. Так, язьвинская группа пермяков массово вошла в беллопоповское согласие, зюздинские пермяки Вятской губернии – в белокриницкую иерархию, пермяцкие деревни основной части Коми округа присоединялись в основном к белокриницкому и поморскому согласию². Зыряне Верхней и Средней Печоры приняли беллопоповскую веру даниловского и федосеевского толка, некоторые вошли в странническое согласие, стали «бегунами» («скрытниками»), «пустынниками». На Верхней Вашке распространилось старообрядчество филипповского толка и бегуны. На севере коми-пермяцкой территории в лесах нынешнего Гайнского района возникали скиты «пустынников»³, а в центре Коми-Пермяцкого округа образовался обширный старообрядческий район – Юрла, оказавший огромное влияние на формирование культуры соседних коми-пермяцких районов⁴. Можно утверждать, что именно старообрядческая традиция пения духовных стихов создала основу для формирования этого жанра в фольклорной культуре обоих народов коми.

Таким образом, возвращаясь к коми-пермякам, мы можем констатировать значительное территориальное разнообразие ситуаций с распространением христианских песнопений в народной среде. Фольклоризованные поющиеся молитвы, входящие в различные народно-религиозные ритуалы, в большей степени распространены в местах, где сильно влияние

¹ Никитина С.Е. Устная традиция в народной культуре русского населения Верхоямья // Русские письменные и устные традиции и духовная культура. М.: МГУ, 1982. С. 93.

² Чагин Г.Н. Очерки по истории и этнографии коми-пермяков. Кудымкар: Коми-Пермяцкое книжное издательство, 2013.

³ Жительница пос. Лель Гайнского района КПО Татьяна Николаевна Липина, 1901 г.р., рассказывала: «Раньше жил *пустынник*, чуршинский, Григорий Корнильевич. Пятнадцать лет там жил (в лесу. – Н.Ж.). И другие наши соблазнились, пошли туда» (зап. в 1988 г. Н.И. Жулановой. ЛАА).

⁴ Жуланова Н.И. Юрлинцы: русский «остров» или контактная зона (О музыкальном фольклоре и традиционной культуре русского населения Коми-Пермяцкого автономного округа) // Русский фольклор в инокультурном окружении. Сб. науч. тр. Вып. 6. М.: ГРЦРФ, 1995. С. 77–88.

церквей и монастырей – как действующих в настоящее время, так и существовавших когда-то в прошлом. Вокруг старых (село Ёгва) или вновь открытых активно действующих храмов (например в поселке Пожва и селах Архангельское Юсьвинского или Кочёво Кочёвского районов) и «молельных домов» (деревни Чазёво, Бачманово, Порошево Косинского района) через общение их прихожан распространяются духовные стихи позднего стиля. Традиционные духовные стихи раннего стиливого пласта (по местной терминологии, *старинные*) распространены главным образом в коми-пермяцких селах, соседствующих с некогда старообрядческим русским Юрлинским районом. В большей степени это касается Кочёвского района КПО. Именно здесь, как уже было сказано выше, была сделана большая часть записей духовных стихов.

НАРОДНАЯ ТЕРМИНОЛОГИЯ

Сами носители традиции различают два вида народных духовных песнопений и называют одни *стихами*, а другие *молитвами*. *Стихи* (локальные варианты народного жанрового наименования таковы: *сти́хи, стикí, стíккес, стишкí*) представляют собой аналог или адаптацию в коми среде известного русского фольклорного жанра – духовных стихов. *Молитвы* у коми-пермяков тоже представляют собой адаптации, но не фольклорных текстов, а канонических песнопений русской православной церкви. Стихи всегда поются. В круг молитв входят не только напевно интонируемые, но и произносимые в речевой манере тексты¹. Несмотря на свое, как правило, нефольклорное происхождение, поющиеся молитвы точно так же, как духовные стихи, стали неотъемлемой частью народной культуры коми-пермяков.

¹ Читаемые, но не поющиеся коми-пермяцкие «народные молитвы» на материалах кочевско-юрлинского пограничья подробно и интересно изучала пермский этнолог С.Ю. Королева (см.: *Королева С.Ю.* Русскоязычные апокрифические молитвы в традиционной культуре коми-пермяков (о генезисе и некоторых типологических параллелях) // Проблемы социологии и психолингвистики: Сб. статей. Вып. 16. Пермь: Пермский гос. национальный исследовательский ун-т, 2012. С. 88–102).

Особенности функционирования. Ситуации исполнения

Духовные стихи и поющиеся молитвы у коми-пермяков существуют преимущественно в составе ритуальных комплексов. Главная сфера функционирования тех и других – похоронные и поминальные обряды. При этом следует учитывать множество нюансов. Так, частные (посвященные конкретному человеку) поминки проводятся как в доме покойного, так и на его могиле; тогда поются и стихи, и молитвы, и у каждого из двух жанров есть свое место в обряде. Наиболее важный из поминальных дней – «Сорочины». Обряд сорокового дня, проводимый в доме покойного, обязательно включает в себя и молитвы, и стихи, к ним могут также присоединяться поминальные причитания (в последние годы реже, чем раньше). Моделью и отправной точкой народного поминального ритуала являются канонические церковные (панихида, лития) чинопоследования вместе с соответствующими текстами, прочитываемыми и пропеваемыми в деревенских обрядах по печатным или рукописным спискам. Они дополняются молитвами и духовными стихами, причем считается, что молитвы надо петь до поминального обеда, а стихи – после обеда¹; по другим сведениям, некоторые стихи начинали петь уже в дообеденное время, вклинивая их между молитвами. Во время обряда погребения также звучат и молитвы, и стихи, но гораздо большее место занимают причитания. Общие (Семицкие) поминки на кладбище наравне с их главным жанром – причитаниями – могут включать и молитвы, и духовные стихи. Однако стихи на *могильнике* (так коми-пермяки называют кладбище) можно услышать всё же довольно редко², а вот общинные поминания так называемых «старых» (предков), которые приурочены к определенной календарной дате (Семицкая пятница) и проводятся на определенном священном месте в лесу³, включают только молитвы – ни стихи, ни причитания здесь не звучат⁴.

¹ Зап. в 2021 г. в с. Кочёво от Антонины Ивановны Мининой, 1939 г.р., род. в д. Ой-Пожум того же района.

² Наши репортажные записи Семика с кладбищ с. Юсьва (1987 г.), г. Кудымкара (1987 г.), с. Большая Коча (1989, 1995 гг.) и д. Борино (1995 г.) содержат лишь один эпизод пения духовных стихов непосредственно на могиле.

³ К примеру, в «*Важ шойна*» (к.-перм. 'старый могильник') близ деревни Борино Кочёвского района, который мы посетили в 1989 и 1995 гг.

⁴ Подробнее об этом см.: Жуланова Н.И. Поминание «старых» у коми-пермяков // Религиозный опыт народной культуры. Образы. Обычаи. Художественная практика. Сб.ст. М.: ГИИ, 2003. С. 149–172.

Вторая сфера функционирования духовных стихов и молитв – православные календарные праздники. В советское время, когда в Коми-Пермяцком крае было всего два храма на весь огромный округ, церковные праздники в основном проводились группами пожилых женщин по домам, то есть чисто внешне праздники стали относиться к внецерковной сфере отправления богослужения. Такие службы, как правило, имели потаенный характер, они не просто не поощрялись, но преследовались местными властями. Нами были зафиксированы рассказы о деревенских молениях в нежилом доме («холодной избе»), функционировавшем как молельный дом в деревне Бачманово Косинского района¹. В этом доме хранились иконы, спасенные из разрушенной в 1930-е годы местной часовни. За неимением священников деревенские моления на свой страх и риск проводили сами местные жительницы, преимущественно пожилые женщины, они и читали (чаще по молитвослову, иногда по рукописным тетрадам), и пели (чаще по памяти) народные версии церковных молитв. Духовные стихи на таких самодеятельных календарных «службах» не пели, только молитвы.

В наши дни традиция деревенских праздничных молений продолжается. В некоторых коми-пермяцких деревнях по инициативе местных жителей создаются так называемые «молебные дома», где уже не тайно, а открыто проходят общинные моления. Например, в августе 2022 года мы зафиксировали такие самодеятельные молебны (без участия священнослужителей) в нескольких деревнях Косинского района². Кроме общинных молений существует также традиция индивидуальных домашних молений, посвященных календарным православным праздникам. Так, в 1996 году мы записали службу на Ильин день в доме Елены Андреевны Шуваевой в деревне Урманово Крохалёвского сельсовета Юсьвинского района³. В красном углу на высокой тумбочке было установлено нечто вроде самодельного алтаря: большое бронзовое распятие, старинное Евангелие, икона, свечи. Исполнительница обряда явно подражала церковнослужителям, она не только читала по молитвослову, но и пела молитвы, а также «кадила» самодельным кадиллом (из консервной банки с мхом и ладаном) и «освящала» поставленные на импровизированный «алтарь» огородные овощи. Духовные стихи в этой ситуации не пелись.

¹ Зап. в 1996 г. в д. Гортлуд Косинского района КПАО (ныне Пермского края) от Екатерины Степановны Ильиных, 1926 г.р., мест.

² Зап. в 2022 г. Н.И. Жулановой, М.М. Горшковым и М.А. Гагариной в деревнях Бачманово и Порошево Косинского района.

³ Зап. Н.И. Жулановой и Е.В. Чураковой.

Традиция внеобрядового пения духовных стихов во время поста у коми-пермяков нами не фиксировалась, почти нет сведений и о ее существовании в прошлом¹. По-видимому, она сохранилась только у соседних с кочёвскими пермяками русских юрлинцев и некоторых групп коми-зырян (в частности у населения Печоры), сохранивших старообрядческую идентичность.

Нельзя не упомянуть еще об одной ситуации. В настоящее время те из местных жительниц, кто живет поблизости от действующих храмов (в Республике Коми – также монастырей) и посещает там воскресные праздничные богослужения, нередко остаются после служб в трапезных и среди прочего поют там духовные стихи. Это случается и по праздникам, и во время постов. Там же они переписывают друг у друга в специальные тетради и разучивают новые стихи. Рассказ о подобных собраниях записан в одной из деревень Юсьвинского района².

Таким образом, бытование духовных стихов у коми-пермяков приурочено главным образом к частным (посвященным конкретному лицу) поминальным ритуалам; центральное место здесь занимают, безусловно, обряды Сорокового дня (*Сорочины*). Поющиеся молитвы в коми-пермяцких деревнях бытуют в более разнообразном круге ситуаций, включающих похоронные обряды, общие поминальные обряды, частные поминки в разные поминальные дни (*Девятины, Двадцать дён, Година*) как в доме, так и на кладбище, а также в составе народных (деревенских) молений, посвященных православным праздникам.

ИСПОЛНИТЕЛИ

И стихи, и молитвы в коми-пермяцких деревнях поют исключительно женщины, чаще пожилого возраста. Только в редких случаях к группе молящихся могут присоединяться женщины среднего возраста; как правило, эти исполнительницы сами осознают свою особенную склонность³

¹ Единственное зафиксированное нами на коми-пермяцкой территории исключение из этого правила – сообщение от Риммы Иосифовны Жаковой, 1940 г.р., род. в д. Сюльково (зап. в 2022 г. Н.И. Жулановой, М.М. Горшковым и М.А. Гагариной в пос. Октябрьский Кочёвского района).

² Зап. в 1996 г. Н.И. Жулановой и Е.В. Чураковой в д. Урманово Юсьвинского района КПАО от Елены Андреевны Шуваевой, 1941 г.р., мест.

³ Так, в молодом возрасте начала «ходить по поминкам» талантливая певица и знаток поминальной традиции Тамара Ивановна Минина, 1939 г.р., род. в д. Сюльково Кочёвского района (зап. Н.И. Жулановой, М.М. Горшковым и М.А. Гагариной в д. Кукушка и д. Сеполь в 2021–2022 гг.).

к такого рода деятельности. Точно определить границы возраста поющих трудно, но более или менее важной вехой считается выход на пенсию и оставление постоянной работы, а также взрослые (то есть уже выращенные и обретшие самостоятельность) дети. Группы женщин, которые «ходят по поминкам»¹, как правило, имеют стабильный состав; их зовут проводить поминки в разные дома, вознаграждая обедом и вещами умершего. Если такой группы нет в своей деревне, могут позвать из соседней, а в некоторых случаях и издалека. В группе певчих обязательно наличие лидера: это *учёная* (говорят еще *грамотная*) женщина, имеющая тетради или книги с молитвенными текстами, хорошо их читающая, умеющая запевать и вести домашнюю службу. Фактически она является ритуальным специалистом и заменяет священника и дьякона. Таких женщин немного, они хорошо известны в пределах округи и ценятся не только в своем селе или деревне, но и за его пределами. *Грамотная* читает молитвы по рукописной тетради или печатной книге (в коми-пермяцких селах используют старинные или современные молитвословы, реже также псалтырь). Некоторые молитвы читаются по памяти. Группа поющих стихи и молитвы всегда поет по памяти, но дома у многих есть рукописные тетрадки с текстами; также каждая участница певческой группы приносит на поминки свою тетрадку-*поминальник* с именами умерших родственников *до седьмого колена*.

ЖАНРОВАЯ ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ. ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОСТЬ ТЕКСТОВ

В исследуемой этномузыкальной системе оба жанра – стихи и молитвы – сосуществуют бок о бок, поются в сходных ситуациях и входят в жанровую область, которую можно назвать «народным религиозным пением» либо «народными духовными песнопениями». Обычные, рядовые деревенские жители, выступающие чаще всего в качестве слушателей, иногда смешивают их, не вполне четко отличая один от другого. Описывая моление со стороны, они, как правило, говорят так: «А это старухи молятся, всякие молитвы поют»², называя *всякими молитвами* всё, что исполняется

¹ Такие же группы существуют и в русской традиции, см. например: *Данченкова Н.Ю.* Деревенский обычай «ходить по покойнику». Мирская православная традиция молений об умерших (Владимирская область) // Религиозный опыт народной культуры. Образы. Обычаи. Художественная практика. Сб.ст. М.: ГИИ, 2003. С. 173–225.

² Зап. в 2021 г. Н.И. Жулановой, М.М. Горшковым и М.А. Гагариной в с. Пелым Кочёвского района от Владимира Николаевича Петрова, 1967 г.р., мест.

во время соответствующих обрядов. В то же время более квалифицированные участники ритуалов, непосредственные знатоки и исполнители стихов и молитв более или менее четко отличают один жанр от другого, опираясь, по-видимому, на несколько признаков. Так, сами певицы говорят, что «молитвы <поют на поминках вначале>, до обеда, а стихи – после обеда»¹. Дифференцируют они свой репертуар и по происхождению: «Стихи от бабушек, а молитвы – из церкви», а также по источнику: «Стихи в тетрадке, а молитвы – в книгах»². Отличие стихов от молитв народные певцы замечают и в напевах: «Мотив-от у них разный»³.

Духовные стихи всегда поются, никогда не сказываются, тогда как среди молитв есть как читаемые, так и поющиеся тексты (обычно в соответствии с церковным источником). И лидеры, и рядовые участницы певческой группы четко указывают: «Вот это читается, а это поем». Некоторые тексты так же, как и во время церковной службы, могут как читаться, так и пропеться – например молитвы «Отче наш», «Богородице Дево», евангельские блаженства («Блаженни нищие...»).

Как можно предположить, в народной практике не всегда встречается такая же устойчивая, стабильная форма поминальной службы, как в канонической церковной традиции. Состав текстов, их последовательность заметно варьируются от деревни к деревне, и даже в одной и той же деревне в разные годы репертуар поминальных песнопений и их порядок может быть разным. Причина в решающей роли лидера певческой группы: именно ведущая определяет, что петь, что читать на поминках и в какой последовательности. Остальные певицы выступают в роли ведомых и не пытаются оспаривать то, что делает главная. Вероятно, деревенские певчие подражают церковному порядку: главная выступает заместителем священника, и еще и поэтому ей никто не перечит. В качестве примера приведем наблюдения за музыкальной жизнью в деревне Кукушка Кочёвского района. В «светских» (не религиозных) ситуациях участницы деревенской певческой группы ведут себя вполне демократично: они могут предлагать свое, спорить и иногда даже конфликтовать по поводу репертуара, запевов и деталей пения. Зато во время проведения обряда Сорочин в доме К.М. Павловой кукушанские певицы смиренно и доверчиво следовали за ведущей, которая, надо признаться, вполне вольно

¹ Зап. в 2021 г. Н.И. Жулановой, М.М. Горшковым и М.А. Гагариной в с. Кочёво от Антонины Ивановны Мининой, 1939 г.р., мест.

² Там же.

³ Зап. в 1993 г. Н.И. Жулановой в д. Кукушка Кочёвского района от Клавдии Михайловны Павловой, 1928 г.р., мест.

трактовала порядок молитв и стихов, при этом на мои вопросы по поводу состава и порядка «службы» они отвечали: «Тут у нас Романовна командует» (речь шла о Татьяне Романовне Вавилиной, 1926 г.р., которая вела поминальную службу, читала и лидировала в пении)¹.

Состав и последовательность песнопений домашнего поминального обряда или домашней праздничной «службы» можно расценить как весьма произвольные и зависящие главным образом и чаще всего от представлений, познаний и предпочтений лидера певческой группы. Однако следует признать, что в основе деревенского обряда всегда лежит подражание какому-либо церковному обряду (например панихиде, отпеванию или молебну) – подражание, опирающееся на опыт и память (виденное и слышанное в церкви или во время других деревенских ритуалов), а также на печатные и письменные источники, которыми в данный момент располагает лидер певческой группы (молитвословы, рукописные тетради).

Источники текстов. Печатные издания и рукописные тетради

В коми-пермяцких деревнях используются как печатные, так и рукописные источники. Несмотря на то, что некоторые из обследованных деревень были некогда старообрядческими (например Кукушка Кочёвского района), старопечатных или рукописных старообрядческих книг нам встретить не удалось. Даже если они когда-то существовали, до настоящего времени они не сохранились. В качестве источников текстов молитв выступают официальные издания Московской патриархии: чаще всего печатные молитвословы или Псалтырь. Печатные издания могли быть переданы по наследству от старших родственников (например *старинное*, по утверждению его владелицы, Евангелие начала XX века в деревне Урманово Юсьвинского района), либо их привезли в недавнем времени сами певички или их родственники из какого-либо храма на территории округа или за его пределами. Современные издания встречаются значительно чаще, чем старинные. Большинство лидеров певческих групп наряду с книгами используют рукописные тетради. Так действовала Татьяна Романовна Вавилина, 1926 г.р., из деревни Кукушка, а также Антонина Ивановна Минина, 1939 г.р., из села Кочёво и многие другие. Антонина Ивановна, которая вела поминки в селе Кочёво, четко разделяла функции книг и тетрадей, которыми она располагала: «По тетрадке поём, по книге

¹ Зап. в 1993 г. Н.И. Жулановой в д. Кукушка Кочёвского района.

читаем»¹. Но некоторые лидеры вообще не имели никаких книг, они читали и пели исключительно по собственным рукописным тетрадам.

Одна из лучших нынешних знатоков поминальных обрядов, жительница села Сеполь Кочёвского района Тамара Ивановна Чугайнова, 1939 г.р., показала нам свои записи. В обычной общей тетради объемом 96 листов собраны самые разнообразные тексты: псалмы, тропари, кондаки, церковные молитвы, народные молитвы, духовные стихи и даже заговоры. Страницы не пронумерованы, часть текстов имеет заголовки: «Псалом 50», «Живые помощи», «Песня», «Песнь кондак», «Достойно», «Песнь Пресвятой Богородице», «Молитва», «Верую молитва», «Почаевской Божей матери», «Странник», «Стих», «Стишок», «Смерть за пятами», «Горе мне, горе», «Смертный час» и т.д. Большая часть текстов заголовками не предваряется, зато в них подчеркнуты первые слова. Все тексты переписывались не из книг, а из рукописных источников, из тетрадок других людей, а также со слов (с пения певиц старшего поколения). Из молитвенных текстов в тетради Т.И. Чугайновой есть немало канонических, например многочисленные молитвы Богородице, «Великое славословие», «Отче наш», «Верую», «Достойно» и «Честнейшая херувим» (записаны как отдельные тексты), фрагменты утреннего молитвенного правила и многие другие. Особенно много канонических текстов, посвященных поминанию умерших. Довольно точно переписан «Акафист за усопших», включающий 13 кондаков и 12 икосов. Однако окончание этого многостраничного канонического церковного текста, никак не отделенное от 13-го кондака, отсылает нас к народным молитвам, распространенным в Кочёвском районе: *«Помяни Господи усопших раб Евы и Адама, Мока и Бориса, Царя и Давита, Артиковы (sic!) Епископы, сирот и девиц монашество на воде потопящих, в лесу заблудящих, на войне убивавших, голодным смерти умирающих, беспризорных, бездетных, ключника и дверника Ивана Благослова, Иосифа Батоножника, священников Ивана, Тимофея, Аникия, послушницы Анна Помяни Господи всех родителей Ивана, Ивана, Ивана»*². Похожие тексты были записаны в нашей экспедиции 1995 года на кладбище в деревне Борино Кочёвского района³; другие варианты были записаны и опубликованы пермским этнологом С.Ю. Королевой⁴.

¹ Зап. в 2021 г. Н.И. Жулановой, М.М. Горшковым и М.А. Гагариной в с. Кочёво.

² Зап. в 2021 г. в д. Кукушка Кочёвского района. Здесь и далее орфография и пунктуация оригинала сохранены.

³ Опубликовано в: Жуланова Н.И. Поминание «старых» у коми-пермяков.

⁴ Королева С.Ю. Народные поминальные молитвы коми-пермяков и мифо-ритуальный контекст их бытования.

Наибольший интерес представляют тексты духовных стихов, вошедших в тетради Т.И. Чугайновой. Здесь есть ряд стихов позднего происхождения («Горе мне, горе», «Духовное собрание», «Поминайте меня, родные», «Странник», «Плачь!», «О Матерь Бога Вышнего», «Скорбь страшна и смерть ужасна», «Смертный час», «Незаметно век проходит», «Исус Христос выходил из храма», «Для всех солнце светит, а для меня уж нет», «Боже восхотел меня спасти», «Скоро-скоро день прекрасный» и др.). Почти все они, за редкими исключениями, записаны в форме последовательности отделенных друг от друга четверостиший, причем все четные четверостишия расположены с отступом, благодаря чему куплетное строение стихотворных текстов наглядно видно. Строение стиха стопно-силлабо-тоническое, часто рифмованное. Такой же по типу стих («Господи, помилуй, Господи, прости, помоги мне, Боже, крест свой донести...») видим под заголовком «Молитва». Есть несколько поздних стихов, записанных сплошным текстом, без соблюдения формы четверостиший, например тексты под названием «СТИШОК» («О наш отчизный край, не здесь, не здесь, не здесь страна родная...») или «Скорбь» («Скорбь страшна и смерть ужасна. Так Господь благословил...»). Все тексты стихов позднего происхождения из тетради Чугайновой не являются местными. Некоторые из них обнаруживаются в тетрадках прихожанок церкви сел Ёгва Кудымкарского и Пожва Юсьвинского районов¹; также они записывались в других районах у староверческого (Ильинский² и Верещагинский³ районы) и «никонианского» населения Пермского края.

Вторая группа духовных стихов отличается по своему строению от первой. Это тексты местного происхождения. Их в толстой тетради Т.И. Чугайновой более дюжины, также они собраны в двух тоненьких (по 12 листов) школьных тетрадках, которые она получила от своей родственницы из деревни Кукушка. Одна тетрадка так и надписана на обложке: «Стихи», а другая, без названия, начинается со слов «Класть котомочку». Последние слова как раз и объясняют назначение этой группы текстов, ведь они поются (именно поются, а не читаются) во время поминального обряда Сорочин, когда осуществляется «собрание котомочки».

¹ Зап. в 1996 г. Н.И. Жулановой и Е.В. Чураковой в д. Урманово Юсьвинского района от Елены Андреевны Шуваевой, 1941 г.р., мест.

² Зап. в 1985 г. Н.И. Жулановой и Л.В. Мальцевой в Ильинском районе Пермской обл. (археографическая экспедиция МГУ под рук. И.В. Поздеевой).

³ Чернышева М.Б. Музыкальная культура русского населения Верхочамья // Русские письменные и устные традиции и духовная культура. М.: МГУ, 1982. С. 127–150.

Эти тексты со стихом однострочной или двухстрочной формы встречаются только в зоне кочевско-юрлинского пограничья, к которому относятся коми-пермяцкий Кочёвский и русский Юрлинский районы Пермского края. В русских юрлинских деревнях такого рода тексты бытовали чаще всего в устной форме, их не всегда записывали¹. В рукописных тетрадках кочёвских коми-пермяков тексты стихов записаны, однако в большинстве случаев их формальные особенности не переданы: слова идут сплошным потоком, без разделения на строки.

Вот начало текста под заголовком «Прошальное», обнаруженного нами в одной из тетрадей. Его поэтическая формульность характерна для похоронного плача: *«Ты прости-ка прости изба матушка, не прожить то будет да веки сповеки, не по будням то дня да по праздничкам. Мы де пили ели да красовалися. Ты прости ко прошай печка матушка не согреца будет веки сповеки. Ты прости ко прошай стол дубовая <...>»².*

Рукописные тетрадки со стихами и молитвами зафиксированы нами и у других певиц, в частности у Раисы Иосифовны Жаковой из пос. Октябрьский Кочёвского района и у Екатерины Андреевны Рисковой из с. Большая Коча того же района³. Вместе с тем некоторые из наших информантов пели духовные стихи и единичные молитвы по памяти, они не имели ни книг, ни тетрадок и не проявляли желания обращаться к таковым⁴.

Языковой статус

Главное отличие коми-зырянской и коми-пермяцкой традиций народного духовного пения – их языковой статус. Коми-зырянская (верхневычегодская) традиция двуязычна: наряду с русскоязычными текстами там много и молитв, и духовных стихов на коми языке. Можно сказать, что налицо тенденция перевести на коми весь массив народно-религиозных текстов. Основатель местного религиозного течения «Бурсьылысьяс» Степан Ермолин и его последователи стремились приблизить христианские

¹ Материалы наших экспедиций в Юрлинский район 1987, 1988, 1989, 1993 гг.

² Рукописная тетрадь Тамары Ивановны Чугайновой, 1939 г.р., жительницы с. Сеполь Кочёвского района (зап. в 2021 г. в д. Кукушка того же района).

³ Материалы экспедиции ГИИ в Кочёвский район 2022 г.

⁴ Например, Прасковья Михайловна Павлова, 1910 г.р., из д. Кукушка (зап. Н.И. Жулановой в 1990 г.) и ансамбль женщин из с. Большая Коча (зап. Н.И. Жулановой в 1992 г.).

тексты к народному пониманию. Они занимались целенаправленной переводческой деятельностью, опираясь на традиции святителя Стефана Пермского. Переводы православных молитв, тропарей, кондаков, других канонических текстов на язык коми сохранялись и в устной памяти, и распространялись через письменные каналы, многократно переписывались местными жительницами в их тетрадки. Такие тетрадки сохранились у жительниц некоторых сел Верхней Вычегды до сегодняшнего времени¹.

Коми-пермяцкие стихи и молитвы всегда и везде поются исключительно на русском языке. За годы полевой работы мне ни разу не довелось встретить исполнение или рукописную запись духовного стиха или молитвы на коми-пермяцком языке; обряды, в которые включены песнопения духовного содержания, у коми-пермяков проходят полностью на русском языке. Можно утверждать, что русский язык у народа-билингва выступает в качестве языка с сакральным статусом. Эта особенность отражает языковую ситуацию в фольклоре народов коми в целом, ведь в традиционном светском ансамблевом репертуаре коми-пермяцких деревенских певиц комиязычных песен тоже довольно мало, если вынести за скобки самый поздний, лирический слой, частушки, причитания и сольные жанры материнского и детского фольклора².

СТИЛЕВЫЕ ОСОБЕННОСТИ ПЕНИЯ И МЕЖЖАНРОВАЯ ИНТЕРФЕРЕНЦИЯ

Интонационный облик духовных стихов, бытующих у коми-пермяков, разнообразен. Локальные коми-пермяцкие традиции отличаются не только по своему традиционно-песенному репертуару и стилю пения, но и по репертуару духовных стихов и по их музыкально-стилевым особенностям. Так, немногочисленные стихи, записанные в южных коми-пермяцких районах (Кудымкарский, Юсьвинский районы КПО) и у зюьдинской группы (Афанасьевский район Кировской области), относятся преимущественно к позднему слою, основанному на мелодическом стиле поздней городской песни, романсовой лирики и даже советской лирической песни

¹ Зап. в 1996 г. Н.И. Жулановой, А.В. Панюковым и др. в с. Керчомья Усть-Куломского района Республики Коми.

² Более подробно см.: Жуланова Н.И. Двоязычие в вокальном фольклоре коми-пермяков // Вопросы музыковедения: Теория. История. Методика: Сборник научных статей. Вып. IX. М.: Московский государственный ин-т музыки им. А.Г. Шнитке, 2016. С. 241–248.

(см. приложение, пример 6). Среди такого рода стихов много общерусских вариантов, которые широко распространялись в позднее время. В стиховом репертуаре язвинских коми-пермяков¹, живущих в Красновишерском районе Пермского края, были как поздние стихи, так и старинные, близкие к раннему русскому эпическому (условно говоря, былинному) стилю пения, точно так же, как это наблюдается в севернорусских певческих традициях, для которых релевантно различие «старших» и «младших» духовных стихов. Своеобразен стилевой «коктейль», который лежит в основе музыкального языка духовных стихов коми-зырянских сел Верхней Вычегды, где столетие назад жили последователи религиозного движения «Бурьсылысьяс»; здесь можно говорить о смешении интонаций лирических песен, романсов, хороводных, плясовых песен и даже частушек и припевок².

Обширный пласт «старинных» духовных стихов, бытующих среди кочёвских коми-пермяков, сформировался, по-видимому, под влиянием традиции духовного пения соседей – островной русской группы юрлинских русских, сложившейся начиная с XVII–XVIII веков в междуречье рек Косы и Иньвы (Юрлинский район КПО)³. В традициях юрлинцев и кочёвцев много общего, и в том числе это касается репертуара и стиля духовных стихов. Поздние стихи романсового склада известны и здесь, но распространены они в меньшей степени, чем на Иньве, в южных районах коми-пермяцкой территории. Основу же кочевско-юрлинского стихового репертуара составляет пласт раннетрадиционных стихов, обладающих ярко выраженным местным стилевым колоритом (см. приложение, примеры 1–5).

Как и в юрлинских деревнях, в кочёвской локальной традиции существуют формульные политекстовые напевы, на каждый из которых распевается несколько текстов духовных стихов; они незначительно варьируют от деревни к деревне (приложение, примеры 1 и 5 из д. Кукушка и с. Большая Коча). Интонационные истоки кочёвско-юрлинских стихов ведут к юрлинским протяжным необрядовым песням повествовательного,

¹ Звукозаписи язвинских духовных стихов мне известны по экспедиционным материалам из личного собрания екатеринбургского фольклориста Е.В. Пестерева (1968–2003); несколько стихов из его коллекции в 1987 году мне удалось нотировать, остальные в настоящее время недоступны.

² Записи нашей экспедиции 1996 г. в Усть-Куломский район Республики Коми.

³ Народно-музыкальные традиции русских юрлинцев изучались нами в экспедициях 1987, 1988, 1989, 1990, 1993 гг.

лиро-эпического склада, иногда с историческими сюжетами, а также к групповым причетам стабильной (не импровизационной) структуры. Без учета этих песенных пластов невозможно понять стилевую специфику местных духовных стихов.

В русской юрлинской этномузыкальной системе духовный стих – со стиховыми текстами значительно более протяженными по объему и развернутыми по сюжетам, нежели у коми-пермяков, – занимает нишу напевно интонируемого эпического повествования. Русские юрлинцы отчетливо различают жанровую принадлежность своих поющих текстов (духовных стихов, протяжных песен, причетов), тогда как в кочёвских коми-пермяцких селах наблюдается смешение признаков разных жанров, перемещение текстов и напевов из одного жанра в другой и даже жанровое слияние (интерференция). Например, в юрлинских локальных репертуарах текст «Спородила матушка сыра земля» функционирует и осознается как поминальный причет, тогда как у кочевских коми-пермяков он считается не причётом, а «стихом на поминках», при этом в мелодике и синтаксисе данного стиха заметны признаки причетного интонирования (приложение, пример 2).

Еще один пример жанровой интерференции – текст «Счастьицо мое», который поется в коми-пермяцкой деревне Борино в качестве стиха (мы записывали его на кладбище, во время семицкого поминания на одной из могил¹). Однако, судя по его структурным особенностям, этот стих, вероятно, был некогда протяжной песней. Некоторые кочёвские, функционирующие в коми-пермяцкой среде стихи представляют собой сочетание признаков духовного стиха и причитания (см. приложение, примеры 1 и 5 – «На камешке остаюся»), а иногда и просто трансмиссию причитального текста и напева в разряд духовных стихов («Ино чо, горе, засиделося»). В кочёвской традиции нет резкой стилевой границы между звуковым обликом молитв, стихов, с одной стороны, и протяжными песнями и причетами – с другой. Способ интонирования кочёвских народно-духовных песнопений (это касается не только стихов, но и молитв) чрезвычайно близок к местной манере «светского» фольклорного пения. Сами певичцы это осознают и говорят так: «Мы не по-церковному поем, а по-мірскому»². Прежде всего это касается единой темброво-артикуляционной подачи и приемов голосоведения.

¹ Зап. в 1995 г. на кладбище в д. Борино Кочёвского района от группы местных женщин.

² Зап. в 1993 г. Н.И. Жулановой в д. Кукушка Кочёвского района от Клавдии Михайловны Павловой, 1928 г.р., мест.

Таким образом, можно утверждать, что одной из характерных особенностей коми-пермяцкой поминально-стиховой традиции является межжанровая интерференция – смешение жанров, нарушение межжанровых границ, интенсивное проникновение интонаций других фольклорных жанров в звуковую ткань духовных песнопений, в особенности духовных стихов раннего стиливого пласта. Такого рода явления встречаются, хотя и в меньшей степени, также в поющих молитвах. Так, записанная на Сорочицах в деревне Кукушка в 1993 году молитва «Отче наш» по своему распеву, по приемам голосоведения весьма напоминает стилистику местного протяжного пения.

Духовно-религиозные традиции коми-пермяков особенно интересны с точки зрения того, каким образом происходила адаптация канонических церковных обрядов и текстов в народной среде. Трудно судить, когда начался этот процесс, который можно назвать «фольклоризацией» церковной традиции. Но есть немало прямых свидетельств местных жителей, которые считают, что он стал результатом гонений на церковь в советские времена воинствующего атеизма. После того, как «*вичку разорили, Еннэ разокрали, кресты распилили*» («церковь разорили, иконы разокрали, кресты распилили») ¹, местные жители, в основном женщины, рискуя жизнью, спасали из разоренных церквей кресты-распятия, иконы и книги, прятали их по домам. Они же все годы советской власти продолжали сами, без участия священнослужителей, в условиях гонений не только хоронить и провожать умерших по православному обряду, крестить детей, но и тайно проводить христианские обряды по большим церковным праздникам, служить молебны в домах, на кладбищах, скрываясь в глубине леса. В отсутствии храмов и священства их функции взяли на себя простые крестьянки. Так образовалась народная церковь, народная церковная практика, народные молитвы – то есть всё, что помогло в трудные годы сохранить православную веру: «У нас тут батюшки нет. Мы тут самодельные батюшки. Молитвы по-своему поем, а в церквях-то по-другому поют. Святую воду сами делаем. Так молились все годы, и при Советской власти молились потихоньку (потихому, тайно. – Н.Ж.) старухи» ². Только в 1990-х начала приоткрываться завеса тайны над тем, как существовала фактически «катакомбная»

¹ Зап. в 1996 г. Н.И. Жулановой и Е.В. Чураковой в д. Бачманово Косинского района от Марии Афиногеновны Ильиных, 1915 г.р., мест.

² Зап. в 1996 г. Н.И. Жулановой и Е.В. Чураковой в д. Гортлуд Косинского района от Екатерины Степановны Ильиных, 1926 г.р., мест.

церковь в коми-пермяцких деревнях. Если в 1980-х годах никто нам не рассказывал о тайных молебнах, то в 1990-х наши информанты бояться перестали, и рассказов на эту тему мы стали записывать немало.

Важно подчеркнуть, что духовные стихи и молитвы сегодня – не реликт, а живой, актуальный, развивающийся жанр коми-пермяцкой народной культуры. Заметно, что репертуар духовных стихов меняется и пополняется, в него «рекрутируются» новые тексты (преимущественно из церковной и устной околоцерковной среды, а также печатных источников), происходит межпоколенческая и территориальная трансмиссия традиции. Наряду с этим завершается процесс размывания и исчезновения старообрядческого самосознания и старообрядческой специфики как в корпусе текстов, так и в обрядности. Жители в прошлом старообрядческой деревни Кукушка (многие там вспоминают, что их «тятя был кержаком, чашку в кармане носил¹») сегодня, посещая построенную одним из местных предпринимателей новую часовню, приглашают туда никонианского священника, привозят из Ёгвы, Кудымкара и Перми никонианские молитвословы и записи духовных стихов, включают их в свои деревенские моления, не придавая никакого значения своим старообрядческим корням. Точно так же в другой локальной группе – у зюздинских пермяков, в крестьянских избах деревни Рагоза Афанасьевского района Кировской области мы еще встречали единичные старообрядческие книги, однако сами местные жители себя к староверам уже не причисляли². В любом случае можно говорить о том, что жизнь многих коми-пермяцких деревень сегодня наполнена народно-христианскими обрядами и песнопениями не меньше, чем собственно фольклорными. В этой связи можно смело утверждать, что именно христианская модель мироустройства лежит в основе народной культуры коми-пермяцкого народа.

¹ Зап. в 1993 г. Н.И. Жулановой в деревне Кукушка Кочёвского района от Татьяны Романовны Вавиловой, 1926 г.р., мест.

² Материалы экспедиции в Афанасьевский район Кировской области 1987 и 1988 г., записи Е.В. Пестерева и Н.И. Жулановой.

Приложение

1. Я на камешке да (й)остаюся («стих»)

$\text{♩} = 72$

1. Я на ка ме - шке да (й)о - ста - ю - ся,

2. На - ши да две - рьё - ньки да рос - ши - ря - тся,

3. А ду - ша на - ша да ве - се - ли - тся,

4. Хри - сту ра - ду - ё - тся,

5. Хри - сте Бо - же, по - ми - луй нас,

6. Всих ра - бов и ра бич.

7. На - ша де ду - ше-нька гре - шна,

8. Бу - дёт му - ко-нька ве - шна,

9. Ве - шна - я да бес - ко - не - шна.

10. А - ле - лу - я по - ю, а - ле - лу - я по - ю.

Я на камешке да (й)остаюся,
 Наши да дверьёнки да расширятся,
 А душа наша да веселится,
 Христу радуётся.
 Христе Боже, помилуй нас,
 Всих рабов и рабич.
 Наша де душенька грешна,
 Будёт муконька вешна,
 Вешная да бесконешна.
 Алелуя пою,
 Алелуя пою.

Исп. Прасковья Михайловна Павлова, 1910 г.р., мест.
 Зап. Н.И. Жуланова (рук.) в 1990 году в д. Кукушка Кочёвского района
 Коми-Пермяцкого автономного округа (далее КПАО).

2. Спородила матушка мать земля («стих»)

$\text{♩} = 60$





Спородила матушка мать земля дэ речушки да быстрыё,
Речушки быстрыё, ключи да студёныё, морья да глубокиё,
Леса да тёмныё, луга да зелёныё,
Луга зелёныё, кусты да ракитовыё, цветы да лазорёвыё.
Спородила матушка мать земля да нас да грешных грешничек.
Грешных та грешничек, да вышла жо на (й)улочку.
Погледела (й)она да на да синёё морьё.
Тут да пловут-то пловут да два-те да юныша.
(й)Оне не юныша, да (й)ангелы Господниё,
За моёй-то душой они да посланники.
Грешна-та грешнича да (й) ангелам-ту молится:
«(й)Отпустите вы меня, да (й)ангелы Господниё.
Позабыла ведь я да доме попроститися
Со своими я жо с милыя деточками»...

[Со слов]: С милой ладушкой. А ангелы говорят: «Нет да поры-времечко, не видать
будёт веки-сповеки».

Исп. Прасковья Михайловна Павлова, 1910 г.р., мест.
Зап. Н.И. Жуланова (рук.) в 1990 году в д. Кукушка Кочёвского района
КПАО.

3. Пресвятая Бог Елена («стих»)

$\text{♩} = 72$

1. Пре - свя - та - я Бог Е - ле - на хо - ди - ла по бе - лу све - ту.

2. О - на сме - ка - ла, и - ска - ла Хри - ста Бо - га.

3. Ей на - встре - чу по - пал и - дол, э - то и - дол не - при - е - мной.

4. И Е - ле - ну - шка спро - си - ла: "Не ви - дал ли Хри - ста Бо - га?"

5. "Ви - деть - то не ви - дел, то - лько про е - во слы - шал.

6. У - би - ва - ли Хри - ста Бо га, гво - здём де - ре - ву при - би - ва - ли.

7. Из - за э - той кро - ви в не - бе звёз - ды по - я - ви - лись".

Пресвятая Бог Елена ходила по белу свету.

Она смекала, искала Христа Бога.

Ей навстречу попал идол, этот идол неприемной.

И Еленушка спросила: «Не видал ли Христа Бога?»

«Видеть-то не видел, только про ево слышал.

Убивали Христа Бога, гвоздём <к> дереву прибавали.

Из-за этой крови в небе звёзды появились».

И Еленушка пошла подалее по дорожке по тропинке.

И дошла она до поля, это поле не простое.

Это поле не простое, это поле занятое.

Это поле занятое, занятое три древами.

Как первое было древо – белая да берёза.
Как второе было древо – зелёная кедра.
А треттёе (sic!) было древо – куст малиновый.
Эта кустик не простая – занятая три соборными церквями.
Эта церковь не простая – занятая три гробами.
Как <во> первом-то гробе лежит Иван Креститель,
Книгу большую читает, Святым Духом прибывает.
Как <во> втором-то гробе лежит сам Исус Христос,
На Сусе Христе Боге много свечки теплятся же.
Как <во> треттем-то гробе лежит Дева Мария,
На Деве Марие сидят малыши же.
Оне слезно плачут, мать с отцом да поминают.
Ино Господи, прости же, ино Господи, прости.

Исп. Тамара Ивановна Гагарина, 1939 г.р., из д. Сеполь Кочёвского района.
Зап. Н.И. Жуланова (рук.), М.М. Горшков и М.А. Гагарина в 2021 году
в д. Кукушка Кочёвского района Пермского края.

4. Хожу, хожу я вокруг дома («стих»)

$\text{♩} = 72$

1. Хо - жу, хо - жу я во-круг до - ма, ро - дны - е, ви - ди - те ме - ня.

2. Вой - ду, вой - ду я в дом ро - ди - мый, вой - ду и Бо - гу по - мо-лось.

3. Я зна - ю, там о - бед го - то - вят, сы - ра - я мать мо - я зем - ля.

4. Здесь ду - хо-вно - е со - бра - нье, (ы)-ре - шный ду - шу по - се-тить.

5. Со - рок дней ду - ша хо - ди - ла, все за - ста - ву-шки про-шла.



Хожу, хожу я вокруг дома, родные, видите меня.
 Войду, войду я в дом родимый, войду и Богу помолюсь.
 Я знаю, там обед готовят, сырая мать моя земля.
 Здесь духовное собрание, г(ы)решный душу посетить.
 Сорок дней душа ходила, все заставушки прошла.
 Оне спутнички готовы, Божьи ангелы стоят.
 Взяли душеньку за руку, ко престолу подвели.
 Подвели душу к престолу, ко Спасителю творцу.
 А Спаситель ево спросит, спросит добрые дела.
 Как она будет бояться, душа будет трепетать.
 На все стороны взирати, все заставушки прошла.
 Оне спутнички готовы, Божьи ангелы стоят ...

Исп. Антонина Ивановна Минина, 1939 г.р., мест.

Зап. Н.И. Жуланова (рук.), М.М. Горшков и М.А. Гагарина в 2021 году
 в с. Кочёво Пермского края.

5. На камешке да остаюся («стих»)

$\text{♩} = 84$

1. На ка - ме - шке да о - ста - ю - ся,
 2. На - ши две - рьё - ныки да рос - ши - ра - тся.
 3. Всё (й)О - вдь - тью-шка да ду - ше-ньяка ве - се - ли - ся,
 ...ду - ша

Кри - сту ра - ду - ё - тся.

4. И во и - сти - на Су - са Хри - ста Сы - на Бо - жи - я.
...во и ти - но - ва

5. Всех ра - бы ли ра - бы ду - ше - нья на - ша.

6. Бу - дёт же му - конь ка ве - чна,

7. Ве - чна - я да бе - ско - не - чна.

8. Ве - чна спо - ми - на - ни - е,

9. Гро - бно - во ры - да - ни - е.

10. А - ли - лу - я по - ют,

11. А - ли - лу - я по - ют,

12. А - ли - лу - я по - ют.

На камешке да остаюся,
 Наши дверьёнки да расширятся.
 Всё (й)Овдотюшка да душенька веселися,
 Криту радётся.
 И во истина Суса Христа Сына Божия.
 Всех рабы ли рабы душенька наша.
 Будёт же муконька вечна,
 Вечная да бесконечна.
 Вечна споминание,
 Гробново рыдание.
 Алилуя поют,
 Алилуя поют,
 Алилуя поют.

Исп. Аграфена Афанасьевна Костарева, 1919 г.р., Фекла Алексеевна Рискова, 1919 г.р., Вера Сергеевна Рискова, 1922 г.р., Елена Илларионовна Рискова, 1929 г.р.

Зап. Н.И. Жуланова (рук.) в 1992 г. в с. Большая Коча Кочёвского района КПАО.

6. Под тенью навеса («стишок»)

$\text{♩} = 144$

1. Под тень-ю на - ве - са, под де - ре - вом глад - ким
при - сел у ко - лод - ца Хрис - тос.
При - шла са - ма - рьян - ка в о - быч - ном на - ря - де,
на - пол - ни - ла свой во - до - нос.

2. Хрис - тос по - про - сил по - де - лить - ся во - до - ю,
о - на же ска - за - ла в от - вет:
"Ведь я са - ма - рьян - ка, (с)ва - шей сре - до - ю
со - об - ще - ни - я, ка - жет - ся, нет".

3. "Ес - ли б ты зна - ла, кто во - ду жи - ву - ю,
кто во - ду жи - ву - ю да - ёт,
са - ма б ты ис - ка - ла, са - ма б ты спро - си - ла
ты да кто с то - бой го - во - рит".

Под тенью навеса, под деревом гладким
Присел у колодца Христос.
Пришла самарьянка в обычном наряде,
Наполнила свой водонос.

Христос попросил поделиться водою,
Она же сказала в ответ:
«Ведь я самарьянка, (с) вашей средою
Сообщения, кажется, нет».

«Если б ты знала, кто воду живую,
Кто воду живую даёт,
Сама б ты искала, сама б ты спросила
Ты да кто с тобой говорит».

«Колодец глубокий, как воду живую
Можешь черпнуть из него?
Отец наш Яков дал воду живую,
Неужели ты больше его?»

Христос ей сказал: «Позови сюда мужа».
Ответила: «Нет у меня».
«Ты правду сказала, ты пять их имела,
И это не муж у тебя».

Исп. Елена Андреевна Шуваева, 1941 г.р., мест.

Зап. Н.И. Жуланова (рук.) и Е.А. Чуракова в 1996 году в д. Урманово
Юсьвинского района КПАО.

7. Досто́йно исть («моли́тва»)

$\text{♩} = 84$

До - стой - но исть я - ко во - и - сти - ну
... да
бла - жи - ти Тя, Бо - го - ро - ди - цу,
При - сно - бла - жен - ну - ю и не при - по - ро - чну - ю
и ма - терь Бо - га на - ше - го.
Че - сней - шу - ю те - ро - фим,
и сла - вней - шу - ю без сра - вне - ни - я се - ра - фим,
Без и - сле - ни - я Бо - га Сло - ва ра - дшу - ю,

Су - шу - ю Бо - го - ро - ди - чу тя ве - ли - ча - ем.

Достойно исть яко воистину
Блажити Тя, Богородицу,
Присноблаженную и не припорочную
И мать Бога нашего,
Чеснейшую терофим
И славнейшую без сравнения серафим,
Без исления Бога Слова радшую,
Сушую Богородичу тя величаем.

Исп. Аграфена Афанасьевна Костарева, 1919 г.р., мест., Фекла Алексеевна Рискова, 1919 г.р., мест., Вера Сергеевна Рискова, 1922 г.р., мест., Елена Илларионовна Рискова, 1929 г.р., мест.

Зап. Н.И. Жуланова (рук.) в 1992 г. в с. Большая Коча Кочёвского района КПАО.

8. Блаженнии все духом («молитва»)

The musical score is written on four staves in G major (one sharp) and 2/4 time. The tempo is marked as quarter note = 72. The lyrics are written below the notes, with hyphens indicating syllable placement. The first line of music corresponds to the first line of lyrics, and so on.

♩ = 72

Бла - жен - ни - и все ду - хом, я - ко те есть Цар - ство Не - бе - сно - е.

Бла - жен - ни пла - чу - шым, я - ко ти у - те - ша - тся.

Бла - жен - ни кро - тци, я - ко ти на - сле - дят зе - млю.

Бла - жен - ни а - лчу - шы - е, жа - жду - шы пра - вды.

Блаженнии все духом, яко те есть Царство Небесное.

Блаженни плачущим, яко ти утешатся.

Блаженни кротци, яко ти наследят землю.

Блаженни алчущие, жаждущие правды.

Исп. Татьяна Романовна Вавилина, 1926 г.р. (запеваает), мест., Екатерина Андреевна Пиккулева, 1923 г.р., мест., Клавдия Михайловна Павлова, 1928 г.р., мест., Ирина Андреевна Шипицына, 1926 г.р., мест., Валентина Аркадьевна Павлова, 1946 г.р., мест., Нина Дмитриевна Пыстогова, 1941 г.р., мест.

Зап. Н.И. Жуланова в 1993 году в д. Кукушка Кочёвского района КПАО.

Е.Е. Левкиевская

(Москва)

ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКИЕ БОГОСЛУЖЕБНЫЕ ТЕКСТЫ В СТРУКТУРЕ НАРОДНОГО «ОТПЕВАНИЯ»

(на примере украинского анклава Саратовской области)

Проблема освоения традиционной культурой канонических христианских текстов может быть рассмотрена с разных точек зрения. Прежде всего, очевидный интерес представляет то, что можно назвать *народной Библией*, – адаптация народной культурой библейских мотивов и сюжетов и использование их в различных фольклорных жанрах (этиологических и эсхатологических легендах, культе святых, календарных песнях и пр.). Ряд исследований в этой области на восточнославянском и южнославянском материале дают достаточно полное представление о сюжетном фонде, составляющем «народную Библию»¹. Более сложная и гораздо менее изученная проблема связана с проникновением в фольклорную среду литургических и, шире, богослужебных текстов. Здесь мы можем наблюдать сложное взаимодействие церковнославянского языка, на котором они написаны, с диалектными идиомами, в которые они попадают и где начинают функционировать как особые промежуточные формы между письменным церковным каноном и текстами устной культуры. Круг церковнославянских текстов, функционирующих в традиции, достаточно широк – здесь можно вспомнить не только календарные песнопения (например рождественские и пасхальные тропари в святочных и волочебных обходах), но и канонические и апокрифические молитвы, адаптированные устной традицией, церковнославянские фрагменты или отдельные молитвенные формулы в заговорах и многое другое. К сожалению, в отличие от христианского сюжетного фонда, проблема

¹ См., в частности: «Народная Библия»: восточнославянские этиологические легенды / Сост. О.В. Белова. М.: «Индрик», 2004; *Бадаланова-Геллер Ф.* Книга сушая в устах: фольклорная Библия бессарабских и таврических болгар. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2017.

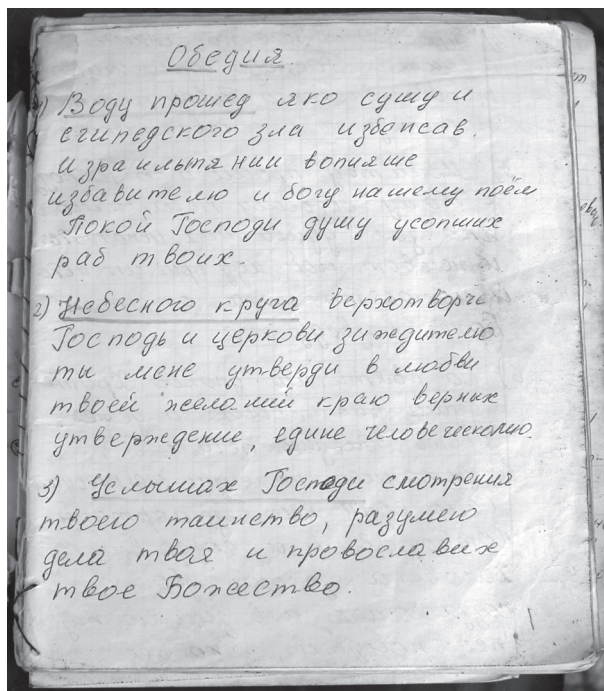
адаптации церковнославянского языка устной речью гораздо менее изучена, а имеющиеся исследования касаются, в основном, довольно узкого круга литургических текстов, достаточно рано и не без участия церкви закрепившихся в фольклорном узусе и в основном использующихся в календарных обрядах¹.

Современные полевые материалы дают основание полагать, что адаптация народной средой богослужебных текстов активно продолжалась и в советское время, когда вынужденно, уже без участия церкви, в устной традиции возникали заместительные религиозные практики, оформлявшие обряды жизненного цикла (особенно это касается крещения и отпевания) и наиболее значимые христианские праздники (обычно Пасху, Крещение). Фиксация «отпевальных» практик в разных восточнославянских ареалах показывает, что в советское время они имели достаточно широкое распространение и частично продолжают сохраняться до сих пор параллельно с каноническим церковным отпеванием².

В настоящей статье мы рассмотрим, как функционируют фрагменты богослужебных текстов на церковнославянском языке в одном из таких заместительных религиозных обрядов – в неканоническом народном «отпевании», которое на языке традиции обычно называется «ходить по покойникам» или «читать по покойникам». По большей части работа построена на материалах этнолингвистических экспедиций РГГУ 2012–2019 годов в старожильческий Еланско-Терсянский украинский анклав, возникший на территории Нижнего Поволжья (Самойловский р-н

¹ Мороз А.Б. Церковнославянский язык в фольклорных текстах: глоссология или герменевтика // Рябининские чтения-2015. Материалы по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера. Петрозаводск: Государственный историко-архитектурный и этнографический музей-заповедник «Киж», 2015. С. 372–374; Мороз А.Б. «Отчим наш» и «хлеб насущный». Церковнославянский язык в фольклорных текстах: глоссология или герменевтика // Slavika Slovaka. 2018. Т. 53, № 2. С. 157–163; Розов А.Н. Рождественские тропарь, ирмос и кондак в народной святочной традиции // От конгресса к конгрессу. Материалы Второго Всероссийского конгресса фольклористов. Сборник докладов. М.: ГРЦРФ, 2011. Т. 2. С. 201–204.

² Левкиевская Е.Е. «Отпевальные» тетради украинцев Самойловского района: жанровый состав и пути их формирования // Живая Старина. 2018. № 1. С. 21–25; Данченкова Н.Ю. Деревенский обычай «ходить по покойнику». Мирская православная традиция молений об умерших (Владимирская обл.) // Религиозный опыт народной культуры. Образы. Обычаи. Художественная практика. М.: ГИИ, 2003. С. 173–225.



Илл. 1. «Отпевальная» тетрадь Людмилы Леонтьевны Лёвиной. 2012

Поселок Самойловка Самойловского района
Саратовской области
Фотография автора статьи

Саратовской обл.) в начале XVIII века. Для сравнения используются другие полевые данные, в частности материалы экспедиции РГГУ в украинский анклав Богучарского р-на Воронежской обл. 2015 года (исторически территория Слободской Украины)¹. В качестве дополнительных примеров используются записи разных лет из личного архива автора (в дальнейшем – АА).

Анализ функционирования церковнославянизмов в ритуальных формах устной традиции мы начнем с анализа содержания «отпевальных» тетрадей, чтобы показать, какое место они занимают в общей структуре таких тетрадей. Корпус текстов, используемых для «отпевания»

¹ Архивы этих экспедиций в настоящее время хранятся у автора.

и сохраняющихся в специальных тетрадах, представляет для нас особый интерес, поскольку он дает представление о наборе богослужебных фрагментов на церковнославянском языке и их сочетании с текстами другой жанровой природы, также использующихся для этой цели. За время работы экспедиции в 2012–2019 годах было найдено пять комплектов таких тетрадей. Первая тетрадь была получена нами в 2012 году от Людмилы Леонтьевны Лёвиной (1941 г.р., пос. Самойловка Самойловского р-на Саратовской обл., собиратели Е.Е. Левкиевская, Н.В. Коптев), потомственной «отпевальщицы» (ее мать «ходила по покойникам» в середине XX века в соседней Песчанке). Вторую тетрадь мы скопировали в 2013 году у Любови Васильевны Троценко (1936–2016, с. Ольшанка Самойловского р-на Саратовской обл., собиратели Е.Е. Левкиевская, Д.И. Антонов), ставшей читалкой в своем селе только после выхода на пенсию – после смерти принадлежавшая ей «отпевальная» тетрадь была передана на сороковинах по ней новой читалке (вышедшей на пенсию заведующей местной библиотекой Н.П. Тищенко). Остальные тетради принадлежали следующим религиозным специалистам: Александре Петровне Степановой (1930 г.р., с. Криуша Самойловского р-на Саратовской обл., 2016 год, собиратели Е.Е. Левкиевская, М.-В.В. Моррис), только недавно из-за возраста прекратившей «ходить по покойникам», а также покойной Татьяне Дмитриевне Штурбавиной (1934–2010, с. Еловатка Самойловского р-на Саратовской обл., передала ее дочь Любовь Петровна Трифонова в 2015 году, собиратели Е.Е. Левкиевская, М.А. Чернова) и Нине Петровне Тищенко (1941 г.р., с. Ольшанка Самойловского р-на Саратовской обл., 2015 год, собиратели Н.Н. Рычкова, М.И. Байдуж). В нашей коллекции также имеется комплекс тетрадей (несколько тетрадей, написанных в разное время и подшивавшихся под одну обложку) из другого украинского анклава, скопированных во время экспедиции 2015 года в Богучарский р-н Воронежской обл. у Прасковьи Константиновны Михайловой (1937 г.р., с. Дьяченково Богучарского р-на Воронежской обл., собиратели Е.Е. Левкиевская, Н.Н. Рычкова, Ю.Н. Наумова), до сих пор практикующей в своем селе в качестве «отпевальщицы». Это дает возможность для сравнения этих двух островных украинских традиций.

Имеющиеся у нас «отпевальные» тетради по своему составу и последовательности содержащихся в них текстов представляют собой сложную компиляцию, поскольку каждая такая тетрадь формировалась в течение всей «профессиональной» деятельности отпевальщицы и дополнялась не только ею самой по мере освоения новых текстов, но и за счет тетрадей других участниц обряда, умерших или в силу возраста

переставших «ходить по покойникам». Новые или переданные по наследству тетради обычно подшиваются под обложку первой тетради, образуя довольно объемный и затрепанный фолиант, разные фрагменты которого могут быть написаны разными почерками и частично дублировать друг друга.

Важно подчеркнуть, что во всех тетрадях церковнославянский язык в богослужебных текстах передается исключительно с помощью графики русского языка, хотя все информанты имеют четкое представление о существовании «особого» «церковного» или «славянского» языка (иногда, впрочем, он называется «латинским» или даже «еврейским»), для которого используется специальная графика. При этом характер ошибок, сделанных в трудных для понимания местах, показывает, что эти тексты или записывались со слуха, или (что более вероятно) переписывалось из письменного первоисточника теми, кто недостаточно хорошо владел церковнославянским языком и не понимал смысла конкретных слов и грамматических форм. Разный характер ошибок, сделанных в одних и тех же фрагментах, свидетельствует о существовании в разных селах собственных первоисточников, из которых эти фрагменты попадали в «отпевальные» тетради.

Необходимо сказать несколько слов об общем жанровом составе «отпевальных» тетрадей. Как правило, в начало тетрадей вынесены фрагменты канонических богослужебных текстов, непосредственно необходимых для «отпевания», – это тропарь и ирмосы «Последования по исходе души от тела». Другие церковные тексты – фрагменты пасхальной заутрени (в том числе пасхальный тропарь), а также отдельные короткие молитвы (в частности «Трисвятое», «Отче наш») располагаются в разных частях тетрадей и по-разному инкорпорированы в их структуру в зависимости от актуальности для «отпевания». Большую часть тетрадей занимает обширный круг текстов разной жанровой природы, которые в Самойловском р-не Саратовской обл. носят название *канты* (ударение на последнем слоге), а в Богучарском р-не Воронежской обл. – *сальмы*. В состав *кантов* (или *сальмов*) входит значительное число «младших» духовных стихов (силлабо-тонического стихосложения), по большей части восходящих к старообрядческой традиции (так называемые «покаянные» стихи) и до сих пор актуальных для нее, например: «С другом я вчера сидел, нынче смерти жду предел...», «Ой, вы братья мои, сестры, вы по духу мне друзья...». Еще один круг текстов заимствован из подходящей по тематике авторской поэзии XIX–XX веков, как светской, так и духовной. Сюда, в частности, относится стихотворение Н.В. Гоголя «К тебе, о Мати Пресвятая, дерзаю вознести

свой глас...», известный текст Юлии Жадовской «Молитва» («Мира заступница, Мати всепетая, / Я пред тобою с мольбой...»), стихотворение А.Н. Плещеева «Был у Христа-младенца сад...», песня современного духовного поэта – иеромонаха Романа Матюшина-Правдина «Соловей» («Ты не пой, соловей, возле кельи моей...») и т.п. Несмотря на то, что и в Еланско-Терсянском анклавe, и в Богучарском р-не Воронежской обл. в повседневном общении хорошо сохраняется местный украинский идиом («хохлячий язык», как называют его сами носители, являющийся результатом смешения разных восточнoукраинских говоров), все нецерковные тексты в «отпевальных» тетрадах являются русскими как по происхождению, так и по написанию. У нас пока нет четкого понимания, каким именно образом происходила экспансия русского языка в эту важную сферу погребального обряда, но можно предположить, что это произошло под влиянием окружающей региональной русской погребальной традиции, включающей в себя очень похожий по составу набор «отпевальных» текстов. Об этом свидетельствует подробно изученный корпус «отпевальных» песнопений из русских сел Саратовской области¹.

Для характеристики процессов, происходивших с каноническими богослужебными текстами в устной среде, необходимо прежде всего сказать несколько слов о владельцах (а частично и авторах) «отпевальных» тетрадей – людях, в советское время заменивших собой священников, и об уровне их знакомства с церковнославянским языком. Невозможность совершения богослужений и треб в церкви породила в традиции собственный класс религиозных специалистов, первое поколение которых, сформировавшееся в 1930–1950-х годах, привнесло в нее новые достаточно обширные фрагменты церковнославянских текстов, которые до этого были прерогативой исключительно церковной сферы – в частности ирмосы «Последования по исходе души от тела», фрагменты пасхальной заутрени (в том числе пасхальный тропарь), а также отдельные короткие молитвы. Таких специалистов (среди них были как мужчины, так и женщины) в Еланско-Терсянском анклавe отличают от канонических священников и называют «поп», «народный поп», «самодилковый пип» (самодельный поп), а женщин – «монашки» или «монашки из народа» (при том, что все известные нам женщины, занимавшиеся религиозной

¹ Левкиевская Е.Е. «Отпевальные» тетради украинцев Самойловского района...; Сверлова Е.Л. Погребальные духовные стихи Саратовского Поволжья как открытая полистилевая система. Дис. ... канд. искусствоведения. Саратов, 2006.



Илл. 2. Читалка Мария Николаевна
Бондаренко. 2014

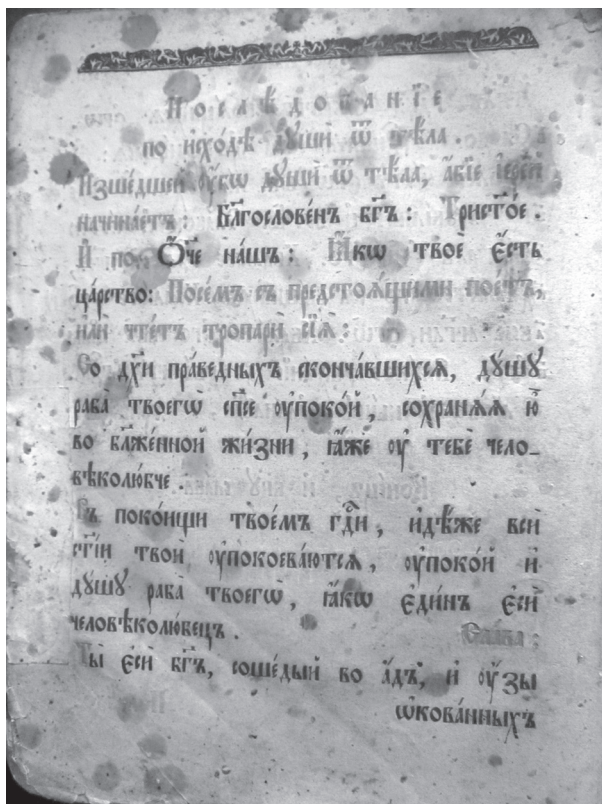
Село Ольшанка Самойловского
района Саратовской области
Фотография автора статьи

деятельностью, никакого пострига не принимали, а состояли в браке и имели детей¹).

Религиозные специалисты, выступая в качестве субституты священников, были не только исполнителями религиозных заместительных практик, но и, по сути, формировали их структуру, а также состав богослужебных и квази-богослужебных текстов, заимствуя их не только из канонических требников и молитвословов, но и из любых других известных им источников – авторской поэзии, духовных стихов, жестоких романсов и пр. Уровень религиозного образования подобных специалистов сильно различался, однако основным условием для такого рода деятельности, как правило, было умение читать по-церковнославянски.

Нужно подчеркнуть, что религиозные специалисты 1930–1950-х годов принадлежали к последнему дореволюционному поколению, в той или иной степени имевшему доступ к институциональному религиозному образованию (церковно-приходские школы) и участию в церковных службах (пение на клиросе). Церковнославянскому языку они обучались дома или в школе, а после революции в их семьях сохранился основной набор изданных до революции канонических богослужебных книг (тропарь, Псалтырь), которые они и использовали в своей деятельности. Например, практиковавший в 1930–1950 годах в Еланско-Терсянском анклав Петр Тимофеевич Носов (1892 г.р., поселок Самойловка) окончил церковно-приходскую школу; Лукерья Ивановна Скорикова (1902–1992, село Песчанка), в середине XX века исполнявшая функции «попа» (единственная женщина в анклав, которую называли именно «попом»,

¹ Левкиевская Е.Е. «Просто несли веру христианскую в массы...» (Сакральные специалисты советского времени в украинском анклав Саратовской обл.) // Живая старина. 2014. № 4. С. 50–53.



Илл. 3. Последование по исходе души от тела,
принадлежавшее М.Н. Бондаренко, сейчас хранится
в семье ее дочери. 2013

Поселок Самойловка Самойловского района
Саратовской области
Фотография автора статьи

а не «монашкой»), происходила из семьи, в которой старший брат служил регентом, а другие члены были певчими в церковном хоре. Регентами были и двое родственников Марии Николаевны Бондаренко (1913–1990, село Ольшанка), у дочери которой до сих пор хранится Евангелие времен царствования Александра II (в его конце содержатся «Последование панихиды» и «Канон по исходе души от тела», использовавшиеся М.Н. Бондаренко в ее религиозной практике). Есть любопытное воспоминание

дочери Л.И. Скориковой о том, что деятельность последней получила в глазах односельчан легитимный статус только после неожиданного обретения ею Требника и благословения, полученного от священника¹. Дочь П.Т. Носова так вспоминает о начале религиозного служения своего отца, в предвоенные годы оказавшегося в тяжелом материальном положении (в 1938 г. после смерти жены он остался один с тремя детьми):

А тоди начал по покойниках тож ходить, чытать, вин начинаў с покойникив, почему оно усэ началось, то шо грамотных людей тоди мало було, а яки булы очень грамотные, они ни во шо не вирилы, а це болене таке и вирил, и грамотный буў, и церковнославянский, это, знаў. Ну, я не знаю, де когось йего попросылы почытать, и вин почытаў. Ему понравылось, тому шо як-никак, но помыналы, помыналы, шо-то там вин поисть... (зап. Е.Е. Левкиевская в 2014 г. в пос. Самойловка Самойловского р-на Саратовской обл. от Нины Петровны Мерзликиной, 1937 г.р.; Архив Самойловской экспедиции 2014 г.).

Можно с большой долей уверенности полагать, что подобные специалисты первого поколения, начинавшие свое служение во второй половине 1930-х годов (церкви в Самойловском районе были закрыты в 1934–1935 годах), хотя и не были рукоположенными священниками, всё же совершали отпевание, как и другие требы, максимально близко к Погребальному уставу Православной церкви по каноническим изданиям на церковнославянском языке, знание которого получили в дореволюционном детстве. Следующее, собственно советское поколение «народных попов» усваивало религиозное знание уже в домашней среде от старшего поколения. Наиболее известный в этом анклав «народный поп» Василий Николаевич Коваленко (1927–2000, село Еловатка) получил знание церковнославянского языка и необходимые для служения книги от бабушки, отличавшейся большой религиозностью².

В принципиально иной ситуации оказались религиозные специалисты, практиковавшие в послевоенные десятилетия, когда была полностью утрачена возможность получения канонического религиозного знания. Они учились (в том числе и чтению по-церковнославянски) уже от своих предшественников, транслировавших знание богослужебных текстов

¹ Левкиевская Е.Е. «Просто несли веру христианскую в массы...». С. 52.

² Левкиевская Е.Е. Биографии религиозных специалистов в межпоколенной передаче культурной информации // «Осколки» в традиции / Сост. Е.Е. Левкиевская, Н.В. Петров, О.Б. Христофорова. М.: Неолит, 2020. С. 215–245.

следующим поколениям собственно в рамках устной традиции. Это привело к забвению канонического состава церковных текстов в структуре похоронного обряда и появлению совершенно иного корпуса песнопений, формированию уникального сплава, включавшего в себя в меньшей степени фрагментированные части церковнославянского канона и в большей степени нецерковные тексты разной жанровой природы. Анализ имеющихся тетрадей дает возможность утверждать, что именно в послевоенные десятилетия народное «отпевание» было окончательно инкорпорировано в устную традицию, стало ее частью и начало существовать по ее законам. Это означает, что взамен единого чина отпевания, определенного православным погребальным уставом, появляется множество локальных вариантов, часто зависящих как от местной традиции и опыта конкретного религиозного специалиста, так и от своеобразной «моды» на исполнение тех или иных песен, которые родственники покойного могут попросить спеть дополнительно. Так, в современном корпусе «отпевальных» песнопений Еланско-Терсянского анклава особой популярностью пользуется песня известного в православной среде автора религиозных песен иеромонаха Романа Матюшина-Правдина «Соловей» («Ты не пой, соловей, возле кельи моей...»), которая входит в круг наиболее часто исполняемых текстов и в «отпевальных» тетрадях обычно располагается в начале, сразу после церковнославянских фрагментов. Также состав исполняемых песнопений зависит от пола, возраста и семейного положения покойного – например песня «Мама» («Спи, наша милая мама, в тесной могиле сырой...») поется над женщиной, имевшей детей; над молодым парнем исполняется «Канта для сына» («Слетела звезда с небосвода, / Упала на грудь она мне...»).

Структуру народного «отпевания» в исследуемом анклаве Саратовской области и, в меньшей степени, в Богучарском районе Воронежской области (который нами меньше исследован) мы знаем исключительно по рассказам современных информантов, которые имеют практический опыт «хождения по покойникам» уже в постсоветское время. Очевидно, что структура этого обряда, как и набор исполняемых песнопений, изменялась с течением времени. Однако о том, что именно она представляла собой в предыдущие десятилетия, нам известно только по довольно туманным воспоминаниям нынешних носителей традиции, которые, будучи детьми, в качестве пассивных наблюдателей присутствовали при такого рода практиках, осуществляемых их старшими родственницами (обычно бабушками).

Состав «отпевальных» коллективов в том виде, в каком они существуют с послевоенного периода, включает в себя *читалку* и некоторое количество певчих (они называются здесь *спевухами*), число которых

в настоящее время составляет три-пять женщин пенсионного возраста (во второй половине XX века, по свидетельству информантов, «спевух» было пятнадцать-двадцать, но могло доходить и до пятидесяти). Обязанность осмысленного чтения по-церковнославянски в настоящее время лежит в основном на читалке, которая не только должна читать Псалтырь над умершим, но и руководить всем процессом «отпевания», давать указания «спевухам», в какой момент какие песнопения исполнять. Что касается певчих, их знание церковнославянского языка можно охарактеризовать как пассивное: они должны воспроизводить фрагменты богослужебных текстов, но, как показывает анализ их записей, не вполне понимают их смысл. Это объясняется тем, что никакого целенаправленного обучения «спевух» не существовало – как правило, вхождение в число «ходящих по покойникам» было более или менее стихийным и обуславливалось скорее вокальными способностями той или иной женщины, нежели ее воцерковленностью. Часто такие «отпевальщицы» параллельно являлись и являются участницами самодеятельных ансамблей при местных домах культуры, из которых и «рекрутируются» в коллективы «отпевальщиц». Например, ныне практикующие «спевухи» Людмила Леонтьевна Лёвина, 1941 г.р., и Лидия Егоровна Галушкина, 1938 г.р., из поселка Самойловка, а также Любовь Степановна Титаренко, 1940 г.р., из села Песчанка являются давними участницами фольклорного ансамбля «Любава» при Самойловском доме культуры.

В настоящей работе коротко опишем (со слов Л.Л. Лёвиной) последовательность «отпевания», сохраняющегося до сих пор в Самойловском районе Саратовской области, чтобы соотношение церковнославянских фрагментов (= собственно богослужебных текстов) и текстов другой жанровой природы было более очевидным. Нужно указать, что поскольку в Самойловском районе отсутствует морг, покойник до похорон находится в доме, что способствует сохранению традиционной структуры погребального обряда и всех ритуальных практик, совершаемых с момента смерти до выноса гроба из дома. Читалку и певчих приглашают в дом вскоре после обмывания и одевания покойника в смертную одежду; с этого момента с небольшими перерывами они присутствуют при покойнике до конца похорон и далее до поминального обеда в доме покойного. Придя в дом, читалка зажигает свечи и начинает читать Псалтырь над умершим; певчие по ее указанию поют «Последование на исход души от тела» (сейчас уже часто не по тетрадам, а по печатным изданиям, которые берут в церкви), а после по своим тетрадам исполняют *канты*. Ночью отпевание продолжается с перерывами, во время которых читалка и певчие время от времени отдыхают в соседней комнате. В день похорон отпевание

возобновляется с 10-ти часов утра: читалка читает Псалтырь и руководит певчими; певчие по ее указанию поют семнадцатую кафизму:

С симна́цатоу начина́ем спива́ть. Пою́т: «Помяни́, Го́споди», «Упоко́й у́мершего». После чего сами начинают панихиду. Родные стоят со свечами. Панихиду отпе́ли, пе́ред вы́насом, е́сли не у́отвое, канты́ начина́ють пе́ть: «Солов́ей» [«Ты не пой, соловей возле кельи моей...»], «Ма́ма» [«Спи, на́ша милая ма́ма»], «На всех со́лнце све́тит», «Варва́ра». Пока́ мы проспива́емо, оно́ жо́уб и выно́сят. <...> «Ве́чную па́мьть спо́ють в ха́те, пото́м на ули́це «Ве́чную» и повезли́ [на кладбище. Похоронная процессия останавливается на поворотах и перекрестках, где также поют «Вечную память». – Е. Л.] И на кла́дбище пою́т «Ве́чную» <...> как у́во́зьдь начина́ють вбива́ть (зап. Е.Е. Левкиевская, Н.В. Коптев в 2012 году в пос. Самойловка Самойловского р-на Саратовской обл. от Людмилы Леонтьевны Лёвиной, 1941 г.р.; Архив Самойловской экспедиции 2012 г.).

При традиционном погребении, когда покойника несут на кладбище на руках, певчие с перерывами поют по дороге до кладбища. Перед гробом принято нести так называемые «охрэсты» – деревянную хоругвь с изображением Богородицы и деревянное распятие, которые в остальное



Илл. 4. Читалка Любовь Васильевна Троценко с «охрэстами», которые несут перед гробом. 2013
Село Ольшанка Самойловского района Саратовской области
Фотография автора статьи

время хранятся у читалки. В настоящее время, когда родственники всё чаще обращаются к услугам похоронной фирмы, гроб в сопровождении провожающих перевозят на кладбище автобусом, поэтому обычай останавливаться и петь на перекрестках постепенно уходит в пассивную часть традиции.

Важно отметить, что перед опусканием гроба в могилу читалка выполняет еще одну функцию священника – посыпание покойника освященной землей перед тем, как забивают крышку гроба. Это действие, называемое в местной традиции «зимли́ придать», с точки зрения носителей традиции, необходимо, чтобы покойник «не ходил»: «...ёсли ба́тюшка отслужив в ха́те, ёсли не отслужив, то брать в це́ркви [землю], це́ обязате́льно. И зна́чит, коуда́ на кла́дбище принесу́т, все попроща́юца ридни, она́ закрыва́, чита́лка, по́лностью поко́йника и христ дýлала». Если подобное не сделать, «ну, зна́чит, по́сле предаду́т зимли́. Вро́де бы вин там нэ находи́ мýста, если зимли́ не придаду́ть» (зап. Е.Е. Левкиевская в 2013 году в пос. Самойловка Самойловского р-на Саратовской обл. от Людмилы Леонтьевны Лёвиной, 1941 г.р.; Архив Самойловской экспедиции 2013 года).

После 1991 года, когда в Самойловке вновь была открыта церковь и появился постоянный священник, его также стали приглашать совершать отпевание, что внесло в неформальную «отпевальную» практику определенные коррективы. Во-первых, с появлением священника эта практика стала отмирать в тех селах, где к этому времени уже не было собственных читалок и «спевух» – их воспроизводство по разным причинам прекратилось, поэтому в настоящее время отпевание стало прерогативой священника. Во-вторых, там, где «отпевальные» коллективы еще являются частью актуальной традиции (например в Самойловке), их взаимоотношения со священником зависят от степени его толерантности к неканоническим религиозным проявлениям прихожан. По свидетельству информантов, предшествующий священник о. Дмитрий, служивший на местном приходе до 2012 года, был крайне нетерпим к «хождению по покойникам» и, видя в нем проявления язычества, пытался запретить данную практику, однако потерпел фиаско. Ситуация осложнялась тем, что в местной традиции не принято заносить покойника в церковь для отпевания, даже если похоронная процессия движется мимо нее, поэтому священника приглашают в дом, где лежит покойник и уже находятся народные «отпевальщицы», что приводило к столкновению конкурирующих сторон в одном пространстве. Отец Константин, сменивший о. Дмитрия в 2012 году, более терпимо относится к «отпевальщицам» и не препятствует их деятельности: «А до нас жэ Дмитрия [предыдущего священника]

прислалэ, и он решил убирать: “Нэ положэно это... Нэ положэно и фсё.” И нас украдкой приулашалэ. Вот приуласят. Вин приходит, мы хоронимся, вин уходит, мы начинаем петь тода. – [Соб.:] А отец Константин? – А, оцэй молодец. – [Соб.:] Он разрешает? – Ага» (зап. Е.Е. Левкиевская в 2013 г. в пос. Самойловка Самойловского р-на Саратовской обл. от Людмилы Леонтьевны Лёвиной, 1941 г.р.; Архив Самойловской экспедиции 2013 г.).

Практика «хождения по покойникам» в Самойловке оказалась весьма устойчивой не только из-за сплоченности таких коллективов, но и благодаря тому, что она в сознании носителей традиции является неотъемлемой частью традиционного погребального обряда.

Прежде чем перейти к анализу церковнославянских фрагментов в «отпевальных тетрадах», необходимо сказать несколько слов о том, как с точки зрения местного сообщества распределяются компетенции в области богослужебных и, шире, сакральных текстов. Вопрос заключается в том, какие тексты обязан знать и понимать рядовой человек, а какими текстами должен владеть религиозный или магический специалист. В традиции Еланско-Терсянского анклава сфера знания церковнославянских текстов (даже тех, которые непосредственно касаются каждого человека, например крещальной формулы), как и сфера магического знания (заговоров) закреплена за «профессионалами», к которым рядовые члены сообщества обращаются по мере надобности. Парадокс заключается в том, что осознавая себя людьми православными, носители традиции не считают себя обязанными знать и понимать даже основной круг канонических текстов (знать которые – обязанность каждого христианина), потому что эти тексты, с их точки зрения, не являются обязательной частью их компетенции. В силу действующих в сообществе конвенций право на эти тексты и обязанность их знать делегируется «профессионалам» – священнику или «народным попам». Такая позиция особенно ярко проявляется в ответ на просьбу собирателя описать конкретные случаи совершения религиозных практик «народными попами» (крещения, отпевания, освящения воды на Крещение или пасхальной пищи), очевидцем которых был сам рассказчик. Носитель традиции, как правило, охотно и довольно подробно описывает акциональную и предметную стороны обряда (кто где стоял, что держал в руках и пр.), но вопрос о конкретных текстах, которые проносились в это время, обычно вызывает у информанта затруднение и недоумение: «Ну, он там своё что-то говорил, он уже знает, что говорить, мы же этого не знаем» (зап. Е.Е. Левкиевская и Н.Н. Рычкова в 2015 г. в с. Словатка Самойловского р-на Саратовской обл. от Ольги Никитичны Коваленко, 1939 г.р.; Архив Самойловской экспедиции 2015 г.). В данном случае весьма показательным является слово «своё» применительно

к знанию сакральных текстов, понимаемому не только как право, но и как обязанность «профессионалов» (священника, «народного попа», знахаря). Рядовые же члены сообщества являются в прямом смысле слова только «пользователями» деятельности «профессионалов», за пределами круга которых данные тексты в сообществе не известны.

Рассмотрим теперь конкретные формы инкорпорирования церковно-славянских текстов в структуру «народного отпевания». Канонические православные песнопения из «Последования по исходе души от тела» помещены в начале тетрадей (ими начинается «отпевание») и являются смысловым и музыкальным эталоном для текстов других жанров, дополняющих заупокойную службу. Такой принцип организации народного «отпевания» описан и в других традициях – например в сибирской¹.

Поскольку, как уже говорилось выше, значительную часть тетрадей составляют не церковные по своему происхождению тексты (в том числе заимствованные из современной религиозной поэзии), наиболее очевидным и распространенным способом их сакрализации является включение в них коротких канонических молитв в виде рефрена или припева. Последние и служат маркером сакрального текста. Именно так в тетради Л.Л. Лёвиной используется «Трисвятое» в песне, приписываемой архиерейскому Роману Тамбергу (разумеется, в авторском тексте оно отсутствует):

Дайте крылья, дайте волю,
Крылья волю развязать,
Я заброшенную долю
Полечу ее искать.
Припев: Святый Боже,

Святый крепкий, святой бесметный (sic!), помилуй нас.

Использование «Трисвятого» в «отпевальных» духовных стихах фиксируется и в других региональных традициях, в частности в смоленской² и в сибирской, где эта молитва может включаться в духовный стих «На всех солнце светит, на меня уж нет...»³. В Еланско-Терсянском анклав

¹ Жимулева В.И. Православные песнопения в народных похоронно-поминальных обрядах // Гуманитарные науки в Сибири. 2008. № 4. С. 138–142.

² Смоленский музыкально-этнографический сборник. Т. 2: Похоронный обряд. Плачи. Поминальные стихи / Ред. О.А. Пашина. М: Российская академия музыки им. Гнесиных, 2003.

³ Жимулева В.И. Православные песнопения в народных похоронно-поминальных обрядах. С. 139–140.

данный стих также присутствует в структуре «отпевания»: в одном случае с «Трисвятым» (тетрадь Т.Д. Штурбавиной, с. Еловатка), в другом случае без него (тетрадь Л.Л. Лёвиной, пос. Самойловка). Такая вариативность лишний раз свидетельствует о том, что, попадая в традиционную среду, канонические тексты начинают функционировать по ее законам. Кроме того, мы видим, что наличие общего круга «отпевальных» текстов, известных в анклав (и во всем Саратовском Поволжье), не препятствует разным принципам их использования внутри отдельных сельских сообществ.

Кроме этого маркерами сакральности текста могут быть отдельные церковнославянские грамматические формы, которые ассоциируются в традиционном сознании с церковнославянским языком и участвуют в конструировании квазицерковнославянских формул. Примером может служить квазикрещальная формула, применявшаяся при домашнем крещении детей в советское время. В ней имитируется церковнославянский перфект за счет прибавления к русским глаголам вспомогательного глагола *еси* (формы второго лица от глагола *быти*): «Искупался еси, окрестился еси, освятился еси» (зап. Е.Е. Левкиевская в 1996 году в с. Хотеново Каргопольского р-на Архангельской обл. от Зинаиды Ивановны Конториной, 1926 г.р.; АА). В данном случае использование «квазиперфектных» форм не противоречит смыслу церковнославянского перфекта, который указывал на состояние, являвшееся результатом действия, совершенного в прошлом.

Перейдем к рассмотрению более сложных случаев «редактирования» церковнославянских текстов. Если короткие молитвы и возгласы типа «Трисвятого», «Господи, помилуй», «Упокой, Господи, душу раба Твоего» и др. используются в традиции и фиксируются в тетрадях в их канонической форме, то более обширные фрагменты богослужебных текстов на церковнославянском языке подвергаются искажениям и переработкам. «Редактирование» церковнославянского текста в «отпевальных» тетрадях происходит на всех его уровнях. В меньшей степени изменения касаются синтаксического уровня: общая структура фразы обычно оказывается достаточно устойчивой и сохраняется, даже если лексика и грамматика вызывают затруднения у исполнителя, однако внутри фразовых отрезков часто встречаются изменения под влиянием неправильно понятых слов.

Наибольшие изменения касаются лексического уровня. Здесь частично изменяется вербальный состав фразы в том случае, если носитель традиции сталкивается с церковнославянской лексемой с непрозрачной внутренней формой или с непонятной грамматической формой слова. Результат такого «редактирования» сказывается непосредственно на семантическом уровне: переосмысливается общий или частный смысл текста.

При этом окончательная герменевтическая работа с текстом носителя традиции часто происходит не при переписывании тетради и не при исполнении песнопения, а при его интерпретации и толковании постороннему человеку – например собирателю под воздействием его вопросов.

Вопрос о том, что собою представляют подобные переработки, по каким путям происходит работа с церковнославянским текстом в устной культуре, обычно обсуждается в рамках дилеммы: глоссолалия или герменевтика?¹ Действительно, в одних случаях непонятые фрагменты таких текстов, функционирующих в традиционной среде, обычно не удаляются, но сохраняются в виде глоссолалий. Их очевидная бессмысленность не вызывает особых рефлексий со стороны носителей традиции, поскольку она заложена в природу любого сакрального текста (будь то молитва или заговор), действенность которого определяется не его осмысленностью, а точностью воспроизведения. Владелицы тетрадью слабо понимают смысл церковнославянских отрывков, но относятся к ним как к любому сакральному тексту в традиционной культуре, который может быть непонятным, но для сохранения его сакральной силы должен воспроизводиться буквально, без каких-либо изменений и излишних размышлений. В других случаях налицо желание тем или иным образом переосмыслить такие фрагменты с точки зрения всего обрядового и коммуникативного контекста, в котором он существует.

Однако ситуация представляется нам более сложной, чем упомянутая выше дилемма: в рамках одного и того же сообщества, одной и той же микротрадиции один и тот же непонятный элемент текста может кем-то восприниматься как глоссолалия, другие же подвергнут его герменевтической обработке и получают новую интерпретацию. Примером такого рода может служить ситуация исполнения пасхального тропаря в селе Дубровка Селижаровского р-на Тверской области на рубеже 1970-х – 1980-х годов. Женщины этого села на Пасху устраивали крестный ход вокруг разрушенной церкви с пением пасхального тропаря, который они исполняли следующим образом: «Христос воскрес из мертвых, смертью смерть поправ, и сущим во гробех *живот – дрова* (sic!)»². Очевидно, что форма прошедшего времени ц.-слав. *даровати* оказалась непонятной и была заменена фонетически близким словом. На вопрос, почему они поют «живот – дрова», исполнительницы не смогли дать никакого объяснения, однако отослали к одной из старших

¹ Мороз А.Б. Церковнославянский язык в фольклорных текстах: глоссолалия или герменевтика. С. 372–374.

² Устное сообщение С.Л. Николаева о его включенном наблюдении (АА).

жительниц села, которая, по их словам, может это объяснить. Та, в свою очередь, ответила, что петь «живот – дрова» неправильно, а следует петь «живот – трава». На изумленный вопрос: «Почему “живот – трава”?» она ответила: «Ну, как же? Весна – травка на могилках зеленеет!» В этом случае евангельская мысль о том, что воскресение Христа победило смерть, а Его сошествие во ад освободило оттуда души праведников, была замещена принципиально иным толкованием, восходящим к архаическим представлениям о воплощении душ умерших в весенней растительности и начале вегетативного сезона как о времени возвращения душ на землю (недаром здесь упомянута трава, зеленеющая на могилах)¹.

Подобная герменевтическая переработка церковнославянских текстов часто встречается и в исследуемых нами «отпевальных» тетрадах. Примером этого служит тропарь литии по усопшим из тетради Нины Петровны Тищенко (с. Ольшанка): «Со духе праведных скончавшихся Душу раба(ы) твоего(ея) упокой сохраняя *новоблаженного жизни, я же* у тебе человеколюбче». Приведем для сравнения канонический текст этого тропаря: «Со духи праведных скончавшихся души раб Твоих, Спасе, упокой, сохраняя *их во блаженной жизни, яже* у Тебе, Человеколюбче». Можно заметить, что искажения канонического текста (сравниваемые фрагменты выделены курсивом) вполне осмысленны: сочетание предлога *во* и прилагательного в форме предложного падежа *блаженной* превращается в неологизм *новоблаженного*, явно построенный по той же словообразовательной модели, что и лексема *новопреставленный*, хорошо знакомая носителям традиции и входящая в «отпевальный» узус. Более сложной интерпретации подверглось указательное местоимение *я* с частицей *же* (со значением ‘который’) – оно было переосмыслено как личное местоимение (им. падеж, ед. число) *я* с частицей *же*. В результате смысл всего фрагмента преобразился. Вместо обращенной к Богу просьбы упокоить душу праведника и сохранить ее в блаженной жизни – «той, что у тебя, Человеколюбче», в «отпевальной» редакции налицо не только просьба о посмертной участи «новоблаженного» (упокоить и сохранить его *жизни*), но и стремление самому остаться под Божьим покровительством («я же у тебе человеколюбче»).

«Редактированию» подвергаются как отдельные лексемы, так и целые фразовые отрезки. Это нередко происходит, когда носителю традиции

¹ Подробнее о мотиве возвращения душ умерших с началом весенней вегетации см.: *Виноградова Л.Н.* Мифологический аспект полесской «русальной» традиции // *Славянский и балканский фольклор.* [Вып. 1]: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М.: Наука, 1986. С. 126–129.

не понятна церковнославянская грамматическая форма. Особенно часто переработке подвергаются формы прошедшего времени глаголов, а также церковнославянские местоимения, не имеющие соответствий в современном русском языке. В качестве примера рассмотрим запись 8-го ирмоса в тетради Людмилы Леонтьевны Лёвиной: «В седмерицею пещь холдейский мучитель, Богочестивым *не из того раже*, силою же *лучшего спасения всея* выдав...». В каноническом тексте этот фрагмент выглядит так: «Седмерицею пещь халдейский мучитель, богочестивым *неистовно разжже*, силою же *лучшею спасены сия* выдав...»). Здесь трудность вызвало сочетание наречия *неистовно* 'в неистовстве' с непривычным современному носителю русского языка суффиксом *-н-* в сочетании с несигматическим аористом *разжже* 'разжег', что повлекло за собой попытку как-то осмыслить непонятный текст с помощью «переформатирования» наречия *неистовно* в словосочетание *не из того*. Глагол *разжже* превратился в малоосмысленную лексему, фонетически напоминающую глагол *рождать*. Показателен также второй переосмысленный фрагмент, который в церковнославянском подлиннике означает, что халдейский мучитель увидел, что эти богочестивые отроки были спасены лучшей (т.е. высшей) силой. Причиной, повлекшей преобразование всего фрагмента, вероятно, был непривычный синтаксис фразы, содержащий чуждую разговорной речи инверсию (*силою же лучшею*) и местоимение *сия* (форма множ. числа вин. падежа муж. рода от *сей*). В результате первоначальное словосочетание приняло такой вид: «силой лучшего спасения всея». Преобразования данного отрывка показывают, что в одном фрагменте могут сочетаться герменевтические усилия, направленные на прояснение текста, и «необработанные» или не до конца проясненные элементы, тяготеющие к глоссолалии.

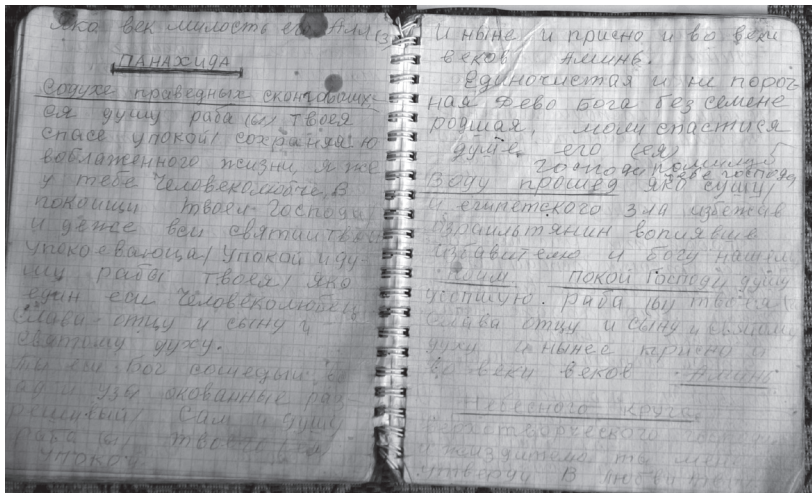
Анализ одних и тех же церковнославянских фрагментов в разных «отпевальных» тетрадах дает возможность подумать о формах передачи и путях их распространения и воспроизводства в рамках отдельных сельских сообществ. Многое здесь еще остается неясным и требует дополнительных полевых исследований. Если первое поколение религиозных специалистов использовало сохранявшиеся в семьях дореволюционные богослужебные издания, то послевоенные поколения уже пользовались переписанными от руки тетрадами, текстовый состав которых кардинально отличался от состава канонических книг. Очевидно, что общий состав этих тетрадей в Еланско-Терсянском анклав сложился под влиянием окружающей региональной практики «хождения по покойникам» Саратовского Поволжья. Но пока затруднительно ответить на вопрос, каким именно образом происходило инкорпорирование в структуру

«отпевания» именно церковнославянских фрагментов. Можно предположить, что первоначально они представляли собой что-то типа рукописных тревников и были переписаны из канонического печатного источника кем-то (или кем-то), кто имел профессиональные навыки чтения и письма по-церковнославянски. Об этом свидетельствует правильная последовательность ирмосов, сохраняющаяся во всех тетрадах, а также в целом неплохая сохранность синтаксиса и многих грамматических и лексических форм. О достаточно широко распространенной в советское время практике переписывания от руки богослужебных текстов и молитв в условиях острой нехватки печатных изданий хорошо известно¹. Впоследствии именно с этих образцов исследуемые тексты переписывались уже в собственно «отпевальные» тетради теми, чей уровень владения церковнославянским языком был невысок (например читалками), а еще позже – теми, кто вообще не владел этим языком («спевухами»). Поэтому поздние «отпевальные» тетради, отдельные экземпляры которых нам посчастливилось получить, отражают разные варианты осмысления церковнославянских фрагментов – от абсолютно искаженных элементов текста до попыток «переформатировать» их, чтобы получить новый смысл.

Сравним, например, ирмос «Воду прошед, яко сушу, и египетского зла избежав...» в записях Л.Л. Лёвиной (пос. Самойловка) и Л.В. Троценко (с. Ольшанка). Запись в тетради Л.Л. Лёвиной выглядит следующим образом: «Обедня. Воду прошед яко сушу и египедского зла **избе пав и зраильтя нин** вопияше избавителю и богу нашему поём Покой Господи души усопших раб твоих». В тетради Л.В. Троценко этот ирмос записан более близко к оригиналу: «Воду прошед яко сушу и египетского зла избежав **израильтянин** вопияше избавителю и богу нашему поим Покой Господи душу усопшую раба (ы) твоя Слава отцу и сыну и святому духу и ныне присно и во веки веков. Аминь».

Очевидно, что, во-первых, эти записи сделаны с разных письменных источников, а это свидетельствует, в свою очередь, об отсутствии в данной традиции единого нормативного канона отпевания и о его вариативности, то есть о его функционировании по типу устной, а не письменной культуры. Во-вторых, у переписчиц вызывали затруднение разные слова и грамматические формы церковнославянского текста. Например, у Л.Л. Лёвиной затруднение вызвало слово *израильтянин*, записанное ею как глоссолалическая конструкция “и зра ильтя нин”, но при этом аорист

¹ *Кравецкий А.Г.* Литургический самиздат XX века: языковые особенности и проблемы рецепции // *Latopisy Akademii Supraskiej*. Vol. 3. *Język naszej modlitwy – dawniej i dziś* / Red. U. Pawliuczuk. Białystok, 2012. S. 85–94.



Илл. 5. «Отпевальная» тетрадь Л.В. Троценко. 2013
 Село Ольшанка Самойловского района Саратовской области
 Фотография автора статьи

вопияше трудностей не вызвал, в отличие от Л.В. Троценко, записавшей его наподобие деепричастия “вопиявше” (ср. вопивший). Что касается разночтений в написании прилагательного *египетского*, то у Л.Л. Лёвиной здесь явная гиперкоррекция: “египедского”.

В заключение нужно подчеркнуть, что приведенные в данной статье примеры «работы» устной традиции с церковнославянским языком в «отпевальных» тетрадях не исчерпывают всех форм интерференции канонических богослужебных текстов и устного дискурса. В дальнейшем требуется более обширное и системное исследование форм подобного взаимодействия во всех сферах восточнославянской традиции.

Ю.М. Кувшинская, А.А. Заикина
(Москва)

РУКОПИСНАЯ ТРАДИЦИЯ И НАРОДНАЯ ЛИТУРГИЧЕСКАЯ ПРАКТИКА В МАНТУРОВСКОМ РАЙОНЕ КОСТРОМСКОЙ ОБЛАСТИ¹

Традиция составления и хранения рукописных сборников, содержащих религиозно-поэтические тексты, известна во многих регионах России. Менее изучен вопрос об использовании таких сборников. Исследования последних двух десятилетий показывают, что в некоторых регионах, по крайней мере в XX веке, сборники религиозных текстов бытовали в тесной связи с народной похоронно-поминальной традицией². Помимо канонических чинопоследований такие тетради включали в себя канты, духовные стихи и др.

В настоящей статье речь пойдет о бытовании рукописных сборников канонических и народных молитв, духовных стихов и оберегов во взаимодействии не только с похоронно-поминальной обрядностью, но и с более широкой народной литургической традицией в Мантуровском и в граничащей с ним северо-восточной части Макарьевского района Костромской области. Работа базируется на наблюдениях, сделанных в июле 2020 года

¹ Исследование проведено в рамках проекта НИУ ВШЭ «2023 – “Внутри и вне границ фольклора: традиция, новации, память”».

² Данченкова Н.Ю. Деревенский обычай «ходить по покойнику»: Мирская православная традиция молений об умерших (Владимирская область) // Религиозный опыт народной культуры: Образы. Обычаи. Художественная практика / Отв. ред. Н.Ю. Данченкова. М.: ГИИ, 2003. С. 173–221; Левкиевская Е.Е. «Народное отпевание» в Самойловском районе Саратовской области // Memento Mori: похоронные традиции в современной культуре / Сост. А.Д. Соколова, А.Б. Юдкина; отв. ред. Д.В. Громов. М.: ИЭА РАН, 2015. С. 10–34; Левкиевская Е.Е. «Отпевальные» тетради украинцев Самойловского р-на Саратовской обл.: жанровый состав и пути формирования // Живая старина. 2018. № 1 (97). С. 21–25.

и в мае 2021 года во время двух поездок в Мантуровский район. Учитывая недостаточность наблюдений, приходится признать предварительный характер наших обобщений, которые должны быть уточнены в ходе более основательного полевого исследования.

Материалом работы послужили две рукописные коллекции: тетрадь Анны Васильевны Смирновой, родившейся предположительно не позже 1910–1915 гг.¹, ныне покойной жительницы деревни Нижнее Ступино Мантуровского р-на, и собрание записей Елизаветы Николаевны Белковой, 1931 г.р., уроженки и жительницы деревни Аносово того же района. Важным источником информации также стали интервью, посвященные бытованию рукописных сборников и местной народной литургической практике, с Ниной Борисовной Голубевой, 1940 г.р., жительницей деревни Давыдово, и Алевтиной Алексеевной Лебедевой, 1941 г.р., жительницей деревни Хлябишино. Кроме этого, ценные сведения были предоставлены дачницей из Москвы – Ириной Константиновной Молчановой, 1959 г.р., семья которой регулярно наезжает в д. Аносово.

Рукописная традиция в Мантуровском районе

Начало наблюдениям положила находка московских дачников – И.К. Молчановой и ее дочери – в деревне Нижнее Ступино. На чердаке заброшенной избы среди разбросанных вещей они обнаружили некоторые бумаги – личные письма, разные документы и тонкую зеленую тетрадь (12 листов) с духовными стихами и молитвами. Передавая тетрадь авторам этой работы, И.К. Молчанова рассказала, что в начале 2000-х годов в этой местности многие бабушки имели коллекции молитв и «стихов»: «Тут раньше бабушки с такими фолиантами ходили!»².

¹ Примерный возраст А.В. Смирновой был определен на основании найденного в ее доме документа – договора на социальное обслуживание от 17.09.1994 г. А.В. Смирнова охарактеризована в нем как одинокая нетрудоспособная гражданка, нуждающаяся в помощи по дому, описанной в документе так: принести продукты из магазина, принести воды, наколоть и принести дров, сделать влажную уборку и др. Иначе говоря, А.В. Смирнова в 1994 году была действительно нетрудоспособна, вероятно, в силу возраста.

² Записано в июле 2020 г. Ю.М. Кувшинской в д. Аносово от Ирины Константиновны Молчановой, 1959 г.р., урож.г. Москвы. Личный архив Ю.М. Кувшинской.

Одна из пожилых местных жительниц, Е.Н. Белкова, показала нам свое объемное собрание подобных текстов и подтвердила, что многие женщины в деревнях, расположенных на границе Мантуровского и Макарьево-ского районов Костромской области, записывали молитвы и «стихи» (т.е. канты, см. далее). Младшее поколение, к которому она причисляет себя, училось у старших: «Старухи-то были, всё знали. Это старше нас. А мы уж ничего не знали дак...»¹.

Как показали дальнейшие беседы с информантами, можно говорить о том, что, во-первых, в Мантуровском и частично в Макарьево-ском районах широкое распространение получила традиция рукописных религиозных сборников; во-вторых, эта традиция поддерживалась народной литургической практикой – как народными поминальными собраниями, так и мирянскими по большей части богослужениями, совершавшимися летом у источника Поток, а зимой – в домах местных жителей. Особенность локальной традиции составляло то, что знание церковных служб и религиозных текстов (канонических и народных) не было уделом немногих «профессионалов», но приобрело широкое распространение, по крайней мере, среди женщин. Стоит заметить, что активное участие многих женщин в поминальных службах достаточно характерно и для Русского Севера², и для центральной России (Владимирская обл.)³, встречается в Поволжье⁴. Отмечен фольклористами факт «совершения полуподпольных богослужений по основным православным праздникам» в советское время, что связывается с деятельностью неформальных религиозных лидеров⁵. Однако по отношению к востоку Костромской области приходится говорить, во-первых, о традиции, бытующей до наших дней (по свидетельству А.А. Лебедевой, в 2021 г. жители д. Хлябишино собирались молиться на Пасху), во-вторых, о широкой вовлеченности местных жителей как

¹ Записано в июле 2020 г. Ю.М. Кувшинской в д. Аносово от Елизаветы Николаевны Белковой, 1931 г.р., мест. Фольклорный архив НИУ ВШЭ: материалы экспедиции в Костромскую область 2020 года.

² Похоронно-поминальные обряды // Праздники и обряды Череповецкого района в записях 1999 года: Календарные праздники и обряды. Похоронно-поминальные обряды / Сост. А.В. Кулев, С.Р. Балакшина. Вологда, 2000. С. 60, 65–66.

³ Данченкова Н.Ю. Деревенский обычай «ходить по покойнику». С. 173–221.

⁴ Левкиевская Е.Е. «Народное отпевание» в Самойловском районе Саратовской области. С. 10–34.

⁵ Там же. С. 11.

в похоронно-поминальные, так и в праздничные молитвенные собрания, а также о широко распространенном знании чинопоследования церковных служб.

ЛИТУРГИЧЕСКАЯ ПРАКТИКА НА ПОТОКЕ

Важную роль в локальной религиозной и народной ритуальной практике играет святой источник Поток, расположенный на лесной поляне примерно в 3 км от деревень Бажино Мантуровского района и Федоровская Макарьевского района, в месте соединения двух лесных речек. На поляне в 10–15 м от источника построена деревянная часовня Владимирской иконы Божьей Матери, а прямо у источника – небольшая часовня-купальня.



Илл. 1. Часовня Владимирской Божьей Матери
у святого источника Поток. 2021
Фотография автора статьи

Современные краеведческие издания связывают почитание источника с легендой о явлении на дереве, в лесу неподалеку от Потока, Владимирской иконы Божьей Матери¹. Появление источника на месте обретения

¹ Макарьев на Унже. Исторические очерки / Сост. В. Исаченко, О. Старова. Макарьев; Кострома: Изд-во Костромского обл. ин-та развития образования, 2009. С. 136–138.



Илл. 2. Часовня-купальня у святого источника Поток. 2021
Фотография автора статьи

иконы – мотив характерный для народных религиозных представлений, а следовательно, для народной религиозной прозы¹. Однако наши информанты не объясняли возникновение источника явлением иконы, а рассказывали о нем как о самостоятельном чуде (тем более необычном, что оно не было воспринято как указание на необходимость основания церкви в этом месте²). Вот что говорит об этом Е.Н. Белкова: «Берёзка, берёзка. Возле берёзки образовалась икона. Владимирская Божья Матерь. <...> Её возьмут, с берёзки снимут, унесут в церковь. Она обратно возвращается... В церкви нет её, опять на берёзке образуется она. И вот да. <...> Это значит, так Святой Дух переносит. Святой Дух так, видимо, переносит. Вот так вот. – [Соб.:] Ну, это... Там церковь надо строить, значит, нет? Или просто вот святое место? – Нет, там не будут церковь строить. Никогда её там не строили, а вот часовенку-то построили³. Всё-таки уделали. Там есть всё-таки большая уже избушка сделана.

¹ Он, в частности, описан Ю.М. Шеваренковой на нижегородской традиции, см.: *Шеваренкова Ю.М.* Исследования в области русской фольклорной легенды. Н. Новгород: Растр-НН, 2004. С. 109.

² Так нередко интерпретируется явление иконы, см.: *Белова О.В.* Икона // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь.* Т. 2. М.: Международные отношения, 1999. С. 400.

³ Имеется в виду часовня Владимирской иконы Божьей Матери.



Илл. 3. Место явления иконы Владимирской Божьей Матери. 2021
Фотография автора статьи

Там молятся»¹. В то же время Е.Н. Белкова обозначает посещение Потока как хождение «к Владимирской Божьей Матери». Праздник Владимирской иконы (6 июля по новому стилю) – главный в этом месте; у источника в часовне в этот день проводится церковная служба, и, по словам Е.Н. Белковой, местные жители обязательно ходят на Поток молиться: «Во Владимирскую, да. Потому что Божья-то Матерь образовалась, на берёзке-то Владимирская Божья Матерь. Образовалась. На берёзке-то Владимирская Божья Матерь. Так вот от Мантурово ходили пешком»². Сам же образ Владимирской Божьей Матери до сих пор находится в лесу, на березе, недалеко от поляны Потока.

После революции часовня была разрушена, богослужения запрещены. Однако местные жители тайно посещали источник и молились здесь, по словам Е.Н. Белковой, во все праздники и по воскресеньям. Очевидно, это была единственная возможность участвовать в богослужениях, поскольку все храмы в округе были закрыты. Таким образом, в советские годы Поток из одного из чтимых источников (в Макарьевском районе

¹ Записано в июле 2020 г. Ю.М. Кувшинской в д. Аносово от Елизаветы Николаевны Белковой, 1931 г.р., мест. Фольклорный архив НИУ ВШЭ: материалы экспедиции в Костромскую область 2020 года.

² Там же.

известны несколько источников¹⁾ превратился в локальный центр церковной жизни. Моления проходили около источника, на открытом воздухе, ночью или рано утром. Одним из главных праздников, наряду с Владимирской, здесь считалась Троица.

В те времена участие в этих тайных богослужениях было настоящим подвигом веры. Запрет на посещение Потока, по словам Е.Н. Белковой, контролировался милицией, однако богомольцы неизменно приходили, порой издалека. Они останавливались в деревне Бажино (из которой можно было пройти на Поток через лес, минуя автодорогу), отдыхали и затем отправлялись на службу на Поток: «Народу ж много ходило к Владимирской Божьей Матери. Очень много народу ходило. <...> Из Мантурово пешком ходили. А бывает когда дождь. Дождь, они от Мантурово идут. У моей тётки в Бажине-то домик такой большой у неё был, места много было. Тут ночевали. И тут вот накануне праздника пошли, накануне ещё. Все идут, дождь льёт, они все под клеёнкой, под чем, идут все пешком. И у этой тётки у меня все ночевали. Ночуют тут, чайку попьют, а потом на Владимирскую, праздник. На Владимирскую все идут на Поток. Отдохнут у моей тётки многие, да не только, во всем Бажине были вот эти пешеходы. И потом в самую Владимирскую пойдут на Поток. От Мантурово ходили пешком... Вот так. Старенькие с палочками идут, с палочками уже, старенькие люди. Вот как веровали. Не как сейчас. А сейчас мало ходят все»².

Несомненно, богомольцы осознавали риск быть арестованными, о чем говорит и наличие в обоих рукописных сборниках оберегов от судей, от злых языков и на благополучную дорогу.

При этом, судя по всему, литургическая жизнь на Потоке была общеизвестна среди местных жителей. Службы были массовыми, в них были вовлечены в том числе и дети. Следующий рассказ Е.Н. Белковой говорит о том, что хождение на молитву на Поток считалось, видимо, общим и важным делом всего деревенского социума: «Я ходила с дошкольного возраста туда.<...> Одна старушка была, она ходила каждое воскресенье. Храменькая была-то, храменькая была, замуж не выходила, старая дева. Старушка была. – [Соб.:] Она хромя была? – Да, храменькая Мария была. Марией звали. И как соберётся: “А ну-ка, девочки, девочки, быстро-быстро пошли со мной на Поток, быстро со мной на Поток!”»³.

¹ Макарьев на Унже. Исторические очерки. С. 132–142.

² Записано в июле 2020 г. Ю.М. Кувшинской в д. Аносово от Елизаветы Николаевны Белковой, 1931 г.р., мест. Фольклорный архив НИУ ВШЭ: материалы экспедиции в Костромскую область 2020 года.

³ Там же.

Стоит отметить, что вообще хождение на источник – обязательная часть обрядовой жизни в тех регионах, где есть святые источники. Обычно жители собираются туда в праздники, особенно на Крещение и на праздник святого, с которым связано возникновение родника¹. Однако исследователями описаны случаи, когда святой источник по сути заменял собою отсутствующий (= закрытый) храм. Так, в Починковском районе Нижегородской области принято было хождение на источник по воскресеньям, «что сродни обязательному для верующих воскресному посещению церкви»². В традиции востока Костромской области, видимо, заместительная функция хождения на источник (как хождения в храм) стала важнейшей.

В 1990-е годы часовня была восстановлена, во многом трудами ныне покойного священника из села Унжа о. Константина (Голуба). Примечательно, что Русская православная церковь в лице о. Константина отнеслась к месту тайных народных богослужений с большим почтением: у источника поставили часовенку-купальню (в источнике не принято купаться, но принято брать воду), на поляне сделали беседку; начались богослужения с участием священника, причем, по словам Е.Н. Белковой, служили на все праздники. Однако после кончины о. Константина активное участие местного духовенства в молитвенной жизни на Поток прекратилось: «Все праздники ходят на Поток теперь. <...> Без батюшка, прямо так ходят. Без батюшка. Батюшек теперь на Поток у нас не ходит. – [Соб.:] Никогда? – Ну, может, в какой праздник ходит. Но я не видела теперь. Вот Константин унжинский, старый наш батюшка, в Унже работал, ходил на Поток, ходил. Во все праздники, всё время ходил. <...> Он умер, теперь молодой. Я не знаю, бывал когда, молодой теперь унженский»³.

Сейчас официальные богослужения в часовне совершаются главным образом в праздник Владимирской иконы Божьей Матери, однако местные жители приходят на Поток в любое время, тем более что часовня, в отличие от немногочисленных в этих местах сельских храмов, всегда открыта. Время от времени здесь до сих пор совершаются службы самими мирянами.

¹ Шеваренкова Ю.М. Исследования в области русской фольклорной легенды. С. 128–129.

² Там же. С. 129–130.

³ Записано в июле 2020 г. Ю.М. Кувшинской в д. Аносово от Елизаветы Николаевны Белковой, 1931 г.р., мест. Фольклорный архив НИУ ВШЭ: материалы экспедиции в Костромскую область 2020 года.

КАК МОЛИЛИСЬ НА ПОТОКЕ

По имеющимся сведениям трудно в точности восстановить характер мирянских богослужений на Потоке в советское время. Однако есть все основания думать, что там читали акафисты, пели молебны, совершали литургии (см. далее). Согласно утверждению Е.Н. Белковой «всё служили», то есть у источника проводились разные богослужения, ср.: «Никого там не было. Священника. – [Соб.:] А как же молились? – А сами, кто чего знает. Эти... Старухи-то очень много молитв знали, бабушки-то. И вот как подходишь к Потоку, там уже слышно, слышно уже, как поют. Там уже поют, много народу уже поют. Молитвы. Молитвы поют. Вот так. <...> Безо всяких священников всё знали»¹.

В коллекциях А.В. Смирновой и особенно Е.Н. Белковой мы находим тексты всенощной, воскресной литургии, тропарей двенадцатых праздников, отдельные прокимны и другие тексты, которые могут исполняться во время литургии или молебна.

Интересно, что И.К. Молчанова, в 2000-е годы побывавшая на мирянской службе на Потоке, рассказывала, что бабушки спели и прочли всё чинопоследование литургии, включая священнические возгласы. Она же свидетельствует и о том, что, приехав в эти места в начале 2000-х, она видела в тетради одной из бабушек текст литургии (большинство бабушек имели тетради с молитвами); при этом бабушка сообщила, что тетрадь досталась ей еще от мамы. Таким образом, видимо, расцвет традиции мирянского богослужения в этих местах действительно приходился на советские годы и был связан с поколениями, которые вступили во взрослую жизнь в 1920–1950-е годы.

РИТУАЛЬНЫЕ ОМОВЕНИЯ НА ПОТОКЕ

Важной частью хождения на Поток были омовения у источника. После богослужения те, кто принимал в нем участие, набирали из источника воды, умывались и, если погода позволяла, то купались в речке рядом с источником. «Вот так воды набирали, помоемся, умоемся. И опять домой пойдём.<...> Молились прямо так, у колодчика и молились.<...> Тут речка бежит, от колодчика-то речка, речка бежит, в этой речке все купались»².

¹ Записано в июле 2020 г. Ю.М. Кувшинской в д. Аносово от Елизаветы Николаевны Белковой, 1931 г.р., мест. Фольклорный архив НИУ ВШЭ: материалы экспедиции в Костромскую область 2020 года.

² Там же.

В прошлом после молитвы и омовений было принято оставлять на кустах рядом с источником полотенца, которыми утирались, а также что-то из своей одежды, особенно если человек молился о телесном здоровье. «Ну, вещи там какие оставляли... <...> И если это оботрут... а говорят, обтираться, когда покупаешься, не надо – сама высохнешь. Оботрут и умоются, может быть, там. И оставляют тряпочки всякие, полотнечки маленькие... <...> – [Соб.:] Ира (имеется в виду И.К. Молчанова. – Ю. К.) говорила что-то, носки там, платки вешали там. – Ну вот платки-то, может быть, на голову... <...> Я умылась в святой водичке, Бог мне даст здоровья. Оставляют этот платок. Утрутся им и оставляют. Ну, носки, у кого ноженьки болят, носки оставляют. <...> – [Соб.:] А-а. Это вот чтобы не болело? – Да, чтобы не болеть. <...> Да, оставляли там, на Потоке. На святом месте оставляли. <...> – [Соб.:] Там было сделано, куда повесить платки? – На дерёво, на дерёво. Не на дерёво, а прямо на кусты. Там кустов-то, идешь, малые кусты вот у берёзы. Всякие. Прямо вот у самой речки на эти кустики вешали эти тряпки. Вот так. Помню, когда там тряпок много висит, а теперь уже и этого не стало. Очень редко стали это делать. Уже... – [Соб.:] Почему? – Мало народу ходит потому что»¹.

Обычай оставлять на кустах у источника что-то из одежды и особенно полотенца, которыми утираются, известен также в соседней Нижегородской области, при этом семантика его может быть разной: оставление болезни, поминание, приобретение одеждой целебных свойств (в таком случае одежду затем забирают)². Местная же традиция, насколько мы смогли выяснить, предполагает только оставление одежды (и болезней) в святом месте.

Учитывая то, что главные праздники на Потоке – это Владимирская (6 июля, накануне Иванова дня) и Троица, а также принимая во внимание особое почитание источника и обычай оставлять около него «тряпочки» на кустах, можно предполагать, что здесь (как, вероятно, в ритуальной практике Нижегородского края, да и Поволжья в целом) могли сохраниться следы троицко-семицкой, русальной обрядности с присущими ей обычаями оставлять для русалки на деревьях и кустах жертву в виде

¹ Записано в июле 2020 г. Ю.М. Кувшинской в д. Аносово от Елизаветы Николаевны Белковой, 1931 г.р., мест. Фольклорный архив НИУ ВШЭ: материалы экспедиции в Костромскую область 2020 года.

² Шеваренкова Ю.М. Исследования в области русской фольклорной легенды. С. 138–141.

тканей, рубах, полотенец¹, а также отголоски купальских (и троицких) ритуалов, предполагающих всеобщее очистительное омовение в природных водоемах².

К сожалению, на данный момент у нас нет полноценных данных о верованиях и календарных обрядах Макарьевского и Мантуровского районов Костромской области. Но известно, что на соседних территориях – в Солигаличском, Чухломском районах Костромской области, а также в Нижегородской области еще в конце XX века существовала традиция омовений и сбора воды из источников на Иванов день. Ср.: «В этот день совершались службы у источников, прежде всего у особо маркированных в местной традиции: святых, на разречье, у спорой воды и т.п. Там же купались и собирали травы»³. Схожий по семантике ритуал избавления от болезней путем выбрасывания веника в реку после мытья в бане на Иванов день широко бытовал на Русском Севере, и в том числе в Костромской области, ср.: «Веники бросали в воду или на улицу после того, как нахвощутся в бане, чтобы не болеть больше»⁴. Обычай же наряжать троицкую березку лентами, платками, полушалками, даже надевать на нее сарафан был распространен в самых разных регионах, в том числе на севере и в центральной части соседней Нижегородской области⁵.

Таким образом, можно предполагать, что существовавшие в древности народные троицкие и купальские обряды позже трансформировались на

¹ Д.К. Зелениным было отмечено, что обрядовые песни восточных славян отразили потребность русалок в нитках, тканях и рубашках, см.: *Зеленин Д.К.* К вопросу о русалках (Культе покойников, умерших неестественной смертью, у русских и финнов) // *Зеленин Д.К.* Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901–1913. М.: Индрик, 1994. С. 234. См. также: *Соколова В.К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX – начало XX в. М.: Наука, 1979. С. 215.

² *Соколова В.К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. С. 234.

³ *Корепова К.Е.* Русские календарные обряды и праздники Нижегородского Поволжья. СПб.: Тропа Троянова, 2009. С. 355. Также см.: Чухломской фольклор: в 2 т. Т. 1. Фольклорно-этнографические материалы / Под ред. А.В. Кулагинной, В.А. Ковпика. М.: ГРЦРФ, 2012. С. 74 (№ 229).

⁴ *Дмитриева С.И.* Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. М.: Наука, 1988. С. 37–38.

⁵ *Соколова В.К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. С. 193–194; *Корепова К.Е.* Русские календарные обряды и праздники Нижегородского Поволжья. С. 308.

Потоке – видимо, при деятельном участии Церкви – в народно-православную ритуальную практику, сохраняя связь с водным источником.

Характеризуя в целом литургическую и обрядовую жизнь Потока, нужно отметить два важных момента: во-первых, сакральным центром здесь оказывается природная святыня – источник; во-вторых, статус этого святого места и связанной с ним народной молитвы, видимо, менялся на протяжении времени. В советские годы освященный Церковью источник становится центром тайных народных богослужений, однако после восстановления часовни и церковной службы в 1990-е годы возникает довольно характерное для современной религиозной жизни деревни противопоставление народной литургической практики Потока и официальной церковной жизни. Не случайно Е.Н. Белкова в своем рассказе сделала акцент на том, что на Потоке молились «без всяких батюшек». Священники оцениваются ею в зависимости от их усердия к молитве на Потоке: прежний унженский священник пользовался ее уважением, а о нынешнем она отозвалась критически.

Отношение к Потоку как месту неформальной, народной молитвы поддерживают и многие приезжие, посещающие источник и часовню.

ПРАЗДНИЧНЫЕ МОЛИТВЕННЫЕ СОБРАНИЯ В ДОМАХ

По свидетельству Е.Н. Белковой, Н.Б. Голубевой, А.А. Лебедевой, по праздникам и воскресеньям, обязательно в Пасху в деревнях Хлябишино, Давыдово, Угоры совершались молитвенные собрания в каком-нибудь из домов. Е.Н. Белкова отмечала, что и на Страстной неделе последние три дня раньше собирались на молитву. В д. Давыдово, по словам Н.Б. Голубевой, такие собрания проходили постоянно в одном доме, где жила одинокая женщина, ее дом стоял немного в глубине от дороги. В д. Хлябишино, по рассказам А.А. Лебедевой, собирались в разных домах, преимущественно у наиболее «молитвенных» людей.

Богослужение совершалось главным образом по записям (тетрадам) опытных участниц. Вот как рассказывает об этом Н.Б. Голубева: «[Соб.]: А по тетрадке молились или всё по памяти? – По тетрадке. У бабушек тетрадки были. Тетрадки, всё у них записано было»¹.

Судя по содержанию тетради Е.Н. Белковой и по малоинформативным уверениям всех наших информантов о том, что «всё, что положено»,

¹ Записано в мае 2021 г. Ю.М. Кувшинской и А.А. Заикиной в д. Давыдово от Нины Борисовны Голубевой, 1940 г.р., мест. Фольклорный архив НИУ ВШЭ: материалы экспедиции в Костромскую область 2021 года.

читали и пели, на таких собраниях пропевалась воскресная всенощная и литургия, включая литургию верных – но только те части, которые во время церковного богослужения исполняет хор. Н.Б. Голубева свидетельствует о том, что в Пасху – и только в Пасху – читалось и Евангелие: «Книги, там ещё и книга Евангелие. – [Соб.]: Читали Евангелие? – И её читали, и та... Читала одна женщина всё время это Евангелие. Ну, сколь положено вот в Пасху служить, из этой, из Евангелия сколь положено читать, она читала, одна женщина»¹.

В Пасху, по словам А.А. Лебедевой, на такой народной литургии святости яйца и куличи, которые здесь называют пасхой: «Да, все вместе, как в церкви. Да, и пасху святую святят, и яйца. – [Соб.]: А кто святил куличи и пасху? – В деревне-то? Кто читал, кто читал-то, те святили»².

Собранием руководили старшие женщины – очевидно, те же, которые возглавляли моления на Потоке. Как рассказывает Н.Б. Голубева: «А впереди (в избе во время пасхальной народной службы. – Ю.К.) вот эти, богомольщицы, старушки были. Они и святили, и “Христос воскрес” они кричали...»³. При этом ни одна из информанток не назвала нам явного религиозного лидера. Как заметила Н.Б. Голубева: «Дак ну главных-то не одна была. Кто, кто постарше, то и главные все были. – [Соб.]: А откуда они всё это знали? – Дак, наверное, передавалось от их родителей. Так и шло. Да, из рода в род»⁴.

Вероятнее всего, поколение родителей наших информантов, то есть женщины приблизительно 1900–1910-х годов рождения, успевшие до закрытия церковью советской властью приобрести устойчивый опыт церковной молитвы и знание богослужения, возможно, даже участвовавшие в церковных хорах, во времена гонений сохранили традицию церковного богослужения мирянским чином – так, как они ее запомнили⁵. При этом

¹ Записано в мае 2021 г. Ю.М. Кувшинской и А.А. Заикиной в д. Давыдово от Нины Борисовны Голубевой, 1940 г.р., мест. Фольклорный архив НИУ ВШЭ: материалы экспедиции в Костромскую область 2021 года.

² Записано в мае 2021 г. Ю.М. Кувшинской и А.А. Заикиной в д. Хлябишино от Алевтины Алексеевны Лебедевой, 1941 г.р., мест. Фольклорный архив НИУ ВШЭ: материалы экспедиции в Костромскую область 2021 года.

³ Записано в мае 2021 г. Ю.М. Кувшинской и А.А. Заикиной в д. Давыдово от Нины Борисовны Голубевой, 1940 г.р., мест. Фольклорный архив НИУ ВШЭ: материалы экспедиции в Костромскую область 2021 года.

⁴ Там же.

⁵ В этом вопросе мы разделяем позицию, изложенную в: *Левкиевская Е.Е.* «Народное отпевание» в Самойловском районе Саратовской области. С. 19.

они сохраняли те действия, которые обычно выполняются священником, но особенно важны в народном обиходе (прежде всего освящение праздничных блюд и предметов – вербы и др.).

Рукописные сборники. Тетрадь А.В. Смирновой

Главным источником сведений о том, какие тексты использовались во время народных богослужений и в личной молитвенной и обрядовой практике, для нас явились рукописные сборники. Состав уже упоминавшихся коллекций А.В. Смирновой и Е.Н. Белковой неодинаков, однако очевидно, что обе коллекции использовались как в личной молитве, так и в общественной литургической жизни.

В тетради А.В. Смирновой¹ содержатся три духовных стиха, две канонические молитвы и чин панихиды, три оберега. Последовательность текстов следующая:

- 1) духовный стих о Страшном суде «Вот настанет день прекрасный, час тот страшный подойдет...»;
- 2) духовный стих «Господь с учениками»;
- 3) каноническая молитва «К кому возопию, Владычице?»;
- 4) заговор от судей;
- 5) оберег от клеветников;
- 6) молитва, представляющая собой контаминацию двух канонических текстов: прокимна утрени 6 гласа «Господи, воздвигни силу твою и приди боже² спасти нас» и следующей за ним через запятую молитвы «Да воскреснет Бог»;
- 7) оберег на сон;
- 8) духовный стих «Прошу тебя угодник божий святой великий Николай...»;
- 9) панихида, текст которой в целом соответствует каноническому, однако содержит пропуски некоторых молитв и не совсем совпадает композиционно.

Состав панихиды в тетради имеет следующие структурные особенности: кондак «Со святыми упокой...» и следующий за ним в чинопоследовании икос «Сам един еси Бессмертный...» (наиболее часто исполняемые

¹ Тетрадь хранится в Фольклорном архиве НИУ ВШЭ: материалы экспедиции в Мантуровский район Костромской области 2020 года.

² В помещенном в тетради народном варианте прокимна местоимение с предлогом «во еже», которое стоит в каноническом прокимне, заменено на, видимо, более понятное «Боже», причем написанное со строчной буквы.

заупокойные тексты, которые, однако, в церковной практике никогда не начинают панихиду, а поются в середине службы); далее обычное начало панихиды (Аллилуйя, тропари «Глубиною мудрости...» и «Тебе и стену и прибежище имамы...»), тропари по непорочных («Благословен еси, Господи...») и снова кондак «Со святыми упокой...» и икос «Сам един еси Бессмертный...». Затем сразу, минуя седален, следуют ирмосы канона, завершающиеся икосом «Плачу и рыдаю». На этом текст панихиды обрывается. Удивительно, что в составе панихиды нет известного песнопения «Со духи праведных...», которое поется как самостоятельно (на литии), так и в составе всех заупокойных служб.

Обращает на себя внимание то, что записи велись очень аккуратно, почти без исправлений, более того – в тетради нет характерных для такого рода сборников хозяйственных и прочих записей. Ни в одном тексте нет имени владелицы (в текстах Е.Н. Белковой, к примеру, ее имя вставлено в некоторые обереги и молитвы). При этом изношенное состояние обложки, затертый при перелистывании правый нижний угол тетради свидетельствуют о ее частом использовании.

Все эти признаки позволяют предположить, что тетрадь А.В. Смирновой была рассчитана не столько на индивидуальное, сколько на общее пользование; многие из помещенных в ней текстов, очевидно, исполнялись в контексте похоронно-погребальной обрядности, а также, видимо, во время народных богослужений на Потоке. Однако в ней есть и тексты, которые характеризуют обстоятельства жизни владелицы тетради. Это обереги на подход к властям (от судей): «На порог ступаю у судей и заседателей сердца смягчаю...», от злых языков (= клеветников): «Во имя отца, и сына, и Святаго духа, откройся рай, закройся тьма, не ради меня, а ради истеннаго Христа...»¹, а также на сон: «Огонь погас, Христос при нас...». Наличие именно таких оберегов в сборнике кажется неслучайным, учитывая опасности, которым подвергались молящиеся.

Среди особенностей самих записей можно отметить отсутствие деления на строфы в стихотворных текстах. Лишь в тексте панихиды есть пометки, указывающие на деление на строфы (тропари) – вертикальные палочки, и выделяющие припев («Упокой, Господи, души усопших раб твоих») – плюсы (вероятнее всего, это черты церковнославянского оригинала с богослужебными значками, с которого переписан текст).

Кроме того, в текстах встречаются ошибки в написании, которые могли быть сделаны по нескольким причинам. Запись текста могла вестись на слух или, что более вероятно, по памяти (это тоже предполагает

¹ Здесь и далее орфография и пунктуация источника сохранены.

ориентацию на произношение), вследствие чего в написании отражалась произносительная норма («*посных дней*»; «*кто паче тебе во нещастих защитите*»), в том числе, видимо, диалектная («*бедных нищих не примола*¹»). Не исключено и то, что составительница тетради или те, у кого она переписала тексты, пытались воспроизвести дореформенную орфографию. В частности, употребление буквы *ь* на конце существительных после конечной согласной (*покровь, христиань*), видимо, возникло на месте дореформенного конечного *ѣ*.

К интересным особенностям записей в тетради А.В. Смирновой относится неожиданный полонизм. Он встречается в известном духовном стихе, озаглавленном «Господь с учениками» («Господь с учениками из храма выходит...»), в котором читаем: «*держите светолска в сердцах*» (ср. польское *światłość* – свет). Нельзя исключить, что тексты рукописных сборников заимствовались в том числе из источников, восходящих к польскому оригиналу².

Еще одна примечательная особенность тетради – характерная для письменного фольклора глоссолалия такого типа, при котором трансформация слова и нарушение смысла не являются намеренной попыткой отталкивания от обыденной речи (как в художественной речи, в ритуалах сектантов³), но воспринимаются как данность, как норма для сакрального текста. Ее следствием является ситуация, когда носители традиции не пытаются увидеть смысл в непонятном тексте⁴, даже если этот текст изначально содержал ошибки или был написан неразборчиво. В результате в тетради А.В. Смирновой (как и у Е.Н. Белковой) обнаруживается искажение таких фрагментов, которые невозможно счесть непонятными местным жителям, в общеизвестных текстах, ср.: «*Да воскреснет бог и растачитя в розии его...*». То же наблюдается в текстах не церковнославянского, а русского происхождения. Так, в позднем религиозном

¹ Должно быть *принимала*. В данном случае помимо особенностей диалекта восприятие затрудняет специфика почерка А.В. Смирновой.

² Польские католические источники, видимо, влияли на состав восточнославянских рукописных сборников. См. об этом, в частности: *Моррис М.-В.* Удивительное путешествие «Anima Christi» // Живая старина. 2018. № 1 (97). С. 25–28.

³ *Левкиевская Е.Е.* Заумь в русской традиции: голос из потустороннего мира // Русская речь. 2007. № 5. С. 115–119.

⁴ *Мороз А.Б.* «Отчим наш» и «хлеб насущный». Церковнославянский язык в фольклорных текстах: глоссолалия или герменевтика // Slavika Slovaka. 2018. Т. 53, № 2. С. 160–161.

стихе «Господь с учениками из храма выходит...» первая строчка в записи А.В. Смирновой имеет продолжение «с прекрасною смертью своей» (вместо «пред крестною смертью своей»).

МАТЕРИАЛЫ Е.Н. БЕЛКОВОЙ

В отличие от довольно компактных записей А.В. Смирновой, уместившихся в одной тетради, материалы Е.Н. Белковой представляли собой объемную папку, в которой были и отдельные тонкие тетради, и блоки листов, и отдельные листы.

В нашем распоряжении оказалось три тетради¹:

1. Тонкая школьная тетрадь в клетку, содержащая панихиду и некоторые другие заупокойные молитвы. Тетрадь озаглавлена «Панихида»;

2. Тонкая школьная тетрадь в линейку с текстами «заутрени» (всенощной) и «обедни» (литургии). Тетрадь озаглавлена «Молитвы Е.Б.»;

3. Тонкая школьная тетрадь в клетку, заполненная не с первого листа, оставшегося свободным, с двумя текстами: великого славословия и редкой молитвы, названной «Повседневная молитва» (см. об этом ниже).

Кроме этого, было скопировано еще 15 разрозненных текстов²:

1) канонические молитвы – личные, домашние (родителей о чадах, на сон грядущий; о детях и крестниках);

2) церковные песнопения – седмичные тропари; тропарь Пророку и Крестителю Иоанну Предтече, тропарь Кресту, тропарь свт. Николаю; заупокойные тропари;

3) народные молитвы – два текста с одинаковым началом «Красно солнышко закатается, мой ангел-батюшко ко Господу Богу собирается...»;

4) кант «К тебе О Дева Пресвятая пришла я грешная с мольбой...»;

5) обереги: на сон, на дорогу, от опасности;

6) святые письма-обереги, среди которых основанные на апокрифах «Видение святой Елизаветы Венгерской» и «Сон Богородицы».

Материалы Е.Н. Белковой содержат бытовые заметки – например напоминание «прочитать 16 февраля»; номер телефона; рецепт настоя

¹ Фотокопии с записей Е.Н. Белковой хранятся в Фольклорном архиве НИУ ВШЭ: материалы экспедиции в Мантуровский район Костромской области, май 2021 года.

² Там же. Материалы экспедиции в Мантуровский район Костромской области, июль 2020 года.

из ромашки и мяты и др. В некоторых текстах, в том числе панихиды, обедни, заутрени, всedневной молитвы, много помарок, вставок, исправлений; в молитвах дается имя владелицы («*Помилуй меня, грешную плачущую рабу твою Елисавету*»), в текстах литургии и заутрени приведены только названия, но не тексты некоторых общеизвестных молитв (Символ веры, «Достойно есть», «Отче наш», Великое славословие и др.) с пометой «я ее знаю», что указывает на личный характер тетради.

Таким образом, в коллекции есть тексты, предназначенные для личной домашней молитвы: так, Е.Н. Белкова в разговоре с нами настоятельно советовала ежедневно читать Символ веры (это обычная каноническая церковная практика) и «Всedневную молитву» (редкий текст, см. ниже). В то же время ряд текстов, в том числе в отдельных тетрадях, используются в общественном богослужении: заупокойном (панихида, заупокойные тропари) и праздничном (тропари Предтече, святителю Николаю, Кресту).

О ТЕТРАДИ Е.Н. БЕЛКОВОЙ, СОДЕРЖАЩЕЙ ПАНИХИДУ

Тетрадь, на обложке которой надписано «Панихида», немного помята и выглядит потрепанной: края отчасти рваные, обложка выцвела. Очевидно, она много и долго использовалась и, судя по пометам, предназначена для персонального использования. Отметим, что Е.Н. Белкова известна как читалка, без ее участия не обходятся ни одни похороны в д. Аносово¹.

В тетради по порядку следуют друг за другом следующие записи:

- 1) на внутренней стороне обложки записаны краткие молитвы, которые, согласно помете в тетради, читают и поют на могиле: «*Молитвами святых отец наших Господи Иисусе Христе, Боже наш, помилуй нас. Аминь. Святый Боже 3 раза*»;
- 2) на первой странице переписаны тропари, которые читают и поют в субботу («*Апостоли, мученицы и пророки...*»)² и в поминальные субботы;
- 3) далее содержится указание об определении даты родительской субботы (Вселенской) перед масленичной неделей – «*она не в числах, а по масленице*»;
- 4) песнопения панихиды (под заголовком «Панихида»).

Состав панихиды каноничен, но последовательность не полностью соответствует церковной традиции и не совсем совпадает

¹ В других окрестных деревнях есть свои специалисты.

² В православной богослужебной традиции в субботу принято помянуть всех святых и умерших, а следовательно, петь соответствующие тропари.

с последовательностью панихиды в тетради А.В. Смирновой. В начале идут тропари «Со духи праведных...», которыми в обиходе начинают не панихиду, а краткую литию (в тетради Смирновой они пропущены), и лишь затем даются тропари по непорочным «Благословен еси, Господи, научи мя оправданием Твоим...». Далее порядок песнопений в целом соблюден, однако нет евангельских блаженств («Во Царствии Твоём...»), зато включено песнопение «Зряща мя безгласна», которое может исполняться в конце отпевания (не панихиды), но не является обязательным, нередко опускается. Кондак «Со святыми упокой», который должен следовать по 6 песни заупокойного канона, и следующий за ним икос «Сам един еси Бессмертный» помещены дважды, оба раза не в соответствии с каноническим порядком: перед каноном (сразу после тропарей по непорочным, при этом седален «Покой, Спасе наш...» отсутствует) и в самом конце, после песнопения «Зряща мя безгласна». Интересно, что в тетради Смирновой кондак «Со святыми упокой» и икос «Сам един еси Бессмертный» тоже помещены дважды, в самом начале и далее сразу после канона. Вероятно, это особенность местной народной поминальной традиции.

В конце панихиды после кондака и икоса следует помета «*теперь поминать*», очевидно, указывающая, что в этот момент называют имена поминаемых умерших. Далее «Вечная память» (три раза) и «Святый Боже».

5) Указание о том, что в Радоницу на могиле читают Пасху.

6) Пять из десяти заповедей Декалога, озаглавленные «Из Евангеля Божьи заповеди». Выбраны собственно этические заповеди, касающиеся отношения к другим людям. Порядок заповедей не соответствует библейскому: «1. Не прелюбодействуй. 2. Не убивай. 3. Не кради. 4. Не лжесвидетельствуй. 5. Почитай отца твоего и мать твою».

Таким образом, эта тетрадь Белковой включает, видимо, все тексты и указания, имеющие отношение к поминовению усопших. В этом контексте интересно присутствие пяти заповедей Декалога. Зачитывались ли они во время похорон или поминальных собраний, предстоит выяснить в будущем.

О ТЕТРАДИ Е.Н. БЕЛКОВОЙ С ЗАУТРЕНЕЙ И ОБЕДНЕЙ

Эта тетрадь, в отличие от тетради с панихидой, находится в отличном состоянии, однако в ней немало исправлений. В тетради есть примечания личного характера, что указывает на активное ее использование. Состав тетради таков:

1) Под заголовком «Заутрени» помещены в соответствии с каноническим порядком постоянные песнопения воскресной всенощной (всё то, что поет хор, исключая переменные части: стихиры, тропари, прокимны и др.). При этом среди песнопений Великой вечерни¹ нет «Ныне отпускаеши»; эта часть завершается, как и принято, троекратным пением «Богородице Дево, радуйся». Часть, соответствующая воскресной утрени, начинается с «Бог Господь», далее идут полиелейные песнопения, в том числе «Ангельский собор», затем степенна «От юности моя» и «Воскресение Христово видевше» с тропарями «Молитвами апостолов, Милостиве, очисти» и «Воскрес Иисус от гроба». В заутреню включен единственный текст, представляющий собой переменную часть богослужения, – канон Пресвятой Богородице «Отверзу уста моя». Далее в тетради содержатся все песнопения воскресной всенощной (утрени), включая Песнь Богородицы, воскресные тропари (и четных, и нечетных гласов, в то время как обычно поется один из тропарей, в зависимости от гласа) и т.д., до завершающего песнопения (ирмоса канона 3 гласа) «Утверждение на тя надеющихся...».

2) «Обедня» следует сразу после «заутрени», с новой страницы. Текст содержит все постоянные части воскресной литургии, кроме ектений, до херувимской песни. Херувимская песнь в тексте опущена. После «Приидите, поклонимся» сразу следует реплика хора перед Символом веры, завершающая возглас священника: [Возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы...] «отца и сына Троица единсущней и нераздельней». Далее, после упоминания «Верую» (Символа веры) с пометой «Я ее знаю», – песнопение «Милость мира» до «Осанна в вышних» включительно. Затем с той же пометой «Я ее знаю» упомянуты молитвы «Достойно есть», «Отче наш» и не входящая в чинопоследование литургии «Взбранной воеводе». Далее, пропуская причастный стих, следуют завершающие песнопения: «Видехом свет истинный», «Буди имя Господне» и др.

Как нетрудно заметить, в тетради содержится большая часть песнопений литургии верных, которые поет хор, что свидетельствует о том, что на народных праздничных службах чинопоследование литургии (те части, которые поет хор) действительно исполнялось полностью.

Ошибки и глоссология в панихиде и обедне

Записи текстов заутрени и обедни в тетрадях Е.Н. Белковой свидетельствуют о том, что, скорее всего, они (или источники, с которых они переписаны) записывались на слух или по памяти. На это указывают многочисленные ошибки разного рода.

¹ Часть праздничного и воскресного Всенощного бдения.

Во-первых, это ошибки, обусловленные «попытками интерпретации, поиска смысла в непонятном тексте» (второй тип «освоения литургического языка фольклорной традицией», согласно А.Б. Морозу¹). Так, во фрагменте антифона литургии «*Господь хранит пришедших, сироту и вдову принимает*» (вместо церковнославянского «*Господь хранит пришельцы, сира и вдову примет...*») осмысление привело к русификации текста, несколько неточной; во фрагменте «*И держи Боже православную веру православных христиан*» исходная формулировка «*Утверди, Боже, святую православную веру, православных христиан...*» передана с помощью архаичной русской конструкции «держать + абстрактное существительное» (ср. *держать пост, держать путь* и др.).

Интерпретация может приводить к нарушению логики всего текста, однако так или иначе прояснять конкретный контекст: «*Благо есте, когда приносят вам и ижденут*» (вместо «*Блаженны есте, когда поносят вам и ижденут...*»).

Во-вторых, это попытки грамматического согласования глагольных форм, отличного от того, что было в исходном церковнославянском тексте. При этом различные исходные церковнославянские глагольные формы заменяются полными причастиями, краткое прилагательное «достоин» заменено полным прилагательным: «*Надгробное рыдание творящей песнь*» (вместо «*Надгробное рыдание творяще песнь*»); «*Пришедше на запад солнца, видевшего свет вечерний поем Отца и Сына и Святого духа бога, достойного во вся времена...*» (вместо «*Пришедше на запад солнца, видевше свет вечерний, поем Отца и Сына и Святаго Духа Бога. Достоин еси во вся времена...*»). В результате исходный смысл меняется, но для переписчиков, недостаточно понимавших смысл текста, видимо, более значимой была грамматическая гармония, именно поэтому они вводили согласование глагольной формы или прилагательного с ближайшим существительным. Примечательно, что этот принцип согласования, как кажется, родствен известному в современной русской речи принципу синтаксического согласования (последний тоже порой рождает ошибки, и при нем слово по ассоциации употребляется в форме, аналогичной уже имеющейся в контексте другой форме, если слова относятся к одной части речи и похожи по морфемной структуре²). Представляется, что такое

¹ Мороз А.Б. «Отчим наш» и «хлеб насушный». Церковнославянский язык в фольклорных текстах... С. 161.

² Ср. пример из современной русской речи: «...жители двора на улице Баумана борются со **строительствами** двух высотных домов» (слово *строительство* употреблено в несуществующей форме множественного

меняющее исходный смысл согласование тоже возникает в результате попыток осмысления, через восстановление грамматической правильности, как ее понимали переписчицы.

В-третьих, это введение глагола в повелительном наклонении. В записях Е.Н. Белковой встречается интересный тип интерпретации, при котором переписчики явно диалогизировали исходный текст. Так, в ирмосе богородичного канона встречаем: «*Твоя **песнословуй** Богородице живой независтной источнице*» (вместо «*Твоя **песнословцы**, Богородице...*»), в Песни Богородицы – «*Се бо отныне **Ублажите** меня все ради*» (вместо «*Се бо отныне **ублажат** мя все роды*»). Диалогичность, обращение к Богу, Богоматери, святым, к церковному собранию в целом характерна для богослужебных текстов, так же как и для народных обрядов; поэтому можно говорить о том, что дополнительная диалогизация отражает понимание богослужебных текстов переписчиками и исполнителями как взаимной коммуникации человеческого собрания с небесными силами.

В записях Е.Н. Белковой есть и неосмысленные фрагменты, то есть классическая глоссолалия, обусловленная, видимо, непониманием смысла и страхом нарушить сакральный текст (первый тип освоения литургического языка народной традицией, по А.Б. Морозу¹). Однако таких примеров немного: «*Свят, Свят, Свят Господь **Слава Он из под** неба и земли славы Твоея*» (вместо «*Свят, Свят, Свят, Господь **Саваоф, исполнь** небо и земля славы Твоея*»). Наконец, встречаются пропуски слов, описки: «*Блаженны чистый сердцем*»; «*убошиаго раба Твоего упокой*».

Что касается пропусков слов, то судя по фрагментам, в которых они допускались, переписчицы хорошо знали эти тексты и позволили себе записывать не всё, например: «*отца и сына Троица единесущней и нераздельней*» («обедня», перед Символом веры) (вместо: «*Отца и Сына и Святаго Духа, Троицу Единосушную и Нераздельную*»).

числа по ассоциации с другими существительными в этом контексте, стоящими во множественном числе) – см.: Пазельская А.Г. Числовое согласование в именных группах в русском языке// Компьютерная лингвистика и интеллектуальные технологии: Труды международной конференции «Диалог 2007» (Бекасово, 30 мая – 3 июня 2007 г.) / Под ред. Л.Л. Иомдина, Н.И. Лауфер, А.С. Нариньяни, В.П. Селегея. М.: Изд-во РГГУ, 2007. С. 446. Режим доступа: <https://www.dialog-21.ru/media/1889/68.pdf> (дата обращения 11.09.2022 г.).

¹ Мороз А.Б. «Отчим наш» и «хлеб насушный». Церковнославянский язык в фольклорных текстах... С. 161.

И пропуски слов, и описки явно указывают на то, что эти тексты или исходные образцы записывались по памяти или со слуха, по крайней мере частично.

Необходимо отметить, что в панихиде ошибок почти нет, хотя есть исправления. Большая часть примеров глоссолалии и других ошибок обнаружена в текстах заутрени и обедни. Очевидно, Е.Н. Белкова как «народный специалист» по похоронно-поминальной обрядности очень хорошо знает и понимает текст панихиды, чего, очевидно, нельзя сказать о тексте праздничного богослужения. Стоит отметить, что в деревне Аносово, где живет Е.Н. Белкова, не проводилось таких богослужений, жители ходили в соседние деревни. Кроме того, велика вероятность, что Е.Н. Белкова или те, у кого она переписала текст панихиды, сверяли текст с печатным источником, поскольку песнопения панихиды и отпевания издавались и широко распространены в России.

ВСЕДНЕВНАЯ МОЛИТВА

Это редкая, но, по-видимому, каноническая молитва. Ее объемный текст нам не удалось найти в современных молитвословах, однако он приводится на сайте православной газеты «Благовест» (Самара)¹ со ссылкой на первую публикацию, которая относится ко второй половине XIX века. Действительно, текст молитвы был обнаружен в нескольких рукописях XV и XVI столетий и опубликован в 1884 году по древнейшей из них – «Волоколамскому Требнику» с указанием разночтений по «Волоколамскому Каноннику» XVI века (оба – из библиотеки Московской Духовной академии)². При этом публикатор посчитал важным отметить «апокрифический оттенок, который чувствуется во всем содержании ... памятника»³.

Согласно газете «Благовест», уже в 1885 году протоиерей Иоанн Яхонтов, клирик Никольского Морского собора в Кронштадте, редактор журнала «Духовная беседа», «издал молитву отдельной книжечкой»,

¹ Домашняя молитва Христианина // Благовест: Портал православной газеты. Режим доступа: http://благовестсамара.рф/-molitvoslov_cat_25 (дата обращения – 28.08.2022 г.).

² Любопытный памятник русской письменности XV века. Сообщение члена-корреспондента Императорского Общества любителей древней письменности А.С. Архангельского. СПб.: Типография С. Добродеева, 1884. (Памятники древней письменности и искусства).

³ Там же. С. 4.

адаптировав язык для простоты восприятия. Видимо, так молитва получила распространение и достигла Костромского края.

В тетради Е.Н. Белковой текст молитвы немного изменен. Он начинается с третьего абзаца варианта молитвы по прот. Иоанну Яхонтову. Частично текст совпадает с опубликованным, однако многие части, имеющие догматическое содержание, а также славословный, хвалебный характер, выпущены. Дословно повторяются главным образом покаянные фрагменты, прошения и обращения к Господу, Богородице и святым. В целом текст производит впечатление адаптированного пересказа: некоторые предложения обобщены, самостоятельные предложения включены в состав сложных предложений, изменен порядок некоторых предложений. Ср.:

Молитва в изложении
о. Иоанна Яхонтова

О, Милостивый и Человеколюбивый Господи! Услышь меня убогого и худое моление мое! Прими ныне покаяние мое, ибо Ты принимаешь покаяние всех людей и очищаешь все грехи их. И я каюсь ныне пред Тобою. Но покаяние мое не чисто и растленно. Один раз каюсь, а много раз прогневаю Тебя. Нет того часа, в который я не грешил бы пред Тобою. Когда приходил к отцу моему духовному для покаяния, то, стыдившись лица его, иные грехи утаил, а другие забыл – и потому не могу во всем исповедаться перед ним. Ложно было покаяние мое. Но Ты, Милостивый Отче, ведаешь все тайны сердца моего. Молюся Тебе, Господи Боже, Спаситель мой, прости и разреши меня, грешного, недостойного раба Твоего. Сам я связал себя лютыми грехами, и никто не может разрешить меня, грешного, только Ты, Господи Боже мой Иисусе Христе!

Молитва по списку из тетради
Е.Н. Белковой

Услышь меня, не достойную рабу Твою¹, и прими моление мое, и очисти все грехи мои. Я каюсь перед Тобою, а покаяние мое не чистое и рассеяное. Один раз каюсь, а много раз прогневаюсь. К Тебе Господи я приходила, к Отцу Твоему духовному для покаяния, то утрашилась Лица Его, грехи утаила, а другие забыла, ложно было покаяние мое, но Ты милостивый отведешь мои грехи. Молюся Тебе Господи Боже Спасителю моему, грехи мои прости и разреши² меня грешную рабу Твою. Сама я связана лютыми грехами и никто не может разрешить меня грешную, только Ты Господи Боже мой Иисусе Христе³.

¹ В тетради этот текст аккуратно зачеркнут одной линией, мы посчитали необходимым точно воспроизвести оригинал.

² В тетради изначальное окончание «и» исправлено на «ы», тем самым орфографическая норма нарушена, видимо, под влиянием неизвестного нам источника.

³ Орфография и пунктуация оригинала сохранены.

В исходном тексте молитвы, напечатанной о. Иоанном Яхонтовым, выделены те фрагменты, которые вошли в вариант Е.Н. Белковой, однако и здесь мы видим частичное переосмысление текста и адаптацию его под себя (вместо *«сам я связал себя лютыми грехами»* – *«сама я связана лютыми грехами»*). Вероятно, текст, первоначально переписанный из книжки, изданной прот. Яхонтовым, зачитывался вслух, запоминался и записывался по памяти. Результатом такой трансляции мог стать вариант Е.Н. Белковой.

В то же время молитва в записи Е.Н. Белковой имеет и следы письменного бытования. В ней есть глоссолалические фрагменты, свидетельствующие о неосмысленном копировании письменного и, видимо, неразборчивого или непонятного текста: *«...ты Бог наш Всемогущий **избавь меня с тени ловца** Господи и слезы, укрепи меня грешную и блестит лучам света Твоего на врага моего»*. Этот фрагмент соответствует несколько измененной в соответствии с контекстом цитате из 90 псалма (Пс. 90:3) в исходном тексте молитвы: *«Ты, как Бог наш Всемогущий, **можешь избавить меня от сети ловца**»*. При воспроизведении текста деревенские жители, видимо, использовали знакомые им церковные формулы. Так, приведенный выше пример замены на пассивную конструкцию и переосмысления (*«сама я связана лютыми грехами»* вместо оригинального *«сам я связал себя лютыми грехами»*), вероятно, возник под влиянием текста Канона покаянного ко Господу нашему Иисусу Христу, который широко известен в православном обиходе, поскольку читается при подготовке к исповеди. В каноне говорится: *«Св^язан мно^гими ны^не плени^цами **грехо^в** и содержи^м л^юты^{ми} стра^{ст}ь^ми и бед^ами...»*. Если текст молитвы фиксировался по памяти, то вполне естественно, что он был пересказан с помощью знакомых конструкций.

Всё сказанное позволяет заключить, что вседневная молитва, видимо, записывалась со слуха или, что более вероятно, по памяти и затем переписывалась неоднократно; из оригинального текста были выбраны главным образом покаянные фрагменты. Последнее соответствует и тождественности других текстов – как в коллекции Е.Н. Белковой, так и в тетради А.В. Смирновой (тексты посвящены покаянной теме, Страшному Суду, Страстям Христовым).

СВЯТЫЕ ПИСЬМА-ОБЕРЕГИ

Лишенные возможности посещать богослужения Страстной седмицы, местные жители восполняли потребность в воспоминании Страстей Христовых с помощью тех текстов, которые были в их распоряжении, – в том

числе и близких по теме апокрифических произведений, а также возникших на их основе «святых писем»¹. Последние, по свидетельству Е.Н. Белковой, читали в Великую Пятницу именно потому, что, согласно ее же объяснению, речь в них идет о Страстях Господних².

В тетради Е.Н. Белковой содержатся два таких святых письма-оберега: «Видение святой Елизаветы Венгерской» и «Сон Богородицы». Оба сюжета известны в русской традиции, причем с популярностью «Сна Богородицы» не сравнится ни один из апокрифов.

В основе первого святого письма – апокриф о видении Страстей Господних, бывшем святой Елизавете Венгерской и королеве Матильде. Текст обнаруживается почти во всех русских списках католического сборника назидательных рассказов «Великое зеркало», переведенного с польского в XVII веке³. Апокриф имел хождение на лубочных листах, причем не только в России, но, по крайней мере, и в Восточной Европе⁴.

Это должен знать каждый, это нужно помнить всегда.

Когда Святая Елизавета Венгерская и Королева Матильда, истинно просили Господа Нашего Иисуса Христа, чтобы он открыл им подробности своих страданий, то Он сказал им:

Воинов, связывающих Меня было 105, сопровождающих Меня связанного было 23 человека. Ударов в грудь и ударов в голову 12

Уколов терновым венцом 103

Бичевали меня 666 раз

На кресте Я висел 3 часа

В это время испустил вздохов 129

Дергали Меня и тащили 508 раз

Капель кровь было 30 666

Господи говори о своих крестных страданиях сказал:

¹ О разновидностях этого жанра см.: Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М.: ОГИ, 2002. С. 341–344.

² Записано в июле 2020 г. Ю.М. Кувшинской в д. Аносово от Елизаветы Николаевны Белковой, 1931 г.р., мест. Фольклорный архив НИУ ВШЭ: материалы экспедиции в Костромскую область 2020 года.

³ Владимирова П.В. Великое зеркало. (Из истории русской переводной литературы XVII в.). Издание общества Истории и Древностей Российских при Московском Университете. М.: Университетская тип., 1884. С. 53.

⁴ Там же. С. 54.

Тот, кто [всякий день]¹ в продолжении 12^{ти} лет будет читать «Отче Наш» по 7 раз в день, чтобы составить число капель крови «Моей» пролитых на кресте, тот получит от Господа Бога много милостей;

Прощений и оставление грехов.

В случае смерти 12 лет ранее 12 лет, он будет причислен к лику, проливающих кровь, за Христа, за святую, православную веру; и будет заботиться о душах его сродников до четвертого колена.

Кто будет носить эту запись с собой, не умрет страшной смертью

Будет избавлен от всякой загрозы,² Не умрет без покаяния.

Будет избавлен от врагов и судейской власти и от всяких недоброжелателей. В доме, где находятся эти слова, не будет измены.

За 40 дней смерти увидит Присвятую Богородицу

Кто носит это слово, будет счастлив. + Аминь.

Используя типологию, предложенную А.А. Панченко, мы можем охарактеризовать данный текст как «апокрифическое сказание или поучение, содержащее определенную космогоническую или этикетную информацию и воспринимающееся как “небесное послание”»³. Подробности, и прежде всего исчисление Страданий, о которых сам Христос сообщает Елизавете и Матильде, то есть сакральная семантика чисел как таковая, интерпретируются как спасительное мистическое знание, которое должно быть воплощено в аскетической практике (читать «Отче наш» по 7 раз в день 12 лет и др.)⁴. В то же время, судя по имеющимся данным, в обиходе костромских крестьян текст был востребован не в целях медитативной (= молитвенной) практики, а по причине описания в нем событий Страстей Христовых и в силу общего сакрального статуса.

¹ Фрагмент в скобках вписан в текст сверху.

² Здесь и далее в скобках нами проставлены точки в тех случаях, когда в оригинале никаких знаков, маркирующих конец предложения, нет, однако следующее предложение начинается с прописной буквы.

³ Панченко А.А. Христовщина и скопчество... С. 351.

⁴ По мнению И.В. Кувшинской, высказанному в устном обсуждении, тема апокрифа (Страсти и видения), а также внимание к деталям (впрочем, однако, не к цифрам) указывают на то, что изначально текст восходит к католической практике медитаций, чтения Розария. Эта гипотеза проливает свет на генезис «Видения святой Елизаветы Венгерской», причем она хорошо согласуется с функциональными особенностями письма.

Для жанра святых (= небесных) писем важна идея «опредмечивания» текста¹. Одним из путей опредмечивания, согласно классификации А.А. Панченко, является ритуальное копирование и рассылка (передача) священного текста², то есть обыкновенно присутствующее в нем требование переписать и распространять письмо. Примечательно, что, по словам нашей информантки, было время, когда у них было принято переписывать и распространять такие тексты, но эта практика давно прекратилась (причины, по которым это произошло, нам выяснить не удалось).

Еще один апокриф в материалах Е.Н. Белковой – это «Сон Богородицы», оформленный по тому же типу, что и «Видение Елизаветы Венгерской». «Материализация» видения – запись сна – включена в его повествовательную часть. Она выражена в поэтической формуле «*Запишу Я этот сон на тонкой шолковой бумажке, на земной шолковой травушке*», традиционной прежде всего для поэтических воплощений «Сна Богородицы», где обычно является репликой Иисуса Христа внутри его диалога с Матерью, рассказывающей о своем видении³. Интересно, что, как и в предыдущем тексте, дальнейшее опредмечивание «Сна» предполагается не через переписывание, но через регулярное троекратное чтение.

Мать Ты моя, возлюбленная Мария!

Где ты спала почивала?

Спала почивала в городе Иерусалим[е]

Во церкви во соборе, на Христовом Престоле.

Плохо Мне ноченька спалась.

Видела Чадо мое. Тебя распяли. Руки ноги распяли. Пятый гвоздь в сердце втыкали. Все церкви пошатались, все кресты в землю поклонилися. Все мне завопяло, небо завосияло. Не плачь Ты возлюбленная Мария. Не одна ты осталась сиротой. Остались: Иоанн Креститель, Иоанн Святитель, Иоанн Богослов, Иоанн Златоуст, две сестры Лазаревы.

¹ Панченко А.А. Христовщина и скопчество... С. 350–351.

² Там же. С. 351.

³ Об этой формуле и ее вариантах в духовных стихах см.: *Фадеева Л.В.*

Икона и книжная легенда в русском фольклоре. М.: Индрик, 2019. С. 50–57.

В обереге, основанном на прозаическом тексте апокрифической статьи, она присутствует, например, в: *Фадеева Л.В.* Заговоры, обереги и молитвы: Сон Богородицы // Традиционная культура Муромского края. Экспедиционные, архивные, аналитические материалы / Сост. А.С. Каргин. Т. 1. М., 2008. С. 409 (№ 149).

По Твою душеньку не Ангела пошлю, а сам приду. Запишу Я этот сон, на тонкой шолковой бумажке, на земной шолковой травушке.

Положу я его ко Иисусу Христу на гробницу; и будут люди ходить приклоняться.

Кто эту молитву знает и три раза в день читает.

*Тот в суд пойдет не судим будет.*_(с)

В огонь пойдет не горим будет.

В воду пойдет не топим будет.

*В лес пойдет не блудим будет.*_(с)

Спаси и сохрани рабов Твоих

(имена детей и родных) каждый час, каждую минуту, каждую секунду.

*Дай Господи благополучия рабам Твоим (имена).*_(с)

*Во имя Отца и Сына и Святого Духа.*_(с)

+++ Аминь

Этот вариант «Сна Богородицы» близок по содержанию к варианту, зафиксированному в Нижегородском крае¹, но носит следы разрушения и имеет некоторые отличия: в повествовательной части утрачены фрагменты, обеспечивающие логическую связь (из перечня гвоздей, вбитых в тело Спасителя, упоминается только пятый гвоздь; сокращен перечень святых, печалющихся о Господе). Текст производит впечатление пересказа некоторого исходного варианта с частичным сохранением ритма и рифмы, с повторами одних и тех же глаголов. Однако в нем есть отсутствующий в нижегородском списке «Сна» мотив положения записанного пророчества на Гроб Господень и введено предписание об использовании текста.

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ТЕКСТОВ ИЗ РУКОПИСНЫХ СБОРНИКОВ

Тексты из коллекций А.В. Смирновой и Е.Н. Белковой, прежде всего панихида и духовные стихи, очевидно, предназначались в том числе и для общественного использования. По словам наших информантов, после службы на Потоке обычно пели «всякие интересные стихи»². Кроме того, стихи пели после панихиды, которая служилась также и в деревне, по домам.

¹ Рукописная религиозная поэзия Нижегородского края. Тексты и комментарии / Сост., подгот. текстов, вступ.ст. и коммент. Ю.М. Шеваренковой. Нижний Новгород: РАСТР-НН, 2008. С. 151–152 (№ 18).

² Записано в июле 2020 г. Ю.М. Кувшинской в д. Аносово от Елизаветы Николаевны Белковой, 1931 г.р., мест. Фольклорный архив НИУ ВШЭ: материалы экспедиции в Костромскую область 2020 года.

Традиция поминальных домашних богослужений и трапез в этих местах, судя по рассказам Е.Н. Белковой, подобна владимирской¹ и вологодской², ср.: «Как прочитают о покойнике, панихиду прочитают, всем обед делают. Кто молится... Если кто за покойника молились, хлябишинские помолились. Тоня Батманова, Мария Зайцева. Раньше еще там Нурия Старенькина. Которых я помню. О покойниках молились. На молитвы все собирают стол. Большой праздничный стол. Надо всем... Всех надо поминать. За кого молятся, надо поминать. Поминальный стол делали. Очень хороший стол делали, богатый. И там все сидели, пообедают, а в конце обеда поются стихи всякие. Стихи очень хорошо пели. Хлябишинские. И за всех пропоют»³.

Примечательно, что духовные стихи из тетради Смирновой «Прошу тебя, угодник Божий, святой великий Николай» и «Господь с учениками из храма выходит» зафиксированы в составе похоронно-поминальной обрядности во Владимирской области⁴, в соседнем Варнавинском районе Нижегородской области⁵, где исполнялись также во время поста и в праздники; в украинском анклаве Саратовской обл.⁶ Очевидно, в народном поминальном репертуаре разных регионов существует ряд устойчивых, повсеместно принятых текстов.

¹ Данченкова Н.Ю. Деревенский обычай «ходить по покойнику»; *Фадеева Л.В., Иванов А.Н.* Религиозные стихи // Традиционная культура Гороховецкого края / Сост. А.С. Каргин, А.Н. Иванов. Т. 2. М.: ГРЦРФ, 2004. С. 372–374, 416–434; *Фадеева Л.В.* Религиозная поэзия // Традиционная культура Муромского края. Экспедиционные, архивные, аналитические материалы / Сост. А.С. Каргин. Т. 1. М., 2008. С. 336–338, 355–372.

² Похоронно-поминальные обряды // Праздники и обряды Череповецкого района в записях 1999 года: Календарные праздники и обряды. Похоронно-поминальные обряды.

³ Записано в июле 2020 г. Ю.М. Кувшинской в д. Аносово от Елизаветы Николаевны Белковой, 1931 г.р., мест. Фольклорный архив НИУ ВШЭ: материалы экспедиции в Костромскую область 2020 года.

⁴ *Фадеева Л.В., Иванов А.Н.* Религиозные стихи. С. 378–379 (№ 686); *Фадеева Л.В.* Религиозная поэзия. С. 339–340, 346–347 (№ 2, 10, 11).

⁵ *Кулагина А.В., Степанова Д.С.* Духовные стихи // Ветлужская сторона. Вып. VI: Традиционный фольклор Варнавинского р-на Нижегородской области / Под редакцией А.В. Кулагиной. М., 2005. С. 343, 353.

⁶ *Левкиевская Е.Е.* «Народное отпевание» в Самойловском районе Саратовской области. С. 10–34; *Она же.* «Отпевальные» тетради украинцев Самойловского р-на Саратовской обл. ... С. 21–25.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, на востоке Костромской области сложилась традиция мирянских общественных богослужений – как поминальных, так и праздничных; одним из центров последних стал святой источник Поток. В связи с народной литургической практикой развивалась массовая традиция собирания (= копирования) рукописных религиозных и магических текстов. Состав коллекций отражает потребности и обстоятельства локальной народной литургической практики, основывающейся на праздничных и поминальных церковных чинопоследованиях, праздничных и покаянных молитвах; духовных стихах о Страшном суде, святых письмах о Страстях Христовых; оберегах, обеспечивающих социальную безопасность: от судей, от клеветников, на дорогу и т.п. Состояние записей говорит о том, что передача текстов происходила как письменно, так и устно (вероятно, по памяти).

Поздняя традиция воспроизведения песнопений литургии в народной ритуально-молитвенной практике показывает, что (1) чин изображительных, специально существующий внутри церковной традиции для совершения обедни мирянами, видимо, не был известен (или понятен) жителям исследованных деревень, в том числе их первому поколению; (2) логика отбора допустимого литургического материала связана не столько с богословским смыслом литургии (деление на литургию оглашаемых и литургию верных с лежащим в ее основе евхаристическим канон), сколько с функциями участников церковных обрядов (воспроизводилось только то, что пел хор) и стремлением к максимально возможной полноте и целостности обряда; (3) собственно церковные литургические песнопения и тексты могли дополняться духовными стихами, святыми письмами, имевшими хождение в народе; (4) Евангелие мало использовалось в народной литургической практике, что объясняется, видимо, не только незнанием церковного календаря, препятствующим подбору нужных фрагментов для общественного чтения, но и особым отношением к Евангелию как к сакральной книге¹.

¹ О народном отношении к книге, особенно Библии, как к сакральному предмету, непостижимому источнику см., в частности: *Белова О.В.* Книга в традиционной культуре славян // Книга в пространстве культуры: Тез. науч. конф. / [Редколл.: Г.П. Мельников (отв. ред.), Л.А. Софронова; Вступ. ст. Г.П. Мельникова]. М.: Ин-т славяноведения и балканистики, 1995. С. 8–10.

РЕЦЕПЦИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ В ПИСЬМЕННЫХ ТЕКСТАХ НАРОДНОЙ ТРАДИЦИИ

Л.В. Фадеева

(Москва)

«Сон Богородицы»

В РУКОПИСНЫХ ТЕТРАДЯХ ПИНЕЖАН

Из полевых записей середины 1990–2010-х годов

Среди рукописных произведений христианского содержания, не просто имеющих хождение, но по-настоящему пользующихся доверием и уважением в народе, следует назвать «Сон Богородицы». Его широкое распространение давно обратило на себя внимание исследователей. Причем, если с точки зрения ученых XIX века этот религиозно-назидательный текст был интересен по преимуществу разнообразием своих национальных изводов, что провоцировало сравнительное изучение его итальянских, сербских, польских, русских и прочих списков и попытки выявления его исторического генезиса¹, то для исследователей и публикаторов

¹ Самую общую характеристику «Сон Богородицы» получил в работе Н.Ф. Сумцова «Очерки истории южнорусских апокрифических сказаний и песен» (Киев, 1888. С. 75–78). Однако еще раньше он попал в поле зрения А.Н. Веселовского (см.: *Веселовский А.Н.* Опыты по истории развития христианской легенды. 2. Берта, Анастасия и Пятница. II. Эпистолия о неделе. III. Сон Богородицы и сводные редакции эпистолии // Журнал Министерства народного просвещения. 1876. Ч. 184. Март. С. 50–116; Апрель. С. 341–363). Интерес выдающегося русского ученого-компаративиста был направлен по преимуществу на «Иерусалимский свиток», или «Эпистолию о неделе», а потому «Сна Богородицы» Веселовский коснулся скорее в связи с чрезвычайно распространенными контаминациями двух апокрифов. Но и по сей день это исследование является наиболее полным и не превзойденным по объему приведенных в нем фактов, а потому служит отправной точкой для всех, кто обращается к рассмотрению старых и новых списков «Сна». Отметим также, что впервые заявленное А.Н. Веселовским сравнительное изучение русской и итальянской

конца XX – начала XXI века основной проблемой на долгое время стало многообразие проявлений «Сна» в русской фольклорной традиции – его бытование в едином смысловом пространстве с духовными стихами и заговорами и его способность мимикрировать, стилистически (= формульно) и функционально адаптироваться к духовным и практическим потребностям среды, в которой он оказался востребован¹.

Почти повсеместное присутствие «Сна Богородицы» на русской, а также белорусской и украинской территориях² обусловлено его содержанием

традиций бытования страстного апокрifa оценивается как актуальная филологическая задача и сегодня. Об этом свидетельствуют недавние статьи М.Б. Плюхановой (см.: *Плюханова М.Б.* «Сон Богородицы» у А.Н. Веселовского и далее: некоторые вопросы итало-русского компаративного исследования христианской легенды // *Пространство безграничной словесности: Сб. статей к 70-летию В.Е. Багно.* СПб.: Нестор-История, 2021. С. 376–405; *Она же.* «Сон Богородицы» – «Sogno di Maria» в контексте итальянской словесности о Страстях Христовых // *Словесность и история.* [СПб.,] 2021. № 3. С. 34–61).

¹ Из последних публикаций, наглядно показывающих трансформации «Сна Богородицы» внутри одной локальной фольклорной традиции, большой интерес представляет: *Королёва С.Ю., Ключкова Е.А.* «Сны Богородицы» и *богородский сон* (фольклорные материалы из Юринского района Пермского края) // *Живая старина.* 2017. № 2(94). С. 28–32. Однако нельзя не назвать еще целый ряд исследований, замечательно показывающих этот материал, – сборник: *Духовные стихи. Канты. Сборник духовных стихов Нижегородской области / Сост., вступ. статья, подгот. текстов, исслед. и коммент. Е.А. Бучилиной.* Нижний Новгород, 1999. С. 183–192, 386–401; статьи и публикации: *Соболева Л.С.* Жанровые разновидности апокрифического сюжета «Сон Богородицы» // *Древнерусская книжная традиция и современная народная литература: Тезисы докладов междунар. науч.-практ. конф. (14–16 октября 1998 г.).* Нижний Новгород, 1998. С. 68–70; *Соболева Л.С.* Устная и рукописная традиции апокрифического сюжета «Сон Богородицы» // *Фольклор Урала. Вып. 11: Устная и рукописная традиции.* Екатеринбург, 2000. С. 209–246; *Шеваренкова Ю.М.* Рукописная религиозная проза Нижегородского края: тексты и комментарии. Нижний Новгород, 2008. С. 124–152. Указанные работы дают все основания говорить о том, что на сегодняшний день исследователи хорошо представляют ситуацию с бытованием «Сна Богородицы» во всем многообразии его жанровых воплощений в Нижегородском Поволжье и на Урале.

² Западное происхождение «Сна Богородицы» и его продвижение в малорусские, белорусские и великорусские земли через Польшу приблизительно

и книжным характером. «Сон» воспринимался и по сей день воспринимается многими и как благочестивое чтение, и как духовное наставление, и как оберег-святыня, ограждающая от насильственной смерти, вреда и болезней. Последнее обстоятельство подтверждают показания, которые снимались в ходе дознаний по сыскным делам, совпавших с периодом проникновения апокрифа на Русь¹. И хотя Церковь всячески препятствовала распространению «Сна Богородицы», обращая внимание духовенства на необходимость искоренять его вредное воздействие на паству², списки «Сна» продолжали множиться.

начиная с первой трети XVII века не вызывает сомнений. Мы не касаемся этого вопроса, поскольку он в достаточной мере освещается А.Н. Веселовским и Н.Ф. Сумцовым, а также затрагивается в целом ряде недавних комментариев к апокрифу, суммирующих то, что на сегодняшний день известно о его истории, – см.: *Варенцова Е.М.* Сон Богородицы // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вып. 3 (XVII век), ч. 3. СПб.: Дмитрий Буланин, 1998. С. 485–487; *Топорков А.Л.* Заговоры из рукописей XVII века. Комментарии: Сон Богородицы // *Русские заговоры из рукописных источников XVII – первой половины XIX века*. М.: Индрик, 2010. С. 416–417.

¹ Примечательны показания московских жителей – стрельца и сапожного мастера Гришки Казанца и его жены Катеринки, допрошенных по навету бывшего стрельца Афоньки Науменко. В их доме в числе прочего было обнаружено и изъято письмо со «Сном Богородицы», причем каждый из допрошенных рассказал, для каких личных нужд его прежде использовал (*Зерцалов А.Н.* К материалам о ворожбе в Древней Руси. Сыскное дело 1642–1643 гг. о намерении испортить царицу Евдокию Лукьяновну // *Чтения в Императорском Обществе истории и древностей Российских при Московском университете*. 1895. Кн. 3. Отд. 1. С. III, 31–33). В настоящее время список «Сна», присутствующий в этом следственном деле, считается самым ранним из зафиксированных на русском языке (см.: *Топорков А.Л.* Заговоры из рукописей XVII века. Комментарии: Сон Богородицы. С. 416).

² В XIX веке на это были направлены специальные публикации в журнале «Руководство для сельских пастырей», разъяснявшие пастырям их задачу. Автор одной из них писал: «Приходские священники должны употребить всю силу своего пастырского влияния, вразумлять пасомых своих, суеверно пользующихся “Сном Пресв[ятой] Богородицы” и читающих его, касательно полной несостоятельности и прямо греховно-кощунственного отношения к священным лицам и событиям, какое замечается в нем»

Современные фиксации «Сна Богородицы» на Русском Севере представляют очевидный интерес. Совсем не случайно варианты апокрифа и его производные в том или ином виде регулярно появляются в новых изданиях, посвященных севернорусским магическим практикам, – главным образом, в той их части, которая характеризует рукописные сборники заговоров¹. Подобное восприятие «Сна» исследователями обусловлено как жанровым контекстом, с которым он реально соотнесен в народной традиции (соседство «Сна» с заговорами и оберегами в тетрадах деревенских жителей – факт настолько очевидный, что не нуждается ни в каких доказательствах), так и давно существующей в фольклористике тенденцией рассматривать магическое и религиозное как если и не вполне взаимосвязанные, то подразумевающие – пусть даже через взаимное отрицание – и содержательно подпитывающие друг друга области культуры и мировоззрения².

(Г.Б. «Сон Пресвятыя Богородицы» // Руководство для сельских пастырей: Журнал, издаваемый при Киевской духовной семинарии. Киев, 1895. Год XXXVI. Том 2. № 19, мая 7-го. С. 20–21). И в недавнем прошлом нам доводилось слышать, что священники, несшие свое служение в провинциальных городах и селах, отбирали и уничтожали тетради, в которых был переписан «Сон Богородицы».

- ¹ См., например: Магические практики севернорусских деревень: заговоры, обереги, лечебные ритуалы. Записи конца XX – начала XXI века: в 2 т. / Сост. С.Б. Адоньева, А.В. Степанов. СПб.: Пропповский центр, 2020. Т. I: Архангельская коллекция. С. 140–141, 261–264, 542–543. Т. II: Вологодская коллекция. С. 113–116, 264, 451, 530–531, 534–536; Знатки, ведуны и чернокнижники. Колдовство и бытовая магия на Русском Севере / Под общ. ред. А.Б. Мороза. М.: Неолит, 2020. С. 376–377.
- ² Смелянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России в XVIII в. М., 2003. С. 37, 38. Отмеченная тенденция, кстати, имеет под собой довольно устойчивую традицию, восходящую к оценке *суеверного* с позиций рационального знания. К *суеверному* относили и разного рода волшебства и чудеса, и все формы религиозного инакомыслия, в том числе приверженность апокрифическому (= отреченному) знанию. См.: Смелянская Е.Б. О концепте «суеверие» в России века Просвещения // Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии. СПб.: Изд-во Европейского ун-та, 2006. С. 19–31. (Studia Ethnologica, вып. 3). Несколько иначе – правда, по отношению к русскому Средневековью – рассматривает эту проблему Саймон Франклин, исходя из того, что с принятием христианства и приходом на

На протяжении многих десятилетий и археографы, и фольклористы фиксировали бытование списков «Сна Богородицы» на Пинеге. В полевой работе они встречались с разной степенью сохранности текста (в данном случае под сохранностью следует понимать не только то, насколько бережно хранилась рукописная книга или простая школьная тетрадь, частью которой был «Сон», но само качество записи, о чем еще будет сказано специально). Однако если археографы рассматривали апокрифическую статью в той или иной редакции как одну из непосредственных целей своих поисков¹, то для фольклористов она была своего рода побочным материалом. Спрашивая жителей пинежских деревень о «Сне Богородицы», фольклористы, конечно же, связывали свои ожидания с духовными стихами или заговорами, отзывающимися на этот сюжет, тем более что их присутствие в местном репертуаре неоднократно отмечалось работавшими здесь собирателями². Однако

Русь священных текстов «большинство форм письменности ... могли выполнять магические функции», превращаясь в текстовые амулеты (Франклин С. Письменность, общество и культура в Древней Руси (около 950–1300 гг.) / Авторизованный перевод Д.М. Буланина. СПб.: Дмитрий Буланин, 2010. С. 466). И этот взгляд британского исследователя, как нам кажется, имеет непосредственное отношение к судьбе «Сна Богородицы» – прежде всего как предмета-оберега, а уже потом как продуктивной содержательной основы для образования на его основе заговорных формул.

¹ Описание полевых находок археографов – рукописных апокрифических сборников второй половины XVIII, XIX и первой половины XX века, включающих в себя «Сон Богородицы», – представлено в книге: Пинежская книжно-рукописная традиция XVI – начала XX века. Опыт исследования и источники. В 2 т. Т. 1: *Савельева Н.В.* Очерк истории формирования пинежской книжно-рукописной традиции. Описание рукописных источников. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. С. 121, 206, 260, 381–382, 390–391, 404, 425, 437, 479, 492, 494, 495, 519, 520, 562, 563, 574, 610, 635, 685–686.

² А.М. Астахова подчеркивала, что в 1920-х годах сюжет имел на Пинеге широкое распространение. См. ее записи «Сна» и комментарии к ним в публикации: Духовные стихи на Пинеге в записях А.М. Астаховой 1927 года / Публ. Л.И. Петровой // Из истории русской фольклористики. Л.: Наука, 1990. Вып. 3. С. 210–211, 217–218. О более раннем этапе бытования здесь «Сна Богородицы» свидетельствовал А.Д. Григорьев, записавший, по его словам, четыре варианта «Сна» среди других духовных стихов,

ожидания эти оправдывались не всегда. Обыкновенно в ответ на расспросы пинежане демонстрировали тетрадки с пространным текстом апокрифа, часто переписанным с большими искажениями. Естественно, предоставленная рукопись с благодарностью и вниманием ко всем допущенным в ней ошибкам копировалась. Иногда этот скопированный текст удавалось сопроводить комментариями его владельца, подтверждающими совсем не случайное появление «Сна» среди прочих его домашних записей.

Так и в моей личной коллекции за несколько лет работы на Пинеге собралась хотя и небольшая, но репрезентативная подборка текстов апокрифической статьи. Именно ей посвящена настоящая публикация. Предваряя эти тексты, мы считаем необходимым подчеркнуть, что нашей задачей является показать, в каком виде апокриф «Сон Богородицы» бытует сегодня среди пинежан. Однако, прежде чем перейти к самим записям, позволим себе высказать несколько соображений, касающихся предпосылок популярности этого произведения религиозной словесности в народе, характера его бытования – своего рода читательского этикета и рожденных им рассказов, выполняющих роль предписаний и рекомендаций (= моделей и образцов) к правильному использованию «Сна Богородицы» в повседневной жизни, а также продуктивных для местной традиции путей его фольклоризации.

причем рядом собиратель упомянул о приобретенных им в пинежских деревнях рукописях «с заговорами, апокрифами, историческими и литературными повестями» – см.: *Григорьев А.Д.* Пинежский край и былинная традиция в нем // Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1899–1901 гг. с напевами, записанными посредством фонографа. В 3 т. Т. I, ч. 2: Пинега. СПб.: Тропа Трояна, 2002. С. 161 (примеч. 7).

Что же касается фиксации «Сна Богородицы» в связи с изучением пинежских заговорно-магических практик, то уместно сослаться хотя бы на сборник: *Обереги и заклинания русского народа* / Сост. М.И. и А.М. Песковы. М.: Крон-Пресс, 1993. В нем в ряду других севернорусских магических текстов пинежским отведено заметное место. К примеру, оберег, основанный на страстном сюжете «Сна» (из д. Нюхча, с. 40–42), помещен рядом с текстом апокрифической статьи, записанной в 1957 г. в д. Веркола (с. 28–37).

СОДЕРЖАТЕЛЬНО-КОМПОЗИЦИОННЫЕ ОСОБЕННОСТИ
АПОКРИФИЧЕСКОЙ СТАТЬИ «СОН БОГОРОДИЦЫ»
И ЕЕ СВЯЗЬ С КНИЖНЫМИ И ИЗОБРАЗИТЕЛЬНЫМИ ПРОИЗВЕДЕНИЯМИ
О СТРАСТЯХ ГОСПОДНИХ

К характеристике известных в русской традиции редакций апокрифа, а также его структуры трудно что-либо добавить, если учесть уже написанное о нем исследователями¹. Отмечу только, что не все оказавшиеся в моем распоряжении записи имеют свойственную «Сну Богородицы» двухчастную композицию. В нескольких случаях сохраняется лишь повествовательная первая часть, посвященная изложению основных событий Страстей Христовых и представляющая собою рассказ Богородицы об увиденном ею пророческом сне. Этот рассказ является ответом на расспросы ее Сына (см. № 1, 2). Причем отсутствие второй части не всегда объясняется механическими утратами, которые мог претерпеть или сам список, или источник, с которого он был сделан. Иногда разрастание страстного повествования, его нарочитая детализация почти исключают возможность наращивания второй назидательной части, вследствие чего она сводится к двум-трем строчкам, касающимся того, как надлежит поступать с этим текстом и какие блага обретет тот, кто будет ему верить (см. № 3).

И всё же такие неполные варианты «Сна» на общем фоне выглядят скорее как исключение. Чаще мы имеем дело с композициями, состоящими из двух частей, в которых вторая часть преобладает над первой – благодаря не только перечислению ситуаций, в которых «Сон» может быть полезен тому, кто читает, переписывает и хранит его у себя, и подробному описанию каждой из них (в своих материалах Е.А. Бучилина приводила старообрядческий список с 19 подобными «заповедями» о чудотворной силе «Сна», хотя некоторые из них были приписаны к нему искусственно и выходили за пределы традиционных для него сфер патроната²), но и вследствие дополнения второй части фрагментами «Епистолии о неделе» – краткими (№ 11) или развернутыми (№ 4–10). Вслед за А.Л. Топорковым отметим, что контаминации «Сна» и «Епистолии

¹ См., например: *Сумцов Н.Ф.* Очерки истории южнорусских апокрифических сказаний и песен. С. 75; *Варенцова Е.М.* Сон Богородицы. С. 485–487; *Топорков А.Л.* Заговоры из рукописей XVII века. Комментарии: Сон Богородицы. С. 417–419.

² Духовные стихи. Канты. Сборник духовных стихов Нижегородской области. С. 386, 395–398.

о неделе» возникали и как результат соседства двух апокрифов в рукописных сборниках¹, и как закономерное слияние близких по манере изложения текстов-«инструкций», каковыми по большей части являлись эти два произведения, включавшие в себя множество наставлений, а также угроз тем, кто дерзает их ослушаться.

Знакомство с содержанием «Сна Богородицы» подталкивает к размышлениям о том, почему это сугубо вторичное по отношению к каноническим текстам (прежде всего евангельским повествованиям) произведение могло найти отклик в народе и удерживать интерес к себе на протяжении столь длительного времени. И здесь уместно вернуться к периоду предположительного проникновения «Сна» на Русь, то есть к первым десятилетиям XVII века с их сложнейшей обстановкой – с кровавыми испытаниями Смуты, с ощущением непрекращающегося идейного давления со стороны иноверцев (католиков и протестантов, внешние обычаи которых уже в то время многим русским людям казались привлекательными), с вызывающей всё большую тревогу неосведомленностью основной массы населения в вопросах веры и отсутствием должного христианского воспитания². Внутреннее напряжение, которое переживалось тогда всеми, привело к тому, что «перед наступлением 1666 года, во второй четверти XVII столетия... ожидания конца мира на Руси... снова усилились и сыграли значительную роль в развитии русского религиозного движения того времени»³.

Эсхатологические страхи не могли не вызвать в народе благочестивых устремлений. Так, в 1641 году где-то на севере «группа крестьян дает торжественное обещание “молиться со слезами”, не ругаться и жить в соответствии с канонами церкви»⁴. Среди грамотного населения растет интерес к духовно-назидательному чтению. Выпущенная московским Печатным Двором книга «Поучений Ефрема Сирина» (выдержала четыре издания с 1647 по 1652 гг.), включавшая в себя «Слово на пришествие Господа, на окончание мира и на пришествие антихриста», пользуется большим литературным успехом. Всё это свидетельствует

¹ Это соседство можно наглядно проследить по описаниям пинежских рукописей из собрания ИРЛИ (*Савельева Н.В.* Очерк истории формирования пинежской книжно-рукописной традиции. Описание рукописных источников. С. 121, 390–391, 404, 425–426, 437, 573–574).

² Об этом подробно см.: *Зеньковский С.А.* Русское старообрядчество. Духовные движения семнадцатого века. М.: Изд-во журнала «Церковь», 1995.

³ Там же. С. 36.

⁴ Там же. С. 90.

о постепенно приходящем осознании «необходимости лучшего понимания своей веры» и о стремлении к «большей напряженности своей религиозной жизни»¹.

В этих условиях тексты, подобные «Сну Богородицы» и «Епистолии о неделе» с их назидательным пафосом и четкими указаниями на то, какие блага сулит памятование о вере (= об искупительной жертве Христа) и исполнение божьих заповедей, оказываются по-настоящему необходимыми. И хотя русское православное духовенство не могла не смущать латинская основа этих произведений (без всяких сомнений, и повлекшая за собою их включение в списки отреченных книг²), начало их хождению в народе было положено. Раскол же только усилил приверженность подобному чтению, официально не разрешенному или ограниченному в использовании. Не случайно в среде старообрядцев «Сон Богородицы» дошел до нашего времени в наилучшей сохранности³.

¹ *Зеньковский С.А.* Русское старообрядчество. С. 98–100.

² Сошлемся на свидетельство Н.А. Кобяк, проследившей, что в ряде списков Индекса отреченной литературы «в конце XVI – первой половине XVII века “Хождение Богородицы по мукам” заменяется названием “Богородицыно действо” <...>, а затем “Сон Богородицы” <...>». Эти изменения она объясняла тем, что иными становились вкусы эпохи, и Индекс таким образом реагировал на читательские запросы. Однако существенно, что центральный образ апокрифа не менялся – читателям были нужны тексты, связанные с Богородицей и ее ролью в спасении грешников. См.: *Кобяк Н.А.* Индекс ложных книг и древнерусский читатель // Христианство и церковь в России феодального периода (материалы). Новосибирск: Наука. Сиб. отделение, 1989. С. 359–360.

³ Что касается наблюдений за составом домашних библиотек пинежан, Н.В. Савельева справедливо замечает, что сегодня «провести четкую границу между кругом чтения пинежских старообрядцев и сторонников господствующей Церкви достаточно трудно... Существовал целый пласт литературы, популярной в обоих кругах и бытовавший в рукописной традиции и старообрядцев, и “мирских”. Прежде всего это разного рода лубочные издания. <...> Большой популярностью в обоих кругах пользовались апокрифы (прежде всего “Сон Богородицы” и “Епистолия Иисуса Христа о неделе”), различного рода апокрифические молитвы (архангелу Михаилу, священномученику Киприану) и заговоры (пастушеские, лечебные и охотничьи)» – см.: *Савельева Н.В.* Очерк истории формирования пинежской книжно-рукописной традиции. Описание рукописных источников. С. 25–26.

Интересно, что именно с XVII века широкое распространение в русской культуре получают произведения на страстную тему¹ – прежде всего компилятивный сборник «Страсти Христовы», основанный на Евангелии от Никодима, известный изначально на латыни, в XV веке переведенный на польский, а затем во второй половине XVI века – на церковнославянский язык². Стремление к самостоятельному чтению подобных произведений свидетельствовало об углублении интереса верующих к тому, что они слышали во время богослужения, об их желании упрочить свои знания о наиболее значимых событиях священной истории. На непосредственную связь «Сна Богородицы» со «Страстями Христовыми» указывала еще Е.А. Бучилина³.

Книжные повествования о Страстях существовали рядом с иконографией Страстей, которая в этот период также начала тяготеть к подробной – от эпизода к эпизоду – разработке событийной линии изображаемого сюжета. Таковы парные иконы строгановской школы «Распятие Христа со Страстями Христовыми в 16 клеймах» и «Воскресение Христово с евангельскими событиями в 16 клеймах» конца XVI – начала XVII века, происходящие из собрания Рахмановых⁴.

Еще более интенсивно эта наглядность и иллюстративность развивалась в пассивных гравированных лубках. В соответствии с канонами православного иконописания создавались гравированные композиции Распятия со Страстями, где кульминационное изображение трех голгофских крестов с Богородицей и Иоанном, предстоящими распятому Иисусу Христу, в среднике дано в окружении четырнадцати клейм с эпизодами Страстей и Воскресения⁵. Однако уже к концу XVII – первой четверти

¹ Савельева О.А. Пассивные повести в восточно-славянских литературах. Вопросы текстологии // Христианство и церковь в России феодального периода (материалы). С. 30–44.

² Прохоров Г.М. Страсти Христовы // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII век), ч. 3. С. 506–508.

³ Она предприняла попытку проследить текстовые параллели по доступным ей рукописным текстам, см.: Духовные стихи. Канты. Сборник духовных стихов Нижегородской области. С. 398–401.

⁴ Древности и духовные святыни старообрядчества: Иконы, книги, облачения, предметы церковного убранства Архиерейской ризницы и Покровского собора при Рогожском кладбище в Москве: [каталог] / Под общей редакцией Е.М. Юхименко. М.: Интербук-бизнес, 2005. С. 74–75.

⁵ Религиозный лубок второй половины XVIII – начала XX века из собрания Русского музея: [каталог] / Автор статьи и сост. Ю. Ходько. СПб.: Palace Editions, 2012. (Альманах, вып. 347). С. 22.

XVIII века появилось и несколько оригинальных лубков на тему Страстей Христовых, складывавшихся под влиянием западноевропейских гравюр. Таково «Истинное начертание беззаконного суда на Христа от иудей», самые ранние оттиски которого датируют началом XVIII века. Эта гравюра интересна тем, что совершенно отходит от иконного образца и переносит акцент со сцены Распятия Иисуса на два эпизода суда над ним – первый представляет Понтия Пилата и первосвященника Каиафу в окружении иудеев, держащих в руках свитки с обвинительными и оправдательными речами, второй – Иисуса в образе Мужа скорбей, заслушивающего приговор. Прочие же события, обрамляющие двухчастный средник, даны в традиционной последовательности в восемнадцати клеймах¹. Большую роль здесь играет слово, причем вмешательство предания, не подкрепленного евангельскими текстами, не может не обратить на себя внимания, поскольку надпись под средником возводит изображенные эпизоды суда к некоему начертанию на каменной доске, извлеченной из земли в городе Вена². Об этом лубке, как и о многих других ему подобных, Д.А. Ровинский писал, что заимствованы они «прямо из готовых католических источников»³.

Нельзя пройти мимо еще одного интересно решенного произведения – состоящего из двух регистров большого горизонтального лубочного листа «Страсти Христовы», впервые награвированного во второй четверти XVIII века. Вверху в шести клеймах на нем представлены последовательно сменяющие друг друга сцены – от моления о чаше в Гефсиманском саду, предательского лобзания Иуды, венчания терновым венцом и бичевания Христа (по краям) до Распятия и Воскресения (в центре), а внизу изображено шествие на Голгофу⁴. Примечательно, что вослед Иисусу, несущему крест в окружении воинов, и предворяющим его многочисленным конным и пешим участникам шествия из города выходит Дева Мария. Ее одинокая фигура в левой части композиции словно и не принадлежит всеобщему движению. Она отстраненно наблюдает за происходящим, что вполне отвечает той роли, которая приписывается ей «Сном Богородицы».

Мы не случайно позволили себе остановиться на примерах изображений, складывавшихся вокруг страстных повествований. И иконы, и лубки

¹ Религиозный лубок второй половины XVIII – начала XX века из собрания Русского музея: [каталог]. С. 31.

² Там же.

³ Русские народные картинки. Собрал и описал Д. Ровинский / Вступ. ст. и коммент. А.Ф. Некрыловой. СПб.: Тропа Троянова, 2002. С. 164.

⁴ Религиозный лубок второй половины XVIII – начала XX века из собрания Русского музея: [каталог]. С. 27–29.

не просто иллюстрировали книжные тексты. Они способствовали стабилизации их важнейших смысловых эпизодов, закреплению их в памяти – как пережитых событий, от которых остается стойкое впечатление. Возможно, потому «Страсти Христовы» и обрели довольно быстро форму лицевого сборника, где в непосредственной близости со словом были претворены изобразительные клише русского (и византийского) иконописания и книжной миниатюры, дополненные свежими образцами западноевропейской религиозной гравюры¹.

Представляется, что для понимания того, как сложилась судьба «Сна Богородицы» на русской почве, данный контекст (в том числе и изобразительный), непосредственно связанный с христианским содержанием апокрифической статьи, а следовательно с ее евангельскими истоками, существенно ничуть не меньше, чем постоянно комментируемый фольклористами магический – чисто внешний – ее контекст. То, что страстному апокрифу были непосредственно внутри него самого приписаны функции «охранной грамоты» для верующих в то, о чем он рассказывает, конечно, возбуждало немалый интерес к нему и подогревало желание иметь его у себя. Однако перечисляемые внутри «Сна» апотропейные свойства не делали его магическим амулетом по умолчанию. Обещанные «Сном» блага требовали от его обладателя определенных усилий духовного порядка, а именно чтения («до трою раз в день»), переписывания, передачи другим и т.д.²

¹ Об этом см.: *Чинякова Г.П.* Иллюминированные «Страсти Христовы» в древнерусской рукописной книжной традиции // Герменевтика древнерусской литературы. Сборник 15 / Отв. ред. О.А. Туфанова. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. С. 720–728; *Ануфриева Н.В.* Иконография «Страстей Христовых» в старообрядческой традиции (на примере списков из уральских книгохранилищ) // Известия УрФУ. Серия 2. Гуманитарные науки. 2020. Т. 22, № 3 (200). С. 89–109.

² И в этом смысле я считаю слишком категоричной позицию О.Д. Журавель, согласно которой «рекомендация, как использовать текст, содержащаяся в нем, меняет жанровую ориентацию апокрифа» (*Журавель О.Д.* Сведения о древнерусской литературе в материалах судебно-следственных дел о волшебстве (XVII–XVIII вв.) // Исследования по истории литературы и общественного сознания феодальной России: Сб. науч. трудов. Новосибирск: Наука, 1992. С. 31). Развитие прикладной функции «Сна» не снижало его повествовательной функции, на чем настаивала исследователь, хотя бы потому, что прикладная функция апокрифа была сугубо вторичной и могла быть реализована только благодаря его смысловому содержанию, то есть присутствию в нем страстного сюжета.

«Сон Богородицы» явился одним из наиболее продуктивно привившихся в русской традиции – как литературной, так и фольклорной – неканонических страстных текстов. Его лаконичная, но способная почти в каждом своем событийном эпизоде к раскрытию и разворачиванию первая часть (см. № 3) служила прекрасным напоминанием о соответствующих главах четвероевангелия, о богослужебных текстах Страстной седмицы – обо всей той сумме знаний, которую христиане черпали из книг, икон, рисованных и гравированных лубков.

«Сон Богородицы» СКВОЗЬ ПРИЗМУ КОММЕНТАРИЕВ
И РАССКАЗОВ О НЕМ. ЧИТАТЕЛЬСКИЙ ЭТИКЕТ
И НОРМЫ РЕЛИГИОЗНОГО ПОВЕДЕНИЯ

Записанные во время полевых интервью реплики тех, кто хранит у себя списки «Сна Богородицы» сегодня, позволяют судить о том, что и в наши дни этот апокриф остается обсуждаемым текстом. В качестве наиболее примечательной оценки символической роли «Сна» обращает на себя внимание свидетельство Ирины Федоровны Муриной, 1929 г.р., из села Сура. Короткий рассказ женщины о том, что однажды приснилось ей самой, строится вокруг «Сна Богородицы» и его эсхатологических коннотаций: *«Мне мама-покоенка приснилась. Идет, бумагу несет. Ведь скоро конец света. А мама верующая, она зря не будет говорить. Она пусты слова не скажет»*¹. И хотя грозные слова о конце мира принадлежат присоединенному ко второй части «Сна» фрагменту «Епистолии

Кстати, еще раз вернемся к мысли о том, что использование религиозных повествований в качестве амулетов было хотя и неприемлемым для Церкви, но всё же характерным явлением среди верующих (см. примеч. 2 на с. 305–306), в связи с чем в Индексах отреченных книг – византийских, славянских и русских – могло высказываться порицание именно ношению этих текстов как апотропеев, при этом само их чтение не воспрещалось. Н.А. Кобяк указывает на подобные записи в Индексах в связи с упоминанием «Авгарева послания» («...и что носят Авгарево послание на шее, о! наше великое неразумие», – см.: Кобяк Н.А. Индекс ложных книг и древнерусский читатель. С. 363). Развитие прикладной функции в данном случае не меняло жанровой ориентации самого текста, не сказывалось на его формальных особенностях и не снижало его авторитета внутри Церкви как повествования об истории нерукотворного образа Иисуса Христа.

¹ Зап. Л.В. Фадеевой летом 1995 г. в с. Сура.

о неделе» (ср.: «...а если не станешь чтить сего дня, то я вас буду голодом морить и будет на вас поветрие зло, и напущу на вас кровопролитие великое, восстанет царь на царя, брат на брата, друг на друга, король на короля, отец на сына, сын на отца, будет между вами особая брань, и всех оскорблю вас и не дам вам дождя на землю...» – см. № 7), в сознании Ирины Федоровны текст «Сна Богородицы» един и, безусловно, одна из главных его функций – подготовить тех, кто его читает, к грядущим последним временам. Он и есть та самая «бумага», заключающая в себе все основные приметы конца мира, которые необходимо знать христианину.

Однако такая обобщенно-символическая оценка «Сна Богородицы» в размышлениях пинежан о его роли в их жизни скорее исключение. Чаще наши собеседники считали важными для себя рекомендации по правильному обращению с этим текстом. На столь щепетильное отношение к «Сну» их настраивало его содержание, в котором «инструкции» играют заметную роль, иногда перевешивая смысловую часть. Вводя понятие *читательского этикета* для оценки бытования этого текста в народной традиции, я хотела бы подчеркнуть, что обращение к «Сну Богородицы» предполагало следование определенным нормам взаимодействия с ним, и знание их являлось необходимым для тех, кто хотел иметь текст у себя. Предвидя возражения, признаю, что мне доводилось встречаться с людьми, которые имели в своем доме тетрадь с переписанным «Сном», оказавшуюся у них случайно (найденную, полученную в наследство от умершей соседки или родственницы). Такие люди, действительно, могли не знать ни для чего этот текст нужен, ни как и когда к нему следует обращаться. Он хранился у них словно бы на всякий случай, как часто бывает со старыми вещами, которые в данный момент не нужны, но в сундуке места не пролежат. Однако я считаю необходимым говорить здесь только о ситуациях, когда владельцы списка «Сна Богородицы» понимали, что за текст оказался у них в руках, и относились к нему как к чему-то для себя необходимому.

Мне доводилось переписывать «Сон» не один раз, и наиболее ответственные из его владельцев считали обязательным поделиться со мной самыми существенными правилами его использования и дальнейшей передачи. Из этого можно сделать вывод, что устные, сообщаемые друг другу советы дополняли или комментировали изложенное во второй части апокрифа, сопровождая передачу текста новому его «пользователю». Они-то и формировали читательский этикет апокрифической статьи, регулировали ее присутствие в повседневной жизни людей. Так, Нина Максимовна Попова, 1938 г.р., из деревни Немнюга

сообщила мне, что «Сон Богородицы» обязательно нужно давать переписывать другим, тогда *«грех будет отходить от того, кто хранит этот текст»*¹. Не потому ли владельцы списков апокрифа обычно с охотой делятся им, в том числе и с собирателями фольклора?

Особая роль приписывалась «Сну» в ситуации болезни. Мария Акиндиновна Осюкова, 1931 г.р., из деревни Чешегора, рассказывая о принадлежащем ей списке «Сна», ссылаясь на свой опыт пребывания в больнице: *«Надо в доме держать. Со мной старушка лежала в Карповой, она пока под капельницей лежала, три раза или более прочитает»*². Интересно, что старушка из больницы – персонаж, нередко упоминаемый в подобных бытовых рассказах о «Сне Богородицы». Очень часто пребывание в стационаре райцентра для наших собеседниц завершалось тем, что они копировали апокриф у лежавшей с ними в одной палате пожилой женщины и домой возвращались уже со своим персональным списком «Сна». Для нас же существенно, что среди пинежанок всегда были те, кто считал необходимым в критической ситуации, какой может стать пребывание в больнице, иметь при себе тетрадку со «Сном Богородицы».

Об обращении к тексту апокрифа в случаях, когда речь шла о жизни или смерти больного, мои собеседницы говорили особо. По свидетельству уже упоминавшейся здесь Нины Максимовны Поповой из деревни Немнюга, если человек долго тяжело болел, без помощи «Сна» не обходилось. *«Чтобы он не мучился, читают “Сон Богородицы”, и после этого уже решается – либо больной быстро без мук умрет, либо выздоровеет и будет тише»*³. Интересно, что в принадлежащей ей самой записи «Сна» ничто не указывает на возможность такого вмешательства в ситуацию. Следовательно, перед нами реальный пример устного дополнения приписываемых «Сну» благодатей – развития и приспособления заявленного в книжном тексте к житейским потребностям тех, кто его использовал.

Практика повседневного чтения «Сна Богородицы» не является широко распространенной, но многими оценивается высоко – как одна из достойных уважения форм поведения. Не случайно с нею связан такой рассказ: *«У меня две сестры в Верколе, в один месяц умерли. <...> Соседка зашла, чай попили. Она показала ей вещи свои собраны, всё рассказала. Ну, та ушла, а она села читать “Сон Богородицы”. И как сидела, так и умерла. Утром*

¹ Зап. Л.В. Фадеевой летом 1996 г. в д. Немнюга.

² Зап. Л.В. Фадеевой летом 2002 г. в д. Чешегора.

³ Зап. Л.В. Фадеевой летом 1996 г. в д. Немнюга.

дочь ее прибежала, стучит. Что такое, закрыто, никто не отзывается? Закрыто изнутри! Ну, окошко выставили, залезли, а она сидит мёртва. И тетрадка перед ней лежит»¹. Вспоминая о кончине сестры, жительница Суры словно бы комментирует одно из предписаний апокрифической статьи, согласно которому человек, прочитавший «Сон» в момент своей смерти, избавлен будет «муки вечной, огня неугасимого, червя неусыпаемого, тьмы кромешной» и сподобится пребывания в раю, на лоне Авраамовом (см. № 6, а также 4, 5, 7, 8, 9). Но в данном случае рассказ обретает как бы двоякий смысл: с одной стороны, он является прямым комментарием к одной из «заповедей», сопровождающих «Сон Богородицы», предлагая наглядный образец того, как надлежит вести себя, чтобы достойно встретить свой конец, с другой – в контексте разговора о судьбе конкретного человека – он превращается почти в легенду об обретении праведно живущей женщиной награды свыше, об уходе ее в иной мир в момент внутренней готовности к этому шагу.

Таким образом, апокрифическая статья «Сон Богородицы» вследствие своего особого статуса в народной культуре даже и сегодня окружена своеобразным ореолом из правил и предписаний, а также из подтверждающих их истинность и точность рассказов и легенд. По сути эти «тексты о тексте» воплощают собой авторитет «Сна Богородицы» как повествования о событиях священной истории, но они же и помогают – через определенную обрядность в обращении с ним – сохранить его как часть домашней религиозной жизни пинежан.

«Сон Богородицы» и пути его фольклоризации

Стремление доказать самостоятельное – ни в коей мере не исчерпывающееся магическими (в действительности сугубо вторичными) функциями – значение апокрифической статьи «Сон Богородицы» совсем не означает того, что мы в принципе отказываем этому произведению в возможности участвовать в образовании магических текстов. Утверждать подобное значило бы не признавать очевидного, а именно заметного числа бытующих на Пинеге, впрочем, как и повсеместно, оберегов и заговоров, эпическая часть которых либо буквально пересказывает первую – страстную – часть «Сна», либо косвенно откликается на нее через воссоздание эпизода Распятия. Подобные магические тексты хотя и не

¹ Зап. Л.В. Фадеевой летом 2000 г. в с. Сура от Анастасии Трофимовны Авериной, 1916 г.р., уроженки д. Верколы, образование 4 класса.

преобладают в репертуаре пинежан, стабильно присутствуют в их рукописных тетрадах.

И первая часть «Сна», и страстные повести, лубки и иконы, и соответствующие главы четвероевангелия – всё это в равной степени может быть рассмотрено в качестве возможного источника довольно близких друг другу по содержанию, а иногда и по форме заговоров:

Били Иисуса Христа, колотили Иисуса Христа – не было у Иисуса Христа ни боли, ни крови, ни опухоли. Так же бы и не быть у раба Божия Ивана ни боли, ни крови, ни опухоли. <...> (на кровь, раны, ураз; д. Шотогорка, 1971 г.)¹;

Как жидовья Иисуса Христа распинали, алу(ю) кровь проливали, не знал он ни урезов, ни прикосов, ни скорбей, ни ломоты, ни щипоты, ни синих опухолей, так же и раб Божий Иван не знай ни урезов, ни прикосов, ни скорбей, ни болей, ни ломоты, ни щипоты, ни синих опухолей. <...> (от глаза, д. Красное, 1972 г.)²;

На кедр, на бедри, на дереве на кипарисе те жиды истинного Господа Иисуса Христа распинали, в руки и ноги гвоздь пробивали. Как истинной Христос Небесный не слышал ни скорби, ни боли, ни опухоли, так же бы раб Божий или раба Божья не слышала ни скорби, ни боли, ни опухоли. Аминь (на ураз, д. Слуда, 2000 г.)³;

Молитва моя на лобном месте, на дереве кипарисе. Руки мои и ноги мои копьем проведены, голова моя стростью пробита, на голове моей терзов венец положен неповинно за весь мир. Кто эту молитву знает, каждый день читает, в лес идет – не заблудится, в суд идет – не засудится, спасен будет от вечных мук. Аминь (оберег, д. Лавела, 1995 г.)⁴.

Но, как и в других местах, на Пинеге существуют также заговоры-пересказы «Сна Богородицы» или заговоры-парафразы на него:

¹ Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг. / Под общей редакцией В.П. Аникина. М.: Изд-во Московского университета, 1998. С. 262, № 1634.

² Заговоры и заклинания Пинежья / Вступ. ст., подгот. текстов и коммент. А.А. Ивановой. Карпогоры, 1994. С. 25, № 118; Обереги и заклинания русского народа / Сост. М.И. и А.М. Песковы. М.: Крон-Пресс, 1993. С. 107–108.

³ Записано Л.В. Фадеевой от Наталии Васильевны Хазовой, 1917 г.р., в д. Слуда, урожд. Горушка. Из рабочих материалов собирателя.

⁴ Скопировано Л.В. Фадеевой из тетради Серафимы Ивановны Улищенко, 1927 г.р., местной. Архив кафедры русского устного народного творчества МГУ им. М. В. Ломоносова (ФЭ 1995л, т. 15, № 232).

Шла девица Мария из град(а) Ерусалима. Шла приустала, легла приуснула. Приснился ей сон страшен, как будто ей сын был убит и повешен на кресте куполе, с рук и ног текла кровь и вода нашим душам на спасение. Кто этот сон будет знать, в чистоте его будет держать, тот будет спасен от бурого медведя, серого волка, от летучей пули, от ползучей змеи, от народного и от гражданского суда, от злых людей. Аминь. Аминь. Аминь (оберег¹, с. Сура, 1995 г.)².

На горе Лопыри (?) стояла гробница. В этой гробнице лежала Мать Божья Пресвятая Богородица. Подошел к ней Сын Божий. “Мать ты моя Божья, Пресвятая Богородица, спишь ты или нет, так лежишь?” – “Когда сплю, когда так лежу. Сын ты мой Божий, про тебя мне приснился сон, будто тебя, Иисуса Христа, распяли, в руки-ноги гвозди вдевали, терновый венок на головушку одевали” – “Спиши мой сон на белой бумаге, разнеси мой сон по белому свету”. Кто этот сон будет читать три раза в день, тот будет спасен и в поле, и в доме, и в пути, и в дороге от огня жгучего, от мороза трескучего, от земли подробающей (?), от воды утопающей, от леса дремучего, от зверя бегучаго, от стрелы летящей, от пули свистящей, от мужика-угодника, от бабы-еретицы, от простоволосой девицы. Аминь. Аминь. Аминь (оберег³, д. Шотова гора, 1995 г.)⁴.

Источник последних двух текстов не вызывает сомнений – ни с точки зрения их сюжетно-композиционных особенностей, ни с точки зрения их формульного состава. Они представляют собою сочетание хорошо узнаваемых словесных клише апокрифа (так, варьируемая внутри апокрифической статьи формула *«изыде из ребр святых твоих кровь и вода на исцеление всем православным христианам, на спасение душам нашим»* в первом примере сокращается до *«с рук и ног текла кровь и вода нашим душам на спасение»*) с традиционными для народных магических текстов перечислениями, называющими источники возможной угрозы, на защиту от которых направлены эти обереги.

¹ В тетради, с которой была сделана копия, текст обозначен как «молитва воскресная – сон».

² Скопировано Ю.А. Давыдовой из тетради Нины Ивановны Панфиловой, 1936 г.р. Архив кафедры русского устного народного творчества МГУ им. М. В. Ломоносова (ФЭ 1995л, т. 10, № 194).

³ По словам владелицы тетради, «эта молитва от всего – от болезней, от заговора, когда в дорогу куда собираешься или в лес идешь».

⁴ Скопировано А.В. Коробовой из тетради Елены Александровны Поповой, 1927 г.р. Архив кафедры русского устного народного творчества МГУ им. М.В. Ломоносова (ФЭ 1995з, т. 5, № 205).

Уместно предположить, что подобные фольклоризованные версии апокрифической статьи «Сон Богородицы» появлялись в народной традиции постепенно. Они были одновременно и результатом ее более конкретного приспособления ко всевозможным житейским ситуациям, и упрощения (необходимого для менее взыскательного или не владеющего в достаточной мере навыками чтения, а то и попросту малограмотного читателя, которому трудно было справиться с текстом апокрифической статьи в основном ее виде). Как правило, эти фольклоризованные версии были более краткими и тяготели к выработанным устной традицией стилевым регистрам.

Нельзя не согласиться с Л.С. Соболевой, которая на своем материале усматривала несколько путей трансформации «Сна Богородицы» в ходе его усвоения фольклорной традицией¹. В качестве одного из таких путей следует отметить образование версий «Сна», словно бы мимикрировавших под заговоры, когда на основе апокрифической статьи – вследствие тех изменений, о которых было сказано выше, – возникали обереги универсального характера (сохраняющие от сглаза и порчи, оберегающие в пути, помогающие в суде или других сложных социальных коллизиях²).

Еще одно направление фольклоризации «Сна Богородицы» связано с рождением его поэтических версий. Л.С. Соболева полагала, что они возникают вследствие «усиления лирического начала» – «линии слёз» (в оценке О.А. Савельевой³) – и «усвоения элементов устной причети» фольклоризованными версиями «Сна»⁴. В нашем распоряжении есть один

¹ Соболева Л.С. Апокриф «Сон Богородицы» в поздней рукописной традиции (по материалам территориальных собраний УрГУ) // Источники по истории народной культуры Севера. Сыктывкар, 1991. С. 65–70.

² Эта универсальность вторичных – фольклоризованных – версий «Сна» была в принципе характерна для обрядовых текстов народной традиции, буквально воспринятых из христианской книжности. Параллель с псалмом 90 «Живый в помощи Вышняго...» и его функциями в обрядовых практиках напрашивается сама собой.

³ Эта лирическая интонация является следствием смещения эмоционального центра в сторону Богородицы и попытки передать происходящее ее глазами, сквозь ее страдания. Тенденция эта в принципе характерна уже для страстных повестей, но в народной традиции она получает свое логическое завершение (Савельева О.А. Апокрифическая повесть «Страсти Христовы»: Некоторые вопросы структуры и поэтики // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков. Цитата, реминисценция, мотив, сюжет и жанр. Петрозаводск: Изд-во Петрозаводского ун-та, 1994. С. 79–80).

⁴ Соболева Л.С. Апокриф «Сон Богородицы» в поздней рукописной традиции (по материалам территориальных собраний УрГУ). С. 67.

такой поэтический текст – записанный как заговор, но и по содержанию (по характеру поэтических ассоциаций и, как следствие, контаминаций, которые он претерпел в народной традиции), и по форме представляющий собою духовный стих. Совершенно очевидно, что по отношению к нему не приходится говорить о нарочитой лиризации сюжета. Среди прозаических «Снов» можно встретить гораздо более слёзные, в которых интонация повествующей Богоматери действительно воспринимается как плачевая (см. № 3). Итак, помимо указанного исследовательницей уральского материала можно проследить и другие способы усвоения и поэтической трансформации популярного апокрифического сюжета духовным стихом:

«Пречистая Дева Мария,
Где ты ночь ночевала,
Где ты ночь спочивала?» –
«На славном-то дворе Иорданом (sic!).
Ночесь мне-ка мало спалось,
Много во снех виделось.
И вижу я, чадо с(по)родили,
На Иордане-реке омывали,
Во пелены пеленали –
Во пелены берчаты(е),
Поясы шелковые.
Иуды Христа продавали
Да за три золотницы отдавали.
Жиды Христа распинали,
На крест Христа расковали,
Руки-ноги гвоздием околотили,
Буюну голову проломали,
Горячу кровь проливали,
На бело лицо нахаркали». Услышала Мать Божья Христова,
Течет ко Христу, слёзно плачет:
«Уж ты истинный Христос, Царь Небесный,
Пошто ты на муку родилсе,
Пошто примошь смерть понапрасну, Царь Небесный?» –
«Не плачь ты, Мать Божья Христова,
На третий день я воскресну,
На небеси вознесусь,
Я сам ко тебе буду,

Сам душу твою [по вар.: приму / выну / упокою¹].
Бери ключи золотые,
Отпирай-ка райские двери,
Запускай живых душей и мертвых,
А три души в рай не пускай –
Те души тяжко согрешили,
Тем душам нет прощения,
В пресвятом раю им уж не бывать,
Самого Христа в очи не видать.
Первая душа тяжко согрешила –
Отца-мать матерно бранила,
Тои души нету прощенья,
Есть одно покаянье
В пресвятом раю уж не бывати,
Христа не видати.
Вторая душа тяжко согрешила –
В утробе младенца погубила.
Тои душе нету спасенья,
Только есть одно покаянье.
В пресвятом раю не бывати,
Самого Христа в очи не видати.
Третья душа тяжко согрешила –
Из хлеба-соли спорину вынимала.
Так тем душам нету прощенья,
Да есть им одно покаянье.
В пресвятом раю им уж не бывати,
Самого Христа в очи не видати».
Слава Христу на небесах².

¹ В тетради слово было утрачено. В целом вся эта константная формула, через которую традиционно передаются слова Иисуса в духовном стихе «Сон Богородицы», была неверно понята переписчиками текста и подверглась порче.

² Скопировано Ю.А. Давыдовой из тетради Нины Андреевны Кувалдиной, 1931 г.р., уроженки Орловской области, проживающей в д. Занюхча. Архив кафедры русского устного народного творчества МГУ им. М. В. Ломоносова (ФЭ 1995л, т. 8, № 216). В оригинале, у владелицы тетради, текст был переписан без разбиения на поэтические строки, которое сделано нами здесь с целью подчеркнуть особенности поэтики духовного стиха.

В данном случае «Сон Богородицы», переданный в сказительской манере и обретший форму духовного стиха, во второй своей части обретает продолжение через соединение с еще одним духовным стихом – на сюжет божьего суда. В центре добавленного фрагмента – приговор трем грешным душам, которые не могут получить прощения от Господа¹. Позволим себе предположить, что таким образом – через усвоение духовным стихом «Сон Богородицы» поэтических фрагментов соответствующего содержания, существующих в арсенале народных сказителей, – фольклорная традиция подтверждает свое восприятие апокрифического «Сна» как произведения, связанного с эсхатологическими ожиданиями, и подчеркивает его устойчивую связь с темой Страшного суда и посмертного воздаяния за грехи. Следовательно, речь здесь также идет о жанрово-стилевой адаптации «Сна Богородицы», но происходит она благодаря выстраиванию смысловых параллелей уже внутри фольклорной традиции и через оформление книжного (= литературного) сюжета поэтическими средствами, характерными для народной эпической поэзии.

Выделенные нами две основные тенденции, в русле которых происходит фольклоризация апокрифической статьи, не покрывают всего объема версий и вариантов «Сна Богородицы», образованных в качестве вторичных фольклорных форм. Поэтому рассмотрение вопроса о жанровой принадлежности конкретного воплощения этого апокрифического сюжета каждый раз полезно осуществлять с учетом всего набора формальных возможностей, к которым он тяготеет в народной традиции. Многообразие же их таково, что сам собою напрашивается вопрос о «перетекании» друг в друга композиционных элементов и поэтических формул апокрифической статьи, духовного стиха и заговора (= оберега)². Эта особенность

¹ Ср. также начальный фрагмент стиха «О Страшном Суде» в: Духовные стихи, записанные в Вологодской губернии П.А. Дилакторским // Этнографическое обозрение. 1898. Кн. XXXVIII. № 3, смесь. С. 185 (№ 2). Интересно, что в публикуемой Дилакторским записи от Василия Слепого золотые ключи от райских дверей вполне традиционно переданы в руки «Петров-Павлов, апостольских богомольцев». В привязке к их образной характеристике приводит этот фрагмент духовного стиха и А.А. Коринфский в книге «Народная Русь. Крупный год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа» (М., 1901. С. 322). Именно текст, опубликованный Коринфским, оказывается наиболее близок пинежскому «Сну», записанному в д. Занюхоча.

² Нам уже приходилось писать об этом ранее, см.: *Фадеева Л.В.* Рождественский эпизод в контексте Страстного сюжета: Мотив материнской заботы о Богомладенце в духовных стихах и заговорах, основанных на

бытования «Сна» неоднократно отмечалась комментаторами рукописных текстов, фиксировавшихся в разное время и представлявших собою промежуточные в жанровом отношении явления, как бы переходные этапы от одной формы «Сна Богородицы» к другой¹.

Публикуемые ниже тексты – это списки с апокрифической статьи «Сон Богородицы», которые фиксировались во время фольклорных экспедиций на Пинегу, начиная с середины 1990-х годов. Именно тогда, зимой и летом 1995 года, мы, участники студенческой фольклорной экспедиции Московского университета, впервые встретились с богатой рукописной традицией этого края и с большим числом текстов апокрифа, а также производных от него, находящихся в тетрадях наших исполнителей. В дальнейшем возвращаясь в пинежские деревни, я всегда старалась, если мне предоставлялась такая возможность, фиксировать этот материал, хотя он и не был непосредственной целью моей работы на этой территории.

Вначале помещены тексты «Сна», которые в записях их владельцев соседствовали друг с другом. Интересно отметить, что рядом в тетрадках могли оказаться как отличающиеся друг от друга по содержанию (набору сюжетных эпизодов), композиции и стилю списки (№ 3–4), так и наоборот – списки чрезвычайно похожие (№ 1–2). Последнее обстоятельство не должно удивлять. Оно свидетельствует об осознанном подходе к копированию «Сна», о стремлении восполнить утраты и исправить неточности, о которых владеец списка знал или догадывался, а потому продолжал искать возможность снять для себя более точную и полную копию апокрифической статьи. Справедливо наблюдение Ю.М. Шеваренковой, согласно которому некоторые информанты ставят своей целью собрать у себя несколько «Снов Богородицы». На пинежском материале это также можно наблюдать, хотя и не слишком часто².

апокрифе «Сон Богородицы» // Текст, контекст, интертекст: Сб. науч. статей по материалам междунар. науч. конф. «XIII Виноградские чтения» (г. Москва, 15–17 октября 2013 года). Т. II: Наследие В.В. Виноградова. Теория литературы. Фольклористика. Истории русской литературы. М.: МГПУ, 2014. С. 130.

¹ Отмечу здесь, прежде всего, основные положения вступительной статьи Ю.М. Шеваренковой к публикации разножанровых текстов «Сна Богородицы», см.: *Шеваренкова Ю.М.* Рукописная религиозная проза Нижегородского края: тексты и комментарии. С. 126.

² Там же. С. 126.

Представленные ниже списки «Сна» позволяют говорить о том, что на Пинеге бытует несколько версий апокрифической статьи. Наиболее распространенной, формирующей группу текстов, схожих даже ошибками переписчиков, однако всё же не демонстрирующей полного единообразия сюжетно-композиционных элементов (№ 4–11), противостоят первые три текста, из которых два показывают необходимый минимум – самое лаконичное изложение Страстного сюжета (№ 1, 2), а третий, напротив, тяготеет к насыщенному мельчайшими подробностями и деталями эмоциональному повествованию (№ 3). Предлагая вниманию читателей эти тексты, мы исходим из того, что все упомянутые нами в предисловии публикации «Сна Богородицы» хорошо известны, а потому сам текст апокрифической статьи ни для кого из интересующихся данной проблематикой не является новым. Поэтому мы позволили себе лишь незначительные исправления, в частности добавление недостающих букв, – в скобках по тексту, а также отдельные уточнения и комментарии в сносках к тем словам, где переписчики допускали ошибки (конечно, остались и темные места, прочтение которых еще потребует тщательных поисков и сопоставления большего числа вариантов). Для удобства работы в случаях, когда в публикуемом списке отсутствует деление на абзацы, мы используем специальные знаки: || для разделения фрагментов «Сна Богородицы» и «Епистолии о неделе» («Свитка Иерусалимского»), I для маркировки списка «заповедей», раскрывающих чудотворную силу «Сна» во второй его части. В некоторых текстах (не фотокопиях) мы прибегаем к восстановлению недостающих знаков препинания, но заключаем их в скобки, орфография же по умолчанию везде сохраняется такой, какой она была в тетради исполнителя.

Небольшая коллекция из одиннадцати текстов, конечно, не показывает всего многообразия возможных изменений, которые претерпевает «Сон Богородицы» в процессе бытования. Но это и не входит в задачи данной публикации. Нам бы хотелось ввести в научный оборот образцы апокрифа, которые, будучи сопоставлены между собою, позволили бы судить о бытовании «Сна Богородицы» на Пинеге в наши дни – со всеми теми недоразумениями, ошибками и даже ложными интерпретациями, на которые решаются сами пинежане. Как бы то ни было, все эти тексты являются основой, на которой продолжают возникать вторичные – фольклорные – тексты духовных стихов и особенно заговоров, поскольку традиция эта еще жива.

1

БОГОРОДСКИЙ СОН

светая и пречистая владычица наша
богородица мати христа бога нашего
спала во светом граде ирусалиме¹
в марте месяце в первом часу
дня и приде кней (sic!) господь наш
исус христос сын божий
и рече матери своей спиш
ил[и] не спиш мати божия и рече
сыну своему видела про тебя господа
нашего исуса христа сон страшен
вельми грозен как бы тебя господа
нашего исуса христа от жидов
пойман связан ужем железным
приведен во светой град ирусамим
перед пантийского пилата на дворе
судима и биена светое
твое лицо оплевино
по ланитам ударен
по зем[л]и влекома пали²
палицею бита
жиглем суковатым
пречистое тело твое
аки кора у дуба приведи
на гору голгоф на трех древих
на капарис[е] на кедре и на певке
распят руце и нозе гв[о]здем
пригвоздиша
тернов венец на
главу твою светую
возложиша и
во уста желцию
на приша и³

¹ Здесь последняя буква исправлена: е написано поверх и.

² Слово не дописано и зачеркнуто.

³ Текст обрывается.

Переписано на отдельном листе плотной бумаги, на котором рисовал ребенок, поэтому местами текст, обходя рисунок, образует узкий столбец. Лист вложен в тетрадь с заговорами и молитвами. В записи обращает на себя внимание отсутствие знаков препинания и прописных букв.

Текст извлечен из записей Валентины Васильевны Немытовой, 1955 г.р., проживающей в деревне Жабий (околок Горушка) на Покшеньге. Фотофиксация 16 июля 2016 года¹.

2

СОН ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ

Святая и пречистая владычица
 наша богородица мати христа
 бога нашего спала во светом граде
 в марте месяце в первом часу дня
 и приде к ней Господь наш Исус Христос
 сын божий и рече матери своей
 спиш ал[и] не спиш мати божия
 и рече сыну своему видела про тебя
 Господа о² моего Исуса Христа
 сон страшен вельми грозен как
 бы тебя Господа моего Исуса Христа
 от жидов пойман связан ужем
 железным приведен во светой
 град³ ирусалим перед пантийс[кого]
 пилата⁴
 на дворе судима и биена
 и светое твое лицо оплѣвано
 по ланитам ударен по земли
 влекома палицею биша жиглем
 суковатым пречистое тело твое
 аки кора у дуба опадаша
 приведен на гору голгофу на трех древах
 на кипарис[е] на кедре и на певке
 распят руце и нозе гвоздем

¹ Здесь и далее, если не указано другое, текст записан Л.В. Фадеевой и находится в рабочих материалах собирателя.

² Зачеркнуто.

³ Буква *a* вставлена.

⁴ Слово, не поместившееся на предыдущей строке, дописано внизу, образуя отдельную строку в конце страницы.

при гвоздиша тернов венце¹
 на главу твою светую возложиша
 и во уста желчию на приша и ребра
 твоя светая копием пробдиша абе
 истече кров[ь] и вода на исцеление
 болящим на спасение всему миру
 душам православным аки речная
 струя² течет на землю земля
 обогрившаяся от крови Никодим
 с Иосифом пречистое тело с кре[ста]
 сняли благообразный иосиф³
 плащаницею чистою обвив
 во гробе нове положив жидове
 на гробе привалиша камень
 стражу поставиши ри[м]лян
 изза кустодий изза утра рано
 при[и]доша ко гробу жены мироносицы
 помазати тело миром и узриша
 ангелы на камени сидяша
 ужа[со]шася глаголяша к ним
 Ангел что плачете нетленные
 вшедшую в галилею та его
 оузрите проповедите учеником⁴
 нако воста из мертвых
 в третий день воскрес всему
 миру душам православным.

¹ Последняя буква зачеркнута.

² Буква *р* вставлена.

³ Здесь страница заканчивается. На следующем развороте сначала переписана поминальная молитва («Покой, Господи, душу усопшего раба Михаила...»). Текст «Сна Богородицы» продолжается после значительного отступа уже с новой страницы.

⁴ Финальный фрагмент, рассказывающий о женах-мироносицах, которых ангел извещает о Воскресении Христа, текстово близок одной из стихир Пасхи, ср.: «*Мироносицы жены, зело рано предсташа гробу Живодавца, и обретоша ангела на камени седяща, и той провеща им, сице глаголаше, что ищите Живаго с мертвыми, что плачете Нетленного во тли, шедше проповедите учеником Его*» (Триодь цветная. М., 17 марта 1648. Л. 100. Курсивом обозначены совпадения «Сна» со стихирой. – Л.Ф.)

Переписано в тонкой школьной тетради в клетку. Текст представляет собою более полную запись той же, что и на отдельном листе (№ 1), версии «Сна» с незначительными разночтениями. В данном случае появляются прописные буквы, хотя знаки препинания по-прежнему отсутствуют. В самом начале утрачено название святого града, в котором уснула Пресвятая Дева. Особенности написания слов в самом конце указывают на первоисточник на церковнославянском языке (оу вместо о, а также ошибочное *нако* – за ним скрывается *яко*, первая буква которого в протографе, очевидно, йотированный аз).

Текст извлечен из записей Валентины Васильевны Немытовой, 1955 г.р., проживающей в деревне Жабий (около Горущка) на Покшеньге. Фотофиксация 16 июля 2016 года.

3

СОН БОГОРОДИЦЫ ДЕВЫ МАРИИ

Пресвятая Богородица Дева Мария, мать Господа нашего Иисуса Христа, спала еси во святом граде Иерусалиме и Вифлиеме Иудейском в марте месяце в третьем часу дня и видела сон величен, страшен, ужасен про сына своего. Встала ото сна и вздохнула, а на сердце пала тоска от страшного сна. Сижу и думаю в глубоком тревожном уме, и тогда¹ сыне мой ко мне пришел и говорит мне: «Что же ты, мати моя, так печально сидишь?». Я ему говорю: «О сыне ты мой, чадо мое, ты любезная утроба моя, возлюбленный. Я мужа не знала, тебя родила. За тобой я ходила, грудью кормила. Хотела плоть убить тебя, и я сохраняла, ходила, странствовала. И видела сон про тебя великий, страшен, ужасный, рассказать не могу». Сыне мой ко мне говорит: «О мать моя возлюбленная, не ложен сон твой, что ты поведала мне». И я слёзно плачу, ему говорю: «О Иисусе, сыне ты мой прелюбезнейший, я видела тебя, чадо мое, в граде Иерусалиме,⁽¹⁾ связан и приведён к Понтейскому Пилату игемону. С ним предстоящим тебя осудили на крестную смерть. Тогда воины связали тебя, били немилостиво, о чадо сладчайший мой, сняли одежды. Во дворе у Пилата был столб. Привязали тебя ко столбу, руки назад. Били тебя древками, железными палицами. Так били тебя, так били тебя, ударяли. Все кости и рёбра твои переломали, тело твоё, тебя на землю сронили. О сыне и чадо моё ты возлюбленное, о Иисусе сладчайший мой, как сухое дерево валится, так же²

¹ Слово дважды повторено.

² Вероятно, здесь снова *как*.

кора валится, так же тебя, моё чадо, тело валится. Как реки с гор текут, так же и с тебя, мое чадо, кровь течёт. Отвязали тебя от столба, ты пал на землю, не мог стоять. О Иисусе, сыне ты мой, увы мне, горько плачу, смотреть не могу на тебя. Злоба была великая на тебя, немилостивая. В багряницу тебя одевают, насмеваются. А Пилат говорит: “Просит Ирод его”. Повели тебя тогда к Ироду. Он хотел от тебя видеть чудес. Но ты был, как овца, приведен на заклоне¹ (,) Ироду слов не сказал. О Иисусе, сыне ты мой, чадо моё дражайшее, привели тебя во гроницу², сняли одежду, одели на святую главу твою тернов венец, палицами по тернову венцу ударяли и тысячи тысяч ран на твою главу нанесли. Полилась кровь по лицу твоему. И ясные очи твои смотреть не могли. Плевали в лицо и в очи тебе, со скверными плевками смешалась кровь. Было страшно, ужасно. О моё чадо, так били тебя, ударяли полонитом³ (,) за плечами (,) за ушами, святую главу по тернову венцу ударяли железными палицами. Возникся⁴ тернов венец крепко в святую главу. И я плачу, стону, ото сна пробудиться не могу. И вижу (,) тебя на Голгофу повели. И с тобой ведут два разбойника. И заставили тебя крест огромный, тяжелый, сделан из трех древ – из ивы, кедра и кипариса – нести. А ты от убиенья и ран не мог креста нести, упал под крестом, жидовскою злобою был утомлен, и сильного мужика Самсона⁵ заставили с насмешкой крест до горы донести. Они мчались на конях, а тебя гнали впереди. О чадо моё, сыне ты мой любезный, как вели тебя на распятие, я идти не могла, шла – падала, поддерживали жены меня, я убилась бы об землю. О Иисусе ты мой сладчайший, страшен сон мне виделся, тебя в гору ведут, ругаются, а злодеи идут – насмеваются, с тебя одежду снимают, делят себе. А хитон им понравился, не стали делить, кинули жребий, он достался одному из воинов. О чадо моё возлюбленное, тогда взяли тебя, на крест повели на распятие. Повели и распяли – в руки и в ноги гвозди вколотили, в землю крест водрузили. Он падал, в земле крест не стоял. На той горе были кости Адама. Нашли, положили – крест удержался, окреп и поднялся, а кровь твоя лилась на кости Адама. О Иисусе, сладчайший ты мой, ты смывал грех тысячелетний, за весь род Адама. Древом ты его, сыне мой, из ада поднял. И распяли тебя, как злодея, между двух

¹ Заклание.

² Вероятно, *горницу*.

³ По ланитам.

⁴ Возникся.

⁵ Согласно евангельским повествованиям, Симона Киринаянина, иудея из города Кирены (Мф. 27:32, Мк. 15:21, Лк. 23:26).

разбойников. По левую сторону Улия тебя, а по правую сторону – Проахилл¹. Просил прощения, и сказал ты ему: “Сегодня ты будешь со мной у престола отца моего”. О Иисусе ты мой сладчайший, стоят воины, говорят: “Если сын ты божий, сойди со креста, мы увидим, уверуем в тебя”. Тогда тебе поднесли в уста желчи воины, а ученики твои все разбежались. Только был один Иоанн – стоял у креста, да сотник на страже стоял. Ты умолял, говорил: “Отче, прости ты им, они не знают, что говорят”. О Иисусе, сыне мой, тогда солнце померкло, луна переложилась в кровь и стала тьма по всей земле, колебались все, убоялись, с горы прочие побежали, от гробов камни отвалились, гробы открылись, мёртвые восстали и завеса церковная раздралась надвое – с верхнего края до нижнего. И тогда двери рая открылись, небесные силы слетели, тебя на кресте окружили и тихим голосом песни воспели. А тогда у меня мой ум помутился, ноги подкосились, готова была я упасть. Тут мои жены-служевницы (sic!) поддержали меня, ко кресту подвели, и я пала на землю, крест обняла, плачу горько, тебе говорю: “По что ты оставил меня – мать-служевницу?” А ты мне сказал со креста: “Мать моя, вот Иисусе² будет сыне твой”. А Иоанну сказала: “Я мати твоя”. О чадо моё, ты в скорби великой со креста утешал. Я тебе говорю: “Мог бы ты себя защитить”. Не хотел отца прогневить, покорился исполнить волю его и молился ему в горькой муке, час роковой ожидал. Говорил отцу: “Зачем ты оставил меня на кресте? Умираю за грех всего мира. Смертную я чашу пью. Да будь воля твоя на земле, я исполню слово твоё”. О Иисусе сыне, тогда с креста последнее слово сказал, совершилось, преклонил голову, предал дух отцу. О сыне ты мой возлюбленный, я слышу себя, как плачу во сне. Дух мой в порыве от скорби встревожился, силы мои ослабли. Отрезвившись ото сна, встать не могу. О чадо моё дражайшее, у креста стоял Иоанн, да сотник смотрел, охранял, говорил: “Не познали жида, что он был сын божий”. А я у креста стою, на тебя смотрю, горько плачу. Увы мне, увы, им говорю: “Вы злодеи, враги немилостивые, ваше слово еще не удалосся”. А к тебе подошли, вонзили в рёбра копьё, потекла из ребра кровь да вода. И вся земля обагрилася, кровь лилась на землю грешникам, душам³ на спасенье. А сотник стоял тут в отдалении, плохо от крови и воды, он прозрел. А я плачу стою, тебя на песке достать не могу, жён призываю: “Сотрудницы, вы плачьте со мною. За ним вы

¹ Чаше можно встретить имена разбойников Дисмас и Гестас. В страстных главах евангелия разбойники упоминаются (Мф. 27:38, Мк. 15:27, Лк. 23:33, 39–43), но без имен, которые известны только из предания.

² Иоанн.

³ Вероятно, *грешным душам*.

ходили, ему помогали, он вас прощал, исцелял, злых духов изгонял. Плачьте со мною, все девы мои. Мой сын, а ваш Бог и жених, вас с собою к себе зовёт”. О Иисусе, сыне любезнейший мой, я так во сне плакала страшно.

Тогда подошли ко кресту Никодим и Иосиф. Я их стала просить к Пилату сходить, тебя снять с креста. Пилат разрешил, и Иосиф с Никодимом сняли тело твоё со креста, приготовили масло из чистого кедра и мнимир¹ с ароматом обливали. Тело твоё в плащаницу² чистую обвили. Иосиф в своем новом гробе тебя положил, тогда силы небесные слетелись, на воздухе тебе подгробные песни воспели. Тогда обняла я во гробе тебя, плачу в скорби великой, с болезней рыдаю. Лежишь ты во гробе мёртв, бездыханен. Увы мне, увy. Жиды столь немилостливы. За любовь твою к ним они тебя возненавидели. О чадо моё, я, плача, тебе говорю: “По что ты оставил меня?” Симеон (sic!) мне сказал: “Не плачь, мать, обо мне. Дух мой утаился во мне”. Тогда воины подошли, во гробе тебя закрыли, железом гроб оковали, печать приложили, к двери огромный камень привалили, хотели тебя удержать, тогда пришла стража ночная, никого близь не пускала. Пошла я с плачем горьким. В душе мне (,) увy, кто в печали утешит меня. Иисусе, сыне мой, во гробе закрыт, грозная стража стоит, горько я плачу, от гроба иду, и было под землею слышно говор и гул. Тогда сошел ты во ад. Силы небесные ко аду с тобой вопияли: “Откройте, врата ада, царь славы идёт”. Сатана говорит: “Крепись, аде, он придет, своих уведет, нас победит”. Ад спрашивает: “Кто есть царь славы?” Сказал Господь, кто есть царь славы. И сказал ты, сыне мой, тогда: “Поднимитесь, все подземные перекаладины, сломитесь, столбы медные, падите, врата железные. Да выйдет царь славы”. Тогда рухнули врата ада, устранился аде, сатана бежал прочь. А ты, чадо моё, взял, в цепи заковал и сказал: “До тех пор не выйдешь, пока цепи не спадут”. И упал Сатана в преисподню, а грешные люди там плачут и стонут, день судебный ждут. Взял ты Адама за руку (,) и все из ада пошли в светлый рай. Тем часом ты Адам[у] сказал: “Древом ты пал, а я твой грех тысячелетний кровью на кресте омыл”. Шли с радостью души праведные, тогда аде застонал. Не стони, аде, время твое близко, скоро наполнится. И в полночь ангелы с небесных кругов слетелись, осветили, кругом гроб обошли, земля заколебалась, камни отвалились от двери гроба, а стража была в полусонном мраке, лежала, встать не могла. Один ангел подошел, оковы сорвал, крышку поднял, и ты, моё чадо, Иисусе, сыне мой, во[с]стал. И я тогда от радости во страхе ото сна вос[с]тала. Сижу в скорби от страшного сна». А сыне мой мне говорит: «О мать моя

¹ Вероятно, *мирром*.

² Плащаницу.

возлюбленная, скоро сон твой исполнится. Я иду к отцу, а мир оставлю. Отец ждет меня. А ты иди в мир, расскажи сон свой всем православным: попам и дьякам, пономарям, старым и молодым, больным и слепым^(?) и всем верующим». | Кто этот сон до трою раз в день прочитает, тот будет избавлен муки вечной. Кто этот сон при себе иметь будет или у себя в доме держать, тот человек смерти напрасной избавится, грома и молнии, от лютых зверей, от злых людей, от врага невидимого. Во веки веков аминь, аминь, аминь.

Настоящая версия «Сна Богородицы» представляет собою подробный пересказ страстных евангельских событий. Особую эмоциональность повествованию придает изложение от лица Богоматери, благодаря которому читающий получает возможность пережить боль происходящего со всей наглядностью, испытывая эффект присутствия. Стилистически эта версия «Сна» поздняя, адаптированная к современным читательским привычкам и вкусам, возможно, даже вторичная в сравнении с прочими бытующими на Пинеге текстами апокрифа. С точки зрения оформления текста обращает на себя внимание непоследовательное использование прописных букв и знаков препинания.

Скопировано О. Чучевой и Т. Макаровой летом 1995 года в селе Сура из тетради Зинаиды Григорьевны Нехорошковой, 1930 г.р. Архив кафедры русского устного народного творчества МГУ им. М.В. Ломоносова (ФЭ 1995, тетрадь 4, № 193).

4

Уснула Пресвятая Богородица во святом граде Вифлиеме иудейском и видела сон о сыне своем возлюбленном, о господе нашем Иисусе Христе. Возбудилась ото сна своего. И придет к нам господь наш Иисус Христос, сын божий и спаситель всего мира и вечный. Аминь. И глаголит: «Мати моя возлюбленная и преблагословенная Пресвятая Богородица, спала еси ты в святом граде Выфлием[е] Иудейском и что во сне видела?» Еси рече ему Пресвятая Богородица: «Сыне и боже мною возлюбленный, сладкий Иисусе Христе, спала еси в марте месяце во святом граде Вифлиеме Иудейском и видела сон дивный, архангела Гаврило и прочих небесных преподобных». И рече ей Господе наш Иисус Христос: «Аминь. Глаголю тебе, мати моя возлюбленная, Пресвятая Богородица, рецелни¹ же мне истину, что во сне видела еси». И рече ему Пресвятая Богородица: «Сыне

¹ Слово нрзб.

и боже мой едиnorodный, очи мои предражайшие, о уста мои еся отвергают, но глаголю те правду, что я видела сон странен бедо¹ и ужасен, яко бы тебя, Господа Бога моего Исуса Христа, суправь законных жидов поймана и связанна и приведена к Понтийскому Пилату и Гемону². Причистое лицо твоё оплеваше, и глава тростию ушибия, и тернов венец на святую голову твою возложен, и распята на древе певче³, кедре и кипарисе, и во уста твоя святая желчью напоена, и в рёбра твоя спас пепельная едишь от воли копьём прибоде, и овив, и из пречистых ребр твоих из тече⁴ кровь и вода на избавление православным христианам и на спасение душам нашим грешным. Благоотрезный же и с Иосифом⁵, с Никодимом-старцем испроси у Пилата пречистое тело твоё, и со креста сним⁶, и плащеницею чистою и обвивь, и носит во гробе своём новом, изсечен[н]ом из камени, закрыв и положив, и в третий день воскрес из мертвых, и всему миру воскресением своим живот вечный дарови и сыде пристдняя земля⁷.

И врата адави сокруши и всю силу дня волу⁸ божеством на своим сотре диавола, связа и всех сущих и праведных из ади⁹ с собой возведей во царствие небесное, презри рукописание Адамово:

В то время Бог от всякого зла во дни^(с) и в ношни¹⁰, и во всякий час, и на всякую минуту от диавола скверного прошу тя, Господа Бога моего Исуса Христа, за муку твою, которую ты претерпел за нас грешных и кровь святую пролил. Иоанне Пророче и Предтечи Крестителю Господа нашего Исуса Христа, избави мя от всякого зла и от диавола скверного и сохрани мя от скорби, болезни во дни, и в ночи, и в полдни, и в полночи, и во всех двадцати четырех часах.

Еще кто сей сон мой Богородичен при смерти своей прочитает или помянет, кого заставит прочитат[ь] или списыват[ь] и раздавать от дому к дому да читат[ь], то хотя имеет на себе грехов, аки пески в море и на древах листья или звёзды на небе, и происходяще своя покаит[ься] чистым

¹ Вероятно, зело.

² Игемону.

³ Певге.

⁴ Истече.

⁵ Благообразный же Иосиф.

⁶ Сняв.

⁷ Вероятно, *спиде в преисподняя земли* (ср. в 6 песни Пасхального канона).

⁸ Дияволу.

⁹ Ада.

¹⁰ Нощи.

покаянием всех грехов своих, то все ему грехи отпустятся, и муки вечной избавлен будет, и от огня негасимого, и червей неусыпаемых, и тьмы крошечной, и торготары¹ преисподни, и ангелы Господни возьмут душу его,² и донесут до царствия небесного, и отдадут Аврааму в рай. Или который человек с верою послушает сей сон твой Богородичен, и тот человек отпущен грехов своих».

И рече ей Господь наш Иисус Христос, Сын Божий, спаситель и искупитель своею пречистою кровью всего мира: «О мати моя возлюбленная, Пресвятая Богородица, воисте² не ложен твой сон, твой Богородичен, и праведен есть, ! еще кто сей сон твой Богородичен иметь в доме своём будет в чистоте, то в доме том почивает дух святой рабам и рабыням к здравью, и к тому дому не прикоснётся ни огонь, ни вода, ни разбойник, и скота умножение, и во всем прибыток, и земным плодам изобилие бывает. ! Аще кто в пути с собою носит, и к тому человеку не прикоснётся диавол и злой человек, и от меча посекающа скорее получит избавление, и куда пойдёт, во всём получает счастье, по водам тихое плавание. ! И кто новый дом станет селевить или какое дело захочет начать, или в суд пойдет, а сон твой Богородичен при себе будет [иметь], то во всём великое благополучие. ! Или в коем дому жена чревата будет, а сон твой при себе держать будет, тогда лёгкостна отроче родит и хранить его станет». И глаголит, что может есть то получить за грехи своя злую смерть и муку вечную наследить³ во веки. Аминь.

А сей лист изображён на горе Ямской пред образом Архистрастита⁴ Михаила, написан златыми литерами. Сей же лист бысть у гроба господня в Иерусалиме от назарейского царя Иудейского. И его слово от самого Господа нашего Иисуса Христа при Льве Папе Римски, отсвятивши, послал брату своему – королю, прожив неприятеля, давши христиане день недельный, праздники Господни. Читите честно, ибо я даши шесть дней работать, на седьмой – на упокой. Аще ли вы повеление не слушать будете, то на вас спущу голод и буду морить и по трём⁵ злым; и восстанет царь на царя, король на короля, пан на пана, сын на отца, отец на сына, брат на брата, сосед на соседа, и будет между вами кровопролитие. И всем вас оскорблю, и пищу отниму, и еще буду вас наказывать градом и огнем, и спущу на вас птицы чёрные, и будет злое вопение.

¹ Тартара.

² Воистину.

³ Наследует.

⁴ Архистратига.

⁵ Поветрием.

Аще бы за вас не молилася мати моя – Пресвятая Богородица – мати, ваши хранители, уже бы вас давно погубили и голодную смертью уморили, дабы каждый человек в церковь Божию ходил и воспоминал о грехах своих. Послушайте Матери моя, Пресвятые Богородицы, и Ангелы ваших хранителей. Скверно, матерно не бранитесь и не клянитесь на небо и землей_(,) никакой клятвой. Да будто же вы божитесь и сей-ей, ибо я сотворил вас образу своему_(,) и все люди мои. И аз есмь Бог ваш, не забывайте отца и матери, чтите отца, ли вы по повелению моём исправитесь, подам вам покой вечный и отпущу грехи ваши, и царствие небесное получите. Ему же честь и слава и ныне, и присно, и вовеки веков. Аминь.

К тексту «Сна Богородицы» в данном случае присоединен фрагмент «Свитка Иерусалимского».

Скопировано О. Чучевой и Т. Макаровой летом 1995 года в селе Сура из тетради Зинаиды Григорьевны Нехорошковой, 1930 г.р. Архив кафедры русского устного народного творчества МГУ им. М. В. Ломоносова (ФЭ 1995, тетрадь 4, № 194).

5

СОН ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ

Приносушноя дэвы Марии I уснула Пресвятая Богородица во святом граде Вифлиеме иудейском и видела сон о сыне своем возлюблен[н]ом_(,) о Господе нашем Иисусе Христе_(;) возбуди се же от сна своего_(,) и придет к ней Господь наш Иисус Христос_(,) сын Божий и спаситель всего мира_(,) и рече ей(:) Аминь глаголю рабе¹_(,) мати моя возлюбленная и преблагословенная от всех родов. Присвятая Богородица_(,) спала еси ты во святом граде Вифлием[е] иудейском. И что во сне видела еси. Рече ему Пресвятая Богородица: Сыне Боже мой возлюбленный_(,) сладкий Иисусе Христе. Спала еси в марте месяце во святом граде Вифлием[е] иудейском и видела сон дивный о Архангеле Гаврило и прочих небесных преподобных. И рече ей Господь наш Иисус Христос(:) Аминь глаголю тебе_(,) Мати моя возлюбленная Пресвятая Богородица_(,) рещ е лми² – же мне истину, что во сне видела еси_(,) и рече Пресвятая Богородица: сыне и боже мой едиnorodный_(,) очи мои предражатися, о уста мои еси от вергазуют_(,) но глаголю тебе правду: я видела сон страшен беда и ужасен_(,) якобы тебя_(,) Господа Бога моего Иисуса Христа_(,) суправь законных жидами пойман и связан,

¹ Вероятно, тебе.

² Слово или несколько слов нрзб.

приведен к понтийскому пилату игемону^(,) Причистое лицо твое и оплевывашшее, изношенной голове, пристанно ударена^(,) и тернов венец на святую голову твою возложен^(,) и распята на дереве певге^(,) кедре и кипарисе^(,) и во уста твоя святая желчью наполнена¹^(,) в ребра твои спас непельная един от воли копием прибеда. и обвив из пречистых с пречистых ребр твоих из печени² кровь и вода на избавление православным христианам и на спасение душам нашим грешным, благообразнейший же Иосиф с Никодимом-старцем и спроси³ у Пилата Пречистое тело^(,) искокреста с ними^(,) и плащаницею чистою и обвив, Иосиф во гробе своем новом и засеченном из камня закрыв и положив^(,) и в третий день вокрес из мертвых^(,) и всему миру воскресением своим живот вечный дарова^(,) и сице Пригосподняя земля⁴^(,) и врата одови⁵ сокруши^(,) и всю дьяволу божеством на своем сотре^(,) дьявола связав и всех сущих и праведных и зади⁶ с собой возведай, и царствие небесное^(,) презри рукописание Адамово. В то время Бог от всякого зла во дни, и помни⁷, и во всякий час^(,) и на всякую минуту от дьявола скверного прошу тя^(,) Господа Бога моего Исуса Христа^(,) за муку твою, которую ты претерпел нас ради грешных и кровь свою святую пролил^(,) Иоанне Пророче и Предтечи Крестителю Господа нашего Исуса Христа. Избави меня от всякого зла, и от дьявола скверного, сохрани меня от скорби^(,) болезни, в дни и ночи^(,) и в полдни, и в полночи^(,) и во всех двадцати четырех часах. | Еще кто сей сон твой богородичен при смерти своей прочитает или помянуть кого заставит прочитатъ или списывать и раздавать от дому к дому да читать, то хотя имеет на себе грехов^(,) паки⁸ песку в море и на деревьях листья или звезд на небе, и происходящи своя покаеться чистым покаянием грехов своих, то все ему грехи отпустятся, и муки вечные избавлен будет, и от огня негасимого, и червей неусыпаемых, и тьмы кромешной и тартатары пригосподней⁹, и ангелы Господни возмут душу его и донесут до царствия небесного, отдадут Авр[а]му в рай | или которым¹⁰ человек с верою послушает сей сон твой богородичен, и тот

¹ Желчью напоена.

² Вероятно, *истече*.

³ Испроси.

⁴ В преисподняя земли.

⁵ Адови.

⁶ Из ада.

⁷ И нощи.

⁸ Аки.

⁹ Тартара преисподнего.

¹⁰ Который.

человек отпущен грехов своих, а кто сну верить не будет | и рече ей Господь наш Иисус Христос (,) Сын Божий (,) Спаситель и искупитель своею пречистой кровью всего мира.

О Мати моя возлюбленная Пресвятая Богородица (,) воистину во исте не ложен твой сон твой Богородичен, и правиден, есть | еще кто сей сон твой Богородичен и Мати будет в доме своем в чистоте (,) то в доме том почивает дух святой рабам и рабыням на здравие, и к тому дому не прикоснется ни огонь, ни вода жить (,) ни разбойник (,) и скоту с умножение (,) и во всем прибыток (,) и знаменным¹ плодом изобилие бывает | еще кто в пути с собою носит (,) и к тому человеку не прикоснется диявол, ни злой человек и от меча посекающа скорее получит избавление, и куда пойдет (,) во всем бывает счастье (,) по водам тихое плавание | или кто новый дом станет спиливать (,) или какое дело захочет начать (,) или в суд пойдет, а сон твой богородичен при себе будет, то во всем великое благо получит | или в коем дому жена чревать² будет, а сон твой при себе держать будет, тогда легосно отрочи родит | и хранить его не станет (,) глаголит, что ложен есть (,) получит за грехи свои злую смерть и муку вечную не следует³ во веки. Аминь. || А сей лист изображен на горе емсенской⁴, пред образом Архистратита⁵ Михаила (,) написан загатями⁶ литерами (,) сейже лист бысть у гроба Господня во Иерусалиме от назарейского царя Иудейского и его слово от самого Господа нашего Иисуса Христа(;) при Льве папа римский от святивши послал к брату своему королю пропав неприятеля (,) давши христианам день недельный (,) праздники господни чтите честно (,) ибо я дам шесть дней работать (,) на седьмой на упокой (,) еще левы повеления не будите слушать, то на вас спущу голод и буду морить и пов[е] тр[и]ем злым, и вос[с]танет царь на царя, король на короля, пан на пана, сын на отца, отец на сына, брат на брата, сосед на соседа, и будет между вами кровопролитие, и всем вас оскорблю (,) и пищу отниму (,) и еще вас буду наказывать градом и огнем, и спущу на вас птицы черные (,) и будут летати и кусати (,) и будет злое вопение(;) и еще бы за вас не молилось мати моя Пресвятая Богородица, Ангелы ваши хранители, а уже бы вас давно погубил и голодную смертью уморили (,) да чтобы каждый человек в церков[ь] божию ходил и воспоминал о своих грехах. Послушайте

¹ Земным.

² Чревата.

³ Наследует.

⁴ Вероятно, в протографе – *Елеонской*.

⁵ Архистратига.

⁶ Златыми.

матери мои Пресвятые, Богородицы и Ангелы ваших хранителей, скверно матерно не бранитесь и не кленитесь на небо^(,) ни землей^(,) ни каковой клятвой, да буте же вы божитесь и сей ей^(,) ибо я сотворил вас [по] образу своему, и понадобится и вы люди мои^(,) и раз есть Бог ваш, забывайте отца и матери, чтите ! еще ли вы по повелению моему исправитесь^(,) подам вам покой вечный, отпущу грехи ваши^(,) и царствие небесное получите^(,) ему же честь и слава и ныне и присно и вовеки веков. Аминь.

Список близок предыдущему, он также представляет собою контаминацию «Сна Богородицы» с «Епистолией о неделе». С точки зрения оформления, текст немало пострадал: он передан с большим количеством ошибок, в нем местами отсутствует пунктуация, которую мы попытались восполнить (знаки препинания в скобках).

Текст скопирован летом 2000 года в деревне Пахурово из тетради Марфы Евдокимовны Аникиной, 1918 г.р., местной, образование 4 класса.

6

СОН БОГОРОДИЦЫ

Пресвятая Богородица и Преподобная и Чевословная Владычица наша Богородица и Пречистая Дева Мария. Видя ночью сон Пресвятых Богородицы Небесной и Пречистых Благословенных Девы Марии, матери Христа Бога нашего, во святом граде Вифлееме Иудейском, и приди к ней Господь наш Иисус Христос, наш Сын Божий.

– О Мати моя возлюбленная, Пресвятая Богородица, спала еси ты во святом граде Вифлееме Иудейском и что во сне видела?

И рече ему Пресвятая Богородица:

– О сыне мой возлюбленный^(,) сыне сладчайший, мое чадо Иисусе Христе, аз видела сон велик, страшен и ужасен. Как бы тебя, тебя, Господа моего, увидав пойман, и связан, и приведен к Понтийскому Пилату человеку, на дереве первом и кедровом присно распятого, рече¹ и нози к кресту гвоздем пригвоздиша, и тернов венец на голову твою святую возложиша, во уста желчию напоиша, по главе твоей святых тростью биша, и пречистых твои очи с лица жеваша, и пресвятые твои ребра копьем прободаша^(,) абие изъеде из ребр святых твоих кровь и вода на исцеление вам православным христианам, на спасение душам человеческим. Никодим-старец тело святое с креста сняв^(,) и благословенно образный

¹ Руце.

Иосиф плащаницею чистой обвив и во гробе положил и закат камнем великим⁽¹⁾ и в третий день воскресение из мертвых восстав⁽¹⁾ всему миру живот даровав вечный, раздра рукопись адамова.

Рече наш Господь Иисус Христос, Сын Божий:

– О Мати моя возлюбленная, Пресвятая Богородица, вся воистину сон твой праведен, Бога твоего, всегда и ныне и присно во веки веков. Аминь.

Еще кто сей сон в чести будет иметь при себе, тому человеку во всяком деле и во всяком пути даст Бог счастье, не прикоснется нечистый дух, то есть дьявол, и не злой человек, смерти и посечения избавлен будет, и во всякие похищения сохранит его Господь.

И еще кто сон сей будет читать, списывать или слушать, тому человеку от Бога Царство Небесное, а от людей счастье везде будет.

Который человек сей сон держать будет в доме, то к тому дому ни огня и ни разбойников; если по водам плавающим, тихое обуревание и счастливое пристанище, а если где быть между людьми, везде будет честь, и слава, и уважение.

Еще который человек сей сон пресновый во веки Пресвятой Богородицы Девы Марии при смерти своей вспомянет или прочитает, и тот человек избавлен будет муки вечной, огня негасимого, червей неусыпаемых и тьмы кромешной. Придут ангелы божьи, возьмут душу его честно и до Царства Небесного⁽¹⁾ и отдадут трем отцам нашим Аврааму, Исааку, Иакову всегда, ныне и присно во веки веков. Аминь.

Списан Иерусалимский сон, лист найден был в городе Иерусалиме у гроба Господня, еси слова сосланы на сей свет от самого Господа нашего Иисуса Христа для спасения душам христианским, проздерномокай¹ Александрийским отыскан и послан брату своему. А сей лист какую силу иметь будет, опишу хандабне² и против неприятеля, то победишь. Кто сей лист читать, списывать или слушать будет, тому человеку на сей день отпущен от зла, грехов избавлен будет Богом. А в котором доме мужняя жена беременная будет и сей лист при себе иметь, и только отрока родит, стережет ей Господь Бог наш Иисус Христос от всякого дня и ночи, на всякую минуту, сохранит Бог от дьявола и злого человека и от всего на свете.

Спрошу у тебя, Господа Бога моего, через муку святую твою, которую перетерпел за нас грешных, и пролив святую кровь свою, вечеровал святой мой хранитель его⁽¹⁾ который Господа нашего Иисуса Христа во Иордане реке остеречек⁽¹⁾ остереги и меня, грешную рабу Божью (имя), избави меня, Господи, от всякой напасти ущерба.

¹ Слово нрзб.

² Слово нрзб.

Сей лист найден на земле греческой, на горе Елеонской, при образе Архангела Михаила небесного и всеми воеводами.

Еще кто хочет читать, списывать или слушать, то сам Господь наш Иисус Христос во всяком деле даст ему счастье и прибытку, а от болезни здоровья даст.

А тот лист был написан святыми литерами. Так я, ⁽¹⁾ Иисус Христос, Сын Божий, ⁽¹⁾ живого благословения вам, да был день неделечный, то есть воскресенье, чтили бы и никаких дел, работ не работали, коронья¹ в горах не копали бы на вред душам вашим, а молились бы Господу Богу, что праведный Сын Божий, и божьего вечного писания учили бы добру, праведна и признавали бы духовного на том земном шаре, ибо я дам плоды земные, растения на всё потребное людям, скотам, зверям и всем животным, даже и птицам небесным на собранное. Время дни работать, а день неделный, то есть воскресенье, на добрые дела к почитанию книжному ⁽¹⁾ и ко слушанию слов божьих, ⁽¹⁾ и воздаяние хвалы Богу за всё благодеяние его нам грешным. Аминь.

А если не станешь чтить сего дня, то я вас буду голодом морить и будет на вас поветрие зло, и напушу на вас кровопролитие великое, восстанет царь на царя, брат на брата, друг на друга, король на короля, отец на сына, сын на отца, будет между вами особая брань, ⁽¹⁾ и всех оскорблю вас и не дам вам дождя на землю, земных и всяких избияния, еще буду вас наказывать громом и молнией, ⁽¹⁾ и напушу на вас птицу черную, которые птицы летать и кусать будут. Лаголю вам, ⁽¹⁾ да вы по вечеру в субботу не работали для Матери моей Пресвятой Богородицы и не гневали бы ей, а если бы не Мати моя возлюбленная Пресвятая Богородица за вас не молилась бы и ангелы ваши хранители, то давно бы я вас голодною смертью уморил. Приходил ли бы ты в воскресенье и праздничные дни почитал ли бы, поминал ли бы повеленной² субботу в субботу о грехах своих, что все вы согрешили в той неделный день, то отпущу ради Матери моей Пресвятой Богородицы и день ангелов ваших хранителей. Не клянитесь небом и землею, а будете божиться, то ей или никак, а ежели неправда, то по вине заповедям, ибо я сотворил по образу. [Праздничные дни почитали бы, поминали бы повеленной субботы о грехах своих, что все согрешили в тот неделный день, то аз прошу ради Матери моей Пресвятой Богородицы и день ангелов ваших хранителей³.] А люди гнева моего берегитесь, худых дел не творите, друг на друга во свидетельства ложна

¹ Вероятно, *коренья*.

² Возможно, *вселенскую*.

³ Повтор предыдущего фрагмента.

не судите, не входите, даже никого не осуждайте, да и сами никогда не осужденные будете, а нищим милостыню убогим творите, братьям моим возлюбленным, аз дам вам более приятного, молиться со страхом и усердием. Отца и мать чтите, и дам вам долгих лет на земле и покой вечный на небеси¹. А ежели не станете чтить отца и мать, то не дам вам царствия небесного и отпущения грехов не будет. В последние глаголю вам: кто сему листу верить не будет, тот человек не допущен будет в чистое покаяние и за грехи умереть злою смертью. А который человек верит и раздает из дому в дом читать или переписывать, тот человек^(,) если бы имел грехов как песку в море – кого или звезд на небе, то всему отпущение будет, Царствие Небесное получит^(,) ему же честь и слава и держава всегда ныне и присно и во веки веков. Аминь.

Текст представляет собою контаминацию «Сна Богородицы» с «Епистолией о неделе», однако отличную от предыдущих двух (№ 4 и 5) по составу представленных в ней фрагментов «Епистолии».

Текст наговорен на магнитофон летом 1995 года в селе Сура по тетради Ирины Федоровны Муриной, 1929 г.р., уроженки деревни Пахурово. Отдельно обнаруженная в той же тетради концовка была переписана собирателем от руки.

7

СОН БОГОРОДСКИЙ

Пресвятая Богородица^(,) Преблагословенная Владычица наша Богородица и пречистая дева Мария^(,) Мати Христа Бога нашего^(,) [спала] во святом граде Вифлиеме чудейском^{2 (,)} и придите к ней Господь наш Исус Христа наш сын Божий^(,) О мати моя возлюбленная Пресвятая Богородица, Спала еси ты во святом граде Вифлиеме Чудейском и что во сне видела. И рече ему Присвятая Богородица(:) О сыне мой возлюбленный^(,) сладчайте мое чадо Исуса Христа. Аз видела сон велик, страшен и ужасен, как бы тебя, Господа Моего, увидав пойман, и связан, и приведен к Понтийскому Пилату человеку^(,) на древе первом и кедровом присно распята. Руче, нозе ко кресту гвоздем пригвоздиша и тернов венец на голову твою святую возложила, во уста шелчина напоиша и по голове твои

¹ Всё, что следует после этих слов, обнаружилось в тетради отдельно.

По словам владелицы текста, именно здесь он и заканчивался.

² Иудейском.

святые простые биша. Пречистые твои очи с лица с живяща и присвятые твои ребра кашлем прободоша. Абие изведи из ребер твоих кровь и вода на исцеление вам¹ православным Христалом¹ и на спасенье душам человеческим. Никодим старец тело святое со креста сняв² и благословен образной Иозиф² плащенице о³ чистою обвив³ и во гробе положив³ и закат каменем великим. Восстав, всему живот даровал вечный³ раздра рукопись адамово. Рече наш Господь Исус Христос, наш Сын Божей(:) О мати моя возлюбленная³ присвятая Богородица. Вся во истину сон твой праведен Бога твоего всегда ныне и присно и во веки веков. Аминь. | Еще кто сей сон в чистоте будет иметь при себе, тому человеку во всяком деле и во всяком пути даст бог счастья, не прикоснется нечистый дух, ни дьявол и не злой человек. Смерти и посеченья избавлен будет³ и во всякие похищения сохранит его Господь. | Еще кто хочет сей сон читать, списывать или слушать, тому человеку от Бога царствие небесное, а от людей счастья везде будет. | Который человек сей сон держать будет в доме, так тому дому не огня, не разбойников, если по водам плавающим тихое буревание и счастливое пристанище.

Еще сохранит Господь на войне от убьенения⁴, в лесу от заблуждения, а где быть между людьми, везде будет честь и слава и уважение. | Еще кто сей сон пресновый во веки Пресвятой Богородицы при смерти своей спомынет или прочтает, и тот человек избавлен будет муки вечной, огня негасимого, червей неусыпаемых и тьмы кромешной. Придут Ангелы Божи⁵, возмут душу его чесно и до царства небесного³ и отдадут отцам нашим Аврааму, Иса[а]ку, Дьякову⁶ всегда ныне и присна и во веки веков аминь: || Списан Черусоменский⁷ сон. Лист был найден (в) г(ороде) Черусамеме⁸ у гроба Господня. Сии слова сосланем на сей свет от самого Господа Исуса Христа. Для спасения душам Христанским. Проздерномо-кой⁹ Александретским¹⁰ Отельснан и послан к брату своему. А сей лист какою силу иметь будет. Опишу хантабы я или против неприятеля³ то

¹ Христианам.

² Благообразный Иосиф.

³ Плащеницею.

⁴ Убиения.

⁵ Божьи.

⁶ Иакову.

⁷ Иерусалимский.

⁸ Иерусалиме.

⁹ Слово нрзб.

¹⁰ Александрийским.

победит. Кто сей лист читать, списывать или слушать будет, тому человеку на сей день отпущен от зла, грехов избавлен будет Богом, а в котором доме мужняя жена беремен[н]ая будет и сей лист при себе иметь будет^(,) и только родит, стережет ей Господь наш Иисус Христос от всякого дня и ночи, на всякую минуту сохранит ей Бог от дьявола и злого человека и от всякого на свете | спрощу у тебя^(,) Господа Бога моего^(,) через муку святую свою, которую претерпел за нас грешных, пролил пресвятую кровь свою, вечеровал, святыи мой^(,) хранить его^(,) который Господа нашего Иисуса Христа во Иордане реке Остеречике^(,) стеречи¹ и меня^(,) грешную рабу Божью (свое имя)^(,) избави меня^(,) Господи^(,) от всякой напасти и ущерба. | Сей лист найден в земле греческой на горе Елеонской при образе Архангела Михаила небесного и всеми воеводами. Еще кто хочет читать, списывать или слушать, тому человеку во всяком деле и во всяком пути даст Бог счастья и прибытку, а от болезни здоровья даст. Сей лист был написан святыми литерами, так я, Иисус Христос^(,) Сын Божий^(,) живого благословения вам^(,) да был нидельный же Вокресенья, на добрые дела^(,) к почитанию книжному^(,) и ко слушанью слов Божих^(,) и воздать хвалы Богу за всё благодеяния его всегда, ныне и присно и во веки веков. Аминь. А ежели не станете [по]читать [с]его дня, то я вас буду голодом морить^(,) и будет на вас поветерье² злое^(,) и напушу на вас кровопролитие великое. Вос[с]танет царь на царя, брат на брата, друг на друга, отец на сына, сын на отца, будет между вами особая брань, и всех оскорблю вас и не дам вам дождя на землю, земных и всяких и зо бияния. Еще буду вас наказывать громом и молнией^(,) и напушу на вас пишу³ черную, которые пище⁴ летать и кусать будут. Глаголю вам^(,) дабы по вечеру в суб(б)оту не работали для матери моей – Пресвятой Богородицы, не гневали бы ей. А если бы не мати моя возлюбленная – Пресвятая Богородица за вас не молилась бы и ангела ваши хранители, то я бы вас давно голодною смертею [уморил]. И всякий был старый и молодой, получит царствия Божия, приходили бы воскресенье и праздничные дни, почитали бы, поминали бы по веленой⁵ суб[б]оте^(,) в суб[б]оту о грехах своих, которые согрешили в тот недельный день, то аз прошу ради матери моей Присвятой Богородицы и день ангела ваших хранителей. Не клянитесь небом и землею, а будете божиться, то ей или никак. А ежели неправда, то по вине заповеды^(,) ибо я вас сотворил

¹ Стереги.

² Поветрие.

³ Птицу.

⁴ Птицы.

⁵ Возможно, вселенской.

по образу и по подобию своему. А вы, люди гнева моего, берегитесь, худых дел не творите, друг на друга во свидетельство не входите ложно, не судите да и сами никогда не осуждайте, а нищим милостиве по убогим творите^(,), аз дам вам болея приятного^(,) молится со страхом и усердием. Отца и мать чтите^(,) и дам вам долгих лет на земле и покой вечный на небеси. А ежели не станите чтить отца и мать, то не дам вам царствия небесного^(,) и о[т]пущения грехов не будет. В последнее глаголю вам. Кто сему листу верить не будет, тот человек не допущен будет в чистоте поканя. А за грехи умрет злою смертею, а который человек верит и раздает его из дому в дом читать и переписывать^(,) и тот человек^(,) если бы имел грехов^(,) как песку в море или звезд на небе, то всему отпущенье будет, царствие небесное получит. Ему же честь и слава и держава всегда^(,) ныне и присно и во веки веков. Аминь. Аминь. Аминь.

Текст близок предыдущему, имеет некоторые общие с ним ошибки и темные места, что позволяет предположить наличие общего источника на определенной стадии копирования.

Скопировано летом 2002 года в деревне Чешегора из тетради с заговорами, принадлежавшей Марии Акиндиновне Осюковой, 1931 г.р., местной, образование 4 класса.

8

О Пресвятая^(,) и Пречистая^(,) и Препоблагословенная дева Мария, мать Христа Бога нашего, спасла¹ еси ты в марте месяце во святом Граде Вифлиеме Иудейском, придя к ней Господь наш Иисус Христос Сын Божий, рече ей:

– О Мати моя возлюбленная, Пресвятая Богородица, спала еси ты во святом Вифлиеме Иудейском или что во сне видела?

Рече ему Пресвятая Богородица:

– О сыне, возлюбленный² сыне, злочейшее³ чадо Иисусе Христе. Извидела сон велик^(,) и страшен^(,) и ужасен. Как бы тебе, Господа Бога моего, у жидов пойман^(,) и связан^(,) и приведен к Понтийскому Пилату и гемону⁴ ^(,) и на дереве кипарисном пегдом распятарищем^(,) ко Кресту

¹ Спала.

² Возлюбленный.

³ Сладчайшее.

⁴ Игемону.

гвоздем пригвоздили⁽¹⁾ и тернов венец на голову сыну возложили, во уста желицею наполнимая⁽¹⁾ во глазе твоей ясной страстью былеся в пречистом ясной твоей. Твоими очисти лицо плевавши⁽¹⁾ и пресвятыя твои ребра копьем прободовше⁽¹⁾ ибо из ребр святых твоих кров и вода на исцеление всем православным христианам, на спасение душам человеческим. А Никодим-старец тело твое святое с креста сняв, благообразный Иосиф плащаницей¹ чистою обвил и во гроб положил, был закрыт камнем великим⁽¹⁾ и в третий день воскрес из мертвых, вос[с]тав и всему миру живых даровав, вечно разорвав рукописание адамовой I речи ей Господен наш Исус Христос Сын Божий.

– О Мати моя возлюбленная, Присвятая Богородица. Все воистене сон праведен всегда и ныне и пристно во веки веков. Аминь.

Аще кто сей сон в чистоте будет иметь при себе, к тому человеку во всякое время и во всяком пути даст Бог счастье⁽¹⁾ и не прикоснется нечистый дух, то есть дьявол, и не змей, человек, и напрасной незачной² смерти избавлен будет, хотя бы точного будет избавлен будет⁽¹⁾ от всякого похищения сохранит его Господь. I Аще кто сон сей будет читать, или списывать будет, или слушать будет, тому человеку от Бога Царство Небесное, а от людей счастье будет везде. I Который человек сей час будет держать в дому, то к тому дому не огня нет, не разбойник, а ежели по водам плавающим, глухое обуревание и счастливое приставание, а ежели где быть между людьми, везде будет ему честь⁽¹⁾ и слава⁽¹⁾ и уважение, I и аще старый человек сей Сон Пресвятой Богородицы Присной девы Марии при смерти вспомнит⁽¹⁾ или прочитает⁽¹⁾ или кого заставит, и тот человек избавлен будет муки вечной и огня неугасимого, червей неусыпаемых, тьмы кромешной, взыщюю божьи возыщут душу, чести и дос царство небесное. Абрааму, Исаку, Якову Израилева. Всегда, ныне и пристно во веки веков. Аминь.

Аще кто сей сон || сей лист найден был во гробе Иерусалиме у гроба Господня, сии слова сосланы на сей свет от Христа самого Господа нашего Исуса Христа. Ум спасения душам Христа наш припормском Александром отоскон и отослан к брату своему⁽¹⁾ королю Александру, сей лист иметь будет огинием ходя против неприятеля победит, а кто сей лист-сон читать при переписывать или слушать будет, тому человеку на сорок дней отпущен от грехов и зла греха избавлен будет Богом, а в котором дому мужья жена беременной будет, только отрача родит и остережет его Господь наш Исус Христос от всякого зла дня, ночи и на всякую минуту. Сохранит Бог

¹ Плащаницей.

² Вероятно, *внезапной*.

от дьявола, от злого человека и всякого бесовскому на свете сраму, тебе Господа Бога нашего Иисуса Христа через муку святую свою, которую терпел за нас грешных и пролил кровь свою святую вересинтев святым Иван Предтеча Пророк^(,) которым и речи: остерегала меня, грешного раба твоего Божья^(,) с неореч избави меня, Господи, от змия смертельного и всякого нарости¹ ущерб.

Сей лист найден греческом на горе женской пред образом Архиста типа² Михаила^(,) небесных сил воевода, а еще кто сей лист хочет читать или переписывать^(,) или слушать будет, тому человеку сам Исус Христос во всяком деле даст ему счастье и прибытку, от болезни здоровья^(,) даст ему счастья, а этот мной был написан золотыми алтероми³. Исус Христос^(,) Сын Бога живого^(,) глаголю вот^(,) дабы вы день недельный [по]читали, то есть воскресенье, чтобы никаких работ не работали навряд душам вашим, а молились бы вы в субботу Богу, что праведный Божий.

Боже писанию учились бы^(,) праведна праздновали потом духовном зимнем гифе, ибо дам я вам плон зимное растение на все потребности человеком, скотом и зверем^(,) всем животным и птенцом небесным на здирание во время дни работать^(,) седьмой день недельный^(,) т^(,) е^(,) воскресенье^(,) на добрые дела к почитанию книжному и бесслушанию слова божьи и воздание хвалу Богу за всё благодеяние его к нам грешным. Аминь.

Ежели не станете читать⁴ сего дня, то я вас буду голодом морить^(,) и будет на вас поветрие злое, приду на вас, кроволитие злое-великое настанет: царь на царя, король на короля, отец на сына, сын на отца, брат на брата и друг на друга^(,) и будет между вами особая брань. Всех оскорблю вас, на всех оскорблюсь^(,) и не дам вам дождя^(,) и землю изобижу^(,) и плодов земных, земных всякого изобижения, а вас еще буду поपालить громом и молнией, черны которые птицы кричат и летают и кусать будут, а еще глаголю вам^(,) дабы по вечерам в субботу не работали для Матери моей Пресвятой Богородицы и не гневали бы ней, а ежели бы мати моя возлюбленная Богородица за всех не молилась бы, ни ангелы ваши хранители, то давно бы я вас голодной смертию поморил бы и всяки бы старши и молоды люди в Царство божие приходило бы в воскресение и праздничные дни, почитали бы на вселенской субботы^(,) в субботу о грехах своих читали, что все согрешили в тот недельный день, то прошу ради Матери моей Пресвятой Богородицы и для ангелов ваших хранителей, не клянитесь,

¹ Возможно, *напастн*.

² Архистратига.

³ Литерами.

⁴ Читть, почитать.

не божитесь, не дам злею, а будет вам божаться только, то есть истину правду, а ежели не вправду, то повинным заповедаю, ибо я вам сотворил по образу, подобию своему, а вы⁽¹⁾ люди мои⁽²⁾ моего гнева берегитесь, худых дел да не творите, друг [на] друга во свидетельства ложна не входить, неправильно не судите, даже никогда не осуждайте, да и вы никогда осуждены не будете, а нашим убогим милость братьям нашим милость востворите. Любимы издом вам более молитесь со страхом и со умышлением⁽³⁾ отца и мать почитайте⁽⁴⁾ и дам вам царства небесного, отпущение грехов⁽⁵⁾ в последнее глаголю вам, кто сему листу моему верить [не] будет, тот человек не допущен будет в чистое побояние и за грехи свои умрет злой смертью, который человек веришь¹ его раздавать из дому в дом, читать или переписывать, тот человек⁽⁶⁾ если имел на себе грех⁽⁷⁾ в море песку или звезд на небе, то всему отпущен⁽⁸⁾ царство небесное и получит⁽⁹⁾ ему честь и слава и уважение всегда и присно во веки веков. Аминь.

Текст представляет собою контаминацию «Сна Богородицы» с «Епистолией о неделе» и близок двум предшествующим. Он содержит много ошибок и темных мест, возникших из-за того, что смысл написанного был не до конца ясен копировавшим его. К выразительным особенностям облика этого текста относится непоследовательное написание имени *Исус / Иисус* – явное указание на старообрядческий источник, в дальнейшем тиражируемый уже за пределами раскольничьей общины (ситуация, характерная для Пинежья).

Скопировано летом 1995 года в деревне Лавела из тетради Серафимы Ивановны Улищенко, 1927 г.р., местной.

9

Присвятая и причистая⁽¹⁾ приблагословенная дева Мария⁽²⁾ Мати Христа Бога нашего. Спасла² еси ты в марте месяце во светом граде Вифлиеме и удестен³. Придет с ней господ[ь] наш Исус Христос⁽³⁾ Сын Божи⁽⁴⁾ и речет ему: О мати моя возлюбленная⁽⁵⁾ Присвятая Богородица. Спасла⁴ еси ты во светом граде Вифлиеме удес⁵ или что во сне [видела?] и речет

¹ Велит.

² Спала.

³ Иудейском.

⁴ Спала.

⁵ Иудейском.

ему Присвятая Богородица. О сын мой возлюбленный¹ мое чадо Иисусе Христе² из Видела сон велик и страшон и удесен³ как бы тебя⁴ Господа Бога моего⁵ у жидов пойман и связан⁶ приведен к Понтийскому [Пилату]⁷ распята⁸ руце и нозе ко кресту гвоздем пригвоздиша⁹ и тернев венец на главу святую возложиша¹⁰ ибо уста¹¹ желчею напоиша¹² и по глави твоею ясной трос[т]ью биша¹³ и в причистые твои очи биша¹⁴ и лица плевашое¹⁵ пречистые присветые твои ребра копьем прибиташое. А бы изыще¹⁶ из ребр твоих святых кров[ь] на исцеление всем православным христианам и на спасение душа[м] человеческим¹⁷ и Никодим Старец сняв тело святое со креста¹⁸ благообразный иосив плащании цего¹⁹ чистого обвив²⁰ иво гроб положен был²¹ закрыт камнем великим²² и в третии день Вокрес²³ из мертвых востав²⁴ всему миру живот даровав вечный, разодрав рукописание Адамово, и речет ей Господь наш Иисус Христос²⁵ сын Божий: О Мати моя возлюбленная²⁶ Присвятая Богородица²⁷ все воистеной. Сон твой правдин²⁸ и всегда и ныне присно во веки веков. Аминь.

Аще кто сей сон в чистоте будет иметь при себе²⁹ то к тому человеку во всяко время и во всякой пути даст бог счастья и не прикоснется нечистый дух³⁰ так же дьявол и не злой человек³¹ напрасной изытней смерть избавлен будет всякого похищения сохранит его Господь. | А аще кто сей сон будет читать³² или списывать³³ или слушать³⁴ то тому человеку от Бога царство небесное и от людей счастье везде будет | который человек сей сон будет держать в дому, то к дому ни огня³⁵ ни напасть³⁶ ни разбойника³⁷ а ежели по водам плавающим такое тихое обурование³⁸ счастливое пристанище. А еще Господь где быть между людьми³⁹ и везде будет ему честь⁴⁰ и слава⁴¹ и уважение. | А еще который человек сей сон присвятой Богородицы присно диви⁴² Марии присмерти своей вспомянет⁴³ прочтет или кого заставит прочитывать⁴⁴ и тот человек избавлен будет Богом муки вечной⁴⁵ огня не погасимого, червей не усыпающих⁴⁶ тьмы кромечной⁴⁷ и придут Ангели божи и возмут душу его чесно и до царства небесного Авра[а]му⁴⁸ Исакову и Якову⁴⁹ израелевых и всегда и ныне присно во веки веков. Аминь.

¹ Сладчайшее.

² И во уста...

³ Изыде.

⁴ Плащаницею.

⁵ Воистину сон твой праведен.

⁶ Приснодевы.

⁷ Исааку и Иакову.

Святой Иерусалимский сей лист найден был во граде из Русалима и гроба господня, сей слава сослан на сей свет от самого Господа нашего Иисуса Христа для спасения душам христианским. Отыскан и послан к брату своему Королю, а сей лист какую силу имеет опишу(;) ходя против неприятеля, то победит; а кто сей лист будет читать или списывать и слушать, то тому человеку на 40 дней отпускается грехов и от зла греха избавлен будет Богом. А в котором дому мужняя жена беремен[н]ая будет и сей лист при себе иметь будет, и только отроча родит, и остережет ей Господ[ь] наш Иисус Христос. От всякого злого дня и ночи, на всякую минуту сохранит Бог от дьявола и от злого человека, и всякого на свете бесовского, спрошу тебя, Господи, Бога моего, через муку светую твою, которую терпел за нас грешных и прошол присвятую кров свою встречивал святой предтечей пророк, который Господа нашего Иисуса Христа крестил во Иордане и речет Остерегаино, Остерегай меня, грешного раба божия (имя), избави меня, Господи, от змея смертельного, всякие напасти и ущерб || сей лист, найден был в земле греческой на горе Зленской¹ перед образом Архитистата² Михайла, Небесных сил воеводы.

А еще кто хочет читать сей сон, или переписывать, или слушать, там сам Господ[ь] Наш Иисус Христос во всяком деле даст ему счастье и прибытку и от болезни здоровья даёт. А этот лист был написан злыми литерами, так я Иисус Христос, Сын Бога живого, глаголю вам, да бы вы день недельный, т.е. Вокресенье, чтили бы на вред душам вашим. А молились бы Господу Богу, что праведный сын божии и божественную писанию училис[ь] бы, добро и праведно праздновали бы духовно на том земном шаре, ибо я дам вам плод земной и растения на все подребения человекам, и скотам, и зверям, всем животным, даже птицам небесным на собирание, время 6 дней работать. 7й день недельный, т.е. Воскресенье, на добрые дела, почитанию книжному, и послушанию слова божие, и воздание хвалу Богу Божию, и воздания Богу за благодаяния его к нам грешных. Аминь.

Ежели не станите чтить сего дня, то я вас буду голодом морить, и будет на вас повитерие злое, и попушу на вас кроволитие великое, и вос[с]танет царь на царя. Отец на сына, сын на отца, и брат на брата, и друг на друга, и будет между вами особая брань, и на всех оскорблюсь на вас, и не дам вам дождя и землю изобилью, и плодов земных не дам и всякого изобилия.

Еще вас буду наказыват[ь] громом, молнией и попушу на вас птиц черных, которые птицы кричат и летают, кусают, а еще глаголю вам,

¹ Вероятно, Елеонской.

² Архистратига.

дабы вы по вечерам в субботу не работали для матери моей^(с), присвятой Богородицы^(с) и не гневил бы ей^(с) ежели бы не моя Мати возлюбленная^(с), Присвятая Богородица, за вас не молилась бы и не Ангелы ваши Хранители, то давно бы я вас голодной смертью поморил бы и всякой бы старый^(с), младый по 1239 человек в царстве божье приходили бы в воскресенье и праздничные дни^(с), почитали бы^(с), поминали бы по вселенским в субботу о грехах своих^(с), что все согрешили в этот недельный день, то прошу ради Матери моей^(с), присвятой Богородицы^(с) и для Ангелов ваших Хранителей. Не божитесь, не кленитесь небом и землей, а будет вам божится только т-е ей ей или ни ни, а ежели в неправду, то винитесь заповедьям^(с), ибо я вам в доме сотворил по образу и по добию своему^(с) и вы^(с), люди мои^(с), гнева моего берегитесь^(с), худых дел не творите, друг друга во свидетели ложно не входите, не правильно не судите. Даже никого не осуждайте. Да и сами никогда осуждены не будите. А нищим, убогим милость найдите, творите братьям моим возлюбленным^(с) и дам вам более приятного. Молитесь со страхом^(с) со умолением. Отца^(с) Матерь свою чтите^(с) и дам вам многолетия на земле и покой вечный на небеси, а ежели не станите чтить Отца и Матерь, то не дам вам царствия небесного и о[т]пущения грехов не будет. В последнии глаголю вам, кто сему листу моему веровать не будет, тот человек не допущен будет в чистое покаяние и за грехи свои умрет злою смертью. Который человек верить и резае его и передает из дому в дом читать или переписывать, тот человек^(с) если бы имел на себе греха^(с) как песка в море^(с), звезд на небеси, то все ему отпущение грехов будет, царство небесное получит^(с) ему же чест[ь] и слава и держа[ва] и всегда и ныне присно во веки веков. Аминь.

Этот список относится к той же версии, объединяющей «Сон Богородицы» с «Епистолией о неделе». Примечательно, что сразу за этим текстом в тетради следует такая запись: «Людам этот заговор помогает до сих пор. Может даже не заговор, а всего десять букв, которые надо написать на бумажке и носить эти буквы [с] собой[:] Г. Д. И. Ю. К. Ф. О. К. О. Т.»¹.

Текст скопирован летом 2000 года в селе Сура из тетради Анастасии Трофимовны Авериной, 1916 г.р., уроженки д. Верколы, образование 4 класса.

¹ Последовательности букв в качестве священной тайнописи, выполняющей функции оберега, на своем материале отмечала Ю.М. Шеваренкова – «...вот слова Иоанна Богослова: О, К, С, О, М. С. Г. Р. И. А» (Чудо Архангела Михаила // Шеваренкова Ю.М. Рукописная религиозная проза Нижегородского края: тексты и комментарии. С. 155). См. также «Письмо слуги (солдата)» и комментарии к нему (Там же. С. 85 и 87).

СОН ПРЕСВЯТАЯ БОГОРОДИЦА. Присвятая и причестная пре Мария благословленная^(,) матери Христа Сына Бога нашего^(,) спасла¹. Если ты в марте месяце во всятом граде Вафлиеме² и придет к ней Иусуа Христа Сын Божий^(,) и рече ему: О мати моя влюблённая³ Пресвятая Богородица, спасла ты Иуде и ими^(,) что во сне видела^(,) и речет ему Пресвятая Богородица. А сон мой^(,) влюбленная сыне^(,) сладчайшего моя чадо Иусе^(,) и страшен^(,) и ужасен^(,) как бы тебе^(,) господа Бога моего^(,) и жидов пойман^(,) и связан^(,) и приведён к Паннетакому Пилоту и чема⁴ну^(,) и надрев негневным и напористым распета пуля надеко кресту гвоздём пригвоздила^(,) и терпив⁵ венец на голову твоего святого возложила^(,) и во уста желочью наполняющегося^(,) и по главе твоей ясной тростью бита^(,) и в пречист[ы]е твои очи и в лице плевати^(,) в пресветые и причестные твои ребре копьём припадаща^(,) а вы изде из ребр твоих кровь и вода всем православленным хриснами⁶ и на спасении душам человеческим^(,) Никодим старий сняв тело твоё святое со креста снята^(,) благообразным насив⁷ плащеницею чистого овим^(,) и во гроб положен был и закрыт камнем великим^(,) и в третий день воскресь из мертвых вестов^(,) и всему миру живёт вечным разодрав || сленской пред образом архист ратита⁸ Михаила^(,) небесных сил воеводы. Аще кто хочет читать или переписывать или слушать^(,) тот он^(,) Господь наш Иусуа Христос^(,) во всяком деле даёт ему счастье и прибытку, а от болезни здоровья дает.

А тот лист был написан золотыми буквами, так я Иусуа Христос^(,) Сын боге живого^(,) глаголею вам^(,) дабы вы день недельный^(,) то есть воскресное^(,) чтили бы и никаких работ не работали^(,) и корни в горах не копали на вред душам вашим^(,) и не нашли бы господу Богу^(,) что праведный Сын Божий^(,) и божественного писанию учили бы добро духовно на твой земной шаре^(,) ибо я дам ягод земным и растением на все потребном человечество статом^(,) и зверем^(,) и всем животным^(,) даже птицам небесным^(,) са собирания время о дней работать седьмой день недельный^(,)

¹ Спала.

² Во святом граде Вифлиеме.

³ Возлюбленная.

⁴ К Понтийскому Пилату игемону.

⁵ Тернов.

⁶ Всем православным христианам.

⁷ Иосиф.

⁸ Архистратига.

то есть воскресение_(,) на добрые дела к почитанию книжному_(,) и поему знанию книжному_(,) и послушанию слава божия воздала хвалу Богу за все благоде[я]ние его к нам грешным [его к нам грешным¹]. Аминь. Аминь. Аминь.

Ежели не станите читать сего дня_(,) твое вас буду голодом морить_(,) и будет на вас поветерьье злое_(,) и кровопролития великое_(,) востание царь на царя, король на короля, отец на сына, сын на отца, брат на брата, друг на друга_(,) и будет вам особая брань_(,) и на вас ваш дом вам дождя_(,) и землю забелю_(,) и плодов земных не дам и вам кого изделия_(,) еще вас буду наказывать громом_(,) молнией_(,) и напушу на вас птиц чёрных_(,) который птицом кричат_(,) и летают_(,) и кричать будут_(,) еще глаголю вам_(,) дабы вы вечером в суб[б]оту не работали для матери моей_(,) Пресвятой Богородицы_(,) и не гневным бы_(,) а ежили бы не матери моя верблужная² за вас не молилась бы_(,) не ангелы ваши хранители_(,) подавно бы я вас и всякий вы и старый молодой по 1239 человек в царстве божей помолились бы повсе месной суб(б)оте своих что все огрешили тот недельных это прошу ради Матере Богородице для ангелов ваших хранителей_(,) не кленились³ небом и землёй_(,) и будет вам божит(ь)ся если ни неожили в неправде_(,) то винить заповедением_(,) ибо я сотворил по образу и по подобию своему_(,) и вы, люди мои живы_(,) моего берегитесь_(,) худых дел не творите_(,) не правильно не судите_(,) даже никого не осуждайте_(,) да и самой никогда и суждены не будьте, а нищим и божим милостину творите_(,) браньем моим влюблённым_(,) а я дам вам более приятного молится со страхом и а я умением_(,) отца и матери своего почитайте_(,) и вам дам многолетия на земле и покой вечный на небесе_(,) а ежели не станите почитать отца и матери_(,) то не дам вам царствия небесного и отпущения грехов не будь в последнем рукописании || и рече еи Господь наш Исус Христос_(,) сын Божий_(,) а матери твое возлюбленное_(,) Присвятая Богородица_(,) все воистино Сон твой праведен всегда и ныне кресно⁴ и вовеки веков. Аминь. Аминь. Аминь.

Аще кто сей сон в чистоте будет иметь при себе_(,) и к этому человеку во всякому времени и во всяком пути и даёт Бог счастье и не прикоснется нечистый дух_(,) то есть дьявол_(,) и злой человек_(,) и напрасный незлобной смерти избавлен будет_(,) хотя бы личноного посещения_(,) сохранит чего Господь || аще кто сей сон будет читать_(,) или списывать_(,) или слушать_(,)

¹ Повтор.

² Возлюбленная.

³ Не клянись.

⁴ И ныне и присно.

то тому человеку от Бога царство небесное и от людей счастье веда будет | который человек сей сон будет держать в дому, то к тому дому ни огня ни дать, не разбойных_(,) а ежели по ведали плавающим¹_(,) тихое обуревание и счастливую пристань_(,) а ежели где быть между людьми_(,) и веда будет ему честь_(,) и слава_(,) и уважение | ище который человек сей сон Пресвятой Богородицы присне Девы Марии при смерти своей вспомнет_(,) или прочитает_(,) или кого заставит прочитат_(,) и тот человек избавлен будет муки всякой_(,) и огня негасимой_(,) и червей неусыпных_(,) и твоих крестных_(,) и придут ангелы божи и возьмут душу его честно и до царстве и отдадут притцам нашим в врето будет в царстве небесном Аврору²_(,) Исаку и Якову изравленным всегда и ныне присно и во веки веков_(,) Аминь. Аминь. Аминь. ||

Святой ирусалейский³ свой лист найден был во граде церусалине⁴ у гроба господ-не_(,) сей славе сослана на сей свет от самого Господа нашего Исуса Христа для спасения душам Христанским припор и мекол амксан дровский отыскан и послан к брату своему корень_(,) а сей лист какую силу иметь будет_(,) опишу(:) если против наприестом то будет читать или списывать и слушать_(,) то тому человеку надо сорок дней отпущения грехов и от зла греха избавлен будет богом_(,) и в которм дому мужня жена береженная⁵ будет сей лист при себе иметь будет только от врага родить осторожат ей Госпоть Бог наш Иисус Христос от всякого злого дня и не всякую минуту сохранит Бог от дьявола. от злого человека и всякого на све сон безовсякого прошу тебя прогнать_(,) Бога моего_(,) через муку святую твою_(,) которую терпи за нас грешных и хранят Пресвятую кровь своего вылечивал святой и сон предвечает пророк_(,) который Господа нашего Исуса Христа крестил во народе речёт остерегайко_(,) и остереги меня_(,) грешного раба Божия Нину и Марк[а]_(,) избавил меня Господа от зла смертный и всякий напастей ушерб_(,) сей лист найден в земле греческой на горе глагольне всем, кто сему листу моему веровать не будет, тот человек не пущен будет в чистоте покой и за грехи свои умереть злою смерт[ь]ю_(,) который человек верит_(,) его раздаёт из дому в дом читать или переписывать_(,) тот человек_(,) если вы ушли на себе грех_(,) как жека⁶ в море или звёзды

¹ По водам плавающим.

² Аврааму.

³ Иерусалимский.

⁴ Иерусалиме.

⁵ Беременная.

⁶ Песка.

на небеси^(?), то всему отпущен будет^(?), и царстве небесное получит^(?), в муке чести и слава и держава всегда и ныне и присно и во веки веков. Аминь. Аминь. Аминь.

В данной коллекции это наиболее пострадавший от многочисленных копирований текст. Отдельные фрагменты «Сна Богородицы» и «Свитка Иерусалимского» даны в нем вперемежку (вероятно, у одной из владелиц оригинала текст был списан на отдельных листах, порядок которых в процессе использования нарушился, и уже в таком виде его переписывали другие). Из-за непонимания слов переписчики вынуждены были додумывать содержание отдельных фраз, а потому в настоящее время текст несет в себе массу смысловых погрешностей, иногда меняющих смысл на противоположный.

В тетради с заговорами и «Сном Богородицы», которая была предоставлена для копирования мне, все записи были сделаны очень аккуратно и четко. Предположу, что ошибки и искажения, которые встречаются по тексту, восходят к тетради немножской бабушки, на которую моя собеседница указала как на источник своих записей. Одной из ярких особенностей этого списка является почти полное отсутствие в нем знаков препинания, которые мы частично – там, где это было возможно по смыслу, – попытались восполнить (в скобках).

Текст скопирован летом 1996 года в деревне Немнюга из тетради с заговорами Нины Максимовны Поповой, 1938 г.р.

11

СОН БОЖЬЕЙ МАТЕРИ БОГОРОДИЦЫ. Спала во Иерусалиме граде Иудейском на март месяц. Прииде ко мне наш Иисус Христос.

– О Мати моя возлюбленная, Пресвятая Богородица, спишь или не спишь?

И рече к нему Пресвятая Богородица:

– Спала я в марте месяце семнадцать дней. Видела сон страшен и грозен о тебе, чадо моё.

И рече к ней наш Иисус Христос:

– О Мати моя возлюбленная, повеждь мне сон твой, что еси видела?

И рече к нему Пресвятая Богородица:

– Возлюбленное чадо мое, сыне мой и Боже мой, видела Петра и Павла в граде Риме, а тебя, чадо мое, в граде Иерусалиме на кресте распята, на кресте кипарисе от книжников, фирасиев¹ и жидов великое поругание,

¹ Фарисеев.

у Понижского Пилата¹ осуждаема, на кресте распята, тростью по голове биена, на лицо твое светлое плёвано, желчью сосчем² напоена, терновым венцом венчана, едино от воин ребцо³ твое пробедоша^(,) и изыде кровь. Небо и вода, земля потресеша, камение распадяся, занавеса церковная от верхнего края и до нижнего раздрояся на двое. Солнце и луна помрачися. Бысть тьма по всей земле от шести часов и до девяти. И Осип с Никодимом у Пилата спросив^(,) и тело твое со креста сняв, обмыв^(,) и плащаницею чистою обвив^(,) и в гробе нове положив^(,) и закрыв. На третий день воскрес от гроба и сшел во ад, двери железные сломал и врата медные сокрушил. Мертвых и сущих сокрушил, Адама и Еву свободил, и възде на небо, и сидя на престоле.

И рече к ней наш Иисус Христос:

– О Мати моя возлюбленная, Пресвятая Богородица, справедлив твой сон, что еси видела. † Аще кто твой сон спишет^(,) или прочитает^(,) или в чистоте при себе будет носить, того человека никто повредить не может: ни убийства, ни меча, ни огня и змея, ни гада, от всякой напрасной смерти избавлен будет, от разбойников. † Аще кто твой сон Божьей Матери будет держать, тот дом сохранен будет от пожаров и наполнен будет хлебом и скотом всяким из быльем складом⁴ земных. † Аще кто в путь пойдет, сей сон с собой возьмет, того человека никто вредить не может. Архангел Гаври[и]л путь показывать будет. † Аще у кого жена беременна, и вспоминать сей сон Божьей Матери будет, и отроча легко родит, не увидит злого искушения дьявольского, страх един не в ночи, и родит сына или дочь, сей сон Божьей Матери положит в изголовье, у Бога младенец будет здоров. † Аще кто сей сон Божьей Матери в сонном виде прочитает или кому велит прочитать, а сам с верою послушает, тот человек избавлен будет от вечной муки, от тьмы кромешной, от огня неугасимого, от червей неусыпаемых. ‖ Сей лист написан в Иерусалиме граде от назар[ей]ского царя иудейского Господа Бога нашего Иисуса Христа через божье божественное писание, чтобы мы точно верили и молились Господу Богу Иисусу Христу. Аще кто сему листу верить не будет, тот человек не получит покаяния за грехи свои, умрет наглою смертью. А кто сему листу верить будет и сей лист у себя иметь, писать и переписывать, читать и перечитывать из дому в дом, тот человек имел бы грехов столько, сколько песку в море, сколько звезд на небе, сколько листу на деревьях, и всё ему прощено будет во веки веков. Аминь.

¹ Понтийского Пилата.

² С оцтом – уксусом, окисшим вином.

³ Ребро.

⁴ Изобилием плодов.

Текст «Сна Богородицы» в данном случае дополнен небольшим, всего в несколько строк, фрагментом «Свитка Иерусалимского», причем позаимствованным из той его части, которая в смысловом отношении близка финальному эпизоду «Сна» – содержит обещания спасения тем, кто читает, хранит и передает другим написанное, и угрозы тем, кто не верит в достоверность святого послания.

Текст скопирован летом 2002 года в деревне Кушкопала из тетради Анны Филипповны Григорьевой, 1921 г.р., уроженки деревни Ёркино.

П.Ф. Лимеров
(Сыктывкар)

К ВОПРОСУ О РУКОПИСНОЙ ЛИТЕРАТУРНОЙ ТРАДИЦИИ
ВЕРХНЕВЫЧЕГОДСКИХ КОМИ:
«СЌБИРАЙТЧЌМ РАД» («СОБОРНЫЙ ЧИН»)
КАК ОБРАЗЕЦ БОГОСЛУЖЕБНОГО ТЕКСТА
БУРСЬЫЛЫСЬЯС (ПЕВЦОВ ДОБРА)

Зарождение коми-зырянской литературной традиции приходится на конец XIV века и связывается с переводами Стефаном Пермским на коми язык богослужебных книг. Начиная с этого времени переводческая деятельность не прерывалась и сыграла основополагающую роль в развитии коми литературного языка¹.

В XIX веке переводы на коми язык религиозной литературы получают поддержку православной Церкви и государства, начинается массовое издание церковной литературы на коми языке. В это же время издаются первые зырянские грамматики, предполагающие нормы коми литературного языка. К концу XIX века переводческая деятельность уже имеет статус официальной программы, и на коми язык переводят не только церковную литературу, но и тексты светского содержания. И вдруг на фоне этой вполне благополучной картины, в конце XIX века, на верхней Вычегде происходит рождение автохтонной литературно-письменной традиции, независимой от развития официальной линии. Эта новая литературная традиция была связана с появлением в ряде верхневыхегодских волостей – в селах Мьёлдино, Усть-Нем, Пожег – секты *бурсьылысьяс* (в традиционном переводе – *Певцов Добра*).

¹ *Федюнева Г.В.* Письменность и становление коми литературной традиции // Пермские литературы в контексте финно-угорской культуры и русской словесности: Колл. монография / В.М. Ванюшев и др.; науч. ред. Т.А. Снигирева, Е.К. Созина; Российская акад. наук, Уральское отд-ние, Ин-т истории и археологии, Удмуртский ин-т истории, языка и литературы, Ин-т языка, литературы и истории Коми НЦ. Екатеринбург: Изд-во УМЦ УПИ, 2014. С. 33.

Основателем секты был крестьянин села Мыёлдино Стефан Артемьевич Ермолин, поначалу переводивший на коми язык проповеди священника Мыёлдинской церкви, вскоре, однако, переключившийся на самостоятельную религиозную деятельность. Для этого была необходима соответствующая литература на коми языке, и Ермолин переводил на коми язык (верхневычегодский диалект) различные богослужебные тексты, включая Псалтырь, акафисты, каноны, а также духовные стихи. Кроме того, он составлял проповеди на коми языке, возможно, что он автор и многих духовных песен. Деятельность Ермолина получила поддержку среди местного населения, и с этого времени переводы религиозных текстов на коми язык обретают массовый характер. Формируются рукописные сборники, включающие духовные песни, стихи, молитвы, акафисты на русском и коми языках; сборники передаются по наследству, переписываются, как правило, в ученические тетради. Эта массовая рукописная литература до настоящего времени имеет хождение в ряде верхневычегодских сёл, но всё еще мало изучена. Посвященные ей несколько публикаций (см. ниже) далеко не исчерпывают тему. Остается неизученным и само вероучение секты *бурсьылысьяс*, в своей мистической составляющей расходившееся с учением русской православной Церкви.

В ходе экспедиционных исследований 2000-х годов нами были получены новые материалы, проливающие свет на богословие Певцов. Особенно это касается рукописи «Сөбйрайтчөм рад» («Соборный чин»), представляющей оригинальный литературный текст, созданный в среде Певцов, возможно самим Стефаном Ермолиным. Цель настоящей работы – перевод и аналитическое прочтение текста «Сөбйрайтчөм рад», а также попытка выяснить на его основе некоторые аспекты учения Стефана Ермолина.

УЧЕНИЕ И ДУХОВНЫЕ ПРАКТИКИ СТЕФАНА ЕРМОЛИНА

Возникновение секты *бурсьылысьяс* фиксируется в ряде доносов священника села Мыёлдино в епархиальное ведомство. Священник пишет жалобы на Стефана Артемьевича Ермолина, крестьянина села Мыёлдино Усть-Сысольского уезда, устраивающего самостоятельные духовные беседы, отвлекающие прихожан от церковных богослужений. В 1905 году епархиальное ведомство запрещает Ермолину «учительствовать», с него берется письменное обязательство не проводить в дальнейшем духовных собраний, а также налагается штраф¹. Однако епархиальные санкции

¹ Гагарин Ю.В. История религии и атеизма народа коми. М.: Наука, 1978. С. 219.

ни к чему не приводят, и Ермолин продолжает свою деятельность. В 1912 году в Усть-Сысольский уезд направляют специальную миссию, которая должна была на месте расследовать действия Ермолина. По итогам этой миссии была опубликована статья в «Вологодских епархиальных ведомостях», автор которой имени своего не указал, подписавшись псевдонимом Вологжанин¹. Написана статья живо, содержит множество фактических сведений о самом Стефане Ермолине и характере его деятельности. Она позволяет сделать вывод, что Ермолин – человек религиозно одаренный, хорошо говоривший по-русски, знавший Священное Писание и имевший представление о литургике. Знание Ермолиным русского языка свидетельствует о том, что какое-то время он жил в русских губерниях, где мог ознакомиться с деятельностью русских мистических сект². Во всяком случае, к началу самостоятельной религиозной деятельности в 1895 году Ермолин имел представление о богослужебных собраниях русских сектантов – о так называемых «беседах» и «радениях»³. Поэтому он называет свои собрания *буркывзём*. Это слово, с легкой руки того самого Вологжанина, переводят как «беседа»⁴, что не совсем верно. Аналогом русскому слову «беседа» в коми языке является слово *сёрни* ('беседа, разговор'). Вполне вероятно, что Ермолин не мог называть свои радения нейтральным *сёрни*, поэтому придумал неологизм *буркывзём*, соединив два слова *бур* и *кывзём* ('добро, благо' + 'слушание'). Это словосочетание не употребляется в разговорном коми языке, но в религиозном контексте приобретает необычные для нейтральной речи коннотации. *Буркывзём* буквально переводится как 'благослушание', иными словами 'слушание Благовестия', то есть Евангелия⁵. Соответственно, сам Ермолин называет

¹ *Вологжанин*. Новый «братец» Стефан Вологодский. Материалы для истории новейшего мистического сектантства // Вологодские епархиальные ведомости, 1912. № 19. С. 477–483; № 20. С. 504–512; № 21. С. 531–532; № 22. С. 557–561.

² Нельзя исключать, что Ермолин был знаком с духовными практиками старообрядцев соседней Керчомской волости и старообрядческих сёл верхней Печоры.

³ Под «радением» понимаются торжественные моления с последующими экзотическими плясками, а также вся совокупность обрядового церемониала сектантов (см. об этом: *Панченко А.А.* Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М.: ОГИ, 2002. С. 235).

⁴ *Вологжанин*. Новый «братец» Стефан Вологодский... № 19. С. 478.

⁵ Современный перевод слова Евангелие на коми язык – *Бурвситыгальм*.

себя *бурвисьталысь*, то есть ‘рассказывающий о Благой вести, благовестник’. Такими же неологизмами являются и обозначения всей группы сподвижников Ермолина – *бурсьылысьяс* (буквально – ‘благопоющие’, иначе – ‘Певцы Благовестия’), а также прихожан Ермолина – *буркывзысьяс* (‘слушающие Благовестие’)¹.

Первоначально Ермолин действительно помогает местному священнику, переводя его проповеди на доступный прихожанам коми язык, но уже вскоре начинает проповедовать самостоятельно. Изучавший этот вопрос Ю.В. Гагарин отмечает, что Ермолин переводит на коми язык что-то из Псалтыри, а также сочиняет духовные песни². Замечание важное, поскольку переводы и самостоятельное творчество на коми языке в дальнейшем становятся характерной особенностью деятельности не только самого Ермолина, но и последующих приверженцев вероучения *бурсьылысьяс*. Таким образом, причиной успеха Ермолина среди крестьян Мыёлдинской волости стал языковой фактор: его проповеди на зырянском языке понимались прихожанами. Фактор немаловажный: дело в том, что в конце XIX века ломались старинные сословные привилегии зырянского духовенства и на зырянские приходы всё чаще стали распределяться русские священники, не знавшие коми языка. Если священники-зыряне могли сами доступно объяснить прихожанам слова проповеди, переведя ее на коми язык, то русский священник этого сделать не мог, из-за чего между ним и прихожанами неизбежно возникла языковая пропасть, преодолеть которую можно было только выучив зырянский язык. На этом фоне проповедь Ермолина на родном для прихожан языке становилась более приемлемой, чем храмовая служба на непонятном церковно-славянском.

Однако языковой фактор едва ли был единственным. Немаловажную роль играла и религиозная харизма Стефана Ермолина, без которой успех его проповеди был бы не таким всеобъемлющим. Призванный расследовать феномен Ермолина Вологжанин пишет: «Стефан имеет какую-то особенную силу, которая притягивает к нему народ. Как тянет ко греху какому-нибудь или к вину, так тянет к Стефану. Женщины оставляют дом, детей, скота без всякой жалости и проводят время до полночи. Ничего не жалко – только бы видеть и слышать Стефана. Один мужчина говорил о своей жене: “Женщина она грамотная. У меня есть Евангелие, молитвослов и другие книги. Молись, говорю ей, – дома, так нет, дома ведь нет

¹ Как было сказано выше, в литературе *бурсьылысь*, как правило, переводится как «Певцы Добра».

² Гагарин Ю.В. История религии и атеизма народа коми. С. 218.

никакого усердия»¹. В другом месте этой же статьи Вологжанин сетует, что мыёлдинские женщины предпочитают литургии проповедь Ермолина, отправляясь послушать его за двадцать верст в с. Усть-Нем, а побывавшие в церкви мужики говорят: «Хорошо сказал сегодня батюшка, должно быть, поучился у нашего дяди Стефана!»².

Религиозный авторитет Ермолина поддерживался и его даром «прозорливости»: считалось, будто бы он слышит мысли других, может узнать о событиях, происходящих в отдаленном от него месте, определяет степень греховности стоящего перед ним человека. Воздействие Ермолина на обычных людей было огромным. Приобщившись к его беседам, многие переставали употреблять спиртное, курить, начинали вести благопристойный образ жизни. Отвечая на вопросы Вологжанина, крестьяне отмечали, что после проповедей Ермолина изменилась их жизнь. Так, один из последователей Ермолина, А.Д. Чисталёв указывал, что прежде он вел «жизнь худую и грешную», а после того, как стал слушать Стефана, полностью переменялся, почувствовал на душе радость³. Авторитет Ермолина поддерживался верой прихожан в его святость, в благодать, данную ему от Бога, которая подтверждалась слухами о том, что одежда его сама по себе светится, а над головами его последователей видят «светящиеся кружки» (нимбы). Признаком святости Ермолина были и его видения. В своей беседе с Вологжанином он сам признавался, что его служение началось после того, как ему были явлены два креста: простой и восьмиконечный⁴. Это видение, не доступное обычному человеку, можно воспринять только «сердечными очами» – духовным зрением; оно и дало ему веру.

Понятие о духовном зрении лежит в основе учения Стефана Ермолина и является одним из наиболее значимых компонентов мистической составляющей его бесед *буркывзём*. Это особая благодать, ниспосланная Богом наиболее достойным адептам *бурсыльысьяс*. «Сердечными очами» можно видеть Иисуса Христа и ангелов, незримые кресты, которые даются в «горнем мире» устроителям бесед, нимбы над головами наиболее верных сподвижников Ермолина, иными словами, внутренним зрением видят истинное положение вещей. На замечание Вологжанина о том, что его видения креста «сердечными очами» могут быть прелестью, Ермолин отвечал, что дьявол может показаться человеку по-разному, но не в виде креста. С представлениями о духовном зрении связан и обычай

¹ *Вологжанин*. Новый «братец» Стефан Вологодский... № 19. С. 480.

² Там же. № 22. С. 558.

³ Там же. № 20. С. 506.

⁴ Там же. С. 511.

бурсьылысьяс опускать глаза вниз, не глядеть прямо на человека при разговоре, а для женщин – прикрывать лица платком, ср.: «Если будешь смотреть на человека, то не увидишь ни Иисуса, ни ангелов»¹.

По данным Ю.В. Гагарина, для *бурсьылысьяс* было характерно «обожествление» своих проповедников². Не совсем ясно, признавали ли Певцы воплощением Иисуса Христа самого Ермолина. Гагарин отмечал, что будто бы почитатели Ермолина называли его Христом и пили воду, в которой он мыл ноги³. Вологжанин также приводил подобные примеры, но среди всех грехов Ермолина наибольшим называл «самовосхищение» им учительского звания⁴. Скорее всего, речь идет о некоторых признаках «богоподобия» Стефана Ермолина, а не о божественном воплощении, как это свойственно христовщине. Тем не менее влияние христовщины на учение Певцов обнаруживается хотя бы в представлении о возможном воплощении Богородицы в какую-либо из женщин-*бурсьылысьяс*. Так, Вологжанин пишет о раскаявшейся женщине, признавшей, что в среде Певцов ее считали «богородицей». Она в то время якобы была больна душевно и после ничего об этом не помнила⁵. Если Вологжанин упоминает только об одном таком случае, то Гагарин пишет, что в 1920-е годы воплощения «богородиц» приняли едва ли не множественный характер⁶. В особом экстатическом состоянии, которое объяснялось нисхождением Святого Духа – *Дук ыыр аддзём*, женщины-«богородицы» изрекали «пророчества». Усиление «богородичного» пророческого аспекта в движении *бурсьылысьяс* можно объяснить общим эсхатологическим настроением общества в постреволюционное время, а также некоторыми изменениями в сторону экстатики в обрядовых практиках *бурсьылысьяс*, происшедших уже после смерти Стефана Ермолина. Так, именно в 1920-е годы появляется обряд «умирания и воскресения», когда во время моления один из участников внезапно «умирал», а «воскреснув», рассказывал о своих видениях⁷.

Изначально беседы-*буркывзём* Ермолина ограничивались чтением и толкованием переведенных на коми язык Псалтыри и Священного Писания. Однако некоторое время спустя появляется определенная структура бесед-*буркывзём*, предполагающая чередование чтения и толкования

¹ Вологжанин. Новый «братец» Стефан Вологодский... С. 511.

² Гагарин Ю.В. История религии и атеизма народа коми. С. 220.

³ Там же.

⁴ Вологжанин. Новый «братец» Стефан Вологодский... № 20. С. 508.

⁵ Там же. № 21. С. 532.

⁶ Гагарин Ю.В. История религии и атеизма народа коми. С. 253.

⁷ Там же.

богослужебных текстов, пение духовных стихов и проповедь самого Ермолина. Соответственно, беседа-*буркывзём* растягивалась во времени на весь день, с небольшими перерывами на прием пищи и отдых проповедника. Общий распорядок бесед известен из записей епархиальных миссионеров. Впервые его с некоторой снисходительностью и иронией представил тот же Вологжанин¹, но более детально он рассмотрен в работе Ю.В. Гагарина: «общая утренняя молитва, чаепитие, проповедь и толкование писания, обед, пение духовных песен, чай, беседа проповедника, пение, чай и ужин, вечерняя молитва, акафист»². Сам Ермолин сидел в красном углу на подушке, рядом с ним располагались его певчие – собственно, *бурсьылысьяс*. Собеседники сидели на лавках лицом к проповеднику и иконам. Очевидно, что все желающие послушать Ермолина на лавках не помещались, по данным того же вологодского миссионера, на беседу собиралось от тридцати до шестидесяти человек. Всех их надо было кормить, и крестьянской семье беседа обходилась довольно дорого, порядка 3–5 рублей. В качестве компенсации материальных затрат семья обретала духовные дары: считалось, что хозяин, устроивший одну беседу, получал невидимый медный крест, за вторую – серебряный крест, а за третью – золотой. При этом третья беседа приравнивалась к паломничеству в Иерусалим, и за нее списывались грехи всего семейства. Сама же беседа равнялась Обедне.

Важно отметить экстатическое воздействие бесед. Вологжанин писал, что люди во время беседы «теряют душевное равновесие» и выглядят сумасшедшими. Это состояние непонятного веселья, радости люди называют *Ен кодён кодалём* – ‘Пьянством от Бога’. На них будто бы снисходит Святой Дух, и от этого они становятся пьяны: «веселье их во имя Христово». Причем с виду эти люди производили то же впечатление, как и от употребления алкоголя³. Гагарин объясняет религиозный экстаз тем, что во время беседы верующие находились в полной отрешенности, совершали длительные, «изнурительные моления», слушали или исполняли «заунывное пение»⁴. Эти компоненты, конечно, оказывали воздействие на собеседников, но едва ли были основными. Природа вхождения в экстатическое состояние непонятна, хотя, по устному сообщению этнографа И.Н. Ильиной, в 1981 году один из информантов указывал, что приехавшая из села Мыёлдино в начале 1960-х годов в деревню Дзоль

¹ *Вологжанин*. Новый «братец» Стефан Вологодский... № 19. С. 479.

² *Гагарин Ю.В.* История религии и атеизма народа коми. С. 253.

³ *Вологжанин*. Новый «братец» Стефан Вологодский... № 19. С. 481.

⁴ *Гагарин Ю.В.* История религии и атеизма народа коми. С. 219.

женщина-*бурсьылысь* учила молиться *кружением*, но ни у кого не получалось. Несмотря на то, что это единичный факт, он красноречиво свидетельствует, что у *бурсьылысьяс* практиковались специальные действия, подобные радельным хождениям или кружениям в христовщине¹.

Очевидно, что некоей техникой вхождения в экстатическое состояние владел сам Стефан Ермолин: люди, опрашиваемые Вологжанином, указывали именно на него. «Духовное пьянство» и состояние общей сопричастности Святому Духу, как говорил один из свидетелей бесед, – состояние общей радости, были более привлекательными для крестьян, чем церковная Обедня. Кроме того, крестьяне приходили на беседы послушать пророков из среды *бурсьылысьяс*, которым во время беседы открывался доступ к неким каналам сакральной информации. Пророчество изначально занимало важное место в движении *бурсьылысьяс*, но в 1920-е годы, очевидно, в связи с возросшими эсхатологическими настроениями в обществе, пророчествующих стало особенно много. Современный исследователь А.С. Чувьуров пишет, что в одном из донесений ОГПУ за 1925 год сообщалось, будто среди *бурсьылысьяс* насчитывается уже около 80 пророков². В те же 1920-е годы меняется и структура самих моленных собраний секты. Как отмечает Гагарин, беседы на коми языке сохраняли свое значение, но наряду с ними появляется обряд умирания и воскресения, когда один или несколько человек во время моления падали на пол и «умирали» – пребывали в состоянии полной бесчувственности порядка двух часов, а затем «воскресали», приходили в себя, – их осеняли крестным знамением, повторяя: «Христос воскрес!». Воскресшие рассказывали о своих встречах с Богом, ангелами, но чаще всего – с душами умерших³. Этот обряд практиковался довольно долго, во всяком случае, во время полевых экспедиционных исследований конца 1990-х – начала 2000-х годов в верхневьчегодских сёлах еще были живы его свидетели. По их рассказам, сам обряд совершался в круге: молящиеся стояли друг против друга, пели духовные песни, ожидая сошествия Святого Духа. Когда Дух сходил на кого-то из молящихся, он падал замертво, а затем рассказывал о своих видениях. По словам Евдокии Тимоновны Шаховой из села Пожег, во время «умирания» пророки, как правило, встречались

¹ Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. С. 235–211.

² Чувьуров А.А. Гендерные отношения в религиозно-мистических сообществах // Мифология и повседневность. Гендерный подход в антропологических дисциплинах. СПб.: Алетей, 2001. С. 78.

³ Гагарин Ю.В. История религии и атеизма народа коми. С. 253.

с родителями¹. В Пожеге были свои пророки, но наибольшим авторитетом пользовались пророки из села Мыёлдино. Такой пророчицей в 1930–1960-е годы считалась Наста пѳч (бабушка Наста), которая, живя в Мыёлдино, знала о новостях в Пожеге лучше, чем сами пожегодские. Считается, что она предсказала начало войны и ее окончание. По словам информанта, в селе не было радио и никто не знал новостей. Но Наста 9 мая ранним утром бегала по селу и кричала: «Гѳрд петук вермис!» (Красный петух победил!), возвещая победу Красной армии².

Религиозные практики *бурсьылысьяс* сходят на нет в годы репрессий конца 1930-х годов, когда были арестованы наиболее яркие из духовидцев. Обратнo в сѳла они уже не вернулись, так что традиция духовидения оказалась прерванной. Тем не менее, религиозная жизнь в верхневьегодских селах не прекращалась, несмотря репрессии, прямые запреты и на активную атеистическую пропаганду. Во все советские годы существовали общины верующих, бравших на себя ответственность за обрядовую жизнь в этих селах. Они проводили службы на местные престольные праздники и на некоторые основные православные праздники, но в основном исполняли обряды крещения и погребения. В настоящее время эти общины уже не считают себя *бурсьылысьяс*, хотя исполняют те же духовные песни, а также используют (переписывают) их рукописи или создают новые, ориентируясь на рукописную традицию Певцов.

«СѳБИРАЙТЧѳМ РАД» («СОБОРНЫЙ ЧИН»)

КАК ПАМЯТНИК РЕЛИГИОЗНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ БУРСЬЫЛЫСЬЯС

Рукописи *бурсьылысьяс*, впрочем, как и вся рукописная традиция верхневьегодского анклава, не часто становились объектом специального изучения. Это вполне объяснимо, поскольку для исследователей советского периода рукописи *бурсьылысьяс* не представляли интереса ввиду их религиозного содержания, тем более что сама рукописная традиция была сравнительно молодой и имела хождение в формате обычных школьных тетрадей, то есть не была достаточно репрезентативной. В поле зрения науки рукописи *бурсьылысьяс* попадают сравнительно поздно, только в конце 1990-х – начале 2000-х годов, благодаря трудам А.А. Чувьурова,

¹ Зап. в 2000 г. в с. Пожег Усть-Куломского р-на Республики Коми от Евдокии Тимоновны Шаховой, 1938 г.р. Полевые материалы автора статьи.

² Там же.

опубликовавшего ряд специальных статей и текстов из рукописей *бурсылысыя*¹. В последние годы вышла статья Е.В. Прокуратовой, рассмотревшей некоторые сюжеты рукописной традиции вычегодских коми².

В 2000, 2004 и 2005 годы мы проводили специальные полевые исследования в селах Пожег, Мыёлдино, Усть-Нем, Помоздино Усть-Куломского р-на Республики Коми для фиксации рукописной и исполнительской традиции верхневыхгодских коми. Как уже некогда отмечал А.А. Чувьуров, рукописная традиция верхней Вычегды – явление уникальное в своей массовости, уникальное тем, что переписыванием текстов занимаются не отдельные грамотные «книжники»³, а вполне светские люди, часто даже не имеющие отношения к религиозной деятельности. Информанты указывали, что нередко еще в детстве родители заставляли их переписывать тексты из бабушкиных старых тетрадей в новые. Естественно, так происходило в семьях, в которых взрослые вели активную религиозную жизнь. В таких семьях хранятся как старые рукописные сборники, оставшиеся от предыдущего поколения, так и новые, составленные уже в настоящее время.

Рукописные сборники, как уже отмечалось, представляют собою обычные ученические тетради объемом 12, 18, 36, 96 листов. Подобных сборников в семье может быть от одного до двадцати и больше, в зависимости от грамотности владельца или степени его включенности в религиозную традицию. В семье Раисы Ивановны Зайковой, жительницы села Мыёлдино, нами было зафиксировано порядка 12 рукописных сборников, составленных в тетрадях различного формата. Рукописные сборники некогда принадлежали ее родственникам: Текусе Ивановне Зайковой и ее мужу Ефиму Егорьевичу Зайкову, в 1950–1970-е годы руководившим местной религиозной общиной. В основном это сборники акафистов, песен, молитв на коми и русском языках, причем комиязычные тексты представляют собой переводы с русского языка. Наше внимание привлекли

¹ Чувьуров А.А. Духовные стихи в религиозной и обрядовой жизни вычегодских и печорских коми // Духовная культура Севера: итоги и перспективы исследований / Отв. ред. Т.Ф. Волкова. Сыктывкар: Изд-во Сыктывкарского ун-та, 2002. С. 62–69; Чувьуров А.А. Рукописная традиция вычегодских коми // Русский Север: Аспекты уникального в этнокультурной истории и народной традиции. Вып. 6. СПб.: МАЭ РАН, 2004. С. 385–415.

² Прокуратова Е.В. Духовные стихи на евангельские сюжеты в рукописной традиции крестьян верхней Вычегды // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2018. № 12 (90). Ч. 3. С. 458–481.

³ Чувьуров А.А. Рукописная традиция вычегодских коми. С. 387.

две тетради, выбивающиеся из общей тенденции. Содержанием этих тетрадей, по-нашему предположению, является служба *бурсьылысьяс* – «*Сббирайтчём рад*» – на коми языке¹.

В своей основной части тексты обеих тетрадей идентичны, при этом в Тетради № 1 отсутствуют вступление, духовные песни, есть также различия в содержании текста. Таким образом, текст Тетради № 1 по отношению к Тетради № 2 неполон и имеет некоторые искажения. Название «*Сббирайтчём рад*» состоит из двух искаженных русских слов, но по смыслу его надо переводить как «Соборный чин», поскольку слово *рад* (русс. «ряд») здесь употреблено как синоним слову *арт* ‘порядок, чин’. Это служебный текст *бурсьылысьяс*. Скорее всего, он был составлен для чтения или пения на беседах. По сведениям информантов, в настоящее время «*Сббирайтчём рад*» (далее – «Чин») читали в контексте похоронно-поминальной обрядности. Текст интересен тем, что его содержание проливает свет на учение *бурсьылысьяс*.

По композиции «*Сббирайтчём рад*» состоит из вступления и основной части. Вступление состоит из трех частей, озаглавленных как «Песнь», на трех листах. Основной текст представляет собой последование из тридцати семи отдельных Песней. В отличие от вступления, песни основного текста пронумерованы: Песнь 1, Песнь 2 и т.д. В состав основной части также включено несколько духовных песен, обозначенных в тетради как «Молитвы».

Песнь в данном случае противопоставлена обычной песне духовного или светского содержания, для этого жанра в коми языке есть слово *сьыланкыв* ‘песня’, а исполнение духовных песен отражено в самоназвании секты – *бурсьылысьяс*. По всей видимости, исполнялся «*Сббирайтчём рад*» одним чтецом или же несколькими *бурсьылысьяс* во время богослужения. Тексты Песней не имеют синтаксического оформления в предложении, точки и запяты не несут пунктуационного значения, они вкуче с вертикальными черточками разделяют текст на ритмические паузы. К примеру: «*Помнитой Господлис. / Терпитьсяя переменитчасни и крепосте. / Бордасасни кыдчи и ороляс. Сполнея веритчей Господ сетас*

¹ Тетрадь № 1 – ученическая тетрадь в синей обложке (24 страницы), на которой написано «*Сббирайтчём рад*». Тетрадь № 2 состоит из 30 сшитых ниткой листов под картонной коркой. Текст в обеих тетрадях записан скорописью на верхневыхегодском диалекте коми языка с использованием русской церковной лексики (место хранения – Фольклорный Фонд ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН. Р. 1205, 1206).

*крепост асласи йозли*¹ (Помните Господа. / Терпеливые переменятся и окрепнут. / Окрылятся, как орлы. Сполна верьге, Господь даст крепость своим людям².) Многочисленные вставки союза «и» между словами служат для удобства исполнения – пения – и также не имеют пунктуационного значения. В целом, автор текста не имел понятия о современной коми грамматике, в том числе и орфографии. Например, употребляет «щ» вместо «дж», «дч» вместо «дз», «е» вместо «э», «и» вместо «ы», не знает разделительных свойств мягкого знака. Подобные «ошибки» говорят о том, что автор писал этот текст до принятия грамматических норм коми языка, то есть до 1920-х годов. Подражание печатному полууставу, использование *ʒ* в конце слов в некоторых местах основной части также позволяют предположить, что текст переписан с более раннего протографа.

К числу особенностей текста следует отнести множественные включения слов русской и церковнославянской лексики в структуру комиязычного текста: «*Благословен же вед эм Крестос Ен и мян, коди зев мудрей кыйсисясёси явитис, ыстис нали Духи Святеес*»³ (Благословен же есть Христос Бог и наш, кто очень мудро ловителей и явил, послал им Духа и Святого.) В данном предложении шесть церковнославянизмов – притом, что этим словам нетрудно найти соответствующие по значению аналоги в коми языке. Подобное, на наш взгляд, намеренное включение в текст церковнославянских слов говорит о стремлении автора приблизить этот текст к богослужебному формату. С этой же целью он придает коми словам в тексте дополнительные христианские религиозные коннотации: к примеру, в приведенном предложении слово *кыйсьысь* буквально переводится как ‘охотник’, но в данном контексте имеет значение ‘ловитель’.

Все эти детали в совокупности позволяют предположительно датировать текст началом XX века, когда автором с большой долей вероятности мог быть сам Степан Ермолин. В тексте «Чина» обнаруживаются ключевые положения ермолинского учения, отмеченные в статье Вологжанина. Это, во-первых, представление о получении Ермолиным религиозного знания непосредственно от самого Бога (об этом Вологжанин писал со слов Ермолина: «Стефан получает от Бога знание, Бог ему открывает. Сам же

¹ Сöбирайтчöм рад («Соборный чин») / Тетради № 1, 2 Текусы Ивановны Зайковой, с. Мыёлдино, Усть-Куломского р-на РК // Фольклорный Фонд ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН. Р. 1205. Л. 1. Здесь и далее сохранена орфография оригинала.

² Здесь и далее текст «Чина» приводится в переводе с коми языка автора статьи.

³ Сöбирайтчöм рад («Соборный чин») ... Л. 2.

Бог дал ему власть учить»¹). Во-вторых, это положение о незримом обычному зрению кресте, которое Вологжанин называет «основным учением Стефана»². Наконец, в-третьих, это положение о внутреннем зрении, которое Вологжанин называет «сердечными очами»³. Эти три положения репрезентированы в первых трех песнях вступления. К примеру, в первой песни вступления говорится о необходимости непосредственного восприятия Закона Господа через слушание учения Сына:

Помнитой Господьлись. Терпительсыя переменитчасны и крепосте. Бордасясны кыдчи ороляс. Сполняя веритчей Господь сетас крепост аслас и йёзли. Господь благословитас спокоен асчиси йозсе. Корти укрепитчаниид ыщид и духён, сэки тенчид лоте видчисян радести дчигедас мортес любитысей Господей. Истина же жетенад вёлема и сорнид. Кокнид менами ноппей и бур. Бур же меним Тэнад вомиь и Закон, луце тысячаис и зёлтауиси серебраись. Фавор вылин вёли висьталёма. Ся эм – пи – менам возлбденней, Кывзей и сиес. Вот куцем угоднее Небесней и Батьли. Мед весье ми кывзам веледемсе возлюбленной пиыслись. Сы-пыр-морт ловас приятнее Енли. Кычи Писание и шуве: «Кодесже любите и Господь Тольке сия коди премудростени олэ, сия премудрости кылемен, премудрост сёрни Господлен вёчале Енлди друзьясени». Пророкясес сичи Господь шувис асласи веледчисясли, ти друзьяс менам и эмес⁴.

(Помните Господа. Терпеливые переменятся и окрепнут, окрылятся, как орлы. Сполна веруйте, Господь даст крепость своим людям. Господь благословит своих людей покоем. Когда вы укрепитесь Великим Духом, тогда твой дух долгожданная радость обнимет. Людей любящий Господь, Истина же Твоя была и Глагол. Легко мне, сын мой, и хорошо. Хорошо же мне (от) Закона из Твоего рта, лучше тысяч золотников и серебряников. На Фаворе было сказано: Он есть Сын Мой возлюбленный, слушайте Его. Вот как было угодно Небесному Отцу. Пусть, мы станем слушать учение возлюбленного Сына. Через Него человек станет приятным Богу. Как и сказано в Писании: кого же любит Господь? Только тех, кто живет в Премудрости. Слушание Его Премудрости, премудрая беседа Господа делает нас друзьями Богу. Пророков так Господь назвал своим ученикам: Вы друзья мои.)

¹ Вологжанин. Новый «братец» Стефан Вологодский... № 20. С. 512.

² Там же. С. 511.

³ Там же.

⁴ Сёбирайтчём рад («Соборный чин»)... Л. 1.

Постижение Закона требует известных усилий, поэтому автор изначально акцентирует внимание на понятиях *терпения* и *веры*: только к терпеливым и «сполна» верующим снисходит дар Святого Духа. Терпение и вера позволяют достичь того, что с точки зрения богословия *бурсьылысьяс* определяется как *радость* – духовный подъём, прямое воздействие божественной благодати, позволяющее перейти на следующий уровень – к *слушанию* учения Иисуса Христа. Это завет Небесного Отца, через Сына передающего людям свою *премудрость*. Слушание учения происходит во время бесед-*буркывзём*, при этом предполагается мистическое участие Иисуса Христа в беседе, как будто бы он сам излагает свое учение слушающим *бурсьылысьяс*, как некогда апостолам, ставшим пророками. В Песне 5 основного текста это положение получает законченную форму:

Миян шөрин ачыс Христос аслас любовэн и аслас благодатэн, аслас гөтөвитчөмэн и кылэ миянлиси молитва, миянлиси корём и исполняйтө, Господьли Енли угоднө и приятнө. Ми потому что любовэн асланимии веритэмэн, надейчэмэн сия милэст вылө сөбирайчам сия святой ним и кузя. Кыдчи, напрымэр, оллө и приятнө и Батьли, кор челядыс разнэй стөрөнаысь сөбирайчиласни сие и керкаё, медым эскэ сылись нимлунсэ почитайтни или куцэм-нибудь и празник, беседа вылин и матин миянын и аслас милестэн и Господь и Ен, и ми матинэс сыли-и асланим сёлөмбн, асланим и думэн. Не прөстэ же важ крестяна любитлемас Ен сьорниэн и выса Законөн и беседуйтни, Господь миян, Иусус, и Крестос, наставляйте и миянөс, шувлис и мукедяс и костин. Если кытчи нибудь сөбирайчанид и кыкэн или куйимэн и менам ними куза, сэки ме и наи шөрин, но есликэ сидчи бэзсумлэние миян шөрин ачыси Христос¹.

(Среди нас сам Христос своей любовью и своей благодатью, своей готовностью услышать нашу молитву, наши просьбы исполняет. Господу Богу угодно и приятно, потому что мы с любовью к Нему и своей верой, надеждой на его милость собираемся с Его святым именем. Как, например, приятно бывает Отцу, когда дети с разных сторон собираются в его избу, чтобы отметить его день рождения – или какой-то иной праздник. Во время беседы и близок к нам со своей милостью Господь Бог, и мы близки к нему – и своими сердцами, и своими мыслями. Не просто ведь древние христиане любили Божьим словом и высшим Законом и беседовать. Господь наш, Иисус Христос, наставляет нас. Сказано им: «Если где-нибудь собираетесь вдвоем и втроем и по Имени Моему, тогда и Я среди вас». Но если так, то без сомнения и среди нас сам Христос.)

¹ Сөбирайтчөм рад («Соборный чин»)... Л. 5–5 об.

Предполагается, что Иисус незримо присутствует на беседе, но также очевидно, что его непосредственное участие в беседе осуществляется через кого-либо из наиболее подготовленных адептов. Несомненно, таким был сам Степан Ермолин – отсюда признаки его богоподобия, отсюда же и его авторитет в толковании Священного Писания. Были и носители образа Христа: Вологжанин упоминает о женщине-бурсьлыльсь, назвавшей себя Христом¹. Но наиболее распространенным было всё же проникновение Святого Духа в некоторых членов секты, обретавших вследствие этого особые дары прозорливости, предвидения будущего, знания о посмертных судьбах родственников. Именно этих людей «Чин» называет «друзьями Богу», пророками, уподобляя их апостолам, которым Христос послал Духа Святого. Об этом сказано в третьей Песни вступления: *«Благословен же вед эм Христос Ен и миян, коди зев мудрей кыйсисясöси явитис, ыстис нали Духи Святеес. Сиен ная кыйисни и селение»*² (Благословен же ведь есть Христос Бог наш, который явил очень мудрых ловителей и послал им Духа Святого. Им они и поймали вселенную.)

Таким образом, дар пророчества проявляется как следствие терпеливого и непрестанного слушания учения Христа во время бесед и служит показателем максимальной приближенности человека к Богу. Мотив слушания дополняется образом *духовного зрения* – зрения сердца. О нем сообщается в третьей Песни Вступления: *«Господей дай Иисус Христосей, вост менчим син сёлёмös, Тэнчид сорните кывни разумейтны, старйчини сы серти потому что ме эм му вилин странник. Эн ветти мэсь асчиди тцöктöмястö, но вост менчим син дай разумейтна чудеса и Тэнад Законсянь»*³ (Господи да Иисус Христос, открой мои глаза сердца, Твои слова слышать и понимать. Стараться по ним (жить), потому что я есть на земле странник. Не закрывай от меня свои повеления, но открой мои глаза и уразумею чудеса от Твоего Закона.) Правильное понимание и усвоение Божественной Премудрости возможно только при наличии зрения сердца. Это внутреннее зрение, зрение *глазами сердца* противопоставлено физическому зрению, как и слушание Истины, предполагающее мистический слух, особый от физического. В этом противопоставлении семантической пары истинного *слушания* и *сердечного зрения* физическому, обыденному слуху и зрению угадывается противопоставление высокой духовной жизни в Законе Божиим низкому мирскому существованию. Ср.: «Бог дал им дух усыпления, глаза, которыми не видят, и уши, которыми не слышат» (Рим. 11:8).

¹ Вологжанин. Новый «братец» Стефан Вологодский... № 19. С. 482.

² Сöбирайтчöм рад («Соборный чин»)... Л. 2.

³ Там же. Л. 2 об.

Истинные слух и зрение являются даром Иисуса Христа, отсюда обращение к нему: «Господи да Иисус Христос, открой мои *глаза сердца*...». Но этот дар ценен не сам по себе: он не более как инструмент, раскрепощающий человеческий ум к восприятию *разума* Иисуса Христа. «*Прославит менчим умес и думес аслад югйд разумэн, потому что Тэ пэмыдинин куйлысьясөс и югдöдин. Быд сетöм Тэсянь и бур, быд дарование и сполна*»¹ (Прославь мой ум и думы Своим светлым разумом, потому что Ты и во тьме пребывающих высветил. Любой дар от Тебя добро, любое дарование и сполна. Господи Иисусе Христе, Праздник и Свет.) Прославление разумом открывает собственно ум человека, его способность воспринять Учение Сына:

*Тэнад мудрей и вэлэдэмись отсо-же миянэс прöсужа и гöгöрвони, чöскида и курчини, споконэя гажэдчини и радуичини, Тэнад чистой сорниöн заботитчэмэн и старайчини. Асчиним поведение и перменитни тая сорни и серти. Некысь сэцэм кокни ясной туй миянли адчини, кыдчи дзирдалан зеркалаись и Тэнадись. Святая и Евангелие, копирт мэнчим и сölöмöс, аслад и свидетельствоөн, вост менчим и кылэмэс, аслад вомись и сорнитэ. Бэргэд менчим и синмэс, медым суета оз и видзэд. Вöрзöд мэнэ аслад и туй вылö Господей дай Иисусей Христосей*².

(Твое мудрое учение помоги нам осмыслить и понять, сладко вкусить. Спокойно веселиться и радоваться, Твоей чистой беседой, заботой и старанием, свое и поведение изменить по этой беседе. Неоткуда больше такой легкий и ясный путь нам найти. Как от сверкающего зеркала и от Тебя, к Святому Евангелию наклони мое сердце своим свидетельством. Открой мой слух из Твоего рта беседой, поверни мои глаза, чтобы не видели они суету. Направь меня на свой Путь, Господи да Иисус Христос.)

Истинный разум открывает внутреннему зрению доступ к Святому Евангелию, но одного *чтения* текста недостаточно, для адекватного его понимания необходимо живое *собеседование* с самим Иисусом Христом, Его непосредственное свидетельство правильности понимания. Только так можно выйти на Путь Иисуса Христа, ведущий к спасению.

Важным аспектом вероучения *бурсьылысьяс* было учение о кресте. О кресте говорится во второй Песни Вступления:

¹ Сöбирайтчöм рад («Соборный чин»)... Л. 2 об.

² Там же. Л. 3.

Радйучейже рускей православней и йёзей. Джуджид ченатем дарование тьянли ыстема и Господь, вот еще важ батяс бродитлёмас пемыдинти, джуджида вёяслёмас нинем тёдтёмла, сувтёдбма тьянес истина кранитни, индема тьянес Христос крестли юрбитни. Но энэйже вунэдей тая время истина, мыже вийим таись ьджид дарование, но должен лоо-пыдбёсянь благодаритны, таен колэ мудрея пълзуйчини, йонщика колэ таен миянли старайчини. Но колэ заботитчмен Тае и хранитни. Нувей же достойней знамя Христослис кресте. Ловей же читей посудаяс Ен благодатьен. Узлытег стрёга колэ Тае дарование кранитни. Тае сьыланкывсе веледис первой Званней Андрей, сувтедема авсочвилас и крестсе, веледчейже век крестанаясей¹.

(Радуитесь, русские православные люди: глубокое, прекрасное, бесценное дарование вам послано Господом. Вот еще древние отцы бродили во тьме, глубоко (в неё) погружаясь от незнания, а вы поставлены хранить истину, избраны вы молиться кресту. Но не забывайте истину даже на время, (не думайте), что есть дар больше этого, должен (ты) из глубины души благодарить, этим (даром) мудро пользоваться, больше стараться, и нужно заботливо хранить этот (дар). Несите же достойно знамя креста Христа, будьте чистой посудой Божьей благодати. Без сна нужно хранить этот дар. Этой песни научил Андрей Первый Званный, поставил перед собой крест – всегда креститесь.)

Тьма незнания, в которой брели «древние отцы», была озарена светом истины, символом которой явился крест. Созерцание креста, видение креста, моление кресту – такой же дар, как и внутреннее зрение. Вологжанин пишет, что сам Ермолин учил постоянно «запечатлевать в сердце» крест, сам же он будто бы постоянно видел его «сердечными очами» – в своем сердце и «в воздухе»². Иными словами, открытию сердечного зрения предшествует длительная внутренняя концентрация на образе креста, постоянное обращение к нему с мысленной молитвой. Автор обращается к авторитету Андрея Первозванного, якобы утвердившего крестное знамение перед образом креста, открывающегося внутреннему зрению.

Следует отметить, что в целом в вероучении *бурсьылысьяс* нет отступлений от догматов Православной Церкви. Напротив, ближайшее рассмотрение текстов *бурсьылысьяс* свидетельствует о хорошем знании ими церковного учения. Церковь обвиняла Ермолина не в отступлении от православных догматов, а, в первую очередь, в «восхищении» учительского

¹ Сёбирайтчём рад («Соборный чин»)... Л. 1 об.

² *Вологжанин*. Новый «братец» Стефан Вологодский... № 20. С. 511.

звания, в самозванном, без благословения, учительстве. Из восьми пунктов предъявленных Ермолину обвинений его самозванное учительство стоит на первом месте, тогда как «начала мистицизма», как их называет тот же Вологжанин, на последнем¹. Между тем точкой расхождения учения Ермолина с официальным православием как раз и было то, что миссионер назвал мистицизмом. Вологжанин сам не раз упоминает о видениях Христа, Богородицы и ангелов, будто бы доступных Ермолину и другим *бурсьылысьяс*, но относится к тому факту с долей снисходительности. Однако суть учения Ермолина и заключалась в том, что оно давало его последователям возможность непосредственного богообщения. Это значит, что любой из последователей *бурсьылысьяс* мог получить живой отклик Бога в ответ на свои молитвы или просьбы. Путь к этому открывался через собрания-беседы, на которых исполнялся текст «Чина». Судя по всему, этот текст не только выполнял функции богослужения, но был и руководством для внутреннего духовного обучения.

Если вступление является репрезентацией основных положений вероучения Певцов, то в последующих тридцати семи Песнях изложено всё, что должен знать христианин о Боге и спасении, но более всего – о пути, который ведет его к Богообщению, к встрече с Богом. Начало этого пути полагается в духовном собрании, беседе – об этом сообщается в первой Песни.

Локтейже и собирайчей ыджыд Божественной пукалэмэ. Первой пукалэм сулалэм. Мед быд йöz спаситчасни, суvasны и истинной и тödэм. Бергöдчасны медим лоясь и лоасны, переменитин и аслад сорниэн, гажöн и веселиен ошкöй и Енмös. Уджалöй Господьли веселиен, локтöй сы водзö и радуйтчэмэн².

(Придите же и собирайтесь на большое Божественное – сидение. Первое сидение стояние. Чтобы все люди спаслись, достигли истинного знания. Обернуться, чтобы ожить, перемениться. И своей беседой, весельем и хвалите Бога, трудитесь Господу веселием. Придите к Нему с радостью.)

Беседа *бурсьылысьяс* соответствует небесному первообразу: Закон был передан Небесным Отцом Сыну, который, в свою очередь, передал его в виде учения своим апостолам-пророкам, так что духовное собрание наследует образец бесед апостолов с Иисусом Христом.

¹ Сöбирайтчöм рад («Соборный чин»)... № 22. С. 561.

² Сöбирайтчöм рад («Соборный чин»)... Л. 4.

Безумнõй мирскõй ползатом сорни места, уна пõсов менõ, Господьõй, и небеснõй-и сорнинад, визила тупий менчими пэлэс, медим суетнõй сорни ози пыр; пõлзатõм шатлалэмись и паскид туй-вылись и тõргуйтан и местаясись¹.

(Безумные мирские места бесполезных бесед. Много помог мне, Господи, небесной беседой, плотно закрыл мои уши, чтобы суетные разговоры не слышать; от бесполезных шатаний и по широкой дороге и торговых мест.)

В девятой Песни духовные беседы противопоставлены мирским как нечистым разговорам, и это противопоставление концептуально: отныне участники правильных, духовных бесед как будто отсечены от остального мира, устремленного во тьму, они же, обозначенные светом, идут по тернистой небесной дороге вверх, к встрече с Господом. Не все могут передвигаться по пути подвижничества, большинство предпочитает как раз «широкую дорогу», более того, это самое большинство нетерпимо к тем, кто избрал небесный путь: «Кодлы уна дарование и сетэма, сыли должõн таладор овмõсин частõий страдайтны, огорчитõма и лони вõtлõма время кежлõ»² (Кому много даровано, тот должен в этой жизни часто страдать, огорчаться и быть гонимым всё время.) Это путь пророческого служения, пройденный некогда апостолами – учениками Иисуса Христа. Соответственно, учительство *бурсылысыяс* обосновано самыми высокими образцами. Певцы призваны возвестить учение Спасителя зырянскому народу, отсюда постоянные поездки самого Стефана Ермолина за пределы своей волости, а также поездки его адептов по другим волостям – их с полным основанием можно причислить к миссионерским.

Последующие Песни содержат наставления о том, как не сбиться с правильного, ведущего в Небесный Иерусалим пути. Адепт должен отречься от «суетных связей» и различных грешных помышлений. Уму нужен самоконтроль, а душе требуется непрерывная связь с Богом, поэтому человек должен пребывать в состоянии постоянной молитвы:

Не толькэ вичко и мунигõн, но и мукэд часин, эн коль таились старание, уцалан или уза или туй вити ветлан, соян или юван или куйлан, энжэ орийõ и молитва, потомучто он тõд кодир тэнчид требуйтасни и лоотэ, эн видчис Воскресения лун или й празник, эн бõрий разней

¹ Сõбирайтчõм рад («Соборный чин»)... Л. 7.

² Там же.

местаяс, а быдчема местаин й кемись пыцкс горземен греклы абу и места. Пыцкс горземен и Господь 6тласеме и в6че¹.

(Не только в церковь приходя, но и в другие часы не оставляй этого старания: работаешь, или спишь, или идёшь по дороге, ешь, или пьешь, или лежишь – не прерывай молитвы, потому что не знаешь, когда потребуют твою душу, не жди дня Воскресения или праздник, не выбирай отдельных мест, а в разных местах молись внутренним воплем – греху нет и места.)

«Внутренний вопль» – это не просто фигура речи. Навык *внутреннего вопля* или *крика* достигается через длительную духовную работу или, если можно так выразиться, – долгие психофизические упражнения. Это значит, что адепт полностью отказался от своих «земных» пристрастий, в список которых входят пьянство, прелюбодеяние, злословие, зависть, обида, ложь и прочие грехи, которые нагружают сердце тяжестью, толкают его вниз, во тьму. Справившийся со своими внутренними проблемами обретает этот «внутренний крик»:

Жертва приятнее Ен-ли эм пыцкес и горзем, коди имеите печаль Ен и йылись, коди пыдчрасе грек йывсис, и с6кида и ышлоал6, сия к6ть вескемортнемис олис справитчтеги ий деланас, кончитан лунас адчас ий благодатес...²

(Жертва приятная Богу есть внутренний и крик. Кто имеет печаль о Боге, кто отжимает от себя грехи и тяжело дышит, тот хотя и свой век прожил, не справляясь со своими делами, в последний свой день увидит благодать.)

Избавившаяся от грехов душа человека становится его «внутренним учителем», который и соединяет его с Богом, заставляя кричать «внутренним криком». Внешним проявлением внутреннего крика является духовное пение, обретающее смысл только в этой связи:

Пыц6кс горз6м койд крепид 6ружие и нин6и абу. Ни небеса вылин и му вылин. Пытшкес горзэмэс нэкор оз верми л6ки думяс, духовней сыл6мысь полэни бесяс³.

(Сильнее внутреннего крика оружия нет ни на земле, ни на небесах. Внутренний крик никогда не победят недобрые думы, духовного пения боятся бесы.)

¹ С6бирайтч6м рад («Соборный чин»)... Л. 9.

² Там же. Л. 17 об.

³ Там же. Л. 26.

В последней, 37 Песни «Чина» происходит возвращение к теме духовной беседы, с которой начинался сюжет. Однако это уже не духовное собрание на земле, это беседа с самим Богом, и вступает в эту беседу очищенная от земного душа:

Ен любитан лолей. Нинем абу и чӱскид, Ен-сьорни думайтэми койд, кодли лун воьма сыли Ен съорни и чӱскид. Енли-ке сетчан Енмэси адчан, истинӱй любов ваеде видчиса пристане, тайо артмӱ и Крестосӱн. Кӱни любов сени прӱстӱта, прӱст сӱлӱмясин и Ен шойчэ, тая артмӱ и Крестосӱн¹.

(Душа моя, любящая Бога, ничто так не сладко, как мысли о Божественной беседе, кому пришло время, тому Божественная беседа сладка. Если предашься Богу, Бога и увидишь. Истинная любовь приводит к охраняемой пристани, это свершится с Христом. Где любовь, там и простота, в простых сердцах и Бог отдыхает. Это свершится с Христом.)

Последователь Ермолина должен был пройти путь совершенствования, проложить собственный путь к Богу. Этот единственный путь, ведущий к подлинному спасению во Христе, представляет собой сотериологический сюжет «Чина». Не случайно композиционно основная часть «Чина» разделена на неравные части. Первая часть – до восьмой Песни – является обращением ко всем адептам Певцов, зачины каждой из Песней начинаются воззванием ко всем участникам беседы. Вот характерные призывы: «Придите же и собирайтесь»; «возрадуемся и Господу», «возгласим Богу», «воскричим» и т.п. Начиная с восьмой Песни акцент перемещается на личностное восприятие пути, с этого момента сотериологический сюжет начинает разворачиваться от первого лица: «Не страшно мне страдать, мое страдание чистой любви залог»; «Свяжи мои, Господи, и руки, и ноги своим страхом, чтобы не упал я и во многие искушения» и т.п. Затем следуют наставления, о которых уже говорилось, и завершается сюжет мотивом личного спасения, прибытием в некую точку, в которой и происходит встреча с Богом.

Таким образом, текст рукописи «Сӱбирайтчӱм рад» (Соборный чин) является образцом богословской литературы Певцов Добра. Исполнение его во время богослужения на «беседе» имело также функцию поучения, в котором излагались основные аспекты вероучения последователей Стефана Ермолина. Это идея обретения истинного знания непосредственно от Бога, положения о внутреннем зрении и невидимых обычному

¹ Сӱбирайтчӱм рад («Соборный чин»)... Л. 29 об.

глазу духовных крестах. Основной текст составлен как сотериологический сюжет, по ходу развертывания которого ищущая спасения душа адепта проходит путь от земной беседы к беседе небесной. На этом пути она обретает качества – такие как зрение очей, внутренний крик, – подготавливающие ее к встрече с Богом. Помимо богословской, текст Чина имеет ценность как образец народного литературного творчества религиозного характера.

К.Е. Коренева

(Нижний Новгород)

ВЕРУЮЩИЙ ЧЕЛОВЕК НА ВОЙНЕ.

ПО ФРОНТОВЫМ ПИСЬМАМ СОЛДАТА Н.П. МАТВЕЕВА

В Народном фольклорно-этнографическом музее города Шахунья Нижегородской области (далее – НФЭМ) хранятся 23 письма с фронта крестьянина Николая Павловича Матвеева, человека религиозного, выросшего в старообрядческой семье. Они написаны в период с 1 января 1943 года (Матвеев был призван 1 декабря 1942) по 19 августа 1943 года и адресованы жене, оставшейся с тремя детьми в Шахунье.

Сержант Н.П. Матвеев служил в 81 запасном полку 30 запасной стрелковой дивизии. С 12 апреля по 22 мая 1943 года был в партизанском отряде (вероятно, попал в него как окруженец), затем воевал в 19 стрелковой дивизии. Погиб 26 августа 1943 года в Смоленской области, через неделю после отправки последнего письма¹. Содержание его писем представляет

¹ Письма Н.П. Матвеева поступили в фонды музея в 2004 году. Их принесла Валентина Алексеевна Муравьева, племянница жены Матвеева, оставшейся вдовой в 26 лет и больше не вышедшей замуж. В.А. Муравьева ухаживала за вдовой в последние годы ее жизни, а потом за одиноким большим сыном Матвеевых, жившим с матерью. Разбирая после смерти их семейные документы, она и обнаружила связку пожелтевших военных писем, пролежавших в семейном архиве к тому времени более 70 лет. Поскольку прямых наследников у Матвеевых не осталось, она решила передать письма в музей.

Большинство писем прочитала и оцифровала младший научный сотрудник музея Анна Владимировна Юрышева. Прочитать письма оказалось непросто: почерк у Матвеева был неразборчивый, к тому же от времени выцвели чернила. Автор благодарит сотрудников музея за предоставленные материалы.

несомненный интерес для тех, кого интересует тема «верующий человек на войне», которая несмотря на целый ряд опубликованных исследований¹ в силу своей многогранности еще нуждается в изучении.

Письма значимы, прежде всего, в источниковедческом плане. К изучению религиозности воюющего человека исследователи обратились сравнительно недавно, и основной фонд источников, как уже отмечалось², имеет ретроспективный характер. Это воспоминания фронтовиков спустя несколько десятилетий после событий, а память человека, как известно, не совершенна: со временем что-то в ней стирается, что-то воспринимается иначе, обычно в свете современного идеологического освещения событий. Синхронны событию письма, но печатные публикации фронтовых писем долгое время были «в достаточной мере тенденциозны, подбораны “тематически” с целевой направленностью»³, отражающей героизм бойцов, их патриотизм и т.п., религиозность же в круг интересов не входила⁴. В этом плане письма Н.П. Матвеева с фронта жене – доверительные, искренние, не рассчитанные на публикацию или какое-либо другое использование, а в коллекции музея представленные в целостности, без какого-либо отбора, – источник, несомненно, заслуживающий внимания. Кроме того, значимы они как письма *солдатские*, принадлежащие рядовому участнику войны, представителю основной массы воюющих

¹ *Пушкарев Л.Н.* Человек на войне (источники по изучению менталитета фронтовиков в годы Великой Отечественной войны) // Этнографическое обозрение. 2000. № 3. С. 109–121; *Сенявская Е.С.* 1941–1945. Фронтовое поколение. Историко-психологическое исследование. М.: Ин-т российской истории РАН, 1995; *Сенявская Е.С.* Человек на войне. Историко-психологические очерки. М.: Ин-т российской истории РАН, 1997; *Левкиевская Е.Е.* Человек на войне между Богом и атеизмом (по материалам воспоминаний участников Великой Отечественной войны). Доклад на семинаре Центра типологии и семиотики фольклора РГГУ 8 июня 2020 г. Режим доступа: <https://www.ruthenia.ru/folklore/seminar/audio/workseminar2020.htm> (дата обращения 18.08.2022).

² *Левкиевская Е.Е.* Человек на войне между Богом и атеизмом...

³ *Сенявская Е.С.* Человек на войне... С. 21.

⁴ Обзор работ с источниковедческой оценкой материалов личного происхождения см.: *Сенявская Е.С.* Человек на войне... С. 7. Проблеме эпистолярия Великой Отечественной войны и солдатских писем как особого вида внутри него посвящена наша недавняя статья: *Корепова К.Е.* Шлю я вам свой фронтовой привет! Речевой этикет солдатских писем // Традиционная культура. 2021. Т. 22, № 2. С. 11–22.

(комбатантов). При публикации и исследовании документов личного характера о Великой Отечественной войне (писем, воспоминаний, мемуаров) долгое время предпочтение отдавалось материалам, принадлежащим среднему и высшему офицерству, то есть людям образованным; считалось, что их письма «более информативны». Не учитывалась и социальная градация фронтовиков¹. Письма же Н.П. Матвеева – это письма *крестьянина*, оказавшегося на войне, а его религиозность – одна из составляющих общей традиционной крестьянской культуры, в рамках которой он формировался как личность.

Родился Николай Матвеев в крестьянской семье в Ковернинском уезде, тогда Костромской губернии. В середине 1930-х годов был призван на службу в Красную армию, после службы вернулся на родину, работал пожарным. Перед войной переехал с семьей в Шахунский район Нижегородской области и трудился опять в той же сфере. Хотя последние годы колхозником Матвеев не являлся, от крестьянства он не оторвался и сохранял крестьянский взгляд на мир, крестьянский менталитет, что ощущается в его фронтовых письмах.

Глазами крестьянина смотрит он на новые земли, куда забросила его война. Погоду, например, оценивает с точки зрения благоприятности или неблагоприятности для урожая, иногда сопоставляя с погодой дома, отмечает состояние хлебов, о том же спрашивает своих домашних: *«у нас сдес погода установилась очень жаркая. Рож цветет, скоро будем или буду<t> жать»*² (НФЭМ-ОФ-4175/3); *«Поля пропиши как рожь поправилась и какие яровые всходы, какая погода стоит. У нас погода бывает разная с 20-го июня по 28-е июня дождь холодно вот им ненастье. Здесь рожь наливаются половина ядра налилась, поспела земляника у нас уже 15-го июня с/г. Но нам её собирать некогда»* (НФЭМ-ОФ-4162). Возвращение домой видится ему прежде всего как включение в сельскохозяйственную работу – сезонную, коллективную, совместно с членами своей семьи: *«Поля припасай серп будем жать. Это точно»* (НФЭМ-ОФ-4175/5); *«возможно Поля приеду жать а не косить, ежели*

¹ Николаи Ф.В. Рец. на кн.: XX век: письма войны / Сост. и ред. С. Ушакин, А. Голубев. М.: Новое литературное обозрение, 2016 // Антропологический форум. 2018. № 37. С. 239.

² Н.П. Матвеев – человек малограмотный, пишет он с орфографическими ошибками, часто без знаков препинания или используя их по своему усмотрению (точку с запятой ставит вместо двоеточия, вопросительный знак вместо восклицательного), иногда без разбивки на предложения и т.п. Письма цитируются без редакторской правки.

буду жив» (НФЭМ-ОФ-4171); *«детки скоро вы должны папу встречать <...> Ждите и припасайте дедушkom косы»* (НФЭМ-ОФ-4175/5).

О крестьянской идентичности адресанта, воспитании в атмосфере крестьянской культуры говорит его речь. В письмах он нередко прибегает к традиционным народнопоэтическим приемам, часто использует повтор, в том числе лексический, близкий к фольклорному тавтологическому (*«еще придется **ити-ехать** добивать врага»* – письмо без даты), дважды встречается у него метафора *битва – пир*. Так, о ранении он пишет: *«угостила плохая мина»* (НФЭМ-ОФ-4172); о тяжелом бое, в котором едва не погиб, в одном письме рассказывает без иносказаний (НФЭМ-ОФ-4163), а в другом говорит с помощью метафоры: *«Светлый день 25 Апреля с/г в стретил хорошо с одним товаришем, и нам пришлось быть поварами <...>, мы тоже пекли блины даже с жиром? Приеду расскажу все, но и главное мешал немец готовить нам и могли бы быт неживыми но прошло похорошему»* (НФЭМ-ОФ-4175/6).

По характеру религиозности Н.П. Матвеев принадлежит к солдатам-крестьянам, пришедшим на войну верующими. Как известно, «любая война приводит к активизации религиозных чувств и настроений»¹, и для Великой Отечественной войны был «характерен всплеск интереса к вере, религии»². В экстремальных условиях, когда ежечасно ощущалась возможность смерти, люди искали защиты от нее, в том числе и в религии. Но как отмечал Л.Н. Пушкарев, сам участник войны, редко люди приходили к истинной вере, чаще религиозность их сводилась к обычному бытовому суевию: вере в судьбу, приметы, обереги, в качестве которых использовались предметы культа (иконки, тексты молитв и т.п.)³.

Николай Матвеев и до войны был глубоко верующим человеком. Он вырос в старообрядческой семье, веру унаследовал от родителей, то есть приобщался к ней естественно – через семейное воспитание. Сохранению веры несмотря на активную атеистическую пропаганду, в том числе и в школе (окончил Матвеев 5 классов), способствовало то, что религиозной была вся окружающая его среда, как близкая – семейная, так и более далекая – среда односельчан. Матвеев был женат на землячке, тоже из семьи старообрядцев, с глубоким уважением относился к старообрядцу-тестю – участнику Первой мировой войны, полному георгиевскому кавалеру. Тесть имел крепкое хозяйство, был раскулачен и лишен избирательных прав. Спасаясь от репрессий, он с семьей из Ковернинского

¹ Сенявская Е.С. Человек на войне... С. 71.

² Пушкарев Л.Н. Человек на войне... С. 113.

³ Там же.

района переехал в Шахунский и поселился на небольшом починке. Оттуда ездил в Москву к М.И. Калининну «искать правду». В результате был реабилитирован, то есть восстановлен в правах, но не получил ничего из конфискованного и на родину уже не вернулся.

Николай Матвеев некоторое время жил в семье тестя, у него же в доме оставил жену с детьми, когда ушел на фронт. Личность тестя и, должно быть, стойкость его в вере были для Матвеева примером. Об уважении к тестю он не раз писал с фронта, в письмах жене делал специальные приписки «*тятиньке*», где благодарил его за помощь семье, обещал отблагодарить по возвращении с войны, просил прощения за своих малых детей, которые приносили хозяину дома жизненные неудобства, но уверял, что внуки, когда вырастут, будут о нем заботиться¹. Немалую роль в сохранении веры сыграло и то, что в Ковернинском районе, где проживал Н.П. Матвеев, значительную часть населения составляли старообрядцы, а старообрядчество, как известно, крепко держалось традиционных устоев, в том числе и веры.

Возможно, непосредственное участие Матвеева в боях обострило его религиозные чувства. Не случайно в его письмах, предшествующих пребыванию на передовой (из сборного военного лагеря, при дислокации части ближе к фронту, затем по пути на фронт) религиозность не находит отражения. Мысли о жизни и смерти, поиски защиты у Бога появляются в его весточках непосредственно с передовой.

Письма, конечно, не раскрывают все грани проявления религиозности Н.П. Матвеева на фронте. Можно, например, лишь предполагать, что он регулярно молился (хотя в письмах об этом нет упоминаний – возможно, как о само собой разумеющемся). В то же время неоднократно адресант говорит о молитве членов его семьи (НФЭМ-ОФ-4162; 4163; 4165; 4175/4, 4175/5 и др.). По письмам известно, что на фронте, даже будучи на передовой, Н.П. Матвеев помнил о религиозных праздниках, почитал их, по ним отмерял ход времени на фронте. Так в письме, написанном 9 мая, он говорит, что «*Светлый день* (то есть Пасху. – К.К.) *25 Апреля с/2 в стретил...*» (НФЭМ-ОФ-4175/6); за две недели до Троицы в двух письмах он пишет о ней (НФЭМ-ОФ-4175/44; 4175/5), а представляя, как будет отмечать Троицу и поминать предков, просит вспомнить и о тех, кто на

¹ «...Привет особый Тятиньке! Тятинька я вас благодарю завсе хорошее для нас и для моей семьи. Я вас не забуду ежели буду жив, но неповините, что мы и семья вам помешиваем, т-к вам подстарос лет должен спокой, но дети не дают с покою, особенно мальчишки <...> но Боря и Павлик вас недожны забыт когда вы будите старые а оне подрастут» (НФЭМ-ОФ-4175/4).

фронте, помолиться о них (*«13-е воскресенье, <...> не забудьте нас! Кто на фронтах»* – НФЭМ-ОФ-4175/4).

Моральные постулаты веры определяли советы и наставления, которые давал Н.П. Матвеев в письмах жене и детям. Он писал, что понимает, как тяжело жене одной с тремя маленькими детьми, просил терпеть и полагаться на Бога: *«Поля я тебе все верю что трудно с малышами но ничего неделаешь»*; *«Поля ты не обчем не растраивайся а как приведет бог, так и надо жить а растраиватся не надо»* (НФЭМ-ОФ-4175/6). Тому же учил и детей: *«милые не забудьте вышнего а он вас возлюбит Папа ваш домой придет»* (НФЭМ-ОФ-4165). Он просит жену не забывать христианский обычай подавать милостыню даже в трудных условиях, при материальных недостатках в семье: *«Поля проходим не забывай хотя малость подай»* (НФЭМ-ОФ-4175/7).

Верой определялось также отношение Матвеева к смерти. Как и все фронтовики, он остро ощущал зыбкость своего жизненного существования. Понимая, что будущее то ли будет, то ли нет, он всегда, говоря о нем, добавлял – *«возможно»*: *«возможно скоро вернемся домой»* (НФЭМ-ОФ-4176/2); *«возможно, вернусь»* (НФЭМ-ОФ-4175/7); *«возможно живы будем снова заживем»* (НФЭМ-ОФ-75/3) или использовал условную форму: *«после войны ежели доживем»* (НФЭМ-ОФ-4175/7); *«живы будем снова заживем»* (НФЭМ-ОФ-4170); *«близок тот день что мы сваи должны увидатся в скором времени ежели останемся невредимы»* (НФЭМ-ОФ-4175/5); *«возможно скоро увидимся ежели буду жив»* (НФЭМ-ОФ-4165).

Свойственный людям на войне фатализм¹ характерен и для Н.П. Матвеева, но вера во всемогущество Бога смягчала его. В письмах высказывается не столько уверенность в неизбежности предначертанного, сколько мысль о том, что человеку не дано знать будущее. Постоянно повторяется в его письмах фраза *«что дальше будет – не знаю»*, которую он обычно добавляет к другой – *«покудова жив и здоров»*, ср.: *«Живу покудова хорошо но что дальше будет незнаю»* (НФЭМ-ОФ-4175/7); *«Собицаю вам, я покудова жив и здоровый тоже. Что дальше будет не знаю»* (НФЭМ-ОФ-4175/3); *«Я вам собицаю в том, что покудова жив, но что дальше будет незнаю»* (НФЭМ-ОФ-4165). А поскольку всё, как он считает, *«в воле Вышнего»*, то судьба человека, его будущее, по его мнению, частично и в руках самого человека: будущее, прежде всего жизнь, можно вымолить у Всевышнего. И Матвеев постоянно в письмах просит родных молиться за него: *«Поля вы усердно попросите вышнего, т.к. еще придется ити-ехать добивать остатки гадов...»* (НФЭМ-ОФ-4170); *«милые не забудьте вышнего а он вас*

¹ Сенявская Е.С. Человек на войне... С. 72.

возлюбит Папа ваш домой придет» (НФЭМ-ОФ-4165); *«Боря, Павлик вы помолитесь богу, чтобы ваш папа пришел домой»* (НФЭМ-ОФ-4162) и т.д. И когда в одном из боев он, тяжело контуженный, чудом остался жив (его засыпало землей, на поверхности осталась только голова и левая рука, ею ему удалось откопать себя), то объяснил спасение молитвами за него близких: *«Теперь хочу сообщить вам в том что я остался покудова жив, после боя ожесточенного, жизнь уцелела.<...> Жив остался возможно потому, что малые дети¹ просили бога, чтобы ихний папа вернулся домой, но возможно ещё кто горячо просил б..а (бога. –К. К.), наверно ты Поля»* (НФЭМ-ОФ-4163).

Близкие солдата, вероятно, разделяли его веру в силу молитвы, поэтому, когда пришла «похоронка», не поверили ей. В смерть отца не верила (или не хотела верить?) и дочь Соня, которую он оставил, уходя на фронт, трехмесячной, – не верила, даже став взрослой. В фондах Шахунского музея есть об этом воспоминания племянницы Н.П. Матвеева. Она рассказывала, что Соня *«хотела его <отца> разыскать. Всегда говорила, что он жив и вернется»* (НФЭМ-НВФ-3661). Но волей случая родственникам привелось встретиться со свидетелем его гибели. Сестра Николая после войны работала в Нижнем Новгороде закройщицей. Оказалось, что один из коллег, тоже закройщик, был однополчанином Матвеева. Выяснилось это случайно в разговоре, он и рассказал, как Николай погиб: *«Было затишье. Он (Николай) решил вывести лошадей (был он в это время возниким при батарее. – К. К.) за охалкой сена. Их кормить ведь надо. Я и остальные бойцы стали уговаривать, чтобы не ходил, т.к. где-то в засаде орудует снайпер немецкий. Он не послушал. Лошадей жалел, те давно не ели. И только он вышел из укрытия, он его и убил. На моих глазах всё это было. Вот так жизнь его и окончилась»* (НФЭМ-НВФ-3661). Сам Николай Павлович, наверное, сказал бы об этой случайной встрече с очевидцем его смерти: *«Вышний (так он называл Бога) успокоил родных»*. Отметим, что и погиб Матвеев, когда крестьянская забота о конях превысила солдатскую осторожность.

Вера не мешала Н.П. Матвееву воевать, как и другим мужчинам его крестьянской старообрядческой семьи: воевал младший брат (был разведчиком, награжден медалью «За отвагу», пропал без вести тоже в 1943 году), тесть был участником войны 1914–1918 гг., как уже говорилось, полным кавалером солдатского Георгиевского креста. В их религиозном миропонимании Божья заповедь *«не убий»* на врага родной страны не

¹ Сыновьям было пять и три года, то есть дети в семье приобщались к молитве с самого раннего детства.

распространялась. Борьба с фашистскими захватчиками Н.П. Матвеевым и его верующими родственниками воспринималась как воинский долг, который надо было исполнять: *«Живите и ждите нас с победой над врагами»* (НФЭМ-ОФ-4176/3); *«Надо скорее ехать прибывать наших врагов и поедем»* (НФЭМ-ОФ-4176/1), – пишет Матвеев из сборного учебного лагеря перед отправкой на передовую; *«... но надо добить наших врагов всех и возможно увидимся с вами с большой радостью. Ждите это должно быть»* (НФЭМ-ОФ-4176/2) – пишет о том и позже. О воинском долге и необходимости воевать до победы он пишет неоднократно в других письмах, уже непосредственно с передовой. *«Поля с кажи детям, что врагов наших скоро всех перебьют и папа тогда придет домой!»* (НФЭМ-ОФ-4175/6).

Для него борьба с врагами – это борьба за мирную жизнь, за то, чтобы, как он говорит, *«жить по-старому»*: с семьей, с детьми, трудиться на своей земле, сеять, жать, сенокосить и воспитывать детей. *«Дети растут им и расти надо да играть и веселится. Но оне всеже понимают что нет у них папы но жив останус в скором. то заживем постарому»* (НФЭМ-ОФ-4175/4). Семья поднимала его дух, давала ему силы: *«Боря и Павлик вы выросли большие, но растите детки и ждите меня я должен приехать, как только добём наших врагов»* (НФЭМ-ОФ-4175/4)

Как ощущал себя Н. Матвеев среди атеистического окружения? Замечено, что на фронте бойцы зачастую стеснялись своей религиозности или приверженности суевериям (приметам, заговорам и т.п.). Как вел себя Матвеев, скрывал ли он от товарищей свою веру, по письмам не известно. Но ясно, что отношениям его с однополчанами она не мешала, к духовной изоляции не вела. О доверительных отношениях с фронтowymi товарищами свидетельствует, например, такой его рассказ в письме детям: *«милые детки я часто про вас рассказываю своим товаришам, что я с вами часто занимался строевым началом и физкультурой круг печи, я вас показываю на карточке и сам целую и слезы проскакивают всегда глядя на вас на фото»* (НФЭМ-ОФ-4165).

Однако от «властей» – на фронте от цензуры – религиозность он, привыкший к атеистической пропаганде и преследованию за веру, пытался скрывать, хотя 1943 год считается временем некоторой «оттепели» в отношении государства к Церкви и, следовательно, к верующим¹. Так, слово *Бог* предпочитал не употреблять («на одного надёжа») или в письмах шифровал его (писал б--), чаще говорил *вышний*, наивно полагая, что религиозное значение слова не будет замечено; предпочитал не употреблять названия религиозных праздников, заменяя перифразами или называя

¹ См. об этом: *Левкиевская Е.Е.* Человек на войне между Богом и атеизмом...

даты, на которые они приходится, для верующих значимые и понятные. Так, говоря о Пасхе, пишет *светлое воскресенье*, а подразумевая Троицу, пишет «13 *воскресенье*» (в 1943 году Троица приходилась на 13 июня).

Иногда, говоря на религиозные темы, он сознательно не заканчивал мысль, считая, что жена всё поймет. Например: «*только не забывай, сирот малых, а оне ты, знаеш*» – говорит в письме (НФЭМ-ОФ-4170), в котором просит молиться за него. В контексте другого письма (НФЭМ-ОФ-4175/7) можно понять, что речь здесь идет о подаче милостыни. В ряде случаев говорит намеком, отсылая к какому-то памяtnому разговору, – например, в преддверии Троицы пишет сестре жены: «*Нюра до 13-го воскресения доживаем это будет точно что ты говорила*» (НФЭМ-ОФ-4175/5), в следующем: «*Нюра до 13-го числа доживаем 13-е воскресенье, должно сбьтис точно*» (НФЭМ-ОФ-4175/3). Речь идет, вероятно, о какой-то примете, связанной с Троицей, или каком-то предсказании, приуроченном к этому дню, о чем обоим известно.

Итак, в письмах Н.П. Матвеева предстает история лишь одного верующего человека на войне. Конечно, это слишком малый материал, чтобы делать какие-либо обобщающие выводы по теме. Но на индивидуально-личностном, частном уровне письма являются важным документом, наглядно показывающим размышления и переживания солдата и членов его семьи, к которым он обращается, и это тоже имеет значение. Мы соприкасаемся с мироощущением одного религиозного человека на войне, но оно типично для определенной социальной группы воюющих – солдат, крестьян в гражданской жизни, сохранивших в силу ряда обстоятельств традиционную религиозность в атеистическое время.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Алпатов Сергей Викторович, доктор филологических наук, доцент кафедры русского устного народного творчества филологического факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова. Область научных интересов – фольклористика, медиевистика, компаративистика.

Боганева Елена Михайловна, заведующая сектором этнолингвистики и фольклора Центра исследований белорусской культуры, языка и литературы Национальной академии наук Беларуси. Область научных интересов – нарративы устной народной Библии и других видов несказочной народной прозы, типология жанров и видов белорусской народной прозы в связи с ее историко-культурным контекстом и современной жизнью; традиционные мировоззренческие модели жанров белорусского фольклора; этноконфессиональные отношения в этнолингвистическом аспекте.

Володина Татьяна Васильевна, доктор филологических наук, заведующая отделом фольклористики и культуры славянских народов Центра исследований белорусской культуры, языка и литературы Национальной академии наук Беларуси. Область научных интересов – фольклористика, народная медицина, заговорная традиция, сакральная география, малые жанры фольклора.

Добровольская Варвара Евгеньевна, кандидат филологических наук, доцент кафедры общего и славянского искусствознания Института славянской культуры Российского государственного университета

имени А.Н. Косыгина (Технологии. Дизайн. Искусство). Область научных интересов – сказковедение, текстология, сказки и сказочники, литературная сказка; нормативы в традиционной культуре, народный календарь, личностное начало в фольклоре, фольклорная проза, фольклор и литература, история науки.

Жуланова Надежда Ильинична, кандидат искусствоведения, старший научный сотрудник сектора фольклора и народного искусства Государственного института искусствознания, член Союза композиторов РФ. Область научных интересов – традиционная музыкальная культура коми-пермяков; традиционная музыка финно-угорских народов России; проблемы этномузыкальных контактов.

Заикина Анастасия Андреевна, магистрант Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» по программе «философская антропология» факультета гуманитарных наук. Область научных интересов – фольклор, антропология; национальная идея в итальянской философии первой трети XIX века.

Корепова Клара Евгеньевна, доктор филологических наук, профессор. Область научных интересов – русская лубочная сказка, народная свадьба; фольклорная традиция Нижегородского Поволжья, мифологическая проза, обрядовый фольклор.

Кувшинская Юлия Михайловна, кандидат филологических наук, доцент Школы лингвистики факультета гуманитарных наук, научный сотрудник Научно-учебной лаборатории теоретической и полевой фольклористики Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Область научных интересов – русский обрядовый фольклор, народное христианство, народные паралитургические традиции; русская грамматика, вариативность грамматических форм, нестандартные явления в грамматике.

Кыйва Маре, доктор философии, ведущий научный сотрудник и заведующая отделом фольклора Эстонского литературного музея (Тарту), член ISFNR, SIEF, IUAES. Область научных интересов – народная религия и мифология, заговоры и люди со сверхъестественными способностями, представления о животных, отношения между людьми и не-людьми (в частности животными), современный детский фольклор и персонажи-устрашители современного и традиционного фольклора.

Левкиевская Елена Евгеньевна, доктор филологических наук, независимый исследователь. Область научных интересов – славистика, этнолингвистика, русский и славянский фольклор, народное православие.

Лимеров Павел Федорович, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник сектора фольклора Института языка, литературы и истории Коми научного центра Уральского отделения Российской академии наук. Область научных интересов – коми и русский фольклор, коми мифология, фольклоризм литературы, литературно-фольклорные взаимосвязи, проблемы религиозности народа коми.

Лобанова Людмила Сергеевна, научный сотрудник сектора фольклора Института языка, литературы и истории Коми научного центра Уральского отделения Российской академии наук. Область научных интересов – народная традиция коми, обряды и обрядовый фольклор, устная несказочная проза, полевая фольклористика.

Фадеева Людмила Витальевна, кандидат филологических наук, заведующая сектором фольклора и народного искусства Государственного института искусствознания. Область научных интересов – фольклористика, народная религиозность, христианские сюжеты и образы в фольклоре, слово и изображение в фольклоре и средневековой культуре; фольклорные сюжеты и образы в литературе и театре.

Хлыбова Таисия Валерьевна, кандидат филологических наук, независимый исследователь. Область научных интересов – фольклористика, христианские сюжеты и образы в фольклоре, духовные стихи.

Шеваренкова Юлия Михайловна, кандидат филологических наук, доцент кафедры русской литературы Института филологии и журналистики Национального исследовательского Нижегородского государственного университета имени Н.И. Лобачевского. Область научных интересов – народное православие, христианские сюжеты и образы в фольклоре, нижегородский региональный фольклор, полевая фольклористика.

Научное издание

**НАРОДНАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ
В СВЕТЕ ФОЛЬКЛОРА**
Сборник научных статей

Редакторы

Л.В. ФАДЕЕВА, Н.А. БОРИСОВСКАЯ

Корректор

Г.А. МЕЩЕРЯКОВА

Оформление:

Е.А. СИВЕРС

Компьютерная верстка:

Н.В. МЕЛКОВА

Подписано в печать 10.10.2023

Формат 60×88¹/₁₆

Гарнитура PT Serif Pro

Уч.-изд.л. 23,75. Усл.-печ. л. 23,75

Тип. зак.

Оригинал-макет подготовлен

в Государственном институте искусствознания

125009, Москва, Козицкий пер., д. 5

Предлагаемый вниманию читателей сборник научных статей объединяет авторов, рассматривающих разнообразные проявления народной религиозности, точнее – народного христианства – и обусловленных им явлений народной культуры восточных славян (русских, белорусов, украинцев) и финно-угров (коми-зырян, коми-пермяков, эстонцев) сквозь призму характерных для крестьянской традиции обрядовых практик и эпических жанров фольклора – былин, духовных стихов, сказок, легенд. Особой темой в рамках сборника становится судьба текстов и ритуалов, выполняющих в народной культуре заместительную и восполняющую функцию в ситуации жизни без церкви и ее пастырей, с которой советское общество столкнулось в XX веке. Одновременно авторы анализируют случаи стихийного освоения богослужебных текстов, а также осознанные попытки предложить собственное прочтение закрепленного церковной традицией содержания. Специальное внимание уделено внутренним интенциям представителей локальных сообществ, пробуждающих к жизни местные культы святых и почитание местных святынь. Сборник адресован фольклористам, этнологам – всем, кто изучает народную культуру.

Эту книгу, а также другие труды Государственного института искусствознания можно найти на сайте: www.sias.ru

