

фольклор

постфольклор

новые исследования

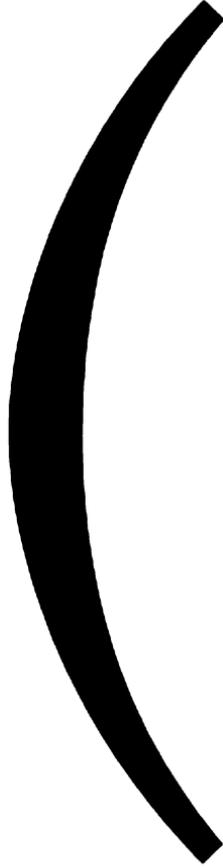
А. А. Панченко

ХРИСТОВЩИНА И СКОПЧЕСТВО: Фольклор и традиционная культура русских мистических сект



2002

объединенное гуманитарное издательство



А. А. Панченко

ХРИСТОВЩИНА И СКОПЧЕСТВО:

фольклор и традиционная

культура русских

мистических сект

УДК 398
ББК 82.3 (2Рос=Рус)
П 16

Редакционная коллегия:

А. С. Архипова (редактор серии), А. П. Минаева,
С. Ю. Неклюдов (председатель редакционной коллегии), Е. С. Новик

Рецензенты:

доктор филологических наук Е. А. Костюхин
доктор филологических наук Т. А. Новичкова

Работа рекомендована к печати Отделом фольклора Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН.

Монография подготовлена при поддержке Research Support Scheme of the Open Society Institute (grant № 777/1997) и Российского гуманитарного научного фонда (грант № 00-04-00164а)

Художественное оформление серии: А. Ирбит

Панченко А. А.

П 16 Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. — М.: ОГИ, 2002. — 544 с.

ISBN 5-94282-106-2

Монография представляет собой первое систематическое исследование культурной традиции двух массовых религиозных движений XVIII – начала XX в.: христовщины (известной также как «секта хлыстов», «люди божьи» и т. п.) и скопчества («секта скопцов»). Фольклор, ритуалы и идеология христовщины и скопчества рассматриваются в широком контексте престолярной религиозной культуры XVII–XX вв.

УДК 398
ББК 82.3 (2Рос=Рус)

ISBN 5-94282-106-2

© А. Панченко, автор, 2002
© С. Неклюдов, предисловие, 2002
© ОГИ, серия, оформление, 2002

От фольклора к «постфольклору»

Минувший рубеж веков/тысячелетий побуждает к подведению итогов и к предположениям о перспективах во всех областях гуманитарного знания; в этом отношении наука о фольклоре – не исключение. Конечно, никакого рационального значения сам этот рубеж не имеет, изменения предмета и методов фольклористики, влекущие за собой появление новой «научной парадигмы», стали ощутимы еще во второй половине 80-х годов: тогда, собственно, для отечественной науки об устных традициях и закончился «не календарный – настоящий Двадцатый Век». Вектор данных изменений сейчас обозначился уже достаточно отчетливо, и, по крайней мере в ближайшие годы, его направленность, очевидно, сохранится.

Во-первых, оказалось нарушенным характерное для русской науки разграничение «фольклора» (под которым понимались почти исключительно вербальные тексты) и «этнографии» (двумя компонентами которой были «материальная» и «духовная» культуры, причем к последней относились народные верования, обычаи и обиходы, народное искусство и т.д.); существенно, что в обоих случаях имелись в виду прежде всего архаические, сельские, патриархальные традиции с их прочно сложившимися и отчетливыми формами бытования.

За последние десять–пятнадцать лет в число объектов фольклористики активно включается постфольклор – продукт современной, преиму-

щественно урбанистической спонтанной культуры («спонтанной» — не санкционированной сверху, неэлитарной, зарождающейся и развивающейся самопроизвольно; как правило, устной и непрофессиональной). Это — низовые традиции города, недавно возникшие или просто проигнорированные советской наукой, которая вообще не занималась сборанием и объективным изучением материала, диссонирующего с монистической идеологией тоталитарного государства. Снятие идеологических заградений привело к открытию целого пласта «неофициальной» синкретической городской (и не только городской) культуры, не всегда подпадающей под привычные понятия «фольклора» и «этнографии». Освоение новой предметной зоны сдвинуло устойчивые дисциплинарные границы, легитимизировав эту область гуманитарного знания. Однако, за редчайшим исключением, в науке данные традиции пока представлены не паспортизованными, не текстологизированными, плохо систематизированными текстами; научно подготовленного, выверенного и каталогизированного материала ничтожно мало.

Во-вторых, происходит «антропологизация» фольклористики, в качестве аналитического инструментария все чаще привлекаются приемы и методы сопредельных дисциплин (теории коммуникаций, когнитологии, психологии, социологии и др.). Синкретический характер устных традиций (словесный текст—музыкальная форма—обрядовый или ритуализованный бытовой контекст) также предполагает стремление к синтезу знаний в данной области, лежащей на пересечении филологических, этнографических и искусствоведческих исследований. Появляются новые ракурсы рассмотрения устных традиций, в центре внимания оказывается не столько текст в качестве «имманентной структуры» (как в прошлые десятилетия), сколько авантекстовые формы, интертекстуальные и контекстные отношения.

Из этого не следует, что предшествующие научные школы теперь утратили свое значение. Напротив, освоение новых аспектов изучения материала должно базироваться на хорошем знании тех методологий, которые доказали свою исследовательскую эффективность, сделались «общим достоянием», «воздухом», нынешней гуманитарной науки. В теоретической фольклористике это прежде всего относится к сравнительно-типологическому и структурно-семиотическому методам, которые, в свою очередь, связаны между собой отношениями прочной преемственности и взаимно дополняют друг друга. Без помещения фольклорного текста или элемента народной культуры в более широкий типологический ряд невозможен ни исторический анализ, ни морфологический (в этом смысле типологический подход является основой и исторического, и структурного); что же касается знаковой природы народной культуры, то она самоочевидна для каждого специалиста,

а, следовательно, данный предмет является приоритетным для семиотических исследований.

Всем сказанным выше обусловлены и задачи предлагаемой читателю серии. Она включает три раздела: «Фольклор/постфольклор: новые исследования», «Фольклор/постфольклор: новые материалы», «Фольклор/постфольклор: научное наследие». В первом публикуются работы, посвященные некоторым современным аспектам изучения фольклора — как традиционного, так и постфольклора; во втором представлены собрания фольклорных текстов, ранее не введенные в научный обиход и должным образом не систематизированные (в том числе городские легенды, анекдоты, песни, образцы «письменного фольклора» и «наивной литературы» и т. п.); третий содержит издания классиков отечественной науки, труды которых, заложившие основу фольклорно-антропологических дисциплин нашего времени и поныне не утратившие своего значения, уже стали библиографической редкостью или вообще никогда не печатались под одной обложкой в виде тематических сборников.

С. Ю. Неклюдов

Предисловие

В этой книге речь пойдет о двух массовых религиозных движениях XVIII–XX вв. – христовщине (известной также как «секта хлыстов», «люди божьи» и др.) и скопчестве («секта скопцов»). Первое из них сложилось на рубеже XVII и XVIII столетий и, как я постараюсь показать в дальнейшем, генетически связано с мистико-аскетическими и эсхатологическими движениями русского раскола. Одной из характерных черт христовщины (так же как и отделившегося от нее в последней четверти XVIII в. скопчества) является особая ритуальная практика (так называемое «радение»), подразумевающая исполнение духовных песнопений, экстатические «хождения» и «пророчества». Другая особенность христовщины – почитание сектантских лидеров «христами», «богородицами» и «святыми». Наконец, третья характерная черта хлыстовской религиозной практики – специфическая аскетика, включавшая отказ от мясной пищи и алкогольных напитков, а также запреты на любые формы сексуальных отношений, на употребление бранных слов и участие в повседневной обрядовой жизни крестьянской общины. Все эти особенности хлыстовского культа сохранились и у скопцов, добавивших к ним ритуальную ампутацию «срамных» частей тела.

Сразу же необходимо сделать несколько терминологических оговорок. Термины «хлыстовство», «хлыстовщина» и т. п. являются экзонимами, искажающими самоназвание секты – «христовщина», «христова

вера» и т. п.¹ Были и другие самоназвания последователей христовщины — «люди божьи», «белоризцы» и др. Кроме того, различные локальные группы сектантов могли иметь разные эндонимы: так, тамбовские последователи Аввакума Копылова называли себя «постниками». Наконец, варьировались и «внешние» обозначения последователей христовщины. В разное время и в разных местах их могли называть «богомолами», «шелапутами», «квасниками», «фармазонами» и т. п. Известны также экзонимы, основанные на аналогиях с раннехристианскими и западноевропейскими религиозными движениями: «монтаны», «квакеры», «мормоны». При этом оценить степень культурного единства «хлыстовства» довольно трудно. Дело в том, что и христовщина, и скопчество развивались достаточно динамично. Уже к середине XIX в. от традиционных форм ритуальности и фольклора ранней христовщины остается довольно мало, а сектанты, которых называли «хлыстами» в 1900–1910-х гг., зачастую и вообще не имели никакого отношения к этому движению. Тем не менее, в дальнейшем я буду пользоваться терминами «хлысты» и «хлыстовщина», сознавая всю их условность и не сохраняя за ними никаких отрицательных коннотаций.

Согласно традиционной таксономии, сформулированной синодальными богословами и миссионерами второй половины XIX в., христовщина и скопчество являются «мистическими сектами» (в противовес сектам «рационалистическим» — духоборцам, молоканам и субботникам). В действительности, однако, говорить о каком-либо ярко выраженном «мистицизме» или «рационализме» и тех, и других движений довольно сложно. Подлинные критерии разграничения здесь несколько иные. Специфика христовщины и скопчества — в упомянутой экстатической ритуальности, сравнительно малой ориентации на религиозную книжность, особой значимости эсхатологических ожиданий и верований. Кроме того, хлысты и скопцы, в отличие от других сектантов, не порывали с традиционными формами православного религиозного обихода. Несомненно, можно согласиться с Д. Г. Коноваловым, полагавшим, что правильнее было бы называть христовщину, скопчество и близкие им секты «не просто мистическими, а „мистико-экстатическими“ или прямо „экстатическими“»². Впрочем, здесь я также предпочитаю следовать традиционной номенклатуре — просто чтобы не создавать терминологической путаницы.

Наконец, о термине «секта». Не без усердной помощи идеологии православного фундаментализма это понятие приобрело в отечественной традиции XIX–XX вв. более или менее негативные коннотации. Кроме того, под «сектой» у нас обычно понимается некая социальная организация религиозных диссидентов, противопоставляющих себя господствующей религии. Я употребляю этот термин вне каких-либо оценочных

значений и не вношу в него устойчивого социологического смысла. Граница между «сектантами» и «не сектантами» в массовой деревенской и городской культуре России XVIII – начала XX в. зачастую пролегает не на уровне каких бы то ни было общественных структур: обычно мы опознаем ее на основании различий в религиозных практиках и формах повседневного поведения, специфических типов идеологии и фольклорных текстов.

Основная задача настоящей работы состоит в описании (как синхронном, так и диахронном) и анализе (функциональном и структурно-типологическом) устойчивых форм традиционной культуры христовщины и скопчества с преимущественным вниманием к религиозному фольклору этих движений.

За последние десятилетия научная парадигма фольклористики (как дисциплины, изучающей традиционные формы словесности) претерпела значительные изменения. Это касается и предметной сферы, и методического арсенала дисциплины. В современных исследованиях фольклор интерпретируется не столько в качестве эстетического феномена, сколько в качестве пространства текстов, выполняющих ряд важнейших социальных, когнитивных и идеологических функций, не выходя при этом за рамки повседневного обихода общественной группы. Соответственно расширился и перечень социокультурных сфер, где обнаруживаются явления «фольклорного» характера. Одна из таких сфер – религиозные практики, формы повседневной религиозной деятельности, не подлежащие прямому контролю со стороны репрессивных социальных институтов.

В задачи настоящей работы не входит подробное обсуждение актуальных проблем теории фольклора и фольклористики. Однако я считаю необходимым кратко сформулировать исходные методологические посылки моего исследования. Суть их сводится к следующему.

1. Понимание фольклора как «устного народно-поэтического творчества» в настоящее время утратило свое эвристическое значение, и любое исследование «поэтики» либо «эстетики» фольклора, игнорирующее социально-исторические контексты изучаемых материалов, невозможно признать методологически корректным. Столь же неправильно говорить о сугубо устной природе фольклорных текстов и пытаться распространить традиционное жанровое деление на все формы словесности, изучаемые фольклористикой. Многие культурные явления, несомненно относящиеся к «фольклорной» реальности, на эмпирическом уровне вообще не опознаются в качестве связанных формульных текстов. В связи с необходимостью «расширительной» трактовки фольклора логичнее понимать фольклористику не как дисциплину, характер которой раз и навсегда определен рамками изучаемого материала, но как один из возможных методов «остранения», детавтологизации культурных явлений.

2. Современная критика прямолинейных позитивистских методов исследования традиционной культуры указывает на необходимость интегративного подхода к описанию и анализу фольклорной реальности³. Это значит, что понимание фольклорного явления не будет полным без учета различных социальных и идеологических уровней его рецепции (начиная от первичной аудитории текста и заканчивая его собирателями и описателями, конструирующими предмет своей научной деятельности). Поскольку фольклор по определению атрибутируется обществам с достаточно развитой социальной структурой и сложной системой коммуникаций (необходимо, по меньшей мере, наличие письменности и обособленной социальной элиты), количество этих уровней обычно велико, а система их взаимосвязей — многообразна. Игнорирование любого из этих уровней является существенным промахом не только в теоретико-методологическом, но и в сугубо источниковедческом смысле.

3. Фольклор представляет собой общественное явление и в качестве такового является одним из важнейших инструментов конструирования и воспроизведения социальной реальности⁴. Фольклор служит средством адаптации и интеграции персонального опыта на уровне первичных социальных групп. Из этого следует, что явления фольклорного характера могут быть обнаружены в разнообразных и типологически несходных социальных контекстах. Соответственно и сами эти явления могут существенно различаться и требовать разных исследовательских подходов. Русская фольклористика XX в. знает немало число попыток вульгарно-социологических интерпретаций фольклора с точки зрения так называемого «марксизма-ленинизма». Естественно, подобные исследования нисколько не способствовали пониманию социальной природы и функций фольклора. Однако современное гуманитарное знание располагает гораздо более гибким инструментарием для интерпретаций такого рода. Думается, кроме того, что последовательное использование социально-антропологических подходов является одной из важных методологических задач современной отечественной фольклористики. Без прояснения социальных функций фольклорных текстов невозможно понимание их генезиса, поэтики и т. д.

4. Говоря о «традиционной культуре» (а к таковой у нас обычно относят русскую крестьянскую культуру), не следует поддаваться иллюзиям «диктата традиции» и некогда существовавшей «чистой» этнографической действительности (подразумевается, что последняя, несмотря на присущий ей консерватизм, со временем замутнялась благодаря неким «внешним» воздействиям христианства, городских традиций, средств массовой информации и т. п.). Думается, что каждая культура в равной степени характеризуется и консервативными, и динамическими тенденциями. С одной стороны, любой фольклор в той или

иной степени традиционен, с другой — любая традиция существует в инновативном контексте. Поэтому не стоит тешить себя иллюзией крестьянского мифологического универсума, где единственной социальной детерминантой «традиционного» ритуала и фольклора оказывается семья или сельская община. В действительности значительная часть «фольклорной реальности» XIX—XX вв. обязана своим существованием внешним по отношению к крестьянской общине институтиям.

Идея исследования «культуры безмолвствующего большинства» является, в сущности, парадоксальной. Большинство оказывается безмолвствующим именно потому, что не получает права голоса. За него говорят представители социальной элиты: начиная с проповедников и инквизиторов и заканчивая политиками и фольклористами. Однако иногда нам становится слышен и голос самой крестьянской культуры: обычно это происходит благодаря массовым религиозным и социально-утопическим движениям. В этом смысле «динамическая составляющая» «народной традиции» иногда может сказать об этой традиции больше, нежели те ее формы, которые кажутся нам «подлинными», «древними» или «непреходящими». В дальнейшем я постараюсь доказать этот тезис на примере христовщины и скопчества.

* * *

Работа над этой книгой стала возможной благодаря финансово-организационной поддержке Института «Открытое Общество» и Российского гуманитарного научного фонда. Не менее важна для меня и та всемерная помощь, которую мне оказывали сотрудники библиотек и архивов Санкт-Петербурга и Москвы. Особенно мне хотелось бы поблагодарить И. В. Тарасову (ГМИР), С. И. Варехову (РГИА) и А. И. Гамаюнова (РГАДА). К сожалению, я не имею возможности перечислить здесь всех коллег, помогавших мне советами, вопросами, возражениями, мнениями, гипотезами, консультациями, указаниями на различные источники и исследования: такой перечень занял бы не одну страницу. Надеюсь, однако, что никто из них не сомневается в моей глубочайшей признательности. Особая благодарность — Константину Богданову, Сергею Штыркову и диакону Александру Мусину.

П Р И М Е Ч А Н И Я

- ¹Сами сектанты могли объяснять появление этого имени следующим образом: «враг (дьявол) не может выговорить слово „христы“ и поэтому говорит „хлысты“» (РГАДА. Ф 1431. Оп. 1. № 914. Л. 21об).
- ²*Коновалов Д. Г.* Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве. Ч. 1. Вып. 1. Физические явления в картине сектантского экстаза. Сергиев Посад, 1908. С. 1.
- ³См.: *Богданов К. А.* Повседневность и мифология: Исследования по семиотике фольклорной действительности. СПб., 2001. С. 43.
- ⁴О механизмах социального конструирования реальности см.: *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995.

История вопроса

Историография

История отечественных публикаций и исследований, посвященных христовщине и скопчеству, довольно своеобразна. С одной стороны, работ, в той или иной степени касающихся истории, особенностей социально-экономической организации, ритуалистики и фольклора этих религиозных движений, насчитывается довольно много (особенно в конце XIX и первых десятилетиях XX в.)¹. Вместе с тем квалифицированная публикация историко-культурных материалов и их беспристрастный академический анализ составляют здесь скорее исключение, нежели правило. И в дореволюционной России, и в советскую эпоху «сектантская тема» активно эксплуатировалась политиками, богословами, историками и литераторами для конструирования и воспроизведения актуальных мифологем социального, культурного и религиозного характера. Фундаменталисты видели в хлыстах и скопцах последователей тайных иноземных ересей деструктивного типа; государственные чиновники – заговорщиков, угрожающих престолу и общественному спокойствию; писатели-модернисты – носителей особого народно-религиозного мистериального знания, источника для нового понимания религии, телесности и пола; народники, а вслед за ними и марксисты-революционеры – стихийных коммунаров, организационную базу для крестьянской революции; советские религиоведы сталинской поры – кулаков-эксплуататоров. С другой стороны, в трудах специалистов по восточнославянскому фольклору и этнографии, а также истории средневе-

ковой религиозной словесности упоминания о христовщине и скопчестве встречаются крайне редко². Причины такого положения дел в общем-то прозрачны: во-первых, значительную роль играли многочисленные запреты и препятствия политического характера, с которыми почти всегда сталкивались исследователи религиозного фольклора в императорской и советской России. Во-вторых, и романтико-мифологическая концепция фольклора и народной культуры, и государственно-патриотический конструкт «устного народно-поэтического творчества», в разное время сменявшие друг друга в качестве доминантных методологических ориентиров русской этнологии и фольклористики, не нуждались в чересчур экзотических и во всех смыслах «неблагонадежных» формах культуры сектантов-экстатиков.

Не секрет, что сколько бы то ни было поступательное исследование той или иной проблемы даже в рамках одной гуманитарной дисциплины почти всегда оказывается историографической иллюзией. В нашем случае говорить об эволюции русского гуманитарного знания о христовщине и скопчестве тем более не приходится. Однако здесь важен источниковедческий аспект проблемы: основной корпус материалов о русских мистических сектах, традиционно используемых исследователями, был собран и опубликован авторами второй половины XIX — начала XX в. О характере этих источников и перспективах их анализа речь пойдет ниже. Для начала попробуем проследить, каковы были условия их собирания и какие социальные, идеологические и религиозные предпосылки лежали в основе научного и публицистического интереса к культуре христовщины и скопчества.

Как ни странно, автором первого монографического исследования о русском мистическом сектантстве (а именно — о секте скопцов)³ был литератор, лингвист и фольклорист, но, так сказать, «на полицейской службе». Я имею в виду В. И. Даля в период его работы в качестве чиновника по особым поручениям в Министерстве внутренних дел⁴. На этом посту Даль подготовил две экспертные записки, посвященные вопросам историко-культурного и этнографического характера. Первая — печально памятное «Розыскание о убийении евреями христианских младенцев и употреблении крови их», изданное в 1844 г. небольшим количеством экземпляров для служебного пользования⁵. Вторая — также изданная крайне малым тиражом (не более 20 экземпляров) и опубликованная в том же году — была посвящена «скопческой ереси»⁶. Исследование Даля является первой попыткой систематизации судебных данных о скопческом движении. До появления его книги в распоряжении властей находились лишь две (весьма проблематичные с точки зрения достоверности излагаемых сведений) рукописи, посвященные анализу верований и обрядов русских мистических сектантов: записка калуж-

ского священника Иоанна Сергеева «Изъяснение раскола, именуемого христовщина или хлыстовщина», представленная в Синод в 1809 г.⁷, и сочинение соловецкого архимандрита Досифея Немчинова «Открытие тайностей, или Обличение ереси скопцов, их лжеучения и образа богомоления, в тайных сборищах совершаемого», составленное в 1834 г. на основании показаний узников-скопцов⁸. Обе они были опубликованы лишь во второй половине XIX в., а до этого циркулировали в немногочисленных списках среди любителей древностей.

Основываясь на многочисленных документальных материалах, собранных специальной комиссией Министерства внутренних дел, Даль подготовил пространный доклад, где рассматривались вопросы происхождения и истории русского скопчества, основные ритуалы секты и содержание ее легендарной традиции, распространение и социальный состав скопчества. К записке прилагалась публикация одного из вариантов «скопческого евангелия» — «Страд» Кондратия Селиванова, а также 37 текстов скопческих песен, взятых из различных судебных дел. Надо сказать, что Даль был весьма пристрастен к «скопческой ереси». В различных местах записки встречаются гневные филиппики против сектантов, а заканчивается она выводом и вовсе далеким от политической корректности:

Скопцы — не люди и никогда не могут быть превращены снова в людей: в них нет уже человеческих чувств; они оторваны от общества навсегда: а между тем представляют живой пример и соблазн для людей слабоумных, изуверных, легковерных, корыстных или вообще склонных, по недостатку самостоятельности, к принятию чужих мнений и мыслей. Это язва, которую можно искоренить, но излечить нельзя⁹.

Даля ждало разочарование. Когда его книга была представлена Николаю I, царь был «очень доволен и спросил об имени автора. Когда же Перовский назвал Даля, император Николай Павлович поспешил осведомиться, какого он исповедания. Владимир Иванович был лютеранином, и государь признал неудобным рассылать высшим духовным и гражданским лицам книгу по вероисповедному предмету, написанную иноверцем. Написать новое исследование поручено было Надеждину, который в свой труд внес всю работу Даля»¹⁰.

Работа Н. И. Надеждина, бывшего в то время, как и Даль, одним из приближенных министра внутренних дел Перовского, вышла через год и имела то же самое название: «Исследование о скопческой ереси»¹¹. Надеждина, однако, не следует обвинять в плагиате: он существенно дополнил и доработал книгу Даля. Сопоставление двух одноименных

исследований убеждает, что вынужденное соавторство пошло тексту Даля только на пользу. Так или иначе, книгу, опубликованную Надеждиным, нельзя считать плодом его индивидуальной работы, в дальнейшем я буду именовать ее «исследованием Даля—Надеждина».

Надо сказать, что в историко-этнографическом отношении научный уровень этой работы представляется достаточно высоким — и по сравнению со многими последующими разысканиями в области культуры христовщины и скопчества, и на общем фоне русской гуманитарной науки 1840-х гг. Учитывая, что Далю и Надеждину был недоступен целый ряд источников, открытых и опубликованных позднейшими исследователями, они вполне адекватно оценили генезис и первоначальную историю русского скопчества, реконструировали биографии наиболее видных деятелей скопческого движения первых десятилетий XIX в., описали структуру и функции скопческих ритуалов, а также основные содержательные и формальные характеристики сектантского фольклора. Надеждин несколько изменил и приложение к исследованию Даля: исходя из предположения (по-видимому, ошибочного¹²), что различные списки «Страд» Кондратия Селиванова восходят к единому протографу, он попытался этот протограф реконструировать и опубликовал сводную редакцию «Страд», составленную на основании имевшихся в его распоряжении вариантов. Кроме того, он пополнил публикацию скопческих духовных стихов рядом новых текстов, извлеченных из следственных дел, и приложил к книге альбом с несколькими иллюстрациями.

Однако в отношении социально-политического вердикта скопчеству Надеждин оказался не менее категоричным. «С точки зрения высших государственных соображений», секта скопцов, согласно его мнению, представляет собой опасную политическую силу: ведь лидер сектантов Кондратий Селиванов отождествляется ими не только с Христом, но и с императором Петром III.

Перестав быть людьми, но все еще сохраняя в себе кровь русскую, скопцы не умеют себе представить иначе этого утверждения для них Царства Небесного на земле как в воцарении на российском престоле императора Петра III, которого они считают вторым Христом, истинным Сыном Божиим, живым доныне. Он-то должен прийти к ним с Восточной Иркутской стороны (другие же думают — из Франции!), зазвонить в Успенский колокол, созвать своих дегушек, завладеть короною с державою и потом над всеми людьми совершить Страшный Суд. <...> Невольно рождается теперь вопрос: такой бред, при всей его дикости, если будет оставаться и ходить в народе, не может ли иметь последствий, положим — не существенно опасных, по крайней мере, таких, которых

отнодь не желательно видеть? Известна необыкновенная простота и легковерие нашего народа: нет нелепости, которая бы не нашла к нему доступа; нет глупости, в которой бы нельзя было его убедить¹³.

От скопцов с их безумными проектами исходит реальная угроза престолу, полагает Надеждин. Поэтому они должны быть признаны врагами человечества и заслуживают всемерных преследований.

Еще один любопытный аспект записок Даля и Надеждина – акцентуация алчности и сребролюбия скопцов. «Те скопцы, – писал Даль, – коих средоточие составляет С.-Петербург, в числе коих находим первостатейных купцов и богачей, менял и торговцев серебром, эти скопцы прикрываются только личиною религиозного фанатизма, а дышат единственно корыстью и славобюбием. Они сильны в своем кругу: у них нет семейных уз, нет ни радостей, ни забот семьянина; их привязывают к жизни иные чувства, кои другим людям не могут быть знакомы ни даже понятны. Кумир их – деньги, властолюбие и бессильная месть всему свету, от которого они отложились...»¹⁴. Идея эта, однако, принадлежит не Далю: она была высказана еще в конце 1810-х гг. Ф. Н. Глинкой, составившим по заданию Секретного комитета по делам раскола краткую записку «О секте и действиях скопцов». Заклучая ее, Ф. Н. Глинка сообщал: «Сколько я мог узнать, цель секты основана на преступном своекорыстии зачинщиков или старшин, называемых у скопцов „богачами“. Большая часть из означенных купцов есть так называемые менялы»¹⁵. Это обвинение (а оно столетие спустя будет повторено советскими властями) имеет определенные основания как практического, так и символического порядка. Многие наблюдатели отмечали, с одной стороны, хорошую экономическую организованность скопческих общин, распространенность скопчества среди купцов и менял, богатство скопческих лидеров. С другой стороны, символика и метафорика богатства очень широко представлена в скопческом фольклоре (хотя здесь, как правило, кодируется представление об «истинной вере», т. е. о скопческом учении). Думается, что корни этой топки лежат не в области каких-то реальных социально-экономических проектов сектантов-экстатиков, но связаны со специфической фольклорной тематизацией денег и богатства. В недавней работе К. А. Богданова «Деньги в фольклоре»¹⁶ убедительно доказывается, что в русской фольклорной традиции тема денег актуализируется парадоксальным образом. Фольклорный герой тратит деньги подчеркнуто несуразно: раздает нищим, покупает на них ненужные вещи или попросту пропивает. «Деньги как бы иностранни фольклорному герою, они противостоят не только традиционному крестьянскому обиходу, но, более того, противостоят всей сфере обыденной и нормативной повседневности. <...> Если мы можем говорить здесь

о какой-то нормативности, то последняя заключается в том, что деньги как бы изначально указывают на что-либо выходящее за пределы повседневной нормы и привычной действительности»¹⁷. Более того, фольклорные «герои при деньгах» – герои маргинальные, обладающие особым социальным и сюжетным статусом. Это не обычные обитатели деревни, а чужаки – купцы, разбойники, солдаты и прочие. По справедливому замечанию Богданова, их объединяет принадлежность к динамическому миру дороги, противопоставленному деревенской оседлости. «Дорожная жизнь» сталкивает их с экстраординарными ситуациями, требуя экстраординарных же средств их разрешения: «иного» знания и «иных», чудесных предметов. К последним относятся и деньги. Скорее всего, именно связь крестьянского «денежного мифа» с символической инаковостью, чуда, богоизбранности и принадлежности к маргинальной сфере дороги обусловила особое развитие темы богатства в фольклоре русских мистических сект, и в частности, скопчества.

Следующая работа о русских мистических сектантах, подготовленная правительственным чиновником по правительственному же заказу, вышла почти 30 лет спустя, когда вся эта тематика уже была достоянием широкой общественности и активно обсуждалась публицистами. На сей раз автором оказался профессиональный медик – профессор Е. В. Пеликан, а его книга, озаглавленная «Судебно-медицинские исследования скопчества», была задумана как руководство для медицинских экспертов, привлекаемых для расследования и суда над скопцами¹⁸. Как и его предшественники, Е. В. Пеликан широко использовал архивные судебно-следственные материалы, в частности обширную коллекцию Департамента общих дел Министерства внутренних дел. Оставляя в стороне сугубо медицинскую сторону работы Е. В. Пеликана, отмечу, что ее этнографическая значимость довольно высока. Исследователь добросовестно и последовательно систематизировал материалы о видах и бытовых условиях оскпления у русских сектантов, символических и ритуальных контекстах скопческих операций, скопческой мифологии и ритуалистике, географическом распространении и численности секты. Кроме того, он опубликовал чрезвычайно любопытную подборку персональных нарративов сектантов о мотивах их оскпления и условиях, при которых была совершена операция. Единственный серьезный промах Е. В. Пеликана состоит в неквалифицированном использовании материалов московского следствия 1740-х гг., во время которого последователям христовщины навязывали показания о якобы существующих в секте кровавых ритуалах (об истории и значении этого «кровавого навета» применительно к христовщине см. в главе 2 настоящей работы). Согласно Е. В. Пеликану, чтение опубликованных им следственных документов создает «нравственное убеждение в том, что, несмотря

на упорство и отрицания под огнем и на дыбе..., умерщвление младенцев и причащение их кровью составляют религиозно-исторический факт»¹⁹. При этом существование подобных обрядов у скопцов XIX столетия Е. В. Пеликан отрицал²⁰.

В том же 1872 г. была опубликована еще одна «правительственная» работа о христовщине и скопчестве, автором которой был московский чиновник Министерства юстиции Н. В. Реутский²¹. Его книга была написана по инициативе министра юстиции К. И. Палена в качестве пособия для пореформенных судебных учреждений, а также с целью «указания способов к более или менее конечному пресечению дальнейшего развития» христовщины и скопчества. Помимо уже опубликованных исследований и материалов, Реутский активно использовал документы московских архивов: эти «достоверные источники и подлинные бумаги» были практически неизвестны предыдущим исследователям. Однако, к сожалению, Реутский пользовался архивными материалами крайне небрежно. Основной пафос его работы состоит в подробной реконструкции генезиса и истории христовщины и скопчества; ритуалы и фольклор русских мистических сектантов рассматриваются им скорее факультативно (правда, Реутский приложил к своей работе публикацию десяти скопческих песнопений, а также текста, который, по-видимому, следует считать записью экстатического «пророчества»). При этом (вероятно, для усиления «эффекта присутствия») он избрал жанр беллетризованных очерков, очень мало заботясь об историко-ведческой стороне работы. Сопоставление повествования Реутского с позднейшим более квалифицированным описанием соответствующих документальных материалов²² показывает, что значительная часть излагаемых им сведений искажена и домыслена. Судя по всему, он действительно познакомился с обширным корпусом архивных данных, однако, по всей видимости, цитировал их по памяти. Думается, что Реутского подвела именно тяга к беллетризации. Что касается общих культурно-исторических наблюдений этого исследователя, то они сочетают и вполне обоснованные, и совершенно произвольные догадки. Так, он резонно полагает, что хлыстовские сказания об основателе секты Даниле Филипповиче сложились достаточно поздно и не имеют прямого отношения к первым десятилетиям существования христовщины. Вместе с тем Реутский утверждает, что одним из главных источников христовщины было учение силезского мистика Квирина Кульмана, сожженного в Москве в 1689 г. Эта идея представляется мне совершенно неприемлемой²³. Поддерживал Реутский и идею о кровавом жертвоприношении как одном из обрядов московской христовщины XVIII в. Таким образом, работой Реутского приходится пользоваться с большой осторожностью: сообщаемые им факты зачастую нуждаются

в дополнительной проверке и корректировке. Десять лет спустя, в 1882 г., Реутский опубликовал своеобразное дополнение к своей монографии — статью, излагающую историю московских хлыстов в первой половине XIX в.²⁴ Здесь также сохраняется беллетризованная форма изложения, и хотя сопоставление опубликованных материалов следственных дел 1830-х—1840-х гг. со статьей Реутского убеждает в большей или меньшей достоверности последней, к ней тоже необходимо относиться осторожно — особенно в том, что касается описания хлыстовских ритуалов и фольклора.

Вышеописанные работы репрезентируют «официальное», или «государственное», направление в изучении христовщины и скопчества в XIX в. Надо сказать, что, несмотря на очевидную тенденциозность, исследования правительственных чиновников нередко оказывались более взвешенными и объективными, нежели очерки и заметки независимых публицистов и литераторов (как из демократического, так и из консервативного лагеря). Однако о публицистике такого рода — чуть позже. Сначала необходимо рассмотреть столь же официальную, но уже церковную историографию.

Тема русского сектантства становится доступной для гласного общественного обсуждения только с начала 1860-х гг. Но еще в конце правления Николая I среди епархиального духовенства появляются люди, интересующиеся материалами о русских сектах. Понятно, что церковное делопроизводство следственного характера о еретиках и раскольниках велось и в XVIII, и в первой половине XIX в. Я имею в виду несколько другой интерес, который, наверное, уже можно называть исследовательским. Помимо вышеупомянутых священника Иоанна Сергеева и архимандрита Досифея, одним из первых русских «сектоведов», принадлежавших к духовному сословию, следует считать архиепископа Иакова (Вечеркова) (1792—1850), подвизавшегося на саратовской и нижегородской кафедрах в 1840-х гг. В годы своего архиерейского служения Иаков был особенно известен своей непримиримостью по отношению к раскольникам. Тогда же он собрал ряд материалов о русских сектантах. Сведения, полученные Иаковым (часть которых, замечу, представляется совершенно недостоверной), легли в основу двух его рукописей («О скопцах и хлыстах» и «О молотках»), попавших после смерти архиепископа в библиотеку Нижегородской семинарии. Ими воспользовался бакалавр, а затем профессор Казанской духовной академии И. М. Добротворский, опубликовавший в конце 1850-х гг. в «Православном собеседнике» несколько статей о христовщине и скопчестве, а в 1869 г. издавший их отдельной монографией²⁵. Работа Добротворского вызывает много нареканий и с источниковедческой, и с методологической точек зрения.

Помимо бумаг архиепископа Иакова, исследователь пользовался вышеупомянутой запиской Досифея, а также материалами следствия об арзамасском крестьянине Василии Максимове Радаеве — религиозном энтузиасте и мистике, возглавившем в конце 1840-х гг. небольшую общину последователей. Учение Радаева действительно имело ряд черт, типологически близких христовщине, однако внимательный анализ следственных материалов убеждает в том, что ни сам Радаев, ни его последователи не имели непосредственного знакомства с ритуальной практикой, фольклором и идеологией христовщины и скопчества²⁶. Между тем Добротворский без всяких колебаний признал Радаева «пророком людей божиих (т. е. хлыстов. — А. П.)»²⁷ и, основываясь на его письмах и заметках, сконструировал якобы характерное для христовщины «учение о таинственной смерти и таинственном воскресении»²⁸. (Надо сказать, правда, что мысль отнести Радаева к хлыстам первой пришла в голову не Добротворскому, а П. И. Мельникову-Печерскому либо вышеупомянутому архиепископу Иакову)²⁹. Несомненно, что учение Радаева и история его движения представляют большой интерес для исследователя крестьянской религиозности XIX в., однако даже в этом смысле построения Добротворского представляются весьма спорными. И рассуждая о Радаеве, и пытаясь описать культ «людей божиих», Добротворский прибегал к достаточно примитивным догматическим схематизациям, характерным для академического богословия его времени. Не знаю, впрочем, стоит ли упрекать в этом казанского профессора. И он, и подобные ему авторы в первую очередь руководствовались миссионерскими и полемическими задачами. Им нужно было охранять «православие» от «ересей» и «сект». А как можно полемизировать с «сектой», если у нее нет догматики? Поэтому догматику приходится конструировать в любом случае. Так или иначе, единственной исследовательской заслугой Добротворского была публикация 85 собранных им сектантских песнопений (большая часть их, по-видимому, была прислана автору его бывшими студентами)³⁰. Хотя комментарии, которыми он снабдил каждый из текстов, зачастую очень наивны и лишь искажают суть публикуемого материала, источниковедческая достоверность этой публикации особых сомнений не вызывает.

За работой Добротворского последовало несколько аналогичных сочинений церковных авторов, следовавших той же описательной схеме и привлекавших ничтожное количество дополнительных материалов. К ним, например, относится работа Г. Протопопова «Опыт исторического обозрения мистических сект в России» (1867)³¹, где русские секты предлагалось разделить на «грубо-мистические» («хлысты, скопцы, наполеониты, скакуны и монтаны») и «мистико-рационалистические»

(«молокане, общие, духоборы и немоляки»)³², а учение хлыстов характеризовалось следующим образом: «Главная задача христовщины состоит в том, чтобы в членах своих отелесить личность Христа и сделать всех богами на земле. Задача, оболстительная для мужика!»³³. Позднейшие опыты такой схематизации представлены целым рядом пособий для миссионеров и специалистов по расколу начала XX в.³⁴

Несколько большего внимания заслуживают работы профессора Санкт-Петербургской духовной академии Н. И. Барсова, опубликовавшего на рубеже 1860—1870-х гг. пространный доклад «Русский протонародный мистицизм», а также сборник сектантских песнопений (103 текста)³⁵. Хотя подход Барсова все же несколько ближе к современному пониманию научной интерпретации фольклора и традиционной культуры, методологически его труды также тяготеют к неоправданному конструированию хлыстовской догматики по шаблону синодального богословия. Исследователь вполне справедливо подверг критике ряд положений, высказанных в статьях П. И. Мельникова-Печерского и в книге Добротворского, добросовестно изложил содержание известных ему сообщений о хлыстовской и скопческой ритуалистике, сделал несколько вполне дельных замечаний о генезисе христовщины и перспективах исследования хлыстовского фольклора. Вместе с тем, основываясь на рассуждениях священника Сергеева, он также попытался увидеть за традицией христовщины и скопчества некое богословское учение. «Хлысты, — пишет Барсов, — не такие жалкие сумасброды, какими представляют их большею частью..., в основе их странных обрядов лежит целая система учения, ложного, конечно, но далеко не бессмысленного, в котором каждый отдельный пункт органически примыкает к целому и обоснован на неправильно понятом тексте св. Писания или словах церковных песен»³⁶. Согласно Барсову, основа хлыстовской догматики представляет собой своеобразное развитие несторианства:

Иисус Назарей сделался Христом, в него благодатно вселился Сын Божий, второе лицо Святой Троицы — единственно ради его естественной святости и чистоты жизни; но нет ничего невозможного в том, чтобы и другой кто-либо достигал той же степени нравственной чистоты...; следовательно и другие люди могут удостоиваться благодатного вселения в них Сына Божия — делаться христами. <...> Таким образом, говорят хлысты..., Христос, очевидно, не единственен; от времени до времени христы могут «открываться» в мире снова, по мере надобности, т. е. по мере упадка в мире «чистоты» и благочестия и по усердной, нарочитой молитве «умных людей», т. е. сектантов. <...> «Изобретенный» или «открывшийся» Христос, по словам сектантов, повторяет в своей жизни и деятель-

ности всю историю земной жизни Христа Спасителя, или, по их выражению, старого Христа... <...> Итак, очевидно..., что христы людей Божиих вовсе не то, что еврейские лжемессии... или лжехристы первых веков христианства... И вообще учение хлыстов об их христах на христианской почве не находит ничего себе родственного или аналогического. <...> Единственное учение, которое представляет черты сходства с хлыстовским мифом об их христах, — это индийское учение о многократных воплощениях Вишну. Уж не этот ли индийский миф непонятным образом отразился в хлыстовском учении, подобно тому, как в наших народных былинах..., по остроумным соображениям г. Стасова, повторились те же фабулы, какие легли в основу индийского, персидского и вообще восточно-героического эпоса?³⁷

Рассуждения Барсова довольно наглядно демонстрируют, каким именно образом исследователи 1860–1870-х гг. конструировали «хлыстовскую догматику» или «хлыстовский миф»: из разных и, как правило, этнографически не аутентичных источников брались сообщения, которые можно было положить в основу некоего систематического учения. Затем это учение сопоставлялось с традиционными богословскими категориями (прежде всего — христологией) и, в зависимости от результатов сопоставления, квалифицировалось как ересь того или иного типа. И уже исходя из соответствующего конструкта производилась интерпретация сектантского фольклора и ритуалистики.

Сборник «роспевцев», подготовленный Барсовым, несомненно имеет большую научную ценность, нежели его соображения о догматике христовщины и скопчества. Опубликованные исследователем песни были в основном собраны в Липецке летом 1868 г. К сожалению, Барсов ничего не сообщает об обстоятельствах сбора материала. Можно предположить, однако, что большую часть его собрания составили рукописные сборники песен, либо извлеченные из каких-то судебных дел, либо полученные от кого-то из бывших последователей христовщины или скопчества. Дело в том, что он опубликовал не только «так называемые роспевцы», которые, по его словам, «поются, распеваются хором целым кораблем (сектантской общиной. — А. П.) и содержат в себе большею частью молитвенное излияние чувств радеющих», но и «так называемые общие судьбы — речитативы, с которыми пророки и пророчицы обращаются пред началом раденья, иногда в конце его, к целому кораблю»³⁸. Понятно, что записать *общую судьбу*, иначе — пророчество, можно было только на радении. Барсов, однако, о каких-либо своих посещениях сектантских собраний не упоминает (думается, к тому же, что ему было бы крайне сложно попасть на радение). Вместе с тем, позднейшая

традиция христовщины и скопчества дает много примеров того, как сектанты тщательно фиксировали на бумаге пророчества, адресованные всей общине в целом. Трудно сказать, можно ли считать барсовский сборник отражением репертуара какой-то одной общины. Скорее всего, на этот вопрос следует ответить отрицательно, поскольку среди опубликованных исследователем текстов встречаются и песни, восходящие к репертуару христовщины XVIII в., и более поздние памятники скопческой традиции, и духовные стихотворения, сложенные в мистическом кружке Е. Ф. Татариновой в первой четверти XIX в.

Итак, государственные чиновники по мере сил старались увидеть за христовщиной и скопчеством конспиративную организацию, а миссионеры и богословы — еретическую догматику. Однако наибольшую роль в создании мифологизированного образа «хлыстовщины» сыграли публицисты и популяризаторы конца 1860-х — 1870-х гг. Среди них необходимо прежде всего упомянуть В. И. Кельсиева, П. И. Мельникова-Печерского и Ф. В. Ливанова.

Жизнь В. И. Кельсиева (1835—1872) была весьма бурной. В двадцатипятилетнем возрасте, следуя в Северную Америку к месту службы, Кельсиев остался в Лондоне и примкнул к кружку Герцена. Здесь он участвовал в неподцензурном переводе Библии и занимался сбором материалов о русском старообрядчестве и сектантстве. Результатом его трудов стали четырехтомный «Сборник правительственных сведений о раскольниках» (Лондон, 1860—1862), предпоследний том которого занимала републикация исследования Даля—Надеждина, и двухтомное «Собрание постановлений по части раскола» (Лондон, 1863). Затем Кельсиев отправился в нижнее Подунавье, где собирался заняться революционной пропагандой среди раскольников. Хотя он и был избран старшиной казаков-некрасовцев, пропагандистские задачи, по-видимому, не были выполнены. В 1865 г. Кельсиев перебрался в Вену, а через два года сдался русским властям и получил прощение. Последние пять лет своей жизни он провел в Петербурге, занимаясь литературным трудом³⁹.

В середине 1860-х гг. Кельсиев встречался с эмигрантами-скопцами в молдавском городе Галаце. Его впечатления от этих встреч, а также собственные соображения по поводу русских мистических сект легли в основу сообщения, прочитанного в Русском географическом обществе в 1867 г., и серии статей, опубликованных в петербургских журналах⁴⁰. Если первая из этих работ (где преимущественно пересказываются беседы Кельсиева с галацкими скопцами) представляется более или менее достоверной (хотя не всегда ясно, действительно ли Кельсиев исходил из своих собственных наблюдений) и содержащей ряд любопытных подробностей о скопческой ритуалистике и легендарной традиции, то две последующие статьи вызывают по меньшей мере недоумение. В очерке

«Богиня Авдотья» Кельсиев пересказывает свой явно вымышленный разговор с некоей «хлыстовской богородицей» о якобы бывающем во время сектантских радений свальном грехе, причастии ампутированной грудью и ритуальных человеческих жертвоприношениях. Нет никакого сомнения, что здесь Кельсиев опирался не на свои собственные записи, а на уже сложившуюся к этому времени антисектантскую полемическую традицию (см. об этом в главе 2). Что касается статьи «Божьи люди», то она представляет собой чрезвычайно сумбурную попытку истолкования культурной традиции русского сектантства в духе мифологической школы вообще и «Поэтических воззрений» А. Н. Афанасьева в частности. Здесь «святорусские двоеверы» репрезентируются одновременно и как продолжатели индоевропейских языческих традиций, и как наследники гностицизма вкупе с богомилством, а сектантские обряды и верования интерпретируются в связи с метеорологической символикой и магией плодородия. Показательно, в частности, как Кельсиев развивает тему кровавого сектантского причастия в рамках афанасьевской объяснительной стратегии:

Садится в чан с водой «пречистая дева» — весной земля под водой бывает — в руках она держит над собой образ своего небесного жениха. Старухи — ведьмы-облака, враги брака солнца с землей, богини плотских сил мира — срезавают ей груди, не прикасаясь к ним руками, бросают их на кружки (тарелки), поедают трепещущее, теплое тело сосцев, источников плодородия. Дух сильнеет светом, плоть — питается соками...⁴¹

Трудно сказать, что именно вызвало такой поворот в творчестве Кельсиева, однако не исключено, что одной из причин этого была его встреча с другим, более известным, популяризатором истории и культуры русского сектантства и старообрядчества — П. И. Мельниковым-Печерским⁴².

Проблема значения как *folk-lore*, так и *fake-lore* в литературном и публицистическом творчестве Мельникова обсуждалась неоднократно⁴³, однако именно источники и научная ценность его работ о расколе исследователями специально не рассматривались. Надо сказать, что анализ этих работ приводит к неутешительным выводам.

Результаты своих разысканий в области истории и культуры христовщины и скопчества Мельников представил читателям сразу в трех видах: художественном (третья часть романа «На горах»), публицистическом (статьи «Тайные секты» и «Белые голуби», опубликованные в «Русском вестнике» в 1868 и 1869 гг.⁴⁴) и научном (пространная публикация документальных материалов о скопчестве из архива Министерства вну-

тренних дел⁴⁵). Нет сомнения, что, работая в качестве чиновника особых поручений при нижегородском губернаторе, а затем при Министерстве внутренних дел, он сумел ознакомиться с обширным корпусом судебно-следственных дел и меморандумов о христовщине и скопчестве⁴⁶. Вместе с тем вряд ли стоит верить Мельникову, когда он пишет о своих беседах с сектантами, позволившими ему «проникнуть в некоторые „тайности“ ересей хлыстовской и скопческой»⁴⁷. Судя по всему, писатель ссылался на некие устные сообщения хлыстов и скопцов только для того, чтобы замаскировать свои собственные домыслы и интерпретации сектантских обрядов и верований. Этот прием, как показывает И. М. Добротворский, Мельников использовал еще в своем рукописном «Отчете о состоянии раскола в Нижегородской губернии»⁴⁸. Ниже я также рассмотрю несколько подобных случаев. Не исключено, впрочем, что Мельников действительно приходилось слышать какие-то легенды о «хлыстовском изуверстве», но, конечно, не от самих сектантов.

Дело, однако, даже не в том, беседовал Мельников с хлыстами или нет, но в самом характере его аналитической работы и обращения с источниками. Во-первых, и «Тайные секты», и «Белые голуби» не демонстрируют и тени систематического подхода к излагаемым данным. Совершенно непонятно, какими критериями пользуется Мельников для причисления тех или иных людей и сектантских групп к «хлыстовщине». Хлыстами оказываются у него и упомянутый Василий Радаев, и нижегородская одержимая Авдотья Щаникова, не имевшие никакого отношения к культовой практике христовщины. Генезис и история христовщины и скопчества изложены Мельниковым путано и противоречиво, еще хуже обстоит дело с описанием фольклора и ритуалистики обоих движений. Во-вторых, сопоставление статей Мельникова с архивными материалами, на которые он ссылается, показывает, что писатель часто искажал и домысливал свои источники. Таким образом, научное использование приводимых Мельниковым материалов почти всегда требует дополнительной проверки. Понятно, что сведения, изложенные в романе «На горах», характеризуются еще меньшей достоверностью. Единственная из публикаций Мельникова, которой в той или иной степени можно доверять, это «Материалы для истории хлыстовской и скопческой ереси», однако и при обращении к ним подчас возникают сомнения.

Если Мельников хоть как-то пытался придать своим работам наукообразный вид и систематизировать их источники, то другой публицист конца 1860-х гг., посвятивший целую серию очерков христовщине и скопчеству, — Ф. В. Ливанов⁴⁹ — и вовсе не был озабочен проблемами достоверности и аналитической ценности своей работы. Хотя иногда Ливанов прибегал непосредственно к архивным следственным материалам, большая часть его «антираскольничьих» очерков составлена на основании уже опубликованных работ и специальной ценности не имеет⁵⁰.

Особняком среди исследований о христовщине и скопчестве 1860–1870-х гг. стоят работы историка А. П. Шапова — одного из первых представителей «демократического» направления в изучении русского раскола⁵¹. Несмотря на очевидную наивность и односторонность большинства его культурно-исторических построений относительно народной религиозности вообще и мистического сектанства в частности, подход Шапова к этой проблематике был, вероятно, наиболее продуманным и взвешенным по сравнению со всеми его современниками. Хотя Шапов, как и А. Н. Афанасьев, находился под очевидным влиянием немецких мифологов и в основном ориентировался на объяснительную модель «двоеверия», он был первым русским исследователем, поставившим вопрос о специфике народного христианства (включая и старообрядчество) и предложившим интерпретировать последнее не столько с мифологической, сколько с социально-исторической точки зрения⁵². В этом смысле его соображения о генезисе и типологии русской христовщины подчас кажутся не окончательно устаревшими и до сих пор. Так, пытаясь представить русский раскол XVII в. в качестве реакции областных, федеративных тенденций на усиливающуюся государственную централизацию, Шапов предполагает, что результатом этой коллизии стала активизация массового и локального религиозного творчества: «сельские грамотники» начинают «измышлять свою, новую, русскую крестьянскую веру».

Христианство в его подлинном, полном учении, в греко-восточных преданиях, крестьяне большею частью не знали да и знать не могли... <...> И вот, зная только имя Христа, да слыша из апокрифических народных сказаний, будто Христос иногда ходит по земле, является людям даже на полях, некоторые крестьяне стали искать Христа, чтобы он показал им себя видимо⁵³.

Конечно, при этом большинство и социально-исторических, и мифологических объяснений русского мистического сектанства, предлагаемых Шаповым, выглядят довольно курьезно. Так, характерное для христовщины и скопчества религиозное самозванство он предлагает понимать как следствие своеобразного «мифологического антропоморфизма», вызванного подавлением крестьянской личности и местного самоуправления:

...Религиозное самозванство христами-искупителями, так называемые христовщины, выражали не что иное, как мифическую, религиозно-антропоморфическую персонификацию крестьянского народовластия, мифическое возвышение нравственного человечес-

кого достоинства крестьянской личности, мифическое возведение ее до апотеозы⁵⁴.

Что касается хлыстовской и скопческой обрядности, то здесь Шапов — уже в полном соответствии с концепцией двоеверия — усматривал смешение народного христианства с «финско-славянским» «волшебнo-кудесническим мировоззрением». В этом смысле он не так уж далеко ушел от дилетантских рассуждений Кельсиева:

...Богослужение людей божиих есть не что иное, как смесь библейско-христианской санкции с финско-славянскими языческими сборищами и молениями и славянско-финским шаманством. Древнеязыческие, чудско-славянские, так называемые церковными иерархами «идольские сборища и мольбища» преобразовались в секте людей божиих и скопцов в так называемые божьи соборы и моленья⁵⁵.

Так или иначе, исследования Шапова по своему уровню все же были значительно выше, чем большинство современных ему сочинений о христовщине и скопчестве. К сожалению, продолжения они не получили: сам Шапов в 1864 г. был выслан на родину, в Восточную Сибирь, и в конце 1860-х — начале 1870-х гг. расколом и сектантством уже не занимался. Что касается позднейших «демократических» авторов народнической ориентации, рассуждавших о русском сектантстве (к их числу относятся, в частности, А. С. Пругавин и И. И. Каблиц, писавший под псевдонимом И. Юзов⁵⁶), то их работы не отличаются сколько-нибудь последовательным аналитическим подходом к проблематике, зачастую фактографически недостоверны и особой исследовательской ценности не имеют.

Своеобразный итог исследованиям христовщины и скопчества в 1850—1870-х гг. был подведен в магистерской диссертации еще одного преподавателя Казанской духовной академии — протоиерея К. В. Кутепова (1854—1911; не путать с выпускником той же академии прот. Н. В. Кутеповым, написавшим в первые десятилетия XX в. несколько работ о русских сектах). В 1883 г. он опубликовал обширную (575 страниц) монографию «Секты хлыстов и скопцов»⁵⁷, где попытался свести воедино все опубликованные к началу 1880-х гг. материалы, заметки и исследования о русских мистических сектах. Работа Кутепова имеет преимущественно компилятивный характер: автор не был слишком озабочен критикой источников и старался объединить все известные ему сведения о христовщине и скопчестве в рамках той же исследовательской стратегии, на которую опирался Добротворский (конструирование «догматики», «нравственного учения» и «культы» хлыстов и скопцов). Определенную ценность имеет историографический раздел кни-

ги Кутепова⁵⁸: фактически он представляет собой первое последовательное описание источников и исследований по истории, ритуалистике и фольклору русских мистических сект. Нельзя не отметить, что Кутепов старательно занимался поиском материалов о христовщине и скопчестве в самых разных изданиях (в том числе – в епархиальной периодике) и использовал немало ранее неизвестных публикаций и корреспонденций. Однако в остальном его работа фактически не отличается от вышеописанных работ, принадлежащих к «богословско-миссионерской» историографии.

После выхода монографии Кутепова и исследовательский, и общественный интерес к христовщине и скопчеству отчасти затихает. Хотя отдельные публикации, посвященные этим сектам, выходят и в 1880-х, и в начале 1890-х гг., значимых работ среди них очень мало⁵⁹. Увеличение количества исследований в области русского мистического сектантства приходится на первые десятилетия XX в. и связано, во-первых, с активизацией так называемой «внутренней миссии» Русской православной церкви и, во-вторых, с повышением интереса к русскому сектантству со стороны либеральной интеллигенции, а также представителей модернистской литературы и искусства⁶⁰.

Во второй половине 1880-х гг. были учреждены должности епархиальных миссионеров для борьбы со старообрядчеством и сектантством. Курс истории и обличения русского раскола тогда же становится обязательной частью учебной программы духовных школ. В 1880–1890-х начинает издаваться и целый ряд церковных журналов миссионерского характера. Наиболее крупный из них – «Миссионерское обозрение» – начал выходить в 1896 г. (первоначально – в Киеве; в 1899 г. издание было перенесено в Петербург). В нем публиковались и исследовательские, и полемические работы, местные корреспонденции и обзоры сектантского «религиозного быта». Хотя большинство авторов «миссионерского» круга, писавших о христовщине и скопчестве, сохраняли и предубежденность против сектантов, и традиционные стратегии конструирования «сектантской догматики», деятельность их подчас была достаточно продуктивной в смысле публикации и первичного анализа ранее неизвестных документальных материалов.

Среди исследователей, которых можно причислить к «миссионерскому» направлению в исследовании христовщины и скопчества, следует особо отметить И. Г. Айвазова и Н. Г. Высоцкого. Первый, как и многие другие русские сектоведы, был выпускником Казанской духовной академии, затем служил противосектантским миссионером в южнорусских епархиях, а с 1912 по 1917 г. преподавал сначала в Московской, а затем в Санкт-Петербургской духовных академиях⁶¹. Он был известен своими радикальными взглядами монархического и национали-

стического характера. Во второй половине 1910-х гг. Айвазов опубликовал несколько обширных подборок архивных материалов о христовщине и скопчестве⁶². Надо сказать, что эти публикации весьма далеки от совершенства: исследователь не утруждал себя систематизацией документов и комментариями к ним, зачастую под маркой «хлыстовства» он публиковал материалы о религиозных общинах и движениях, никак не связанных ни с христовщиной, ни со скопчеством. Вместе с тем, публикации Айвазова впервые познакомили читателя с первым следственным делом о христовщине, самым ранним из известных нам сборников хлыстовских духовных стихов и другими довольно важными документами.

Н. Г. Высоцкий закончил другую духовную академию — Московскую. Первоначально он также сотрудничал с миссионерскими организациями⁶³, однако, по-видимому, довольно скоро порвал с ними. Большую часть своих сектоведческих трудов Высоцкий опубликовал в 1914—1915 гг. в журнале «Русский архив»⁶⁴. Кроме того, в 1915 г. он полностью издал материалы первого следственного дела о скопцах⁶⁵, а в 1917-м — записку священника Сергеева «Изъяснение раскола, именуемого христовщина», сопровождаемую подробным комментарием⁶⁶.

Нет сомнения, что Высоцкий и Айвазов считали себя соперниками и в научном, и в идеологическом смысле. В 1916 г. они даже вступили в публичную полемику, характеризовавшуюся далеко не академической тональностью с обеих сторон⁶⁷. Но справедливости ради надо сказать, что и по источниковедческому уровню, и по качеству публикации, и с точки зрения аналитического подхода работы Высоцкого существенно превосходят труды Айвазова. Хотя Высоцкий также в основном ориентировался на публикацию исторических документов, его работы содержат и ряд ценных наблюдений фактографического и методологического характера.

Еще один ученый, отчасти связанный с традицией миссионерского сектоведения, — это Д. Г. Коновалов, опубликовавший в 1908 г. монографию «Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве»⁶⁸. Он тоже окончил Московскую духовную академию, был оставлен доцентом на кафедре греческого языка и слыл весьма одаренным историком богословия и филологом-классиком. Интерес Коновалова к традиции русских сектантов-экстатиков заставил его специально заняться неврологией и психиатрией: в течение одного учебного года он слушал лекции и занимался в клиниках на медицинском факультете Московского университета. Предполагалось, что Коновалов займет в Московской академии вновь учреждавшуюся кафедру истории и разбора русского сектантства. В том же 1908 г. «Религиозный экстаз» был защищен им в качестве магистерской диссертации, причем исследование было признано «выдающимся ученым трудом». Однако постановление совета академии не было утверждено Синодом из-за негативного отзыва архиепископа волынско-

го Антония (Храповицкого). Кафедры Коновалов также не получил, а в 1909 г. и вовсе был вынужден оставить академию. Его сектоведческие разыскания не получили продолжения⁶⁹.

«Религиозный экстаз» задумывался как первая часть более обширного исследования о русских сектантах-экстатиках. В этой части Коновалов преимущественно ограничился систематизацией и описанием психосоматических эффектов, сопровождающих ритуалы христовщины, скопчества, молокан-прыгунов и других «энтузиастических сект». Только последние разделы монографии (в частности, посвященный «возбуждению функции речи») включают сравнительно-типологические материалы и наблюдения. Коновалов опирался на весьма представительные источники: он использовал не только опубликованные данные, но и материалы судебно-следственных дел, хранившихся в столичных и провинциальных архивах. Предполагалось, что в следующей части работы будет представлен культурно-исторический анализ сектантской экстатики.

Хотя русские медики начала XX в. достаточно активно использовали «неврологический» подход к различным явлениям народной религиозной культуры (в частности, вышло уже довольно много работ о кликушестве и одержимости с точки зрения неврологии и психиатрии), для академического богослова избранный Коноваловым метод был не просто новаторским, но по-настоящему революционным. Плодотворность его, однако, остается весьма сомнительной: пытаясь выявить в экстатической ритуалистике периоды «возбуждения органических функций», «двигательного возбуждения», «возбуждения функции речи» и дробя эти периоды на более мелкие элементы, Коновалов просто подменял традиционный богословский дискурс дискурсом медицинским, не слишком приближаясь к феноменологическому пониманию хлыстовской и скопческой экстатики⁷⁰. Так, показания сектантов и их обвинителей во время следственных процедур и суда он считал возможным прямо отождествлять с симптомами того или иного «возбуждения»; «трепетание сердца», о котором говорили следователям участники хлыстовского радения, понималось, например, как «возбуждение кровеносной системы»⁷¹. Трудно сказать, удалось ли бы Коновалову преодолеть инерцию своих медицинских систематизаций в дальнейшем. В «Религиозном экстазе» он вполне справедливо приводит ряд культурно-типологических параллелей к радельной практике: от раннехристианской хорей и апостольских толкований глоссолалии до народной хореографии и массовых религиозно-экстатических движений в Западной Европе XIX в.⁷². Однако всех этих сопоставлений явно недостаточно для построения сколько-нибудь адекватной картины экстатических ритуалов в христовщине и скопчестве. Тем не менее, книга Коновалова содержит значительное количество любо-

пытных материалов и ценных наблюдений. В этом смысле ее исследовательская значимость очевидна.

Другое направление в изучении культуры христовщины и скопчества, а также ряда «постхлыстовских» религиозных движений в 1910-х гг. было представлено работами небольшого кружка последователей Л. Н. Толстого: П. Н. Бирюкова, А. К. Чертковой, М. В. Муратова⁷³. Хотя первоначальный интерес толстовцев к русским сектам был связан с равительственными гонениями на духоборцев в конце 1890-х гг. и переселением последователей этого движения в Канаду, впоследствии они контактировали и с представителями других течений русского сектантства⁷⁴. Сам Толстой даже переписывался с одним из идеологов позднего скопчества Г. П. Меньшениным⁷⁵. Понятно, что толстовцы также пытались спекулировать на «сектантской теме»: они видели в русских секантах одновременно и союзников по борьбе с синодальным православием, и «народных правдоискателей», создателей своей собственной «крестьянской интеллигенции»⁷⁶. Однако на прикладном уровне работы последователей Толстого как раз отличаются отсутствием тенденциозности и стремлением к этнографической достоверности. В этом смысле показателен сборник Чертковой, записывавшей тексты и напевы сектантских песен с голоса информантов, тщательно атрибутировавшей все записи и сопроводившей свои публикации пространственным музыковедческим комментарием, а также нотной расшифровкой всех записей. Столь же профессиональными представляются и работы Муратова. Собственно говоря, именно Черткова и Муратов были первыми исследователями, старавшимися записывать и анализировать духовные стихи сектантов в соответствии с современными им методами полевой этнографии и фольклористики.

Влияние толстовцев отчасти сказалось и на трудах В. Д. Бонч-Бруевича, предпринявшего в конце 1900–1910-х гг. издание многотомных «Материалов к изучению русского сектантства и раскола»⁷⁷. Кроме того, он опубликовал ряд статей и очерков о различных русских сектах. Хотя работы Бонч-Бруевича имеют в основном дилетантский характер (за исключением, пожалуй, статей и публикаций о духоборцах), ему удалось собрать и опубликовать обширный корпус документальных материалов, характеризующих историю и культуру различных современных ему народных религиозных движений. Христовщине и скопчеству в «Материалах...» уделено не очень много места; правда, четвертый выпуск «Материалов...» был полностью посвящен религиозному движению «Новый Израиль», генетически восходящему к христовщине, но сохранившему очень мало традиционных форм хлыстовской обрядности и фольклора⁷⁸. Начиная с 1909 г., Бонч-Бруевич вел активную переписку с несколькими скопческими лидерами (тем

же Г. П. Меньшениным, Н. П. Латышевым и др.) и в течение 1910-х гг. собрал обширную коллекцию материалов о скопчестве⁷⁹. К сожалению, они так и остались неопубликованными; лишь недавно частью этих источников воспользовалась американская исследовательница Л. Энгельштейн. Впоследствии, в 1920-х гг., Бонч-Бруевич попытался вместе с толстовцами Бирюковым и Трегубовым применить свой сектоведческий опыт на практике и наладить союз сектантства и коммунизма. Однако, по вполне очевидным причинам, у них ничего не вышло⁸⁰.

В 1912 г. в «Записках Русского географического общества по отделению этнографии» был издан и первый сводный сборник хлыстовских и скопческих песен, составленный Т. С. Рождественским и М. И. Успенским⁸¹. Этот обширный компендиум был подготовлен на основании собраний Даля–Надеждина, Добротворского, Барсова, Мельникова-Печерского, ряда мелких публикаций и записей самих составителей. Сборник включает 716 текстов, предисловие, а также «объяснительный словарь», где кратко описываются особенности сектантской ритуалистики и эзотерической лексики, характеризуются основные персонажи эпических песен и легендарной традиции христовщины и скопчества. Несмотря на то что сборник Рождественского и Успенского до сих пор остается единственной обобщающей публикацией песенного фольклора христовщины и скопчества, его структура и принципы подачи материала вызывают очень много нареканий. Во-первых, Рождественский и Успенский совершенно неоправданно включили в свой сборник песни «Нового Израиля», опубликованные Бонч-Бруевичем. Эти тексты в очень малой степени связаны с традиционной духовной поэзией христовщины и скопчества; если даже их и можно было включать в подборку «песен сектантов-мистиков», то следовало выделить для них особый раздел публикации. Однако Рождественский и Успенский этого не сделали. Впрочем, точно так же они поступили со всем массивом опубликованных песнопений: тексты не были классифицированы ни по хронологическому, ни по географическому, ни по репертуарному признакам. Вместо этого составители разделили свой сборник на несколько тематических разделов. В первый из них вошли песни с «указаниями на известных сектантских деятелей», а также «прилагаемые сектантами вообще к руководителям их общества». Затем следовали «песни о церкви сектантской», «песни обрядовые» и «приложение евангельских событий к положению сектантов, рассказы в стихах из священной истории, апокалипсиса и пр.». Последний раздел сборника составили «песни разного содержания». Конечно, с научной точки зрения такой принцип публикации представляется совершенно неприемлемым. Он лишает нас какого бы то ни было представления о культурно-исторической специфике песенного репертуара различных хлыстовских и скопческих

общин, ритуальных функций песен, исторической и географической динамике песенного фольклора русских мистических сектантов. Кроме того, Рождественский и Успенский фактически отказались от публикации различных вариантов одних и тех же текстов. «Всего в нашем распоряжении, — пишут они, — было до 3500 песен, из которых около 1/6 части оказались оригинальными, остальные представляют собой варианты одних и тех же песен. Первые мы помещаем по лучшим, более полным редакциям их в тексте сборника, остальные отмечаем (когда они этого, по нашему мнению, заслуживают) в примечаниях, указывая имеющиеся разночтения»⁸². Добавлю, что в сборник Рождественского и Успенского не вошли тексты позднейших публикаций Чертковой, Муратова, Айвазова, И. И. Солосина, издавшего в 1912 г. духовные стихи сектантов-мистиков (по-видимому, скопцов) Царевского уезда Астраханской губернии⁸³, а также опубликованный Г. П. Меньшиным сборник «Поэзия и проза сибирских скопцов» (Томск, 1904). Все эти обстоятельства заставляют относиться к сборнику Рождественского и Успенского с осторожностью. Однако он по-прежнему остается единственным сводным собранием сектантских песен, и новое издание такого типа вряд ли может быть осуществлено без прояснения целого ряда вопросов истории и культурной традиции христовщины и скопчества.

Наверное, можно сказать, что работы исследователей и собирателей, занимавшихся фольклором, традиционной культурой и историей русских сектантов-мистиков в 1900-х—1910-х гг. обеспечили достаточный прогресс в этой области знания. Вероятно, в дальнейшем можно было бы ожидать еще большего прогресса, однако исследования тогдашних русских сектоведов были пресечены революцией 1917 г. и последующими событиями. Хотя в начале 1920-х гг. большевистская власть еще питала определенные иллюзии в отношении «коммунистических» тенденций в сектантской культуре, о перспективах строительства советских сельскохозяйственных общин руками сектантов довольно скоро забыли. Внимание уже собственно советского религиозоведения к русским мистическим сектам (преимущественно — к движению скопцов) оказалось связано с совсем иным социально-политическим заказом. Дело в том, что в конце 1920-х гг. карательные органы начали активное преследование скопчества⁸⁴. На первый взгляд, вполне естественно, что специальное внимание советской политической полиции привлекли именно скопцы: будучи хорошо организованными и процветающими с экономической точки зрения, скопческие общины казались одним из возможных, хотя и далеко не самых важных, препятствий на пути осуществления проектов индустриализации и коллективизации. Кроме того, скопчество было очень заманчивой мишенью для антирелигиозной пропаганды: пагубные последствия «религиозного дурмана» проявлялись в этой секте вполне

зримо — на физиологическом уровне. Вероятно, однако, здесь были и другие — менее очевидные, но не менее значимые — причины.

Не следует забывать о том, что имперский дискурс 1930-х гг. придавал особое значение символике здоровья, плодовитости, жизненной активности. Сталинская «культура 2» была прямо-таки одержима антропоморфизмом, культом здорового человеческого тела. Все позитивное преимущественно описывается здесь в терминах жизни и плодовитости, все негативное — как мертвое и бесплодное. Плодовитость человеческая ассоциируется с урожайностью в полном соответствии с архаическим символизмом. Одним из предельных выражений этого «культура плодородия» стало скульптурное изображение буйвола с гипертрофированными гениталиями, выставленное в 1939 г. на ВСХВ⁸⁵. Понятно, что скопцам не было места на этом «празднике жизни», тем более, что идеологический контекст сталинской эпохи вообще отказывал рядовому члену советского общества в праве распоряжаться своим телом. И душами, и телами владело государство, только оно могло санкционировать те или иные действия, связанные с телесными изменениями⁸⁶. Поэтому вполне симптоматично, что строительство нового общества и новой культуры сталинской эпохи началось именно с преследования секты скопцов⁸⁷.

Еще в 1927—1928 гг. ГПУ произвело ряд арестов среди скопцов, живших в ингерманландских деревнях Волосово и Муратово. Сектантов, большинство из которых составляли принявшие скопчество финны, судили в 1929 г. в Ленинградском окружном суде и приговорили к высылке с конфискацией части имущества и поражением в правах. В том же году шумный скопческий процесс прошел в Саратове. В январе 1930 г. на скамье подсудимых оказались лидеры ленинградской скопческой общины, обвиненные в «контрреволюционной пропаганде» и «причинении физического увечья, мотивируемого требованиями религиозного культа». Большинство из них было приговорено к различным срокам заключения⁸⁸. Наконец, в 1931 г. подверглись преследованию скопческие общины в Подмосковье⁸⁹.

Особое место в советской этнографии рубежа 1920-х и 1930-х гг. занимала группа ленинградских исследователей-религиоведов, возглавлявшаяся Н. М. Маториным. Правда, деятельность этого кружка была сравнительно недолгой: в 1935 г. Маторин был арестован и осужден на пять лет лагерей, а через год расстрелян как один из «организаторов убийства Кирова».⁹⁰ Хотя и сам Маторин, и его последователи были прежде всего озабочены исследованием «религиозного синкретизма» и «бытового православия», в поле их зрения находились и религиозные секты. В 1929 г. Маторин организовал в Ленинградском университете специальный семинар, посвященный истории и современному состоянию религиозного сектантства. Одним из активных участников семинара был

Н. Н. Волков — двадцатипятилетний студент-экстерн, выпускник Коммунистического университета имени Свердлова, собиравший материалы о русском скопчестве⁹¹. В качестве эксперта Волков был приглашен на ленинградский процесс 1930 г. (общественным обвинителем там был сам Маторин). В том же году Волков опубликовал небольшую монографию «Секта скопцов» (Л., 1930; в 1931 г. она вышла вторым изданием). В 1931—1935 гг. Волков служил в органах НКВД, а затем стал сотрудником Института антропологии и этнографии. Через год после казни Маторина была издана вторая книга Волкова — «Скопчество и стерилизация» (М.; Л., 1937). Однако в том же 1937 г. он был исключен из коммунистической партии «за притупление бдительности и непринятие мер к врагам народа» и уволен из института. Но на этом его научная деятельность не закончилась: в 1938 г. Волков восстановился в институте, начал готовить кандидатскую диссертацию «Саамы в СССР» (успешно защищенную после войны), активно занимался полевой работой среди западнофинских народов. В 1941 г. Волков ушел на фронт добровольцем, около четырех лет провел в плену, а через два года после окончания войны был арестован по обвинению в антисоветской деятельности и осужден на десять лет лагерей. В 1953 г. он умер в лагере в Кировской области.

Хотя работы Волкова не обладают особой эвристической ценностью, они любопытны и как образец социологического религиоведения маторинской школы, и в связи с публикацией полевых и архивных данных, собранных самим автором. Первая из монографий Волкова начинается с анализа данных о кастрации и кастрационной символике в древних мифологиях и ритуалах. Вслед за Фрэзером⁹² Волков постулирует связь ритуальной кастрации с магией плодородия⁹³, однако заявляет, что последовательное религиозное обоснование самооскопления стало возможным только благодаря христианской аскетике: «Скопчество — венец христианской морали, логическое завершение евангельских путей к достижению небесного блаженства»⁹⁴. Появление русской секты скопцов Волков объяснял двумя социальными факторами: «Одна часть питающей его (скопчество. — А. П.) среды — это интересы купечества и кулацкого крестьянства, желавших накоплять, но значительно лишенных этой возможности вследствие политического произвола дворянской монархии и помещичье-крепостнического строя. Другая часть — широкие народные массы, крестьянство, городское мещанство, ремесленники, солдатчина, словом, народные „низы“, изнывавшие под игом материальной нужды, социально-политической и бытовой придавленности»⁹⁵. Отсюда с неизбежностью следовал и вывод о «классовой сущности» скопчества в советской России: освобожденные массы от нужды и придавленности уже не страдают, поэтому современные скопцы — капиталисты, кулаки и эксплуататоры, завлекающие простаков в свою секту и использу-

ющие их труд. Собственно этнографической стороне проблемы посвящены две главы монографии Волкова: «Мирозозерцание и религиозный культ скопцов» и «Различные виды и способы оскпления». В значительной части они основаны на материалах и исследованиях, опубликованных в XIX — начале XX в., однако Волков добавил к ним собственные полевые материалы (тексты скопческих песен и легенд, цитаты из этнографических интервью). В приложении к книге он опубликовал фрагмент из послания Селиванова, шесть текстов песен, а также весьма неполный и неточный библиографический указатель. Кроме того, Волков поместил в своей монографии довольно много ранее не публиковавшихся иллюстраций (скопческие рисунки, фотографии оскпленных и т. п.).

Вторая работа Волкова — «Скопчество и стерилизация» — выполняла новый социальный заказ: она была специально посвящена антифашистской пропаганде в связи с нацистскими проектами по очищению национального генофонда путем стерилизации. На сей раз русское скопчество должно было послужить типологической параллелью к немецкому фашизму. «Доступные нам материалы, — писал Волков, — позволяют утверждать, что скопчество развивается в те периоды человеческой истории, когда появляются классовое неравенство, войны и тирания деспотов. Скопчество не только пережиток мрачных времен варварства или позорных веков российского самодержавия. Являясь физическим уродованием человека с целью лишения его возможности деторождения, оно существует еще до сих пор, превращаясь в руках фашистов в одно из сильнейших средств политической борьбы»⁹⁶. В остальном новая книга Волкова в большей или меньшей степени варьировала текст работы 1930 г. Очерк о русском скопчестве теперь заключала следующая сентенция: «В связи с коллективизацией и ликвидацией кулачества секта скопцов в СССР навсегда прекратила свое существование»⁹⁷. Что касается вопроса о происхождении обычая кастрации в древнем мире, то в новой работе Волков отказался от концепции Фрэзера и предложил свое, социально-экономическое, объяснение: «...Можно предполагать, что кастрация людей явилась функцией борьбы с враждебными родами и племенами в период становления рабовладения и моногамной семьи... Скопчество не имело места внутри первобытно-коммунистических обществ и возникло одновременно с появлением классов, бытуя длительное время как явление общественно-экономическое, но не религиозное»⁹⁸. Вину за религиозно-мифологическое обоснование скопчества исследователь окончательно и полностью возложил на христианство: «Скопчество как отрицание половой жизни ради блаженства небесного свои истоки имеет главным образом в христианстве, а не в языческих религиях, как принято было думать»⁹⁹. Любопытно, что в качестве противовеса оскплению Волков рассматривает обрезание, но подвести под этот обычай социально-эко-

номическую базу ему не удастся: «Обрезание представляется нам функцией совершенно обратного порядка. Если скопчество является выражением отрицания половой жизни, то обрезание является, напротив, выражением утверждения половой жизни. <...> ...Вопрос о социально-экономических мотивах возникновения обычая обрезания нуждается в самостоятельном исследовании»¹⁰⁰.

Единственным из учеников Маторина, прошедшим сталинские лагеря и возвратившимся к историко-этнографическому изучению русских сект, был А. И. Клибанов. Вероятно, это произошло благодаря тому, что другим, более «удобным» с точки зрения политической благонадежности, учителем Клибанова был Бонч-Бруевич. В 1960–1970-х гг. Клибанов стал настоящим «живым классиком» советского сектоведения и опубликовал целую серию монографий, статей и очерков, посвященных истории и общественной роли русских еретических движений и сект¹⁰¹. На рубеже 1950-х и 1960-х гг. Клибанов организовал и провел несколько историко-социологических экспедиций для изучения «современных религиозных верований» (и, в частности, сектантства) в центральных областях России¹⁰². Кроме того, в начале 1970-х гг. он безуспешно пытался наладить контакты со скопцами, еще жившими в это время в Тамбовской области и на Северном Кавказе¹⁰³.

С точки зрения этнологии и фольклористики научная ценность работ Клибанова незначительна. Его социально-историческая концепция «русских реформационных движений» воспроизводит традиционную для «марксистско-ленинской» историографии идею сектантства как «примитивной формы протеста социальных низов». Что касается клибановских наблюдений над генезисом и историей христовщины и скопчества, то они почти всегда имеют компилятивный характер и основываются на работах предшествующих авторов. Одна из немногих новаций Клибанова в этой сфере – изобретение еще одного вполне монструозного термина взамен пейоративного «хлыстовства»: он предлагал называть христовщину и ее дериваты «сектой христоверов»¹⁰⁴. Экспедиционные находки этого исследователя также нельзя назвать богатыми. В 1959 г. в тамбовском районном центре Рассказове ему удалось познакомиться с несколькими «постниками» – последователями одного из ответвлений христовщины, основанного в 1820-х гг. крестьянином Абакумом Копыловым. Один из информантов Клибанова – шестидесятичетырехлетний И. М. Селянский – охотно рассказывал собирателям о легендарной традиции и экстатической практике постников, пел им духовные песни, интерпретировал постническую систему запретов и предписаний¹⁰⁵. Однако никакой систематической фиксации культовой практики постников экспедиция не предприняла: это не соответствовало ее основной задаче «изучения процесса изживания религиозных предрассудков».

Конечно, трудно винить ученого, пережившего долгие годы заключения в сталинских лагерях, в следовании нормативной парадигме советской социальной историографии и отсутствии культурно-антропологического подхода к традиции сектантов-экстатиков. Но, так или иначе, работы Клибанова были, по сути дела, единственным сектоведческим проектом в рамках советского религиоведения послевоенной эпохи. Понятно, что они фактически не принесли ничего нового в изучение христовщины и скопчества.

Несколько слов нужно сказать и о зарубежной историографии проблемы. По своему объему она невелика. Среди работ, опубликованных в начале XX в., следует отметить несколько компилятивных, но по-немецки обстоятельных и подробных монографий дерптского профессора К. Грасса¹⁰⁶, а также обзорную книгу француза Ж.-Б. Северака, частично опиравшегося на свои собственные полевые материалы, собранные на Северном Кавказе¹⁰⁷. Почти столетие спустя, в 1980-х гг., американский исследователь Ю. Клэй опубликовал несколько работ, представляющих собой, как мне кажется, наиболее ценное из всего, что было написано о русской христовщине в XIX—XX вв.¹⁰⁸. Тщательно проанализировав опубликованное Айвазовым следственное дело 1717 г. о Прокофий Лупкине, Клэй реконструировал культовую практику и идеологию одной из первых хлыстовских общин и указал на несколько возможных источников христовщины, в частности исихастскую молитвенную практику и традицию юродства. Хотя выводы Клэя заслуживают определенной корректировки, в целом он предложил вполне обоснованные гипотезы относительно генезиса религиозных практик и идеологии христовщины. Ниже я коснусь этой проблемы подробнее.

Наконец — об исследовании истории и культуры русских сектантов-экстатиков в последние годы. Не останавливаясь на ряде небольших работ¹⁰⁹ — некоторые из них представляются вполне профессиональными и интересными (Т. Г. Белкин), другие же — малосообразными с принципами научного исследования (М. А. Бобрик, И. А. Тульпе), — не вносящих принципиальных изменений в современное понимание христовщины и скопчества, отмечу труды двух новейших исследователей — Л. Энгельштейн (США) и А. М. Эткинда (Россия), — не только интенсивно публикующих работы о русском мистическом сектантстве, но и вступивших в довольно острую полемику¹¹⁰.

Хотя хронологически было бы более справедливо начать с обсуждения работ Эткинда, сперва я остановлюсь на книге Энгельштейн. Ее монография «Кастрация и Небесное Царство» посвящена культурным, политическим и религиозным значениям, связывавшимся с русским скопчеством, начиная с его появления в 1760-х гг. и заканчивая скопческими процессами 1930-х гг. Задача эта выполняемая, хотя и довольно трудоемкая.

Однако в книге Энгельштейн сразу же видна существенная диспропорция: вопросам генезиса скопчества, скопческой ритуалистики и фольклору, семантике и функциям ритуального оскотления посвящена очень малая часть работы. Кратко коснувшись этой проблематики и никак не останавливаясь на проблеме соотношения скопчества и христовщины (что кажется совершенно неправильным), исследовательница переходит к стратегиям мифологизации и конструирования образа скопчества в социально-политической и литературной традиции XIX в. Одновременно она пытается реконструировать и историческую динамику скопчества как такового. Эта часть работы представляется довольно интересной, однако некоторое недоумение вызывает достаточно произвольный выбор источников: Энгельштейн подробно анализирует одни публикации и архивные материалы о скопцах, но полностью игнорирует другие. Кроме того, в своих интерпретациях исследовательница допускает несколько серьезных ошибок: так, еще в самом начале книги она совершенно необоснованно утверждает, что акт самокастрации отождествлялся в скопческой мифологии с крестными страданиями Христа (см. об этом ниже, в главе 4). Остальная часть книги Энгельштейн преимущественно основана на документальных материалах из коллекции Бонч-Бруевича и посвящена истории и идеологии позднего скопчества. Исследовательница придает этим документам особое значение, так как, согласно ее мнению, только они могут считаться первичным источником для общей интерпретации скопческой культуры.

Это, конечно, заблуждение. Дело в том, что лидеры скопчества начала XX в., состоявшие в переписке с Толстым и Бонч-Бруевичем, занимавшиеся публикацией своей «поэзии и прозы» и предпринимавшие специальные разыскания в области истории своего движения, вряд ли могут представлять за всю скопческую традицию — особенно в ее «крестьянской» части. Как правило, они пытались репрезентировать идеологию, мифологию и ритуалистику скопчества не на традиционных основаниях, но в соответствии с нормативами современного им «образованного общества». В некотором смысле письма, сочинения и проекты Меньшенина, Санина и Латышева, активно используемые Энгельштейн, представляют собой такой же конструкт, что и труды миссионеров второй половины XIX в. Эти материалы характеризуют лишь один (последний) этап эволюции русского скопчества и вряд ли могут служить основанием для понимания всей скопческой традиции в целом. В данном случае вполне справедливо замечание Эткинды, указывающего, что судить о русском скопчестве лишь на основании этих материалов — то же самое, что репрезентировать коммунизм посредством мемуаров последних коммунистов¹¹¹.

Для этнолога и фольклориста, однако, самым обескураживающим в книге Энгельштейн оказывается стремление рассуждать о массовом

религиозном движении без какого бы то ни было последовательного анализа присущих ему культурных практик и фольклорных текстов. К сожалению, этот упрек приходится адресовать и А. М. Эткинду, чьи работы, несмотря на ряд интересных догадок и гипотез, не демонстрируют собственно научного подхода к религиозной традиции христовщины и скопчества. Нет сомнения, что исследователь достаточно подробно ознакомился с материалами по истории и культуре «русского раскола», а также с различными формами мифологизации русского сектантства, представленными литературной и социально-политической традицией XIX — начала XX в. Однако отсутствие систематического подхода к рассматриваемой проблематике и, я бы сказал, чересчур азартное увлечение деконструкцией литературных текстов приводит к тому, что вполне оправданные и интересные наблюдения соседствуют в трудах Эткинды с совершенно необоснованными гипотезами, а «русские секты» приобретают черты гипер- или метакомплекта, не представляемого уже ни в каком контексте вообще — за исключением контекста довольно пуганой авторской риторики. Мы узнаем о том, какие социальные и культурные механизмы заставляли рассуждать о хлыстах и скопцах русских философов, поэтов, прозаиков, политиков, филологов, но о культурных практиках самих сектантов Эткинд сообщает еще меньше, чем Энгельштейн. Если бы исследователь прямо сказал, что в действительности никаких хлыстов и скопцов не было, а существовал лишь дискурс интеллектуальной и социальной элиты, эксплуатировавшей «сектантскую тему», никаких претензий к нему бы не возникло: в этом есть своя — пускай и «постмодернистская» — логика. Однако Эткинд пытается говорить и о «самых сектантах»: никак не систематизируя этнографические и фольклорные данные, он предлагает целый ряд историко-антропологических, социологических и даже психоаналитических объяснений хлыстовской и скопческой экстастики, эсхатологии, религиозного самозванства, ритуальной кастрации и т. п. Несмотря на новизну и эвристическую значимость некоторых соображений автора, в этих интерпретациях довольно трудно обнаружить следы какой бы то ни было общей концепции.

В результате при чтении работ Эткинды возникает вполне зощенковский вопрос: а что, собственно, автор хочет сказать своим произведением? Ответ, впрочем, находится довольно легко. Свою статью в журнале «Звезда» сам исследователь, в частности, характеризует так: это «попытка цельного дискурса, акт преодоления скучной дробности методов, дисциплин, предубеждений»¹¹². Итак, перед нами — *не скучный цельный дискурс* на «сектантскую тему». Думается, что эта идея является не меньшей утопией, чем анализируемые Эткиндою утопические проекты сектантов, литераторов и революционеров. Любой дискурс имеет свою *target group*, а «скучность» или «не скучность» того или иного текста

определяется прежде всего балансом авторских интенций и ожиданий аудитории. В этом смысле работы Эткинды «скучны» специалисту своим методологическим эклектизмом, отсутствием аналитической последовательности, различными фактографическими промахами и недоказуемыми гипотезами, но, вероятно, «интересны» образованному читателю «широкого профиля» — тому, кого в советские времена называли бы «интеллектом». Иными словами, все встает на свои места, если прояснить вопрос о жанрах и, вслед за одним из коллег, квалифицировать работы Эткинды как «интеллектуальную беллетристику» — сочинения научно-популярного характера.

Беда, здесь, однако, в том, что любая популяризация неразрывна со своим предметом — ограниченным пространством специальных исследований. Если бы Эткинды взялся, скажем, за рассмотрение «Слова о полку Игореве» как национального мифа, ему было бы легче: любая научная библиотека располагает солидным запасом и вполне мифологизированных, и тщательных эмпирических работ, посвященных «Слову», его истории, текстологии, топике, роли в русской культуре и т. п. В случае с русскими сектантами дело обстоит гораздо хуже: как мы видели, профессиональных эмпирических работ в этой области почти нет, а мифологизированных описаний и конструкций — хоть отбавляй. И похоже, что некоторая «неуловимость» концепции Эткинды обусловлена отсутствием сколько-нибудь разумных и приемлемых научных концепций русского сектантства вообще, а христовщины и скопчества в частности у подавляющего большинства его предшественников.

Источники

Источники, использованные в настоящей работе, можно разделить на несколько групп. Первая и самая обширная — это судебно-следственные материалы, включающие протоколы допросов, показания и признания подсудимых сектантов, а также доносы и свидетельские показания. И опубликованные, и архивные материалы этого рода формировались в рамках как светского, так и духовного делопроизводства (нередко они велись параллельно), и преимущественно происходят из нескольких крупных фондов: Канцелярии Синода (РГИА, ф. 796), Департамента общих дел МВД (РГИА, ф. 1284), Секретного комитета по делам раскола (РГИА, ф. 1473), московских следственных комиссий о христовщине середины XVIII в. (РГАДА, ф. 301–302), коллекции дел окружных и уездных судов и других местных учреждений XIX — начала XX в. о старообрядцах, собранные МАМЮ (РГАДА, ф. 1431)¹¹³, Московской конторы Синода (РГАДА, ф. 1183). Другая, типологически очень близкая к предыдущей, группа — записки и меморандумы ренегатов, оставивших сек-

тантские общины, а также корреспонденции местных священников, обычно основанные на свидетельствах таких же ренегатов, а также не принадлежащих к секте прихожан. Третья группа — памятники прозаической словесности и песенного фольклора сектантов, а также различные персональные документы (письма, дневниковые записи и т. д.), принадлежавшие сектантам. Зачастую эти материалы также попадали в архивы благодаря следственным процедурам, реже — приобретались собирателями у самих сектантов. Исключение составляет архив, собранный последователями «новоскопчества» в 1910-х гг. и переданный ими В. Д. Бонч-Бруевичу (АГМИР, ф. 2, оп. 5/68; колл. I, оп. 6/93), а также сборник «Поэзия и проза сибирских скопцов» (Томск, 1904), изданный одним из поздних скопческих идеологов Г. П. Меньшениным. Наконец, последняя группа — немногочисленные материалы фольклорных записей и этнографических интервью, проведенных собирателями в XX в. (см. выше).

Итак, основной корпус источников по истории, фольклору и традиционной культуре христовщины и скопчества составляют судебно-следственные материалы XVIII—XIX вв. В последние десятилетия материалы следственных дел эпохи Средневековья и Нового времени довольно часто служили предметом историко-антропологического и фольклорно-этнографического анализа¹¹⁴. Действительно, с хронологической точки зрения следственные дела о колдовстве и святотатстве, «суеверных» или «еретических» словах и поступках и т. п. оказываются наиболее ранним видом массовых источников, опознаваемых современным исследователем в качестве фольклорно-этнографических. Они обеспечивают нас разнообразными сведениями о повседневной религиозной жизни различных слоев общества, сообщают о верованиях, праздниках и обрядах, плохо или совсем не отразившихся в письменной традиции элиты. Единообразие действий бюрократической следственной машины определяет однородную формализацию этих данных, а необходимость точной идентификации обвиняемого или свидетеля позволяет нам оперировать сведениями о возрасте, поле, социальном статусе и образовательном уровне подсудимых.

Вместе с тем, использование судебно-следственных материалов в качестве антропологического источника сопряжено с весьма специфическими трудностями. Очевидно, что коммуникация между инквизитором и крестьянином была для последнего событием экстраординарного характера и в силу своих обстоятельств, и ввиду возможных последствий. Логично поэтому предполагать, что ситуация допроса вызывала к жизни (и к фиксации на бумаге) особое «буферное пространство» текстов (его можно называть *triallore* — по аналогии с первоначальным значением термина «фольклор»), к которому относятся «признания» и «ложные показания», донос и самооговор и т. п. Степень соответствия этих

текстов «естественному» обиходу крестьянской культуры могла, по-видимому, существенно варьироваться: даже применительно к источникам настоящей работы можно опознать ряд сюжетов и мотивов, вызванных к жизни именно ситуацией допроса. Один из наиболее показательных примеров — это признания в оргиях и ритуальном жертвоприношении поворожденных, навязанные подследственным хлыстам во время московского процесса 1745—1756 гг. Ниже я буду специально рассматривать эти материалы, здесь же отмечу, что непосредственным источником этого «кровавого навета» была, с одной стороны, книжная традиция репрезентации ритуалов еретиков и иноверцев, а с другой — массовые «слухи и толки» о старообрядцах и сектантах. Что касается хлыстовских ритуалов как таковых, то никаких существенных особенностей, которые могли бы подать повод к подобным обвинениям, в них не обнаруживается.

Другой пример относится к XIX в. и связан не с хлыстовскими, а со скопческими процессами. Уже во времена Александра I добровольное оскпление было признано наказуемым преступлением. Поэтому к середине столетия арестованные скопцы стали объяснять следователям обстоятельства своего оскпления при помощи следующего устойчивого рассказа: в дороге, чаще всего во время паломничества к святым местам, герой встречает неизвестного человека — как правило, старика. Они решают путешествовать вместе. Через некоторое время спутник героя предлагает отдохнуть и перекусить. Он угощает его водой или питьем, после чего герой немедленно теряет сознание или засыпает. Очнувшись, он обнаруживает, что оскоплен, а старик исчез¹¹⁵. Несколько модернизированная версия того же сюжета представлена, например, в показаниях оскопленного унтер-офицера Даниила Ягурнова, арестованного в 1901 г. в Оренбурге; здесь речь идет не о питье, а о духах, которые нюхает «жертва»:

...Месяца три тому назад... он отправился в пригородную рошу за рекою Уралом и встретился там с неизвестным ему человеком, который, познакомившись с Ягурновым, начал читать ему евангелие от Матвея, и именно то место, где... говорится о скопцах... Во время дальнейшей прогулки, когда Ягурнов и неизвестный ему человек находились далеко за рошей, последний пригласил Ягурнова посидеть и снова начал читать евангелие. Во время этого чтения Ягурнов обратил внимание на стук пузырьков в бывшем у неизвестного человека саквояже, и на вопрос Ягурнова, что это такое, тот ответил, что это духи, причем предложил ему понюхать. После этого он, Ягурнов, заснул, а когда проснулся, то заметил, что у него отрезан детородный член, что ему сделана перевязка и что бывший с ним человек скрылся неизвестно куда¹¹⁶.

Этот же сюжет послужил основой для живописного очерка Ф. В. Ливанова «Скопитель» (дело происходит в 1860-х гг. в Петербургской губернии). Здесь «седой фанатик» подносит своим жертвам «причастие из пузырька, оказавшееся сильными сонными каплями»: «Слушавшие покатились на траву в забытьё; бритва фанатика мгновенно скользнула по телам их. Свершилось новое злодейство, и две новые жертвы слепоты и невежества народного лежали без памяти на свежей траве, облитые матовым светом приветливой луны»¹¹⁷.

То, что известно о способах и физиологических последствиях оскпления у русских сектантов (см. главу 4 настоящей работы), позволяет квалифицировать подобные рассказы как очевидную ложь. Между тем, они стабильно функционировали в течение многих десятилетий и отразились в материалах следственных дел, производившихся в самых разных губерниях России. Очевидно, что здесь мы имеем дело с сектантским фольклором, но, так сказать, «второго порядка»: он вызван к жизни не внутренними потребностями скопческой культуры, а внешним стимулом — карательными действиями государственной машины.

Не менее любопытны и те памятники *trial-lore*, которые репрезентируют крестьянские слухи, толки и представления о христовщине и скопчестве. Особенно показательна в этом смысле записка священника Саратовского тюремного замка Николая Вазерского, поданная в 1839 г. вышеупомянутому архиепископу Иакову Вечеркову (тогда он был епископом саратовским и царицынским)¹¹⁸. Вазерский основывался на показаниях некоего заключенного, который, по его словам, за десять лет до этого содержался в Вольском тюремном замке вместе с «хлыстовской богиней девкой Анной Федоровой Скочкиной». Она-то якобы и открыла ему «некоторые сведения об ужасных действиях хлыстовской секты». Трудно сказать, откуда в действительности почерпнул свои сведения анонимный информант Вазерского. Однако несомненно, что его показания репрезентируют ту картину хлыстовской ритуалистики, которая была распространена среди обычных, «православных» крестьян: среди хлыстовских обрядов описывается свадьба (которой у этих сектантов никогда не было и не могло быть), радение фактически приравнивается к традиционным гаданиям, а характеристика социальной организации христовщины, по-видимому, в значительной степени обусловлена крестьянскими легендами о казаках-некрасовцах и «городе Игната»¹¹⁹.

Подобные примеры можно было бы множить. Но и без этого очевидно, что тот род источников, который я предлагаю называть *trial-lore*, представляет собой достаточно специфическое явление и требует применения специальных процедур анализа. Однако здесь возникает и другой вопрос: каково соотношение между материалами судебно-следственных дел и теми полевыми записями, которыми пользуется совре-

менная этнология и фольклористика? В последние десятилетия этот вопрос уже несколько раз поднимался учеными-гуманитариями¹²⁰. В задачи настоящего обзора не входит подробный анализ всех мнений по этому поводу: ниже я лишь кратко выскажу свою точку зрения на проблему.

Исследователи, занимающиеся вопросами анализа фольклора с точки зрения теорий коммуникации и информации, соотношением устных и письменных фольклорных форм, практической и теоретической текстологией фольклора¹²¹, далеко не всегда обращают внимание на тип коммуникации, определяющий специфику фольклористической деятельности (и шире – культурной антропологии в целом). Речь идет о ситуации, когда фольклор собственно и становится *фольклором*, то есть о полевой записи (интервью).

Функционирование устного обихода любого сообщества подразумевает распространение информации (как в форме «спонтанной речи», так и посредством хорошо структурированных текстов) в рамках более или менее стабильного набора «коммуникативных каналов»¹²². Их параметры задаются тем набором идентифицирующих признаков, который определяет саму социальную структуру сообщества. При этом объемы информации в нормальных условиях достаточно жестко лимитированы. Степень «новизны» этой информации, особенно если речь идет о преиндустриальных обществах с достаточно простой системой коммуникаций, представляется также чрезвычайно низкой. Обычно люди рассказывают друг другу одни и те же истории, даже если в них фигурируют разные персонажи и обстоятельства действия. Главная цель «человека рассказывающего» зачастую состоит не в изложении содержания рассказа, а в удовлетворении определенных социальных или психосоматических потребностей (сообщение «подразумеваемого значения» (*intended meaning*)¹²³, утверждение своего статуса, снятие стрессовой ситуации, адаптация трансперсонального опыта и т. п.). Естественным представляется вопрос: как с этой точки зрения следует трактовать полевое интервью? Что это за канал, какая информация, куда, в каких объемах и для чего по нему протекает?

Коммуникативные обстоятельства процесса полевой записи подразумевают следующий минимальный набор элементов: собиратель (идентифицирующий себя в качестве адресата), информант (идентифицируемый в качестве адресанта), специальный прибор или набор приборов для хранения и тиражирования информации (письменные принадлежности, магнитофон, видеокамера и т. п.), находящийся под контролем собирателя. Так, по крайней мере, эта ситуация выглядит с точки зрения последнего. В зависимости от своих методологических предпочтений и практических задач он может акцентировать «естественность» или «искусственность» коммуникативного аспекта полевого интервью

и по-разному оценивать его результаты: от утверждения тождества записи и фольклорного текста в его «естественном бытовании» до признания полевой работы «интерсемиотическим переводом» события исполнения в письменный текст¹²⁴.

Инициатива полевого интервью в подавляющем большинстве случаев принадлежит собирателю. Тем или иным способом он пытается вынудить информанта начать разговор. При этом собиратель сообщает информанту минимум информации, необходимый для создания позитивной идентификации: он (собиратель) не несет потенциальной угрозы жизни, здоровью и материальным ресурсам информанта, он представляет авторитетную институцию, которая заинтересована в фиксации культурного опыта информанта, эта фиксация имеет универсальную общественную значимость. После того как такая идентификация создана и контакт с информантом установлен, главной задачей собирателя становится получение максимального количества информации на интересующие его темы, для чего используются специальные приемы опроса. Что касается содержательного разнообразия интервью, то здесь возможны самые разные варианты: от детального обсуждения одной узкой темы до постоянного поиска новых для собирателя материалов. Интервью может быть «удачным» или «неудачным», что связано с тем, насколько полученный результат соответствует исходным намерениям собирателя. Однако вне зависимости от этого итогом интервью является фонограмма, фиксирующая определенную последовательность коммуникативных актов.

Очевидно, что коммуникативная ситуация интервью в достаточной степени отличается от тех ситуаций, которые мы признаем «естественными» для изучаемой культуры. Нет необходимости доказывать и то, что течение интервью определяется специфическими поведенческими стратегиями, используемыми и собирателем, и информантом. Однако анализ этих стратегий предпринимается достаточно редко, да и материалы, необходимые для такого анализа, как правило, остаются «за скобками» полевых фонограмм, их расшифровок, дневников и других экспедиционных материалов. В отношении информанта естественным представляется вопрос: насколько его поведение соответствует тому набору коммуникативных ролей, который существует в его сообществе, и каков простор для коммуникативного творчества, предоставляемый ему ситуацией полевого опроса? Об этом можно судить не только по прямым высказываниям информанта, но и по различным косвенным признакам: эмоциональной окраске и интенсивности беседы, «открытости» или «замкнутости» информанта и т. п. Очевидно, что здесь может быть построена определенная типология коммуникативных ситуаций и что последние нуждаются в специальном анализе.

Что касается собирателя, то нам, по крайней мере, известна его цель — получение определенной информации. Однако в ходе интервью он, как правило, не эксплицирует того, зачем она ему нужна и как он мыслит себе ее получение. Собиратель обнаруживает свою культурную стратегию после окончания полевого опроса — в ситуации неформализованного общения с коллегами по экспедиции, в условиях «естественного бытования» своей речи. Иными словами, чтобы адекватно оценить детерминанты полевой собирательской деятельности, необходимо исследовать «фольклор» самих фольклористов и этнографов, в частности ту лексику, идиоматику и риторику, при помощи которых собиратели описывают свою деятельность.

В своем выступлении в ходе заключительной дискуссии на IV научной конференции «Мифология и повседневность»¹²⁵ Т. Б. Щепанская отметила, что собирательская работа зачастую характеризуется этнографами в рамках «военной» терминологии. Предполагаемое или завершённое интервью может быть описано собирателем при помощи глаголов «*допросить*», «*расколоть*», «*дожать*», «*обработать*» и т. п. По мнению исследовательницы, эта особенность восприятия полевой собирательской работы самими этнографами и фольклористами связана с резким повышением уровня социокультурной неопределенности, возникающим в условиях экспедиционной деятельности. Мне представляется, что дело здесь несколько в другом. Правильнее было бы сказать, что полевое интервью изначально воспринимается собирателями как ситуация насилия и присвоения. По-видимому, это отражает глубинную специфику культурно-антропологической деятельности, являющейся, по существу, более или менее насильственным присвоением имманентного смысла чужой культуры, своеобразным «культурным колониализмом».

Итак, очевидно, что типологически полевая деятельность фольклориста и этнографа чрезвычайно близка практике судебных расследований, где следователь (следователь) играет роль собирателя, подследственный — роль информанта, а протоколы допросов аналогичны полевым записям. Принимая во внимание все существующие различия, отмечу все же существенное сходство коммуникативных ситуаций допроса и полевого интервью: и в том, и в другом случае один из участников коммуникации, исходя из своих социальных полномочий и используя определенную разговорную технику, принуждает другого сообщать информацию на определенные темы. При этом информация фиксируется, т. е. превращается из устной в письменную. Главное различие здесь состоит в механизмах принуждения: следователь репрезентирует определенную и хорошо известную подследственным социальную институцию, он может прямо угрожать допрашиваемому физическими страданиями различного рода. Положение этнографа менее устойчиво:

он не располагает прямой связью с аппаратом насилия. Поэтому крестьянин может «ошибиться» и принять собирателя за фальшивомонетчика или американского шпиона. Однако в конце концов все разъяснится при помощи тех же самых карательных инстанций: хуже будет не собирателю, а информанту. Конечно, информант обладает большей свободой выбора, чем подследственный: он может отказаться отвечать на вопросы собирателя, у него нет необходимости сознательно лгать. Однако в любом случае полевое интервью вынуждает его описывать свой жизненный опыт под непосредственным и целенаправленным воздействием чужой воли.

Я не хочу сказать, что образцы *trial-lore* по своему характеру совершенно аналогичны тем текстам, которые мы записываем в своих экспедициях. Еще раз подчеркну: они сложились в условиях жесткого и жестокого социального принуждения. Однако и в ситуации допроса, и в ситуации интервью очевидную роль играют именно механизмы целенаправленного захвата информации. Таким образом, наша рефлексия по поводу собирательской работы этнолога и фольклориста должна опираться не столько на категории «естественного» и «искусственного» бытования текстов, сколько на признание собирательской работы специфическим типом присвоения информации и узурпации имманентных смыслов исследуемой культуры. Эта деятельность приводит к формированию особого пространства текстов, которое и является подлинным предметом этнологии и фольклористики как научных дисциплин. Вопрос, однако, заключается в следующем: если судебно-следственные мероприятия очевидным образом принадлежат к системе дисциплинарных техник¹²⁶, то как в таком случае следует квалифицировать полевою деятельность собирателя? Вероятно — как технику эксплуатации. Стоит добавить, что эта эксплуатация имеет, по-видимому, гораздо более сложный характер по сравнению с традиционным европейским колониализмом или присвоением прибавочной стоимости. В нашем случае речь идет не о захвате естественных ресурсов или продуктов труда, но об узурпации символических ценностей. И исходные мотивы, и последствия такого присвоения менее явны, однако они играют достаточно важную роль в поддержании актуальной социальной реальности¹²⁷. Вероятно, исследование этой проблематики позволило бы нам лучше понять функциональные и типологические особенности фольклорно-этнографического знания в тех формах, в которых оно существовало вплоть до конца XX в.

Возможно, все вышеизложенное выглядит несколько пессимистично. Однако я вовсе не собираюсь критиковать или отрицать современную этнологию и фольклористику, а также «этнографическую историю» как таковые. Другое дело, что нам не стоит заблуждаться относительно воз-

можностей и перспектив анализа «естественного бытования» изучаемых культурных форм. Вместе с тем, эвристическая ценность фольклорно-этнографического и историко-антропологического исследования очевидным образом повышается в тех ситуациях, когда изучаемый источник позволяет услышать голоса обеих сторон: и интервьюирующей элиты, и интервьюируемого большинства. К. Гинзбург предлагает рассматривать подобные случаи в контексте бахтинской концепции диалога и считает, что они в равной степени могут быть обнаружены как в судебносудебных материалах Средневековья и Нового времени, так и в полевых записях современных антропологов: «В обоих случаях мы имеем дело с внутренне *диалогическими* текстами. Диалогическая структура может быть эксплицирована — например, последовательностью вопросов и ответов, составляющей инквизиционный протокол или расшифровку разговоров между антропологом и его информантом. Но она также может быть и скрыта — например, в полевых заметках этнографа, описывающего ритуал, миф или орудие. Сущность того, что мы называем «антропологическим подходом» — то есть перманентного противостояния различных культур — основана на диалоге»¹²⁸. Со своей стороны добавлю, что выявление этой диалогической структуры при анализе конкретных материалов прежде всего связано с опознанием ситуаций взаимного непонимания интервьюирующего и интервьюируемого. Именно здесь легче всего различить голоса конфликтующих традиций, логик, риторических систем и т. п. В дальнейшем я буду стараться руководствоваться именно этим принципом при рассмотрении и сравнительной оценке данных о фольклоре и традиционной культуре христовщины и скопчества.

* * *

Цель этой работы — составить более или менее адекватное представление о христовщине и скопчестве в их исторической эволюции, а также на уровне синхронного анализа фольклора и ритуалистики этих религиозных движений. В силу малой разработанности общих методологических вопросов изучения народной религии и религиозного фольклора в отечественной гуманитарной науке я счел необходимым предположить исследованию конкретных культурно-исторических данных небольшой теоретический очерк. Он составил первую главу книги («Религиозные практики и религиозный фольклор»). Во второй главе («Христовщина и скопчество в историко-культурном контексте») рассматриваются проблемы происхождения и ранней истории христовщины и скопчества, причем акцент делается не столько на «событийной исто-

рии», сколько на вопросах историко-антропологического и фольклорно-этнографического характера. Третья глава («Ритуал и фольклор в христовщине и скопчестве») посвящена синхронному анализу наиболее значимых аспектов ритуалистики и фольклора русских сектантов-экстатиков. Наконец, в четвертой главе («Народное богословие») делается попытка исследовать феномен христовщины и скопчества в более широком типологическом контексте. Преимущественным материалом для сравнения здесь были различные формы массовой религиозной культуры в России XVIII–XX вв.

Даты православных праздников даются по юлианскому календарю. При цитировании текстов все титла раскрываются. Цитаты из архивных материалов даются в соответствии с современной пунктуацией и графикой; орфография источников по возможности оставляется без изменений. Все случаи существенной эдичионной корректировки цитируемых и публикуемых текстов или, наоборот, полного сохранения орфографии и пунктуации оригинала оговариваются специально. Цитаты из Библии даются по «синодальному переводу». В тех случаях, когда для понимания тех или иных фольклорных текстов необходимо обращение к церковнославянскому оригиналу, приводятся соответствующие цитаты по изданию: Библия сиречь Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. СПб., 1899 (репринт: М., 1997).

П Р И М Е Ч А Н И Я

¹ Подробную библиографию см.: *Сахаров Ф. К.* Литература истории и обличения русского раскола. Вып. 1–3. Тамбов, 1887–1900; Библиографический справочник по вопросам старообрядчества, раскола и сектантства. Л., 1932. Ср. также: *Пругавин А. С.* Раскол-сектантство. Материалы для изучения религиозно-бытовых движений русского народа. I. Библиография старообрядчества и его разветвлений. М., 1887; *Грекулов Е. Ф.* Библиографический указатель литературы по исследованию православия, старообрядчества и сектантства в советской исторической науке за 1922–1972 годы. М., 1974.

² Ср. краткие обобщающие обзоры по фольклору христовщины и скопчества, представленные в небольшой статье П. Н. Бирюкова «Песни, псалмы и гимны русских сектантов, рационалистов и мистиков» (История русской литературы / Под ред. Е. В. Аничкова, А. К. Бороздина, Д. Н. Овсяннико-Куликовского. Т. I. М., 1908. С. 396–422 (гл. 16)) и в учебнике Ю. М. Соколова «Русский фольклор» (М., 1941. С. 290), а также небольшую подборку сектантских текстов, включенную Ф. М. Селивановым в антологию «Стихи духовные» (М., 1991. № 121–134. С. 288–301). При этом показательно, что в начале XX в. сектантские духовные стихи активно публиковались в традиционных «фольклорно-этнографических» изданиях: «Этнографическом обозрении», «Живой старине», «Записках Русского географического общества по Отделению этнографии» и др.

³ Собственно говоря, первой печатной работой о русском скопчестве была брошюра М. С. Урбановича-Пилецкого (1819). Однако она имеет не исследовательский, а полемический характер. Подробнее см. ниже, в главе 2.

- ⁴ См.: Мельников П. И. Владимир Иванович Даль. Критико-биографический очерк // Полное собрание сочинений Владимира Даля (Казака Луганского). Т. I. СПб.; М., 1897. С. L—LV (тот же текст ранее был напечатан Мельниковым в журнале «Русский архив» (1873. № 3 (Т. 104)) под заголовком «Воспоминания о Владимире Ивановиче Дале»); Родзевич Г. И. Скопцы в России: Библиографический указатель литературы о них // Антиквар. 1902. № 2. С. 60; Переписка В. И. Даля и М. П. Погодина. Часть I / Публикация А. А. Ильина-Томича // Лица: Биографический альманах. Вып. 2. М.; СПб., 1993. С. 343, 345.
- ⁵ См.: Кровь в верованиях и суевериях человечества / Сост., примечания В. Ф. Бойкова. СПб., 1995. С. 369—444, 467—474; Мельников П. И. Владимир Иванович Даль. С. LIII—LIV; <Гессен Ю., Вишницер М., Карпин А.> «Записка о ритуальных убийствах» (приписываемая В. И. Далю) и ее источники. СПб., 1914. К теме «кровоного навета» и истории этой записки я вернусь в главе 2.
- ⁶ <Даль В.И.> Исследование о скопческой ереси. СПб., 1844. Кроме того, Даль подготовил «Записку о законодательстве против скопцов до издания Свода Законов», впоследствии опубликованную П. И. Мельниковым (ЧтОИДР. 1872. № 4. Отд. V. С. 21—38; 1873. № 1. Отд. V. С. 1—5).
- ⁷ Записка Сергеева трижды издавалась по разным спискам в конце XIX — начале XX в. См.: Высоцкий Н. Г. Первый опыт систематического изложения вероучения и культа «людей божиих». М., 1917. Об ее истории и источниковедческом значении см. ниже, в главе 2.
- ⁸ Мельников П. И. Материалы для истории хлыстовской и скопческой ересей: Отд. I. Соловецкие документы о скопцах // ЧтОИДР. 1872. Кн. 1. С. 111—174.
- ⁹ <Даль В.И.> Исследование о скопческой ереси. С. 146.
- ¹⁰ Мельников П. И. Владимир Иванович Даль. С. LIV—LV.
- ¹¹ <Надеждин Н. И.> Исследование о скопческой ереси. СПб., 1845. В дальнейшем я буду цитировать эту работу по лондонскому изданию В. И. Кельсиева: Сборник правительственных сведений о раскольниках. Вып. III. Лондон, 1862. С. 1—240 (второй пагинации).
- ¹² См. об этом ниже, в главе 4.
- ¹³ Сборник правительственных сведений о раскольниках. Вып. III. С. 229.
- ¹⁴ <Даль В.И.> Исследование о скопческой ереси. С. 139—140.
- ¹⁵ РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. № 1. Л. 296—296об.
- ¹⁶ Богданов К. А. Деньги в фольклоре. СПб., 1995.
- ¹⁷ Там же. С. 13.
- ¹⁸ Пеликан Е. Судебно-медицинские исследования скопчества. СПб., 1872.
- ¹⁹ Там же. Стб. 162.
- ²⁰ Там же. Стб. 162—164.
- ²¹ Реутский Н. В. Люди Божьи и скопцы. Историческое исследование (из достоверных источников и подлинных бумаг). М., 1872.
- ²² Нечаев В. В. Дела следственные о раскольниках комиссий в XVIII веке // Описание документов и бумаг, хранящихся в Московском архиве Министерства юстиции. М., 1889. Кн. 6. Отд. II. С. 77—199.
- ²³ См. ниже, в главе 2.
- ²⁴ Реутский Н. В. Московские «Божьи люди» во второй половине XVIII и в XIX столетии // Русский вестник. 1882. № 5. С. 5—79.

- ²⁵ *Добротворский И.* Люди Божии. Русская секта так называемых духовных христиан. Казань, 1869.
- ²⁶ См. по этому поводу: *Высоцкий Н. Г.* Хлыст или параноик? (Сектант Василий Радаев) // РА. 1915. № 4. С. 409–426, а также главу 2 настоящей работы.
- ²⁷ *Добротворский И.* Люди Божии. С. III–IV.
- ²⁸ Кроме того, именно материалы следственного дела о Радаеве представлялись и Добротворскому, и многим последующим авторам весомым доказательством сексуальной распущенности русских мистических сектантов.
- ²⁹ См.: *Мельников П. И. (Андрей Печерский).* Полное собрание сочинений (далее – ПСС). Т. VI. СПб., 1909. С. 317–318.
- ³⁰ *Добротворский И.* Люди Божии. С. 101–199.
- ³¹ *Протопопов Гр.* Опыт исторического обозрения мистических сект в России // Труды Киевской духовной академии. 1867. Октябрь. С. 89–119. Ноябрь. С. 333–365 (продолжающейся пагинации).
- ³² Там же. С. 91.
- ³³ Там же. С. 105.
- ³⁴ См., например: *Маргаритов С.* История русских мистических и рационалистических сект. Симферополь, 1910; *Плотников К.* История русского сектанства. Введение: История и разбор учения русских мистических сект. СПб., 1910; *Буткевич Т. И.* Обзор русских сект и их толков. Пг., 1915 и др.
- ³⁵ См.: *Барсов Н. И.* Исторические, критические и полемические опыты. СПб., 1879. С. 71–113 (первая публикация работы – в журнале «Христианское чтение» в 869 г.); *Барсов Н. И.* Духовные стихи (роspěвцы) секты людей Божиих // ЗРГО по ОЭ. Т. IV. СПб., 1871. С. I–XV, 1–154.
- ³⁶ *Барсов Н. И.* Духовные стихи (роspěвцы) секты людей Божиих. С. II.
- ³⁷ *Барсов Н. И.* Исторические, критические и полемические опыты. С. 84–86. Здесь Барсов апеллирует к шумевшей работе В. В. Стасова «Происхождение русских былин» (1868). О Стасове и влиянии на его идеи «теории заимствования» Т. Бенфея см.: *Азадовский М. К.* История русской фольклористики. Т. II. М., 1963. С. 160–169.
- ³⁸ *Барсов Н. И.* Духовные стихи (роspěвцы) секты людей Божиих. С. XV.
- ³⁹ См.: Кельсиев Василий Иванович // РБС. Т. 8. СПб., 1897. С. 609–611.
- ⁴⁰ *Кельсиев В. И.* Святорусские двоеверы. I // Отечественные записки. 1867. № 10. Т. 174. Отд. 1. С. 583–619; *Кельсиев В. И.* Святорусские двоеверы. Богиня Авдотья // Заря. 1869. Октябрь. Отд. I. С. 1–30; *Кельсиев В. И.* Святорусские двоеверы. II. Божии люди // Заря. 1869. Ноябрь. Отд. II. С. 1–36.
- ⁴¹ *Кельсиев В. И.* Святорусские двоеверы. II. Божии люди. С. 21–22.
- ⁴² «В прошлом 1868 г., – пишет Мельников, – г. Кельсиев был в Москве, и у нас с ним было немало разговоров о раскольниках, хлыстах и скопцах. Оказалось, что, не зная друг друга и исследуя хлыстовщину и скопчество в разных местностях, мы пришли совершенно к одним и тем же выводам» (*Мельников П. И. (Андрей Печерский).* ПСС. Т. VI. С. 318). Сопоставление статей Кельсиева и Мельникова обнаруживает очевидные текстологические параллели: ср., например, вышеприведенный отрывок о «пречистой деве» в чане с водой и соответствующее место у Мельникова (там же. С. 359).
- ⁴³ См.: *Власова З. И. П. И.* Мельников-Печерский // Русская литература и фольклор (Вторая половина XIX в.) / Отв. ред. А. А. Горелов. Л., 1982. С. 94–130.
- ⁴⁴ Здесь и далее эти статьи цитируются по изданию: *Мельников П. И. (Андрей Печерский).* ПСС. Т. VI. С. 251–299, 300–422.

- ⁴⁵ *Мельников П. И.* Материалы для истории хлыстовской и скопческой ересей: Отд. 1. Соловецкие документы о скопцах (ЧтОИДР. 1872. Кн. 1. С. 53–174); Отд. 2. Свод сведений о скопческой ереси из следственных дел (ЧтОИДР. 1872. Кн. 2. С. 37–205); Отд. 3. Правительственные распоряжения, выписки и записки о скопцах до 1826 года (ЧтОИДР. 1872. Кн. 3. С. 27–326); Отд. 4. Правительственные распоряжения, выписки и записки со времени императора Николая до свода законов. 1825–1833 (ЧтОИДР. 1872. Кн. 4. С. 17–139); Отд. 5. Правительственные распоряжения, выписки из дел и записки о скопцах с 1834 по 1844 год (ЧтОИДР. 1873. Кн. 1. С. 1–262).
- ⁴⁶ См., например, перечень источников, помещенный в начале статьи «Белые голуби» (*Мельников П. И. (Андрей Печерский)*). ПСС. Т. VI. С. 300–301).
- ⁴⁷ Там же. С. 318.
- ⁴⁸ *Добровольский И.* К вопросу о людях Божиих // Православный собеседник. 1870. Январь. С. 19–20, 25–29 (2-й пагинации).
- ⁴⁹ См.: *Ливанов Ф. В.* Раскольники и острожники. Т. I–IV. СПб., 1868–1873.
- ⁵⁰ То же самое, к сожалению, приходится сказать и об очерках С. В. Максимова (см.: *Максимов С.* За Кавказом. II. Прыгунки (Отрасль скопцов и хлыстов). III. Хлысты. IV. Скопцы // Отечественные записки. 1867. № 7. С. 482–521; *Максимов С. В.* Народные преступления и несчастья. VII. Преступления против веры // Отечественные записки. 1869. № 4. Т. 183. С. 334–338), впоследствии прославившегося своим изложением материалов Тенишевского бюро и рядом других сочинений на этнографические темы.
- ⁵¹ О Шапове, его весьма своеобразной биографии и социально-политических идеях см.: *Аристов Н. А. П.* Шапов. СПб., 1883; *Лучинский Г. А.* Афанасий Прокопьевич Шапов. Биографический очерк // Сочинения А. П. Шапова. Т. 3. СПб., 1908. С. 1–СIX; *Этхинд А.* Из Бездны: Афанасий Шапов и его читатели // *Lebenskunst–Kunstleben: Жизнетворчество в русской культуре XVIII–XX вв.* München, 1998. С. 89–123.
- ⁵² О шаповской концепции народного христианства см.: *Лавров А. С.* Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М., 2000. С. 78–79.
- ⁵³ *Шапов А. П.* Земство и раскол. I (первая публикация – 1862 г.) // Сочинения А. П. Шапова. Т. I. СПб., 1906. С. 463.
- ⁵⁴ Там же. С. 464–465.
- ⁵⁵ *Шапов А. П.* Умственные направления русского раскола (первая публикация – 1867 г.) // Сочинения А. П. Шапова. Т. I. СПб., 1906. С. 606.
- ⁵⁶ См.: *Пругавин А. С.* Программа для собирания сведений о русском расколе или сектантстве. М., 1881; *Пругавин А. С.* Религиозные отщепенцы. (Очерки современного сектантства). Вып. 1–2. СПб., 1904; *Пругавин А. С.* Раскол и сектантство в русской народной жизни. М., 1905; *Пругавин А. С.* Монастырские тюрьмы в борьбе с сектантством. М., 1905; *Пругавин А. С.* Бунт против природы. (О хлыстах и хлыстовщине). М., 1917; *Юзов И.* Русские диссиденты: Староверы и духовные христиане. СПб., 1881.
- ⁵⁷ *Кутепов К.* Секты хлыстов и скопцов. Казань, 1883.
- ⁵⁸ Там же. С. 3–36.
- ⁵⁹ Исключение составляют публикации В. В. Нечаева «Дела следственные о раскольниках комиссий в XVIII веке» и И. А. Чистовича «Дело о богопротивных сборищах и действиях» (ЧтОИДР. 1887. Кн. 2. Отд. I. С. 1–89 (второй пагинации)), представляющие собой первые квалифицированные описания архивов следственных комиссий о хлыстовщине 1733–1739 и 1745–1756 гг.

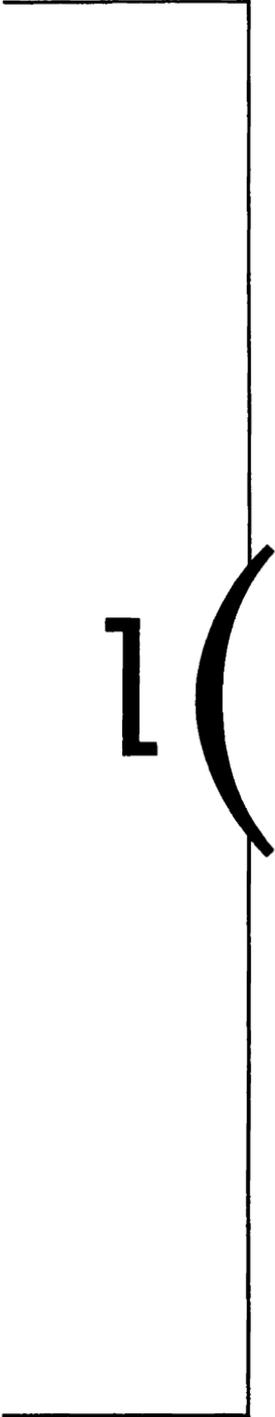
- ⁶⁰ О роли «сектантской темы» в русском литературном модернизме см.: *Hänsen-Löve A. A. Allgemeine Häretik, russische Sekten und ihre Literarisierung in der Moderne // Wiener Slavistischer Almanach. Sonderband 41: Orthodoxien und Häresien in den slavischen Literaturen* (1996). S. 171–294 (русский вариант этой работы: *Хансен-Леве А. А. Русское сектантство и его отражение в литературе русского модернизма // Русская литература и религия / Отв. ред. Р. Грюбель, В. Одинокое. Новосибирск, 1997. С. 153–226*); *Эткинд А. Содом и Психея: Очерки интеллектуальной истории Серебряного века. М., 1996*; *Он же. Хлыст (Секты, литература и революция). М., 1998*; Engelstein L. Having it both ways: Rozanov, modernity and the Skopcy // *On the Verge: Russian Thought Between the Nineteenth and the Twentieth Centuries / Ed. F. Björling (Slavica Lundensia 21). Lund, 2001. P. 1–15.*
- ⁶¹ О биографии И. Г. Айвазова см.: *Православная энциклопедия / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. I. М., 2000. С. 340–341.*
- ⁶² *Айвазов И. Г. Материалы для исследования русских мистических сект. Вып. 1. Христовщина. Т. 1–3. Пг., 1915*; *Айвазов И. Г. Материалы для исследования секты скопцов. Т. 1–2. М., 1916–1917*; *Айвазов И. Г. Первое следственное дело о христовщине // МО. 1916. № 7–8. С. 360–386; № 11. С. 641–661.*
- ⁶³ См., например: *Высоцкий Н. Г. Критический обзор мнений по вопросу о происхождении хлыстовщины // МО. 1903. № 13. С. 311–325; № 14. С. 438–454; № 16. С. 703–714.*
- ⁶⁴ *Высоцкий Н. Г. Новые материалы из ранней истории духовоборческой секты // РА. 1914. Кн. 1. № 1–4. С. 66–86, 235–261*; *Высоцкий Н. Г. Первый печатный труд о скопцах // РА. 1914. Кн. 3. № 12. С. 494–509*; *Высоцкий Н. Г. Дело о секте, называемой «христовщиной», коея последователи оскопляют себя // РА. 1915. № 2. С. 179–229*; *Высоцкий Н. Г. Хлыст или параноик?*
- ⁶⁵ *Высоцкий Н. Г. Первый скопческий процесс. М., 1915.*
- ⁶⁶ *Высоцкий Н. Г. Первый опыт систематического изложения вероучения и культа «людей божиих».*
- ⁶⁷ *Высоцкий Н. Г. Сомнительное «ученое» издание (Айвазов И. Г. Материалы для исследования русских мистических сект. Вып. 1. Христовщина. Т. 1–3. Пг., 1915). М., 1916*; *Айвазов И. Г. «Сектоведы» нашего времени. СПб., 1916.*
- ⁶⁸ *Коновалов Д. Г. Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве.*
- ⁶⁹ О Коновалове см.: *Тодорский П. Коновалов Дмитрий Григорьевич // Богословская энциклопедия. Т. XII. СПб., 1911. Стб. 826–830*; *Эткинд А. Джемс и Коновалов: Многообразие религиозного опыта в свете заката империи // НЛО. 1998. № 31. С. 102–122.*
- ⁷⁰ Гораздо более оптимистическая оценка работы Коновалова представлена в вышеупомянутой работе А. М. Эткинда. Я, однако, не склонен с ней согласиться, а также не вижу особых оснований видеть в Коновалове русского последователя религиозноведческого метода У. Джемса, как это делает Эткинд. Думаю, что какое-то особое влияние Джемса приписано Коновалову исключительно post factum.
- ⁷¹ *Коновалов Д. Г. Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве. С. 4–6.*
- ⁷² Там же. С. 135–157, 175–193.
- ⁷³ *Бирюков П. Н. Песни, псалмы и гимны русских сектантов, рационалистов и мистиков. С. 396–422*; *Черткова А. Что поют русские сектанты. Сборник сектантских напевов с текстом слов. Вып. III. М., 1912*; *Муратов М. В. Песни Нового Израиля // ЖС. 1914. Вып. III–IV. С. 373–394*; *Муратов М. В. Песни людей Божи-*

- их // ЭО. 1915 (1916). Кн. 107/108. № 3/4. С. 15–61; *Муратов М. В.* Русское сектантство. М., 1919.
- ⁷⁴ См.: *Клибанов А. И.* Материалы о религиозном сектантстве в послеоктябрьский период в архиве В. Г. Черткова // Государственная Библиотека СССР имени В. И. Ленина. Записки отдела рукописей. Вып. 28. 1965. М., 1966. С. 43–95.
- ⁷⁵ См.: *Бонч-Бруевич В. Д.* Материалы к истории и изучению русского сектантства и раскола. Вып. 1. СПб., 1908. С. 69–73; *Engelstein L.* Castration and the Heavenly Kingdom: a Russian Folktale. Ithaca, 1999. P. 155–158.
- ⁷⁶ *Муратов М. В.* Русское сектантство. С. 24–32.
- ⁷⁷ *Бонч-Бруевич В. Д.* Материалы к истории и изучению русского сектантства и раскола (заголовки выпусков 3 и 7 отличаются). Вып. 1–7. СПб., 1908 – Пг., 1916. О сектоведческой деятельности Бонч-Бруевича см.: Эткинд А. Хлыст (Секты, литература и революция). С. 631–674.
- ⁷⁸ *Бонч-Бруевич В. Д.* Материалы к истории и изучению русского сектантства и раскола. Вып. 4. СПб., 1911. Здесь же Бонч-Бруевич использовал довольно неудачную терминологическую новацию, предложив именовать традиционную христовщину «Старым Израилем».
- ⁷⁹ См.: АГМИР. Ф. 2. Оп. 5/68; Колл. I. Оп. 6/93.
- ⁸⁰ *Эткинд А.* Русские секты и советский коммунизм: Проект Владимира Бонч-Бруевича // Минувшее. Вып. 19. М.; СПб., 1996. С. 275–319.
- ⁸¹ *Рождественский Т. С., Успенский М. И.* Песни русских сектантов-мистиков. СПб., 1912 (ЗРГО по ОЭ. Т. XXXV).
- ⁸² Там же. С. V–VI.
- ⁸³ *Соловьев И. И.* Стихи Ахтубинских сектантов. СПб., 1912.
- ⁸⁴ См. по этому поводу: *Маторин Н.* Невероятный пережиток. Дело секты скопцов // Партработник. 1929. № 12 (36). С. 25–28; *Волков Н. Н.* Секта скопцов. Л., 1930 (второе издание – Л., 1931). С. 130–145; *Горский Е.* Изуверы (Ленинградская секта скопцов). М., 1930; *Холодовский В.* Корабль изуверов. (Скопцы-контрреволюционеры). Л., 1930; *Гнездилов П.* Черный корабль (Судебный процесс саратовских кулаков-«скопцов»). Саратов, 1930; *Клибанов А. И.* Из мира религиозного сектантства. М., 1974. С. 22–44; *Engelstein L.* Castration and the Heavenly Kingdom. P. 206–218.
- ⁸⁵ См.: *Паперный В.* Культура «Два». М., 1996. С. 160–167.
- ⁸⁶ Ср. государственную политику 1930-х гг. в отношении сексуальной жизни и абортов: *Лебина Н. Б.* Повседневная жизнь советского города: Нормы и аномалии. 1920–1930 годы. СПб., 1999. С. 264–292.
- ⁸⁷ В. Паперный, по-видимому, не знаящий о скопческих процессах конца 1920-х – начала 1930-х гг., пишет о противостоянии постреволюционной культуры 1920-х и имперской культуры 1930-х, в частности, следующее: «Можно было бы даже сказать, что культура 2 воспринимает людей предыдущей культуры как *кастратов*. В культуре 1 1920-х годов не было, конечно, явно выраженных элементов скопчества, но тот факт, что культура 2 постоянно противопоставляет предыдущей культуре свою повышенную половую активность, заставляет думать, что в культуре 1 все-таки присутствовали некоторые элементы того мироощущения, которое в конце XVIII – XIX веках выразилось в идеологии скопчества. Скопцы противопоставляли плоти Дух. Функционалисты – Машинный дух» (Паперный В. Культура «Два». С. 163–164).
- ⁸⁸ *Клибанов А. И.* Из мира религиозного сектантства. С. 38–40.
- ⁸⁹ Там же. С. 45.

- ⁹⁰ О биографии Маторина см.: *Решетов А. М. Николай Михайлович Маторин (опыт портрета ученого в контексте времени) // ЭО. 1994. № 3. С. 132–155; о его научной деятельности и идеях: Панченко А. А. Исследования в области народного православия. Деревенские святые Северо-Запада России. СПб., 1998. С. 2–45; Лавров А. С. Колдовство и религия в России. С. 82–84.*
- ⁹¹ О Волкове и его работах см.: *Решетов А. М. Отдание долга. Часть II. Памяти сотрудников Института этнографии АН СССР, погибших в боях за Родину // ЭО. 1995. № 4. С. 7–9; Engelstein L. Castration and the Heavenly Kingdom. P. 214–218.*
- ⁹² См.: *Frazer J. G. The Golden Bough. Ware, 1993. P. 347–352.*
- ⁹³ *Волков Н. Секта скопцов. С. 12–13.*
- ⁹⁴ Там же. С. 17.
- ⁹⁵ Там же. С. 32.
- ⁹⁶ *Волков Н. Скопчество и стерилизация. М.; Л., 1937. С. 5.*
- ⁹⁷ Там же. С. 105.
- ⁹⁸ Там же. С. 26, 29.
- ⁹⁹ Там же. С. 52.
- ¹⁰⁰ Там же. С. 28–29.
- ¹⁰¹ См.: *Клибанов А. И. Реформационные движения в России. М., 1960; Он же. История религиозного сектантства в России. М., 1965; Он же. Религиозное сектантство и современность. М., 1969; Он же. Проблемы изучения и критики религиозного сектантства. М., 1971; Он же. Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. М., 1973; Он же. Из мира религиозного сектантства. М., 1974; Он же. Народная социальная утопия в России: Период феодализма. М., 1977; и др.*
- ¹⁰² Общую характеристику экспедиций см. в сборнике «Современное сектантство» (М., 1961), а также в работе Клибанова «Религиозное сектантство в прошлом и настоящем» (С. 167–218). Ср. также: *Малахова И. А. Религиозное сектантство в Тамбовской области в послеоктябрьский период и наши дни // Вопросы истории религии и атеизма. Вып. 9. М., 1961. С. 77–112 и другие статьи и публикации в этом и следующем выпусках «Вопросов истории религии и атеизма». Материалы экспедиций хранятся в рукописном архиве ИРИ РАН (Ф. 1. Р. XII. Оп. 1).*
- ¹⁰³ *Клибанов А. И. Из мира религиозного сектантства. С. 49–61.*
- ¹⁰⁴ См., например: *Клибанов А. И. Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. С. 57.*
- ¹⁰⁵ Архив ИРИ РАН. Ф. 1. Р. XII. Оп. 1. № 15. Ср.: *Клибанов А. И. Из мира религиозного сектантства. С. 139–152; Клибанов А. И. Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. С. 181–183. Записи песен, сделанные Клибановым, в архиве экспедиции отсутствуют.*
- ¹⁰⁶ *Grass K. K. Die russischen Sekten. Bd. I. Die Gottsleute oder Chlßsten. Leipzig, 1907. Bd. II. Die Wiessen Tauben oder Skopzen. Leipzig, 1914; Idem. Andre Blochin und seine Gemeinde. Jurjew (Dorpat), 1913. Думается, что Грасса в данном контексте следует все-таки считать именно «зарубежным», а не «российским» ученым.*
- ¹⁰⁷ *Séverac J.-B. La secte russe des Hommes-de-Dieu. Paris, 1906.*
- ¹⁰⁸ *Clay J. E. God's People in the Early Eighteenth Century. The Uglich Affair of 1717 // Cahiers du monde Russe et Soviétique. Vol. XXVI (I). 1985. P. 69–124; Clay E. The Theological Origins of the Christ-Faith (Khristovshchina) // Russian History / Histoire Russe. 1988. Vol. 15. No. 1. P. 21–42.*

- ¹⁰⁹ Бобрин М. А. Иисусов танец в «Деяниях Иоанна» и «радение» в хлыстовстве (Гипотеза общности происхождения) // Ученые записки Российского Православного университета ап. Иоанна Богослова. Вып. 2. М., 1996. С. 210–232; Тулье И. А. Конь в скопческом фольклоре // Символ в религии. Материалы VI Санкт-Петербургских религиозно-философских чтений. СПб., 1998. С. 47–49; Белкин Т. Г. Судебно-следственное делопроизводство первой половины XVIII века как источник для исследования мистического сектантства в России // Русская религиозность: Проблемы изучения / Сост. А. И. Алексеев, А. С. Лавров. СПб., 2000. С. 197–204.
- ¹¹⁰ См.: Эткинд А. Русские скопцы: опыт истории // Звезда. 1995. № 4. С. 131–163; Он же. Содом и Психея: Очерки интеллектуальной истории Серебряного века; Он же. Хлыст (Секты, литература и революция); Etkind A. Russian Sects Still Seem Obscure // Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History. Vol. 2 (1). Winter 2001. P. 165–181, а также ряд других работ: Engelstein L. Paradigms, Pathologies, and other Clues to Russian Spiritual Culture: Some Post-Soviet Thoughts // Slavic Review. Vol. 57. Winter 1998. P. 864–877; Idem. Castration and the Heavenly Kingdom; Idem. Having it both ways.
- ¹¹¹ Etkind A. Russian Sects Still Seem Obscure. P. 177.
- ¹¹² Эткинд А. Русские скопцы: опыт истории. С. 131.
- ¹¹³ Это крупнейшее собрание (4 206 единиц хранения) первичных судебно-следственных материалов о сектантстве и старообрядчестве было сформировано по инициативе Академии наук и Министерства юстиции в 1912–1916 гг. Коллекция охватывает период с 1792 по 1916 гг. и включает архивы 145 судебных учреждений 30 губерний и областей России (Бужерт В. Г. Предисловие // РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. С. II–V). В нее вошли многие судебные дела, использованные в работах Д. Г. Коновалова и А. И. Айвазова.
- ¹¹⁴ См. работы К. Гинзбурга, Н. Дэвис, А. Я. Гуревича, К. В. Чистова, Н. Н. Покровского, Е. Б. Смилянковой, А. С. Лаврова и др.
- ¹¹⁵ Публикацию и анализ ряда таких рассказов см.: Пеликан Е. Судебно-медицинские исследования скопчества. Стб. 116–117.
- ¹¹⁶ АГМИР. Ф. 2. Оп. 5/68. № 287. Л. 2.
- ¹¹⁷ Ливанов Ф. В. Раскольники и острожники. Т. I. СПб., 1872. С. 123.
- ¹¹⁸ См.: Айвазов И. Г. Материалы для исследования русских мистических сект. Вып. 1. Христовщина. Т. 1. С. 78–90.
- ¹¹⁹ Чистов К. В. Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. М., 1967. С. 295–305.
- ¹²⁰ Например: Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. Eds. J. Clifford, G. Marcus. Berkeley, 1986 (здесь, в частности, см. статью Р. Розалдо «From the Door of His Tent: The Fieldworker and the Inquisitor» (Р. 77–97), основные положения которой отчасти совпадают с моими соображениями); Geertz Cl. Works and Lives: The Anthropologist as Author. Stanford, 1988; Ginzburg C. The Inquisitor as Anthropologist // Ginzburg C. Clues, Myths and the Historical Method. Baltimore, 1989. P. 156–164; Biddick K. Becoming Ethnographic: Reading Inquisitorial Authority in The Hammer of Witches // Figures of Speech: The Body in Medieval Art, History, and Literature (Essays in Medieval Studies, Volume 11 (1994): Proceedings of the Illinois Medieval Association). Eds. A. J. Frantzen and D. A. Robertson (<http://www.luc.edu/publications/medieval/vol11/11ch2.html>). P. 21–37. В этих изданиях – более подробная библиография вопроса.

- ¹²¹ См.: Чистов К. В. Специфика фольклора в свете теории информации // Типологические исследования по фольклору: Сборник статей памяти В. Я. Проппа (1895—1970). М., 1975. С. 26—43; *Он же*. Народные традиции и фольклор: Очерки теории. Л., 1986. С. 107—176; *Fine E. C.* The Folklore Text: From Performance to Print. Bloomington, 1984; *Брицкина О.* Текст устный и письменный: концепции, дискуссии, решения // *Senosis raštijos ir tautosakos saveika: kultūrinė Lietuvos Didiosios Kunigaikštystės partitis*. Vilnius, 1998. P. 159—175; *Неклюдов С. Ю.* Традиции устной и книжной культуры: соотношение и типология // *Славянские этюды: Сборник к юбилею С. М. Толстой*. М., 1999. С. 289—297.
- ¹²² *Degh L., Vazsonyi A.* The Hypothesis of Multi-Conduit Transmission in Folklore // *Folklore: Performance and Communication*. Eds. D. Ben-Amos, K. Goldstein. The Hague; Paris, 1975. P. 207—252; *Fine G. A.* The Third Force in American Folklore: Folk Narratives and Social Structures // *Fabula*. 1988. Bd. 29. Heft 3/4 (Folk-Narrative Research in the U.S.A. Guest editor W. F. H. Nicolaisen). P. 350—351.
- ¹²³ См.: *Bellman B. L.* Ethnohermeneutics: On the Interpretation of Intended Meaning among the Kpelle of Liberia // *Language and Thought: Anthropological Issues*. Eds. W. C. McCormack, St. A. Wurm. The Hague; Paris, 1972. P. 271—282.
- ¹²⁴ *Fine E. C.* The Folklore Text: From Performance to Print. P. 94—97.
- ¹²⁵ 3 марта 2000 г., С.-Петербург, ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН.
- ¹²⁶ См. по этому поводу: *Фуко М.* Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы. М., 1999.
- ¹²⁷ Ср., например, лекцию П. Бурдые «Социальное пространство и символическая власть» (*Бурдые П.* Начала. Choses dites / Пер. с фр. Н. А. Шматко. М., 1994. С. 181—207).
- ¹²⁸ *Ginzburg C.* The Inquisitor as Anthropologist. P. 159.



1

**Религиозные
практики
и религиозный
фольклор**

Глава 1

Религиозные практики и религиозный фольклор

Вопрос о так называемой «народной религии» (*folk religion, religiöse Volkskunde, religion populaire*) занимает особое место в антропологических исследованиях культуры христианских конфессий¹. Он в равной степени важен и для исторической антропологии, и для фольклористики, и для разных направлений религиоведения. Проблема повседневной, «практической» религиозной жизни отдельного человека и его общественной группы, будучи одним из главных пунктов дискуссий о «народной религии», позволяет говорить о тех социальных функциях и моделях, с которыми соотносится религиозный опыт в разные исторические эпохи в пределах различных этнокультурных сообществ. Эта же проблематика оказывает существенное влияние на наше понимание ритуальности и фольклора в самых разных этнокультурных традициях. Актуальность и дискуссионность концепции «народной религии» демонстрируют, однако, не только значение последней для культурной антропологии, фольклористики, социальных исследований, но и существование известных заблуждений по этому поводу. Во многом их суть определяется идеологическими спекуляциями и оценочными суждениями, затемняющими научную сторону проблемы и подменяющими собственно религиоведческий подход историософскими, морально-этическими или конфессионально-богословскими рассуждениями.

Не останавливаясь подробно на общем контексте обсуждения вопросов народного христианства в европейской и американской гуманитар-

ной науке XX века², я все же считаю необходимым кратко оговорить современное положение дел с этой проблемой в отечественной фольклористике и этнологии. В последнее десятилетие здесь сложилось несколько исследовательских направлений, в разной степени эксплицирующих свои методологические и идеологические предпосылки. Укажу на наиболее существенные с моей точки зрения.

Начнем с подхода Т. Б. Щепанской, представляющегося достаточно специфичным, особенно в рамках русской этнологии³. Работы этой исследовательницы имеют несомненную важность для прояснения ряда специфических механизмов традиционной культуры, однако применительно к проблеме народной религии ее подход характеризуется чересчур радикальным социологическим редуционизмом. Опираясь на данные, непосредственно связанными со сферой крестьянской религиозности (материалы о деревенских святынях, странничестве и паломничестве и т. п.), Щепанская фактически игнорирует проблему специфики религиозного контекста изучаемых верований и обрядов. Рассматриваемые ею явления непосредственно редуцируются к информационно-адаптивной объяснительной модели, в существенной степени восходящей к концепциям Э. Дюркгейма и В. Тернера. Согласно Щепанской, систематика коммуникации в традиционной культуре основана на структуре социальных статусов. Информация, циркулирующая в рамках той или иной коммуникативной системы, кодируется при помощи определенных символов, сама же коммуникация вызвана необходимостью преодоления кризисных ситуаций и потребностями социального контроля. Эта модель действительно легко приложима к большинству феноменов традиционной культуры. Однако именно эта легкость вызывает серьезные сомнения. Если функция рассматриваемых систем сводится к обеспечению эффективной борьбы с кризисами и оперативной самоорганизации сообществ, почему даже в крестьянской культуре с ее сравнительно примитивной социальной структурой возникают, сохраняются и спокойно сосуществуют альтернативные и дублирующие друг друга «кризисные» и «управляющие» системы? И почему сама наблюдаемая нами традиция обособляет и не смешивает различные контексты индивидуальной и коллективной ритуальной деятельности? Хотя подход Щепанской имеет очевидные рациональные основания, перспективы его применения кажутся довольно ограниченными. Несмотря на важность социологических аспектов рассматриваемой проблемы, вряд ли стоит трактовать ту или иную религиозную традицию в качестве адаптивно-информационной системы, не обладающей культурной спецификой. Такой подход (естественный для социолога, считающего религию «самым примитивным из всех социальных феноменов») не только не очень продуктивен с точки зрения истории, этнологии и фольк-

лористики, но и не слишком релевантен традиционной культуре. В конце концов, для ученого (а не философа) не составляет принципиальной разницы, имеет ли исследуемая форма опыта (в нашем случае это религиозный опыт) трансцендентную, биологическую или социальную природу. Важно, что сама культура различает определенные виды опыта, соотносит с ними те или иные группы концептов и психосоматических эффектов и наделяет последние различными ценностными значениями. Думается, что одна из главных задач исследователя, занимающегося религиозными феноменами в контексте традиционной культуры, состоит именно в выявлении и объяснении их специфики.

Исходные посылки другого подхода к проблеме народной религии, довольно широко распространенного в современной русской этнологии и фольклористике, наиболее ясно проговорены в недавней работе Е. Е. Левкиевской «Православие глазами современного севернорусского крестьянина»⁴. Анализируя материалы этнолингвистических экспедиций 1990-х гг., исследовательница предпринимает попытку определить основные характеристики конфессиональной самоидентификации современных крестьян, а также выяснить, как именно в «народном мировоззрении» преломляются концепты, мотивы и сюжеты, атрибутируемые в качестве «православного знания». Выводы Левкиевской характеризуются определенными противоречиями. С одной стороны, она отмечает известное еще этнографам XIX в. «полное невежество крестьян в области православной догматики», указывает на пантеистические элементы и даже «буддистские нотки» в крестьянском религиозном миропонимании. С другой стороны, исследовательница исходит из того, что до 1917 г. в русской деревне существовала «разветвленная система конфессионального образования», которая наряду с «православной литературой» репрезентировала и внедряла в умы крестьян некое устойчивое каноническое знание — «православный текст в семиотическом смысле этого слова»⁵. Соответственно, в советскую эпоху «область устного предания стала единственной средой, где оставалось возможным сохранение элементов православного вероучения», происходило размывание и разрушение «православного знания» в крестьянской культуре.

Хотя некоторые тенденции в динамике русской крестьянской религиозности XX в. подмечены Левкиевской довольно верно (я имею в виду делегирование религиозного лидерства представителям прицерковного круга и «наиболее верным прихожанам»; широкое распространение устных нарративов о святотатстве; повышение роли эсхатологического нарратива), нарисованная ею картина несет на себе отпечаток постсоветской идеализации синодального православия и крайне механистического понимания церковного канона. Вообще говоря, постулируемый исследовательницей «православный текст» (и даже «прототекст»)

довольно сильно напоминает приснопамятный «основной миф». В действительности даже применительно к XIX в. синодальное православие ни в коей мере не обладало ни «синтагматическим», ни «парадигматическим» единством: и в синхронии, и в диахронии оно характеризовалось различными и подчас весьма противоречивыми идеологическими и богословскими тенденциями. Что касается средств трансляции «канонического знания», то они также варьировались чрезвычайно сильно: вспомним хотя бы историю перевода Библии на русский язык. И, конечно, русские крестьяне XIX – начала XX в. взаимодействовали не с церковью вообще, а с конкретными социальными группами – приходскими священниками и иноками ряда монастырей. Насколько можно судить по доступным нам материалам, это взаимодействие имело форму не монолога (священник «поучает», крестьяне «внимают»), но достаточно сложного диалога, по-разному проявлявшегося в ритуальной, идеологической, социально-экономической сферах.

Третий из рассматриваемых подходов к проблеме народной религии в России вполне заслужил название «фундаменталистского». В последние годы он приобрел определенное количество сторонников, но наиболее последовательно его реализует и пропагандирует М. М. Громыко в своих работах, опубликованных в 1990-е гг.⁶ Начиная со справедливой критики ангажированных «антирелигиозной» идеологией работ советского периода и вполне резонно указывая, что этнолог, изучающий народную религиозность, обязан хорошо разбираться в нормах, понятиях и обычаях, относимых к церковной традиции, исследовательница занимает столь же ангажированную позицию – на сей раз со стороны религиозной идеологии. Центральные понятия в работах Громыко – религиозная духовность и коллективный духовный опыт, благочестие, православное сознание – не подлежат рациональной верификации и методологически не могут быть признаны научными. Что касается предметных исследований, отталкивающихся от некоего исторически неизменного Православия (с заглавной буквы, разумеется), с большей или меньшей ревностью исповедуемого крестьянами, то они, как мне кажется, могут привести к столь же грубой подтасовке наблюдаемых фактов, что и марксистско-ленинское «безбожное» религиоведение.

Таким образом, при обращении к фольклорно-этнографическим материалам, связанным с крестьянской религиозностью, современные отечественные исследователи зачастую либо вообще игнорируют вопрос о народной религии, либо пытаются трактовать эту проблематику, исходя из аксиологических и конфессионально-идеологических предпочтений. По-видимому, здесь необходимо искать какой-то другой выход.

С моей точки зрения, наиболее распространенная и существенная ошибка, препятствующая формированию сбалансированного феноме-

нологического подхода к рассматриваемым вопросам, состоит в отождествлении религии и религиозной институции. Понимание последнего термина может существенно варьироваться в зависимости от исследовательской позиции, поэтому первоначально определим его сугубо практическим образом, следуя этимологии (от лат. *institutio* – и «устройство», и «наставление», «указание»). Религиозные институции – один из наиболее важных элементов всех крупных религий. Это специальные социальные организации и установления, упорядочивающие и поддерживающие стабильность религиозной жизни общества. Применительно к христианским конфессиям это Церковь, принимающая на себя роль регулятора обрядовой жизни паствы, совершающая богослужение, таинства, погребение. Это догматическое учение и канонические предписания, являющиеся результатом специальной богословской рефлексии. Это особые монашеские ордена, объединяющие людей, удалившихся от мирской жизни и посвятивших себя служению Богу.

Итак, религиозные институции суть устанавливаемые и поддерживаемые обществом официальные формы религиозной жизни. Соответственно этому одна из главных характеристик религиозных институций – их претензии на социальный контроль. Последние, как и любые интенции такого рода, нуждаются в трансцендентном обосновании. Так, социальный контроль Православной Церкви обосновывается идеями благодати Божией, единства земной и Небесной Церкви, апостольского преемства даров Святого Духа⁷. Однако в силу специфики социального функционирования религиозного опыта указанные обоснования требуют непременно – пусть даже и иллюзорного – формального постоянства религиозных институций, их «каноничности».

Все вышеуказанные особенности религиозных институций привели к тому, что в сознании представителей новоевропейской культуры (не исключая ученых-гуманитариев) утвердилась идея тождества христианских институций и христианства как культурного явления. Когда же ученый, в том числе и этнограф или фольклорист, сталкивается с религиозными явлениями, не имеющими институционального характера или частично не соответствующими институции, он переживает психологическое отторжение (проявляющееся в удивлении, негодовании, пренебрежении), хотя непредвзятый аналитик мог бы рассмотреть эти явления с точки зрения их функционирования и обнаружить в них не искажение конфессионального учения, а самодовлеющую религиозную логику.

Многие исследователи, обращаясь к вопросам истории и этнографии религиозной жизни народов Европы в Средние века и Новое время, явно или скрыто предполагают, что христианство (или его отдельные этнокультурные формы – православие, католицизм и т. п.) есть не что иное, как строгое и последовательное учение, основанное

на экзегетике и других отраслях богословия, каноническом праве, обрядовых предписаниях и поддерживаемое той или иной церковью. Что касается тех форм религиозной жизни, которые не укладываются в подобную структуру, то они автоматически объясняются «суевериями», «сектантством» или «язычеством». Иными словами, то, что не имеет официального конфессионального статуса, объявляется нерелевантным религии как таковой. Даже сам термин «народная религия» в этом смысле представляет собой конструкт, обязанный своим появлением влиянию определенных институций. По-видимому, недалек от истины П. Бурдые, полагающий, что сам концепт «народа» или «народного» «зависит по форме и содержанию от специфических интересов, связанных, прежде всего, с принадлежностью к полю культурного производства». «Оставляя в стороне все, что их противопоставляет, — пишет далее Бурдые, — специалисты приходят к согласию, по меньшей мере, затем, чтобы завоевать монополию легитимной компетенции, которая их собственноручно определяет, а также, чтобы напомнить о границе, отделяющей профессионалов от профанов. <...> Держатели легитимной компетенции готовы мобилизоваться для борьбы со всем, что может способствовать народному „самопотреблению“ (магия, „народная медицина“, самолечение и т. д.)»⁸. Применительно к нашей теме этот тезис, кстати, имеет и историографическое подтверждение. Согласно разысканиям Д. Йодера, выражение «народная религия» впервые появилось в немецкой традиции в начале XX в. и было придумано лютеранским пастором П. Дреусом, заботившимся о том, чтобы «молодые, только что окончившие семинарию священники могли с большим успехом контактировать со своей сельской паствой, чье представление о христианской религии зачастую радикально отличалось от ее официальных доктринальных версий»⁹. Что касается русского контекста употребления этого термина, то он в значительной степени осложнен различными стратегиями религиозно-идеологического конструирования понятия «народ», широко представленными в отечественной общественной мысли XIX–XX вв.

Приведу еще одно стороннее мнение, принадлежащее американскому фольклористу Л. Н. Примиано и во многом совпадающее с моим. «Когда фольклористы обсуждают „народную религию“ или „религиозный фольклор“ в контексте „религиозной группы“, — пишет Примиано, — они подразумевают, что где-то существует „чистая“ религия, которая определенным образом трансформируется и даже „портится“, проецируясь на человеческие сообщества. Эта тенденция показывает, как фольклористы последовательно обесценивали „народную религию“, приписывая ей неофициальный религиозный статус»¹⁰.

Действительно, даже поверхностный анализ взаимоотношений церковной традиции и различных явлений повседневной религиозной

жизни показывает, что они не соответствуют принятой в науке иерархической модели (*two-tiered model* в терминологии П. Брауна и Л. Приммиано¹¹). С синхронной точки зрения любая религиозная институция представляет собой лишь одну из существующих в том или ином обществе форм религиозных практик. Еще раз подчеркну, что иллюзия господства церкви в религиозной жизни общества обязана тем претензиям, которые церковь как институция выдвигает в области социального контроля. На деле, однако, «народная религия» оказывает чрезвычайно сильное влияние на «церковную традицию» и, по сути дела, определяет конкретные модели и механизмы религиозной культуры, существующие в данном обществе в данную эпоху. Поэтому с антропологической точки зрения представляется более уместным говорить не о церковном каноне и отступлениях от него, а о религиозных институциях и религиозных практиках, подразумевая, что последние представляют собой иначе организованную, более лабильную, но не менее важную часть религиозной жизни общества.

Развивая свою точку зрения и критикуя определения «народной религии» «по остаточному принципу», Приммиано выдвигает собственную концепцию «частной (*vernacular*) религии». Согласно его дефиниции, последняя представляет собой религию такой, «как она существует в жизни: как человеческие существа сталкиваются с ней, понимают и интерпретируют ее, практикуют ее. Поскольку религия изначально подразумевает интерпретацию, религия индивидуума не может не быть частной. Теория частной религии подразумевает интердисциплинарный подход к изучению религиозной жизни отдельных людей с особым вниманием к процессу религиозного верования, вербальному, поведенческому и материальному выражению религиозного верования, а также к конечному объекту религиозного верования»¹².

Идеи Приммиано теснейшим образом связаны с концепциями «религиозного опыта», восходящими к классическим трудам В. Джеймса¹³ и развиваемыми многими современными исследователями. В то же время он находится под сильным влиянием популярной в американской науке теории «индивидуального фольклора» (Джей Меклинг, Сандра Шталь, Реджина Бендикс) и, в общем-то, фактически отказывается от представлений о социальных основах и функциях религии. Я не могу согласиться со столь решительным заявлением и склонен считать его скорее декларативным парадоксом, нежели выражением взвешенной и эмпирически обоснованной точки зрения. Однако в идеях Приммиано есть и своя правда — постольку, поскольку они служат «противоядием» от социологического редукционизма и недооценки роли персонального религиозного опыта в исследованиях религиозной культуры.

Критические усилия Приммиано направлены не только против представлений о «народной религии», но и против религии «официальной». «В действительности, — отмечает он, — существуют организации и учреждения нормативной, предписывающей религии, но нет объективно существующей практики, которая выражала бы „официальную религию“. Никто, ни одна особая религиозная элита, ни один член институциональной иерархии... не живет „официальной“ религиозной жизнью в ее чистом, подлинном виде. Члены такой иерархии веруют частным образом, даже будучи представителями наиболее институционально нормативных аспектов своей религиозной традиции»¹⁴.

С этим рассуждением можно также согласиться лишь отчасти. Формально Приммиано прав — «официальная» религия представляет собой, так сказать, условную реальность, в повседневной практике ее обнаружить невозможно. Но дело в том, что само представление об официальной религии имеет идеологический характер и в этом качестве обладает определенным социальным значением. Поскольку та или иная элита или отдельный человек осознает себя в качестве выразителя официальной религии, противопоставленной «язычеству», «суевериям», «сектантству» или «народной религии», постольку в обществе будет складываться система определенных ценностных ориентиров в отношении тех или иных религиозных практик. Эта система, в свою очередь, оказывает определяющее влияние на процессы взаимодействия различных форм религиозной жизни.

Иными словами, религиозная институция представляет собой часть разделяемых социумом религиозных практик, но часть особенную и по своим функциям, и по своей внутренней организации. С внешней точки зрения она является знаком социально-идеологического предпочтения, абсолютной точкой отсчета, обеспечивающей упорядоченное функционирование специализированных элит и постоянство общественного контроля в области религиозной жизни. В связи с этим уместно вспомнить известную идею Э. Дюркгейма, согласно которой «религиозное» тождественно «социальному», а в качестве источника и объекта религии выступает обожествленное общество¹⁵. Эта концепция имеет и своих сторонников, и своих оппонентов. Так, М. Маффесоли развивает ее применительно к секуляризованной культуре XX в., используя термин «божественное социальное» для описания латентной религиозности в современном мире¹⁶. В то же время положения Дюркгейма были оспорены еще Б. Малиновским, указавшим на существенное значение индивидуальных источников религии, а также на противоречие, связанное с наличием нерелигиозных феноменов социальной жизни¹⁷. Мне представляется, что в контексте христианских культур тезис Дюркгейма приложим именно к религиозным институциям. В самом деле,

именно институциональные формы религии позволяют обществу обожествлять самое себя, отождествляя практику социального контроля с концептами истины, благодати, святости и проч. При этом содержание институций (будь то священные тексты, обрядовые действия или изображения) неизбежно подвергается консервации и догматизации. Налицо парадоксальная ситуация: исследователи, настаивающие на господстве традиции в крестьянской культуре, забывают, что церковные таинства могут быть и менее изменчивы, нежели аграрные ритуалы, а по логике теории пережитков нам следует считать Священное Писание одним из таких пережитков.

Однако проблема представляется более сложной. Было бы неверным полагать, что институциализованные и не институциализованные формы (последние я в дальнейшем буду именовать религиозным фольклором), сосуществуя в рамках одного общества, не соприкасаются друг с другом или находятся в вечном противостоянии. Следует иметь в виду, что институции, опознаваемые носителем культуры в качестве наличной реальности, суть гипостазированные представления об институциональности. Поэтому, говоря о Церкви или каноне, мы апеллируем не к чему-то целостному и неизменному, но к нашим представлениям о целостности и неизменности. И эти представления, и соотносимые с ними концепты могут существенно варьироваться как исторически, так и синхронно. Из этого вытекают следующие вопросы: как именно происходит содержательное наполнение и обновление религиозных институций? не окажется ли, что одна и та же институция в глазах разных социальных групп обладает различным содержанием? Возьмем, к примеру, отношения крестьянской общины и приходского причта в России XIX в. Исследователи структурно-семиотического направления, занимавшиеся анализом крестин, свадебного и погребального обряда в восточнославянской народной культуре, обычно «выносили за скобки» «церковную» сторону этих ритуалов. Изначально предполагалось, что она как бы замутняет подлинные особенности народной культуры. На мой взгляд, это неправильно. Церковный обряд никоим образом не является сугубо внешним, навязываемым крестьянину мероприятием. Скорее следует говорить о сознательном обращении традиционной культуры к религиозной институции. Другое дело, что понимание церковного обряда с точки зрения крестьянской общины может существенно отличаться от того, как его осмысляет современная ей богословская элита. При этом взаимодействие крестьянина с «церковной» традицией не ограничивается сферой «обрядов перехода». Кроме того, взаимодействие церковной институции и народных религиозных практик могло осуществляться и исключительно по законам последних: вспомним, например, поверье, согласно которому при трудных родах следует открыть царские вра-

та в приходском храме. Вот как описывает такую ситуацию белозерский корреспондент Тенишевского бюро:

Моя невестка, жена моего родного брата, долго не могла разрешиться от бремени первенцем. <...> Меня послали на погост за семь верст к священнику просить его открыть царские двери. Он открыл. Написал на клочке бумаги карандашом: «Блажен, иже имеет и разбьет младенцы твоя о камень» (136 псалма песнь), и советовал мне по прибытии домой написать углем на черепке обыкновенного горшка вышеозначенный стих, а потом разбить черепок о камень¹⁸.

Другую сторону отношения крестьянина XIX в. к причту репрезентируют так называемые «заветные сказки» и во многом корреспондирующие с ними святочные ряжения. Б. А. Успенский, анализируя «заветные сказки» из сборника А. Н. Афанасьева, указывает на значимость совмещения в них эротических и антиклерикальных мотивов и объясняет их особенностями ритуального антиповедения, «сознательно нарушающего принятые социальные нормы» и, соответственно, «антицерковного» или «вообще антихристианского»¹⁹. Эти соображения, очевидно, справедливы; справедливо и предположение о связи этих текстов со святочными играми, похоронным и свадебным обрядом, а также об архаической природе «заветной сказки». Любопытно другое: почему объектом кошунственного глумления в русских «заветных сказках» и святочных играх оказывается именно священник или монах? По-видимому, рамки ритуализованного кошунства задаются определенными предпочтениями, характерными для национальной или локальной религиозной традиции. В «заветных сказках» попа с попадьей могут с успехом заменять барин и барыня, а святочные игры пародируют не только венчание или отпевание, но и суд, рекрутчину, прием у врача и т. п. Таким образом, сказочное или святочное антиповедение осмеивает не церковь или христианство вообще, а конкретную религиозную институцию — священнический сан, причем священник рядопологается с другими персонажами, репрезентирующими социальный контроль. При этом есть некоторые основания полагать, что в XVII в. центральной фигурой русского «антиклерикального фольклора» был не приходской священник, а монах²⁰.

Исторических факторов, позволяющих говорить об «отчуждении» священника XVIII–XIX вв. от крестьянской паствы, довольно много. Это и антиклерикализм простонародных религиозных движений, и мероприятия Петровской эпохи, превратившие попа из духовного отца в государственного чиновника, и сложение системы семинарского образования. Возможно, однако, что особую роль в формировании отношения крестьян к своим пастырям сыграли катехизаторские усилия Синода, начиная

с 1750-х гг. настоятельно предписывавшего священникам разъяснять основы православного вероучения прихожанам²¹. Не исключено, что именно эта безуспешная «рехристианизация», по выражению Г. Фриза, способствовала тому, что в народном восприятии священник оказался противопоставленным традиционным религиозным практикам и стал олицетворением государственного контроля в области религиозной жизни.

Синхронный взгляд на взаимоотношения церкви и крестьянской культуры еще может оставить впечатление, что последняя лишь использует институциализованные формы религиозной жизни, адаптируя их к некоторым традиционным ценностям. Если, однако, мы обратимся к исторической динамике, то окажется, что в диахронии отношения религиозного фольклора и религиозных институций поливалентны: крестьянские практики тем или иным образом влияют на сложение и изменение институциализованных форм, последние, в свою очередь, воздействуют на народную культуру благодаря диффузии своих элементов или посредством прямого социального принуждения. При этом реальная конфигурация таких отношений может существенно различаться и с исторической, и с географической точки зрения. Не нужно также забывать о факторах, обеспечивающих сопряженность различных форм религиозных практик. С одной стороны, она может обеспечиваться внешними мотивами: социальной, идеологической и этнической идентификацией религиозных групп и конфессий. С другой, она подразумевает определенное исторически сформировавшееся содержательное единство мотивов, сюжетов, обрядов и представлений. Можно подчеркнуть, что оспариваемые некоторыми исследователями термины «народное православие», «народный католицизм» и т. п. имеют право на существование (со всеми возможными оговорками) именно в силу как социально-идеологической, так и содержательной стороны проблемы.

Предлагаемая модель будет неполной, если не учитывать еще один существенный элемент, влияющий на соотношение и взаимодействие институций и практик. Речь идет об уже упоминавшемся религиозном опыте. Хотя реальность религиозного опыта занимает в сознании индивида иной «анклав», нежели доминантная реальность обыденной повседневной жизни, ее влияние на социальные процессы зачастую оказывается крайне значимым. Согласно П. Бергеру, религия «включает в себя набор установок, верований и действий, связанных с двумя типами опыта — опытом сверхъестественного и опытом священного»²². Опыт сверхъестественного подразумевает радикальное переживание иной реальности: «Решающей стороной сверхъестественного, отличающей его от всех прочих конечных областей значения, является его радикальность. Реальность этого опыта, реальность сверхъестественного мира является радикальной и ошеломляюще иной. Мы встречаемся

здесь с целостным миром, противостоящим мирскому опыту»²³. Что касается опыта священного, то его основные характеристики парадоксальны: «Священное характеризуется как „совершенно иное“ (*totaliter aliter*); в то же самое время оно испытывается как наделенное огромной и даже спасительной значимостью для людей. <...> С точки зрения индивида священное есть нечто подчеркнуто иное, чем он сам, и в то же время именно оно укрепляет его в самом центре его бытия, соединяет его с космическим порядком»²⁴.

Однако, поскольку священное опознается в качестве непосредственного вторжения «иного» в человеческий, «профанный» мир, оно представляет собой более сложную категорию, сочетающую и психологические, и когнитивные характеристики. Вследствие этого ряд исследователей предлагает различать категорию священного (сакрального) в качестве «дискурсивного, логического, интеллигибельного компонента религии» и категорию нуминозного, обозначающую «не-дискурсивные, аффективные, невыразимые, непостижимые» характеристики религии²⁵. Насколько правомерно такое жесткое разграничение — тема для отдельного разговора. Однако сама эта проблема указывает на необходимость частичного пересмотра тех концептуальных направлений, в соответствии с которыми строятся фольклорно-этнологические описания и исследования религиозной культуры. Со времен работ Э. Дюркгейма, а также А. Юбера и М. Мосса ведущую роль здесь занимает противопоставление «сакральное — профанное». К настоящему времени, однако, оно стало терять свою объяснительную силу. Существенную роль в этом сыграли тенденции к универсализации этой оппозиции — особенно в рамках компаративного религиоведения²⁶. Французский историк Жан-Клод Шмит, анализирующий применимость понятия сакрального в истории средневекового христианства, показывает, что оно не только амбивалентно (будучи одновременно притягательным, благотворным и опасным, пугающим), но и принципиально неоднородно. «Нужно говорить, — пишет он, — не столько о противоположности терминов сакрального и профанного, сколько о существовании двух полюсов, к которым одновременно тяготеют разные понятия, характеризующие эту сферу»²⁷. Иными словами, сакральное может быть различным даже с синхронной точки зрения, и противопоставление сакрального и профанного следует рассматривать лишь как своеобразный вектор в поле культурных значений. Когда же речь идет об изучении конкретной религиозной практики, предпочтительнее описывать и анализировать концепты, актуальные для ее носителей, не сводя их к упомянутому противопоставлению. Поэтому особое значение приобретает исследование того языка, которым пользуются люди, описывающие свои религиозные переживания, ритуальные предпочтения и т. п.

нее интенсивному давлению со стороны последних. С другой стороны, практики стимулируются религиозным опытом и, вместе с тем, обеспечивают первичный набор средств для его адаптации и символизации.

Исследование религиозного фольклора и религиозных практик с опорой на традиционное для фольклористики жанровое деление наталкивается на определенные трудности. Дело в том, что в силу своих социокультурных функций (о которых речь шла выше) религиозный фольклор не обладает достаточной степенью системности для образования устойчивой жанровой структуры. По-видимому, она может формироваться только в тех случаях, когда та или иная практика имеет тенденцию к институциализации. С другой стороны, формы текстов, которые можно отнести к религиозному фольклору, как правило, не укладываются в различные жанровые систематизации, разработанные на основании других материалов. Еще четверть века назад Д. Йодер писал: «Большинство американских определений фольклора не представляют категорий, позволяющих включить в него религиозные явления... Бесспорно, „религия“ — не „жанр“ и, следовательно, не может быть включена в устаревшие определения с жанровой ориентацией. Очевидно, религия может быть причислена к фольклору благодаря более новым дефинициям, имеющим культурную ориентацию»²⁹. Показательно, например, что русские «духовные стихи» — устные песнопения религиозного содержания — в жанровом отношении представляют собой гетерогенную группу текстов, формально и содержательно восходящих к различным источникам³⁰. Однако и в бытовом, и в ритуальном контексте духовные стихи демонстрируют большее или меньшее функциональное единство³¹. Думаю, что религиозный фольклор все же обладает специфической логикой, определяющей как его внутреннюю динамику, так и взаимоотношения с институтами. Обнаружение этой логики, соотношенных с ней концептов и их социального функционирования представляется одной из существенных задач изучения конкретных религиозных практик.

Внутренняя динамика институциализованных форм религиозной словесности и религиозного же фольклора достаточно сильно различается. Определенную роль здесь играет соотношение письменной и устной традиций. Я не хочу сказать, что религиозные институты, характерные, скажем, для русского православия, основываются исключительно на книжной традиции, тогда как крестьянские религиозные практики воспроизводятся лишь в устной, фольклорной форме. Однако с определенной долей огрубления можно сказать, что в контексте крестьянской культуры фольклор выполняет примерно те же функции, что и книжное догматическое учение для церковной религии. Вспомним определение, предложенное К. В. Чистовым для термина «социально-утопическая легенда»: «...Говоря о социально-утопических легендах, —

пишет он, — мы будем иметь в виду как сами народные представления социально-утопического характера, так и всю сумму связанных с ними словесных проявлений — слухи и толки, рассказы-воспоминания (мемораты) и более или менее законченные сюжетные и вошедшие в традицию рассказы (фабулаты)»³². Если применить эту модель к религиозному фольклору и говорить о религиозной легенде как о группе разных типов текстов и представлений, находящихся в динамической связи, то окажется, что функционирование этой группы чрезвычайно сходно с тем, как действует «официальное» богословие в своих экзегетических и герменевтических формах. Особенно показательны ситуации, когда источником для «народного богословия» оказывается книжный текст: такая ситуация наиболее характерна для старообрядческой и сектантской культуры, где проблема отношения к институционализованным формам религии имеет особенно острый характер³³. Так, С. Е. Никитина, исследовавшая роль книжности в традиции поморских беспоповских общин, выделила особый тип фольклорных текстов-интерпретаций, «входящих в область народной герменевтики. Это толкование христианских текстов, главным образом Житий, читаемых в перерывах соборной службы или после воскресного молитвенного собрания. Текст читается небольшими фрагментами (чаще по одному предложению), тут же пересказывается и комментируется»³⁴. Очевидную связь с традицией «народного богословия» демонстрируют и малоисследованные крестьянские рассказы «о хождении Иисуса Христа», которое, по уверению этнографа начала XX века, «приурочивается именно к земле русской». «Нередко... — продолжает он, — рассказчики точно указывают, от какой деревни до какой в известный момент было совершено путешествие, на каком именно месте произошло данное событие. Я помню, на моей родине один старик показывал, например, даже дерево, кривую старую осину в глухом месте большого казенного леса, на которой удавился будто бы предатель Христа — Иуда»³⁵. Несмотря на возможное влияние книжной традиции и процессов сюжетной миграции (хотя и здесь много спорных пунктов), очевидно, что эти рассказы функционировали в некоем повседневном культурном контексте, о котором нам почти ничего не известно. По-видимому, исследование этого контекста имеет определенные перспективы в свете теории этногерменевтики³⁶, позволяющей по-новому взглянуть на процессы смыслообразования в традиционных культурах и — в нашем случае — преодолевающей противопоставление «магической ментальности», присущей Средневековью и крестьянской культуре, и «просвещенной религии», сформировавшейся в Европе XVII в.³⁷

Обратим внимание на ту роль, которую играют мотивы святотатства, наказания и искупления в самых разных жанрах религиозного фольклора³⁸. Судя по всему, эта коллизия имеет очень важное значение для рели-

гиозной культуры в целом и для религиозных практик – в особенности. Здесь, очевидно, следует говорить о принципиальной антиномичности религиозного сознания, балансирующего в рамках противопоставления святости и кощунства, веры и неверия и т. д. Это соображение, в свою очередь, позволяет включать в понятие религиозного фольклора тексты и ритуализованные действия, тяготеющие и к тому, и к другому из упомянутых полюсов. В качестве примера можно указать на статью Д. Хаффорда «Традиции неверия». Согласно этому исследователю, религиозный фольклор в равной степени включает и «верования» (*beliefs*), и «не-верования» (*disbeliefs*), взаимно дополняющие друг друга и, в определенном смысле, составляющие единое целое. «С этой точки зрения атеисты оказываются верующими в той же степени, что и религиозные люди. Религиозный человек столь же скептически настроен по отношению к материализму, сколь материалист по отношению к сверхъестественному. Традиции неверия особенно интересны потому, что данные показывают их удивительную однородность во всех социальных слоях: от совершенно необразованных не-верующих „из народа“ (*folk-disbelievers*) до наиболее рафинированных материалистов»³⁹. Исходя из этих положений, Хаффорд выделяет класс текстов, названных им *disbelief stories* и фактически симметричных своей противоположности, т. е. *belief stories*. Это наблюдение позволяет говорить о необходимости специального анализа тех мотивов и систем аргументации, к которым прибегают люди, поддерживающие соответствующие «верования» или «не-верования». Особенно актуальным такой анализ может быть в тех ситуациях, где социальные обстоятельства вынуждают носителя религиозной практики к полемическому обоснованию разделяемых им представлений.

Выше я уже касался другой функциональной особенности религиозного фольклора, связанной с символизацией и социализацией персонального религиозного опыта. Как мне кажется, эти процессы играют в традиционной культуре чрезвычайно важную роль. Поэтому для исследования религиозного фольклора особое значение имеет анализ традиционных способов адаптации так называемых «измененных состояний сознания» (*altered states of consciousness*): различных форм транса и одержимости, галлюцинаций, сновидений. Позволю себе сделать небольшое отступление и продемонстрировать перспективы такого анализа на одном примере. Речь идет о роли сна и сновидения в крестьянских религиозных практиках.

* * *

Проблемы сна и сновидения в контексте антропологического и фольклористического анализа в последнее время неоднократно обсуждались

в западной науке⁴⁰. В отечественной гуманитарии эти вопросы, к сожалению, редко подвергались специальному рассмотрению. Речь идет не столько о роли мотива сна в различных фольклорных и литературных текстах — об этом писали не раз, — сколько о культурном преломлении сна как такового, сна как психосоматического феномена. Между тем хорошо известно, что все культурные традиции придают то или иное значение сновидениям и что у разных народов это значение может существенно различаться.

Сложность вопроса усугубляется существованием различных философских и психологических подходов к проблеме сновидения. Большинство из них (и в частности, теоретический и практический психоанализ, где темы сна и сновидения играют чрезвычайно важную роль) исходят из того, что сновидение представляет собой процесс, протекающий в реальном времени в сознании спящего. Предполагается, что сновидение в существенной степени подобно процессам, происходящим в сознании бодрствующего человека. После пробуждения сновидец может представить себе и другим отчет о сновидении при условии «запоминания» последнего⁴¹.

Однако это исходное положение может быть поставлено под сомнение, что еще в 1950-х гг. было продемонстрировано учеником Л. Витгенштейна Н. Малкольмом. Согласно его построениям, представление о сновидении как о реальном процессе не имеет смысла, так как не подлежит верификации. Единственный критерий сновидения — это рассказ о нем, и поэтому понятие сновидения производно не от психического опыта спящего, а от рассказа проснувшегося. Сон — не то, что снится спящему, а то, о чем рассказывает бодрствующий⁴².

Книга Малкольма «Состояние сна» вызвала оживленную философскую полемику, однако нам нет нужды входить в подробности последней. Для культурно-антропологического и фольклористического анализа феномена сновидения важно одно — понимание последнего сводится к исследованию практики «рассказывания снов» (*dream-telling*). Эта практика в свою очередь подразумевает серию коммуникативных процессов (к их числу относятся и автокоммуникация⁴³), обладающих культурной, социальной и локальной спецификой: в разных странах и обществах сны рассказываются по-разному и с разными целями⁴⁴.

К сходным заключениям, хотя и с других позиций, приводит известная теория «обратного времени» сновидения, высказанная отцом Павлом Флоренским. «Едва ли не правильно, — пишет он, — то толкование сновидений, по которому они соответствуют в строгом смысле мгновения (выделено автором. — А. П.) переходу из одной сферы душевной жизни в другую и лишь потом, в воспоминании, т. е. при транспозиции в дневное сознание, развертываются в наш, видимого мира, вре-

менной ряд, сами же по себе имеют особую, не сравнимую с дневною, меру времени, „трансцендентальную“»⁴⁵. Впоследствии концепция Флоренского была развита Б. А. Успенским, предложившим объяснять структуру и сюжетику сновидения при помощи понятия «семантической доминанты», т. е. того образа, который воспринимается сновидцем как «знаковый и значимый» и детерминирует «прочтение» сновидения. «Эта конечная интерпретация... — указывает исследователь, — задает, так сказать, ту точку зрения, ту перспективу, с которой видятся эти события. Это своего рода сито, фильтр, через который отсеиваются те образы, которые не связываются с конечным (значимым) событием... и который заставляет вдруг увидеть все остальные образы как содержательно связанные друг с другом, расположить их в сюжетной последовательности»⁴⁶.

Итак, в качестве основания для культурно-антропологической интерпретации сновидений может быть предложена следующая модель. Сновидение, будучи неопознаваемым и неverifiedируемым психосоматическим опытом, становится достоянием индивидуального сознания и общества благодаря системе коммуникативных «фильтров», причем последние можно трактовать и как нечто, отсеивающее «незначимые» элементы опыта, и в качестве определенного механизма, конструирующего сам этот опыт в том виде, в котором он может быть пригоден для социального использования. Однако такая модель не дает ответа на вопрос о культурной специфике сновидения. В самом деле, точно так же можно описать формирование исторического нарратива (о чем, кстати, писал и Б. А. Успенский⁴⁷), автобиографического повествования или *personal experience story*. Конечно, указанные особенности припоминания и рассказывания сновидческого опыта создают своеобразную семиотическую ситуацию, связанную с высокой степенью знаковой неопределенности сновидения. Именно это своеобразие позволило Ю. М. Лотману определить сон как «семиотическое зеркало», в котором каждый видит «отражение своего языка»⁴⁸. Однако и это определение имеет лишь прикладной характер. Исходя из того что сон служит «резервом семиотической неопределенности, пространством, которое еще надлежит заполнить смыслами», «идеальным *ich-Erzählung*'ом, способным заполняться разнообразным, как мистическим, так и эстетическим, толкованием»⁴⁹, мы неизбежно сталкиваемся с вопросом: *как и почему* происходит наделение сновидения теми или иными смыслами в рамках различных культурных практик?

Исследователи, писавшие о роли сновидений в традиционных обществах и тем или иным образом пытавшиеся разрешить этот вопрос, нередко указывали на то, что сон может ассоциироваться со смертью, «потусторонним» или «сакральным» миром⁵⁰. На мой взгляд, это наблюдение представляется чересчур абстрактным, тавтологичным и не позволяющим понять, почему со сновидениями связываются конкретные типы

представлений. По-видимому, здесь необходимы более предметные суждения, основанные на анализе функций сновидения в контексте тех или иных традиций. Можно, впрочем, высказать и исходное предположение общего порядка: не следует ли говорить о том, что именно при помощи социальной адаптации сновидений многие культуры конструируют само представление о трансцендентной реальности и что, таким образом, тема сновидения может служить критерием для анализа представлений этого рода?

Я уже упомянул, что вопрос о роли сна и сновидения в восточнославянской народной культуре изучен довольно плохо. Единственной обзорной работой по этой теме остается статья А. В. Балова, опубликованная еще в конце XIX столетия⁵¹. Согласно его наблюдениям, можно говорить о следующих «видах» снов, имеющих мифологическое значение для народной культуры: «кошмар», который, по уверениям Балова, «почти повсеместно считается делом домового»⁵², «соблазнительные» и «греховные» сны, «производимые действием дьявола»⁵³, «вещие сны», предвещающие судьбу (к ним относятся и сновидения, связанные с гаданием, и так называемые праздничные сны)⁵⁴, «религиозные» сны, чье происхождение «народ единогласно приписывает Богу и святым Его»⁵⁵, и, наконец, сновидения, в которых людям являются умершие⁵⁶. Конечно, эта классификация имеет довольно условный характер, однако она все же может быть использована в качестве исходной модели при анализе темы сна и сновидения в русской крестьянской традиции. Здесь стоит предложить лишь одну предварительную коррективу. Дело в том, что вышеупомянутые особенности роли сна в культуре естественным образом приводят к поливалентности и вариативности его фольклорных функций. Ситуация припоминания и рассказывания сновидения придает последнему форму нарратива или символа; уже на этой стадии сон получает статус независимой фольклорной единицы. В дальнейшем и сон-нарратив, и сон-символ может быть инкорпорирован в более сложную систему верований, обрядовых действий и т. п.⁵⁷ Таким образом, в фольклоре сновидение играет двойственную роль: с одной стороны, сновидческий опыт может привести к формированию того или иного нарратива либо побудить сновидца к определенным ритуальным и прагматическим действиям. С другой — сновидение нередко служит сюжетным (или даже сюжетообразующим) элементом различных фольклорных форм. Естественно предполагать, что вторая из названных функций сна некоторым образом связана с первой, хотя эта связь существенно различается применительно к разным типам текстов и формам ритуальной деятельности. Кроме того, необходимо подчеркнуть возможность различных акцентов в конструировании и интерпретации сна как культурной реальности. Сон-символ всегда воспринимается как сообщение, требующее непременно расшифровки. Сон-нар-

ратив допускает разные типы толкования: оно может быть и символическим, и «реалистическим» (т. е. сновидение воспринимается как событийная последовательность, протекающая в реальном времени, но в другой реальности). Существенно различается и модальность «сообщений», которые традиционная культура усматривает в тех или иных сновидениях: сон может информировать, предупреждать, принуждать и т. д.

Высказанные соображения, как кажется, приводят к мысли о необходимости исследования роли сновидений в контексте локально и функционально ограниченных культурных форм. Попробуем продемонстрировать возможности такого исследования на примере того, что Балов называл религиозными сновидениями. Общеизвестно, что тема сна и сновидения занимает далеко не последнее место в религиозном дискурсе христианских культур. Конечно, рамки настоящего издания не позволяют рассмотреть весь спектр значений, ассоциирующихся с этой темой даже в рамках русского православия. Кроме того, на мой взгляд, исследование указанной проблематики предпочтительнее начинать с анализа традиционных религиозных практик, связанных с повседневным течением крестьянского быта и не поглощенных институциализованными формами религиозной жизни. Иными словами, речь идет о той роли, которую сновидение играет в традиционном религиозном обиходе.

Тема сна достаточно часто фигурирует в народных рассказах о деревенских святынях, приходских церквях, часовнях и тому подобных локальных культовых объектах. Как правило, сон используется здесь в качестве дополнительного сюжетного элемента преданий, повествующих о происхождении святыни, проявлении ее чудесных свойств и установлении соответствующих правил контакта между крестьянской общиной и сакральным объектом (локусом)⁵⁸, и представляет собой «прямую речь» священного персонажа, адресованную недогадливым крестьянам. Так, в пошехонском предании об основании с. Давыдовского рассказывается, как первопоселенцы строили церковь св. Георгия на выбранном ими месте, но каждую ночь кладка разрушалась, а все строительные материалы переносились туда, где сейчас стоит село. Многие предания, содержащие подобные мотивы, обходятся без сюжетных дополнений: если икона, почитаемый крест или бревна для постройки церкви «уходят» в определенное место, — значит, именно оно пригодно для контактов с сакральным миром. Однако пошехонцы нуждаются в более отчетливом разъяснении.

Наконец, одному благочестивому старцу во сне явился св. Георгий Победоносец и объявил, что ему неуютно сооружение храма на горе Софронихе, что место это для основания селения непригодно, так как на нем невозможно будет достать ни капли воды, и указал

на новое место для сооружения храма, на место близ р. Шиги. Сон был передан старцем строителям храма, после чего последние решили воздвигнуть храм на указанном месте⁵⁹.

Нередко сновидение становится и более значимым элементом преданий о местных святынях, но при этом его сюжетная функция остается прежней: сон содержит сообщение, непосредственно исходящее из «божественной» сферы. Так, например, обстоит дело в рассказах о священном источнике и чтимой возвышенности («Высокой горе») близ с. Мелковичи Батецкого района Новгородской области. Богомольцы собираются к источнику на праздник Варлаамия Хутынского (переходящее празднование прп. Варлаама Хутынского в 1-ю пятницу Петрова поста). В этот же праздник обязательно поднимались на «Высокую гору», где, по преданию, «ушла в землю» церковь Печерской Божьей Матери. В 1990 г. здесь были записаны следующие рассказы:

Одна многолетняя женщина долго болела и услышала во сне, что должна идти к нашему ключику. Здесь она должна была найти икону с изображением Печерской Божьей Матери. Она пришла и увидела, что икона плавает в воде ликом вниз. Женщина растерялась и пошла в деревню к священнику. Когда они вернулись, иконы в воде не было. Священник приказал построить сруб у источника. Женщине после этого приснился сон, будто Божья Матерь с иконы говорит: «Ты меня не достала, а теперь меня срубом затиснуло, и мне не выйти». Так эта женщина иконы не увидела. Все это было в праздник Варлаама Хутынского, поэтому празднуют в день святого, а икона должна быть другая. <...> Однажды одному мужику, у которого болели ноги, приснился сон, будто слышит он: «Огороди гору заборчиком, хоть в две жерди. Нехорошо — место святое, по нему коровы ходят. За это ноги твои поправятся». Мужик постеснялся сделать забор, так и умер больным⁶⁰.

Сходные мотивы встречаем и в рассказе о происхождении почитаемого «живого» родника близ г. Троицка Пензенской губернии:

Одной богомолке во сне три раза являлась Божья Матерь и велела в указанном месте рыть землю и отыскать там ее икону. Но богомолка долго не исполняла приказания, пока не захворала. Во время болезни ей опять было видение, чтобы она всенародно покаялась и, после того как выздоровеет, исполнила возложенное на нее поручение. Богомолка так и сделала. Выздоровев, она отправилась в указанное место и начала рыть. Рыть же надо было только в полдень и пол-

ночь. Рыла она одна три недели и, наконец, нашла образ Божией Матери, который и стоит теперь в часовенке, около родника⁶¹.

Иногда сновидение оказывается центральным мотивом предания о происхождении святыни (так, собственно говоря, обстоит дело во многих религиозных традициях, о чем, в частности, свидетельствует известная ветхозаветная история о «лестнице Иакова»: Быт. 28, 10–22). В приводимом Баловым рассказе о почитаемом камне-«следовике» близ с. Федоринского Пошехонского уезда преподобная Феодора является некоему «богобоязненному мужу», уснувшему у камня, и приказывает ему «воздвигнуть в честь ее часовню»:

Проснувшись, богобоязненный муж заметил, что на гладком прежде камне явственно отпечатался след от стопы преподобной Феодоры. Сон был рассказан окрестным жителям, и через несколько времени на этом месте была сооружена часовня⁶².

Сходную роль мотив сновидения играет в одном из рассказов о местной могиле Василия Трудящегося близ д. Сорочкино Лужского района Ленинградской области. В 1901 г. местный учитель сообщал о ней следующее:

Много лет тому назад пришел человек, поселился в глухом лесу, среди болот, где сделал себе землянку и жил в ней до своей смерти. Местные крестьяне наткнулись на эту землянку, нашли человека умершим, сидя над раскрытой книгой. Его похоронили тут же, и могила эта чтится окрестными крестьянами⁶³.

Это известие дополняется сообщением, опубликованным в 1932 г. в журнале «Антирелигиозник»:

Через некоторое время (после смерти Василия. — А. П.) поп Первенский заявил однажды в церковной проповеди, что ему явился во сне покойный Василий и сказал: «Что ты по мне не послужишь. Надо бы послужить». Нашелся какой-то Ванюшка-юродивый..., который стал украшать могилу. Началось служение на могиле⁶⁴.

В тех народных рассказах о местных святынях, где акцентируется мотив святотатства, сон оказывается грозным предупреждением о грядущем наказании. В записанном нами новгородском предании о крестьянине, увезшем местнотимый крест и использовавшем его с профанной целью, фигурирует именно такая ситуация:

Он взял его и унес домой. Поставил в эту, в печку, в ригу, значит, в чело — чтобы, когда затопишь, чтоб в эти окошки дым выходил. Ему приснилось, ему приснилось, значит так, что где ты взял, туда и сvezи, то тебе, значит, буде нехорошо. Он соскочил <...> и сразу лошадь впрег и сvez на место его, поставил опять, значит.

По другой версии этого предания, святотатец отбивает часть («ухо») креста:

Привез — и в эту саму, в каменку, в баню. <...> И отколол одно это вот как бы ухо, когда ставил. И ему приснился сон, что поставь этот камень на место, где его взял. <...> И вот у его заболело ухо, у него это ухо отвалилось⁶⁵.

Наконец, сновидение может выступать и в качестве наказания за небрежное отношение к святыне или чтимому могильнику. Так, например, произошло с крестьянами деревни Засосье (Сланцевский район Ленинградской области), близ которой стоял средневековый курган с двумя каменными крестами. Собиратель писал в 1880-х гг.:

Рассказывают, что под этими крестами погребены родоначальники и основатели деревни, Владимир и Симеон, и что в старину кому-то, обладавшему богатырскою силою, вздумалось нести один из этих крестов к церкви, но на половине дороги крест придавил его к земле так, что он не мог сдвинуться с места. Когда же он вознамерился возвратиться с крестом назад, то и сила возвратилась к нему и крест легко был снесен им на прежнее место. В Троицкую субботу крестьяне... приходят на этот курган с кутьею и молятся за упокой душ своих родоначальников и всех неизвестных усопших, здесь буд-то бы погребенных. Говорят, что они однажды не исполнили этого обряда и за то были наказаны страшными сновидениями⁶⁶.

Итак, в народных рассказах о почитаемых местах, местных подвижниках, чтимых могильниках сон выступает в качестве «прямой речи» священного персонажа, объекта или менее определенной сакральной «инстанции». Эта речь обращена к конкретному человеку либо общине и содержит разъяснения, предписания или предупреждения, касающиеся способов и правил контакта с сакральным миром. Следует отметить, что в подобных преданиях и меморатах сновидение является чуть ли не единственным видом прямого высказывания на языке, понятном человеку. В остальных случаях «сигналы», подаваемые сферой «божественного», транслируются при помощи акционального кода, требующе-

го дополнительной расшифровки. Естественным представляется вопрос о функционировании сновидений такого рода в реальной обрядовой практике крестьянства.

Особое место в повседневной религиозной жизни русской деревни занимает практика так называемых заветов (их также именуют «обетами», «оброками») и т. п. — вотивных пожертвований святыне или святому. «Завет» может иметь и акциональный характер (воздержание от работы или работа в пользу монастыря или церкви). Широко распространены и «заветные праздники», учреждавшиеся в связи с различными кризисными ситуациями: пожарами, неурожаями, моровыми поветриями и т. п.⁶⁷ Исследователи, писавшие об этой форме народного православия, обычно интерпретировали ее в свете «магических традиций» или, в лучшем случае, говорили о «кризисной информации», закодированной в форме обетного приношения⁶⁸. На самом деле, завет оказывается более сложной формой коммуникации с сакральным миром. Известны случаи, когда инициатором завета выступает не человек, а его священный партнер по религиозному диалогу, а транслятором такой инициативы как раз и оказывается сновидение. «Приснитися завет, надо сходить положить, очистить душу», — говорят в Заонежье⁶⁹. Очевидно, что эта ситуация требует более детального анализа. В самом деле, что имеет в виду крестьянин, говоря о «приснившемся завете»?

В 1997 и 1998 гг. фольклорно-этнографическая экспедиция Европейского университета в Санкт-Петербурге (далее — ЕУСПб), работавшая на северо-востоке Новгородской области, зафиксировала некоторые данные, которые, как кажется, проливают свет на роль сновидений в практике заветов. Для обрядовой жизни населения этой местности особое значение имеют так называемые жальники, представляющие собою заброшенные могильники эпохи позднего средневековья⁷⁰. Они могут считаться как опасными и нечистыми, так и священными локусами. Иногда крестьяне считают жальники погребальными памятниками и связывают с ними предания о нашествии интервентов. Нередко жальники считают островком соснового леса, оставленным при распашке полей или посаженным «по завету». С некоторыми из них ассоциируются предания о провалившейся церкви или часовне. Отношение крестьян к жальникам может быть разнообразным: на некоторых из них справляют престольные и заветные праздники, поминают «забыдущих родителей» и «поют Христа» на Пасху, устраивают гулянья молодежи. На некоторых жальниках «пугает»: по ночам там видят огоньки или встречают русалок. На некоторых жальниках хоронят выкидыши и детей, умерших до крещения. Довольно часто с жальниками ассоциируются представления о кладях. На мой взгляд, такое разнообразие поверий и обрядов, связанных с этими могильниками, коренится в общих проблемах динамики на-

родного отношения к древним погребальным памятникам. Для настоящего сообщения важно другое: в некоторых случаях именно жальники служат местом, куда приносят «приснившиеся заветы».

Эта традиция имеет особое распространение в небольшой группе деревень (Заделье, Лезгино, Маклаково), находящейся в центральной части Хвойнинского района Новгородской области. Практика заветов существует здесь и по сей день; обычно заветы (в качестве которых выступают вышитые полотенца и специально изготовленные деревянные кресты-«столбчики») приносят к жальникам у деревень Заделье и Лезгино, а также к нескольким почитаемым источникам, находящимся в окрестных лесах. Причиной завета местные крестьяне нередко называют сновидение (хотя могут быть и другие причины: болезнь, беспокойство о близком человеке и пр.). Происхождение жальников и начало почитания упомянутых источников часто объясняется заветами. Так, о появлении жальника близ д. Лезгино рассказывают следующее:

Жальник — это называется большой боровой сосняк. А там стоит как часовенка, раньше жил дед, Степан Иванович. <...> Ему было заветивши, что постави вот на этом месте, чтобы посади лес. Вот он посадил этот лес, этот лес рос, народ все ходил мимо, стоял палисадник, все люди интересовались ходили⁷¹.

Впрочем, заветы можно носить не только на жальники или к чтимым родникам. Сон о завете обычно указывает на место, куда следует принести votivное полотенце или «столбчик». Вот довольно любопытный рассказ о ситуации такого рода:

И н ф о р м а н т : Да я не знаю, че приснилось. Ну полотенце. А потом, когда пошли за ягодами, говорят: «Вышитое полотенце! Да как оно попало-то сюда?!» На сосны болтается. Да это у тетки Ирины снесено.

С о б и р а т е л ь : То есть это снится?

И н ф о р м а н т : Да, вот приснится такое место, что вот должен ты. Вот мне приснилось, я вот не исполнила, свой-то. Свой сон.

С о б и р а т е л ь : А Вам что приснилось?

И н ф о р м а н т : А мне приснилось тоже вот, так. Мошенского в Федове как стою, Богу молюсь, прям на солнце, вот так туда молюсь. А потом... как будто стала людей искать, или что-то, от так оглянулася, смотрю здесь вот так ограда стоит, взади за мной... И проснулась. Проснулась, говорю: «Это что-то от такое. Завет какой требует, или что...» <...>

С о б и р а т е л ь : А это кто требует?

Информант: А я откуда знаю это?⁷²

О подобных снах рассказывают не только в Заделье. Приведем запись, сделанную в другой части того же района.

Собиратель: А на жальнике — там Литва лежит, или наши?

Информант: Я не знаю. Говорят, что наши лежат, и Литва лежит. Ну, много там было. А на этом на Митине жальник — так это, тетка вот умерши, ей все снилось, чтоб она туда ходила. Дак она ходила, вот Куша такая была. Бывало: «Акулина Алексеевна, да куда ты все бегаешь?» «А на жальник, мне сон снится, чтоб я туда ходила». Дак вот, может, сродственник кто там. Она все бегала туда, на Митино.

Собиратель: А что она там делала?

Информант: Ну снесет там, положит — да и... На могилу поисть... И уйдет. <...> Оставит и уйдет и сама помянет и уйдет. Что она там будет делать?

Собиратель: А когда ходила, часто?

Информант: Нет, в году-то раз ходила. Каждый год.

Собиратель: А она на праздник какой-нибудь ходила?

Информант: Она и без праздников идет. Когда приснится, она и пойдет⁷³.

Приведенные материалы показывают, что в практике заветов сновидение также выполняет роль реплики потустороннего мира, реплики, адресованной конкретному человеку и побуждающей его к совершению соответствующих ритуальных действий. Весьма интересно было бы выяснить, какие именно сновидения ассоциируются с заветами. К сожалению, пока что мы располагаем лишь одним (процитированным выше) персональным пересказом подобного сна. Если же о таком сновидении говорит не сам сновидец, а, допустим, его односельчанин, то сон уже перестает быть нарративом и превращается в элемент ритуального диалога. В таких случаях просто говорят: «Ему приснился завет».

Другой вид сновидений, достаточно часто встречающийся в народной культуре и, на мой взгляд, имеющий отношение к традиционным религиозным практикам русского крестьянства, — это сны, в которых человеку являются клады. На первый взгляд кажется, что фольклорные представления о кладах не имеют отношения к религиозности: в отечественной этнологии крестьянское кладоискательство обычно трактуется в качестве авантюрного занятия, направленного на прагматическое обогащение (хотя поверья, предания и былички о кладах, по общему признанию, обладают ритуально-мифологическим характером). Все,

однако, не так уж просто. Во-первых, клад далеко не всегда оказывается деньгами. Он может быть и «золотой кобылой», и «золотой каретой», и «церковным имуществом», и даже иконой. Во-вторых, даже если клад «рассыпается золотом», он вовсе не обязательно воспринимается только как средство пополнения семейного бюджета. Дело в том, что крестьянское отношение к деньгам характеризуется неразрывностью прагматических и ритуально-мифологических аспектов, что прекрасно продемонстрировал К. А. Богданов в своей недавней работе⁷⁴. Не имея возможности подробно обсуждать здесь вопрос о кладах и кладоискательстве в восточнославянской народной культуре, отмечу лишь, что эта традиция тесно связана с представлениями о магической «удаче» и изменением «прирожденной доли». В некотором смысле клад представляет собой явление, обратное завету. Впрочем, с историко-этнографической точки зрения это вполне закономерно: вспомним, что многие клады раннесредневековых культур интерпретируются исследователями как вотивные.

Тема сновидения играет существенную роль в крестьянских поверьях о кладах. На это обратил внимание еще В. И. Смирнов, писавший: «Вещее значение снов, их чудодейственная магическая сила — обычный мотив в рассказах о кладах»⁷⁵. Так же, как и в случае со снявшимися заветами, клад сам является человеку во сне. Тот же Смирнов приводит следующий рассказ, записанный в Костромском Поволжье.

Дядя Артемий рассказывал: привиделся ему сон — «копай, говорит, у деревни Верхние Слуды, найдешь кости человеческие, а потом клад». Пошел, отыскал, как снилось, то место, вместе с бабушкой моей да с братом пошел. Выкопали только кости — огромные. Сложил он их в корзину, отнес на чердак. В деревне смеяться над ним стали, сложили песню, «как копал — скоро на кости попал». А ему не до смеха, снится стало, чушь в башку разная полезла. Пошел к благочинному, рассказал ему все, а тот велел принести кости. Отпели и закопали на кладбище⁷⁶.

В 1880-х гг. один из приходских священников С.-Петербургской епархии записал такую историю о кладе, найденном на средневековом курганном могильнике:

Тут же у часовни, лет 50 тому назад, две крестьянские девушки, дворянские сестры... по указанию явившегося им во сне старичка нашли два котелка с золотыми монетами. По рассказу одной из них... старичок походил на лик Николая Чудотворца. Девушки скрыли котелки в сарае, но, пришедши взять их, нашли лишь одни уголья⁷⁷.

Любопытные представления о снящихся кладах зафиксированы на севере Новгородчины. Вот один из таких рассказов:

Собиратель: А не говорили, что на жальнике клад зарыт?

Информант: А нашел дедушка, ему приснилось дак... Двоим снилось. Один копал-копал — умерт, это. А онному старичку было приснивши, что: «в двенадцать часов приходи и копай. Тебе клад там есть». Он копал, в первую ночь не нашел, на вторую нашел. А второму — тот молодой мушщина был — приснивши: пониже, ну пониже кладбища елочка така была, говорили, что: «копай под этой елкой, тебе большой клад будет». Он копал, копал — не мог, не нашел. Так и оступился. Так и осталоси. Вот так и осталось — клад этот остался. Никому не достался. А дедушка нашел боженечку (т. е. икону. — А. П.).

Собиратель: А куда он потом эту боженьку дел?

Информант: А не знаю куда — домой, домой, венно, взял. А умер — дак, може, в гроб положили ему, эту боженьку.

Собиратель: И это вот был клад, да?

Информант: Да, это от ему приснивши ночью сон. Сон приснился, что: «тебе вот престоит, престоит клад, ступай в двенадцать часов ночи и копай вот это, это место». Ну, и он где — он-то знал, дак — копал первую ночь — он не нашел, в двенадцать часов. А на вторую ночь пошел — выкопал, вот это выкопал ет⁷⁸.

Сновидение может быть и ответной репликой, адресованной крестьянину, нашедшему клад. В этом случае от него требуют соблюдения тех или иных предписаний магического этикета. Вот, например, история о крестьянке из Гдовского уезда, испытавшей на себе последствия неожиданной находки клада:

В 1892 г., пишет собиратель, я видел 72-летнюю слепую старуху Акулину Чутину. Слепла она на 23 году жизни по следующей причине. Однажды семья Чутиных пахала и нашла клад. Но во сне они услышали приказание положить на место клада голову. Положили они рыбку голову, но увидели опять тот же сон, положили куриную голову — тот же сон. Перепробовали все головы, и все видели тот же сон. Очевидно, требовалась чело­вечья голова. Головы человека Чутины, однако, не положили на указанное место, и Акулина за ослушание поплатилась зрением, а впоследствии ослеп и брат ея⁷⁹.

Подобные примеры можно было бы множить. Очевидно, что в случае с кладами сновидение также служит для прямого высказывания потустороннего мира. Правда, клады или их хранители могут сообщать о себе не только при помощи снов, но и наяву — посредством видений или голосов. Впрочем, явления последнего рода типологически близки, хотя и не тождественны, сновидениям. Вопрос об их соотношении в крестьянской культуре — тема для отдельного разговора.

Итак, сновидения о заветах и кладах служат одним из возможных элементов сложной системы символического и магического обмена, практикуемого в религиозной традиции русского крестьянства. Естественным, однако, представляется вопрос: в чем особенности роли, которую сновидение играет в диалоге человека и сакрального мира? Одно наблюдение по этому поводу кажется очевидным. Для крестьянина сон оказывается прямой речью потусторонней сферы постольку, поскольку интерпретация сновидения происходит в момент его припоминания. Это не просто речь, но речь-действие: она указывает, рекомендует, предупреждает. Она не нуждается в дополнительном разъяснении; наоборот, она сама может служить комментарием к неверно понятым сообщениям. В связи с этим можно предположить, что для крестьянской культуры вообще не очень характерно символическое истолкование сновидений.

Более сложен вопрос об адресантах подобных сновидений. Крестьянин не встречает в своих снах лешего или русалку. В то же время ему снятся и святые, и клады, и богатыри, и, наконец, мертвецы, занимающие в рассказах о сновидениях особое место. Возможно, здесь действительно стоит говорить об особой потусторонней сфере, конструируемой при помощи снов.

Наконец, не стоит забывать и о возможной локальной приуроченности тех или иных сновидческих традиций. Известно, что различные формы «культуры сновидений» формируются именно в локальном контексте. Так же, возможно, дело обстоит и в упомянутых выше деревнях Хвойнинского района. Стоит предположить, что последовательное наблюдение таких традиций могло бы существенно пополнить наши знания о роли сна и сновидения в крестьянской культуре вообще и традиционных религиозных практиках в частности.

* * *

Говоря о религиозном фольклоре, его формах, тематике и функциях, можно задаться вопросом: каковы границы этого явления, отделим ли религиозный фольклор от всего остального фольклора? Однако такой вопрос не совсем адекватен исследуемой проблематике. Несмотря на то что в ряде случаев действительно можно выделить специфические для

религиозного фольклора мотивы, сюжеты и способы их актуализации, в целом следует говорить о том, что религиозное значение может приписываться различным ритуальным и фольклорным формам. Поэтому целесообразнее говорить о базовых концептах и коллизиях, осознаваемых той или иной культурной традицией в качестве религиозных. Можно предполагать, что одной из важнейших функций религиозного фольклора является адаптация индивидуального религиозного опыта и поведения к групповым нормативам, обеспечение возможности эзотерической и экзотерической коммуникации коллектива, разделяющего определенную религиозную идеологию. В то же время религиозный фольклор не только транслирует или адаптирует, но и формирует религиозный опыт.

Вспоминая название известной работы С. В. Максимова, можно сказать, что задача религиозного фольклора состоит в разделении «неведомой силы» на «нечистую» и «крестную». Иными словами, религиозный фольклор ориентирован на поиск правил коммуникации с теми или иными видами сакрального, на определение модальности того диалога, который общество ведет со священным миром, на поиск границ и характеристик, присущих самому этому миру. Та сфера повседневности, с которой имеет дело религиозный фольклор, обладает крайне высокой степенью неопределенности, и именно это обстоятельство задает некоторую «неуловимость» религиозного фольклора как культурного явления.

Ряд исследователей — и отечественных, и зарубежных — настаивает на принципиальной невозможности отделить «народную религию» от «народной культуры» в целом⁸⁰. «Религиозность, будучи постоянным фактором духовной сущности традиционного общества при всех его исторических трансформациях, обеспечивала целостность и воспроизводство крестьянского мировоззрения, культуры и жизнедеятельности. Поэтому я ставлю условный знак равенства между традиционными понятиями общество = культура = религия...» — пишет Т. А. Бернштам⁸¹. Применительно к повседневному контексту крестьянской культуры этот постулат представляется отчасти справедливым — с учетом замечаний, высказанных мной в предшествующих абзацах. Однако здесь также есть своя проблема. Дело в том, что даже в рамках «традиционной» культуры русского крестьянства XVIII — XX вв. мы можем наблюдать значительное число сообществ, сознательно отторгающих большую часть ритуальных и фольклорных форм, за исключением тех, что осознаются в качестве религиозных. Я имею в виду и радикальные ответвления русского старообрядчества, и различные формы протонародных религиозных движений, атрибутируемых в качестве «русского сектанства», и так называемый «прицерковный круг». Нужно подчеркнуть, что все эти сообщества являются «маргинальными» и «девиантными» только с точки зрения господствующей государственной и церковной идеологии.

При этом социальные или социально-экономические критерии для обособления таких религиозных групп отыскать, как правило, не удастся: зачастую они представляют собой «ритуальные» или «текстуальные» сообщества⁸², объединенные общей обрядовой практикой и единым пространством фольклорных текстов.

В связи с этим я хотел бы предложить одно типологическое разделение, которое, возможно, будет способствовать пониманию особенностей различных форм религиозных практик в русской крестьянской культуре. Не исключено, что здесь можно говорить и о более широком ритуальном и фольклорном контексте, однако я ограничусь религиозным аспектом проблемы. В 1992 г. Т. Б. Щепанская опубликовала статью, где предложила обособить в русской крестьянской традиции «культуру дороги» — «комплекс традиций, связанных с передвижениями»⁸³. Работа Щепанской затрагивает очень важные вопросы: действительно, с «дорогой» — в широком смысле — соотносится специфическая сфера семиотики поведения, ритуальных и фольклорных форм, социальных отношений и артефактов. Однако понимать под «культурой дороги» традиции, связанные с любыми передвижениями крестьянина или группы крестьян вне территории поселения, значит уравнивать поход в соседнюю деревню на праздник, прогулку в лес за грибами, выпас скота, паломничество в далекий монастырь, переселение в другую губернию и жизнь странника, вообще не имеющего дома: все эти виды перемещений будут репрезентировать культуру дороги. На самом же деле речь идет о различных типах передвижений, выполняющих различные культурные функции, подразумевающие различные нормы поведения, виды ритуальных действий и фольклорных текстов. Такая ошибочная генерализация сразу же влечет за собой ряд более конкретных недочетов. Согласно Щепанской, «главный персонаж дорожной мифологии — леший, большая часть дорожных обрядов обращена к нему»⁸⁴. Эта идея представляется мне вдвойне неправильной. Во-первых, леший — по определению — персонаж *лесной* мифологии, тогда как дорога может проходить не только по лесу. Более того, концепт дороги как бы нивелирует или даже отменяет все остальные ландшафтные характеристики. Если крестьянин собрался «в лес», то он осознает свое перемещение в контексте традиционной ландшафтной модели, состоящей из ряда пространственных зон, которые различаются по степени принадлежности «человеческому» и «не-человеческому» мирам (дом, деревня, поле, лес). Если же он отправляется «в дорогу», он выходит за пределы этой модели и попадает, согласно самой же Щепанской, в «мир небытия, где обычай не действует»⁸⁵. Во-вторых, леший может вообще отсутствовать в системе представлений о мифологических существах, репрезентирующих те или иные локусы. Зачастую «мир леса» в крестьянских поверьях, меморатах и фабулатах оказывается пред-

ставлен некоей безличной силой или, скажем, «полевым хозяином». Достаточно спорными представляются и дальнейшие построения Щепанской, приписывающие страннику «статус лешего». Думается, что большинство наблюдений исследовательницы относится не столько к «культуре дороги», сколько к «культуре леса» в ее севернорусском варианте. Конечно, на Русском Севере дорога иногда не особенно отличается от леса, однако это не может быть основанием для отождествления «дорожной» и «лесной» мифологии и ритуалистики.

Мне кажется, что применительно к крестьянским религиозным практикам можно говорить о несколько ином принципе разграничения «дорожной» и «оседлой» культур. Исходя из вышесказанного, следует предположить, что «дорога» противопоставлена не столько «дому», сколько традиционному земледельческому ландшафту вообще. Для оседлого крестьянина основным ресурсом первичных религиозных значений служит, с одной стороны, традиционная мифология ландшафта, а с другой — годовой цикл аграрного календаря. Это хорошо видно на примере культа местных святынь, рассмотренного мной в другой работе⁸⁶. Процессы адаптации религиозного опыта к традиционной мифологии ландшафта были также продемонстрированы выше — когда речь шла о сновидениях. Соответственно «культура дороги» подразумевает, что принадлежащий к ней человек лишается традиционных пространственных и темпоральных источников для конструирования религиозных смыслов. Он вынужден искать им замену. В этой ситуации, по-видимому, происходит активизация динамической составляющей традиционных религиозных практик и, одновременно, консолидация религиозной составляющей крестьянского мировоззрения. В узком смысле к «культуре дороги» следует относить людей, в принципе не имеющих постоянного пристанища: странников, нищих, пилигримов (хотя последние и обладают «домом», они сознательно отказываются от него, принимая на себя статус «дорожного» человека). Однако при этом влияние «культуры дороги» следует усматривать в традициях большинства протонародных религиозных движений XVIII–XX вв. Традиционные религиозные практики, не имеющие прямого отношения к «культуре дороги», неизбежно характеризуются рядом *локальных* признаков. Группа крестьянских общин (реже — отдельная община) зачастую вырабатывает ряд специфических приемов адаптации религиозного опыта, формирует местные культы сакральных персонажей и священных локусов, оперирует ограниченным и своеобразным набором сюжетов и мотивов религиозного фольклора. С этой точки зрения традицию «оседлого» крестьянства можно трактовать в качестве совокупности локальных религиозных культур. «Культура дороги», в свою очередь, с большим или меньшим успехом стремится к преодолению локальности, в ее рамках

активно взаимодействуют гетерогенные информационные потоки. Конечно, часть этой «переработанной» информации впоследствии возвращается локальным культурам. Однако сама «культура дороги» также тяготеет к стабилизации информационного пространства. Ее принципиальное отличие от локальных религиозных культур «оседлого крестьянства» состоит в том, что эта стабилизация осуществляется за счет иных, «движимых» семиотических ресурсов — письменного текста и человеческого тела⁸⁷. Эту важнейшую особенность необходимо обязательно учитывать при изучении так называемого «русского сектантства».

* * *

Большинство исследователей, писавших о «русской народной религии», обычно пытались квалифицировать ее в качестве «язычества», «двоеверия», «аграрной обрядности» или «магии», либо, наоборот, как «подлинное» воцерковленное православие. Возможно, настало время отказаться и от той, и от другой крайности и рассматривать «народное православие» как сумму религиозных практик, находящихся в динамическом взаимодействии с религиозными институтами. Такой подход, как кажется, может существенно изменить концепцию и кабинетных, и полевых исследований. Во-первых, становится невозможным пренебрежение «церковными» элементами крестьянской культуры: для понимания ситуации необходимо в равной степени знать и институциозированные, и фольклорные формы той или иной локальной религиозной традиции. Во-вторых, вопрос о способах и видах взаимодействия различных форм религиозных практик открывает весьма широкие перспективы для изучения и поиска нового материала.

Вышеизложенная модель не претендует на сколько-нибудь существенную коррекцию феноменологического и онтологического понимания религии вообще. Она имеет операциональный статус и призвана определить методологические перспективы изучения массовой религиозности в рамках антропологических дисциплин, прежде всего — этнологии и фольклористики. Необходимо помнить, что в реально наблюдаемых культурных традициях провести жесткие границы между институтами и практиками, а также между практиками и индивидуальным религиозным опытом фактически невозможно. Так же обстоит дело с различием «культуры дороги» и «оседлой», «ландшафтной культуры» в крестьянских религиозных практиках. Предпочтительнее, таким образом, говорить не о жестко ограниченных культурных формах, а о тенденциях в рамках более или менее диффузной религиозной среды. Тем не менее, мне кажется, что эти тенденции не только существуют, но и играют чрезвычайно важную роль в функционировании «фольклорной традиции».

В дальнейшем я буду описывать и анализировать фольклор и ритуалистику русских мистических сектантов как специфический континуум религиозных практик, основанных в большей степени на «дорожных», а не на «ландшафтных» семиотических ресурсах.

П Р И М Е Ч А Н И Я

- ¹ Эта проблематика касается и других «мировых» религий (так, о «деревенском буддизме» см.: *Southwold M. True Buddhism and Village Buddhism in Shri Lanka // Religious Organization and Religious Experience / Ed. J. Davis (A.S.A. Monograph 21). L.; N. Y., 1982. P. 137–152*), однако в дальнейшем я ограничусь обсуждением христианского и – более специально – русского православного контекста.
- ² См., в частности: *Thomas K. Religion and the Decline of Magic. N. Y., 1971; Yoder D. Toward a Definition of Folk Religion // Symposium on Folk Religion / Ed. D. Yoder (Western Folklore. Vol. 33. 1974. No 1. Special issue). P. 2–15; Brown P. The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity. Chicago, 1981; Badone E. Introduction // Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society / Ed. E. Badone. Princeton, 1990. P. 3–21; Primiano L. N. Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife // Reflexivity and the Study of Belief / Ed. D. J. Hufford (Western Folklore. Vol. 54. 1995. No 1. Special issue). P. 37–56; Crummett R. Old Belief as Popular Religion: New Approaches // Slavic Review. Vol. 52. 1993. No 4. P. 700–712; Levin E. *Dvoeverie* and Popular Religion // Seeking God. The Recovery of Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine, and Georgia / Ed. S. K. Bathalden. DeKalb, 1993. P. 31–52; Stark L. The Folk Interpretation of Orthodox Religion in Karelia from an Anthropological Perspective // Studies in Folklore and Popular Religion. Vol. 1. Papers Delivered at the Symposium *Walter Anderson and Folklore Studies Today* / Ed. Ulo Valk. Tartu, 1996. P. 143–157. По поводу истории этого вопроса в русской науке см.: *Панченко А. А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998. С. 7–12, 17–61; Лавров А. С. Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М., 2000. С. 75–88.**
- ³ См., в частности: *Щепанская Т. Б. Странные лидеры (О некоторых традициях социального управления у русских) // Этнические аспекты власти. СПб., 1995. С. 211–240; Она же. Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север: К проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 110–176.*
- ⁴ *Левкиевская Е. Е. Православие глазами современного севернорусского крестьянина // Ученые записки Российского Православного Университета ап. Иоанна Богослова. Вып. 4. М., 1998. С. 90–110.*
- ⁵ Там же. С. 91–92.
- ⁶ См.: *Грамыко М. М. Православие в жизни русского крестьянина // ЖС. 1994. № 3. С. 3–5; Она же. Этнографическое изучение религиозности народа: заметки о предмете, подходах и особенностях современного этапа исследований // ЭО. 1995. № 5. С. 77–83; Она же. Этнографическое изучение православной жизни русских в XX веке (Обзор основных тенденций) // Исторический вестник. № 1. Воронеж, 1999 (цитирую по интернет-версии: http://www.intercon.ru/~vle/public/istor_vest/1999/1/1_2.htm). Отчасти сходная позиция просматривается в последней работе Т. А. Бернштам (см.:*

- Бернштам Т. А.* Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000. С. 331–342).
- ⁷ Пространный христианский катихизис Православных Кафолических Восточных Церквей, рассматриванный и одобренный Святейшим Правительствующим Синодом и изданный для преподавания в училищах и для употребления всех православных христиан. М., 1913. Ответы 250–279.
- ⁸ *Бурдые П.* Начала. Choses dites / Пер. с французского Н. А. Шматко. М., 1994. С. 223.
- ⁹ *Yoder D.* Toward a Definition of Folk Religion. P. 2–3
- ¹⁰ *Primiano L. N.* Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife. P. 39.
- ¹¹ Там же. P. 39.
- ¹² Там же. P. 44.
- ¹³ См.: *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. М., 1993.
- ¹⁴ *Primiano L. N.* Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife. P. 46.
- ¹⁵ *Durkheim E.* The Elementary Forms of the Religious Life. L., 1964. P. 212–214, 221–223.
- ¹⁶ *Маффесоли М.* Околдованность мира или божественное социальное // Социологос: Социология. Антропология. Метафизика. Вып. 1. М., 1991. С. 274–283.
- ¹⁷ *Малиновский Б.* Магия, наука и религия. М., 1998. С. 56–60.
- ¹⁸ АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. № 676. Л. 6.
- ¹⁹ *Успенский Б. А.* «Заветные сказки» А. Н. Афанасьева // Антимир русской культуры. Язык, фольклор, литература / Сост. Н. Богомолов. М., 1996. С. 146.
- ²⁰ Ср. ситуацию в Северном Приладожье конца XIX – начала XX в., где антиклерикальные элементы фольклора православных карел были направлены не против приходского причта, а «преимущественно против монастырей..., бывших основными институтами богатства и власти в этом регионе» (*Stark L.* The Folk Interpretation of Orthodox Religion in Karelia... P. 154).
- ²¹ *Freeze G. L.* The Rechristianization of Russia: The Church and Popular Religion, 1750–1850 // Studia Slavica Finlandensia. T. VII. Helsinki, 1990. P. 101–129.
- ²² *Бергер П.* Религиозный опыт и традиция // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. М., 1996. С. 346. Цитируемая работа Бергера – фрагмент его монографии «The Heretical Imperative» (N. Y., 1979. P. 32–65) в переводе Е. Д. Руткевич.
- ²³ Там же. С. 346.
- ²⁴ Там же. С. 349. Подробное описание опыта священного см.: *Otto R.* The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational. L., 1969.
- ²⁵ *Anttonen V.* Toward a Cognitive Theory of the Sacred: An Ethnographic Approach // Folklore: Electronic Journal of Folklore. Vol. 14. Tartu, 2000. P. 44 (<http://haldjas.folklore.ee/folklore/vol14/sacred.htm>).
- ²⁶ См., например: *Элиаде М.* Священное и мирское / Пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. М., 1994.
- ²⁷ *Шмитт Ж.-К.* Понятие сакрального и его применение в истории средневекового христианства // Мировое Древо. Вып. 4. М., 1996. С. 78.
- ²⁸ *Бергер П.* Религиозный опыт и традиция. С. 352.
- ²⁹ *Yoder D.* Toward a Definition of Folk Religion. P. 9.

- ³⁰ См.: *Коробова А. В.* Проблемы классификации поэтических жанров фольклора религиозной тематики // Славянская традиционная культура и современный мир: Сб. материалов научно-практической конференции. Вып. II / Сост. В. Е. Добровольская. М., 1997. С. 28–38.
- ³¹ См., например: *Резниченко Е. Б.* «Поминальные стихи» Смоленщины // ЖС. 1994. № 3. С. 38–43.
- ³² *Чистов К. В.* Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. М., 1967. С. 13.
- ³³ Вопрос о роли институций в религиозной культуре русского старообрядчества и сектантства представляется достаточно сложным в силу особого социально-положения этих групп. С одной стороны, многие старообрядческие и сектантские толки противостояли официальным институциям, формировали собственную, «альтернативную» иерархию, тяготели к книжной (и, шире, письменной) культуре. Однако эти же движения с особой активностью генерировали и воспроизводили различные формы религиозного фольклора (см.: *Никитина С. Е.* Народная словесность и народное христианство // ЖС. 1994. № 2. С. 8–12). Здесь можно усмотреть закономерность, по которой нестабильность и девиантность религиозных институций повышает значение религиозного фольклора, в свою очередь тяготеющего к институциональности. Очевидно, следует согласиться с Р. Крамми, полагающим, что исследование русского старообрядчества могло бы способствовать прояснению многих аспектов дискуссии о народной религии (*Crummey R.* Old Belief as Popular Religion: New Approaches. P. 710–712).
- ³⁴ *Никитина С. Е.* Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993. С. 36–37.
- ³⁵ *Успенский Д. И.* Народные верования в церковной живописи // ЭО. 1906. № 1–2. С. 83, прим. 1; примеры таких рассказов см.: Народные русские легенды А. Н. Афанасьева. Новосибирск, 1990. С. 31–46; *Баранова В., Данышова Е., Маслинский К.* Народные рассказы о Боге в Тверской области // ЖС. 1996. № 4. С. 51.
- ³⁶ См.: *Христофорова О. Б.* Некоторые подходы к исследованию «нормативной герменевтики» // Невербальное поле культуры. Тело. Вещь. Ритуал. М., 1996. С. 63–70.
- ³⁷ *Thomas K.* Religion and the Decline of Magic; *Levin E.* *Dvoeverie* and Popular Religion; критику этой концепции см.: *Badone E.* Introduction. P. 9.
- ³⁸ См.: *Панченко А. А.* Исследования в области народного православия. С. 246–254.
- ³⁹ *Hufford D. J.* Traditions of Disbelief // *The Folklorist and Belief* / Ed. L. Fish (New York Folklore. Vol. 8. 1982. No 3–4). P. 48.
- ⁴⁰ См., в частности: *Virtanen L.* Dream-telling Today // *Studies in Oral Narrative* (Studia Fennica 33) / Ed. A.-L. Siikala. Helsinki, 1989; *Kaivola-Bregenhøj A.* Dreams as Folklore // *Fabula*. 1993. Bd. 34. Hf. 3/4 (здесь же – новейшая библиография вопроса), а также подробный обзор проблематики в работе К. О'Нелла (*O'Neil C. W.* Dreams, Culture and the Individual. San Francisco, 1976).
- ⁴¹ *Малкольм Н.* Состояние сна. М., 1993. С. 31–35. См. также: *O'Neil. C. W.* Dreams, Culture and the Individual. P. 3.
- ⁴² *Малкольм Н.* Состояние сна. С. 86–132.
- ⁴³ «Опыт начинает эволюционировать в нарратив даже во время припоминания сна», – осторожно замечает А. Кайволо-Брегенхой (*Dreams as Folklore*). Эту мысль можно сформулировать и по-другому: «припоминание» сна и есть мо-

мент его рождения; сновидение как культурная реалья существует только в качестве нарратива или символа.

- ⁴⁴ O'Neill C. W. *Dreams, Culture and the Individual*. P. 22–32.
- ⁴⁵ Флоренский П. А. Иконостас: Избранные труды по искусству. СПб., 1993. С. 4–5.
- ⁴⁶ Успенский Б. А. История и семиотика: (Восприятие времени как семиотическая проблема). Статья первая // Труды по знаковым системам. Вып. 22. Зеркало. Семиотика зеркальности (Учен. зап. ТГУ. Вып. 831). Тарту, 1988. С. 72.
- ⁴⁷ Там же. Ср. сходные наблюдения, недавно высказанные С. Ю. Неклюдовым (Неклюдов С. Ю. Исторический нарратив: Между «реальной действительностью» и фольклорно-мифологической схемой // Мифология и повседневность: Материалы научной конференции 18–20 февраля 1998 г. СПб., 1998. С. 288–292).
- ⁴⁸ Лотман Ю. М. Культура и взрыв. М., 1992. С. 222.
- ⁴⁹ Там же. С. 226.
- ⁵⁰ См., например: Успенский Б. А. История и семиотика. С. 77–80.
- ⁵¹ Балов А. Сон и сновидения в народных верованиях // ЖС. Вып. 4. СПб., 1891. С. 208–213.
- ⁵² Там же. С. 208–209.
- ⁵³ Там же. С. 209.
- ⁵⁴ Там же. С. 209–212.
- ⁵⁵ Там же. С. 212.
- ⁵⁶ Там же. С. 213.
- ⁵⁷ См. девятичленную модель интерпретации «вещих снов» (*omen dreams*), предложенную А. Кайволо-Брегенхой (*Dreams as Folklore*. P. 221).
- ⁵⁷ Подробнее о фольклорных текстах этого рода см.: Панченко А. А. Исследования в области народного православия. С. 115–132, 246–254.
- ⁵⁹ Балов А. Сон и сновидения... С. 212.
- ⁶⁰ Полевые записи Т. А. Жегловой (Санкт-Петербургский Городской дворец творчества юных), 1990 г. Пользуюсь случаем выразить свою признательность Т. А. Жегловой, любезно предоставившей мне эти записи.
- ⁶¹ Попов Г. Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро князя В. Н. Тенишева. СПб., 1903. С. 197.
- ⁶² Балов А. Сон и сновидения... С. 213.
- ⁶³ Архив ИИМК РАН. Ф. 37. № 7. Л. 12об.
- ⁶⁴ Куразов Н. По колхозам Ленинградской области // Антирелигиозник. 1932. № 17/18. С. 44.
- ⁶⁵ См. Панченко А. А. Исследования в области народного православия. С. 124–125.
- ⁶⁶ Трусман Ю. А. Финские элементы в Гдовском уезде Санкт-Петербургской губернии // Известия РГО. Т. XXI. 1885. С. 193.
- ⁶⁷ Подробнее см.: Панченко А. А. Исследования в области народного православия. С. 82–101. Замечу, кстати, что обет является одной из самых распространенных форм религиозных практик и известен многим культурам.
- ⁶⁸ См.: Щепицкая Т. Б. Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства). С. 119.
- ⁶⁹ Новикова В. В. Вышитые изделия в традиционной обрядности Заонежья (по материалам экспедиций 1986–1987 гг.) // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988. С. 62.

- ⁷⁰ О них см.: *Панченко А. А.* Исследования в области народного православия. С. 207–216; *Панченко А. А., Петров Н. И.* «Жальники» востока Новгородской области в современной сельской культуре // *Дивинец Старолadoжский: Междисциплинарные исследования.* СПб., 1997. С. 85–94.
- ⁷¹ ФЭ ЕУСПб. Новгородская обл., Хвойнинский р-н, д. Заделье. Зап. 08.07.1998 от И. Д. Рябкова.
- ⁷² ФЭ ЕУСПб. Новгородская обл., Хвойнинский р-н., д. Заделье. Зап. 05.07.1998 от Е. И. Ивановой.
- ⁷³ ФЭ ЕУСПб. Новгородская обл., Хвойнинский р-н., п. Анциферово. Зап. 24.06.1997 от Е. Михайловой.
- ⁷⁴ *Богданов К. А.* Деньги в фольклоре. СПб., 1995.
- ⁷⁵ *Смирнов Вас.* Клады, паны и разбойники. Кострома, 1921. С. 12–13.
- ⁷⁶ Там же. С. 13.
- ⁷⁷ Историко-статистические сведения о С.-Петербургской епархии. Вып IX. СПб., 1884. С. 412.
- ⁷⁸ ФЭ ЕУСПб. Новгородская обл., Любытинский р-н., д. Филиппково. Зап. 04.07.1997 от Н. Н. Градовой.
- ⁷⁹ Архив ИИМК РАН. Ф. 37. № 7. Л. 108.
- ⁸⁰ См.: *Бернштам Т. А.* Русская народная культура и народная религия // *Советская этнография.* 1989. № 1. С. 91–100; *Лавров А. С.* Колдовство и религия в России. С. 88.
- ⁸¹ *Бернштам Т. А.* Новые перспективы в познании и изучении традиционной народной культуры (теория и практика этнографических исследований). Киев, 1992.
- ⁸² *Ститтеу R.* Old Belief as Popular Religion. P. 707–708.
- ⁸³ *Щепанская Т. Б.* Культура дороги на Русском Севере. Странник // *Русский Север: Ареалы и культурные традиции.* СПб., 1992. С. 102–126.
- ⁸⁴ Там же. С. 104.
- ⁸⁵ Там же. С. 104; ср.: *Страхов А. Б.* О пространственном аспекте славянской концепции небытия // *Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора.* I. М., 1988. С. 92–94.
- ⁸⁶ *Панченко А. А.* Исследования в области народного православия.
- ⁸⁷ Ср. следующее соображение А. М. Эткинды: «Для неграмотного человека, находящегося в странствии, важнейшая константа — это тело. В предельном случае такой человек не имел ни дома, ни семьи, ни документов; он скрывал свое имя; он избегал контактов с пространством, в котором перемещался. Тело, свое и чужое, становилось носителем множества высоких и низких значений; тело и его части отображали мир и отображались в нем; тела читались так же, как в других культурах читаются книги» (*Эткинд А.* Русские скопцы: опыт истории // *Звезда.* 1995. № 4. С. 132).



2

**Христовщина
и скопчество
в историко-
культурном
контексте**

Христовщина и скопчество в историко-культурном контексте

Происхождение христовщины: споры и сомнения

В 1667 г., после известного «собора патриархов», наложившего клятвы на старообрядцев и одновременно осудившего Никона, началась новая эпоха в религиозной истории России. В течение трех последующих столетий социальные, идеологические и богословские приоритеты отечественного православия неоднократно менялись коренным образом; нередко перемены затрагивали не только институциональные особенности официальной церкви, но и глубинные основы традиционных религиозных практик, порождая причудливые феномены как «элитарной», так и «простонародной» культуры.

Однако собор 1666–1667 гг. лишь поставил точку (или, вернее, запятую) в процессе религиозного и культурного брожения, охватившего Россию в XVII столетии. Именно в течение этого века страна сталкивается с новыми для русской культурной традиции явлениями: религиозным сектантством, массовыми социально-утопическими и эсхатологическими движениями, политическим и религиозным самозванством. Предшествующие поколения русских, в отличие от обитателей Западной Европы, ничего подобного не знали¹. Отечественные «ереси» XIV и XV вв. — «стригольников» и «жидовствующих» — не сравнимы ни с современными им европейскими религиозными движениями, ни с русским сектантством XVIII–XIX вв. Даже то малое, что мы знаем о стригольниках и жидовствующих, не позволяет говорить об этих ересях как

о крупных движениях, оказавших сколько-нибудь заметное влияние на последующую историю русской религиозной культуры.

Эта ситуация во многом обусловила то недоумение, которое высказывали исследователи по поводу появления русского мистического сектантства рубежа XVII–XVIII вв., а именно – ранней христовщины². Одни хотели видеть здесь западное влияние. Еще во времена хлыстовских процессов первой половины XVIII в. эту секту сочли «квакерской ересью». Н. В. Реутский предполагал, что одним из главных источников христовщины было учение немца Квирина Кульмана – силезского мистика, в 1689 г. приехавшего с хилиастической проповедью в Москву и сожженного 4 октября того же года вместе со сподвижником Конрадом Нордерманом³. По мнению исследователя, «фантастическая жизнь», «таинственное учение» и публичная казнь немецкого ясновидца составили «обильный материал для толков, которые возникли вслед за этим в Москве между низшим слоем монашествующих и находившимися в Москве же последователями Капитона Костромского и Даниила Викулова Поморского. <...> Эти-то толки и привели Москву к хлыстовщине: вместо кульмановских хилиастов-иноземцев явились наши русские хлысты или Люди Божии»⁴. Хотя предположение Реутского о связи хлыстовской традиции с движением Капитона и аскетической практикой старообрядцев-поморцев представляется справедливым, нет никакого сомнения, что в отношении Кульмана исследователь ошибался: учение силезца не имело заметного влияния на религиозные устроения москвичей; да и первые известия о движениях, близких к христовщине, появляются еще за двадцать лет до его приезда в Россию⁵. Столь же мало обоснованы идеи И. М. Добротворского и В. Н. Перетца, писавших о христовщине как о результате распространения традиций западноевропейских еретических движений эпохи Средневековья и Нового времени⁶. Первый из них преимущественно основывался не на документальных материалах, а на собственных домыслах, тогда как второй исходил из ложной посылки о свальном грехе и кровавых жертвоприношениях, свойственных культовой практике хлыстов (см. ниже). Наконец, очевидно не правы исследователи, писавшие о связи «русских тайных учений» с богомилством (к ним, например, относится П. И. Мельников-Печерский⁷). Дело в том, что историко-культурное значение богомилства и, в частности, его влияние на русскую религиозную культуру очень часто преувеличивались отечественной наукой второй половины XIX и начала XX в. В действительности мы не располагаем никакими данными о сколько-нибудь существенном развитии этого религиозного движения в Древней Руси и уж тем более о сохранении гипотетического «богомилского учения» вплоть до XVII в. По сути дела, и «богомилство» (resp. «манихейство», «павликианство» и т. п.), и «фин-

ско-славянское» «волшебнo-кудесническое мирозерцание», из которого пытался выводить христовщину А. П. Шапов⁸, являются специфическими научными конструктами, призванными маркировать некую таинственную область религиозных практик, коренным образом отличающихся и от официальной доктрины русского православия, и от крестьянских верований, и от так называемого «славянского язычества».

Все эти малоуправдоподобные и бездоказательные рассуждения связаны с одной и той же проблемой: их авторы никак не могли представить себе, что христовщина зародилась на русской почве и исходит из традиционных религиозных практик русских крестьян и горожан XVII в. Дело, конечно, и в незнании самих этих практик, и в том преувеличенном внимании к институциональным формам религии, о котором я писал в предыдущей главе. В дальнейшем я постараюсь показать, что исследование фольклора христовщины и скопчества дает все основания говорить об их неразрывной связи с русской религиозной традицией и об отсутствии каких-либо существенных западных влияний. Ближе всего к пониманию этого подошли Н. И. Барсов, писавший о самобытном характере христовщины, о ее связях с крестьянскими мистико-аскетическими традициями и религиозным движением Капитона Даниловского⁹, а также П. Н. Милюков, указавший на тесную связь русского мистического сектантства с радикальными направлениями русского старообрядчества и, в частности, с беспоповщиной¹⁰.

Необходимо, однако, подчеркнуть, что речь идет не о стабильной религиозной организации с отчетливой институциализованной догматикой, а об определенном типе культовой практики и связанных с ней фольклорных формах. Вполне резонно следующее замечание М. Б. Плехановой: «...На самых ранних стадиях существования, в XVII в., христовщина была столь же мало обособлена и определена в интеллектуальном отношении, как и все прочие народные движения, сопровождавшие раскол. Выделение христовщины как отдельной секты для XVII века неравномерно, так как само понятие секты неприменимо к народной жизни этого времени»¹¹. В то же время можно назвать один из наиболее вероятных источников христовщины XVII в. Это учение старца Капитона Даниловского, чье влияние на раннее хлыстовство в той или иной степени признает большинство исследователей русских мистических сект и раннего старообрядчества.

Известия исторических источников о Капитоне отрывочны и противоречивы. Столь же противоречивы мнения исследователей, писавших о его жизни и учении¹². В. С. Румянцева, специально рассматривающая эти вопросы, полагает, что самое важное в ереси Капитона — это ее противоцерковный характер, выражающийся в отрицании «института священства и некоторых таинств, но поскольку сохранился авторитет

„Священного писания“, это был протест против феодально-иерархического строя церкви»¹³. Мне, однако, этот вывод кажется весьма надуманным: в данном случае рассуждения В. С. Румянцевой основаны не на фактических данных, а на общей топике советской историографии. Кроме того, вопрос о специфике капитоновского учения затемнен стремлениями к обобщенному описанию еретических учений XVII в., в равной степени присущими и старообрядческой, и официальной традиции. Наиболее справедливым все же представляется мнение С. А. Зеньковского, согласно которому главной чертой ереси Капитона был радикальный аскетизм, основанный на крайних эсхатологических настроениях¹⁴.

Точная дата рождения Капитона неизвестна. Что до его смерти, то, скорее всего, она последовала в первой половине 1660-х гг.¹⁵ Капитон родился в дворцовом селе Даниловском Костромского уезда и, по-видимому, еще в юности постригся в монахи. В 1620-х гг. он жил в пустыни на Ветлуге, затем основывал скиты на реке Шуе и около села Даниловского. В последнем месте он устроил две пустыни — женскую и мужскую. Вплоть до конца 1630-х гг. Капитон поддерживал хорошие отношения с правительством. Зеньковский, основываясь на сообщении Семена Денисова и царской грамоте 1634 г., полагает, что Капитон был приближен ко двору и лично знал Михаила Федоровича¹⁶. Однако в 1639 г. старец был арестован по обвинению «в неистовстве» и сослан в Тобольск, «откуда совершил побег в родные края»¹⁷. До начала 1650-х гг. Капитон продолжал подвизаться в костромских лесах, затем ушел на юг — сначала в окрестности Шуи, а потом в Вязниковские леса. Судя по всему, эти места и стали его последним пристанищем.

По справедливому замечанию С. А. Зеньковского, нам известно лишь «практическое применение доктрины» Капитона¹⁸. Более того, вряд ли следует думать, что учение старца имело сколько-нибудь пространное теоретическое обоснование. Попытки говорить о влиянии на Капитона более ранних еретических учений¹⁹ или современных ему европейских реформационных идей²⁰ кажутся необоснованными. Что до обрядовой практики Капитона и его учеников, то она, как уже было сказано, характеризуется крайним аскетизмом. Сам старец носил каменные вериги весом в три пуда (то есть около 50 кг), спал, подвешивая себя за пояс к вбитому в потолок железному крюку, соблюдал строжайший пост. Пустынники постились даже на Рождество и Пасху (вместо красных пасхальных яиц Капитон предлагал братии «червленные» луковицы), а по средам, пятницам и субботам вовсе воздерживались от еды. С течением времени Капитон полностью отказался от участия в церковной жизни и даже перестал принимать причастие. «Он критиковал поклонение некоторым иконам, например — иконе Христа в ризах архиерея, и Богородице в царских одеждах. Вообще, он совсем не признавал новых икон,

написанных под западным влиянием и изображавших Христа более реалистически и менее абстрактно-идеографически, чем древнерусские иконы»²¹. Есть некоторые основания полагать, что Капитон неортодоксально толковал догмат Троицы: «яко бы отец посылает, а сын не ведает»²².

Вряд ли следует думать, что антицерковные тенденции капитоновского учения были следствием какой-либо последовательной социальной программы. «Настроения старца несомненно отражали мрачные рассуждения об антихристе, которые стали так популярны сначала в Западной, а со второй четверти столетия и в Московской Руси»²³. Столь же несомненно, что ересь Капитона была связана с общими апокалиптическими настроениями эпохи. Уход в лесные пустыни и крайний обрядовый аскетизм были одной из возможных форм такого «эсхатологического поведения».

«Литургия подрешетников»

Трудно сказать, прямым или косвенным было влияние Капитона на христовщину. Привлечение официальных документов здесь бесполезно, так как уже «ко времени Соловецкого осадного сидения под „капитонами“ понимались вообще простолюдины, оторвавшиеся от официальной церкви»²⁴. Можно предполагать, что проповедь Капитона — а она была обращена прежде всего к крестьянам — породила ряд раскольничьих общин, объединенных эсхатологическими настроениями, отторжением от церковной обрядности и тягой к ритуальному творчеству. Так, митрополит сибирский и тобольский Игнатий в одном из своих посланий (1696) сообщает о секте «подрешетников», основанной одним из последователей Капитона в Костромском Поволжье — «в уездах Кинешемских и Решемских и на Плесе». Сектанты не имели духовных отцов и отрицали все церковные таинства. Заменой православного богослужения им служил следующий весьма своеобразный обряд:

Сии же, рекомии подрешетники, имаху у себе учителя некоего посяянина, прозванием Подрешетника. <...> Девку убо видением некую собою избравше и в подполие избы своея введше и нарядивше в платие каковое цветное. И оная девка... изыдет у них из того подполия, сиречь из голбца, на скверной своей главе носящи решето: в том же суть ягоды, изюм глаголемья, и покрыто суще каковым покровцем. И изшедши глаголет к собравшимся сообщником их, якоже нашы пресвитери на святом великом входе в Литургии со Святыми Тайнами: Всех вас да помянет Господь Бог в царствии своем, всегда, и ныне, и присно, и во веки веком. Они же рекут: амин. И сице проклятая, подобящися священником, глаголет трижды.

И потом дает им то богохулное приношение, вместо причастия Святых Таин. Егда же того их волхованнаго общения ягод аще бы кто вкусил, абие тако желателне смерти себе будет радети, аще самосожжением, или удавлением, или утоплением, яко во изступлении от истиннаго разума²⁵.

Сообщение о том, что секта подрешетников была основана последователями Капитона, вполне правдоподобно: ее адепты обитали в непосредственной близости от мест, где старец подвизался с 1630-х по 1650-е гг. Кроме того, обряды подрешетников согласуются с внецерковной и эсхатологической традицией капитоновского учения. С другой стороны, описанная Игнатием и Димитрием Ростовским ритуальная практика отчасти близка и обрядам ранней христовщины.

Культовый подрешетников особенно интересен смещением канонической церковной обрядности и традиций народной религиозности. Митрополит Игнатий совершенно справедливо полагал, что описываемый им обряд изображает великий вход – начальную часть литургии верных, следующей за литургией оглашенных. Последняя оканчивается тем, что дьякон повелевает оглашенным удалиться из храма. Затем следуют две краткие ектеньи и поется Херувимская песнь («Иже херувимы тайно образующе...»). После (или во время) пения Херувимской и совершается великий вход, когда честные дары переносятся с жертвенника на престол. Дьякон, несущий на главе дискос, и священник с потиром выходят из алтаря северными дверями и, остановившись на соесе, произносят молитву за всех присутствующих («Всех вас православных христиан да помянет Господь Бог во царствии своем, всегда, и ныне, и присно, и во веки веков»). Затем дары поставляются на престоле на развернутом антиминсе и покрываются воздухом, а царские врата затворяются и закрываются завесой. После этого следуют богослужебные действия, приготавливающие верующих к освящению даров, сама евхаристия и причащение священнослужителей и мирян.

Очевидно, что обряд подрешетников имитирует именно начало литургии верных. «Девка», выходящая из голбца, исполняет роль священника, решето заменяет дискос, а изюм – лежащие на нем просфоры. Однако при чем здесь подполье, решето и изюм? И почему изображается именно великий вход?

Одним из первых попытался интерпретировать это сообщение митрополита Игнатия П. И. Мельников-Печерский. В статье «Белые голуби» он пишет: «Главное, годовое радение бывает... около Троицына дня. В то время в иных, весьма, впрочем, немногих кораблях (т. е. хлыстовских общинах. – А. П.) хлысты, радея, поют песни, обращенные к „матушке сырой земле“, которую отождествляют с Богородицей. Через некоторое

время богородица, одетая в цветное платье, выходит из подполья, вынося на голове чашку с изюмом или другими сладкими ягодами. Это сама „мать сыра земля“ со своими дарами. Она причащает хлыстов изюмом, приговаривая: „даром земным питайтесь, Духом Святым услаждайтесь, в вере не колебайтесь“, потом помазывает их водою, приговаривая: „даром Божиим помазайтесь, Духом Святым наслаждайтесь и в вере не колебайтесь“. К этому пассажи автор сделал следующее примечание: «О причащении изюмом „матерью сырою землею“ не упоминается ни в одном из известных нам следственных дел, хотя люди божьи из этого обряда не делают большого секрета»²⁶.

Несмотря на категорический тон, сообщение Мельникова вызывает большие сомнения. Во-первых, среди известных мне радельных песен русских сектантов-мистиков нет ни одной, обращенной к «матушке сырой земле». «Роспевцы» о Богородице, собранные в сборнике Рождественского и Успенского, ни разу не упоминают матери земли²⁷. Единственное песнопение хлыстов и скопцов, где постоянно встречается образ «матушки-кормилицы сырой земли» — это так называемая «начальная молитва» («Дай нам, Господи, к нам Иисуса Христа...»), играющая чрезвычайно важную роль в экстатической радельной практике. В ней же упоминается и Богородица, однако она вовсе не отождествляется с матерью землей: образ «матушки сырой земли» в «начальной молитве» непосредственно связан с эсхатологическими мотивами, отразившимися, в частности, в русских духовных стихах о Страшном суде и о плаче земли (см. об этом ниже, в главе 3). Вполне возможно, что Мельников имел в виду именно это песнопение, однако истолковал он его совершенно неправильно. Во-вторых, несколько настораживает та точность, с которой свидетельство Мельникова воспроизводит сообщение митрополита Игнатия. Между двумя описаниями одного и того же обряда лежит полтора столетия; при этом детали его практически не изменились. Однако, согласно документальным свидетельствам XVIII в., ритуалистика христовщины могла претерпевать существенные перемены даже в течение нескольких десятилетий. Наконец, вызывает сомнения и оговорка, вынесенная исследователем в примечание. Дело в том, что достаточно часто под видом подлинных сведений о хлыстах или скопцах крестьяне рассказывали чиновникам и священникам совершенно недостоверные вещи. К тому же Мельников, собравший значительное количество материалов о русском мистическом сектантстве, относился к ним довольно небрежно и часто позволял себе домыслы или заведомо ложные интерпретации. Возможно, что сама процитированная оговорка была сделана специально для того, чтобы замаскировать недостоверность сообщенных данных.

Высказанные соображения позволяют рассматривать рассказ Мельникова не как этнографическое свидетельство, а как комментарий к из-

вестию митрополита Игнатия. Идея исследователя вполне ясна: он полагал, что подрешетники видели в своей «девке» одновременно Богородицу и «мать сыру землю», причащающую сектантов своими «дарами». Понятно и то, как Мельников пришел к этой мысли: ведь «девка» выходит из подполья, т. е. как бы из «земных недр». Грубо говоря, он пытался увидеть в этом обряде нечто вроде Элевсинских мистерий²⁸. Очевидно, однако, что здесь необходимо иное толкование. Ключ к нему также лежит в самом свидетельстве Игнатия.

В своей работе о восточнославянских верованиях и обрядах, связанных с жилищем, А. К. Байбурин пишет: «...С подпольем связаны представления о домовом. <...> Подполье, как и всякая периферия, непосредственно соотносится с внешним миром, со стихиями. Поэтому „в чистый четверг варили кисель и берегли его до воскресенья. В светлое воскресенье открывали подпол, ставили кисель на подпольное окно и закликали мороз“²⁹. <...> Вместе с тем... с подпольем, как и с чердаком, связывается культ предков»³⁰. Хотя эти наблюдения позволяют представить место подполья в общей структуре семиотической модели крестьянской избы, они не совсем пригодны для истолкования рассматриваемого обряда; здесь требуются более конкретные культурно-исторические данные.

Исследователи восточнославянской крестьянской культуры неоднократно отмечали, что в северных и северо-восточных регионах Европейской России, где распространены жилые постройки на высоком подклете, «голбцом» («голубцом», «голбиком» и т. п.) может называться как само подполье (или деревянная пристройка к печи, служащая входом в подполье), так и надгробный памятник в виде небольшого сруба над могилой или деревянного креста (столбика) с накрытием. И. А. Шляпкин, собравший представительный лексический и этнографический материал по этому вопросу, считает возможным производить *голбец* «от *гльб*, глубина» и указывает, что оба значения термина связаны с погребальной традицией. Летописные материалы позволяют предполагать, что в Древней Руси голбцами назывались подземные сооружения «возле или под церковью». «Трудно решить, — пишет Шляпкин, — какое назначение имел церковный голбец; кажется, что он служил и для сохранения казны, и для погребения одновременно»³¹. С. И. Дмитриева, исследовавшая надгробные памятники Мезенского края, предлагает прямо объяснять сходство севернорусских названий подполья и надгробия древними погребальными традициями: «У коми, соседящих с русскими многих районов, еще сравнительно недавно сохранялся обычай хоронить умерших родичей в подполье дома, вход в которое шел через голбец, помещавшийся рядом с печью. <...> Общее название для входа в подполье и домовин для умерших свидетельствует, что подоб-

ный обычай захоронения был известен и в тех русских областях, где зафиксированы эти названия. Косвенным доказательством в пользу этого предположения может служить обычай хоронить покойников около домов и у порога дома, сохранившийся... у русских Мезени до недавнего прошлого»³².

А. С. Лавров, рассматривая материалы о народном почитании святых в России первых десятилетий XVIII в., указывает, что «одним из наиболее постоянных спутников „народного культа“ было наличие „палатки“ или „гробницы“, находившейся в церкви или в часовне». По мнению исследователя, особые надгробия такого рода, служившие одним из знаков особого статуса святого, могут быть также сопоставлены с голбцами³³.

Таким образом, роль подполья в обряде подрешетников вполне объяснима в свете традиционной ритуально-мифологической символики севернорусской крестьянской культуры. В пространственной структуре обряда оно заменяло алтарь, ассоциирующийся с таинственным и священным горным миром³⁴. Подполье также репрезентирует потустороннюю сферу: на архаическом уровне оно представляется точкой контакта с миром умерших предков. Вряд ли, однако, стоит думать, что в рассматриваемом случае архаическая символика оказывала исключительное и прямое влияние на ритуальную традицию сектантов. Скорее всего, подполье, в свою очередь, ассоциировалось с гробницами местночтимых святых, а «девка» выполняла роль священного персонажа, появляющегося из загробного мира и причащающего сектантскую общину. В связи с этим уместно вспомнить сектантскую версию духовного стиха о трех гробах («Хождение Святой Девы»)³⁵. Если традиционный вариант стиха оканчивается видением трех гробниц:

В тех гробах три святых лежат:
Первый святой — Иисус Христос,
Второй святой — Святая Дева,
Третий святой — Иоанн Предтеч.
Над самим Господом ангелы поют,
Над Святой Девой лоза процветает,
Над Иваном Предтечею свечи теплются³⁶,

то сектантская песня воскрешает Христа, Богородицу и Предтечу:

Восставала из гроба Матерь Божия,
Пресвятая свет-Богородица,
Подавала людям Божиим рубашечки...
Возставал из гроба свят Иван Предтеч,
Становил людей Божьих ва святой-ет круг,

Во святой-ет круг, на радение...
 Восставал из гроба сам Исус Христос, —
 Во святом кругу зажглись свечушки.
 Сокатил с неба сударь Дух Святой,
 Сокатил он на деток Божиих...

Использование решета вместо дискаса также недвусмысленно указывает на крестьянский контекст «литургии подрешетников». Одним из самых распространенных традиционных ритуалов с использованием решета является обряд вызывания дождя (во время засухи сквозь решето льют воду), соотносимый с фразеологизмом «носить воду решетом» и, по выражению А. Л. Топоркова, «едва ли не являющийся общечеловеческим». В Полесье для вызывания дождя могли носить воду решетом из колодца в колодец: «надо хоть сколько-нибудь донести»³⁷. Кроме того, и в Полесье, и в других восточнославянских регионах воду, пролитую через решето, используют с лечебными и апотропеическими целями: от детских болезней («спуга» и проч.), для лечения домашних животных, во время эпидемий и эпизоотий³⁸. Решето вообще достаточно широко используется в традиционной восточнославянской аграрной и скотоводческой обрядности. В решето с сеном или овсом ставят горшок с ритуальной кашей, сваренной из молока очистившейся после отела коровы³⁹. В различных восточнославянских регионах решето используется во время *обходов* скота на Егорьев день (в него кладут икону Георгия Победоносца, различные предметы, имеющие апотропеическое значение, ритуальную пищу).

Упоминание решета встречаем и в другом распространенном фразеологизме — «чудеса в решете». Вопрос о его генезисе сложен. По мнению В. М. Мокиенко, этот оборот «связан с особым типом гадания — коксиномантией, гаданием по решету, которое было распространено в средневековой Европе, Аравии и у среднеазиатских народов для разоблачения воров. <...> В России этот суеверный способ гадания был чрезвычайно распространен, но в то же время достаточно сильно отличался от классического. В XVI—XVIII вв. на рыночных площадях Москвы и других городов можно было увидеть гадальщиков, насыпавших в решета разноцветные семена чечевицы, бобов или гороха. Встряхивая решето, они по расположению семян «предсказывали» будущее. <...> Такие шарлатанские предсказания в народе с насмешкой и были названы *чудесами в решете*»⁴⁰. Хотя догадка Мокиенко остроумна и не лишена резонов, вполне возможно, что этот фразеологизм следует связывать и с более глубокой ритуальной семантикой. Не исключено, например, что на его появление мог оказать влияние и рассматриваемый обряд подрешетников или, скажем, устойчивая функция решета в ритуалах Егорьева дня.

В нашем случае, однако, можно предполагать, что использование решета в «литургии подрешетников» является цитатой из несколько иного комплекса обрядов, а именно — погребального. Речь идет о моменте после выноса тела покойника из дома, когда родственники умершего первый раз предлагают всем собравшимся помянуть покойника ритуальной пищей (кутья и проч.), лежащей в решете:

Хто хочет, на кладбище едет тоже... С этим... это... если хочешь. А не хочешь, так... Но после ходим поминать. Они нас приглашают. Сразу выносят решето после похорон это... Когда покойника увядут, сразу выносят решето — там кутья обязательно в решете стоит, ну печенье, пряники, булочки... Вот на месте, когда покойника возят. А после, вот когда увяжут, вечером тогда уже, приехат с кладбища, мы идем поминать. Вот поминать ходим. Это уже принято⁴¹.

Таким образом, в контексте «литургии подрешетников» решето с изюмом обладает двойной коннотацией: с одной стороны, оно ассоциируется с диском и просфорами, с другой — с поминальной пищей, вкушаемой непосредственно после выноса тела покойника. Труднее сказать, почему в качестве ритуального причастия/поминания используется именно изюм (если, конечно, это действительно был изюм: образ «колдовских ягод», сводящих человека с ума и заставляющих его участвовать в самосожжении, был одним из «общих мест» антистарообрядческой полемики конца XVII — начала XVIII в.). Я не думаю, что здесь сыграли роль какие-то реминисценции представлений о винограде как о сакральном растении/ягоде (виноград в качестве древа познания добра и зла; евангельский образ винограда/виноградника и т. п.). Не исключено, что в данном контексте изюм все же ассоциировался именно с кутьей. Напомню, что в восточнославянской крестьянской традиции кутья была одним из главных поминальных блюд и готовилась из вареных зерен ячменя, ржи или пшеницы.

И рассматриваемая «литургия подрешетников», и сходные с ней сектантские обряды, о которых я буду говорить ниже, интересны, в частности, потому, что могут способствовать выяснению роли церковной обрядности в народной культуре. Чтобы понять, почему подрешетники воспроизводили именно великий вход, необходимо обратиться к данным о том, как эта часть литургии воспринималась крестьянами. Речь идет о поверьях, связанных с Херувимской песнью. Как правило, это богослужбное песнопение (подразумевающее, что собравшиеся в храме, таинственно изображая херувимов, оставляют все житейские заботы и готовятся к принятию святых даров) ассоциируется с кликушами. Наиболее распространено поверье, что во время пения Херувимской

у них начинается припадок беснования. Одно из первых этнографических свидетельств по этому поводу находим у протопопа Аввакума. Он пишет о своей бесноватой духовной дочери Анне из Тобольска: «В обедню за мною в церковь вошла. И нападе на нея бес во время переноса (т. е. великого входа. — А. П.), — учала кричать и вопить, собакою лаять, и козю блекотать, и кокушкой коковать. Аз же сжалихся об ней: покиня херувимскую петь, взявше от престола крест и на крылос взошед, закричал: „запрещаю ти именем господним; полно, бес, мучить ея! Бог простит ея в сий век и в будущий!“ Бес же изыде из нея»⁴². Почти также рассказывает об этом эффеке и современная крестьянка:

Туды возили порченных, порченных. И когда вот «Иже херувимы» запоет батюшка, эти люди ковыркалися. У их начнет бешиться, и их держали несколько человек, по пять человек одну женщину держали⁴³.

Этнографы прошлого века обычно объясняли приступы кликушества во время Херувимской «приливом религиозного чувства»: «Кликуша одержима дьяволом, а потому в церкви она не может слышать херувимской, запаха ладану, Евангелия, а у раскольников — табаку»⁴⁴. Дело, однако, не только в религиозном чувстве, но и в исторических особенностях христианского богослужения. По словам авторитетного специалиста в области церковной археологии А. П. Голубцова, «конец литургии оглашенных в древности был обставлен гораздо полнее». Оглашенные в древней церкви делились на несколько разрядов: собственно оглашенные (т. е. «находящиеся на первой ступени приготовления к христианству»), «одержимые нечистыми духами» («и особенный разряд их, так называемые... коленопреклоненные»), «готовящиеся к крещению» «и, наконец, кающиеся, то есть те, которые за тяжкие преступления низведены были на степень оглашенных. Все эти лица, размещавшиеся по особым группам..., призывались диаконом к молитве..., повергались ниц, молились вместе с верными словами молитвы, произносимой диаконом, потом получали — каждая группа отдельно — особенное благословение священника, слушали особенную молитву и выходили из церкви в порядке, нами изложенном. В нынешнем чине литургии это разделение оставлено, и для всех видов оглашенных существует одна эктения, одна молитва священника и одно общее приглашение выйти из церкви»⁴⁵. Таким образом, в древнем христианстве бесноватые были специально выделенной группой оглашенных, особым образом покидавшей церковь перед началом литургии верных. Вполне возможно, что припадки кликушества во время Херувимской представляют собой своеобразный отголосок этого древнего богослужебного обычая. В этой связи уместно вспомнить и

средневековые мистические толкования литургии, согласно которым перед началом литургии верных ангелы изгоняют демонов из храма. Так, в приписываемом св. Григорию Богослову «Откровении о святей службе, еже есть литургия» говорится: «И егда речеть поп: „Да никтож от оглашенных изыдете, но елико верных“, и видех ангелов како слете крилома своима и отгнав злаго ис церкви и веде и в кромешнии огонь»⁴⁶.

Вместе с тем стоит задуматься о том, какое впечатление производили на крестьянскую аудиторию сами обряды великого входа. Говоря, так сказать, об «этнографии» православного богослужения, следует помнить, что участники последнего делятся на две неравные группы: «ритуальных специалистов» (причт), совершающих богослужебные действия как в алтаре, так и в других частях храма, и «аудитории» (прихожан), располагающихся к западу от иконостаса и солеи. Прихожане не участвуют в действиях, происходящих в алтарном пространстве, они видят то, что совершается перед иконостасом. Естественно, что даже на аудиовизуальном уровне последовательность литургии для причта и для прихожан различна.

Архимандрит Киприан (Керн), один из новейших специалистов по православной литургии, пишет о великом входе следующее:

В наше время великий вход составляет одну из торжественнейших частей Литургии, и в сознании большого числа верующих ему придается значение, может быть, даже большее, чем самому важному моменту Евхаристии, моменту преложения Святых Даров. Во всяком случае многие миряне к великому входу относятся более благоговейно и выражают свое религиозное чувство большими знаками почитания, чем ко времени пения «Тебе поем...». Из исторического изложения проскомидии ясно, что современный нам великий вход есть только остаток когда-то торжественного и всенародного приношения вещества для Евхаристии. Теперь это торжественная процессия, в которой иногда чувствуется больше внешнего, чисто человеческого, чтобы не сказать светского поклонения и почитания, чем того символического содержания, которое она имеет по самому смыслу Литургии⁴⁷.

Очевидно, что слова архимандрита Киприана могут быть вполне приложимы не только к современной богослужебной практике. Вполне вероятно, что для крестьянской аудитории XVII в. кульминацией литургии был именно великий вход, который, в свою очередь, мог ассоциироваться с ритуалами погребально-поминального цикла.

Рассмотренный обряд секты подрешетников является отражением культурного процесса, чрезвычайно важного для истории русской

народной религиозности конца XVII — первых десятилетий XVIII вв. Я имеем в виду своеобразное ритуальное творчество, сложным образом соединявшее элементы православного богослужения и цитации из традиционных крестьянских обрядов и верований. Это творчество было вызвано к жизни тем дисбалансом религиозных практик и религиозных институций, к которому привели русский раскол и петровская церковная реформа. Его результатом стал ряд специфических обрядовых форм, к которым следует отнести и различные виды «народной литургии», и практику самосожжений, и ритуалы сектантов-экстатиков. Их символический смысл, как правило, подразумевал более или менее непосредственный контакт участников обряда с сакральной сферой в контексте эсхатологических ожиданий и настроений. К вопросам функциональной природы этих ритуалов мы еще вернемся в следующей главе настоящей работы.

«Духомольцы» и «лжехристомужи»

Что касается собственно христовщины, то первые сведения о ней отыскиваются в сочинениях лидеров раннего старообрядчества — инок Авраамия, протопопа Аввакума и дьякона Федора. Характерно, что эти сообщения локализируются в местах проповеди Капитона и относятся ко второй половине 1660-х гг. — времени, непосредственно следующему за его смертью. В качестве центров сектантского движения здесь выступает Плес под Костромой и с. Павлов Перевоз (Павлово)⁴⁸ на Оке.

Так, Авраамий, в «Послании к христоролюбцу некому», пишет следующее:

...Кирик на Плесе мне грешному поведает: сына его духовнаго звали в пустыню капитоновы ученицы, глаголюще: с нами де Христос, с небеси сходя, беседея⁴⁹.

По-видимому, какими-то сведениями о раннем сектантстве располагал и Аввакум, сообщаящий об иконоборческих и евангелических тенденциях в расколе:

А иже держат Евангелие и Апостол, а святые иконы отмежут, то явныя фряги есть, сиречь немцы. И их есть вера такова: не приемлют святых 7 собор, ни словес святых отец, ни иконного поклонения, но токмо Апостол и Евангелие, и евангелики глаголются, також люторцы и кальвинцы. Священнический чин, иноческий, отринувше: и баба, и робя, умеюще грамоте, то и поп у них⁵⁰.

Наконец, в принадлежащем дьякону Федору «Послании к верным об антихристе» мы, видимо, также встречаем упоминание о христовщине:

Тогда при апостоле процвете Христова вера в Солуне от сих проповедников истинных Христовых, и дьявол воздвиг своих неких безчинников и лестцов развратных, яко ж и zde окрест Костромы и Павлова перевоза, о нихже глаголете многая блядущих лживая и нечестивая учения дияволя, — гатко и слышати нам. И тако они Солуныне обхождаху братию и прельщаху, глаголюще, яко уже пришествию Христову второму наставшу, и слышащих ужасаху и смущаху, и Павла апостола облыгающе и тем сказующе, яко от него слышаще, еще же и от Духа глаголюще сицевая слышати, яко Христос грядет уже на суд⁵¹.

Более подробно о костромских и павловских сектантах пишет Евфросин, автор «Отразительного писания о новоизобретенном пути самоубийственных смертей» (1691 г.):

...Все любят зватися староверцы, а многия посреде обретаются зловерцы, иныи ж иная во злодеица, яко ж Костромския лжехристомужи поселянстии, градских обычаев неискуснии, оставя свое орало, того ради душа их задуровала, и ложнии их апостоли, бесовстии наместницы, окаянии ж их пророцы, пагубы внуцы, Павлова ж перевозу духомолцы и иконоборцы, сквернь всяких рачители и объядения служители: день весь жря, а ночью спя, духом, на постелях, нечистым поражени, возбесяся и пеняся, молятся духом, перестанет от молитвы, ано едва дух свой в себе видит⁵².

В дальнейшем Евфросин более детально описывает практику пророчества в среде верхневолжских старообрядцев. Дело, по-видимому, происходило в 1680-е гг.:

У Семена ж попа другой Семен мужик, по их вере пророк и духодейственной столп, о самосоженных их страдалцах радостной им возвеститель, егда бывает он посещен, то, духом ударяем, о землю поражен и, во изступлении полежав, извещение видит и, встав от поражения, благовестие кажет: великии страдалцы и святы самосоженцы! кто их не славит, то мне враг, да и дух мой мне вещает... <...> Поликарп бедной прелстился и в пустыни им похвалялся...: се де, отцы, пророк наш и действует им дух свят, видение де выдает и неведомая нам вещает... <...> Бывало то на Романове и в Пошехоньи и в-за Волгой, как вдовица или девица провинится перед ними, тамо своего пророка мужика сего шлют, а мужик тот, што мерен дровомеля деревенской, честнее себе и лутчи лает и бранит и пред господами своими невежливо сидит и вякает и бякает...⁵³

Благодаря описаниям Евфросина становятся понятными не только особенности психосоматической техники пророчества (подразумевавшей, судя по всему, как экстатические видения с последующим их пересказом, так и автоматическую речь во время «действия духа»), но и непосредственные социальные функции поволжских пророков. Очевидно, что при помощи пророчества разрешались догматические и обрядовые споры, вопросы социального и религиозного лидерства, обосновывались эсхатологические ожидания и проповедь самосожжения⁵⁴.

Таковы дошедшие до нас известия о ранних этапах развития русского мистического сектантства. Из них явствует, что во второй половине XVII в. поволжские раскольники уже ориентировались на специфическую обрядовую традицию («моление духом», пророчества), отчасти противопоставленную церковному богослужению и вдохновенную эсхатологическими чаяниями⁵⁵. К концу века постепенно начинает формироваться практика радений, одновременно появляются и «лжехристомужи» — чтимые подвижники или лидеры общин, которых считали христами. По предположению М. Б. Плюхановой, «ранние радения... имели отношение к ситуации Страшного суда» и обеспечивали их участникам «пребывание в сакральной ситуации, в эсхатологическом времени»⁵⁶. В то же время исследовательница не склонна сопоставлять радения с добровольными самосожжениями — «гарями», — полагая, что гарь — «действие реальное, наполненное священным смыслом», тогда как радение — «действие обрядово-символическое»⁵⁷. Это противопоставление кажется странным и не соответствующим общему ходу рассуждений М. Б. Плюхановой. Конечно, прагматические последствия самосожжения и радения различались довольно радикально, однако трудно оспаривать обрядово-символическую природу обоих действий. Можно предполагать, что в определенный период и гари, и радения выполняли близкие функции, актуализируя определенные типы массовых эсхатологических представлений. С течением времени «эпидемия самосожжений» постепенно сошла на нет (хотя отдельные случаи эсхатологических самоубийств были зафиксированы и в XIX — начале XX в.), а радение превратилось в стабильную ритуальную практику без ярко выраженных эсхатологических признаков.

Итак, обрядовая практика и идеология христовщины формировалась в рамках религиозно-утопических и эсхатологических движений русских крестьян второй половины XVII в. Одним из провозвестников и инициаторов этих движений был старец Капитон, чье имя затем стало нарицательным и использовалось для обозначения раскольников, отвергающих церковную обрядность и книжность (в том числе и дониковскую), самовольно уходящих в лесные пустыни, совершающих собственные богослужения. Другим экзонимом сектантов XVII столетия

было слово *ляд*. В. С. Румянцева указывает на сыскное дело 1666 г. о раскольниках погоста Самети, из которого явствует, что «местные крестьяне называли единомышленников вязниковских пустынников в Костромском уезде „лядами“, а их поведение — „ледованием“»⁵⁸. Уже в XIX в. слово *ляд* (мн. *ляды*) было зафиксировано В. И. Далем в народном лексиконе Ярославской губернии. Здесь оно использовалось для обозначения хлыстов и скопцов⁵⁹. В середине XIX в. о «лядах» в Нерехотском уезде Костромской губернии сообщал корреспондент Русского географического общества⁶⁰. О существовании этого термина упоминал и П. И. Мельников в статье «Тайные секты»⁶¹. Даль производит его «от *лядеть* в значении „худеть, тощать“», однако исторически эта этимология неточна. Слово *ляд* в значении «нечистый, черт» объясняют и из *ледачий* («непутевый, негодный»), и из польск. *ladacy* («черт»). Древность этого слова, — пишет М. Фасмер, — и родство с др.-инд. *radhyati* «приобретает силу, становится подданным» не доказаны⁶². Поскольку в вышеупомянутом документе 1666 г. «ледование» понимается как «неистовство», есть все основания полагать, что в данном случае *ляд* означает «нечистый» и характеризует отношение современников к раннесектантскому движению Костромского уезда.

Что касается термина «христовщина», то он впервые появляется в «Розыске о раскольнической брынской вере» Димитрия Ростовского (до 1709 г.). Он описывает христовщину как отдельный раскольничий толк и сообщает о ней следующее:

В том ските или толку обретается некий мужик, егоже зовут христом и яко Христа почитают; а кланяются ему без крестнаго знаменія. Пристанище того христа в селе, зовомом Павлов Перевоз... Сказуют же того лжехриста родом быти Турченина; а водит с собою девицу красноличну и зовет ю материю себе, а верующии в него зовут ю богородицею. <...> Имати же той лжехристос и апостолов 12, иже ходяще по селам и деревням проповедуют христа, акыбы истиннаго, простым мужикам и бабам; и кого прельстят, приводят к нему на поклонение. Той толк, глаголемый Христовщина, аще и хулит церковь Божию, обаче в церковь входити, ко иконам святым и к кресту прикладываться и к иерейскому благословению приходити не возбраняет... Поведавый же нам сие монах Пахомий, слыша от самовидца, видевшего онаго христа лживаго, приведен бо бе к нему от ученика его на поклонение. Бе же тогда той христос на реке Волге, в селе Работки глаголемом, за Нижним Новгородом верст 40, по Волге в низ. Есть же в том селе на брезе реки церковь ветха и пуста, и собращася тогда к нему людие верующии в онъ на мольбу в церкве оной. Изыде же христос оный из олтаря к людем

в церковь и в трапезу, и зряше на главе его нечто велико обверчено по подобию венца, на иконах пищемаго, и некия малыя лица красныя по подобию птиц летаху около главы его, ихже глаголют быти херувимы (нам же мнится, яко или беси в подобиях таковых мечтательно людем зряхуся, или красками писаны бяху херувимы на писчей бумаге, и окрест венца прицеплены); седшу же ему, вси людие тамо собравшиися падше поклонишася тому до земли, аки истинному Христу; и кланяхуся непрестанно молящеся на мног час, дондеже изнеможи им от молитвы. В молитве же зываху к нему овии: господи! помилуй мя; глаголюще овии же: о создателю наш! помилуй нас. Он же к ним пророческая некая словеса глаголаше, сказующи, что будет, каковое воздуха пременение, и утверждаша их верити в онь несумненно⁶³.

Почти в те же годы с учеником подобного христа, уроженца Касимовского уезда по имени Иван Васильев Нагой (возможно, что это — тот же человек, о котором рассказывал монах Пахомий), встретился старообрядец Василий Флоров, впоследствии обратившийся в православие и написавший «Обличение на раскольников» (1737 г.)⁶⁴. Учение сектантов Флоров назвал «наговщиной» и охарактеризовал следующим образом:

Сия же их пакостная ересь: 1) иконам не поклонялися; 2) своему учителю Ивану честь и поклон отдавали, подобной яко Христу; 3) руку его целовали, яко Христову; 4) свечи пред ним вжигали; 5) девку имели некую скверную за Богородицу, — сия скверная некогда биема от сына церкви Григория в Павлове селе, в доме Дмитрия Денисова, их прелщенца, извергла зачатое нечестивое семя; 5)⁶⁵ за апостолов 12 имели мужиков простых... Наипаче сии проходили более некие грады, села и деревни, своим неистовством и молчанием, аки бы юроды, множае босы, в раздранных одеждах, лицом почернелы, мерзости и прелести преисполненные...; 6) ядуще нощию, тайно от людей; 7) в одной кельи темной жили мужеск пол и женск; одяние имели токмо к прикрытию нужных частей тела в келиях; 8) сей Иван Нагой дивы некия несказанныя мерзкия показоваше своим последователям...⁶⁶

Характерная параллель к сообщению Флорова обнаруживается в материалах более поздних следственных комиссий о христовщине. В 1746 г. к следствию был привлечен алатырский крестьянин Иван Пименов, обвинявшийся в том, что он называл себя Христом. На допросе Пименов показал следующее:

От роду ему лет сто, лет шестьдесят тому назад впал он в безумие — ходил зимою и летом по лесам нагой, питался кореньем, ничего не говорил — и слыл у крестьян христом; лет двадцать тому назад от безумия избавился и стал жить у брата в д. Солдатской Алатырского уезда; местные крестьяне называют его, Ивана, «богомолом» за то, что он ходит по ярмаркам и торжкам для моления⁶⁷.

Если верить хронологическим сообщениям Ивана Пименова — хотя они представляются весьма и весьма приблизительными, — получается, что его «безумие» началось в конце 1680-х, а прекратилось в конце 1720-х гг. В это же время странствовал по северо-восточной России и Иван Васильев Нагой. Конечно, вряд ли следует полагать, что речь идет об одном и том же человеке⁶⁸. Важно другое: истории Ивана Васильева и Ивана Пименова свидетельствуют о том, что крестьянских «христов» в рассматриваемую эпоху было много, что речь идет не об исключениях, а о норме народной религиозной жизни конца XVII — начала XVIII в. Обращает на себя внимание и то, что отличительной чертой и того, и другого «христа» была нагота. И отсутствие одежды, и немота, отличавшая Ивана Пименова, — типичные признаки древнерусского юродивого⁶⁹. О том, что последователи «наговщины» воспринимались современниками в качестве юродивых, свидетельствует и Флоров. Интересно, однако, что заставляло тех же современников считать Васильева и Пименова «христами»? Ведь, насколько мы знаем, никто не называл Христом Василия Блаженного (который, кстати, тоже имел прозвище Нагой) или Николу Салоса. Здесь можно высказать несколько предположений. С одной стороны, именно в начале XVIII в., в годы петровских преобразований, начинается более или менее постоянное преследование юродивых. «Асоциальность» древнерусских юродивых была все же социальной: несмотря на всю парадоксальность своего облика и поведения, они занимали определенное место в ролевой системе средневекового общества. Регулярное государство Петровской эпохи лишило юродивых этого места, они стали гонимыми «суеверцами». Естественно предполагать, что в таких условиях поведенческие стереотипы преследуемого юродства вполне подходили новоявленным «христам», выступавшим с эсхатологической проповедью и предлагавшим своим последователям принципиально новые формы обрядовой практики. С другой стороны, не следует забывать, что материалы по истории и феноменологии древнерусского юродства, которыми обычно пользуются исследователи этого явления, преимущественно принадлежат сфере литературного этикета. Это жития, летописные сообщения, реже — свидетельства иностранцев. Хотя в древнерусских житиях юродивых часто встречаются эпизоды очевидно фольклорного

происхождения, они обрамляются сугубо книжными интерпретациями. Иными словами, мы знаем, какие выводы из простонародных рассказов о русских юродивых делал древнерусский книжник, но не знаем, как воспринимали тех же самых юродивых их современники, принадлежащие к городским низам или крестьянству. (То, что сами юродивые нередко принадлежали к культурной элите и, следовательно, строили свое поведение в соответствии с литературными образцами, дела не меняет.) Между тем, именно модели простонародной религиозности, как мы увидим далее, оказали определяющее воздействие на традицию русского мистического сектантства.

Упомяну, наконец, еще один эпизод, который, возможно, также имеет прямое отношение к предыстории русской христовщины. Речь идет об еще одном Иване — бродяге, задержанном в 1690 г. в Вязьме и допрашивавшемся в Разрядном приказе⁷⁰. Иван был самозванцем, выдававшим себя за сына Ивана Грозного (вероятно, что в данном случае подразумевался не царевич Димитрий, а убитый отцом Иван Иванович). Вместе с тем он утверждал, что живет «на небесах», повелевает ангелами и обладает даром творить чудеса:

Зовут де его Ивашком, а отец де у него был царь Иван Васильевич, а был де он царем на Москве тому ныне лет со сто. А он де родился от него, а женат де он не был. И которые де люди глазами не видят и руками и ногами не владеют, и те де болящие молитвою его здравы бывають. А по их де молитву творят (творит? — А. П.): «Сусе Христе, помилуй нас!» А крестил де себя он сам. А живет де он на небесах и ходит де он на небеса в дирю (дыру? — А. П.), а принимают де ево ангели. <...> А как он ходил и к нему пришли ангели: тысяча ангелов да шестьсот казаков донских. А казаки де и ангели ели мясо, а он де говел и мяса не ел. Которые де люди мяса едят, и те пойдут на тот свет. А он де посылал грамоты по русским городом — русским языком — сам, что он царя Ивана Васильевича, и оне б то видели. И ныне пошел было к тотаром и хотел их приводить к вере, чтобы они крестились. <...> А хотел де он управеть веру и был на Дону и на Самаре. <...> А на небеси де больши ево нет. А как де он шел с казаками, и велел им сказывать, что де к Москве идет сын царя Ивана Васильевича и они бы московские люди ево женили. И грамоты де он писал своею рукою и отдавал ангелам⁷¹.

Характерно, что в показаниях самозваного «царевича Ивана» просматривается ряд черт, сопоставимых с религиозными практиками ранней христовщины (см. ниже) — использование Иисусовой молитвы для исцеления больных и порицание мясной пищи. Симптоматично и совпа-

дение политического самозванства с самозванством религиозным, хотя не совсем понятно, что именно Иван имел в виду, говоря, что «на небеси больши ево нет».

Речи Ивана настолько обескуражили следователей, что самозванца решено было подвергнуть медицинскому освидетельствованию. Врачебное заключение оказалось единогласным: подследственный страдает врожденной «меланхолией», иначе говоря — безумен, «и надобно будет впредь за ним надзирать». После этого Ивана отправили «под крепкий начал» в ростовский Авраамиев монастырь. Дальнейшая судьба его неизвестна.

Данила Филиппович и Иван Тимофеевич

Нельзя обойти вниманием и наиболее проблематичный источник по истории раннесектантского движения — хлыстовские предания о Данииле Филиппове и Иване Тимофееве Суслове. Большинство исследователей, начиная с И. М. Добротворского и П. И. Мельникова, считали их основателями христовщины и относили время ее появления к 1645 г.⁷² Вот, например, как описывает эти события П. И. Мельников:

Крестьянин Юрьевского уезда Данила Филиппов также был в числе учеников Капитона... Во время сильных споров о том, по старым или по новым книгам можно спастись, Данила Филиппович... решил, что ни те, ни другие никуда не годятся, и что для спасения души необходима одна:

Книга золотая,
Книга животная,
Книга голубиная:
Книга сударь Дух Святой.

Он учил, что надо молиться духом, и что при таком только молитвенном в человеке может вселиться Дух Божий. Хлысты рассказывают, что их учитель, в доказательство ненужности и старых, и новых книг, собрал те и другие в один куль, положил в него для груза камней и бросил в Волгу.

Через несколько времени Данила Филиппович является в окрестностях Стародуба, находившегося в тогдашнем Муромском уезде. В Стародубской волости, в приходе Егорьевском, говорят хлысты, на Гору Городину... сошел с небес в славе Своей сам Господь Саваоф. Силы небесные вознеслись назад, на небо, а Саваоф остался на земле в образе человеческом, воплотясь в Даниле Филипповиче⁷³.

Согласно тому же автору, Данила Филиппов поселился в д. Старой под Костромой. Здесь он собирал своих учеников и устраивал радения. «Христом» Данилы стал уроженец с. Максакова Муромского уезда Иван Тимофеевич Суслов. И Мельников, и другие исследователи почти не сомневались в том, что Суслов и был тем самым лжехристом-«турченином», о котором писал Димитрий Ростовский. По хлыстовским преданиям, Суслов был схвачен властями в годы правления Алексея Михайловича. Его трижды казнили, и трижды он воскресал из мертвых, после чего царь велел его освободить.

С тех пор Иван Тимофеевич, говорят хлысты, тридцать лет прожил в Москве спокойно, распространяя тайное учение людей божьих... <...> Сюда в 1699 году пришел из Костромы к «возлюбленному сыну своему» Ивану Тимофеевичу господь саваоф, верховный гость Данила Филиппович, на сотом году своей жизни. Здесь он много беседовал с сыном своим за столом, который до 1845 г., как святыня, сохранялся у московских хлыстов. По рассказам их, из этого дома 1-го января 1700 года, в Васильев день, Данила Филиппович, после долгого радения... вознесся на небо. Потому, говорят они, с этого дня и стали считать новый год⁷⁴.

Что касается Суслова, то он скитался по разным местностям Центральной России, затем вернулся в Москву и был погребен в женском Ивановском монастыре, где подвизались его последовательницы. Он умер во второй половине 1710-х гг.

У нас нет серьезных оснований считать Данилу Филипповича сугубо мифологическим персонажем, однако все историко-хронологические построения, касающиеся его и Суслова биографий, кажутся весьма проблематичными. Столь же сложно говорить о тождестве Суслова с «лжехристами», упоминаемыми Димитрием Ростовским и Василием Флоровым. Дело в том, что материалы, которыми пользовался Мельников, — это предания московских хлыстов, зафиксированные во время следствия конца 1830-х гг. Собственно говоря, Мельников почти дословно цитирует «Показание Симбирской губернии и уезда Тинковского удельного крестьянина Козьмы Властникова о сущности и обрядах хлыстовской секты», данное в 1838 г. в секретной канцелярии Москвы⁷⁵. Нам известны сектантские песни, в которых упоминаются Данила Филиппович и Иван Тимофеевич⁷⁶, но их число невелико, и, по всей вероятности, они происходят из того же «толка» христовщины XIX в. Вместе с тем нам известны и другие персонажи хлыстовских преданий: так, например, в Рязанской и Московской губерниях бытовала песня о «христе» Иване Емельянове и его прении с Иваном Грозным⁷⁷. С другой сто-

роны, из следственных материалов первой половины XVIII в. мы узнаем о других сектантских «христах», никак не фигурирующих в позднейшем хлыстовском фольклоре. Таким был, например, ярославец Степан Васильев Соплин (см. ниже). Наконец, в других хлыстовских общинах середины – второй половины XIX в. вовсе не существовало рассказов и песен о Даниле Филиппове и Иване Сулове.

Таким образом, у нас есть достаточные основания для критики прямолинейных реконструкций ранней истории христовщины, принятых большинством исследователей прошлого столетия. Вероятно, что и Данила Филиппов, и Иван Тимофеев Сулов (мы располагаем документальными свидетельствами первой половины XVIII в. о Сулове; аналогичные данные о Даниле неизвестны) были реальными людьми, жившими в конце XVII – начале XVIII в. и, возможно, руководившими христовскими общинами Поволжья и Подмосковья; их не следует считать «первыми хлыстами». По своей социальной организации ранняя христовщина была полицентричной. Важно подчеркнуть, что движение мистического сектантства тесно связано с принципом харизматического «учительства»: исключительную роль в общине или группе общин играл лидер, считавшийся «христом» или «пророком» и окружавший себя учениками. Таких лидеров в ранней истории христовщины могло быть много (о чем свидетельствуют и вышеприведенные материалы). Судя по всему, первоначально они вели страннический образ жизни, путешествуя со своими учениками по городам и селам, подобно описанному Флоровым Ивану Нагому. Впоследствии, когда хлыстовское учение получило достаточное распространение, сектантские «христы», «богородицы» и «пророки» становились оседлыми горожанами, крестьянами или иноками. В одних общинах фигуры «первых учителей» играли важную идеологическую роль: они становились персонажами радельных песен, преданий и легендарных циклов⁷⁸. В других наиболее существенным становилось поклонение «действующим», живым учителям. Такой представляется ситуация в XIX в., такой она могла быть и столетием раньше.

Прокофий Лупкин и его апостолы: угличское следствие 1717 года и проблемы генезиса христовщины

Первым хлыстовским лидером, чья биография известна достаточно подробно, был Прокофий Данилов Лупкин, главный фигурант следственного дела о христовщине, производившегося в Угличе в 1717 г.⁷⁹ Началось оно следующим образом: в июне этого года крылосный монах Покровского Угличского монастыря Антоний шел на богомолье в Александрову пустынь Ярославского уезда. По дороге он случайно узнал, что у крестьянина деревни Харитоновой Угличского уезда Еремея Васильева Бурдаева соби-

раются некие раскольники и что скоро они ожидают в гости своих учителей. Антоний донес об этом своему архимандриту Андронику, а также епископу ростовскому и ярославскому Досифею. Так сам Антоний утверждал во время следствия. В действительности, однако, дело обстояло несколько по-другому: Антоний был провокатором, подосланным архимандритом Андроником. В своем позднейшем «объявлении» Андроник сообщает, что о собраниях раскольников у Бурдаева он узнал еще в 1715 г. от священника угличской Дмитриевской церкви. Желая разузнать о «новой вере» подробнее, Андроник подговорил инока Антония, «чтобы он назывался при компаниях их, якобы раскольщик из Кержинских Брынских лесов, и говорил все, как раскольники говорят и молитву творят и крестятся, и клобук и камилавку дал, как те раскольники носят, чтоб они его не признали и о себе бы ему показали»⁸⁰.

Провокация удалась. 12 июня 1717 г. в доме Бурдаева было арестовано одиннадцать мужчин и десять женщин. Все они были препровождены в Покровский монастырь и посажены под арест. В течение нескольких дней Андроник допрашивал арестантов, причем Лупкин и Бурдаев, «чтоб сказывали правду, были биты плетьюми»⁸¹. Затем сектантов отправили в Угличскую провинциальную канцелярию, где их допрашивал ландрат А. И. Нарышкин. Хотя дошедшие до нас показания отчасти противоречивы, что объясняется попытками запутать следствие и избежать наиболее тяжелых обвинений⁸², они позволяют обрисовать следующую картину.

Прокопий Лупкин был отставным стрельцом. Он служил в полку Венедикта Батурина, участвовал в азовских походах 1695–1696 гг., а в 1710 г. был окончательно демобилизован «за скорбию падучею» (т. е., по-видимому, из-за эпилепсии)⁸³. После отставки он отправился в Москву, где занимался торговлей. Согласно показаниям Прокопия, именно здесь он пережил экстатический опыт, послуживший основой для его учения:

И в прошлох де годех тому года с четыре молился он Прокофей Богу в Москве в доме своем. И молился де многажды и стало де ево, Прокофья, подымать Духом Святым. И он де Прокофей как ево сперва подняло не вспомнил. И по другие де числа Духом Святым ево поднимало. И он де, Прокофей, опомнясь как ево поднимало Духом Святым запел Иисову молитву в распев⁸⁴.

В дальнейшем Лупкин стал проповедовать среди своих работников, а также среди крестьян и посадских людей, с которыми он имел торговые дела.

Он и называл себя учителем, а которыя де у него Прокофя мужеска и женска полу учение такое принимали и тех де он, Прокофей,

называл учениками своими. И когда де у него Прокофья бывают в домех действия и тогда де поднимало ходить в избе в милотях чело- века по два и по три и по одному сиречь в рубашках и босиками. И тогда де он, Прокофей, толкует протчим при себе – «Так Хрис- тос ходил по морю и по рекам вавилонским со ученики и в кораб- ли плавал, тако же де и нам подобает. Сие де мои ученицы яко же апостли», он де, Прокопей, яко же Христос⁸⁵.

Другим активным проповедником учения Лупкина был крестьянин из Ярославского уезда Никита Антонов Сахарников. Именно он привлек в секту Еремея Бурдаева. Согласно показаниям последнего, в 1716 и 1717 гг. Сахарников несколько раз устраивал у себя дома радения. Они бывали по праздникам и ярмарочным дням. На праздник Девятой пят- ницы 1716 г. Лупкин и Сахарников «с товарищы» приезжали в гости к Бурдаеву и также устраивали радение. В этот же приезд Сахарников вместе со своим батраком Иваном Васильевым (к моменту ареста сек- тантов он уже покинул Лупкина) рассказывали Бурдаеву об эсхатологи- ческих основаниях своей проповеди.

Да он же, Никита Сахарников, говорил ему, Еремею, с товарищем своим Иваном Васильевым – «Ныне де у нас последняя времена. Народился де антихрист от старичья роду и вооружится и станет царю белому помочи давать и поидет под Царьград как де возмет Царьград. И тогда назовется де богом. И нынеча де он живет в Санкт Питербурхе. И Санкт Питербурх запустеет де также как и Содом Гомор»⁸⁶.

Материалы первого следствия о хлыстах имеют для нас особую цен- ность в нескольких отношениях. Прежде всего, показания Лупкина, Са- харникова, Бурдаева и др. демонстрируют ранние этапы существования тех обрядовых и фольклорных форм, чье развитие можно наблюдать по материалам следственных комиссий 1730–1740-х гг. Поэтому именно материалы следствия 1717 г. дают больше оснований для выводов об исто- рических корнях основополагающих элементов идеологии, фолькло- ра и ритуальной практики христовщины и скопчества. Кроме того, по- казания фигурантов первого хлыстовского процесса были, по-видимо- му, в гораздо меньшей степени осложнены самоговорами и другими специфическими формами «расспросных речей», поскольку и игумен Андроник, и ландрат Нарышкин не располагали разработанными стра- тегиями допроса последователей новоявленной ереси.

Учение и обряды последователей Лупкина, насколько они восстанав- ливаются из протоколов допросов, близки к традициям более поздней

христовщины. Здесь впервые фигурирует специфическая хлыстовская аскетика, подразумевающая запреты на употребление алкогольных напитков, матерную брань и сексуальные отношения с женами. Что касается последнего, то есть все основания возводить его к учению радикального крыла старообрядцев-беспоповцев. Известно, что вопрос о браке играл очень важную роль в ранней старообрядческой полемике конца XVII – начала XVIII в. Новгородский старообрядческий собор 1694 г. отчетливо сформулировал основы «бракоборного учения» беспоповщины: «Вопрос был поставлен в связи с учением об антихристе. Доктрина поясняла, что в тех, кто ведет брачную жизнь, „живет антихрист“. Это означало, что настало время, когда безбрачие перестало быть делом свободного подвига и девственная жизнь сделалась для всех обязательной»⁸⁷. Особенно твердым было отрицание любых форм брачной жизни у выго-лексинских старообрядцев⁸⁸. На рубеже XVII и XVIII вв. между выговцами и сторонниками Феодосия Васильева возникла полемика о брачной жизни, приведшая к разделению беспоповщины на поморцев и федосеевцев⁸⁹. Показательно, что выговцы вновь прибегли к эсхатологическим аргументам, указывая своим оппонентам, «что переживаемое время есть время „последнее“»⁹⁰. Отзвуки этой полемики мы наблюдаем и в 1710-х гг., т. е. одновременно с активной деятельностью последователей Лупкина.

На тесную связь христовщины начала XVIII в. с поморским крылом беспоповщины указывает и обряд, заменявший ранним хлыстам причастие. Вот что рассказывал о нем Никита Сахарников:

А москвитин вышеописанной Прокофей приехав привез де к нему Никите гостинцу колачи да орешков пряничных и пряников. И он Никита приняв те гостинцы и разрезав в кусочки да хлеба так же разрезав в кусочки и присыпав солью при сиденье раздавал мужеска и женска полу. А как де раздавал и говорил вышеописанным — «Что ешьте де от скорби и вместо Причастия»⁹¹.

Вопрос о причастии был одним из самых сложных для обрядовой жизни раннего старообрядчества. Никакой единой ритуальной практики здесь не существовало. По-разному решалась проблема причастия: одни раскольники признавали только дониконовские запасные дары, а при их «оскудении» растирали остатки в муку и подмешивали в тесто для просфор. Другие и пекли, и освящали новые просфоры⁹². Столь же произвольно толковался вопрос о том, *кто и кого* может причащать. Хотя, по наставлению Аввакума, в отсутствие священника каждый мирянин должен был причащать сам себя, но ни в коем случае не других (исключение делалось лишь в случае причастия младенцев и умираю-

ших), «в расколе распространился обычай причащаться из рук других. Причащали иноки, дьячки и просто „мужики“. <...> Причащали других не только мужчины, но и женщины»⁹³. Особенно вариативными способы причащения были, естественно, среди беспоповцев. Все это породило многочисленные девиантные практики, с большей или меньшей точностью воспроизводившие дониконовский церковный ритуал и очевидным образом осложненные народно-религиозными представлениями⁹⁴, а также обычаями, сложившимися в среде последователей Капитона. Такой «народной литургией» был, например, вышеупомянутый обряд подрешетников.

К началу XVIII века ситуация не слишком изменилась. Однако в радикальном крыле раскола все чаще стал наблюдаться отказ от причащения как такового. По этому пути пошли и выговцы. Фактически отказавшись от причащения, они заменили его вкушением так называемого «богородичного» («богородицына») хлеба и кваса.

Живший на Выге в самом начале XVIII века Иван Емельянов показывал, что там «вместо причащения в праздничные дни испекут хлеб и печатают его осьмиконечным крестом, и тот хлеб раздробя, им дают и запивают квасом». Живший там же и тогда же Василий Иванов Бармин свидетельствовал, что выговцы «Христовых тайн не имеют... только у них по господским праздникам бывает хлеб, который они называют Богородичен, приносят той хлеб в пение Часов в часовню и полагают его на стол пред святыя иконы и, по отпетии Часов, над тем хлебом творят молитвы, потом приносят на трапезу, где они хлеб едят, и пред обедом той хлеб, раздробя, на обеде раздают каждому по части, кому велят начальники их, у которых они исповедываются, и те тот хлеб едят, а кому не велят, тем и не дают». Так было в Выгореции и позднее⁹⁵.

Что это за «богородичен хлеб» и почему он использовался в богослужбной практике выговцев? Нет никакого сомнения, что прототипом для него послужила просфора, из которой на проскомидии вынимается частица в память Богородицы (так называемая «богородичная просфора») ⁹⁶. В древнерусском церковном обиходе именно она называлась «богородичным хлебом»⁹⁷. «Богородичная просфора» могла разделяться между прихожанами по окончании литургии вместе с антидором (остатки просфоры, из которой извлекается *Агнец*, пресуществляющийся в Тело Христово)⁹⁸. Согласно И. Дмитриевскому, антидор раздается «людям, не причастившимся Святых Таин, по окончании литургии, для освящения их душ и телес»⁹⁹. Обычай причащения антидором и святой водой вместо Тела и Крови (при невозможности почему-либо причас-

тяться) как Евхаристией «второго сорта» известен в средневековье и «в качестве суеверия» существует в настоящее время¹⁰⁰.

Очевидно, что выговское «причащение» в той или иной степени соотносимо с обычаем вкушения антидора и богородичной просфоры по окончании литургии. Однако в данном случае можно указать на более близкую и более значимую параллель из монастырского обихода. Я имею в виду так называемый «чин о панагии», сущность которого, по формулировке М. Скабаллановича, «заключается в том, что из храма по окончании литургии износится всею братиею с священными песнями просфора, из которой на литургии была вынута частица в честь Богородицы, в монастырскую трапезу, там ее полагают на особом блюде и по окончании трапезы с прославлением Св. Троицы и молитвою пресв. Богородице просфору возвышают (поднимают) над иконами их и вкушают от нее. Смысл чина, очевидно, живо представить присутствие за трапезой самого Бога и пресвятой Богородицы»¹⁰¹. Монастырский чин о панагии обосновывался преданием, которое, судя по всему, было вполне релевантно эсхатологическим верованиям и радикальных старообрядцев, и последователей ранней христовщины. Оно помещалось в следованной Псалтири после изложения самого чина и, кроме того, вошло в Четыри минеи в качестве составной части повествования об успении Богородицы.

По этому преданию, когда апостолы, после сошествия на них Св. Духа и до отправления на проповедь в разные страны, жили вместе, то обычно за обедом они оставляли за столом незанятое место для Христа, полагая там возгласие с укрухом хлеба. По окончании обеда и после благодарственной молитвы они этот укрух подымали со словами «Слава Тебе, Боже наш, слава Тебе. Слава Отцу и Сыну и Св. Духу. Велико имя Св. Троицы. Господи Иисусе Христе, помогай нам» (заменяя два последние возгласа в пасхальные дни <на> «Христос воскрес»). <...> Собранные чудесно к преставлению Божией Матери и совершивши погребение Ее, они на третий день сидели вместе за трапезой. Когда после обеда они, возвышая по обычаю укрух хлеба в память Христа, произнесли «Велико имя...», то увидели на воздухе пресв. Богородицу, окруженную ангелами и обещающую пребыть с ними всегда; невольно апостолы тогда воскликнули вместо «Господи Иисусе Христе, помогай нам» — «Пресвятая Богородице, помогай нам». Отправившись после этого ко гробу Богоматери и открывши его, апостолы не нашли там пречистого тела Ее и уверились, что Она вознесена на небо к Божественному Сыну своему¹⁰².

«Колачи», которые раздавали сектантам Сахарников и Лупкин, очень похожи на «богородичен хлеб» выговцев. Что касается кваса, то он

не упоминается в первом следственном деле о христовщине, но фигурирует в материалах следующего хлыстовского процесса 1733–1739 гг.¹⁰³ Вероятно, что и выговское и хлыстовское «причащение» в той или иной степени воспроизводили чин о панагии. Однако значимость процитированного предания очевидным образом возрастала в контексте «христологической» топики хлыстовских верований.

Таким образом, можно предполагать, что определенная часть обрядов и аскетических норм христовщины была позаимствована в начале XVIII в. именно у выговских беспоповцев. Судя по протоколам допросов, главным провозвестником выговских обычаев был Никита Сахарников¹⁰⁴. Связь религиозной практики лупкинцев со старообрядческой традицией подтверждается и тем, что сектантская обрядность подразумевала двуперстное сложение, а также дониконовский вариант Иисусовой молитвы.

Особого комментария заслуживают запреты на употребление алкоголя и матерную брань. На первый взгляд, они как раз достаточно банальны: история древнерусской церковной литературы знает достаточное число поучений против пьянства и «матерной лаи». Однако именно банальность этих запретов заставляет задаться вопросом: почему они были возведены в ранг обязательного аскетического учения христовщины? Важно иметь в виду, что и во времена Лупкина, и позднее эта аскетика предлагалась новообращаемым в качестве *основной нравственной доктрины* хлыстов. Очевидно, что проповедники этой доктрины, так же, как и их преимущественно крестьянская аудитория, видели здесь нечто большее, чем заурядные нормы повседневного поведения православного христианина.

Среди русских духовных стихов, записанных в XIX – начале XX в., особо выделяется группа текстов назидательного характера. Ее основу составляют четыре стиха: «Свиток иерусалимский», «Двенадцать пятниц», «Василий Кесарийский», «Пятница и трудник». Все они, кроме последнего, связаны со средневековой апокрифической письменностью. Для рассматриваемого нами вопроса особенно важны стихи о Василии Кесарийском и о труднике. Первый из них, как установил А. В. Марков, восходит к древнерусскому апокрифическому сказанию о Василии Великом¹⁰⁵. Марков, располагавший лишь поздними списками сказания (XVIII в.), указывал, что оно цитируется уже в «Поучении св. Панкратия о крещении обеда и пития» (не позднее XIV в.) и, таким образом, может быть признано достаточно древним¹⁰⁶. Согласно тексту сказания, однажды Василию Великому, молившемуся перед образом Богородицы, был глас с осуждением «хмельного пития». Хотя за тридцать лет Василий всего трижды вкусил его, хмельной дух, единожды вселившийся в человека, не выходит из него тридцать лет: «Аще и кто единожды испиет того хмелнаго пития, то в нем вселится тои дух хмелны, даже до 30 лет

не изыдет; и той дух хмельны отгоняет Духа свягатаго от человека, аки дым пчелы»¹⁰⁷. Далее Богородица говорит отрекшемуся от пьянства Василию, что не может терпеть трех грехов: блудного греха, хмельного дыхания и матерной брани. Здесь в сказание вставлено осуждение матерной брани, восходящее к другому памятнику церковно-учительной литературы — «Повести св. отец о пользе душевней всем православным христианом»¹⁰⁸ (последнее иногда приписывается Иоанну Златоусту): «Аще бо кто избранит, и от того матернаго слова небо восколеблется, и земля потрясется, и уста того человека кровию запекутся. И не подобает тому человеку в тот день ни ясти и не пити потому же, что и аз им мати всем. Аще бы кто от рождения своего не избранил матерно, то бы аз умолила и просила о том многогрешном человеке у Господа Бога грехом его прощения»¹⁰⁹. Затем следует пространное поучение против пьяниц — уже от лица самого Василия.

Известные мне варианты духовного стиха¹¹⁰ достаточно близко воспроизводят содержание сказания. В некоторых текстах глас от иконы превращается в явление Богородицы, а сама эта сцена драматизируется. Так, например, обстоит дело в варианте, записанном в Валдайском уезде Новгородской губернии от «кореляка» (по-видимому, имеется в виду представитель тверского или тихвинского анклавов карел-старообрядцев) Лариона¹¹¹. Василий стоит «на молитвах» двадцать пять лет. Однажды он пробует «хмельного пития»:

Лежит Василей на землю павше,
Руки и ноги его ошербавше
И голова его расколовше.

«Со престолу» «соходит» Богородица. Она приказывает Василию встать и молиться еще пять лет.

В большинстве текстов сохраняется и порицание матерной брани:

Понапрасну матерным словом сквернитца, бранитца? —
Пьяница.
Женщина скверным словом дерзанется —
Мать-сыра земля потрясетца.
Прасвятая Богородица со пристольным пытранетца,
Уста правыя кровью запекутца¹¹².

Что касается стиха «Пятница и трудник», то он, по-видимому, не имеет прямого прототипа в средневековой апокрифической письменности. Об этом, в частности, говорит близость проповедуемых в нем заповедей к традиционному «магическому этикету» великорусского крестья-

янства. Согласно сюжету стиха¹¹³, в пустыне «трудится» «тружданин» («трудничек», «пустынничик» и т. п.), он не владеет «ни руками, ни ногами». Во сне ему является Пятница (в одном из вариантов – вместе с Богородицей; иногда говорится просто о «страшном сне») и приказывает идти «на святую на Россию» и поведать православным о необходимости соблюдения бытовых и нравственных заповедей. Заповеди эти делятся на несколько групп.

Почти во всех вариантах упоминается необходимость почитания среды, пятницы и воскресенья, зачастую – в связи с широко распространенным в славянских и балканских традициях запретом на женские (домашние) работы по заповедным дням недели:¹¹⁴

По середам пыли не пылится,
По пятницам золы не золится;
По праздничкам Богу молитесь!¹¹⁵

В значительном количестве вариантов присутствует и запрет на матерную брань, сформулированный гораздо более кратко, чем в стихе о Василии Великом. Однако зачастую он дополняется или заменяется другим запретом, связанным с областью крестьянских верований. Речь идет о родительском проклятье:

Чтоб мать детей не проклинала,
Чтоб детей жидам не называла:
Что жиды у Христа прокляты!¹¹⁶

Этот запрет очевидным образом корреспондирует с крестьянскими поверьями о проклятых («прокленутых», «сбранинных» и т. п.) и «подмененных» детях: в результате родительского проклятья они попадают под власть потусторонних сил и, как правило, не могут самостоятельно вернуться в мир живых¹¹⁷. Материнское проклятье действует и на еще родившихся детей: в этом случае место проклятого занимает «обмен» – осиновая чурка, принимающая образ младенца. Духовный стих в данном случае отличается от традиционных верований лишь упоминанием «проклятых жидов»: в крестьянских мифологических рассказах XIX–XX вв. в качестве проклятья обычно выступает формула отсыла («иди к черту», «ну тебя к лешему» и т. п.) или матерная брань.

Помимо запрета на родительское проклятье, с традиционными верованиями связано встречающееся в некоторых вариантах стиха перечисление особенно тяжких грехов. Обычно они излагаются в форме повествования о грешных душах: одна душа разлучает жену с мужем, другая «заламывает рожь» и вынимает из хлеба «спорину», третья отнимает

у коров молоко в «ивановски ночи»¹¹⁸. Все эти прегрешения представляют собой «джентльменский набор» деревенского колдуна или колдуньи: рассказы о порче свадьбы и наведении «остуды» между супругами, «заломах» и «зажинках» («прожинах» и т. п.), не дающих хлебу «спориться», а также похищении молока у коров, совершаемом чудесным помощником колдуна или самим последним, широко распространены в несказочной фольклорной прозе северных и центральных регионов России¹¹⁹.

Таким образом, стих о Пятнице и труднике имеет в своей основе достаточно широкий пласт традиционных верований и нормативов поведения, распространенных в среде русского крестьянства. Можно, впрочем, указать на одно явление, очевидным образом связанное с сюжетом этого стиха. Речь идет об особом типе крестьянского визионерства, известном по обширной группе источников XVI–XVIII вв. Первый из них — сообщение Стоглава о «лживых пророках»:

Да по погостом и по селом ходят лживые пророки — мужики и жонки, и девки, и старья бабы, наги и босы, и, волосы отрастив и распустя, трясутся и убиваются и сказывают, что им являются святыя Пятница и Настасия и велят им заповедати христианом каноны заветчати. Они же заповедают в среду и в пяток ручнаго дела не делати, и женам не прясти, и платия не мыти, и камения не разжигати, а иные заповедают богомерзкие дела творити кроме божественных писаний...¹²⁰

Несмотря на соборное осуждение, в последующие полтора столетия подобные «пророки» чувствовали себя достаточно вольготно. Об этом, в частности, свидетельствует история Красноборской церкви Нерукотворного Образа, стоявшей в Комарицком стану Устюжского уезда¹²¹. В начале 1620-х гг. в «диком» болотистом лесу на берегу Северной Двины явился чудотворный образ Спаса. В 1628 г. здесь был построен храм, куда съезжались богомольцы, чаявшие исцеления, а тринадцать лет спустя здесь начались чудеса, записи о которых составили особую летопись. 9 июня 1641 г. красноборский Нерукотворный Образ явился просвирнице Варваре и повелел, «чтобы съезжались священницы и дьяконы со образы на Красной Бор ко всемилостивому Спасу и веру бы держали велию и молилися Господу Богу и все бы православные христиане съезжались и молилися Господу Богу и грехов своих почаству каелись»¹²². Через месяц, 9 июля, в храме случилось другое чудо: крестьянка Акилина исцелилась «ото очных болезни». Когда она выходила из церкви, «некая Божия сила» повергла ее на землю. Очнувшись, Акилина рассказала, что видит три иконы, стоящие меж церковными дверями: два образа Богородицы из близлежащих церквей и красноборский

чудотворный образ, «да стоит жена светлообразная лицом покрывшись убрисом». «Светлообразная жена» велела Акилине «сказывати во всем мире», чтобы священники и миряне приходили на Красный Бор ко всемиростивому Спасу «и молились бы и милости просили у него, а хмельные бы люди отнюдь в церковь не ходи(ли) и табака бы отнюдь не пили и матерно бы отнюдь не бранились и жыли быи по святых отец правилу». Если же православные не исполнят этих заповедей, «будет на них... мраз люты и снег и лед и каменеие горящее... и будет молние огненное и лица своего воображенного и храмов не пощажу и их каминием побью и по иным местом хлебы и трава озябнет и скоти ваши с голоду погибнут»¹²³. В течение летних месяцев 1641 г. на Красном Бору совершилось еще несколько чудесных исцелений от «очных болезни» и от «расслабления». Затем в середине августа исцеленной Фекле Спиридоновой явились «всемиростивый Спас и Пречистая Богородица Тифиньская с Паче езера» и также заповедали воздержание от пьянства, «питья табаки» и матерной брани. Летопись о чудесах от красноборского образа почти дословно повторяет те же самые заповеди и эсхатологические угрозы, добавляя к ним цитату из вышеупомянутого поучения против матерной брани¹²⁴. Добавляется также запрет на работу в праздники: «...И християны бы в праздники Господнии никакия работы не (ра)ботали и трав не косили и хлеба не жали, а буде что и выжнут и то все з грезью станет»¹²⁵. В последующие годы видения Акилины и Феклы подкреплялись не только «позитивными», но и «негативными» чудесами. Дьякон Василий Молов, «почавший питии... проклятую табаку», был поражен слепотой, а другой любитель табака — крестьянин Трофим — и вовсе был наказан смертью, причем приходской священник не смел отпеть его «страха ради Божия и погрбе его тако»¹²⁶.

История красноборских чудес не уникальна. А. С. Орлов указывает на «Известие о явлении иконы Знаменая», повествующее о том, как в 1663 г. в том же Устюжском уезде «Божия Матерь, с преподобным Кириллом Белозерским, явилась жителю Пермогорской волости Ивану Тимофееву и указала место, где обретут ее икону; при этом Божия Матерь велела... „поведати всем, да не бранятся матерны, и табаку да не пьют, и среду и пяток честно да хранят“»¹²⁷. В недавней работе А. С. Лаврова рассматривается история холмогорского крестьянина Архипа Поморцева (1720-е гг.), близкая к сюжету стиха о Пятнице и труднике, а также местный культ Параскевы Пиринемской (XVII — начало XVIII в.), имеющий очевидные параллели с красноборским «молением»¹²⁸. Таким образом, очевидно, что традиция подобных видений имела достаточное распространение на Русском Севере в XVII в. Сходные мотивы обнаруживаются и в недавно исследованных Е. К. Ромодановской сибирских материалах XVII–XVIII вв.¹²⁹ Богородица, святой Николай, «девица в светлой одеж-

де» и «неведомо какой человек», являвшиеся сибирским крестьянам, также заповедали им отказаться от матерной брани, блудного греха, ношения «немецкого платья». Как правило, эти запреты сопровождаются угрозами эсхатологического характера: «А как де с сего числа православные крестьяне в вере Христове матерною лаею бранитися не уймутца, и будет де на них с небес туча огненная, камение горяще и лед»¹³⁰. В одном видении особо запрещается проклинать домашних животных (в севернорусской традиции этот мотив корреспондирует с представлениями о проклятых детях): «Скота бы не проклинали и в лес отпущали бы благословясь. А ежели де будите впредь бранитца такою бранью, то весь скот у вас выпленю до копыта»¹³¹. Подобные случаи фиксировались в сибирской традиции и позднее: так, в начале XX в. в д. Яркиной (среднее Приангарье) «рассказывали, что одна баба заблудилась в лесу; вернувшись домой, несколько дней была «без языка» (молчала), а потом рассказала однодеревенцам, как в лесу ей было видение «Пресвятыя Богородицы Девы Марии»: она жаловалась на то, что «бабы и девки шьют себе модны и красны платья, посты и пятницы не блюдут и в бани по субботам ходят». С этого времени яркинцы перестали ходить в баню по субботам, а если случится когда идти, то стараются это сделать в обеденную пору»¹³².

И рассмотренные сказания о чудесах, и вышеописанные духовные стихи используют одну и ту же сюжетную ситуацию: визионеру является сакральный персонаж (чаще всего это — Богородица) и приказывает поведать миру о необходимости соблюдения определенных запретов и предписаний. Иногда эти заповеди сопровождаются эсхатологическими угрозами и предсказаниями. Характерно, что мотив видения, широко представленный в средневековой литературной традиции, практически отсутствует в русских духовных стихах — за исключением вышеупомянутых. В «Голубиной книге» и «Иерусалимском свитке» явление сакрального персонажа заменяется чудесным падением с небес священной книги (свитка) космологического или назидательного содержания¹³³.

Не останавливаясь на общей типологии и семантике этических предписаний в контексте русского простонародного визионерства (о чем речь пойдет ниже), вернемся к рассматриваемым запретам на матерную брань и «хмельное питье». Б. А. Успенский в своей фундаментальной работе о мифологических аспектах русской матерной брани¹³⁴ указывает на «отчетливо выраженную культовую функцию» последней в славянском язычестве. По мнению исследователя, ритуальные функции матерной брани могут быть гипотетически разделены на несколько культурно-хронологических пластов: «На глубинном (исходном) уровне матерное выражение соотносено, по-видимому, с мифом о сакральном браке Неба и Земли — браке, результатом которого является оплодотворение Земли. На этом уровне в качестве субъекта действия

в матерном выражении должен пониматься Бог Неба, или Громовержец, а в качестве объекта — Мать Земля. Отсюда объясняется связь матерной брани с идеей оплодотворения... На этом уровне матерное выражение имеет сакральный характер, но не имеет характера кощунственного. <...> На другом — относительно более поверхностном — уровне в качестве субъекта действия в матерном выражении выступает пес, который вообще понимается как противник Громовержца. <...> Соответственно, матерная брань приобретает кощунственный характер. На этом уровне смысл матерного выражения сводится к идее осквернения земли псом, причем ответственность за это падает на голову собеседника. <...> На следующем... уровне в качестве объекта матерного ругательства мыслится женщина, тогда как пес остается субъектом действия. На этом уровне происходит переадресация от матери говорящего к матери собеседника, то есть матерная брань начинает пониматься как прямое оскорбление... Наконец, на наиболее поверхностном и профаническом уровне качестве субъекта действия понимается сам говорящий, а в качестве объекта — мать собеседника»¹³⁵. Вряд ли стоит оспаривать существование средневековых представлений об особой магической силе матерного слова, равно как и особую роль матерных выражений в языческой культовой практике (хотя сама по себе объяснительная модель «основного мифа» не кажется эвристически оправданной и в данном случае¹³⁶). Для настоящего исследования, однако, важен не столько семантико-палеонтологический аспект проблемы, сколько социально-психологические особенности употребления матерной брани в русской крестьянской культуре XVII — XIX вв. В связи с малой изученностью этой темы¹³⁷ здесь можно предложить лишь некоторые гипотетические наблюдения. Прежде всего, непонятно, что понимается под матерной бранью в вышеописанных поучениях, видениях и духовных стихах: выражения, прямо или косвенно подразумевающие значение *matrem tuam fuluo (futui), canis matrem tuam subagitet* и т. п., или более широкий пласт обценной лексики? В первом случае кощунственность матерных выражений объясняется тем, что они оскорбляют Богородицу, Мать Землю и родную мать бранящегося. При этом тягесть оскорбления такова, что оно влечет за собой эсхатологические последствия. В духовном стихе «О матерном слове», записанном В. Ф. Ржигой в 1906 г., поется:

Вы, народ Божий-православный,
 Мы за матерное слово все пропали,
 Мать Пресвятую Богородицу прогневили,
 Мать мы сыру-землю осквернили;
 А сыра-земля матушка всколебается,
 Завесы церковные разрушаются,

Проидет к нам река огненная,
Соидет судия к нам праведная¹³⁸.

Согласно полесским материалам, собранным и опубликованным А. Л. Топорковым, «от матерной брани под ногами горит земля, Богородица плачет, проваливается под землю, ругань тревожит мать, похороненную в земле»¹³⁹. Однако те же материалы крестьянской культуры XIX–XX вв. показывают, что эсхатологическое значение, как правило, соотносится не с матерной бранью вообще, а специально с *женской бранью*¹⁴⁰. Показательно, что в Полесье мат может восприниматься в качестве запретного для женщин *мужского слова*; это объясняется следующим этиологическим рассказом:

Ишоў Гасподь па дарози, а жэншчына жыта жала. А ен спрасіў: «Пакажы мне дарогу». А ана яму рукой махнула: «Мяне врэмэни нема». И ен казаў: «Дак нехай тебе век не буде врэмэни!» А прыйшоў ен к мушчыне — мушчына кажэ: «Садис, дедок, мы с табой пакурым, пасыдим, я тябе пакажу дарогу. Ядри яе налева, што ана тебе адказала. Хади сюды». И Бог сказаў: «Ты — ругайса, а жэншчыне ругаца неззя»¹⁴¹.

Таким образом, можно предполагать, что в восточнославянской народной культуре XIX – XX вв. матерная брань имела более или менее устойчивое гендерное приурочение¹⁴². Это вполне естественно, так как в большинстве культур коитальные инвективы по-разному функционируют в женской и мужской среде; зачастую здесь можно говорить «о мужских инвективах и женском употреблении определенных инвектив»¹⁴³. Если такая же ситуация имела место в русском обиходе XVI–XVII вв., то очевидно, что история рассматриваемых запретов обладает и определенной гендерной подоплекой. Возможно, что специфически женские запреты (на домашнюю работу по средам и пятницам, матерную брань и т. п.) получили универсальное значение и были наделены особым религиозным смыслом в эсхатологической перспективе визионерства и религиозных движений XVII в.

С другой стороны, вполне вероятно, что под матерной бранью в эту эпоху могли пониматься и другие обценные инвективы. В этом случае следует предполагать, что запрет прежде всего касался ритуализованных ситуаций употребления ругательств. Насколько можно судить по фольклорно-этнографическим материалам XIX–XX вв.¹⁴⁴, в крестьянской традиции такие ситуации были характерны прежде всего для свадебного ритуала, а также для святочных, масленичных и троичко-купальских обрядовых комплексов. По мнению большинства исследова-

телей, бранные слова здесь, как правило, связаны с апотропеической и продуцирующей магией¹⁴⁵. Кроме того, «срамные» песни и игры были, по-видимому, характерны для определенных периодов деревенских «престольных» праздников, типологически близких братчине¹⁴⁶. Весьма вероятно, что хлыстовская аскетика была главным образом направлена именно против этих традиционных типов праздничного поведения. В некоторых формулировках хлыстовских заповедей ассоциация брани и праздничного поведения эксплицируется: «вина и пива не пить, где песни поют, не слушать, где драки случатся, тут не стоять и не браниться»¹⁴⁷. Очевидно, что в том же контексте следует интерпретировать и порицание пьянства. Т. А. Новичкова, посвятившая специальную статью народно-поэтическим вариациям топоса «чаши с хмельным питием»¹⁴⁸, выделяет здесь два доминантных образа: праздничного пира, где пьянство обладает ритуальным и магическим значением, и балладного кабака, ассоциирующегося с горем, нищетой, беспутным поведением блудного сына и т. п. Широкое распространение последнего стоит, по-видимому, относить к XVII в., о чем свидетельствует не только народная баллада, но и другие историко-литературные материалы¹⁴⁹. Однако ни в стихе о Василии Великом, ни в сказаниях о севернорусских визионерах, ни в хлыстовской аскетике тема кабака никак не отражается. Пьянство здесь связывается не с мирской идеей Горь-Злочастия, «доводящего» молодца до «иноческого чина», а с самоосквернением человека «хмельным духом», отгоняющим Духа Святого, оскорбляющим Богородицу и Христа. Поскольку речь идет о повседневном контексте крестьянского обихода, есть все основания предполагать, что подразумевается именно праздничное пьянство, непосредственно соприкасающееся с народно-религиозными практиками в контексте традиции престольных и заветных праздников, «канунов» и т. п.

Таким образом, хлыстовская аскетика была направлена, прежде всего, против основополагающих аспектов крестьянской ритуальной традиции. В этом она сродни церковно-учительной критике, которой неоднократно подвергались народные обряды. Ограничиваясь XVI–XVII вв., можно назвать послание игумена Панфила (1505 г.), статьи Стоглава о народных обычаях, челобитную нижегородских священников 1636 г., окружное послание суздальского архиепископа Серапиона (1642 г.), царские указы 1647–1648 гг. и др. Однако, как правило, эти поучения продиктованы желанием оградить «чистоту» христианской веры и прекратить «бесчинства». Так, во вступлении к упомянутой челобитной нижегородских священников (ее автором, скорее всего, был Иван Неронов), обличающей и нерадение священников вкупе с паствой, и различные народные обряды, и привычку к матерной брани, читаем: «...За леность и нерадение поповское от многаго пьянства и бесчинст-

ва, по Давидову, государь, слову, погипе благоговейныи..., по своей воли без страха повыкли жити, яко заблуждышая, не имуще пастыря»¹⁵⁰. Этот пассаж вполне соответствует культурной программе кружка «ревнителей благочестия», балансировавших между религиозным консерватизмом и просветительскими тенденциями. Сектантская же аскетика, равно как и подкреплявшие ее простонародные верования, имеет отчетливый эсхатологический подтекст. Для крестьянина отказ от нормативной практики повседневного обихода — семейной жизни и семейной же обрядности, праздничных гуляний, подразумевавших ритуальное пьянство и сквернословие, и т. п. — мог быть обоснован только эсхатологическими аргументами. Близость конца света подразумевала, что обычный, «мирской» порядок вещей не может сохраниться, а разрушение этого порядка, в общем-то, и означало конец света — в смысле гибели крестьянской культуры как таковой.

Итак, хлыстовское нормирование повседневной жизни предполагало отказ от одного из важнейших для деревенской традиции способов контакта с сакральным миром — праздничной культуры. Что же предлагалось взамен?

И в начале XVIII в., и позднее главной составляющей хлыстовского культа было радение. Характерно, что во времена Лупкина сами хлысты называли радения «беседой святых отец». Из этого следует, что радения могли прямо противопоставляться деревенской праздничной культуре, где термин «беседа» употребляется для обозначения святочных посиделок молодежи, а также праздничных собраний вообще. Материалы первого следствия о хлыстовщине показывают, что уже в 1710-х гг. радельная практика была вполне стабильной, состояла из устойчивой последовательности ритуальных действий и имела развернутое религиозно-мифологическое обоснование. Обычно радения совершались по ночам накануне особо чтимых праздников (в материалах рассматриваемого дела фигурируют весенний Николин день, девятая пятница, Покров). Собравшиеся оставались в одних рубашках (сарафанах) без пояса и босиком, рассаживались по лавкам и начинали петь Иисусову молитву в дониконовском варианте («Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас грешных»). Затем на них «сходил Святой Дух», поднимая с лавок и заставляя пророчествовать. Иногда во время пения молитвы сектанты не сидели, а ходили «по избе вокруг»¹⁵¹. Согласно одному из показаний, помимо молитвы на радениях пели и некие «стихи», однако ничего более подробного о них выяснить не удалось¹⁵². Вот как выглядела картина радения в описании самого Лупкина:

И быв де у оного Никиты, по три ночи пели Иисусову молитву. И он (Лупкин. — А. П.) де сидит в переднем углу, а сидит де он в камзоле,

а другие де ходят и сидят в рубашках и босиком. <...> И ходя, скакали и, скачючи, пели Иисову молитву. А он де их ходить не посылывал, а подымало де их с места Духом Святым, и подымает их от полу на поларшина и четверти на три. И скачют де по полу часу и больши. И в нашестве на них Духа Святаго говорят де они, что веруйте де в Отца и Сына и Святую Троицу, а ничего не прорицают, и невелият вина и пива пить и с женами спать, так в них действует Дух Святый. И как они говорить престанут, и мало де помнят, что говорит усты их Дух Святый¹⁵³.

Вряд ли стоит верить сообщению Лупкина о том, что эта экстатическая практика была изобретена им самим после молитвенного опыта в Москве (см. выше). Представляется, что и «моление духом», упоминаемое Евфросином, и обряды, описанные с чужих слов Димитрием Ростовским, очень близки, если не идентичны «беседам» Лупкина и его последователей. Очевидно, что Лупкин просто хотел оградить от преследований другие группы сектантов, в частности – московскую, состоявшую из учеников Ивана Сулова. Однако сами описания радений, сохранившиеся в материалах следствия, имеют, по-видимому, достаточную степень достоверности. В связи с этим необходимо вернуться к проблеме источников и социально-психологического значения ранних радений. Прежде всего, стоит отметить особую роль Иисусовой молитвы в экстатической практике христовщины 1710-х гг. (Затем она разовьется в особое песнопение – «Дай нам, Господи, к нам Иисуса Христа...»: см. ниже, в главе 3). По справедливому замечанию Ю. Клэя, это обстоятельство позволяет возводить технику радения к традициям русского исихазма¹⁵⁴. Применительно к России XV–XVI вв. развитие исихастских практик умной молитвы, созерцательного делания и т. п. обычно связывают с прп. Нилом Сорским и его последователями-«заволжцами»¹⁵⁵. Действительно, в творениях прп. Нила достаточно подробно излагаются особенности молитвенной техники, разработанной византийскими иноками и уделявшей особое внимание повторению Иисусовой молитвы вкупе с определенными дыхательными упражнениями:

И понеже речено есть, яко благим помыслом последующе лукавии входят в нас. Того ради подобает... зрети присно в глубину сердечную и глаголати: Господи Иисусе Христе Сыне Божии, помилуй мя, все; овогда же пол Господи Иисусе Христе, помилуй мя; и паки премени глаголи Сыне Божии, помилуй мя – еже есть и удобнее новоначальным, рече Григорие Синаит. Не подобает же, рече, чясто пременяти, но покосно. <...> И тако глаголи прилежно, аще стоа, или седа, или и лежа, и ум в сердце затвори и дыхание дер-

жа, елико мощно, да не често дышеши, якоже глаголетъ Симеон Новыи Богослов и Григорие Синаит. Призыви Господа Иисуса желателне и терпеливне, и пождателне, отвращаяя всех помысл¹⁵⁶.

Однако для понимания истоков хлыстовской радельной традиции важнее иметь в виду другой исихастский текст, исследованный А. С. Орловым по русским материалам XVI–XVII вв. и, по-видимому, не имеющий прямой связи со школой Нила Сорского. (Об этом, в частности, говорит его присутствие в 13-й главе Домостроя первой редакции). Речь в этой, богословски весьма двусмысленной, статье идет о последствиях непрерывного («яко из ноздрей дыхание») возгласения Иисусовой молитвы. Если человек постоянно ее повторяет, то «по первом лете вселится в него Христос Сын Божий, по втором лете внидет в него Дух Святой, по третьем лете приидет к нему отец. И, вшед в него, и обитель в нем себе сотворит Святая Троица. И пожрет молитва сердце, и сердце пожрет молитву. И начнет клицати безпрестани сию молитву день и ночь духовне и седечне и будет свободь всех сетей вражиих...»¹⁵⁷. А. С. Орлов упоминает шесть случаев присутствия этого текста в памятниках XVI–XVII вв.: три раза он встречается в составе различных сборников, еще три — в Псалтырях с последованием. По мнению исследователя, рассматриваемый текст о молитве был составлен «в среде исихастов, византийцев или южных славян, затем появился на Русь не позднее XV века... На Руси текст этот продолжал сохранять в подробностях следы своего иноземного происхождения...»¹⁵⁸.

Не останавливаясь на естественным образом возникающих вопросах о генезисе и истории этого текста в русской религиозной культуре, отмечу, что в XVI–XVII вв. он, по-видимому, имел достаточно широкое распространение в клирической и монастырской среде в качестве «упрощенного» и кратко сформулированного обоснования молитвенной практики исихастов. При этом слова о постепенном «вселении» лиц Святой Троицы в молящегося могли, очевидно, восприниматься не только как риторическая фигура, но и буквально. В последнем случае текст о молитве мог стать непосредственным обоснованием для мистико-экстатической техники, подобной той, что практиковал Лупкин. Апотропеический оттенок этого текста мог также играть достаточно важную роль в контексте эсхатологических настроений рубежа XVII и XVIII вв.: в мире, где уже «народился антихрист», действительно сложно освободиться от «сетей вражых»; а Святая Троица или Дух Святой, вселившись в молящегося, наверное защитят его даже в «последние времена».

Показательно, что рассматриваемое поучение об Иисусовой молитве встречается и в различных контекстах русской религиозной культуры XVIII–XIX вв. — вне прямой связи с христовщиной и скопчест-

вом. Его очевидный отголосок можно видеть в опубликованной В. Г. Суворовым тверской легенде «Чего черт боится?», где пустынный, преследуемый дьяволом, спрашивает своего искусителя, почему тот не мог войти в деревню, в которой он ночевал. Дьявол отвечает так: «Потому что там живет благочестивая вдова и каждую минуту творит Христову молитву, а она жжет нас, дьяволов, как огонь». «А Христова молитва коротенькая, — добавляет рассказчик легенды, — „Господи, Иисусе Христе, помилуй меня!“ — вот и вся. Эта молитва всех лучше, читай ее поминутно, и *через три года можно во святые попасть* (курсив мой. — А. П.)»¹⁵⁹. В качестве отдельной главы это же поучение было включено в рукописные и печатные версии «Цветника аввы Дорофея» — сборника аскетических текстов, широко распространенного в русской религиозной (в том числе и старообрядческой) культуре XVII–XVIII вв.¹⁶⁰ Воспроизводилось оно и в виде самостоятельного текста. Из «Цветника Дорофея» поучение об Иисусовой молитве попало и в самый известный из поздних памятников русского исихазма — «Откровенные рассказы странника». Правда, оно находится не в первой части «Откровенных рассказов», основой которой, как полагают исследователи, послужило сочинение архимандрита Михаила (Козлова) «Искатель непрестанной молитвы»¹⁶¹, а в одном из дополнительных рассказов, написанных анонимным автором¹⁶². Таким образом, очевидно, что поучение об Иисусовой молитве имело достаточно широкое распространение в русской религиозной культуре XVII–XIX вв. Думаю, что именно оно сыграло важную, если не определяющую, роль в сложении экстатической молитвенной практики и идеологии самосакрализации, характерных для христовщины и скопчества.

Другой существенный элемент радений — причащение, которое, как мы видели, сопоставимо с соответствующим обрядом поморских беспоповцев. По-видимому, и у старообрядцев, и у хлыстов оно имело более или менее отчетливую эсхатологическую мотивировку. «Крестьянская евхаристия», подразумевавшая отказ от официальной церковной обрядности, в равной степени ассоциировалась и с «последним», и с «первым» временем: с наступающим царством антихриста и с эпохой первых христиан. На процессе 1745–1756 гг. просвиряк Чудова монастыря Варлаам (в миру крестьянский сын Василий Шишков) показывал, что хлеб во время радений он раздавал «по примеру Христа, раздававшего на вечере хлеб ученикам своим»¹⁶³. В этом смысле показательно, что Лупкин отождествлял себя с Христом, «ходившим по морю и по рекам вавилонским»¹⁶⁴. Образ корабля с Христом и апостолами очевидным образом связан с идеей ограждения и спасения верных в ситуации наступления «последних времен». Определенную роль эта топика играла и в старообрядческой проповеди самосожжения. Один

из наиболее активных севернорусских строителей «гарей» диакон Игнатий рассказывал единомышленникам о своем видении чудесных кораблей, наполненных сожегшимися людьми:

...С небеси показавшамися четыре корабля великие, полны множества народа христианского, аки по морю, по воздуху плывуще и глагола ми некто в видении, сей большой корабль твой, а по нем меньший твоих клеветов, старцев Соловецких, отца Пимина корабль, отца Германа корабль и отца Иосифа корабль...¹⁶⁵

М. Б. Плюханова, исходя из этого и других текстов, полагает, что в традиции старообрядчества самосожжение представляло собой род самовольного Страшного суда, подразумевающего, по народно-религиозным представлениям, «перемещение-переплывание» через огненную реку¹⁶⁶. В сходном ключе исследовательница толкует и хлыстовскую ритуальную традицию: «...Радение было обрядом перехода в другой мир. Переход осуществлялся через высший суд. <...> В пределах обряда воспроизводилось то положение между жизнью и смертью, к которому привыкло народное религиозное сознание XVII в.»¹⁶⁷ Хотя в целом с мнением Плюхановой можно согласиться, следует отметить, что и в радельных обрядах, и в хлыстовском религиозном дискурсе вообще тема суда играет несколько меньшее значение, чем это представляется исследовательнице. С одной стороны, символика христовщины ориентируется не только на апокалиптическую, но и на евангельскую топику, с другой — активно использует традиционный фольклорный образ «героев-корабельщиков»¹⁶⁸. Поэтому и в обрядности, и в фольклоре сектантов особенно важна тема избранничества. Скорее всего, в конце XVII — начале XVIII в. она также понималась в эсхатологическом контексте, но отражала несколько иной тип представлений о «последних временах».

Определенную связь с эсхатологическими верованиями можно, наконец, усмотреть и в радельных «пророчествах». Хотя, как я покажу ниже, функциональная и типологическая специфика пророчеств имеет отношение к различным формам и символам крестьянских культурных практик, в ранней христовщине они могли иметь особый эсхатологический оттенок. Приведу один пример. Среди подследственных на хлыстовском процессе 1733–1739 гг. был старец Чудова монастыря Иоасаф (до пострижения — «кравчий господина Нарышкина» Иван Семенов). Согласно его показаниям, полученным «с битья плетью», на радениях Иоасаф «пророчествовал..., что будут пожары и не будет дождя и оттого не даст Бог плода и будто не будет преставления света»¹⁶⁹. Это признание представляет собой характерную попытку обмана следователей, достаточно часто встречающуюся в протоколах допросов сектантов: призна-

вая сам факт произнесения тех или иных слов, подсудимый утверждал, что они имели противоположное и, соответственно, не криминальное значение. В действительности Иоасаф, конечно, пророчествовал о том, что конец света *будет*, поскольку засуха, пожары и бесплодие земли постоянно называются в качестве признаков наступления «последнего времени» как в эсхатологических апокрифах, так и в народных поверьях о конце света¹⁷⁰. «О пожарах и бездождии» пророчествовал и юродивый Андрейан Петров – один из видных деятелей московской христовщины начала 1740-х гг.¹⁷¹ Однако, насколько это явствует из следственных материалов, в ряде случаев пророчества все же не имели эсхатологического характера.

Первое следственное дело о христовщине закончилось для сектантов сравнительно благополучно. Большинство из них было освобождено в конце 1717 г. Среди отпущенных на свободу был и Лупкин; на процессе 1733–1739 гг. его вдова и другие сектанты показывали, что он откупился, дав взятку подьячему Углицкой воеводской канцелярии и архимандриту Андронику. По одним показаниям, сумма составляла триста рублей, по другим – двести¹⁷², однако в любом случае это были очень большие деньги. Скорее всего, они были собраны усилиями значительного числа единомышленников Лупкина¹⁷³.

Московские следственные комиссии и эволюция христовщины

Последующие полтора десятилетия были вполне благополучным для христовщины временем. Хлыстам лишь дважды приходилось сталкиваться с официальными властями, и оба раза сектанты избегали сколько-нибудь серьезных преследований. В первом случае несколько хлыстов было привлечено по производившемуся в 1721 г. делу князя Ефима Мещерского. Оно началось с того, что крестьянин из Коломенского уезда Данила Васильев был арестован за «противное сложение перстов». На допросе в Тайной канцелярии он показал, что «за оное сложение действует в нем дух святой и очевидно он видит. А ежели ему трехперстным сложением креститься и от того тот дух святой отнимется...». Своим учителем Данила назвал зарайского подьячего Федора Григорьева. «А оный зарайский подьячий из согласия христовщины и учился в доме денежного мастера Максима Еремеева, которой и с женою оное его учение слышали и заповедывал в понедельник, среду и в пяток иметь пост». Федор Григорьев и жена Максима Еремеева Алена Григорьева были также привлечены к делу, однако в дальнейшем внимание следствия переключилось на князя Мещерского, к которому привела цепочка арестов, и розыск о христовщине прекратился¹⁷⁴.

Другое следственное дело о мистических сектантах чуть было не началось в Веневе в 1725 или 1726 г. Во время Великого поста в доме посадского человека Семена Миляева, слывшего в городе «богомол», было арестовано несколько человек. Во время ареста в доме Миляева был найден сосуд с кровью, а когда веневский протопоп осмотрел арестованных, обнаружилось, что у них у всех «из ручных жил пускана кровь». На допросе они показали, «что пускал де им... солдат Карманов будто от скорби». Вскоре все арестованные были отпущены¹⁷⁵.

Во время процесса 1733–1739 гг. казначей Высокопетровского монастыря иеромонах Филарет (в миру – веневский купец Федор Григорьев Муратин) рассказал об этом эпизоде следователям. После этого к следствию были привлечены многие из тогдашних веневских арестантов. Однако все они отвергали обвинения в ереси. Взятый в 1733 г. в Москву Карманов показал, что он кормится тем, что пускает кровь, и в тот великопостный день был вызван к Миляеву, который «от болезни руками мало владел». Ему он и пустил кровь, а другим не пускал. «А про оных де Миляева и Брежнева народная речь обноситца, что они богомолы и хмелного ничего не пьют»¹⁷⁶.

Единственные признательные показания, которые следователям удалось получить от веневских сектантов, принадлежат посадской жене Федоре Евстратовой. Она рассказала, что Миляев учил ее креститься «двумя персты», творить Иисусову молитву, не ходить замуж, не пить вина и пива, сохранять учение в тайне. В доме Миляева бывали и «собрания».

А в тех де собраниях... сидя по лавкам пели молитву Господи Иисусе Христе Сыне Божий и Дух Святой помилуй нас...; и потом... девка Матрена Федорова, встав с лавки, стала трястись... и потом вертелась кругом... А проходящие де люди в то время говорили, что де на тое девку... находил Дух Святой. И после де того верченья та ж девка Матрена раздавала им всем нарезаного кусочками хлеба с блюда, которое де держала другая девка Домна. А сказывала де та Матрена, что тот хлеб от Духа Святаго и чтоб они принимали ево вместо причастия и велела захлебывать из жбана квасом... <...> Да оной же Миляев говорил ей Федоре, что де она, Федора, собою красна и того де ради такие ему в согласие ненадобны и велел ей, Федоре, пустить из себя кровь; и она де Федора..., призвав... цирюльника, кровь пустить велела...¹⁷⁷

Следственные материалы показывают, что в 1720-х гг. христовщина получила распространение в Москве и Московском уезде, Веневе, Веневском и Коломенском уездах, а также в Ярославском, Костромском,

Углицком, Переяславль-Залесском и Ростовском уездах¹⁷⁸. Однако первое место по числу сектантов занимала Москва: здесь насчитывалось до 13 «мест молитвенных собраний»¹⁷⁹. Одним из московских центров христовщины был дом окончательно поселившегося здесь Лупкина: он перевез в Москву жену и сына, однако вскоре постриг их в разных монастырях¹⁸⁰. Ивановский монастырь, где иночествовала жена Лупкина Акулина Иванова (в постриге — Анна), также был важным центром христовщины. Главой здешней общины была старица Настасья (в миру — Агафья) Карпова, вступившая в секту еще в начале 1700-х гг. Христовщина распространилась и в двух других женских монастырях — Варсонофьевском и Никитском, а также среди московских и подмосковных купцов, посадских людей, монахов, крестьян, фабричных и ремесленников. Всего следственной комиссией 1733–1739 гг. было осуждено 126 москвичей.

Столь широкое распространение секты не могло не привлечь внимания властей. В январе 1733 г., всего через два месяца после смерти Лупкина (он скончался в ночь на 9 ноября 1732 г. и был погребен в Ивановском монастыре рядом с Иваном Сусловым), негласный полицейский агент, «сыщик из воров» Семен Караулов донес московскому главнокомандующему графу Салтыкову, что в городе имеется «четыре дома, в которых чинятся непотребности и собираются в праздники по ночам разных чинов люди, старцы старицы и прочие»¹⁸¹. Благодаря этому доносу городским властям удалось арестовать 78 сектантов. По определению Сената и Синода, 15 января в Москве была учреждена следственная комиссия из духовных и светских лиц. Вскоре было арестовано значительное число людей, подозревавшихся в принадлежности к секте; 14 человек переслали в Петербург, где делом занималась «особливо высокоучрежденная комиссия». В нее вошли три архиепископа и три кабинет-министра. Следствием здесь руководил Феофан Прокопович, бывший в то время архиепископом великоновгородским и великолукским¹⁸². Приговор Санкт-Петербургской комиссии был сообщен Синоду 11 октября 1733 г., после чего было постановлено публиковать по всей империи указы, «которыми скрывшиеся от следствия последователи христовщины приглашались являться к духовным властям сроком по 1 января 1735 г.»¹⁸³. Период интенсивной деятельности московской комиссии пришелся на 1734–1735 гг., однако по некоторым делам следствие велось и позже. Поэтому комиссия была распущена лишь в марте 1739 г.

Всего в ходе этого процесса было осуждено 303 человека, кроме того, в материалах комиссий значится 150 «несысканных оговорных». Пятеро — старица Ивановского монастыря Настасья (Агафья) Карпова, иеромонахи Высокопетровского монастыря Филарет (Федор Григорьев) Муратин и Тихон (Тимофей Иванов) Струков, монах веневской Богоявленской пустыни Савватий Струков и вкладчица Варсонофьевского

монастыря Марфа Павлова — были приговорены к смертной казни. Настасью, Филарета и Тихона публично обезглавили на Сытном рынке в Петербурге. Остальным осужденным назначалось «наказание кнутом, урезание языка и ссылка в работы»; «наказание кнутом и ссылка в работы или на житье»; «наказание плетьюми и ссылка в монастырь или возвращение на место жительства»¹⁸⁴.

В 1736 г. властям стало известно и о могилах Суслова и Лупкина в Ивановском монастыре. Первоначально над могилой Суслова находилась «гробница с немалым украшением», сходная, по-видимому, с вышеупомянутыми «палатками» над могилами местночтимых святых. На ней была сделана надпись о погребенном здесь «угоднике Божьем». Однако во исполнение петровского указа от 12 апреля 1722 г. об уничтожении кладбищенских надгробий¹⁸⁵ «гробница» Суслова была снесена. Надпись, сколотую с нее, сектанты вделали в стену церковной трапезы, а на месте погребения развели сад. В 1732 г. рядом с могилой Суслова был похоронен Лупкин, которому также поставили «гробницу» с надписью о святости погребенного. По решению Сената и Синода сад, надпись и «гробница» были уничтожены, а тела Суслова и Лупкина предписывалось эксгумировать, вывезти «в поле» и сжечь¹⁸⁶.

Через шесть лет после роспуска первой следственной комиссии началось второе крупное дело о христовщине. Обстоятельства открытия дела были примерно такими же, как и в 1733 г. Община сектантов была обнаружена благодаря другому «сыщику из воров» — Ивану Каину, ставшему впоследствии героем бестселлера русской лубочной литературы XVIII–XIX вв. В феврале 1745 г. он сообщил московскому главнокомандующему генерал-аншефу Левашову о купеческой жене Федосье Яковлевой, донесшей на своих родителей и брата, «что они богопротивных сборищ согласники и с ней, Федосьей..., бывали на богопротивных сборищах»¹⁸⁷. Сразу же были произведены аресты у родных Федосьи, в Варсонофьевском и Ивановском монастырях и в доме одного из видных деятелей секты «юрода» Андреяна Петрова. Сам он был схвачен в Петербурге вместе с отставным капитаном Смурыгиным.

Первоначально следствие по новому делу о христовщине велось в Московской конторе Тайной канцелярии присланным из Петербурга советником Берг-коллегии Василием Казариновым. Однако уже в марте 1745 г. в помощь ему было назначены ассессоры Алексей Гринков и Афанасий Сытин, а также несколько духовных лиц. Таким образом была учреждена особая следственная комиссия, просуществовавшая с некоторыми изменениями в составе до 1756 г. Особых следственных органов в Петербурге не учреждалось, но допросы в Москве велись в соответствии с присланными из Синода инструкциями.

Деятельность второй комиссии о христовщине характеризуется гораздо большей жестокостью следствия, многочисленными злоупотреблениями и незаконными действиями в отношении арестантов. В. В. Нечаев замечает по этому поводу следующее: «...Отличительная черта деятельности комиссии — это крайняя суровость светского суда. В 1747 г. розыски производятся „едва не по вся дни“, и комиссия находит необходимым постоянное присутствие при ней двух заплочных мастеров, которых и требует настоятельно от сыскаго приказа»¹⁸⁸. Если первая комиссия преимущественно ограничивалась битьем плетью на допросах и во время очных ставок, то большинство «распросных речей», запротоколированных комиссией 1745–1756 гг., получены «с поднятия на дыбу» или «жжения огнем». Арестованным навязывали те или иные признания, их показания редактировались и фальсифицировались. Особенно усердствовал в этом ассессор Гринков, на чье поведение жаловались даже другие следователи¹⁸⁹. Протоколы допросов избилуют ложными оговорами, самоговорами и отказами от предшествующих показаний.

По делам второй комиссии проходило около 450 человек. Пятеро были приговорены к публичному сожжению в срубе, а еще двадцать шесть — к смертной казни через обезглавливание. Остальных осудили на наказание кнутом или плетью с последующей ссылкой, «отдачей в солдаты или матросы», «ссылкой в монастырь на исправление», «отдачей на прежнее жилище» или «выдачей замуж за правоверных». Двадцать восемь человек освободили без наказания и разослали по монастырям¹⁹⁰. Впоследствии, по определению Сената, смертные приговоры были смягчены: их заменили наказанием кнутом и ссылкой в Рогервик¹⁹¹.

Материалы комиссий 1733–1739 и 1745–1756 гг. позволяют с достаточной полнотой представить развитие хлыстовской ритуалистики. Кроме того, к этой же эпохе относится первая запись сектантского фольклора — составленный Василием Степановым сборник хлыстовских «песенок» (о нем см. ниже, в главе 3). «Беседы» (радения) совершались в монастырских кельях, городских домах и крестьянских избах, иногда в погребках под домами (ср. с рассмотренными выше обрядами подрешетников). Сначала мужчины и женщины садились порознь по лавкам (иногда — раздевшись до рубах и сарафанов, «в амилютах», и босиком) и пели Иисусову молитву. Уже к рубежу 1720–1730-х гг. в некоторых общинах она начала эволюционировать в особое песнопение («Господи Иисусе Христе Сыне Божий, помилуй нас. Дух Святой, помилуй нас. Пресвятая Богородица, уприси о нас у сына своего Христа Бога нашего»¹⁹² или «Дай к нам, Господи! Дай к нам, Сыне Божий! Помилуй нас, Пресвятая Богородице! Уприси об нас Сына Своего и Бога нашего, Тобою спасет души наша многогрешныя на земли»¹⁹³). Кроме того, на этом этапе радения могли исполняться

некоторые церковные песнопения, а также собственно сектантские «стихи» и «песенки». Затем начиналась «пророческая» часть ритуала. Исполнившиеся «духа» (в момент «сошествия» они произносили формулу «царь царем, дух, дух» или «царь царем и бог богом») «тряслись», «вертелись кругом» и пророчествовали. К этому времени сформировалась одна из наиболее распространенных радельных плясок, известная впоследствии как «корабль» или «корабельное радение»:

...Лупкин вертелся вкруг, а прочие согласники... ходили около Лупкина друг за другом вкруг же, вспрыгивая, которое называли «кораблем» и «вторым крещением», говоря: «первое-де крещение вам было водою, а ныне де вам второе крещение Духом Святым, и кто де тем вторым крещением не крестится, тот де в царствие небесное не внидет». А тот Лупкин во время того верчения вкруг говорил: «Царь великий и Бог великий»¹⁹⁴.

Тематически пророчества (уже тогда делившиеся на обращенные ко всей общине и к отдельным сектантам) распадаются на несколько групп. Наиболее часто встречаются упоминания о пророчествах, воспроизводивших традиционные предписания хлыстовской аскетики («чтоб холостые не женились, а женатые с женами б не жили и не пьянствовали б и не воровали б и поступали б по заповедям Божиим; и ежели де того чинить не будут, то де будет на них гнев Божий»¹⁹⁵; «о житии в чистоте, и чтоб любили друг друга, не осуждали, и просили у Бога и Святого Духа о отпущении согрешений своих денно и ночно со слезами»¹⁹⁶). Они могли быть обращены и ко всей общине, и к принимаемым в нее прозелитам. Другую группу составляют пророчества о судьбе общины или ее отдельных членов, а также «угадывание» помыслов. Преимущественная тональность этой группы — негативная: общине предрекались «напасти и распадение секты»¹⁹⁷, а собравшимся — «что... одни помрут, другие будут пьянствовать, третьих постигнут беды»¹⁹⁸. К этим пророчествам примыкают и собственно эсхатологические предсказания (см. выше). Наконец, к особому типу пророчеств относится глоссолалия («говорение странными языки»), получившая достаточно широкое распространение в московской христовщине 1730–1740-х гг.

Завершалось радение «причастием»: наставники или наставницы брали блюдо с нарезанным кусками хлебом и братину либо стакан с квасом (реже — водой). В квас или воду трижды погружали крест, после чего все собравшиеся принимали хлеб и питье «вместо причастия святых таин».

По-видимому, именно в рассматриваемое время среди хлыстовских ритуалов появилась «присяга» — обряд, преимущественно совершавшийся

при приеме прозелита в сектантскую общину. Новичок, которому объясняли особенности хлыстовской аскетики и экстатической практики, целовал крест или икону и клялся не открывать учения никому, не исключая духовного отца. Иногда в присяге участвовали и все остальные члены общины:

А потом тот просвиряк привел его в клятву верности ко кресту, которая называется присягою, и притом говорил: «Воистинну у нас будет дело Божие истинное, и ты верь ему с истинною, а ежели де мы тебе объявим дело ложное, и в том де мы себя предаем проклятию». И потом же все те к тому ж кресту... прикладывались... и, помолясь, прощались друг с другом и, поцеловавшись друг с другом, мужеск с мужеским, а женск с женским полом, и сели по лавкам...¹⁹⁹

Наконец, в эту же эпоху во время радений в московских общинах иногда совершались самобичевания. Хотя, вопреки многим позднейшим интерпретациям, флагелланство не являлось основополагающей частью хлыстовского культа, оно было зафиксировано как в 1730-х, так и позднее, во время первого скопческого процесса 1772 г. «Бичевались» железными цепочками, обухами, поленьями, завязанными в платок чугунными ядрами. Судя по всему, флагелланство было для сектантов «экстраординарным» подвигом, совершавшимся «в труд»²⁰⁰. Возможно, что таким же «трудом» считалось и кровопускание, зафиксированное во время венецкого дела о «богомолах».

Благодаря документам следственных комиссий о христовщине более понятными становятся организация и социальный состав сектантских общин 1720–1740-х гг. Если на самом раннем этапе своего существования христовщина могла состоять из малочисленных странствующих «апостольских» общин, возглавлявшихся лидерами-«христами», то теперь их место заступили многочисленные «беседы», руководимые наставниками и наставницами. Любопытно, что общинами этого времени могли управлять и мужчины, и женщины — такой наставницей, например, была осужденная первой комиссией старица Настасья Карпова. Помимо дара харизматического лидерства, определяющим качеством при выборе наставника или наставницы была, по-видимому, способность к пророчеству. Последнее вообще играло важнейшую роль в хлыстовском культе. Так, про «ярославского жителя» Степана Васильева Соплина сектанты говорили, что он «пророчеством своим... содержит небо и землю»²⁰¹. При этом ярославские хлысты считали Соплина Христом, а его жену Афросинью Иванову — Богородицей.

Богородицею признавали ее, Афросинью, с того: когда она пойдет в круг, в то время затрепещется у ней в утробе дух св<ятой> яко голубь, и начнут все пророчествовать и узнавать, кто в чем погрешил или на кого зло мыслит...²⁰²

Хлыстовские общины не имели единой централизованной организации даже в пределах Москвы. Хотя Лупкина сектанты признавали «главным наставником, Христом и сыном Божиим»²⁰³, еще при его жизни существовала конкуренция между разными хлыстовскими лидерами. Сектанты, «приведенные» Лупкиным в начале 1730-х гг., свидетельствовали, что он не разрешал им ходить к Настасье Карповой и Филарету Муратину, «понеже де в их сборище пьянствуют и бывает де у них блудодеяние; а у него де Лупкина в сборище того не живет»²⁰⁴.

Примечательны сведения о социальном составе хлыстовских общин 1720–1740-х гг. Исходя из общих данных о подследственных обеих комиссий²⁰⁵, можно утверждать, что наиболее многочисленную часть хлыстов составляли крестьяне (около 62 процентов). На втором месте (около 18,5 процента) — лица, принадлежавшие к монастырскому кругу (монахи и иеромонахи, старицы, белицы, проживавшие в монастырях, монастырские вкладчицы). На третьем — купцы и посадские люди (около 9 процентов). Кроме того, были зафиксированы незначительные группы фабричных и ремесленников; солдат, солдаток, солдатских детей, матросов и матросских детей; церковнослужителей и членов их семей. За все время следствия к нему было привлечено трое дворян; при этом совершенно ясно, что их участие в хлыстовских обрядах было более или менее случайным. Так, княжна Дарья Федоровна Хованская, обращенная в христовщину строителем Богословской пустыни иеромонахом Дмитрием Гусевым в 1743 г., показывала, что была «на сборищах» всего два раза — у купцов Ивана Дмитриева и Сергея Осипова и у самого Гусева. На радении в Богословской пустыни, «когда собравшиеся начали бить себя обухами, она «обмерла» и, выйдя с людьми своими в жилию келью строителя..., оттиралась «мунгальской» водкой»²⁰⁶.

Таким образом, в христовщине второй четверти XVIII в. наиболее активно участвовали три социальные группы. Это крестьяне, монашествоующие обоих полов (а также лица, тем или иным образом связанные с монастырями) и купцы вкупе с посадскими людьми. Конечно, пропорциональный состав сектантских общин варьировал в зависимости от их географической принадлежности. В Москве к христовщине принадлежали люди различного социального положения, тогда как подавляющее большинство членов провинциальных общин составляли крестьяне. Вместе с тем представляется, что такое деление в существенной степени определяло развитие сектантской ритуалистики, идеологии и фольклора. Лидерство в общинах, как правило, принадлежало монахам

и старикам, а также представителям купечества (хотя и те, и другие зачастую имели крестьянское происхождение). Благодаря этому хлыстовская традиция испытывала влияние и крестьянских религиозных представлений, и церковно-богослужебной практики, и монастырского фольклора, и наименее известной нам «посадской» культуры. Христовщина формировалась в пограничье различных социокультурных сфер. Подобное положение сохранялось и в дальнейшем.

«Чужая вера» и «кровавый навет»

Таковы сведения о христовщине, дошедшие до нас благодаря материалам следственных комиссий 1733–1739-го и 1745–1756 гг. Однако те же материалы послужили основанием для широко распространенного заблуждения касательно хлыстовской обрядности. Речь идет об обвинениях в свальном грехе и ритуальных жертвоприношениях младенцев. Исследователи прошлого столетия зачастую принимали их на веру. Современный автор, напротив, полагает, что «в эту версию, судя по материалам процесса, не верил сам суд»²⁰⁷. С точки зрения исторической достоверности обвинения хлыстов в групповом сексе и обрядовом инфантициде, действительно, не выдерживают критики: об этом свидетельствуют как судебно-процессуальные частности, так и литературная история, а также общекультурная типология легенды о ритуальном убийстве. Однако относительно позиции суда Эткинд заблуждается. Дело в том, что, по-видимому, именно суд (т. е. вторая следственная комиссия) инспирировал соответствующие показания сектантов. Сопоставление протоколов допросов позволяет предположить, что рассказ о жертвоприношении младенцев был составлен самими судьями и затем в готовом виде предложен подследственным²⁰⁸.

Анализ этих показаний²⁰⁹ дает возможность выделить следующие мотивы легенды о ритуальном убийстве в ее применении к хлыстам:

А. Порицая брак, сектантские учителя поощряют свободные сексуальные отношения. Последние называются «любовью» и практикуются по окончании «сборищ»:

А₁. По окончании «сборищ» сектанты расходятся парами по разным помещениям и совершают «любовь».

А₂. «Любовью» называется групповой сексуальный акт, совершающийся по окончании «сборища» в темноте.

В. Младенцы, зачатые во время «любви», предназначаются для ритуального жертвоприношения.

В₁. Для ритуального жертвоприношения предназначаются только первенцы мужского пола, прижитые с девственницами.

С. Младенцев, предназначенных для жертвоприношения, сектанты крестят: сначала — дуперстно сложенной рукой, затем — обводя вокруг головы нательным крестом, окуная в воду и читая Иисусову молитву. После этого младенцу нарекают имя и надевают на него нательный крест.

Д. Окрещенного младенца закалывают, вырезают его сердце и собирают кровь.

Е. Истолченное и высушенное сердце смешивают с мукой и пекут хлебцы; кровь смешивают с водой или квасом.

Ф. Хлеб и воду (квас) с частицами сердца и кровью младенца раздают во время собраний вместо причастия.

Ф₁. Хлеб и воду принимают «со страхом и трепетом», потому что в них подмешана кровь младенца «яко сущаго агнца».

Ф₂. Хлеб и воду принимают для «укрепления» в своей вере; тот, кто съест такой хлеб, чувствует «жалость» и уже не может «отстать» от «сборищ».

Представляется, что невольными виновниками этих обвинений стали уже упоминавшиеся митрополит Игнатий и Димитрий Ростовский. В своем третьем послании (1692) Игнатий рассказал историю о некоем расколоучителе, подвизавшемся в лесах между Вологодой и Каргополом. Возможно, что рассматриваемый рассказ был записан им в 1687 г. в окрестностях Костромы и Кинешмы, куда будущий митрополит был направлен «для увещания раскольников»²¹⁰. Правда, в «отчете» о своей поездке, написанном, по-видимому, вскоре после возвращения в Москву, он ни о чем подобном не упоминает²¹¹. Согласно Игнатию, этот «мнимый святец» славился своей пустынной жизнью среди окрестных крестьян и привлек к себе большое число последователей обоих полов. На самом же деле он был «волхв и чародей» и учил всех «жити блудно без всякого зазора», отрицая при этом брак.

Однажды к расколоучителю приходит некий житель Вологды. Он отягчен грехами и хочет, подвизаясь в пустыне, прийти ко спасению. На первое время его запирают в горнице и предписывают ему строгий пост и молитвенный подвиг. Через некоторое время вологжанин понимает, что за стеной находится келья учителя, и, не удержавшись от любопытства, начинает подсматривать за тем, что там происходит. Тут его глазам открывается ужасающая сцена: к пустыннику приходят два человека и сообщают, что одну из живущих здесь девиц «Бог простил есть» — она родила младенца мужского пола. Учитель отвечает: «Разве не говорил я вам, что, когда та девица родит ребенка, нужно вынуть у него из груди сердце и принести его на блюде ко мне? Идите и сделайте, как я вам говорил». Через некоторое время учителю приносят еще бьющееся младенческое сердце; он разрезает его ножом на четыре части и приказывает, высушив в печи, истолочь их в муку. После того как

сердце высушено и истолчено, пустынный собственноручно заворачивает эту муку в бумажки и дает ее своим послушникам, которые должны проповедать по «городам и весям и деревням» отказ от церковной обрядности и двуперстное крестное знамение. При этом они должны подсыпать частицы высушенного сердца «в брашно или в питье или в сосуд, идеже у них вода бывает в дому, или в кладязь». Те, кто попробует такого брашна или питья, обратятся к старообрядчеству и будут «самоизвольными мучениками», то есть самосожженцами.

Любопытный житель Вологды приходит в ужас от увиденного и при помощи хитрости бежит из пустыни. Расколоучитель понимает, что его тайна раскрыта, и, в свою очередь, уходит в Палеостровский монастырь. Власти посылают туда эмиссаров с увещанием, но раскольники, затворившись, сжигаются²¹².

Третьим посланием митрополита Игнатия воспользовался Димитрий Ростовский при составлении своего «Розыска о раскольнической брынской вере». Он почти дословно процитировал историю о «волхве и чародее», присовокупив к ней некоторые слухи, записанные им собственноручно (о колдовских «ягодах» из муки, лишаящих человека ума и заставляющих его бросаться в огонь; о двух раскольниках, уговаривавших попадью из Балахонского уезда «сотворить Христову любовь» и т. п.)²¹³. Таким образом, «Розыск» содержал почти все мотивы обвинений, предъявленных хлыстам второй следственной комиссией. Нет никакого сомнения, что многие ее члены (особенно — духовного звания) были знакомы с текстом «Розыска»: дело в том, что именно в первой половине 1740-х гг. он рассматривался Синодом и был рекомендован к публикации²¹⁴, которая и состоялась в 1745 г. Поскольку большинство хлыстовских «признаний» в свальном грехе и жертвоприношении младенцев относится к 1747 г., есть все основания думать, что основой для них послужили именно упомянутые места из сочинения Димитрия Ростовского.

Более или менее понятно, какие именно обстоятельства привели следователей к мысли об использовании этих сведений в деле о христовщине. Еще в конце 1720-х гг. о сектантах и сектантках, ходивших на «собрания» Настасьи Карповой, поговаривали, что они далеко не всегда соблюдают требования хлыстовской аскетике. Это утверждал и сам Лупкин (см. выше). Во время процесса 1733–1739 гг. иеромонах Филарет Муратин показывал, что на радениях у Настасьи иногда бывали пьяные, а также пересказал слух о том, что старицы Есфирия, Елена и Ксенофонта «грехопадение чинили». Ксенофонта, также привлеченная к следствию, призналась, что она «чинила грехопадение» с посадским человеком Иваном Тимофеевым, но не во время радений, а у себя в чулане в Ивановском монастыре и в доме Ивана Тимофеева за Покровскими воротами. Родившегося у нее младенца окрестили и отнесли «на посад к посадскому человеку»²¹⁵.

Эти признания, а также обнаруженное над кельей Настасьи Карповой помещение с несколькими кроватями уверили московских и петербургских следователей в том, что последователи христовщины предавались тайному разврату. В синодальном указе от 7 августа 1734 г. это мнение было сформулировано следующим образом: «И тако они окаянные весьма дивным развратом в неискусный ум пришли, законный брак отвергая, а беззаконного смешения не отстая»²¹⁶. Сама экстагическая радельная практика также подавала повод к мыслям о групповых сексуальных контактах. Что касается ритуального убийства младенцев, с ним могли также ассоциироваться вышеописанные сведения о кровопускании у веневских хлыстов.

Рассказ о ритуальном убийстве, записанный митрополитом Игнатием, имеет в русской традиции и более ранний прототип, относящийся к началу XVII в. В. Н. Перетц в своей заметке, посвященной проблемам возникновения христовщины, приводит следующий текст, извлеченный из рукописи этого времени и, по всей вероятности, имеющих в виду миланских катаров:

Во граде Медиоламе безумнии люди печитающе Моисеовы книги перваго закона и нашедше слово еже бе раститесь, плодитесь и наполните землю, и един безумник замыслил, а к его мысли многия же человецы мужи и жены и дети их пристали, и начаша сходитися и молитися бесосоставною молитвою в ночи, и поп их облечется в скверную свою одежду и повелит свечи вжечь, и моляся погасит свечи и завопит: раститесь, плодитесь и наполните землю, так вам Бог приказал.

Мужи ж и отроки, возбесневше и разсвирипевше, и поимше кто ж по прилучаю жену или девицу, блуд творяху безстыдно. и с того падения зачнется детищ у жены или у девицы, и они поведают попу своему, поп ж(е) пишет число дни, и имена их, и егда родится отроча, и принесут его на тож место, где сходятся на скверную свою молитву и на смешение, и там попы их, огонь складше, сожгут детищ тот, и попел его згребут, и носят вместо мощей, и как новый поп в их вере станет, и дают ему того пепела пити в вине, и прочих безумников приобщают к своей скверности тем ж(е) пеплом, благочестивии ж, видевше злую их скверну, развратиша веру их, и сонмища их сожегоша, и их в заточение разослаша²¹⁷.

В. Н. Перетц, убежденный в достоверности легенды о свальном грехе и жертвоприношениях младенцев у хлыстов, видел в опубликованном им тексте доказательство западно- и южноевропейских истоков русско-мистического сектантства и полагал, что «эта или подобные ей ста-

ты, являвшиеся уже в начале XVII века, предупредили ту пропаганду сектантских мистических идей, о которых говорят исследователи»²¹⁸. Мне, напротив, представляется, что находка Перетца свидетельствует о путях миграции легендарного сюжета, в конечном счете ассоциированного с последователями христовщины.

Такова историко-литературная сторона рассматриваемой легенды. Можно, однако, предполагать, что распространение ее мотивов не ограничивалось сугубо книжным контекстом. О том, что записанная митрополитом Игнатием история о «волхве и чародее» бытовала в качестве устного текста, свидетельствует фольклорная окраска ее фабулы, близкой к новеллистическим сказкам о разбойниках (*СУС 955 Жених-разбойник; СУС 955 В (АТ *955 I) Женщина у разбойников*)²¹⁹. Другое свидетельство устного бытования рассказа о ритуальном убийстве у раскольников обнаруживается в материалах следственной комиссии 1745–1756 гг. Дело комиссии об алатырских крестьянах, по которому проходил и вышеупомянутый Иван Пименов, слывший Христом, началось, в частности, с доноса псаломщика Ивана Григорьева. По его словам, он «слышал от попа села Миронок Алатырского уезда о убиении девкою того же села Аленюю прижитого ею младенца и о употреблении раскольниками тела этого младенца для причащения». Однако приведенный в комиссию поп Иван Петров бежал из-под караула и бесследно исчез²²⁰.

Следующая по времени запись легенды о свальном грехе и кровавом причастии у русских мистических сектантов относится к 1840-м гг. Она принадлежит немецкому автору — барону Августу Гакстгаузену, совершившему путешествие по России в 1843 г. и описавшему свои наблюдения о русской жизни в обширной монографии, первая часть которой вышла в Ганновере в 1847 г. (одновременно по-немецки и по-французски)²²¹. В главе, посвященной русскому расколу и сектантству, он, ссылаясь на своего писаря — обрусевшего немца²²², сообщает следующее:

Один день в году мужчины, после безумного скакания, ложатся около полуночи на скамьи, стоящие вокруг комнаты, а женщины падают под скамейки. Внезапно гасятся все свечи и начинается оргия, называемая ими свальным грехом (во французском тексте: *svalnii grech* — А. П.). <...> Ночью на Пасхе скопцы и хлысты собираются вместе на большое богослужение в честь Божьей Матери. Пятнадцатилетняя девушка, которую склоняют к тому соблазнительными обещаниями, кладется связанная в ванну с теплой водой. Входят старухи, делают ей глубокий надрез на левой груди, отрезают грудь и необыкновенно быстро останавливают кровотечение. Во время операции девушке дается в руки мистическое изображение святого духа (sic! — А. П.), чтоб она погрузилась размыш-

лениями в него. Вырезанная грудь, разрезанная на маленькие кусочки, кладется на блюдо и каждый из присутствующих членов съедает по кусочку; затем девушку вынимают из ванны и сажают на стоящий вблизи престол, а все члены дико пляшут вокруг нее, припевая:

po plasachom	Auf zum Tanzen!
po gorachom	Auf zum Springen!
na Sionskaja goru	Nach Sions Bergen!

Пляска идет все дичее и бешеннее, наконец внезапно гасятся все свечи и наступает страшная оргия. Мой писарь знал несколько таких девушек, чтимых впоследствии как святых, и говорил мне, что эти девушки в 20 лет имели вид 50–60-ти летних старух; обыкновенно они умирают до 30 лет²²³.

И. М. Добротворский, первым из русских исследователей перепечатавший это сообщение Гакстаузена, сделал к нему такое добавление: «Эта сцена и есть свальный грех или общий разврат всего корабля, бывающий гораздо чаще, нежели причащение телом и кровью. Именно после бешеной пляски люди божии гасят огни, валяются на пол и любодействуют, не разбирая ни возраста, ни родства. Дети, зачатые от этого греха, признаются зачатыми по наитию св. Духа...»²²⁴.

Известие Гакстаузена интересно прежде всего тем, что ритуальное жертвоприношение младенца, зачатого во время свального греха, в нем заменяется причащением отрезанной грудью пятнадцатилетней девушки. По сравнению с более ранним вариантом легенды это выглядит менее последовательно. Скорее всего, в рассказе бывшего аптекаря произошла контаминация традиционных рассказов о свальном грехе и кровавой жертве у хлыстов со слухами и толками о ритуальной ампутации груди, распространившейся среди последовательниц скопчества в 1820–1830-х гг. (эта операция приравнивалась к оскоплению).

И сообщение Гакстаузена, и история, некогда рассказанная митрополитом Игнатием, были использованы В. И. Кельсиевым и П. И. Мельниковым. Первый из них опубликовал в статье «Святорусские двоеверы» свой очевидно вымышленный разговор с хлыстовской «богиней Авдотьей», бежавшей из Курской губернии от преследования властей (разговор будто бы происходил «летом 1864 г. в одном из придунайских городов») ²²⁵. От имени Авдотьи Кельсиев последовательно и экспрессивно описывает «избрание» Богородицы, причащение отрезанной грудью, рождение «христосика» от свального греха на «беседе» и кровавое жертвоприношение (по словам Кельсиева, оно ассоциируется с обрезанием), также завершающееся причащением: «Заклали его в левый бок копием (ножик такой) в самое сердечушко, — даже и не пикнул, — выпустили кровь горячую в чашку, все причастились, — а кровушка красная, и

пар от нее идет. Положили на противне тельце в печку. <...> Сухое тельце его в руках измяли, в ступу положили, пестом избили, — и пошел по всему Кораблю пир. Все это бегут: „щепоточку дайте, говорят, тельца Господня“ ... Вера-то она наша правая».²²⁶

Можно предположить, что рассказ Кельсиева обязан своим происхождением не только уже известным нам книжным источникам вкупе с фантазией автора. Не исключено, что Кельсиев действительно слышал легенду о свальном грехе и кровавом жертвоприношении в нижнем Подунавье, где он жил в начале 1860-х годов среди казаков-некрасовцев и скопцов и даже был избран старшиной некрасовцев²²⁷. Возможно, Кельсиеву рассказывали эту легенду также применительно к скопцам, на что указывает использование термина «обрезание». Представления об обрезании играли достаточно важную роль в идеологии и «фольклорной экзегетике» скопчества (об этом см. ниже, в главе 4) и легко могли быть переосмыслены в контексте легенды о кровавом жертвоприношении у сектантов. Вероятно также, что какими-то устными источниками пользовался и Мельников, в общих чертах пересказывающий Димитрия Ростовского, Гакстгаузена и Кельсиева, но одновременно ссылающийся и на рассказ «одного крестьянина, бывшего в хлыстовской ереси»²²⁸.

Публикации Гакстгаузена, Мельникова, Кельсиева, а также работы Реутского и Пеликана, использовавших материалы второй следственной комиссии о московской христовщине, прочно утвердили легенду о свальном грехе и кровавом жертвоприношении у хлыстов и скопцов как в научной, так и в массовой литературе последней четверти XIX — начала XX в. В ее достоверности не сомневались ни И. М. Добротворский, ни К. Кутепов, ни А. Рождественский²²⁹. О хлыстовских «оргиях» писал и П. Н. Милюков в «Очерках по истории русской культуры»²³⁰. Любопытно, что эта легенда была принята на веру и представителями европейской историографии и этнологии. Г. Л. Штрак, одним из первых разоблачивший «кровавый навет» на евреев и специально исследовавший его культурно-исторический подтекст, допускал, тем не менее, существование кровавого жертвоприношения у русских сектантов: «Большинство хлыстов причащается только водой и черным хлебом; однако, согласно целому ряду свидетельств..., некоторые употребляют мясо и кровь новорожденного, а именно первого мальчика, рожденного избранной в «Богородицу» «святой девой» после экстатически-непристойного празднества, следующего за ее избранием». Здесь же Штрак цитирует и сообщение Гакстгаузена²³¹. Очевидно также, что именно христовщину имеет в виду А. ван Геннеп, пишущий о «церемониях некоторых русских сект», во время которых «мужчины и женщины совокупаются по доброй воле или случайно»²³². Наконец, существенную роль в распространении этой легенды сыграла литературная

традиция второй половины XIX — начала XX в.: от Мельникова-Печерского («На горах») и Мазоха («Пророчица») до Мережковского («Петр и Алексей») и Пимена Карпова («Пламень»). Особенно постарался в этом смысле Мережковский: в романе «Петр и Алексей» он нарисовал весьма драматичную и совершенно фантастическую картину кровавых хлыстовских обрядов²³³. Читать все это довольно противно. Источниками для «хлыстовских» эпизодов в «Петре и Алексее» послужили труды Добротворского, Мельникова-Печерского, Реутского и Кутепова. Надо заметить, что Мережковский, видевший в хлыстовской традиции, так сказать, «русское народное дионисийство», позволил себе довольно много анахронизмов: он свободно вводил в историю хлыстовщины XVIII в. деятелей раннего скопчества, комбинировал тексты хлыстовского и скопческого фольклора и т. д.

Заключительным аккордом в истории метаморфоз легенды о кровавой жертве у русских мистических сектантов (хотя здесь примешались и другие типологически близкие мотивы, в частности, инверсия легенды о еврейском ритуальном убийстве) стала имитация радения, совершенная 5 мая 1905 г. Вячеславом Ивановым, Бердяевым, Ремизовым, Розановым, Сологубом и др. на квартире Николая Минского «с целью моления и некой жертвы кровной, то есть кровопускания»²³⁴: «...Было решено произвести собрание, где бы Богу послужили, порадели, каждый по пониманию своему, но „вкупе“... Собраться решено в полночи... и производить ритмические движения для расположения и возбуждения религиозного состояния. <...> Собрание для Богообручения „с ритмическими движениями“; и вот еще что было предложено В. Ивановым — самое центральное — это „жертва“, которая по собственной воле и по соглашению общему решает „сораспяться вселенной (ошибка Е. Иванова, нужно было „вселенской“. — А. П.) жертве“, как говорил Иванов; вселенскую же распятую жертву каждый по-своему понимает. „Сораспятие“ выражается в символическом пригвождении рук, ног. Причем должна быть нанесена ранка *до крови* (выделено Е. Ивановым. — А. П.)»²³⁵.

Гости сидели на полу, погасив огни. «Потом стали *кружиться*, — общал Е. Иванов, подчеркивая ключевое слово. <...> Потом Вячеслав Иванов... поставил посреди комнаты „жертву“, добровольно вызвавшегося на эту роль музыканта С. Этот С. был... „блондин-еврей, красивый, некрещеный“. <...> После некоей имитации крестных мук («Вячеслав) Иванов с женой разрезали ему жилу под ладонью у пульса, и кровь в чашу...» (в другом варианте «прирезал руку до крови»). Кровь музыканта смешали с вином и выпили, обнося чашу по кругу; закончилось все «братским целованием». Такие собрания, сообщал Е. Иванов, «будут повторяться»²³⁶.

Итак, легенда о свальном грехе и кровавом жертвоприношении у мистических сектантов в России XVIII–XIX вв. воспроизводилась как в книжном (ученом и литературном) контексте, так и в устной простонародной традиции. Хотя первое известное нам появление этой легенды в литературном обиходе связано с внешними влияниями, она, вероятно, могла самостоятельно появляться и воспроизводиться в крестьянских толках о различных раскольничьих согласиях. Значительное распространение текстов и представлений сходного типа демонстрируют и современные полевые записи: в тех регионах Нижегородского края, где смешанно проживают представители различных конфессиональных групп, широко представлены взаимные обвинения в сакральной нечистоте, свальном грехе и т. п. В этом контексте особенно выделяется легенда о «душиловой вере» (обычно ассоциируемая со старообрядцами-беспоповцами), согласно которой представители того или иного толка умерщвляют и тайно хоронят больных и стариков²³⁷.

Однако, насколько мне известно, современная крестьянская легендарная традиция все же не содержит мотива ритуального человеческого жертвоприношения у сектантов или старообрядцев. Для того чтобы понять обстоятельства распространения и функции этой легенды применительно к христовщине и скопчеству, необходимо рассмотреть ее аналогии в более широком контексте. Наиболее известная и хорошо исследованная параллель — это уже упоминавшийся «кровавый навет» (называемый также «легендой о ритуальном убийстве»), согласно которому евреи ежегодно приносят в жертву христианского ребенка и используют его кровь в своих ритуалах²³⁸. В связи с кровавым наветом находятся и многочисленные легенды об осквернении евреями гостии, на которой из-за этого выступает кровь, а также представления о евреях-отравителях.

Впервые в истории европейского Средневековья кровавый навет встречается в норвичском деле 1144 г., когда местные евреи были обвинены в том, что накануне христианской Пасхи они купили христианского отрока Уильяма, подвергли его мучениям, подобным мучениям Христа, после чего в Страстную пятницу распяли на кресте и закопали в землю²³⁹. Во второй половине XII в. такие обвинения широко распространились в Англии, Франции и Испании. В течение последующих четырех столетий легенда о еврейском ритуальном убийстве постепенно мигрировала на восток: через германоязычные земли в страны Восточной Европы. При этом с 30–40-х гг. XIII в. (события в Фульде и Вальреасе) евреев стали обвинять не только в ритуальном убийстве христиан, но и в использовании крови жертв с обрядовыми или магическими целями. Кульминация «эпидемии» кровавого навета пришлась на XV–XVI вв., затем количество обвинений в странах Западной и Центральной Европы стало уменьшаться (думается, что одной из причин этого была

Реформация). Однако в восточноевропейских землях (особенно в Польше) кровавый навет получил широкое распространение как раз в XVI–XVII вв.²⁴⁰. В XVIII–XIX вв. обвинения евреев в ритуальном убийстве преимущественно сохранялись в Польше и на западных окраинах восточнославянского ареала²⁴¹.

Одно из самых известных дел, связанных с кровавым наветом, расследовалось в 1255 г. в Линкольне, где девятнадцать евреев были повешены за то, что они якобы распяли отрока Хью. Эта история послужила основой для английской народной баллады «Сэр Хью, или Дочь еврея», а также для одного из «Кентерберийских рассказов» Чосера («The Prioress's Tale»)²⁴². Другая хорошо знакомая фольклористам легенда о ритуальном убийстве связана с местечком Юденштайн под Иннсбруком, где по меньшей мере с начала XVII в. существовал локальный культ малолетнего Андреаса (Андерля) Окснера. Согласно преданию, в 1462 г. он был продан евреям, которые замучили его до смерти на большом плоском камне и повесили тело на березе. Мать Андерля отнесла его тело в местную церковь, впоследствии туда же был перенесен и камень (отсюда – название Юденштайн). Что до березы, то когда некий пастух срубил ее и попытался отнести к себе домой, он сломал ногу и умер от раны²⁴³. Очевидец, побывавший в Юденштайне в 1952 г., «увидел в нефе, рядом с алтарем... три деревянные или восковые фигуры, стоящие в угрожающих позах, с ножами в руках, вокруг камня, на котором в умоляющей позе распростерт ребенок, одетый в белое. Эта сцена была призвана напоминать о ритуальном убийстве Андреаса из Ринна в Юденштайне... Позднее он узнал, что в течение почти двух столетий Юденштайн служил местом паломничества, где дети, приводимые родителями, могли своими глазами увидеть реконструкцию того, как три еврея убивают маленького ребенка примерно их возраста»²⁴⁴. Скандал, поднявшийся в 1950-х гг. по поводу этого культа, не привел к каким-либо переменам, и юденштайнская святыня сохранялась до середины 1990-х гг., когда культ Андерля из Ринна был официально запрещен. Юденштайн попытались превратить в мемориал жертв антисемитизма, а также детей, страдающих от преступлений и жестокого обращения взрослых, однако консервативная часть прихожан по-прежнему сохраняет приверженность юденштайнскому культу в его старинном значении²⁴⁵. Среди наиболее известных случаев обвинения евреев в ритуальном убийстве на территории Российской империи можно назвать велижское дело 1823 г., а также дело Менделя Бейлиса (Киев, 1913 г.), вызвавшее широкий резонанс во многих европейских странах. Пользуясь выражением А. Дандеса, кровавый навет, наряду с другими мифами этнической и социальной агрессии, можно назвать «зловещим фольклором» (*evil folklore*): подобные обвинения стоили жизни многим ни в чем

не повинным людям. К сожалению, сторонники кровавого навета были и среди европейских фольклористов XIX–XX вв. К исследователям, в той или иной степени убежденным в исторической достоверности легенды о еврейском ритуальном убийстве, Дандес относит Р. Бертон, В. И. Даля, Дж. Фрэзера, К. Баройю, В.-Е. Пойкерта²⁴⁶. Однако, начиная с конца XIX – начала XX в., большинство историков, этнографов и фольклористов пытались анализировать кровавый навет не с точки зрения его исторической достоверности, а на основании различных социально-психологических, культурно-исторических и мифологических факторов.

Объяснения генезиса и функций легенды о ритуальном убийстве варьируются достаточно широко: от сугубо исторических и историко-этнографических до психоаналитических. С. Рот, например, полагает, что первоначальным стимулом для распространения кровавого навета стали обряды Пурима, включающие ритуальное поругание изображения Амана. Поскольку в календарном отношении Пурим близок к Пасхе, «эта процедура была истолкована как надругательство над христианством. Так появилось обвинение в ритуальном убийстве... Однако народная логика требовала большего, нежели бессмысленное надругательство. Нужна была и его цель. Поэтому предположили, что кровь используется в медицинских целях... или для пасхального причастия (!)»²⁴⁷. По мнению Г. Штрака, легенда о ритуальном убийстве и использовании крови христиан обязана своим происхождением одновременно и средневековым представлениям об особой магической и целебной силе крови, и неправильному пониманию различных элементов обрядовой традиции иудаизма. При этом Штрак одним из первых подчеркнул социально-исторические особенности возникновения кровавого навета, указав, что обычно он ассоциируется с религиозными (реже – социально-политическими) меньшинствами. Он напомнил, что обвинения в ритуальном каннибализме и инцесте или групповом совокуплении выдвигались против ранних христиан, монтанистов, катаров, вальденсов и т. п.²⁴⁸. Сходные позиции занимает Дж. Трахтенберг, отмечающий, кроме того, проективный аспект кровавого навета: «Нетрудно представить себе, как наивные, одержимые теологией люди проецировали свои верования и связанные с ними обрядовые действия на религиозные представления другого народа: если „кровь Христова“ может спасти христиан, почему бы и евреям не воспользоваться ее чудодейственными свойствами, и если кровь играет столь существенную роль в христианских обрядах, почему этому не может быть соответствия в еврейской ритуальной практике?»²⁴⁹. Несколько по-иному смотрит на проблему представительница немецкой школы «психоистории» М. Шульц. Согласно ее мнению, средневековые обвинения в ритуальном убийстве непосредственно связаны с исторической динамикой отношения общества к детям. Крова-

вый навет и сходные с ним легенды появляются в те эпохи, когда традиционно пренебрежительное отношение к детям сменяется отчетливо выраженным беспокойством за жизнь и здоровье ребенка. Если в такой ситуации общество сталкивается с этническим или социальным меньшинством, где детям уделяется больше внимания и заботы, «у большинства возникает чувство вины, от которого необходимо избавиться. Это избавление достигается посредством проекции на другую группу, по отношению к которой ощущается неполноценность»²⁵⁰. Такая ситуация и приводит к появлению легенд об убийстве и ритуальном жертвоприношении детей.

Проективному аспекту кровавого навета уделяется большое внимание в собственно психоаналитической историографии, хотя большинство объяснений, предлагаемых ее представителями, имеют, на мой взгляд, курьезный характер. Так, по мнению Т. Райка, легенда о ритуальном убийстве представляет собой проекцию бессознательного чувства вины, возникающего у христиан в связи с комплексом бого- и отцеубийства. «Человечество... посредством этой легенды открыто признается в старинном стремлении к деициду»²⁵¹. Согласно М. И. Зейдену, кровавый навет также объясняется эдиповым комплексом христианской культуры, поскольку исторически иудаизм породил христианство и, соответственно, иудеи являются «отцами» христиан. Еврей, по Зейдену, это «жестокий отец, который стремится погубить своих невинных первенцев». «Таким образом, в качестве ритуального убийцы маленьких детей средневековый еврей персонифицирует и отражает бессознательный страх „первенца мужского пола“, страх ребенка, что его отец, чьим соперником он является по отношению к жене последнего (и, следовательно, его собственной матери), может однажды его кастрировать»²⁵². Наконец, Э. Раппапорт видит в легенде о ритуальном убийстве своеобразную проекцию христианских представлений, связанных с доктриной пресуществления²⁵³.

Из психоаналитических посылок исходит и Дандес, опирающийся на собственную теорию «проективной инверсии» как механизма порождения фольклорных мотивов и сюжетов. Проективная инверсия, по Дандесу, «подразумевает психологический процесс, когда А обвиняет Б в совершении действия, которое, в действительности, хочет совершить сам»²⁵⁴. Такая проекция в контексте взаимоотношений различных социальных групп и определяет, по мнению исследователя, специфику тех или иных легендарных сюжетов. Что касается легенды о ритуальном убийстве, то она, согласно Дандесу, является проекцией бессознательного чувства вины, вызываемого у христиан евхаристией и ее культурно-историческими ассоциациями. «В конце концов, римляне, а не евреи убили спасителя, и именно христиане используют его кровь в своем ритуале. Евхаристия — один из главных ритуалов христианства, и она

остается таковой, неважно, верят ли, что хлеб и вино действительно превращаются в тело Иисуса Христа, или же просто напоминают о последней трапезе Иисуса. Вкушение крови и плоти спасителя представляет собой, в конечном счете, символический каннибализм. <...> В нормальных условиях участники евхаристии должны чувствовать вину за совершение акта каннибализма... Куда же переносится вина за этот акт? Я утверждаю, что она... проецируется на другую группу, идеальную в роли козла отпущения. Благодаря такой проективной инверсии, не мы, христиане, виновны в убийстве индивидуума с целью использования его крови для ритуальных религиозных целей (евхаристия), но, скорее, вы, евреи, повинны в убийстве индивидуума с целью использования его или ее крови для ритуальных религиозных целей — чтобы приготовить мацу»²⁵⁵. В качестве подтверждения «каннибалических» ассоциаций, вызываемых евхаристией, Дандес приводит соответствующие обвинения, выдвигавшиеся римлянами против ранних христиан (свидетельства Плиния Младшего, Миуция Феликса, Тертуллиана и др.).

Хотя подчеркиваемый Дандесом проективный аспект легенды о ритуальном убийстве представляется достаточно важным, в остальном его концепция выглядит достаточно спорной. Во-первых, она, как и любая другая психоаналитическая теория, характеризуется достаточно произвольным способом определения первичных мотиваций, вызывающих к жизни то или иное «вытеснение» или «замещение» (в данном случае такой мотивацией оказывается чувство вины, якобы испытываемое христианами во время евхаристии, особенно — в контексте пасхального периода). Во-вторых, идея Дандеса совершенно не объясняет, почему легендарные формы, очень сходные с кровавым наветом, возникают и вне собственно христианского религиозного контекста. Так, например, обстоит дело с современными городскими легендами. Даже если не касаться многочисленных рассказов о кровавых ритуалах сатанистских сект (поскольку их также можно интерпретировать в качестве инвертированной проекции христианской ритуалистики), остаются легенды о трансплантации детских внутренних органов (так называемого «babyparts stories»), широко распространившиеся в странах третьего мира во второй половине 1980-х гг.²⁵⁶, или современные им отечественные нарративы о «кооператорах», жарящих шашлыки из детского мяса²⁵⁷. Наконец, теория Дандеса не позволяет понять, почему в некоторых случаях (скажем, применительно к сектантам) с мотивом ритуального жертвоприношения младенцев стойко ассоциируется мотив группового совокупления и/или инцеста.

Тема каннибализма вкупе с инфантицидом имеет в европейской культуре достаточно богатую историю. В волшебной сказке и в крестьянском мифологическом нарративе каннибалами, как правило, оказываются представители потустороннего мира, более или менее отчетливо

связанные с царством мертвых. Однако более широкая семиотическая и историко-литературная перспектива показывает, что тема каннибализма чаще всего используется для маркировки антисоциального или иносоциального, т. е. «чужой» культуры, «чужих» обычаев и т. п. Каннибалом зачастую изображается не столько представитель «инога» мира, сколько член «инога» социума: хотя и «чужой», но все-таки — человек. Если европейцы привычно представляют себе «черных каннибалов», то африканцы, столкнувшись с европейской цивилизацией, тоже рассказывали друг другу истории о белых людоедах²⁵⁸. В русских преданиях одним из признаков «литвы», представляемой в качестве хотя и инобытийного, но все же человеческого сообщества, оказывается ее склонность жарить на сковородках или варить маленьких детей²⁵⁹. Таким образом, темы каннибализма и инфантицида используются массовым сознанием для характеристики «чужого» социального порядка, при этом последний зачастую описывается как набор инвертированных нормативов и табу, характерных для «своей» культуры. Аналогичную роль в данном контексте играют, по-видимому, и мотивы беспорядочных сексуальных отношений, оргий и инцеста.

Представляется, что упомянутая инверсия привычных культурных стандартов является доминирующим адаптивным механизмом в фольклорном конструировании образа «чужой» социальной группы. Особую роль он приобретает, когда речь идет не просто об иносоциальном, но об инорелигиозном, о «чужой вере»²⁶⁰. При этом «подручным материалом» для создания инвертированных образов оказываются, судя по всему, культурные формы, вызывающие повышенное чувство неопределенности и тревоги. Наверное, следует согласиться с Дандесом касательно проективного значения кровавого навета, поскольку об ассоциациях причастия с каннибализмом свидетельствуют не только обвинители христианства, но и сами христиане. Средневековая христианская агиография изобилует практически однотипными повествованиями (так называемая «легенда о евхаристическом чуде») о том, как иноверец (обычно это еврей или сарацин), желая понять смысл таинства евхаристии, приходит в церковь во время причащения и видит, что священник умерщвляет маленького ребенка, разрезает его на части и подает собравшимся мясо и кровь. Увиденное чудо заставляет иноверца креститься²⁶¹. Любопытно, что этот сюжет воспроизводился не только в христианской письменности, но и в иконографии. Для нас в этом контексте особенно показательны стенописи алтаря церкви Иоанна Предтечи в Толчкове (Ярославль, росписи 1694–1695 гг., артель иконописцев под руководством Дмитрия Григорьева), представляющие собой иллюстрации к символическому истолкованию литургии, приписываемому Григорию Богослову, а также к различным легендарным сюжетам, соотно-

симым с православным богослужением. На разных стенах жертвенника здесь находятся изображения двух наиболее распространенных в православной традиции вариантов сказания о евхаристическом чуде (чудо из жития Василия Великого и так называемое «видение Амфилохия»), причем во втором случае на фреске прямо изображается заклятие ребенка: «В пятиглавой церкви священник в фелони совершает литургию: он стоит пред престолом и копием прободает Младенца, лежащего на дискосе; надпись: *Амфилог, царь Сарацинский в Иерусалиме, пришел в церковь Божию во время Святой Литургии, виде яко священник Христа яко Младенца зарезал*»²⁶². В средневековой католической традиции также достаточно часто встречаются рассказы «о появлении во время причастия Христа в образе ребенка или агнца»²⁶³. Можно предположить, что евхаристические коннотации такого рода действительно послужили основой и для легенд о еврейском ритуальном убийстве, и для рассказов о кровавом жертвоприношении у западноевропейских и русских сектантов. Однако дело тут не столько в чувстве вины, о котором пишет Дандес, сколько в том, что эти мотивы оказались наиболее созвучными традиционным представлениям об иносоциальном и, соответственно, о том, какой может и должна быть «чужая религия». Необходимо подчеркнуть, что появление легенды о ритуальном убийстве в разных социальных, этнических и религиозных контекстах не может быть объяснено лишь миграцией сюжета или отдельных мотивов и, следовательно, здесь следует предполагать их самозарождение. Едва ли не каждый ритуал, будучи пороговой, лиминальной ситуацией, неизбежно предполагает и позитивные, и негативные эмоции его участников. Вряд ли, однако, следует полагать, что чувства тревоги, неопределенности, страха и т. п., возникающие у людей, совершающих тот или иной обряд, должны обязательно вытесняться и проецироваться вовне. В нормальной ситуации механизм снятия таких эмоций задается самой ритуальной структурой. Однако когда речь идет об адаптации «чужих обрядов» и «чужой религии», в дело идут именно эти «ритуальные страхи».

Показательно, что средневековая Русь практически не была знакома с легендой о ритуальном убийстве у евреев. Ее единственный и достаточно ранний отголосок можно видеть в 16-м слове Киево-Печерского патерика, где рассказывается о черноризце Евстратии, распятом евреями в Корсуни²⁶⁴. Широкую известность кровавый навет получил в России лишь в конце XVIII в. — благодаря польскому влиянию²⁶⁵. Однако уже в 1670-х гг. русский читатель мог ознакомиться со вполне представительной подборкой материалов о еврейском ритуальном убийстве. Это книга архимандрита Иоанникия Голятовского «Мессия правдивый», представляющая собой объемистый антиеврейский трактат в форме диалога между евреем и христианином и являющаяся откликом

на появление лжемессии Сабефа Себе. Первоначально «Мессия правдивый» был напечатан в Чернигове по-польски, а в 1669 г. в Киеве вышел русский перевод этой книги. Описывая различные злодеяния евреев, Голятовский уделяет внимание и кровавому навету²⁶⁶. Он упоминает двенадцать случаев еврейского ритуального убийства (преимущественно по польским и немецким источникам) в разных европейских странах: от Испании и Англии до Малороссии. Здесь же Голятовский называет четыре причины, по которым евреям необходима кровь христианских младенцев: во-первых, она нужна для «жидовских чар», т. е. для колдовства; во-вторых, евреи тайком дают кровь в еду и питье («в покармах и в напоях») самим же христианам, чтобы достичь их «милости» и «приязни»; в-третьих, кровь христианских младенцев используется евреями для избавления от смрада, которым они смердят «з прироченя своего»; наконец, в-четвертых (и это тайна, которую знают лишь «рабинове»), христианская кровь используется для своеобразного соборования — умирающего еврея «тоєю кровю... намазуют», произнося при этом примерно следующее: «Если распятый Иисус — настоящий мессия, обещанный законом и пророками, то пусть кровь невинного человека, умершего с верой во Христа, очистит тебя от грехов и поможет тебе получить жизнь вечную»²⁶⁷. Книга Голятовского была довольно хорошо известна в России конца XVII в., поэтому не исключено, что она могла повлиять на соответствующие слухи и толки о ритуальном жертвоприношении у раскольников. Это тем более вероятно, что описанные Иоанником первый и второй способы использования христианской крови отчасти соответствуют тому применению «брашна» и «пития» с частицами младенческого сердца, о котором писал митрополит Игнатий.

Что касается мотива свального греха, столь прочно утвердившегося в расхожих представлениях о русских мистических сектах, то, не останавливаясь на его семантике в общеевропейской и общехристианской традиции, я коснусь лишь некоторых аспектов актуализации этой темы в русском контексте. Из какого «подручного материала» мог получиться образ «экстатически-непристойного празднества»? Ближайшая аналогия в данном случае — это вышеупомянутые святочные и троицко-купальские собрания молодежи, когда, по формулировке Стоглава, «сходятся народи мужи и жены и девицы на ночное плещевание..., на бесовские песни и плясание и на богомерзкие дела, и бывает отроком осквернение и девкам разтление»²⁶⁸. Насколько мы можем представить себе эротический компонент этих ритуальных комплексов по материалам XIX–XX вв., он выполнял прежде всего инициационную, регулятивную и нормирующую функции. Однако с точки зрения стороннего наблюдателя «срамные» крестьянские игры вполне могли выглядеть беспорядочной оргией, к тому же представители церковно-учительной тради-

ции ассоциировали подобное времяпрепровождение с топосом «языческого праздника», т. е. опять-таки инорелигиозного, беспорядочного, оргиастического и бесовского ритуала.

Хорошей, хотя источниковедчески и несколько проблематичной, иллюстрацией здесь может служить 82-я новелла из сборника Челио Малеспини (1580 г.), озаглавленная «Смехотворное путешествие Лактанция Рокколини в Московию». Ее герой, тосканец на службе императора Карла V, отправляется с дипломатическим поручением в Россию. Однажды, «морозным январским днем», он вместе со свитой и провожатыми сбивается с дороги. Наступает вечер. После некоторых приключений путешественники наконец отыскивают жилье и попадают в большое глинобитное здание «с одним пространым покоем посредине, в котором более полторы тысячи человек, мужчин и женщин, старых и молодых, заняты были плясками по их обычаю. Все пространство освещалось только одною лучиной (lucerna?), тою самою, которая показалась путникам издали; самый же покой похож был скорее на большую конюшню, чем на что-либо другое». Рокколини сажают за трапезу. После ужина он спрашивает о причине веселья. Ему отвечают, «что таков древний обычай этого края: в известные времена собираются вместе соседние мужчины и женщины и, поплясав и позабавившись вместе порядком, тушат лучину, после чего каждый берет ту женщину, которая случится к нему ближе, и совершает с нею половой акт; затем лучина снова зажигается, и снова начинаются пляски, пока не рассветет и все не отправятся по домам». Тосканцу и его спутникам предлагают принять участие в «местном обычае», однако герой отказывается от предложения и предпочитает уединиться «с одной из самых красивых девушек села» в особой светелке²⁶⁹. Вероятно, что первоначальным источником этой новеллы из сборника Малеспини был подлинный рассказ какого-нибудь путешественника, присутствовавшего на святочных собраниях молодежи (напомню, что действие происходит в январе) в южнорусской или украинской деревне и отметившего там обычной подночевывания, т. е. совместных ночевков парней и девушек по окончании вечера.

Напомню, что хлыстовские радения — «апостольские беседы» — могли прямо противопоставляться «беседам» традиционным, т. е. именно таким молодежным собраниям. В сектантской «песенке», известной нам по сборнику Василия Степанова (о нем — ниже, в гл. 3), поется:

У нашего государя доброхота,
 Гостя государя дорогова,
 У батюшки государя у роднова
 Была тихая смиренная беседа.
 И съезжались тут князи и бояре,

Честные все тут власти патриархи
И все тут православные христиане.

Таким образом, обвинения сектантов в свальном грехе также строятся на принципе обратной аналогии. Если ритуальное убийство младенца и ритуальный же каннибализм конструировались массовым сознанием в качестве сектантской евхаристии, то легенда о беспорядочных сексуальных отношениях на радении создавала образ хлыстовского богослужения. И в том, и в другом случае в дело вступал механизм конструирования «чужой религии», основанный на проекции инвертированных и вытесненных смыслов и коннотаций, присущих ритуальным формам «своего» религиозного и культурного обихода²⁷⁰.

Первый скопческий процесс

В течение полутора десятков лет после роспуска второй следственной комиссии хлысты фактически не попадали в поле зрения властей²⁷¹. Однако секта продолжала существовать и расширяться. Более того, в конце 1760-х гг. в рамках христовщины возникло новое движение, приведшее к появлению секты скопцов.

В апреле 1772 года в Орловское духовное правление поступило доношение о том, что три однодворца д. Масловой «неизвестно для чего» оскопили себя. Было организовано следствие, сначала проводившееся духовным правлением, а затем полковником Александром Волковым, прибывшим по именному высочайшему указу из Петербурга. Так началось первое следственное дело о секте скопцов. Благодаря усилиям Волкова довольно быстро выяснилось, что основателями скопческого движения были трое крестьян: нищие бродяги Андрей Иванов Блохин и Кондратий Никифоров (в следственных документах его также называют Трифоновым и Трофимовым) (оба были беглыми крестьянами Севского уезда), а также хлыстовский «учитель веры» Михайла Никулин из Орловского уезда. Активное участие в скопческом движении принимала наставница хлыстовского корабля Акулина (Акилина) Иванова. Она тоже была беглой крестьянкой из Орловского уезда²⁷². В ходе розыскных мероприятий было задержано 60 сектантов, около половины оказались оскопленными. При этом и бродяга Кондратий, и «беглая девка Акилина» ускользнули от властей. По окончании следствия «зачинщика зла» — Андрея Блохина — высекли кнутом в д. Богдановке (где было произведено больше всего оскоплений) и отправили в Нерчинск на вечную каторгу. Михайлу Никулина, а также крестьянина Алексея Сидорова «как лиц, уличенных в уговаривании принять оскопление», били батогами и сослали в Ригу на фортификационные работы. Остальные арестанты были без наказания отпущены по домам²⁷³.

Материалы орловского следствия 1772 г. позволяют достаточно подробно представить тот контекст, в котором появилось и стало распространяться скопчество. Согласно показаниям Блохина, он родился в начале 1740-х гг. в с. Брасове — вотчине генерала С. Ф. Апраксина. Когда ему было 14 лет, он бежал из Брасова, в местечке Дмитриевке пристал к нищим и стал с ними скитаться. Однажды в Козельском уезде он услышал об орловском крестьянине Михайле Никулине, «который де учит всякого к нему приходящего, как притти в живот вечны<й> и спаси<с>я». Блохин нашел Никулина и «выпросился у него для того научения, как бы спастися, пожить. И... он, Никулин, учил... чтоб пива и вина не пить и греха тяжкого не творить, з женами не спать, по скачкам и по игрищам не ходить, матерно не браниться, оное-де есть святое и праведное дело: молотцам не женитца, а девкам замуж не ходить, а женившимся з женами плотски не совокупляться, женам спать на ложе, а мужу на другом, чего-де ради надлежит всякому, хотящему спастися и пребывающему в такой вере скопитца»²⁷⁴. По-видимому, подобная «сексофобия» играла в хлыстовской идеологии рассматриваемого времени чрезвычайно важную роль. В своих дополнительных показаниях Блохин развивал эту тему следующим образом:

...В вере их накрепчайше подтверждено, что отнюдь никому з женщинами плотского сожития не иметь, почитая оное за наитягчайший грех, но как человеческая плоть, не взирая на то запрещение, принуждала иногда искать женскаго пола, от которого и самое жестокое бичевание отвесть было не в силах, рассуждал он, Блахин, с однодворцем Евсеем Гневушевым, з беглым крестьянином Кондратьем Никифоровым, что от греха того разве-де одним только скоплением избавиться можно, приводя тому в пример скот, которой по лехчению уже блуда не делает...²⁷⁵

Сказано — сделано. Утвердившись в необходимости оскотления, Блохин отжег себе «тайные уды» раскаленным железом. Для совершения этой операции он выбрал особую радельную избу, стоящую на дворе крестьянина д. Богдановки Осипа Степанова. Через некоторое время примеру Блохина последовали его товарищ Кондратий, а также и сам Никулин. С этого момента скопчество начало быстро распространяться среди орловских хлыстов, а Блохин и Кондратий стали первыми «мастерами»-оскопителями.

Михайла Никулин не только обучил Андрея Блохина хлыстовской аскетике, но и познакомил его с радельной практикой. Из показаний Блохина и других подследственных явствует, что главной учительницей орловской христовщины этого времени была Акулина Ивановна, жившая

в д. Ново-Троицкой в доме крестьянина Матвея Запольского. Она вместе с Запольским, Никулиным, однодворцем Евсеем Гневушевым и «посадской девкой» Параскевой Ивановой Ахулковой руководила большинством радений. В 1750-х гг. местными сектантами управлял крестьянин из подмосковных Люберец Козьма Прохоров, однако, когда Орловскому духовному правлению стало известно о его деятельности, он бежал и, по слухам, вскоре умер.

Однако Акулина поддерживала связь с московскими хлыстами и позднее. По словам Блохина, около 1770 г. к ней приезжал из Москвы крестьянин вотчины Шереметевых Павел Петров, «коему она, Акилина, кланилась, изображая на себя крест двумя персты, почитая Христом». Однажды «он, Блахин, с товарищем своим Мартином Афонасьевым сыном Ребезовым (которой тому з год времени умре), со слезами выпросились у ней Акилины... посмотреть ево, и как были пущены, тогда она, Акилина, учила их ему кланитца, перекрестясь, и целовать ево руку..., причем он дал им... три яблока и, сведав про них, что они скоплены, сказал им, что-де и святые апостолы: Петр и Павел и Иоанн Богослов сами себе уды обрезали; да и еще с ним был же Московского уезда, села Любериц, крестьянин Никита Гаврилов, с коим он, Павел, называемой Христос, в ту бытность... объезжал все сонмищи (т. е. хлыстовские общины. – А. П.)». Из дела также явствует, что Акулина собирала на радениях деньги и отправляла их Павлу Петрову, а также собиралась послать к нему Евсевия Гневушева «сказать..., что она в глубочайшей старости, и кому-б он приказал быть вместо нее учителем, и требовать от него дозволения»²⁷⁶.

«Беседы апостольские», устраивавшиеся Козьмой Прохоровым и Акулиной Ивановой, близки по структуре «беседам» последователей Лупкина. Они подразумевали «присягу», повторение Иисусовой молитвы и пение «живогласной песни», пророчества и самобичевание железными цепями, именовавшееся «баней духовной». Отсутствует лишь причастие (по крайней мере подследственные не упоминают о нем в своих показаниях)²⁷⁷. Вот как выглядит последовательность радельных действий в собственноручной записи одного из сектантов – однодворца Степана Сопова:

О сборе духовном. Как начнетца беседа, запаяют живогласнаю: «Все упование мое на Тебе возлагаем, Матерь Божию. Всели в нас Дух Свой Светый и пакрой нас покровом Своим. Пресветая Троица, слава». И, пропев, помолютца Богу по возможности, потом сядут по местам; и, встав, девица Акилина помолитца Богу и станет всем говорить: «Сестры, братья духовныя! Возложите Крест на себе и творите Иисаву молитву и будтя опасны, сохроните Божию заповедь, в чем давали порукою Крест, пива, вина не пейтя, блада з девицами и своими женами блада не творите; когда кто сотворит

блут, о том плачте и кайтесь, о том плачте на беседе, не тоитя, тому Бог грехи отпустит; а ежели кто, сотворя блут, на беседу придить и не объявить, а Бог про все дела знает...»; и, много перевертываясь, много говорить Божию, упомнить неможна, и запаяют: «Дай, Господи, к нам, Ииусе Христе»; хто желает свою плоть, чем хочет, побьет, сколько хочить. И востав с местов своих, пойдут вкруг по сонцу и поют: «Дай, Господи, к нам, Иисусе Христе, Сын Божий, помилуй нас; Пресвятая Богородица, упраси Ты, Свет, об нас у Сына Своево, Бога Нашева, Света, Тобою спасет души наши на земли», на голосах поют: «Придите пиво прием новое, не от камня неплодна чудодеяное, на нетление источник, из гроба одождивша Христа, в нем же утверждаемся. Воскресение Христово видевша, поклонимся Светому Господу Иисусу, Единому Безгрешному, Кресту Твоему поклоняемся Христе, в нем же утверждаемся»²⁷⁸.

«Пророчества» в орловской христовщине третьей четверти XVIII в. не только не потеряли своего значения, но и заняли одно из главенствующих мест в экстатической церемонии. При этом, однако, их содержание теперь ограничивалось бытовым контекстом крестьянской жизни, что, по сути дела, уравнивало их с традиционными гаданиями:

...По пропетии-ж той живогласной песни... Прохоров вертелся на кругу, а бывшие при том участники..., схватясь рука с рукою, ходили вкруг и пели живогласную песнь; и по окончании того, остановясь, он, Прохоров, прорекал им всем, кому какое будет щастие или нещастие...

...Точию во окончании той ереси, когда она, Акилина, ходит в кругу и, остановясь, пророчествует каждому, всем бывающим в той ереси участникам порознь, что кому будет, и какое щастие, а особливо ему, Никулину, что он будет богат пажитью, по коему ее пророчеству он, Никулин, как да того был весьма недостаточен, стал иметь достаточество как в урожае хлеба, так и в скоте...

...Сие-де есть дело тайное; по живогласной песни сходит Дух Святый в сердца наша, и вещает она, Акилина, тако: «свет во свете, в сердца пребывает, и человек может знать, что делается в Москве и в Киеве, и когда будет урожай хлебу, а когда и недород, или кто богат, или беден, и о всяких человеческих приключениях»...²⁷⁹

Наконец, во времена Акулины Ивановны одним из элементов радения становится ранее не зафиксированная практика публичных покая-

ний. Андрей Блохин рассказывал, что когда сектанты Андрей Лямин и Яков Гневушев нарушили запрет на сексуальные отношения с женами (о чем стало известно благодаря беременности последних), «Акилина, узнав про то, ходить им к ней на то сонмище запретила, и доколь родили жены их, в том сонмище они не были и, признавшись перед... Акилиною виновными, просили прощения и приносили прощения и приносили покаяние... при всех... бывающих в тех сонмищах..., точию при том и еще приводить к присяге и давала из своих рук прикладываться ко Кресту; равным образом и в всем, кто б в том преступлении не объявился, то-ж чинитца»²⁸⁰.

О судьбе Андрея Блохина после процесса 1772 г. нам ничего не известно. По-видимому, он так и сгинул в Нерчинске. Что же до его товарища Кондратия, то есть достаточные основания предполагать, что именно он стал лидером нарождавшейся секты скопцов и что именно его мы знаем под именем скопческого «искупителя» Кондратия Селиванова, слывшего Христом и «государем Петром Федоровичем»²⁸¹.

После окончания орловского следствия Селиванов продолжил свою проповедь в Тульской губернии. Здесь его называли (или он сам себя называл) «киевским затворником»²⁸². Скорее всего, в это время его сподвижниками были нищий Мартын (Мартин) Родионович (известный нам только по писаниям самого Селиванова и скопческим легендам²⁸³), а также местный крестьянин Александр Иванович Шилов, прослывший впоследствии «скопческим предтечей» и «графом Чернышевым». В Алексинском уезде Селиванову и Шилову удалось обратиться в скопчество писаря полотняной фабрики тульского купца Ивана Лугинина Емельяна Ретивого. Впоследствии оскопилось большинство работников фабрики, а также и сам ее хозяин. Благодаря Ретивому скопчество получило распространение и в Тамбовской губернии — в с. Сосновке под Моршанском. По-видимому, здесь проповедь Селиванова дала наилучшие плоды, так как уже в начале 1775 г. они с Шиловым жили в Сосновке — в доме скопца Софона Попова.

Однако весной того же года властям стало известно об оскоплениях, производящихся под Моршанском. Началось новое следствие, которым руководил тот же самый Александр Волков. В Сосновке Селиванова и Шилова уже не было, но вскоре и они были задержаны. Арестованного в Москве Селиванова отвезли в Тулу, затем в Тамбов и, наконец, в Сосновку. Там его били кнутом и отправили в Нерчинск. Около десяти человек (и в их числе Шилова), после соответствующих наказаний, сослали в Ригу. В это время Селиванову было около тридцати пяти лет²⁸⁴.

Все эти карательные меры, однако, не остановили распространения скопчества. При этом дело не ограничилось центральными губерниями. Сектантская община появилась в Риге (здесь ею руководил Алек-

сандр Шилов); скопцы обосновались и в южных пригородах Петербурга. Уже к 1790-м гг. скопчество перестало быть исключительно крестьянским религиозным движением. Оно стало активно распространяться в купеческой и мещанской среде, что в существенной степени облегчило финансовые и организационные условия деятельности сектантов.

В 1791 г. в мызе Славянской под Петербургом был арестован отставной солдат Иван Шилов, к которому, согласно доносу, ночами ходили «девки и молодые бабы и мужики, а зачем не известно». Выяснилось, что он родом из села Васильевского Тульского уезда и в 1772 г. был оскоплен своим односельчанином Александром Ивановым Шиловым (П. И. Мельников полагает, что А. И. Шилов приходился Ивану Шилкову дядей), который «многих делал скопцами..., а оное... он делал для того, чтобы скопить царствие Божие и этим угодить Богу»²⁸⁵. Вскоре Александр Иванов был отправлен под секретный караул в Ригу, а Ивана в 1776 г. отдали в солдаты. Через двадцать лет он получил отставку по болезни и поселился в Славянке. При этом ему удалось наладить переписку с находящимся в Динаминдской крепости Александром Ивановым. Посредником при передаче писем был принадлежащий «к тому же согласию» рижский купец Тимофей Артамонов.

По личному распоряжению императрицы Ивана Шилова отправили в Соловки, за динаминдскими узниками усилили надзор, а у Артамонова произвели обыск, во время которого была найдена тетрадка с 14 сектантскими песнями. Артамонов и живший в его доме пошехонский мещанин признались, «что они имеют братство, и что помянутого преступника (т. е. А. И. Шилова. — А. П.) почитают они преблагословенным из тьмы восприемником, то есть показующим прямой и истинный путь к спасению»²⁸⁶. Кроме того, в Риге был арестован динабургский мещанин Васильев, также принадлежавший к секте скопцов.

Около 1797 г. в Европейскую Россию возвратился и Селиванов. Как именно это произошло — не совсем ясно. Однако, по всей вероятности, возвращение скопческого «искупителя» было связано с вновь активизировавшимися после смерти Екатерины слухами о том, что Петр III жив. П. И. Мельников-Печерский, в частности, предлагал следующую версию нового появления Селиванова в Москве и Петербурге.

Незадолго до коронации Павла I в селе Быкове Бронницкого уезда Московской губернии объявился «трудник», носивший железные вериги на руках и на ногах. По словам местных крестьян, он был «как безъязычен», т. е. сохранял полное молчание, молился, совершал чудеса и исцеления. «Илья ты пророк, или Енох, или Иоанн Богослов?» — спрашивали его быковцы, заранее подразумевая эсхатологический контекст появления трудника. В конце концов молчальник открыл крестьянам, что он — «государь Петр Феодорович», но просил никому не сообщать

об этом до коронации нового императора. В январе 1797 г. «много трудника и царя Петра Феодоровича» (хотя вполне возможно, что речь идет о двух разных людях: следует помнить, что число самозванцев в период 1776–1796 гг. было достаточно велико (не менее 13) и большинство из них пользовались именем Петра III²⁸⁷) удалось поймать в Москве²⁸⁸. Он оказался Кондратием Селивановым.

По-видимому, Мельников все же ошибался: арестованный в 1797 г. в Москве самозванец не имел никакого отношения к скопчеству и был купцом Петушковым, впоследствии сосланным «в работу к строению рижской гавани навсегда»²⁸⁹. Возможно, более соответствует действительности другая версия истории возвращения Селиванова, изложенная в записке Д. П. Трошинского и основанная, по-видимому, на показаниях самого «искупителя»: «Он сам скопец и других оскоплял в Тамбовской губернии, за что был сужден и в 1774 г. (sic! — А. П.) ... сослан в Сибирь, и с того времени находился в Иркутске, откуда по доносу какого-то сосланного, ему неизвестного, который, часто приходя, уговаривал его назваться императором, будто бы он сие высокое титуло себе присвоил, по высочайшему повелению покойного государя императора привезен сюда и лично его величеством спрашиваем. По отрицательном же ответе на последнее и по признании в первом, отослан в секретный цейхгауз, с запрещением ни с кем о сих обстоятельствах не разглаговльствовать, под страхом лишения языка»²⁹⁰. Существуют несколько противоречивые сведения о том, что вскоре после восшествия на престол Павел потребовал к себе содержащегося в Динаминдской крепости Шилова и что тогда же император беседовал с Селивановым. Об этом повествуется не только в скопческих легендах и исторических песнях, но и в мемуарах Ф. П. Лубяновского, служившего тогда инспекторским адъютантом при управлявшем Литвой, Лифляндией и Эстляндией генерал-фельдмаршале князе Репнине. Он пишет следующее: «Скоро по приезде князя Николая Васильевича (Репнина. — А. П.) в столицу император приказал ему послать за двумя арестантами, которые содержались в Динаминде; приказано было привезти их с дороги прямо во дворец к его величеству. Прямо туда и привез их в начале декабря 1796 года Егор Егорович Гине, впоследствии президент лифляндского обергоф-герихта. Были они скопцы из числа главных учителей этого толка. По рассказу Гине, император довольно долго, но тихо говорил с ними в кабинете; потом, обратясь к Гине, велел ему отдать их на руки тогдашнему военному губернатору Николаю Павловичу Архарову, самому же, пока останется в Петербурге, бывать у них и о чем нужно докладывать кому следовать будет». Далее Лубяновский сообщает, что через несколько недель Гине спешно покинул столицу, напуганный предсказаниями скопцов о скорой кончине Павла I²⁹¹. Скорее всего, беседа императора

со скопческим искупителем действительно состоялась, хотя о конкретном содержании их разговора остается только догадываться. Возможно, впрочем, что скопческие песни, где император спрашивает Селиванова: «Ты ли мой отец?», — не так уж далеки от истины. Очевидно, что в той или иной степени Павел действительно находился под влиянием легенды о счастливо избежавшем смерти и скрывающемся Петре III. Именно этим, в частности, можно объяснить то, что сразу же после смерти Екатерины Павел приказал не только отслужить заупокойную службу у могилы своего отца, но и вскрыть его гроб²⁹².

Так или иначе, в начале 1797 г. шесть скопцов, включая Шилова, были заключены в Шлиссельбургскую крепость, а Селиванова в качестве «секретного арестанта» поместили в Обуховский смирительный дом в Санкт-Петербурге. В январе 1799 г. Шилов скончался и был погребен в Шлиссельбурге. Позднее, в 1802 г., его прах перенесли на Преображенскую гору, стоящую на левом берегу Невы. Сначала над его могилой была построена часовня (в которой якобы даже «производились оскопления»), затем (в 1829 г.) — надгробный памятник с надписью: «Во имя Отца и Сына и Святаго Духа аминь. Под сим памятником погребено тело раба божия Александра Ивановича Шилова»²⁹³.

Селиванов vs. Татаринова

6 марта 1802 г., после посещения императором Александром Обуховской больницы, Селиванова определили в богадельню при Смольном монастыре. Однако здесь он пробыл недолго — уже 23 июля того же года скопческий искупитель был уволен из богадельни по прошению «польского дворянина» А. М. Еленского (или Елянского), проживавшего в Александро-Невской лавре. Вероятно, что Еленский стал первым дворянином, вступившим в скопческую секту (хотя мы и не знаем точно, был ли он сам оскоплен)²⁹⁴. Еленский родился в 1756 г. в Минской губернии, в 1780-х гг. занимался торговлей, а с 1790 г. жил в Петербурге, занимая достаточно скромные чиновные должности и выполняя деловые поручения белорусских помещиков. В 1794 г. он перевел на русский язык манифест о провозглашении независимости Польши. За это Еленского сослали в Соловецкий монастырь, где он, по всей вероятности, познакомился с вышеупомянутым скопцом Иваном Шиловым. Интерес к государственно-политической проблематике не покинул Еленского и в заточении. В 1797 г. он передал соловецкому архимандриту Ионе записку «Благовесть Израилю Российскому, то есть приверженным к Богу староверам благочестивым» с предложением демократизации социального строя в России. Понятное дело, что эта рукопись также не вызвала восторга у властей. Однако по личному распоряжению Павла I делу о «Бла-

говести» не дали хода, а в 1801 г. Еленский был освобожден из Соловецкого монастыря и вернулся в столицу.

В 1804 г., через два года после освобождения Селиванова, Еленский направил приближенному нового императора Н. Н. Новосильцеву, бывшему тогда товарищем министра юстиции, проект государственного переустройства, включавший письмо, адресованное Александру I, а также пространную записку, озаглавленную «Часть известия, в чем скопчество утверждается»²⁹⁵. Суть предложений Еленского, изложенных посредством довольно путаной риторики, примерно такова: автор обращается к императору от имени некоей «таинственной Церкви», чьи члены — «люди, вкусившие дару небесного и причастницы животворящим и бессмертным Тайнам Христовым». Большинство из них — «простячки» (хотя, «питаясь от премудрости сокровенной, довольно вси Богом учены»), «а при том есть некое число и грамотных людей». Кроме того, у таинственной церкви есть и некий «Настоятель» — «боговдохновенный сосуд, в котором полный Дух Небесный Отцем и Сыном присутствует». Церковь эта, «управляемая Святым Духом, подвергнувшись воли Отца светов, получила небесное повеление, дабы вышла на службу отечества». Некоторые из «грамотных» членов церкви, «которых Святой Дух назнаменует своим судом небесным», будут представлены Еленским правительству, а оно должно направлять их к архиерею «ради пострижения в монахи, произведения в Иеромонахи и обучения Церковной службе». Таких иеромонахов нужно будет направлять на военные корабли, в армейские подразделения и российские города. Каждому иеромонаху будет придан пророк из «простячков». «Иеромонах, занимаясь из уст пророческих гласом небесным, должен будет секретно командиру того корабля совет предлагать, как к сражению, так и во всех случаях, что Господь возвестит о благополучии или о скорби, а командир оный должен иметь секретное повеление заниматься у Иеромонаха благопристойным и полезным советом, не уповая на свой разум и знание». Сам Еленский будет с двенадцатью пророками постоянно находиться «при главном армии правителе ради небесного совета и воли Божией, которая будет открываться нам при делах, нужных на месте». Наконец, «Настоятель... обязан быть при лице самого Государя Императора, и как он есть вся сила пророков, так все тайные советы, по воле премудрости Небесной будет апробовать и нам благословение и покровы небесные будет посылать и молитвы изливать, яко кадило, на всех людей ищущих Бога».

При этом, однако, все должно происходить в строжайшей тайне. Даже архиереи не будут знать, кого и зачем они постригают и рукополагают. Дело в том, что «в числе таковых избранных людей найдутся Скопцы», и это может вызвать смущение церковников, соблюдающих «обряды законные... древних Евреев». В действительности же запрет на свя-

щенство скопцов не нужно принимать во внимание: «по новой Благодати плотская целость пренебрежена Христом, а только душевные качества, целомудрие и возрождение, да и довольно ясно видно, от начала христианства в течение десяти веков не мало было архиереев и священнодействующих Скопцов, в новую тварь соблюдены...» К тому же таинственная церковь ведет свою историю от апостольских времен. В России она появилась при князе Владимире и последовательно обитала в княжеских чертогах, в монастырях и, наконец, «в простолоюдинах» — «доколе не созрели плоды смиренномудрия, как видеть всякому можно в Высочайшей Монаршей Персоне и Высокосановитых особах...» Такой институт советников-пророков, по мнению Еленского, обеспечит России безопасность и процветание: «...И без всяких сил военных победит Господь всех врагов, наружных и внутренних, и силою своею защитит возлюбленную свою Россию...»

Нетрудно догадаться, о чем идет речь. Таинственная церковь Еленского — это скопческие общины, а «Настоятель» — Кондратий Селиванов. Что до пророков, то теперь они будут предекать не урожай хлеба или достаток в скоте, а судьбы военных операций и государственных мероприятий. При этом для адекватной дешифровки пророческих «вестей» будут подготовлены особые посредники — иеромонахи-скопцы. Обоснованию скопчества Еленский, как уже говорилось, посвятил отдельную записку. Существенная часть ее представляет плод самостоятельных богословских и историософских рассуждений автора, однако в некоторых местах сквозь них отчетливо пробивается голос Селиванова, а также его орловских, тульских и тамбовских соратников. Голос этот говорит преимущественно раешным стихом:

...Такое дело есть истинное пострижение монашеское и утверждение иноческого сана, настоящая схима, печать дара Духа Святого, крещение Христово огнем и духом, единое крещение во оставление грехов, очищение плоти от похотных соков. *Камень бел, и на камени имя ново написано, котораго никтоже вестъ, только приемляй его.* Сие тайное дело было от начала. *Естли кто удостоился получить сию печать, дабы за грехи не отвечать,* то скрывали; ибо редким дает сам Бог духом своим, гласом Небесным, и просящим не всякому дается сей камень бел, а без гласу Небесного никто ни над собою, ниже над другим, не может сделать; и сказано: Могий вместити, да вместит. Нестъ на сие дело ни обряду, ниже обыкновения, а тайное от Промысла непостижимаго, и получившие скрывают яко драгоценный алмаз, дабы мир не мог узнать, а буде узнают, то тяжело на земли жить такому человеку; ибо его вси ненавидят, яко нагло наступил на главу змия, и искоренил в себе грех Адамовой, то уже всем земным,

Адамову семени чужой, нет сродства, за то и ненавидят, готовы были бы живаго огню предать. Только которые возродились свыше и имеют Христов дух, тем терпимей, яко ради Христа победил плоть и всю силу вражию. Сей человек значит убеленной: *как Христова пелена, так и плоть его убелена*²⁹⁶.

Трудно сказать, читал ли сам император бумаги Еленского и насколько хорошо он понял суть содержащихся в них предложений. Так или иначе, в том же 1804 г. Еленский был арестован и выслан в суздальский Спасо-Евфимиевский монастырь, служивший тогда местом заключения для религиозных диссидентов.

Однако ссылка Еленского ни в коей мере не остановила деятельности Селиванова. По всей вероятности, в это время он пользовался поддержкой достаточно влиятельной группы петербургских купцов. К ней, в частности, принадлежали братья Сидор и Иван Ненастьевы, в чьем доме Селиванов жил до 1811 г. Кроме того, в 1810–1820-х гг. скопчество продолжало активно распространяться среди крестьян и мещан центральных губерний России, в Москве и Подмосковье, а также среди нижних чинов армейских частей. Многолюдные радения совершались под руководством Селиванова в столице и ее пригородах. Вот что, например, видел ученик садовника, побывавший в 1807 г. на скопческом «молебнии» в крестьянском доме близ Павловска:

...Множество людей, стоящих вокруг пожилого человека, сидящего на возвышенном месте на украшенных подушках в богатой одежде... Потом сказали ему, чтоб он поклонился батюшке ихнему, то есть сидящему на подушках. Он то сделал – поклонился три раза в землю, потом по примеру прочих, подошел, поцеловал ноги и полу его одежды, потом сели опять вокруг по местам. Лишь сели, взошла молодая женщина, чисто одетая, стала вертеться на пятках долгое время, потом села подле сидящего на подушках. Как скоро села, все вокруг сидящие встали и по одиночке подходили к ней, поклонялись и целовали у ей руку, ногу и полу ее одежды, называя своею матушкою... Между тем взошло множество женщин и девиц в длинной белой одежде, рода рубашек, которые стали прежде вертеться на пятках, а потом подходили и поклонялись как выше сего сказано... Окончив церемонию, сели и зачали петь какие-то песни, называя стихами, в то время одной рукой били по колени и стучали ногами, это по их называется порадеть, то есть молиться²⁹⁷.

Довольно скоро Селиванов приобрел известность и среди привилегированных кругов столицы. К нему стало модно «ездить». Такой общест-

венный интерес к скопчеству и его лидеру вполне соответствовал мистическим настроениям первого периода царствования Александра I²⁹⁸. Согласно свидетельству того же Ф. П. Лубяновского, незадолго перед Аустерлицем император лично посетил Селиванова:

Старик, как мы вошли к нему, приподнялся с постели и благословил меня... Вдруг потом, взяв меня за руку, спросил: «Что? Алекса-ша уехал?» Я смотрел в глаза ему, не понимая, о ком меня спрашивал. «Ну! Государь-то, — продолжал он, — уехал, что будешь делать? А еще третьего дня вот здесь, на этом самом месте, я умолял его не ездить и войны с проклятым французом теперь не начинать. Не пришла еще пора твоя, говорил ему; побьет тебя и твое войско; придется бежать, куда ни попало; погоди, да укрепляйся, час твой придет; тогда и Бог поможет тебе сломить супостата. Упаси его Боже! А добру тут не быть; увидите. Надобно было потерпеть несколько годиков; мера супостата, вишь, еще неполна». Ни одного слова тут нет моего. <...> Старик этот, мещанин или крестьянин, прозвищем, помнится, Савостьянов (sic! — А. П.), слыл у сообщников своих Спасителем. Были у него и богородица, пожилая, но еще здоровая женщина, и пророчицы²⁹⁹.

Кстати сказать, весьма вероятно, что именно это воспоминание Лубяновского послужило одним из оснований для сюжета пушкинской «Сказки о золотом петушке». Известно, что сюжет ее заимствован из «Альгамбры» Вашингтона Ирвинга, у которого, однако, нет речи ни о каких скопцах³⁰⁰. По предположению А. Эткинды, в «Сказке» могла отразиться история с вышеупомянутым проектом Еленского³⁰¹. Однако это маловероятно, так как до начала 1850-х гг. бумаги, поданные Еленским Новосильцеву, хранились в домашнем архиве последнего и не были известны даже тем государственным чиновникам, которые специально занимались проблемой «скопческой ереси» (Глинке, Далю, Надеждину и др.). Нет никакого сомнения, что в конце 1810-х — начале 1820-х гг. Пушкин слышал и о секте скопцов, и о Селиванове: разговоров в обществе об этом велось много; кроме того, вряд ли поэт мог не заметить появление книги «О скопцах», написанной в 1819 г. бывшим лицейским надзирателем Пилецким (см. ниже)³⁰². Однако, по-видимому, тогда Пушкин не особенно интересовался этой темой. Вместе с тем, именно в 1830-х гг. поэт водил знакомство с семьей Лубяновских. А. С. Пушкин и Ф. П. Лубяновский были 8 апреля 1834 г. в числе лиц, представлявшихся императрице Александре Федоровне³⁰³, две недели спустя поэт отметил в своем дневнике смешной слух о «молитве за евнухов», а осенью того же года была написана «Сказка»³⁰⁴.

Другим следствием общественного увлечения мистическим сектантством стало появление в 1817 г. кружка Е. Ф. Татариновой, известного в разное время под названиями «Братства во Христе», «Союза братьев и сестер», «Духовного союза» и т. п.³⁰⁵ Екатерина Татаринова (в девичестве — Буксгевден) родилась в 1783 г. и воспитывалась в Обществе благородных девиц (впоследствии — Смольный институт). Получив при выпуске из института фрейлинское приданое, она вышла замуж за офицера Астраханского гренадерского полка Ивана Татаринова. После окончания Отечественной войны он вышел в отставку, бросил жену и, в конце концов, получил место директора гимназии в Рязани. Татаринова же осталась в Петербурге и поселилась в квартире своей матери в Михайловском замке. Около 1815 г. она при посредстве Ненастьевых познакомилась с Селивановым и посещала скопческие моления. Вероятно, Татариновой, занимавшей хотя и не слишком влиятельное, но вполне прочное положение в петербургском свете, были и непонятны, и неприятны многие особенности скопческого культа, восходящего, как мы видели, к традициям крестьянской христовщины центральных регионов России. Однако, судя по всему, она достаточно внимательно ознакомилась с радельной практикой — в той форме, в которой последняя бытовала у петербургских скопцов. В 1817 г. Татаринова перешла из лютеранства в православие и стала устраивать в своей квартире религиозные собрания, в которых в разное время участвовало до 70 человек различного возраста, пола и социального положения. Из наиболее известных деятелей того времени собрания Татариновой посещали министр просвещения и духовных дел А. Н. Голицын, вице-президент Академии художеств А. Ф. Лабзин, обер-гофмейстер и президент комитета Российского библейского общества Р. А. Кошелев, генерал-майор Е. А. Головин, художник В. Л. Боровиковский. Заметную роль в деятельности «Братства» играл М. С. Урбанович-Пилецкий, в 1811–1813 гг. бывший надзирателем по учебной и нравственной части в Царскосельском лицее, а затем занимавший различные чиновные должности в столице. Однако главным руководителем практической, «радельной» части собраний был неграмотный музыкант Первого кадетского корпуса Никита Иванович Федоров («пророк Никитушка»). Скорее всего, он происходил из крестьян и был хорошо знаком с хлыстовской или скопческой экстатической практикой.

Богослужбные собрания кружка Татариновой обычно совершались по воскресным и праздничным дням в Михайловском замке. Собравшиеся рассаживались вдоль стен, читали молитвы и избранные евангельские отрывки. После этого начиналось пение «духовных песен» и пророчества. Во время этой церемонии все присутствующие становились в круг (иногда — на коленях), а пророк выходил в середину и «вертелся кругом на восток, по окончании же молитвы подходил к каждому и про-

рочил... нараспев, скороговором»³⁰⁶. «Прорекали» многие, но особым даром пророчества обладали Никита Федоров и сама Татаринова. Иногда собравшиеся одевались в белую одежду: женщины — в платья, а мужчины — в особые халаты. «Радение одного человека, — писал впоследствии Пилецкий, — было подобно вальсу, а когда радели многие, то образовали один общий круг, который двигался под общий такт пения, — тихо или очень скоро, смотря по действию Св. Духа»³⁰⁷. Духовные песни, исполнявшиеся у Татариновой, частью представляют собой переработку традиционных хлыстовских и скопческих «песенок» (чем, по-видимому, занимался Никита Федоров), частью являются плодом творчества образованных представителей «Братства»³⁰⁸. Члены кружка позимствовали из традиции простонародного мистического сектантства и «начальную молитву» «Дай нам, Господи...». Она также была подвергнута определенной переработке (см. об этом в главе 3).

Можно сказать, что смысл и функции хлыстовского радения были более или менее верно поняты Татариновой и ее последователями. В экзотической практике «Братства» пророчество играло столь же или даже более важную роль, что и в христовщине. По словам Н. Ф. Дубровина, «Екатерина Филипповна рассказывала мысли и деяния каждого, указывала на пороки, кроме слушателя никому не известные, давала наставления, предостерегала от предстоявших опасностей и предсказывала будущее»³⁰⁹. Правда, традиционную практику пророчеств она дополнила одним элементом, вряд ли знакомым крестьянам — последователям христовщины и скопчества, но вполне соответствовавшим фольклорному мотиву «письма на тот свет». «Пред началом какого-либо намерения, — показывала Татаринова в 1837 г., — <она>, посредством письма на имя Христа Спасителя, вопрошает его: должно ли исполнить предначертанное, или отказаться от своего намерения? Письмо кладет она вечером к подножию образа Спасителя, а утром всегда уже в невольных песнях возглашает полученный ею ответ»³¹⁰. Любопытным примером того, как воспринимались радельные пророчества в кружке Татариновой, могут служить дневниковые записи Боровиковского, бывшего одним из ревностных членов «Братства» и в 1819 г. регулярно фиксировавшего свои впечатления о собраниях в Михайловском замке.

<Июня> 8-го. Воскресенье. После обеда пришел в Михайловский... Пророчествовала Лукерья, но не могла всем. Начала Е<катерина> Ф<илипповна>, продолжала; но также остановилась. После позвала меня к себе и продолжала прорекать многие обетования, и что Господь устроит жизнь мою во дворце. Чувствовал теплоту сердечную, со всеми любовно распростился; но дома все пил с ромом.<...>
<Августа> 24-го. Воскресенье. В Михайловском застал покоющих и об-

ращался к молитве. Чувств<вовал> мое осуждение и ожидал облегчения. Но слово милосердное наконец напомнило, чтобы я в радении сокрушался о грехах моих, что я принял не иначе, как напоминание моего падения. Продолжал прилежно и легко.<...>

<Сентября> 9-го. Вторник. <...> Пришел в Новый Собор; началось уже пение. <...> Ник<сита> Ив<санович> принес воду, взял в руки крест; пропели: «Спаси Господи, во Иордани крещающуюся», а перед тем молил в духе, и целовали крест. Продол<жал> слово, и я назван тете-рею, и «дам тебе хату». Такие наименования чувствовал я с подозрением, как бы сказано с намерением посмеяться в моей бедности³¹¹.

Хотя о религиозной деятельности «Братства» властям стало известно уже в 1817 г., к нему не было применено никаких репрессивных мер. Татариновой покровительствовал не только А. Н. Голицын, но и сам император. Более того, вскоре правительство решило воспользоваться кружком Татариновой для борьбы со скопчеством. В 1818 г. Голицын отправил к Селиванову Пилецкого вместе с бывшим директором департамента народного просвещения. Они были должны воздействовать на скопцов силой убеждения. Затея эта, естественно, ни к чему не привела, однако в 1819 г. Пилецкий письменно изложил свои доводы против скопчества и, с одобрения Голицына и Александра I, издал за счет правительственных средств брошюру «О скопцах»³¹². Она вышла тиражом 11 тысяч экземпляров, продавалась по рублю за штуку и распространялась через епархиальных архиереев, а также посредством структур Министерства внутренних дел. Выручка от книги предназначалась бедным; правда, покупали ее довольно плохо.

Брошюра Пилецкого представляет собой одновременно и апологию кружка Татариновой, и критику скопчества как «отпадения от истинного учения». Обильно цитируя Новый Завет (и, в частности, Первое послание к коринфянам), автор пытается доказать, что «еще с апостольских времен продолжались особые собрания христиан, в коих они беседовали и радовались о своем Господе и Спасителе, исполняясь Духа Святого посредством вдохновенных божественных песней, и притом назидались, укреплялись и утешались пророческим Словом, которое было прореклаемо для верующих в явлении Святого Духа чрез христиан, получивших дар пророческий»³¹³. По мнению Пилецкого, эти собрания, руководимые «просвещенными вдохновенными настоятелями», существовали в течение всей истории христианства, но были скрыты от профанов, лишенных «даров Святого Духа». Однако со временем все равно происходило отпадение от истины: некоторые из носителей этих даров теряли «чистоту сердца» и становились лжеучителями или лжепророками. Так, полагает Пилецкий, «случилось, веро-

ятно, ... с обществом скопцов, с тех пор как оно признало скопечество средством к спасению»³¹⁴. Любопытно также, что здесь же Пилецкий засвидетельствовал существование скопческих представлений о Селиванове как о Христе-искупителе и предложил свою концепцию их происхождения (несколько позже к таким же объяснительным моделям будут прибегать сторонники теории Макса Мюллера): «Сие общество, по несчастию весьма многочисленное, существует под влиянием одного престарелого скопца, водимого ложным учением. Прежние скопцы почитали сего старца предназначенным для *скопления*, без которого нельзя будто хранить чистоту; но дух заблуждения со временем до того усилился, что последователи сего лжеучителя сочли его посланным от Бога для *искупления* (здесь и выше курсив автора. — А. П.). Скопитель и Искупитель суть значения совсем противоположные»³¹⁵.

Однако, несмотря на все пропагандистские усилия, в прозелитическом соперничестве Татариновой и Селиванова побеждал последний. В том же 1819 г. два двоюродных племянника тогдашнего петербургского генерал-губернатора М. А. Милорадовича, бывшие первоначально ревностными участниками кружка Татариновой, перешли к Селиванову, причем один из них (подпоручик Семеновского полка А. Г. Милорадович) даже соглашался оскопиться. Кроме того, выяснилось, что скопческая секта активно распространяется в столице и что в нее вступают, принимая оскопление, матросы и нижние чины гвардейских полков³¹⁶. Эти сведения обеспокоили правительство, и летом 1820 г. Селиванов был арестован и выслан в тот же Спасо-Евфимиевский монастырь, где он и умер 19 февраля 1832 г.

Сведения о последних двенадцати годах жизни Селиванова известны нам благодаря секретной переписке между настоятелем монастыря архимандритом Парфением, владимирскими губернскими властями и официальными лицами Министерства внутренних дел³¹⁷. Он был помещен в недоступной для посетителей части монастыря и содержался под постоянным караулом из четырех человек. Скопцы, пытавшиеся, под теми или иными предлогами, добиться встречи со своим «искупителем», неизменно выпроваживались из обители. Однако, несмотря на это, Селиванов, по всей вероятности, поддерживал связь со своими сторонниками. Из переписки также явствует, что «скопческий ересиарх» достаточно часто исповедался и принимал причастие, хотя до ареста, по его собственному признанию, не причащался семнадцать лет.

Согласно сообщению В. Н. Майнова, Селиванов был погребен с восточной стороны Никольской церкви, стоявшей при арестантском отделении монастыря. Его могила была отмечена простой земляной насыпью, но при этом не была забыта: в ямки, проделанные в ней, почитатели Селиванова опускали бублики и сухари, после чего они считались освященными. То же самое происходило и в Шлиссельбурге, на могиле

Шилова, где стоял большой гранитный памятник с просверленными в нем цилиндрическими отверстиями³¹⁸. В них также «освящали» особые сухари из белого хлеба. «Крайне интересно, — пишет Майнов, — что обе могилки посещаются не одними лишь скопцами, но и православными... Зачастую приходилось нам и в Шлиссельбурге, и в Суздале слышать о „чудесных могилах“ и о „Божьих“ людях, погребенных в них, а в Шлиссельбурге... на вопрос наш: „Зачем в могиле дырочки проделаны?“ мы получили... следующий ответ: „Народ это проделал, много раз зарывали и закладывали дырочки от начальства, да все раскапывают“. „Кто же?“ — спрашиваем. „Да народ-от здешний. Опускают туда хлеб и иную пищу — от болезней помогает... угодил Господу Богу этот блаженный!“»³¹⁹.

Вскоре после высылки Селиванова преследованиям подверглось и «Братство» Татариновой. В 1822 г., после высочайшего рескрипта о закрытии тайных обществ, с нее взяли подписку, что она «не будет иметь у себя прежних многочисленных собраний и съездов»³²⁰. За год до этого она лишилась квартиры в Михайловском замке и переехала в 1-ю роту Семеновского полка. Правда, молитвенные собрания ее кружка по-прежнему продолжались, хотя они и не были уже столь многолюдными. В 1837 г. в петербургскую полицию поступил донос на членов «Братства». Было проведено обстоятельное расследование, после чего Татаринова и ее последователи отправились в ссылку в различные провинциальные монастыри и уездные города (Татаринова попала в Кашинский монастырь; Пилецкий — в Спасо-Евфимиевский, где за пять лет до этого скончался Селиванов; Никита Федоров — в Юрьев). В середине 1840-х гг. вернувшиеся из ссылки члены кружка Татариновой попытались возобновить свою религиозную деятельность и даже попали под тайный полицейский надзор, однако к середине столетия «Братство», по-видимому, окончательно распалось.

Христовщина и скопчество в XIX веке

Так завершилась история распространения культовой практики русско-го мистического сектанства в привилегированных слоях русского общества начала XIX в. (отчасти эта ситуация повторится спустя столетие). Однако для купечества, мещанства и крестьянства XIX в. ни христовщина, ни скопчество не утратили своего значения. Хотя доминирующую роль в этом столетии играло второе движение, сначала необходимо сказать несколько слов о дальнейшем историческом развитии христовщины.

По всей вероятности, на рубеже XVIII и XIX вв. отчетливого размежевания между последователями христовщины и скопчества еще не было. Устойчивая скопческая идентичность сформировалась лишь к концу «петербургского периода» Кондратия Селиванова. В первые два десяти-

летия XIX в. оскопление воспринималось многими хлыстами не как единственное средство к спасению души, но лишь в качестве экстраординарного подвига. Некоторые представители общин, относивших себя к христовщине, оскоплялись, другие оставались не оскопленными. Так, например, обстоит дело с сектантской общиной, в начале 1800-х гг. объединявшей нескольких церковнослужителей, крестьян и мещан Калужской губернии, а также игумена, иеромонаха и послушника разных московских монастырей³²¹. История этой общины хорошо известна благодаря деятельности еще одного провокатора — священника Ивана Сергеева из села Забелина Калужского уезда. По поручению своего благочинного Сергеев «благоразумным образом» вошел «в тесное обращение» с одним из лидеров общины — священником с. Князь-Иванова Константином Ивановым. «Разведав... до точности заблуждение онаго священника», Сергеев должен был немедленно известить власти. Сергеев действительно был принят в общину, участвовал в радениях и, после того как сектанты были арестованы, сохранил у себя записи радельных песнопений и часть переписки, которая велась между калужскими хлыстами и Кондратием Селивановым. В 1803 г. провокатор сообщил о полученных сведениях благочинному, после чего Константин Иванов и другие члены общины были арестованы и разосланы по монастырям. Через шесть лет Сергеев представил в Синод записку («Изъяснение раскола, именуемого христовщина или хлыстовщина»), где попытался систематизировать свои наблюдения и выявить догматическое учение христовщины и особенности ее ритуалистики. К записке было приложено 36 текстов сектантских песнопений, 4 письма Селиванова к разным лицам (в том числе, возможно, и к самому Сергееву), а также письмо некоего сектанта Л.³²² Впрочем, сопоставление записки Сергеева и материалов расследования 1803 г. показывает, что Сергеев в значительной степени приукрасил и додумал различные элементы современного ему хлыстовского культа. В целом можно говорить, что ритуальная практика калужских хлыстов мало отличалась от известной нам традиции христовщины второй половины XVIII в. Однако во время следствия было обнаружено, что лидеры общины (упомянутый священник Константин, а также калужский мещанин Иустин Иванов) «учат... еще и тому, чтоб себя скоплять, приводя... во основание сей текст „суть скопцы, иже исказиша сами себя Царствия ради Небесного“, и таковых скопцев своих имянуют они безплотными силами»³²³.

В 1814 г. в городе Юхнове Смоленской губернии была обнаружена другая хлыстовская община, руководимая двумя женщинами³²⁴. Здесь также существовала вполне традиционная радельная практика, включавшая пение «псалмов», экстатические пляски и пророчества. Вместе с тем, послушнику Юхновского Казанского монастыря, вступившему в

общину, рассказывали и об оскотлении, бывающем «в их секте от желающих»³²⁵. Четверть века спустя сходная ситуация была зафиксирована у хлыстов Волоколамского и Гжатского уездов Московской губернии³²⁶.

Таким образом, можно предполагать, что в первые десятилетия XIX в. диффузия практики ритуального оскотления затронула многие хлыстовские общины Центральной России. Их последователи могли соглашаться на оскотление, даже не разделяя харизматического культа Селиванова и специфической для скопчества легендарной и песенной традиции. Однако, по всей вероятности, значительная часть оскотившихся рано или поздно все же подпадала под влияние скопческой идеологии.

Возможно, что именно это размывание традиционной христовщины под влиянием скопчества вызвало к жизни (или, по крайней мере, активизировало) новое идеологически сильное хлыстовское движение. Речь идет об уже упоминавшихся московских и костромских общинах, которые исповедовали развитый культ Даниила Филипповича и в значительной степени усложнили традиционную радельную практику. Нам известно о них благодаря ряду судебных процессов, прошедших в Москве в конце 1830-х — 1840-х гг.³²⁷

Трудно сказать, насколько прямо идеология, ритуалистика и фольклор московских и костромских хлыстов первой половины XIX в. наследуют традициям тех последователей христовщины, которые подвергались преследованиям в 1733–1739 и 1745–1756 гг. Н. В. Реутский полагал, что община, открытая следствиями 1830–1840-х гг. — была основана «около 1770 годов, уже после московского „мора“ хлыстами, «успевшими разбежаться по разным губерниям» во время процесса 1745–1756 гг., «вместе с высланными из Москвы приговоренными согласниками»³²⁸. Однако ретроспективные хронологические выкладки Реутского представляются далеко не бесспорными; кроме того, он исходил из ошибочной идеи о христовщине как о секте с устойчивой централизованной организацией. По всей вероятности, процесс сложения этой общины и ее специфического культа был более сложным. С одной стороны, наследие московской христовщины первой половины XVIII в. здесь очевидно. Об этом, в частности, свидетельствуют детали радельного репертуара и экстатической ритуалистики. Показательно, кроме того, что в репертуаре московских хлыстов 1840-х гг. появляется песня «В конюшенке государевой тут стояли да все конички» — о Настасье (Агафье) Карповой, казненной в Петербурге по приговору комиссии 1733–1739 гг. (см. выше). В ней поется о том, как по «пути-дороженьке» «от Москвы до Питера» «взут красну девицу Настасьюшку Поликарповну»:

У ней ноженьки были скованы,
 Белы рученьки назад связаны,
 Уж ведут ее два полка солдат
 Ко тому дворцу государеву,
 К государыне Анне Ивановне.

Настасьюшка открывает государыне наедине тайну своей веры; та пугается и приказывает казнить хлыстовскую мученицу. Однако Настасья, в свою очередь, предрекает смерть царице, и через три дня у той «разрывает утробу».³²⁹

С другой стороны, очевидно, что очень большую роль в формировании культа московской общины первой половины XIX в. сыграла локальная традиция костромской христовщины. Скорее всего, именно этому влиянию обязаны своим появлением легендарные рассказы о Даниле Филипповиче. Одной из наиболее авторитетных наставниц общины была костромская крестьянка Ульяна Васильева, которая считалась последним потомком Данилы. Вот что писал по этому поводу в 1837 г. московский губернатор костромскому:

«Особое уважение хлысты воздают» почитаемому ими за праведного или основателя их согласия Даниле Филипповичу, умершему и похороненному близ Судиславля, верстах в 20 от Костромы, в с. Криушине (Кривушине). Туда съезжаются многие, служат на могиле панихиды, преимущественно первого сентября в день его смерти. Есть между ними предание, что сей Данила гоним был во времена патриарха Никона; верстах в четырех от Кривушина в деревне Старой живет крестьянская девка Ульяна Васильева...: ее признают последнею отраслью рода Филиппова и чтут ее как праведницу. Каждый из вступающих (в секту. — А. П.) бывает у нее хотя однажды... Ей сносят и присылают большие вклады; от нее получают хлеб ржаной, ситный или пшеничные лепешки и разделяют частями между себя; употребляют этот хлеб как святыню; кладут в годовые запасы — муку, капусту, огурцы, — под наименованием (для сторонних) хлеба из Костромы от Федоровской Божией Матери, и говорят, что кусочки сего хлеба едят перед причащением; из колодца Васильевой берут воду; зимой на льдинах воду сию пересылают в Москву к мешанке Борисовой и к купцу Ивану Емельянову...³³⁰

В Москве также хранились различные реликвии, связанные с именем Данилы Филипповича. «В доме Борисовой, — сообщал священник Панкратьевского прихода, — как святыня хранились донныне онго Данилы шанки, трости или жезлы, курганы (? — А. П.), посуда и всякая мелочь,

даже тряпки, коих частички кладут в гробы умерших, в сундуки и в ларчики в освящение, а волосы его носят на крестах»³³¹. В 1845 г. у московских хлыстов был изъят стол, за которым, по преданию, Данила Филиппович беседовал с Иваном Тимофеевичем Сусловым. «На одной доске стола написаны были портреты Данилы Филипповича и Ивана Тимофеевича в виде образов»³³². Еще одна хлыстовская наставница, московская купчиха, которую тоже звали Ульяной Васильевой, рассказывала своему «крестному сыну», мещанину Николаю Иванову Князеву, «что дом их называется Божиим, у них колодец святой, сам бог с гостем богатым костромским Данилом Филипповичем и со избранным сыном Иваном Тимофеевичем жили в нем и учение правое Божиим людям воздавали, и таких древних по всей земле только три: первый в Костроме, второй в Москве, третий в Стародубье»³³³, где родился избранный сын Иван Тимофеевич. Он спросил, где Стародубье, Васильева отвечала: когда он проживет 10 лет и веровать будет с истиною, тогда побывает в Костроме и Стародубье в божьих домах, а прежде 10 лет не велено сказывать, в каких местах, а ездить строго запрещено»³³⁴. Согласно Реутскому, московский «божий дом» на углу Малой Сухаревки и Третьей Мещанской, о котором говорила Ульяна, был тем самым домом, который некогда принадлежал юродивому Андреяну Петрову и затем был конфискован следственной комиссией 1745–1756 гг.

Среди сектантов были широко распространены легендарные сказания о Даниле Филипповиче и Иване Тимофеевиче, причем эта пара с большей или меньшей отчетливостью ассоциировалась с первым и вторым лицами Троицы. «Верховный гость» Данила Филиппович сходит с небес «в превеликой славе с силами небесными на огненных облаках, в огненной колеснице», дает людям двенадцать заповедей, воспроизводящих традиционные нормы хлыстовской аскетики и, вместе с тем, прямо корреспондирующие с Десятью заповедями Господними»³³⁵. В рассказах об Иване Тимофеевиче, в свою очередь, варьируются мотивы чудесного рождения и крещения (используется сюжет СУС 800), а также преследований, страданий и воскресения»³³⁶. Показательно, что в верованиях московских хлыстов середины XVIII в. сходным образом позиционировались Суслов и Лупкин. На следствии 1745–1756 гг. крестьянин Никита Рыбников, например, показывал:

...«Господская вера» — та же христовщина, а носит такое название потому, что главный учитель ее Иван Иванов (которого тело погребено при церкви Николая Чудотворца в Грачах) назывался «господином»...³³⁷ <...> Лупкина почитали за святого, угодника, Христа, казненных и сосланных согласников — за мучеников и страдальцев; могилам Лупкина и Ивана Иванова поклонялись, на Святой носили на эти могилы крашенные яйца»³³⁸.

Вероятно, что какие-то легендарные сказания о Боге-отце (Суслове) и Боге-сыне (Лупкине) начали складываться в среде московских хлыстов уже в 1740-х гг. Этот же мотив реализуется в некоторых сектантских песенках из сборника Василия Степанова (см. главу 3). Однако к 1830–1840-м гг. конфигурация персонажей «священной истории» московской христовщины изменилась: Лупкин исчез из нее вовсе, Суслов переместился на позицию Христа, а место Бога-отца занял персонаж локального культа — костромской «верховный гость» Данила Филиппович.

Вместе с тем, формирование специфического культа московской христовщины первой половины XIX в. было обусловлено, по-видимому, не только влиянием костромской традиции. Думается, что сложение последовательной и связной «священной истории» о нисхождении Данилы Филипповича, чудесном рождении и страданиях Ивана Тимофеевича стало своеобразным ответом христовщины на появление устойчивой идеологии и легендарной традиции скопчества. Цикл легендарных сказаний о Селиванове, возможно, начал формироваться уже в первое десятилетие XIX в. Не исключено, что тогда же были записаны автобиографические рассказы Селиванова, послужившие основой для «Похождений» и «Страд». Практика исполнения песен и сказаний о Селиванове — Христе и Петре III, его свиданиях с императорами Павлом и Александром возникла, скорее всего, в начале 1820-х гг. — после ареста и заточения скопческого «искупителя». Таким образом, вполне вероятно, что именно угроза экспансии скопческого учения подтолкнула московских хлыстов к созданию собственного цикла легенд о Даниле Филипповиче и Иване Тимофеевиче. Определенный изоморфизм и даже сюжетные параллели здесь действительно прослеживаются, особенно в том, что касается страданий Ивана Тимофеевича. Так, в «Страдах» Кондратия Селиванова рассказ об ассоциирующейся с крестными муками казни в Сосновке заканчивается описанием окровавленной рубашки:

И тут мою рубашку всю окровавили с головы и до ног: вся стала в крови, как в морсу, и детушки мою рубашку выпросили себе, а на меня свою белую надели³³⁹.

Сходный, хотя и более живописный эпизод встречаем и в рассказе о наказании Ивана Тимофеевича:

...Хлысты говорят, что Тимофеев — их христос — был наказываем на Красной площади; с него живого была снята кожа, но какая-то девка одной с ним ереси покрыла его тело белым полотном, которое, приросши к нему, заменило кожу, и хлысты в память сего события носят белые длинные рубашки; от сих мучений он умер, потом воскрес, делал чудеса...³⁴⁰

Нужно иметь в виду, что определенная часть членов московской общины первой половины XIX в. состояла из крестьян, приехавших в Москву из-под Петербурга, причем именно оттуда, где скопческое учение было распространено уже с 1790-х гг. «Первоначальное их учение, — пишет Н. Варадинов, — укоренилось в Москве между людьми, переселившимися из окрестностей С.-Петербурга (сел Пулкова, Славянки, Кузмина и других), главные же сектанты происходили из окрестностей г. Костромы...»³⁴¹. Показательно, что одна из переселенок, крестьянка Ирина Лисина, рассказывала властям в 1837 г. о противостоянии хлыстов и скопцов, по-своему интерпретируя скопческое предание об Александре Шилове, которому якобы выбили один глаз во время допроса в 1775 г.³⁴²:

Сначала согласие было общее между хлыстами и скопцами, но по какому-то разногласию между начальниками они поссорились, друг друга преследовали, произошла драка; тот, которого осилили, был сечен лозами и вышибен ему глаз. Жил он, как говорят, у Спаса на Новом, в богадельне, против колокольни, очень давно, в старину, до мору³⁴³.

Тягу к усложнению и институциализации демонстрируют и другие стороны культа московской и костромской христовщины первой половины XIX в. Сектанты формируют свой собственный праздничный календарь, отчасти не совпадающий с традиционной для народного православия системой праздников. Так, особой популярностью в московской общине пользовался день пророка Даниила (17 декабря старого стиля), очевидно, ассоциировавшегося с Даниилом Филипповичем. Согласно показаниям той же Ирины Лисиной, «главное сборище» московских хлыстов бывало накануне 16 июня старого стиля, когда празднуется память трех Тихонов: епископа Амафунтского, преподобного Медынского, Калужского и преподобного Луховского, Костромского чудотворца. Думается, что именно почитание последнего сделало этот день значимым для христовщины: вероятно, речь идет о каком-то локальном костромском культе, инкорпорированном в религиозные традиции местных хлыстов. Особо почитался и день св. Ионы, митрополита Московского (15 июня старого стиля). Вместе с тем, московские сектанты сохраняли почитание и «общих» праздников: радения совершались в дни Введения, св. Александра Невского³⁴⁴, в Сборное Воскресенье, в Рождество, на второй день после Пасхи, на Троицу и т. п.

Усложняется и структура радельного ритуала: его обязательными элементами становится коллективная молитва с земными поклонами «на подручниках», общее «прощание» и исполнение устных эпических текстов, репрезентирующих «священную историю» общины. У московских

хлыстов 1830-х гг. радения совершались в дневное время и были довольно продолжительными:

Сходбища хлыстов начинаются с самого утра и продолжаются до глубокой ночи, и как соберутся ожидаемые пророки и пророчицы в чей дом, то, раздевшись, завтракают, потом, расставив караульных и разувшись, входят в моленную, садятся все по местам, занимая оные по старшинству. После того молятся в землю на подручниках; далее, кланяясь друг другу, прощаются и садятся мужчины на одной, а женщины на другой стороне. Старшие разговаривают о своем Боге Даниле и Иване Тимофееве тихо, чтобы не быть услышанными от младших, об их учении, о своих стариках и старухах умерших, почитая стариков за апостолов, а старух за равноапостольных, о их учении, издавна существующем, по преемственному от них устному преданию. Старшая же хозяйка дома стоит у дверей и вслушивается в их разговор. По довольном их разговоре снимает она с пола половики и метет пол; молится на подручнике; кланяется сидящим на лавках и скамьях в ноги почти каждому, говоря: «Порадейте и молитесь о успехе имеющего быть пророчества». Потом каждому пророку, коих в собрании бывает по два, по три и более, раздает по два длинных полотенца, называемые *знаменами*, коими они по подобию диаконского ораря перепоясываются; одни пророки, будучи в белых рубахах, подпоясанные разноцветными поясами, машут третьим свернутым полотенцем, вертятся и прыгая до поту и иступления, поя про себя негромко... какие-то песни, поминая своих богов с молитвою и призывая Св. Духа, именуя его Райскою птицею, и после сего пророчествуют... Потом то же самое делают пророчицы, а скажики и скажицы-старухи им напоминают, что нужно делать по сказанию их Данилы. По окончании означенных пророчеств, начинают все пиршество, не употребляя хмельного и чаю...³⁴⁵

Итак, последователи московской и костромской хлыстовщины 1830-х гг. (И. Г. Айвазов предложил называть эту ветвь хлыстовщины «данило-филипповцами») сформировали довольно специфическую культовую практику, основанную на богатой устной эпической традиции и усложненной структуре радельного ритуала. Вероятно, что эта практика была своеобразной реакцией на активную экспансию скопческого учения. Однако традиция «данило-филипповцев» не оказала заметного влияния на эволюцию русского мистического сектантства второй половины XIX в.³⁴⁶ Гораздо более значимым для дальнейшего развития традиции хлыстовщины стало движение «постников», основанное в 1810-х гг. тамбовским крестьянином Аббакумом Ивановым Копыловым. Копылов

не внес существенных изменений в традиционную для христовщины религиозную практику, однако, согласно его учению, особую значимость для спасения души имело воздержание от пищи. В среде постников сложилось даже особое песнопение, прославлявшее семидневный пост:

Кто по дню, по два постится,
Тот Богу пригодится;
А кто три дня попустится,
В том дух плоти покорится.
Кто четыре дня скончает,
Даром плоти завладеет;
А кто пятый-шестой сможет,
Тому Дух Святый поможет.
Кто седмицу покончает,
Благодать тот получает,
Даром душу причащает³⁴⁷.

Для последователей Копылова пост был не просто аскетическим упражнением, но и необходимым средством достижения экстатических состояний. Согласно одному из постнических преданий, записанных в 1850-х гг., «после сорокадневного поста, в течение коего Аббакум Копылов не ел ни крошки хлеба и не пил воды, а поддерживал себя только молитвою, был он взят... на седьмое небо двумя ангелами, оставившими плоть его на земле, а душу представившими к Богу. Некоторые же сектанты просто говорят, что Аббакум Иванов был взят на седьмое небо живым. Все они единодушно утверждают и веруют, что на седьмом небе говорил Аббакум с Богом лично из уст в уста, и был о нем глас от Бога: „Сей есть сын мой возлюбленный о нем же благоволите“. В беседе этой Бог приказал Аббакуму доходить по книгам (т. е. священным) о том, как избавиться греха и спасти душу и научать сему и своих ближних»³⁴⁸. Вместе с Копыловым постническую общину возглавляла крестьянка Татьяна Макарова, причем «Абакум... при жизни назывался учителем, духовником и Христом, а Татьяна пророчицею и Богородицею»³⁴⁹. Предания об Аббакуме и Татьяне сохранялись в постнической традиции еще в середине XX в., о чем свидетельствуют материалы экспедиции А. И. Клибанова:

Информант: Были две монашки. Татьяна Макарьевна и еще, значит, там одна. <...> Жили они, жили. Молились они Богу. Значит, им явился ангел и сказал одной, Татьяне Макарьевне: «Ты, – говорит, – родишь себе сына скоро. У тебя сын будет». А она: как же это, мол, рожу я сына?

Собиратель: Она ж монашка?

Информант: Монашка. Теперь, значит, жили они, жили после этого. Смотрят приходит один мужик — Абакум Иваныч. Копылов. Приходит, она прямо враз вскочила, говорит: «Вот мой сынок!» А годами-то он, может, он с нее, наравне, понимаете ли. Вот видите какая духовная дела-то?³⁵⁰

После смерти Копылова среди постников началась борьба за лидерство, приведшая к нескольким расколам внутри общины. В середине XIX в. одним из самых авторитетных постнических лидеров был ученик Копылова Перфил Петров Катасонов. При нем постничество широко распространилось в южнорусских губерниях и областях. В 1880–1890-х гг. в среде последователей Катасонова возникло новое движение, получившее название «Новый Израиль»³⁵¹. Его основателем был крестьянин Воронежской губернии Василий Федорович Мокшин. После его смерти «Новый Израиль» возглавил другой воронежский крестьянин Василий Семенович Лубков. История «Нового Израиля» с наибольшей отчетливостью демонстрирует постепенный распад традиционного культа христовщины. Еще при Мокшине были отвергнуты основные нормы хлыстовской аскетики: сектантам разрешалось вступать в брак, есть мясо, пить спиртные напитки. При Лубкове произошел фактический отказ от экстатической ритуальности. Радениям «стали придавать все меньшее и меньшее значение», популярная при Мокшине практика глоссопении «не только отвергается, но... даже осмеивается, а радостное пение и пляска уже не считаются необходимым следствием общения со Святым Духом и происходят лишь в исключительных случаях»³⁵². Богослужебные собрания «новоизраильтян» состояли из краткой проповеди наставника местной общины и пения духовных песен. При этом движение было ориентировано не на воспроизведение традиционного хлыстовского репертуара, а на активное создание собственной песенной традиции. «Сионские песни» сочиняли и Мокшин, и Лубков, и другие лидеры движения. Хотя в этих текстах иногда использовалась и привычная для христовщины топика, в целом они довольно далеко отстоят от традиционной духовной поэзии русских сектантов-экстатиков.

Нужно добавить, что в течение второй половины XIX в. в центральных и южнорусских губерниях происходило активное взаимодействие различных сектантских культов³⁵³, и в частности смешение генетически разных экстатических практик. Хлыстовская радельная экстатика столкнулась здесь с экстатической традицией «молокан-прыгунов». Именно этим, по-видимому, следует объяснять широкое распространение глоссопении, которая была довольно популярна в христовщине 1730–1740-х гг., почти не встречается в хлыстовской и скопческой практике второй половины XVIII — начала XIX в. и вновь появляется в поре-

форменную эпоху. В это же время происходит интенсивное взаимодействие различных репертуаров различных религиозных движений.

Кроме того, в течение XIX в. мы фиксируем появление целого ряда небольших мистико-экстатических и эсхатологических религиозных движений, не имеющих генетической связи с христовщиной, но принимавших близкие к ней формы. В 1820-х гг. на Дону возникла секта «духоносцев», основанная есаулом Евлампием Котельниковым. Вдохновленный пропагандистской и издательской деятельностью Библейского общества, а также общими религиозными умонастроениями эпохи Александра I, Котельников «начал проповедовать в кругу своей родни и знакомства... особое мистическое учение, по которому вышло, что Антихрист пришел уже в мир, что в официальной церкви видна уже мерзость запустения, предсказанная пророком Даниилом, что внешняя церковь, как царство Антихристово, будет разрушена Александром I, в котором родился духовно И<исус> Христос и который есть муж новой церкви. При Александре должна распространиться новая религия или единоверие. ...В своих молитвенных собраниях некоторые избранные духоносцы приходили в экстатическое состояние, имели видения и пророчествовали»³⁵⁴. В 1840-х гг. в Москве была обнаружена секта почитателей Наполеона I³⁵⁵. Их культ, подразумевавший моление перед бюстом французского императора, по-видимому, включал и какие-то экстатические элементы. Возможно, впрочем, что политическая мифология этой секты генетически восходит к скопческой адаптации сюжета о скрывающемся императоре. «Поклонники Наполеону в собраниях своих поют молитвы и преклоняются пред бюстом Наполеона, которого полагают живым и до времени вознесшимся на небо. В 1846 году они поставили к бюсту заказанную ими в Париже гравюру самой изящной отделки, изображающую это вознесение»³⁵⁶. На рубеже 1840-х и 1850-х гг. в Арзамасском уезде появилась небольшая община, возглавляемая религиозным энтузиастом Василием Максимовым Радаевым³⁵⁷. Утверждая, что в нем «действует» Святой Дух, Радаев собрал несколько десятков последователей, которые «взаимно один друг к другу... ходили в дома, где занимались чтением духовных книг и пением разных псалмов. Учение Максимова (Радаева. — А. П.) заключалось в том, чтоб беспрестанно твердить молитву Иисусову и жить по-доброму»³⁵⁸. Один из учеников Радаева крестьянин Иван Иванов показывал на следствии 1850 г.:

...Назад тому не более с год... Василий прибыл к нему и стал делать ему разное поучение, в особенности же в беспрестанном творении Иисусовой молитвы и чтении акафиста Божией Матери, чрез что самое получается благодать святого духа, каковую он, Василий,

уже получил, и она в нем действует не по его воле; а после того он, Иванов..., стал ходить к нему Василию на чтение и назидание разными поучениями... При поучении временно Василий приходил в какое-то затмение ума и в беспамятстве падал на пол; подобно сему припадки таковые случались и с Никифором Михайловым³⁵⁹.

Сам Радаев полагал, что сила Святого Духа позволяет ему пророчествовать и совершать исцеления. Об таких случаях он охотно рассказывал и следователям, конструируя свои повествования в полном соответствии с традиционной фольклорной топикой:

На Ваду хворала женщина...; я пришел к ней хворой, по внушению духа, попросил у ней квасу с намерением не самому выпить, а ей дать, и когда она сказала, что идти сама не может, я велел ей хоть ползти, да самой принести, когда же она принесла квас, то я взял его как будто для того, чтобы самому напиться, потом перекрестил и дал ей выпить; на другой день она сделалась здорова... <...> ...Во всем этом действовал не я, а дух святой, всюду вода меня и повертывая...³⁶⁰

Выше я уже говорил, что многие отечественные исследователи христовщины и скопчества настойчиво причисляли Радаева к хлыстам и пытались реконструировать «хлыстовское учение» на основании его заметок и писем. Дополнительным стимулом для этого служило то, что Радаев открыто признавался в сексуальных отношениях с более чем десятком своими последовательницами. «Со всеми с ними, — показывал он, — я сам сожитие имел, но других на это не разрешал. Соитие с ними имел я не по своей воле, а по воле духа святого...; и в доказательство того, что делал это по внушению духа божия, привести могу то, что прежде нежели я получил благодать духа, то после соития чувствовал себя всегда изнуренным и нечистым; после же озарения меня благодатью духа святого я в соитии нечистоты не видал, чувствовал от себя особенное благоухание, которое однако ж нередко и без соития на меня нисходило...»³⁶¹. Эти признания, естественно, были весьма на руку миссионерам и правительственным чиновникам, стремившимся доказать присутствие свального греха в хлыстовской ритуалистике. Однако в действительности нет никаких оснований говорить о влиянии христовщины или скопчества на Радаева и его последователей. Единственным учеником Радаева, имевшим какие-то сведения о русских сектантах-экстатиках, был упомянутый Иваном Ивановым крестьянин Никифор Михайлов Уланов. Однако его знания о христовщине и скопчестве были отрывочными и поверхностными:

...Из расспросов оказалось, что он имеет неясное понятие об Искупителе, грядущем от страны Иркутской ударить в большой Московский Успенский колокол и что пойдут за ним люди полки полками и придет в Петербург сделать там Страшный Суд. Имеет понятие, что каждое общество по вере имеет значение корабля, и что на их золотом корабле кормчий Василий, который и низвел на него, Никифора, дух святой. <...> Об огненном крещении (оскоплении) совершенно не имеет понятия, равным образом не знает и о радении...³⁶²

Перечень подобных народных религиозных движений XIX в., в той или иной степени типологически близких религиозным практикам христовщины и скопчества, можно было бы продолжать довольно долго. Это ещё одно свидетельство в пользу того, что культурная среда, породившая и питавшая традицию русских мистических сект, не является для массовой религиозности чем-то исключительным ни в хронологическом, ни в географическом смысле. Очевидно, что экстатические практики христовщины и скопчества складывались и развивались в религиозном контексте, более или менее нормативном не только для радикального старообрядчества, но и для «нормальных» православных крестьян и горожан целого ряда регионов. С другой стороны, в XIX — начале XX в. мы наблюдаем диффузию тех же экстатических ритуалов и соответствующего фольклора у финноязычных народов Европейской России. Среди ингерманландских финнов-лютеран еще в 1820-х гг. распространяется и собственно скопчество, и некое движение «скакунов» (*hyppyseuralaiset*), которое, по-видимому, было ориентировано на экстатическую практику, близкую традиционной христовщине. Возможно, появление ингерманландских *hyppyseuralaiset* было непосредственно связано с деятельностью кружка Татариновой: первые сообщения об этом движении локализуют его не в сельской местности, а в самой столице — среди мастеровых, обитавших в Коломне³⁶³. В последующие десятилетия и финны-скопцы, и финны-«скакуны» неоднократно фигурировали в следственных делах о религиозных сектах в Ингерманландии³⁶⁴. Значительная часть фигурантов ленинградских скопческих процессов 1929–1930 гг. также состояла из ингерманландских финнов. Материалы моих полевых исследований в Волосовском районе в 2001 г.³⁶⁵ показывают, что традиция *hyppyseuralaiset* имела достаточно широкое распространение вплоть до 1930-х гг. Отдельные последователи этого движения продолжали устраивать богослужebные собрания и в 1970–1980-х гг. К сожалению, о ритуалистике и фольклоре *hyppyseuralaiset* известно очень мало: в основном мы также знаем лишь разнообразные легенды о свальном грехе и других «непристойных обрядах», приписывавшихся

«скакунам» (эти сведения, например, в изобилии приводит Ф. В. Ливанов). Однако предварительные результаты нашей полевой работы позволяют надеяться на возможность фиксации «живой» традиции ингерманландских *hyppyseuralaiset*.

В начале XX в. среди православной мордвы-эрзя Самарской губернии распространилось движение *тилебухат* (в русской огласовке: «тилебухи» или «тилебовщики»). Насколько можно судить по материалам К. Серебренитского, собиравшего данные об этом движении в 1990-х гг.³⁶⁶, обрядовая практика *тилебухат* была достаточно близка традиционной хлыстовской ритуалистике: здесь также существовали экстатические «хождения», пение «божественных» стихов и пророчества. Так же, как и в традиционной христовщине, пророческий дар объяснялся сошествием Святого Духа на радеющих.

В конце XIX в. сходное религиозное движение появилось и у коми. Оно было основано крестьянином с. Мыелдино Степаном Артемьевичем Ермолиным и получило самоназвание *бурсьыласьяс* («певцы добра»). *Бурсьыласьяс* устраивали «духовные беседы» (*бур кывзом*), подразумевавшие проповеди, толкование Библии, исполнение духовных песен на коми, пророчества и видения. Пик активности *бурсьыласьяс* пришелся на 1920-е гг.³⁶⁷ Трудно сказать, насколько прямо были связаны эти движения с фольклором и ритуалистикой традиционной христовщины. Здесь можно допустить и опосредованное влияние хлыстовских культовых практик, и даже самозарождение местных «пророческих культов», связанных с какими-то специфическими культурными и религиозными тенденциями в среде финноугорских народностей Европейской России. Так или иначе, типологическое сходство этих движений с христовщиной не вызывает особых сомнений.

Итак, в XIX в. мы наблюдаем постепенный распад и диффузию обрядовой практики, фольклора и религиозной идеологии, характерных для традиционной христовщины. Что касается движения скопцов, то в течение этого столетия оно оставалось достаточно консолидированным. Несмотря на интенсивные правительственные репрессии, численность скопцов не снижалась. Согласно подсчетам Е. В. Пеликана, между 1805 и 1871 гг. следователями было обнаружено 5444 скопца (3979 мужчин и 1465 женщин)³⁶⁸. Надо думать, однако, что число последователей скопчества (особенно если учитывать тех, кто не был оскоплен) было в несколько раз (или даже десятков раз) больше. Наибольшее количество скопцов было зафиксировано в центральных регионах России (Тамбовская, Курская, Орловская, Тульская, Рязанская, Калужская и Московская губернии), а также в Петербурге и его окрестностях. При этом в той или иной степени скопчество было распространено во всех великорусских губерниях. Первоначально правительство пыталось

бороться со скопцами, отдавая сектантов в солдаты, однако вскоре от этой практики отказались: с одной стороны, скопчество продолжало распространяться среди низших чинов (а иногда и офицеров) армейских и флотских подразделений; с другой — и действующие, и отставные солдаты и унтер-офицеры, принадлежавшие к секте, зачастую продолжали активную проповедническую деятельность среди крестьян и мещан в различных регионах. Так, в 1820-х гг. в Сарепуле распространением скопчества занимался унтер-офицер Григорий Иванов, оскопленный в первые годы XIX в., будучи крепостным крестьянином в Калужской губернии³⁶⁹. Впрочем, бывало и наоборот: согласно показаниям ссыльного солдата Алексея Трубина, он был обращен в секту крестьянином Мценского уезда, когда его часть стояла там на квартирах³⁷⁰.

Поэтому вновь осужденных скопцов стали ссылать в Закавказье (так же, как и последователей других «вреднейших сект»), а затем — в Восточную Сибирь. В этих регионах ссыльные скопцы старались создать компактные изолированные поселения. Кроме того, значительное число последователей скопчества, стремясь избежать преследований, эмигрировало в придунайские города, расположенные в непосредственной близости от российской границы. Именно здесь в 1870-х гг. появилось новое харизматическое движение, получившее в миссионерской литературе название «новоскопчества»³⁷¹. Его основателем был крестьянин Кузьма Федосеев Лисин, уроженец Московской губернии, занимавшийся портняжным промыслом и принадлежавший к скопческой общине г. Галаца. Община эта поддерживала тесные связи со скопцами, жившими в Северном Причерноморье — в Одессе, Николаеве, Бердянске, Мелитополе, деревнях и селах Мелитопольского уезда.

В начале 1870-х гг. галацкие скопцы переживали беспокойные времена. Отношения внутри общины были достаточно напряженными. Согласно показаниям одного из сподвижников Лисина, крестьянина Ивана Филиппова Ковалева, оскопившегося в начале 1872 г. (до этого Ковалев принадлежал к молоканству), «еще до оскопления» он «увидел, что скопцы... живут неравно: одни богато, другие бедно; ругаются между собой»³⁷². Эти нестроения привели к тому, что один из «активистов» галацкой общины — скопец Ефим Куприянов — решил «делать избрание» для того, чтобы «жить хорошо и в любви». Он «начал созывать беседы и на них избрал тех, кто ему наиболее верил. Куприянов выбрал до 40 человек...; на беседах Куприянов много говорил им о душе, об ангелах, о духе святом и многое говорил, чего они и не понимали. <...> На беседах... и в пророчествах уже выходило, что объявится искупитель-батюшка и будет у царя на виду и сядет на престол»³⁷³.

Первоначально Лисин был «самым приближенным человеком Куприянова» и одним из активных деятелей «избрания». Однако вскоре они

поссорились, и их вражда продолжалась вплоть до 1 июня 1872 г., когда Лисин объявил себя «вторым искупителем». Вот как описывал это событие Иван Ковалев:

В этот день Лисин зашел к нему... с Василием Ивановым, и <они> пригласили его гулять. Дорогой Лисин сказал «Спаситель взял Иоанна и Петра», и более ничего не сказал. Они пошли в степь и сели на курган, где Иванов спел распев «Сокатила матушка с неба на землю». После этого Лисин встал и начал пророчествовать: «Я Саваоф, — сказал он, — вкатил в своего сына второго искупителя, ты мой сын возлюбленный». Потом, обратившись к нему, Ковалеву, сказал, что он, Саваоф, называет его, Ковалева, Иоанном Богословом, а Иванова назвал Василием Великим. Затем Лисин сказал, что Саваоф ушел и что он, Лисин, есть Сын Божий; затем, снова обратившись к ним, произнес: «Любезные детушки, уверяю вас тем, что на беседашке будут петь „Христос воскрес!“». После этого они разошлись, не поняв, в чем дело. На другой день они были на беседе у Куприянова, и во время хождения кораблем первый за мачту пошел Лисин и первый, как он потом признавался им, закричал: «Христос воскрес!» В тот вечер... все пророчествовали, что объявился уже искупитель-батюшка и покатит к явному царю. После этой беседы он с Лисиным пошел к Василию Иванову, и там Лисин объяснил им, что накануне... Господь Бог Саваоф назначил его искупителем... На следующий день Лисин, с ними же на кургане, объявил и Куяльницкому, сказав: «Вот и я искупитель: являюсь к Иакову в трех лицах». Это было 4 июня, а 5-го о том же объявил Картамышеву, назвав его Григорием Богословом. 8-го июня Лисин уехал в Николаевку, куда приехал Куприянов, чтобы приветствовать искупителя и проповедывать о нем. Многие этому поверили и на курган стали ходить день и ночь и праздновали. На 6-й день Куприянов вернулся в Галац и объявил, что Лисин передал ему свою силу, чему поверили и называли Куприянова старшим, а он называл себя Мойсеем³⁷⁴.

Сам Лисин объяснял происходящее следующим образом:

Кузьма Федосеев Лисин показал, что... в Туретчине, на Сионской горе, по воле отца его небесного, в нем, Лисине, объявилась духовная сила второго искупителя, государя Петра III, Селиванова, чему были свидетелями Иоанн Богослов и Василий Великий...; Кузьма Федосеев Ковалев (в деле ошибка; нужно было: «Иван Филиппов Ковалев». — А. П.) — по духу Александрюшка второй, так как в него перешла сила свидетеля Иоанна Богослова, а по перемене даров

в нем явилась сила Александрушки второго, который был помощником Петру III и сидел в темнице³⁷⁵. Михаил Петров называется Ильей Пророком, потому что в нем на Сионской горе объявилась сила Ильи пророка. В Февронье и Фекле Федоровых никакой силы не объявилось, но от него, Лисина, дан им дар пророчиц. Сила же Василия Великого объявилась в галацком жителе Василии Иванове, оставшемся в Галаце. Все скопцы в России знали от пророков, что он, Лисин, будет у них, и он, Лисин, приехал в Россию для того, чтобы побывать у всех скопцов и сказать им, что соберет их всех в Москву, чтобы обнаружить секту скопцов, чтобы она не была стесняема, а была свободна, как и другие религии. <...> ...Сам он, Лисин, по воле отца своего небесного говорил..., что позовет всех скопцов в Москву и с теми, которые признают его, будет ликовать, а тем, которые не признают, будет головы рубить, и что для этой цели он, Лисин, будет видеться с Государем Императором Александром Николаевичем, который по духу ему, Лисину, сын...³⁷⁶

С этой проповедью Лисин совершил несколько поездок по южнорусским скопческим общинам. Надо сказать, что его призыв нашел вполне адекватный отклик: сектантов, с нетерпением ожидавших второго пришествия Селиванова, здесь было довольно много. Так, крестьянин Василий Бессонов показывал на следствии, что «с 1865 года он ожидал испугателя Петра III, который был сначала явным царем и царствовал и был осклопен. Лет 70 тому назад злые люди хотели известить Петра III, но стоявший на часах солдат согласился пострадать за него; переменялся с ним платьем и лег в царскую постель. Петр же III, под видом часового, выпросил у убийц чистую отставку и пошел скитаться по свету и проповедывать учение. Прошло 40 лет, он умер, а дух его вознесся к небесам. Скопцов оставалось на земле довольно, и они ждали пришествия испугателя, но многие из них начали вести обыкновенную жизнь, пьянствовать и отпадать от учения. Тогда 1-го июня 1872 года явился испугатель, чтобы опять начать учение...»³⁷⁷. Крестьяне Сныткины из слободы Каменки Кулянского уезда рассказывали, что «они уже давно ожидали воскресения милосердного батюшки, государя Петра III, Селиванова, но все-таки молились по-православному до праздника Иоанна Крестителя. В этот же день, вечером, к Сныткиным приезжало трое мужчин и две женщины. Один из них объявил себя милосердным батюшкой, другой государем Александрушкой, а третий Ильей Пророком. Они этому поверили, и приезжие рассказали им, что милосердный батюшка явился на Сионской горе в новом Иерусалиме, в трех лицах, и они составляют Св. Троицу. Петр III рассказывал о своих страданиях и о том, что он воскрес для спасения душ их, скопцов, как по телу, так и по духу...»³⁷⁸.

Везде, где местные сектанты принимали Лисина, совершались продолжительные многолюдные радения и резко учащались оскпления. Правда, при этом «второй искупитель» отменил женские оскпления, сохранив лишь мужские. Других существенных ритуальных нововведений Лисин не произвел, однако его последователи обычно отказывались от посещения церкви и исполнения православных обрядов. Все это полностью вытеснялось радельной практикой, причем содержание радельных пророчеств преимущественно сводилось к подтверждению истинности «второго искупителя» и «божьего избрания». Скопец Иван Трофимов Красников показывал, например, что на одном из «молений» пророки «пророчествовали так: „Черное море, божье избрание, верьте искупителю, что это есть божье избрание“, за ними и он, Красников, пророчествовал то же самое».³⁷⁹

По-видимому, Лисин действительно собирался ехать в Москву, хотя и неясно, как он мыслил свое свидание с Александром II. Однако вскоре «второй искупитель» был арестован. В 1876 г. Лисин и его последователи были приговорены мелитопольским судом к ссылке в Сибирь — на каторгу и на поселение. Однако суд, каторга и ссылка не привели к окончательной гибели «новоскопчества»: сторонники Лисина (надо сказать, что проповедь «второго искупителя» вызывала не только сомнения, но и резко отрицательное отношение у многих последователей русского скопчества) образовали консолидированную общину, дожившую до конца 1910-х гг.³⁸⁰ Одним из ее наиболее деятельных участников был Никифор Петрович Латышев, оскпленный в десятилетнем возрасте в ходе «святого божьего избрания» и ставший впоследствии основным корреспондентом Бонч-Бруевича, а также главным героем книги Лауры Энгельштейн. Бумаги Латышева, переданные им Бонч-Бруевичу и хранящиеся в настоящее время в архиве ГМИР, составляют обширный документальный корпус, позволяющий судить об истории, идеологии и культурной специфике «новоскопчества».³⁸¹

Вряд ли стоит прямо экстраполировать историю «второго искупителя» на случаи религиозного самозванства из предшествующей традиции христовщины и скопчества. Вместе с тем, документы о Лисине и его последователях, вероятно, являются наиболее богатым источником для микроисторического исследования процессов религиозного самозванства в русской крестьянской культуре XVIII–XIX вв. Здесь достаточно ясно прослеживается сценарий, в соответствии с которым формируются харизматические движения такого рода: лидер, претендующий на статус «искупителя», окружает себя небольшой группой учеников, которым также приписываются высокие статусы (в данном случае это три святителя, затем Илия и Моисей). Этот сценарий опирается на ограниченное число контекстов, маркирующих «второе пришествие»: с одной

стороны, это топка Преображения, происходящего, правда, не на Фаворе, а «на горе Сионе». Три святителя здесь замещают Петра, Иакова и Иоанна, несколько позже появляются и два других персонажа соответствующего евангельского эпизода — Моисей и Илия. С другой стороны, для конструирования «избрания» интенсивно используется и собственно скопческая легендарная традиция: рассказы о Селиванове — Христе — Петре III, его сподвижниках, чудесном избавлении от смерти и страданиях «за учение». Заранее задаются и контексты «узнавания искупителя»: предполагается, что о нем прямо будет сказано в радельных пророчествах. Итогом «избрания» мыслится поход скопцов на Москву и справедливый суд «второго искупителя».

Любопытно, однако, что Лисин отказался от традиционной для хлыстовского и скопческого самозванства ролевой пары Христос-Богородица (см. об этом в главе 4) и предпочел ориентироваться на образ Троицы, получивший в «новоскопческой» мифологии довольно сложную и далекую от христианской догматики трактовку. Первоначально «тема троичности» была задана репликой Лисина: «Вот и я искупитель: являюсь к Иакову в трех лицах». Впоследствии Лисин вместе с Иоанном Богословом — Александрушкой вторым (Иваном Филипповым Ковалевым) и Ильей Пророком (Михаилом Петровым) также выдают себя за Троицу. Наконец, из показаний самого Лисина явствует, что на одном из «молений» «пророки ему пропели, что ему нужно ехать в Россию к царю, в трех лицах... Ковалев снова стал на круг (т. е. пророчествовал. — А. П.) и пропел, что с ним теперь покатыят три лица, еще сильнее чем на Сионе Саваоф, искупитель и мать благодать. С этого времени Ковалев стал называться мать благодать»³⁸². Впоследствии, по-видимому, уже в начале XX в. Лисин составил для своих последователей особый стихотворный текст догматического характера, озаглавленный «Начал Святой Троицы». Судя по всему, он воспринимался скопцами в качестве «глагола», прореченного «вторым искупителем». «Начал» состоит из двух частей: обращения самого Лисина к «творцу» с просьбой «пояснить Святую Троицу» и соответствующего разъяснения от имени Саваофа. Ниже приводятся фрагменты этого разъяснения³⁸³.

вот я сам вышний творец
 ец саваоф я твой отец
 неотступную твою прозбу,
 молитву твою принял
 в свою книгу драгоцену,
 вкупине я записал,
 плод духовной с тебя взял,
 в свои недры заключил,

Вот я сам вышний творец,
 Саваоф, я, твой отец,
 Неотступную твою просьбу,
 Молитву твою принял,
 В свою книгу драгоценну
 В купине я записал,
 Плод духовный с тебя взял,
 В свои недры заключил.

потвоей великой прозбе
от своей я глубины,
своим милосердиям,
пламенной любовью,
твоим верным,
детим, часточку я им
открою вовсей славушки
небесной, святую троицу
разкрою <...>

первой степень троицы,
я могущий сам творец,
седержитель саваоф,
егова премудрое дело,
дорогоценной мой пестол,
и все тайнаи дела,
непостижимая глубины,
неопалимая купины,
ище пламенной любовь,
предвещный мой покров,
и все ангелы архангелы,
херувимы серафимы,
апосталы и прароки,
четыре евангелиста,
в драгоценных трех лицах,
первое лицо твое есть,
есть великая душа,
второе лицо живой бог,
и третье есть лицо
премудрая благодать
истинае провиденье,
все небестные дары, седмое
небо сиен гора, корень,
духам вем светым,
над прароками прарок,
и василий свет великой,
ище дар илья прарок,
возлюбленной ты мой сын,
<...>

третьей степень троицы,
свет иоан богослов,

По твоей великой просьбе,
От своей я глубины,
Своим милосердием,
Пламенной любовью
Твоим верным детям
Частичку я им открою,
Во всей славушке небесной
Святую Троицу раскрою.
<...>

Первой степень Троицы –
Я, могучий сам творец,
<В>седержитель Саваоф <И>егова,
Премудрое дело,
Драгоценный мой п<р>естол
И все тайные дела
Непостижимой глубины,
Неопалимой купины,
Еще пламенная любовь,
Предвечный мой покров
И все ангелы-архангелы,
Херувимы-серафимы,
Апостолы и пророки,
Четыре евангелиста.
В драгоценных трех лицах
Первое лицо твое
Есть великая душа,
Второе лицо – живой бог,
И третье есть лицо –
Премудрая благодать,
Истинное провидение,
Все небесные дары,
Седьмое небо,
Сион-гора,
Корень душам в<с>ем святым,
Над пророками пророк
И Василий свет Великий,
Еще дар – Илья-пророк,
Возлюбленный ты мой сын...
<...>

Третий степень Троицы –
Свет Иоанн Богослов,

Александрюшка втарой,
казначей свет дорогой,
советничек преблагой,
сполнаим духом святым,
и спосланичкам твоим,
и спрароками живыми,
сполными духами святым
своскрешонными душами

Александрюшка второй,
Казначей свет дорогой,
Советничек преблагой,
С полным духом святым
И с посланничком твоим
И с пророками живыми,
С полными духами святыми,
С воскрешенными душами..

* * *

Вышесказанное ни в коей мере не исчерпывает всей истории различных направлений или «толков» христовщины и скопчества в XIX — начале XX в. Однако в мои задачи и не входит подробный анализ истории русского мистического сектанства. В этой главе я постарался рассмотреть основные культурно-исторические тенденции и события, повлиявшие на генезис и эволюцию ритуалистики и фольклора христовщины и скопчества, а также рецепции этих народных религиозных движений в русской культуре. Теперь необходимо рассмотреть традицию русских мистических сект с синхронной точки зрения и проанализировать структурно-типологические и функциональные особенности обрядов и фольклора хлыстов и скопцов.

П Р И М Е Ч А Н И Я

- ¹ Исключение, быть может, стоит сделать для эпохи Ивана Грозного, предвосхитившей и отчасти обусловившей социальную и культурную ситуацию XVII века.
- ² Обзор существующих точек зрения см.: *Высоцкий Н. Г.* Критический обзор мнений по вопросу о происхождении хлыстовщины // *МО.* 1903. № 13. С. 311–325; № 14. С. 438–454; № 16. С. 703–714.
- ³ О Кульмане см.: *Тихофявов Н. С.* Сочинения. Т. II. М., 1898. С. 305–375; *Цветаев Дм.* Памятники к истории протестантства в России. Ч. I // *ЧтОИДР.* 1883. Кн. 3. С. 106–150; *Панченко А. М.* Чешско-русские литературные связи XVII века. Л., 1969. С. 137–162. До Реутского это предположение высказывали церковные историки архиепископ Филарет Гумилевский и протоиерей Александр Рудаков.
- ⁴ *Реутский Н. В.* Люди Божьи и скопцы. Историческое исследование (из достоверных источников и подлинных бумаг). М., 1872. С. 20. Примечательно, что сходным образом, хотя и более осторожно, рассуждал С. А. Зеньковский — один из наиболее авторитетных исследователей русского старообрядчества (*Зеньковский С. А.* Русское старообрядчество: духовные движения семнадцатого века. М., 1995). Говоря о происхождении христовщины — «этой мистической, неправославного типа, секты» (с. 478), он предлагает искать ее истоки «в сочетании проникавших в Россию элементов мистического протестантизма с русскими народными верованиями» (с. 483). Однако никаких конкретных примеров воздействия «мистического протестантизма» на русскую народную культуру — за исключением упоминания о том же Кульмане и о «двадцати или тридцати ты-

- сячах иностранцев протестантов», проживавших в последние десятилетия XVII в. «в Москве и других городах московской Руси» (с. 483) — Зеньковский не приводит.
- ⁵ Концепция Реутского была подвергнута аргументированной критике еще Е. В. Барсовым в его статье «Новейшие исследователи русского раскола» (Православное обозрение. 1873. № 1. С. 130–138).
- ⁶ *Добротворский И.* Люди божи. Русская секта так называемых духовных христиан. Казань, 1869. С. 25–31; *Перетц В.* К вопросу о времени возникновения хлыстовщины // ЭО. 1898. № 2. С. 117–120.
- ⁷ *Мельников П. И. (Андрей Печерский).* Полное собрание сочинений (далее — ПСС). Т. VI. СПб., 1909. С. 258–262.
- ⁸ *Щапов А. П.* Сочинения. Т. I. СПб., 1906. С. 590–601.
- ⁹ *Барсов Н. И.* Исторические, критические и полемические опыты. СПб., 1879. С. 108–113.
- ¹⁰ *Миллюков П. Н.* Очерки по истории русской культуры. Изд. 4-е. Ч. II. СПб., 1905. С. 107–110.
- ¹¹ *Плюханова М. Б.* О национальных средствах самоопределения личности: самоскраллизация, самосожжение, плавание на корабле // Из истории русской культуры. Т. III (XVII — начало XVIII века). М., 1996. С. 431.
- ¹² Обзор документов и их интерпретаций см. в работах: *Зеньковский С. А.* Русское старообрядчество. С. 144–156; *Румянцева В. С.* Народное антицерковное движение в России в XVII веке. М., 1986.
- ¹³ *Румянцева В. С.* Народное антицерковное движение... С. 81.
- ¹⁴ *Зеньковский С. А.* Русское старообрядчество. С. 152–154.
- ¹⁵ См.: *Зеньковский С. А.* Русское старообрядчество. С. 146; *Румянцева В. С.* Народное антицерковное движение... С. 79.
- ¹⁶ *Зеньковский С. А.* Русское старообрядчество. С. 147.
- ¹⁷ *Румянцева В. С.* Народное антицерковное движение... С. 72.
- ¹⁸ *Зеньковский С. А.* Русское старообрядчество. С. 148.
- ¹⁹ *Румянцева В. С.* Народное антицерковное движение... С. 76–77.
- ²⁰ Там же. С. 76; *Зеньковский С. А.* Русское старообрядчество. С. 151. Историки, предполагающие такое влияние, обычно указывают, что одним из сподвижников Капитона был «великий и премудрый Вавила» — иноземец «веры люторской», бывший выпускником Сорбонны (его часто отождествляют с раскольником Вавилой Молодым, сожженным 14 января 1666 г. вместе со старцем Леонидом; но, по-видимому, это отождествление ошибочно). Однако сам факт появления образованного протестанта (возможно, гугенота) в рядах капитоновского движения еще не говорит о том, что он был распространителем протестантизма. Скорее всего, в заволжские леса Вавилу привела именно неудовлетворенность реформационным богословием и соответствующей обрядовой практикой.
- ²¹ *Зеньковский С. А.* Русское старообрядчество. С. 150.
- ²² *Румянцева В. С.* Народное антицерковное движение... С. 76.
- ²³ *Зеньковский С. А.* Русское старообрядчество. С. 153.
- ²⁴ *Плюханова М. Б.* О национальных средствах самоопределения личности... С. 388.
- ²⁵ Три послания блаженного Игнатия, митрополита Сибирского и Тобольского. Послание третье // Православный собеседник. 1855. № 2. С. 112–114 (второй пагинации). Это известие с небольшими разночтениями повторено и у Дими-

- трия Ростовского. См.: *Дмитрий Ростовский*. Розыск о раскольнической Брынской вере. М., 1847. С. 571–572.
- ²⁶ *Мельников П. И. (Андрей Печерский)*. ПСС. Т. VI. С. 355.
- ²⁷ см.: *Рождественский Т. С., Успенский М. И.* Песни русских сектантов-мистиков. СПб., 1912 (ЗРГО по ОЭ. Т. XXXV). С. 217–235, 747–749 (№ 151–166, 618–622).
- ²⁸ Еще более курьезно эта идея эксплицирована у В. И. Кельсиева, фантазирувавшего вслед за Мельниковым следующим образом: «От зимнего солнцезаворота земля бывает *девой* до лета. От конца весны до конца осени, когда она все живит и все порождает — она *мать сыра-земля*. С осени до зимнего солнцестояния — она *богатая матера вдова*. Во всех этих солнцезворениях эта богиня плодородия, *Жива*, остается загадкой, хранительницей тайн своих детей, из нее все выходит и все в нее обращается. <...> Сильней ее нет, и чтобы сильным быть, надо *пожирать* ее детей — растения и животных, *надо пожирать то, что на ней вырастает*. Радение совершается около пропасти, ямы, подвала, пока не покажется из земли голая девка с решетом яблок, ягод, изюму или каких других плодов, что ей там впотьмах под руку первое попадет, в знак предсказания, что лучше уродится в этом году. Она представляет собой богиню Деву. Она голая, потому что все боги голы, кроме вечно разряженной Живы. Что она вынесла, то тут же и съедается хлыстами: это они приобщаются *пречистой деве*» (*Кельсиев В.* Святорусские двоеверы. II. Божьи люди // *Заря*. 1869. Ноябрь. Отд. II. С. 21).
- ²⁹ Цит. из: *Саловьев К. А.* Жилище крестьян Дмитровского края. Дмитров, 1973. С. 177.
- ³⁰ *Байбурина А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С. 181–182.
- ³¹ *Шляпкин И. А.* Древние русские кресты. I. Кресты новгородские, до XV века, неподвижные и нецерковной службы. СПб., 1906. С. 5–8.
- ³² *Дмитриева С. И.* Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. М., 1988. С. 136–137. Обряд закликания мороза на Пасху, упоминаемый Байбуриным, также очевидным образом связан именно с поминальной традицией. Свидетельствующие об этом данные приводит Д. К. Зеленин: *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 391, 401.
- ³³ *Лавров А. С.* Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М., 2000. С. 215–217.
- ³⁴ Следует также иметь в виду средневековое толкование литургии, согласно которому алтарь является образом гробницы Христа. В русской «Толковой службе», получившей распространение в XV–XVII вв., читаем: «...Олтарь образ есть вертепа идеже погребен бысть Христос...» (*Красносельцев Н. Ф.* «Толковая служба» и другие сочинения, относящиеся к объяснению богослужения в древней Руси до XVIII века // *Православный собеседник*. 1878. Май. С. 21). «Перенос» в данном контексте может толковаться как погребение Христа (там же. С. 28–29).
- ³⁵ *Рождественский Т. С., Успенский М. И.* Песни русских сектантов-мистиков. С. 333–334 (№ 248). «Конфессиональный контекст» этого стиха является дискуссионным. А. С. Лавров (Колдовство и религия в России. С. 210–211) полагает, что он изначально сложился в хлыстовской среде и что «мощи Христов» — не «оказываются, скорее всего, мощами одного из хлыстовских лжехристов». Я думаю, что Лавров ошибается. Никаких специальных доказательств того, что этот стих появился именно в хлыстовской среде, не существует. В ранних сборниках хлыстовского фольклора он отсутствует; кроме того, он вообще имел незначительное распространение в среде русских сектантов-мистиков. Гораздо логичнее было бы считать, что стих о трех гробах обязан своим появлением кругу народных представлений о Святой земле и о Гробе Господнем.

- ³⁶ Бессонов П. Калеки переходные. Сборник стихов и исследование. Вып. 4. М., 1863. С. 243 (№ 393).
- ³⁷ Топорков А. Л. Фразеологизм «носить воду решетом» в свете полесских данных // Региональные особенности восточнославянских языков, литератур, фольклора и методы их изучения. Часть II. Тезисы докладов и сообщений III республиканской конференции. Гомель, 1985. С. 152.
- ³⁸ Там же. С. 153; Журавлев А. Ф. Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. Этнографические и этнолингвистические очерки. М., 1994. С. 45.
- ³⁹ Журавлев А. Ф. Домашний скот... С. 48–49.
- ⁴⁰ Бирих А. К., Мокшенико В. М., Степанова Л. И. Словарь русской фразеологии. Историко-этимологический справочник. СПб., 1998. С. 629. Ср.: Мокшенико В. М. Загадки русской фразеологии. М., 1990. С. 147–148.
- ⁴¹ ФЭ ЕУСПб. 2000 г. Псковская обл., Гдовский район. ПФ-1. Я не нашел упоминаний о таком обрядовом использовании решета в опубликованных описаниях погребально-поминальной ритуальности восточных славян. А. Л. Топорков, к которому я обратился за консультацией по этому вопросу, также не мог указать соответствующих публикаций. Однако, конечно, не стоит утверждать, что этот элемент обряда, зафиксированный современными полевыми исследованиями, имеет лишь локальное распространение в Восточном Причудье либо появился сравнительно недавно. Вполне вероятно, что он существовал и в других регионах (в том числе — в Костромском Поволжье) и просто ускользнул от внимания исследователей.
- ⁴² Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. Архангельск, 1990. С. 72.
- ⁴³ Панченко А. А. Схи-игуменья Евпраксия и почитаемое место в урочище Абрамовщина: материалы к изучению деревенских святынь // Ладога и религиозное сознание. Третьи чтения памяти Анны Мачинской. Старая Ладога, 20–22 декабря 1997 г. Материалы к чтениям. СПб., 1997. С. 82. Полевые записи автора (далее — ПЗА). Село Старая Ладога (Ленинградская обл., Волховский р-н). Зап. 14.07.1994.
- ⁴⁴ Прыжов И. Г. 26 московских пророков, юродивых, дур и дураков и другие труды по русской истории и этнографии. СПб.; М., 1996. С. 102. Ср.: Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994. С. 124–125.
- ⁴⁵ Галуцкий А. П. Из чтений по церковной археологии и литургике. Литургика. Сергиев Посад, 1918 (репринт: М., 1996). С. 165.
- ⁴⁶ Красносельцев Н. Ф. «Толковая служба» и другие сочинения... С. 13.
- ⁴⁷ Архимандрит Киприан (Керн). Евхаристия (из чтений в Православном Богословском Институте в Париже). М., 1999. С. 173.
- ⁴⁸ Возможно, что соответствующий колорит Павлова Перевоза отразился в одном из эпизодов «Повести о Савве Грудцыне», написанной, кстати, именно в 1660-х гг. (хотя ее действие происходит на тридцать с лишним лет раньше). Покинув Орел Усольский, бес вместе с Саввой за одну ночь переносится на Волгу — в Козьмодемьянск. Оттуда они отправляются в Павлов Перевоз: «И пребывше же в Кузмодемьянском неколко дней, и абие бес паки поемлет Савву и об едину нош из Кузмодемьянска придоша на реку Оку, в село, нарицаемое Павлов Перевоз. И бывшим им тамо в день четвертка, в той же день в селе оном торг бывает. Ходящим же им по торгу, узрев Савва некоего престарела нища мужа стояща, рубищами гнусными одеянна и зряща на Савву прилежно и велми плачуща. <...> Нищий же он святыи старец глаголет ему: „Плачу, чадо, о погибели

души твоя: не веси бо, яко погубил еси душу твою и волею предался еси диаволу. Веси ли, чадо, с кем ныне ходиши и его же братом себе нарицаеши? Но сей не человек, но диавол ходяй с тобою и доводит тя до пропасти адския". <...> Юноша же, вскоре оставль свягата онаго старца, прииде паки к бесу. Диавол же велми начат поносити его и глаголати: „Чесо ради с таковым злым душегубцем сообщился еси? Не знаеши ли сего лукаваго старца, яко многих погубляет. На тебе же видит одеяние нарочито и, глаголы лестны происпустив к тебе, хотя отлучити тя от людей и удавом удавити тя и обрати с тебе одеяние твое.<...>“ И сия изрече, со гневом поемлет Савву оттуду и приходит с ним во град, нарицаемый Шую, и тамо пребываху неколико время» (Русская повесть XVII века / Сост. М. О. Скрипиль. М., 1954. С. 92–93). М. О. Скрипиль комментирует причудливую географию странствований Саввы следующим образом: «Непонятные на первый взгляд переезды Саввы Грудцына с „названным братом“ из „Усольского града Орла“ в Козьмодемьянск, Павлов Перевоз и Шую приобретают черты совершенно реального торгового маршрута, если мы учтем, что это был один из обычных торговых путей, соединявших северо-восточные окраины русского государства с его центральными городами» (там же. С. 396). В принципе, такое толкование возможно, тем более, что Павлов Перевоз славился и как торговый центр, а Савва попадает туда именно в день «торга». Однако остается неясным, для чего бесу и его спутнику пользоваться именно торговым путем: с одной стороны, они с легкостью преодолевают громадные расстояния «об едину нош», а с другой – вовсе не собираются заниматься торговлей. Не исключено, что путь Саввы и его «названного брата» вызывал у современников и какие-то другие ассоциации. Примечательно и то, что встреча с нищим старцем, предупреждающем героя об опасности, происходит именно в Павлове Перевозе. Возможно, таким образом, что это село попало в «Повесть о Савве Грудцыне» благодаря своей специфической религиозной репутации. К сожалению, нельзя с точностью сказать, какую роль с этой точки зрения играли Козьмодемьянск и Шуя.

⁴⁹ Барсков Я. Л. Памятники первых лет русского старообрядчества. СПб., 1912. С. 160–161.

⁵⁰ Памятники истории старообрядчества XVII в. Кн. 1. Вып. 1 / Ред. В. Г. Дружинин. Л., 1927. (РИБ. Т. XXXIX). Стб. 888.

⁵¹ Бороздин А. К. Протопоп Аввакум. Очерк из истории умственной жизни русского общества в XVII веке. СПб., 1900. Приложения. № 14. С. 34 (второй пагинации). Цитируемый отрывок представляет собой комментарий ко 2 Фес. 2, 3–9.

⁵² Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей. Вновь найденный старообрядческий трактат против самосожжения 1691 года. Сообщение Х. Лопарева. СПб., 1895 (Памятники древней письменности. Т. CVIII). С. 9–10.

⁵³ Там же. С. 49.

⁵⁴ В своем трактате Евфросин приводит еще несколько примеров деятельности «сельских провидцев»: в одном случае пророк обличает старообрядческого священника в ереси, что приводит к смене религиозного лидера общины; в другом – он видит «красных лицом» ангелов, посланных Богом к самосожженцам (там же. С. 53–54, 73).

⁵⁵ Ср. также дело 1666 г. о костромитяnine Феодуле Иванове, отрицавшем церковь и таинства, а также институт духовного отцовства: «И о себе глаголет, что де он имеет в себе живуща Духа Святого и от него де он глаголет и учит. И есть на него многие свидетели, священники и иные. И попов де зовет бесчестно»

- (*Смирнов П. С.* Внутренние вопросы в расколе в XVII веке. Исследование из начальной истории раскола по вновь открытым памятникам, изданным и рукописным. СПб., 1898. С. 099–0100; *Румянцова В. С.* Народное антицерковное движение... С. 202–203).
- ⁵⁶ *Плоханова М. Б.* О национальных средствах самоопределения личности... С. 432, 434.
- ⁵⁷ Там же. С. 434.
- ⁵⁸ *Румянцова В. С.* Народное антицерковное движение... С. 202.
- ⁵⁹ *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. СПб.; М., 1909 (репр. изд. 1994 г.). Т. II. С. 287.
- ⁶⁰ *Зеленин Д. К.* Описание рукописей ученого архива Императорского Русского географического общества. Вып. II. Пг., 1915. С. 650.
- ⁶¹ *Мельников П. И. (Андрей Печерский).* ПСС. Т. VI. С. 253. Ср. также: СРНГ. Вып. 17. Л., 1981. С. 259.
- ⁶² *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1967. Т. II. С. 549.
- ⁶³ *Димитрий Ростовский.* Розыск о раскольнической Брынской вере. С. 598–600.
- ⁶⁴ Время и место рождения В. Флорова неизвестны. Первоначально он принадлежал к православию, но затем перешел в раскол и несколько раз менял старообрядческие толки, пока не утвердился в «дьяконовом согласии». Именно в это время — «у показанного диакона Александра» — он встретил некоего Лазаря, ушедшего от Ивана Нагова. Пожив шесть недель у дьяконовцев, Лазарь умер. В 1718 г. Флоров ушел на юг — к Азовскому морю — и жил среди поселившихся там раскольников до 1724 г. Затем он побывал в калмыцком плену и в старообрядческих скитах на Иргизе. Вернувшись в Европейскую Россию, Флоров принял православие (по-видимому, около 1730 г.). См.: Обличение на раскольников, сочиненное Василием Флоровым. / Изд. Н. Субботин. М., 1894. С. 1–14, 28; *Смирнов П. С.* Внутренние вопросы в расколе в XVII веке. С. 056–059.
- ⁶⁵ Так в тексте.
- ⁶⁶ Обличение на раскольников, сочиненное Василием Флоровым. С. 27–28.
- ⁶⁷ *Нечаев В. В.* Дела следственные о раскольниках комиссий в XVIII в. // Описание документов и бумаг, хранящихся в Московском архиве Министерства юстиции. Кн. VI. М., 1889. С. 136–137.
- ⁶⁸ Против этого говорит удаленность Алатырского уезда от Павлова Перевоза, где подвизался Иван Васильев, а также различие в отчествах (или фамильных прозвищах) двух Иванов. Впрочем, последнее само по себе не показательное, если речь идет о фамильных прозвищах — в крестьянской среде они легко могли изменяться.
- ⁶⁹ *Лихачев Д. С., Панченко А. М., Поньрко Н. В.* Смех в Древней Руси. Л., 1984. С. 92–96.
- ⁷⁰ *Зенбицкий П.* Сумасшедший самозванец // ЖС. 1907. Вып. 3. С. 153–157.
- ⁷¹ Там же. С. 153–154. Судя по всему, этот Иван имел какое-то отношение к волнениям донских казаков в 1680-х гг. В своих показаниях он также сообщил, что «пришел в русские города тому ныне другой год. А послали де его казаки, было де их триста человек; а пошли де они все около Москвы по городом, а он де им казался Иваном, царя Ивана Васильевича сыном. И чтобы де они не мешкав, а он де идет за ними. <...> А на Дону он де был при Фроле Минаеве» (с. 154).
- ⁷² *См. Мельников П. И. (Андрей Печерский).* ПСС. Т. VI. С. 270–277, 305–310; *Добротворский И.* Люди божи. С. 6–14; *Кутепов К., свящ.* Секты хлыстов и скопцов. Казань, 1882. С. 41; *Эткинд А.* Хлыст (Секты, литература и революция). М.,

1998. С. 27. Н. В. Реутский считал Данилу Филипповича легендарным персонажем и полагал, что основателем христовщины был Иван Суслов (Люди Божьи и скопцы. С. 27–30).
- ⁷³ Мельников П. И. (Андрей Печерский). ПСС. Т. VI. С. 270–271.
- ⁷⁴ Там же. С. 276.
- ⁷⁵ Отсюда же Мельников позаимствовал и т. н. «двенадцать заповедей» Даниила Филипповича». Публикацию следственных материалов см.: Айвазов И. Г. Материалы для исследования русских мистических сект. Вып. 1. Христовщина. Т. 1. Пг., 1915. С. 57–65.
- ⁷⁶ *Рождественский Т. С., Успенский М. И.* Песни русских сектантов-мистиков. С. 3–7 (№ 1–5, 703–713 (№ 590–597), 710–729 (№ 600–605); *Айвазов И. Г.* Материалы для исследования русских мистических сект. Вып. 1. Христовщина. Т. 3. С. 409–412 (№№ 1–4). См. также примечание 346 к этой главе.
- ⁷⁷ *Мельников П. И. (Андрей Печерский)*. ПСС. Т. VI. С. 264–266.
- ⁷⁸ Любопытно, что предания о Даниле Филипповиче подчеркивали кровнородственную связь всех хлыстовских лидеров. «У хлыстов, — пишет Мельников, — есть родословная потомства Даниила Филипповича. Все потомки его были христианами, пророками, богородицами и пророчицами. Последняя в роде богородица Устинья Васильевна была взята в 1848 году в Костромской губернии и заключена в Уфимский женский монастырь, где и умерла» (*Мельников П. И. (Андрей Печерский)*). ПСС. Т. VI. С. 278).
- ⁷⁹ См.: *Айвазов И. Г.* Первое следственное дело о христовщине // МО. 1916. № 7–8. С. 360–386, № 11. С. 641–661 (продолжающейся пагинации); *Clay J. E.* God's People in the early eighteenth century. The Uglich affair of 1717 // *Cahiers du monde Russe et Soviétique*. Vol. XXVI (I). 1985. P. 69–124.
- ⁸⁰ «Объявления» Андроника и Антония опубликованы Н. Г. Высоцким: *Высоцкий Н. Г.* Сомнительное «ученое» издание (Айвазов И. Г. Материалы для исследования русских мистических сект. Вып. 1. Христовщина. Т. 1–3. Пг., 1915). М., 1916. С. 19–28.
- ⁸¹ *Айвазов И. Г.* Первое следственное дело о христовщине. С. 656.
- ⁸² См.: *Clay J. E.* God's People in the early eighteenth century. P. 83–84.
- ⁸³ Там же. P. 107.
- ⁸⁴ Там же. P. 121.
- ⁸⁵ Там же. P. 108–109.
- ⁸⁶ Там же. P. 107–108. Это сообщение, конечно, особенно заинтересовало следователей. Однако Сахарников на допросе сообщил лишь, что «батрак ево Иван Василев жил де у него Никиты одно лето», а где он сейчас — неизвестно. Об антихристе Иван читал Никите по какой-то книге. «А в какую книгу он Иван читал того де, он Никита не знает. Да он же Иван учил де ево Никиту и невелел матерне браниться и пива и вина пить. Невелел же де и с женою жить» (там же. P. 110). Эти отрывочные сведения позволяют предположить, что таинственный Иван Василев был одним из учителей нарождавшейся христовщины. Клэй допускает, что Василев может быть тем самым Иваном Нагим, о котором слышал Флоров, однако сам же признает это допущение маловероятным (Там же. P. 87).
- ⁸⁷ *Смирнов П. С.* Внутренние вопросы в расколе в XVII веке. С. 176 (ср.: 081–085).
- ⁸⁸ *Нильский И.* Семейная жизнь в русском расколе. Исторический очерк раскольнического учения о браке. Вып. 1. СПб., 1869. С. 20–31.
- ⁸⁹ *Смирнов П. С.* Из истории раскола первой половины XVIII века. По неизданным памятникам. СПб., 1908. С. 30–96; Он же. Споры и разделения в русском расколе в первой четверти XVIII века. СПб., 1909. С. 240–261.

- ⁹⁰ *Смирнов П. С.* Из истории раскола первой половины XVIII века. С. 44.
- ⁹¹ *Clay J. E.* God's People in the early eighteenth century. P. 110.
- ⁹² *Смирнов П. С.* Внутренние вопросы в расколе в XVII веке. С. 159–169.
- ⁹³ Там же. С. 164–165.
- ⁹⁴ К сожалению, мы очень мало знаем о том, как русские крестьяне XVIII–XIX вв. понимали литургию и причастие. С. В. Максимов, чья работа основывается на достаточно представительных материалах Этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева, ограничивается наблюдением о благоговейном отношении крестьян к принятию св. Таин. В связи с этим он приводит пошехонский рассказ о раскольнике, положившем причастие в улей и через некоторое время увидевшем, что «пчелы сделали из сотов престол и на престоле лежит выброшенное им причастие, от которого исходит ослепительный свет» (*Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. С. 315; этот мотив имеет общеевропейское распространение: *Th* В.259.4). В то же время, в великорусских губерниях было широко распространено магическое использование заздравных просфор, принесенных из церкви в Благовещенье и Великий Четверг (соответственно «благовещенские» и «четверговые» просфоры). Их могли смешивать с посевным хлебом, добавлять в корм рабочему скоту и даже прикармливать ими пчел (ср. с предыдущим сообщением) (там же. С. 320, 323; см. также: *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. С. 56).
- ⁹⁵ *Смирнов П. С.* Споры и разделения в русском расколе в первой четверти XVIII века. С. 235–236.
- ⁹⁶ См.: *Дмитревский И.* Историческое, догматическое и таинственное изъяснение Божественной Литургии. М., 1993. С. 168.
- ⁹⁷ Ср., например, в епитимийнике XVI в.: «Или когда дору (т. е. антидор. — А. П.) ел или хлеб богородичный и блевал, епитимьи — 40 дней, а поклонов — по 25 на день» («А се грехи злые, смертные...»: Любовь, эротика и сексуальная этика в доиндустриальной России (X — первая половина XIX в.) / Изд. подг. Н. Л. Пушкарева. М., 1999. С. 61).
- ⁹⁸ См. в различных древнерусских церковных памятниках: «Та же по отпении примаше дору и Хлеб Пречистыя по обычаю от священника» (1199 г.); «и в тои же день ни креста своего целовати..., ни доры имати, ниже хлеба Богородична» (1390 г.); «ни доры не даваите им, ни Богородицына хлеба» (1410 г.) (*Срезневский И. И.* Словарь древнерусского языка. Репринтное издание. Т. III. Ч. 2. М., 1989. Стб. 1373).
- ⁹⁹ *Дмитревский И.* Историческое, догматическое и таинственное изъяснение... С. 363.
- ¹⁰⁰ Благодарю за консультацию диакона Александра Мусина.
- ¹⁰¹ *Скабалланович М.* Толковый Типикон. Вып. 1–3. М., 1995. Вып. 3. С. 50.
- ¹⁰² Там же. С. 57–58.
- ¹⁰³ *Чистович И. А.* Дело о богопротивных сборищах и действиях // ЧтОИДР. 1887. Кн. 2. Отд. I. С. 4, 15, 17, 21.
- ¹⁰⁴ *Clay J. E.* God's People in the early eighteenth century. P. 86–87.
- ¹⁰⁵ *Марков А. В.* Определение хронологии русских духовных стихов в связи с вопросом об их происхождении // Богословский вестник. 1910. № 7–8. С. 418–425; № 10. С. 318–323.
- ¹⁰⁶ Об этом слове см. также: *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). СПб., 1996. С. 408–411.

- ¹⁰⁷ *Марков А. В.* Определение хронологии русских духовных стихов... С. 321.
- ¹⁰⁸ См.: *Родосский А.* Описание 432-х рукописей, принадлежащих С.-Петербургской Духовной Академии. СПб., 1893. С. 425–426; *Марков А. В.* Памятники старой русской литературы // Известия Тифлиских высших женских курсов. Кн. 1. Вып. 1. Тифлис, 1914. С. 137–149; *Успенский Б. А.* Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // Антимир русской культуры. Язык, фольклор, литература. Сборник статей / Сост. Н. Богомолов. М., 1996. С. 23–24.
- ¹⁰⁹ *Марков А. В.* Определение хронологии русских духовных стихов... С. 321.
- ¹¹⁰ См.: *Бессонов П.* Калеки перехожие. Сборник стихов и исследование. М., 1864. Вып. VI. С. 97–119 (№ 572–578); *Собрание народных песен П. В. Киреевского. Т. 1 / Подг. текстов, вст. ст. и комм. З. И. Власовой. Л., 1983. С. 236–237 (№ 03); Т. 2 / Подг. текстов, предисл. и комм. З. И. Власовой; статья и муз. прил. М. А. Лобанова. Л., 1986. С. 8–10 (№ 4); Оичуков Н.* Печорские стихи и песни // ЖС. 1907. Вып. 3. С. 77–79 (№ 12) и др.
- ¹¹¹ *Бессонов П.* Калеки перехожие. Вып. VI. С. 100–102 (№ 573).
- ¹¹² *Собрание народных песен П. В. Киреевского. Т. 2. С. 9 (№ 4).*
- ¹¹³ *Бессонов П.* Калеки перехожие. Вып. VI. С. 160–174 (№ 592–604); *Собрание народных песен П. В. Киреевского. Т. 1. С. 137–138 (№ 293).*
- ¹¹⁴ См.: *Свешникова Т. Н., Цивян Т. В.* К исследованию семантики балканских фольклорных текстов // Структурно-типологические исследования в области грамматики славянских языков. М., 1973. С. 197–238; *Панченко А. А.* Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998. С. 164–166.
- ¹¹⁵ *Бессонов П.* Калеки перехожие. Вып. VI. С. 164–165 (№ 595).
- ¹¹⁶ Там же. С. 163–164 (№ 594).
- ¹¹⁷ См.: Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и автор комм. О. А. Черепанова. СПб., 1996. С. 32–38, 123–129; *Власова М. Н.* «О святках молодые люди играют игрища...» (Сюжет о проклятой-невесте в записи А. С. Пушкина и в современных интерпретациях) // Мифология и повседневность (Вып. 2): Материалы научной конференции 24–26 февраля 1999 года. / Сост. и ред. К. А. Богданов, А. А. Панченко. СПб., 1999. С. 154–170.
- ¹¹⁸ Ср. эти и сходные с ними мотивы в стихе о грешной душе из сборника В. Варенцова; здесь перечень грехов существенно расширен (*Варенцов В.* Сборник русских духовных стихов. СПб., 1860. С. 144–148).
- ¹¹⁹ См.: *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. С. 99–101, 109–112; *Власова М. Н.* Русские суеверия: Энциклопедический словарь. СПб., 1998. С. 245–251;
- ¹²⁰ Стоглав. Изд. Д. Е. Кожанчикова. СПб., 1863. С. 138.
- ¹²¹ См.: *Никольский А. И.* Памятник и образец народного языка и словесности северо-Двинской области // Известия ОРЯС АН. Т. XVII. Кн. 1. СПб., 1912. С. 87–105; *Орлов А. С.* Народные предания о святынях русского Севера // ЧтОИДР. 1913. Кн. 1 (244). Отд. III. С. 47–55. .
- ¹²² *Никольский А. И.* Памятник и образец народного языка и словесности... С. 97.
- ¹²³ Там же. С. 97–98.
- ¹²⁴ Там же. С. 102.
- ¹²⁵ Там же. С. 102.
- ¹²⁶ Там же. С. 104.

- ¹²⁷ Орлов А. С. Народные предания о святых русского Севера. С. 53.
- ¹²⁸ Лавров А. С. Параскева Пятница и крестьянин Архип Поморцев // Мифология и повседневность (Вып. 2): Материалы научной конференции 24–26 февраля 1999 года / Сост. и ред. К. А. Богданов, А. А. Панченко. СПб., 1999. С. 235–243.
- ¹²⁹ Рамодановская Е. К. Рассказы сибирских крестьян о видениях (К вопросу о специфике жанра видений) // ТОДРЛ. Т. XLIX. СПб., 1996. С. 141–156.
- ¹³⁰ Там же. С. 141.
- ¹³¹ Там же. С. 142.
- ¹³² Макаренко А. А. Сибирский народный календарь. Новосибирск, 1993. С. 34–35.
- ¹³³ В связи с этим можно сделать еще одно наблюдение, касающееся стиха о Пятнице и труднике. Хотя нередко этот сюжет именуют «Пятница и пустынный», в большинстве известных вариантов речь идет о «труднике», «трудничке», «трудолюбивце», «трудолюбивце», «трудолюбивце». Согласно обиходному церковному словоупотреблению, трудник — это мирянин, подвигающийся в пустыню, проходящий первую степень приближения к монастырской жизни (далее следуют послушники, а затем уже лица, принявшие постриг). В таком смысле понимает сюжет этого стиха и А. С. Лавров (Параскева Пятница и крестьянин Архип Поморцев. С. 238). Однако на самом деле анализ употребления этого термина позволяет говорить о более широком спектре коннотаций. Трудник — это и «сборщик денег во время крестного хода или по случаю церковного праздника», и «скудельник», «обрекший себя на погребение усопших», и «отшельник, обещаник, или сухоядец, молчальник, схимник» (Опыт областного великорусского словаря, изданный вторым отделением имп. Академии Наук. СПб., 1852. С. 233; *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. IV. С. 436–437). По-видимому, чаще всего трудником называли человека, принявшего на себя обет в связи с каким-либо несчастьем, в частности — из-за той или иной телесной немощи. Примечательно, что одно из старинных значений слова «труд» — «болезнь..., хвороба, недуг..., вообще нездоровье» (там же. С. 436). Таким образом, «трудник» духовного стиха — это больной, давший какой-то обет для выздоровления. Точно такие же ситуации описываются и в рассмотренных сказаниях о чудесах. Любопытно и то, что само состояние визионера нередко характеризуется в них при помощи слов «труд», «трудждать» и т. п.: «...И некая Божья сила удари ея о землю и бысть мертва на долг час и от того труда изнеможе...»; «и почало тружати при всем народе и явися еи в то время всемилостивый Спас и Пречистая Богородице...» (*Никитский А. И.* Памятник и образец... С. 100–101). Это еще раз подтверждает связь стиха о Пятнице и труднике с севернорусской практикой визионерства.
- ¹³⁴ Успенский Б. А. Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии. С. 9–107.
- ¹³⁵ Там же. С. 63–64.
- ¹³⁶ См.: Панченко А. А. Исследования в области народного православия. С. 52–55, 58–59. Ср.: Богданов К. А., Панченко А. А. «Фольклорная действительность»: мифология и повседневность // Мифология и повседневность (Вып. 2): Материалы научной конференции 24–26 февраля 1999 года / Сост. и ред. К. А. Богданов, А. А. Панченко. СПб., 1999. С. 5–7, 10–11.
- ¹³⁷ Помимо цитируемых работ, укажу также на представляющиеся очень спорными наблюдения Д. К. Зеленина (Табу слов у народов Восточной Европы и северной Азии. II. Запреты в домашней жизни // Сборник МАЭ. Т. IX. Л., 1930. С. 18–19) и на заметку А. В. Исаченко (*Un juron russe du XVI^e siècle* // *Lingua*

- viget: Commentationes slavicae in honorem V. Kiparsky. Helsinki, 1965. P. 68–70), посвященную некоторым историко-лингвистическим аспектам русской брани.
- ¹³⁸ *Ружица В.* Четыре духовных стиха, записанных от калик Нижегородской и Костромской губерний // ЭО. 1907. № 1–2 (Кн. LXXII–LXXIII). С. 66 (№ V). Соотнесение запрета матерной брани с эсхатологическим контекстом находим также в некоторых вариантах «Иерусалимского свитка» (см.: *Бессонов П. А.* Калеки переходные. Вып. VI. С. 71–72 (№ 564), 96 (№ 571)).
- ¹³⁹ *Топорков А. Л.* Материалы по славянскому язычеству (культ матери – сырой земли в дер. Присно) // Древнерусская литература: Источниковедение. Сборник научных трудов / Отв. ред. Д. С. Лихачев. Л., 1984. С. 226.
- ¹⁴⁰ Так, например, в одном из стихов о Страшном Суде говорится:

Если женский полк единожды в день избранится,
Престол Господень с места подвигается,
Пресвятая Госпоже Богородице вострепешитса,
Ждет к себе многогрешных на покаяние.

(*Варенцов В.* Сборник русских духовных стихов. С. 159–160).

- ¹⁴¹ *Топорков А. Л.* Материалы по славянскому язычеству. С. 231–232 (№ 14).
- ¹⁴² Ср.: «В целом у славян матерная брань оценивается как черта мужского поведения... У русских матерная брань, в том числе женская, табуирована меньше, чем у украинцев и белорусов» (*Санникова О. В.* Брань // СД. Т. 1. М., 1995. С. 250).
- ¹⁴³ *Жельвис В. И.* Инвектива: мужское и женское предпочтения // Этнические стереотипы мужского и женского поведения / Отв. ред. А. К. Байбурин, И. С. Кон. СПб., 1991. С. 278. Ср. работу И. Левкрона, посвященную гендерному аспекту функционирования двусмысленных эротических загадок в шведской традиционной культуре (*Lövkrona I. Gender and Sexuality in Pre-industrial Society: Erotic Riddles* // *Fabula*. 1993. Bd. 34. Heft 3/4. P. 270–279).
- ¹⁴⁴ См. представительную подборку публикаций и исследований в сб.: Русский эротический фольклор. Песни. Обряды и обрядовый фольклор. Народный театр. Заговоры. Загадки. Частушки / Сост. научная редакция А. Л. Топоркова. М., 1995.
- ¹⁴⁵ *Санникова О. В.* Брань. С. 251–252.
- ¹⁴⁶ *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в. Л., 1988. С. 227–228.
- ¹⁴⁷ *Нечаев В. В.* Дела следственные о раскольниках комиссий в XVIII в. С. 105.
- ¹⁴⁸ *Новичкова Т. А.* Пир в кабаке. К эволюции одного поэтического канона // Русская литература и культура Нового времени. СПб., 1994. С. 208–229.
- ¹⁴⁹ См.: *Мальшев В. И.* Стихотворная параллель к «Повести о Горе и Злочастии» (Стих «покаянный» о пьянстве) // ТОДРЛ. Вып. 5. М.; Л., 1947. С. 77–199; Повесть о Горе-Злочастии / Изд. подг. Д. С. Лихачев, Е. И. Ванеева. Л., 1984.
- ¹⁵⁰ *Рождественский Н. В.* К истории борьбы с церковными беспорядками, отголосками язычества и пороками в русском быту XVII в. (Челобитная нижегородских священников 1636 года в связи с первоначальной деятельностью Ивана Неронова) // ЧтОИДР. 1902. Кн. 2. Отд. IV. С. 18–19.
- ¹⁵¹ *Clay J. E.* God's People in the early eighteenth century. P. 117.
- ¹⁵² Там же. P. 116.
- ¹⁵³ Там же. P. 107.

- ¹⁵⁴ Там же. P. 89–90; ср.: *Clay E. The Theological Origins of the Christ-Faith (Khristovshchina) // Russian History / Histoire Russe. 1988. Vol. 15. No. 1. P. 21–42.*
- ¹⁵⁵ См.: *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Париж, 1981. С. 20–21; *Федотов Г. П.* Святые Древней Руси. М., 1990. С. 171–173; *Maloney G. A.* Russian Nesyachism: The Spirituality of Nil Sorsky. Paris, 1973.
- ¹⁵⁶ *Буровкова-Майкова М. С.* Нила Сорского Предание и Устав. СПб., 1912 (ПДПИ. Т. CLXXIX). С. 21–22.
- ¹⁵⁷ *Орлов А. С.* Иисусова молитва на Руси в XVI веке. СПб., 1914 (ПДПИ. Т. CLXXXV). С. 6.
- ¹⁵⁸ Там же. С. 31.
- ¹⁵⁹ *Суворов В. Г.* Религиозно-народные поверья и сказанья (Записаны в Калязинском уезде Тверской губернии) // ЖС. 1899. Вып. III. С. 395.
- ¹⁶⁰ См., например: Цветник Священноинок Дорофея. Почаев, 1778. Л. 147об. – 148.
- ¹⁶¹ См.: *Пентковский А.* От «Искателя непрестанной молитвы» до «Откровенных рассказов странника» // Символ. № 27. 1992. Июль. С. 137–166; *Басин И.* Авторство «Откровенных рассказов странника» // Там же. С. 167–177.
- ¹⁶² Приложение. Рассказ 5, 6, 7 // Символ. № 27. 1992. Июль. С. 90–91. Поучение присутствует в более ранней рукописной редакции. В издании 1911 г. оно отсутствует (см.: *Пентковский А.* От «Искателя непрестанной молитвы»... С. 157).
- ¹⁶³ *Нечаев В. В.* Дела следственные о раскольниках комиссий в XVIII в. С. 140.
- ¹⁶⁴ Это, очевидно, контаминация евангельского хождения по воде (Мф. 14, 22–34, Мк. 45–53; ср. также укрощение бури на Тивериадском озере: Мф. 8, 23–27, Мк. 4, 35–41, Лк. 8, 22–25) и 136-го псалма.
- ¹⁶⁵ История Выговской старообрядческой пустыни. Издана по рукописи Ивана Филиппова. Изд. Д. Е. Кожанчикова. СПб., 1862. С. 45–46. О дьяконе Игнатии см.: *Смирнов П. С.* Внутренние вопросы в расколе в XVII веке. С. 56.
- ¹⁶⁶ *Плюханова М. Б.* О национальных средствах самоопределения личности... С. 431–432.
- ¹⁶⁷ Там же. С. 434.
- ¹⁶⁸ Там же. С. 442–452; *Новичкова Т. А.* Сокол-корабль и разбойничья лодка: К эволюции «разбойничьей» темы в русском фольклоре // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992. С. 182–192.
- ¹⁶⁹ *Чистович И. А.* Дело о богопротивных сборищах и действиях. С. 5.
- ¹⁷⁰ См., например: *Белюсов А. Ф.* Последние времена // «Aequinox». Сборник памяти о. А. Меня. М., 1991. С. 28–29.
- ¹⁷¹ *Нечаев В. В.* Дела следственные о раскольниках комиссий в XVIII в. С. 157.
- ¹⁷² *Clay J. E.* God's People in the early eighteenth century. P. 124; *Чистович И. А.* Дело о богопротивных сборищах и действиях. С. 8.
- ¹⁷³ *Clay J. E.* God's People in the early eighteenth century. P. 84.
- ¹⁷⁴ *Есинов Г.* Раскольничьи дела XVIII столетия. СПб., 1863. С. 197–198 и сл.; ср. также изобилующий неправдоподобными домыслами очерк П. И. Мельникова: *Мельников П. И. (Андрей Печерский).* ПСС. Т. VI. С. 283–290. Сам Мещерский не принадлежал к хлыстам и проходил с ними по одному делу только потому, что к нему на богомолье ходили сектанты и кликуши. Подробнее о Мещерском и его религиозной деятельности см.: *Лавров А. С.* Колдовство и религия в России. С. 300–305; ср. также: *Кутепов К., свящ.* Секты хлыстов и скопцов. С. 57–58 (прим. 2).
- ¹⁷⁵ *Чистович И. А.* Дело о богопротивных сборищах и действиях. С. 32–33.

- ¹⁷⁶ Там же. С. 34–35.
- ¹⁷⁷ Там же. С. 36–37.
- ¹⁷⁸ *Нечаев В. В.* Дела следственные о раскольниках комиссий в XVIII в. С. 161–163.
- ¹⁷⁹ Там же. С. 163.
- ¹⁸⁰ Примечательно, что, по словам сына Лупкина иеродьякона Серафима (в миру – Спиридона), отец называл его племянником, а себя заставлял звать дядей (*Чистович И. А.* Дело о богопротивных сборищах и действиях. С. 26). Это вполне объяснимо, учитывая, что Лупкин отождествлял себя с Христом.
- ¹⁸¹ *Реутский Н. В.* Люди Божьи и скопцы. С. 37.
- ¹⁸² *Чистович И. А.* Дело о богопротивных сборищах и действиях. С. 6.
- ¹⁸³ *Нечаев В. В.* Дела следственные о раскольниках комиссий в XVIII в. С. 79.
- ¹⁸⁴ Там же. С. 83.
- ¹⁸⁵ См.: *Лауров А. С.* Колдовство и религия в России. С. 216.
- ¹⁸⁶ Собрание постановлений по части раскола, состоявшихся по ведомству Св. Синода. Кн. I (1716–1800). СПб., 1860. С. 312–316, 360–361; *Снегирев И. М.* Основатели секты «людей Божиих» лжехристы Иван Суслов и Прокопий Лупкин // Православное обозрение. 1862. Июль. С. 325–326; *Мельников П. И.* (*Андрей Печерский*). ПСС. Т. VI. С. 297–298.
- ¹⁸⁷ *Реутский Н. В.* Люди Божьи и скопцы. С. 66. Ср.: Жизнь Ваньки Каина, им самим рассказанная. Новое издание Григория Книжника (Г. Н. Геннади). СПб., 1859. С. 76–80.
- ¹⁸⁸ *Нечаев В. В.* Дела следственные о раскольниках комиссий в XVIII в. С. 103.
- ¹⁸⁹ Там же. С. 98.
- ¹⁹⁰ Там же. С. 106.
- ¹⁹¹ Там же. С. 107.
- ¹⁹² *Чистович И. А.* Дело о богопротивных сборищах и действиях. С. 77.
- ¹⁹³ *Б-в Ил. В.* Данные сороковых годов XVIII столетия для истории «тайной беседы святых отец» // Православное обозрение. 1862. Август. С. 454.
- ¹⁹⁴ Там же. С. 455.
- ¹⁹⁵ *Чистович И. А.* Дело о богопротивных сборищах и действиях. С. 17.
- ¹⁹⁶ *Б-в Ил. В.* Данные сороковых годов XVIII столетия для истории «тайной беседы святых отец». С. 453.
- ¹⁹⁷ *Нечаев В. В.* Дела следственные о раскольниках комиссий в XVIII в. С. 113.
- ¹⁹⁸ *Чистович И. А.* Дело о богопротивных сборищах и действиях. С. 4.
- ¹⁹⁹ *Б-в Ил. В.* Данные сороковых годов XVIII столетия для истории «тайной беседы святых отец». С. 452–453.
- ²⁰⁰ *Чистович И. А.* Дело о богопротивных сборищах и действиях. С. 10. Ср. высказанные выше наблюдения о народно-религиозном значении терминов «труд» и «труженик».
- ²⁰¹ *Нечаев В. В.* Дела следственные о раскольниках комиссий в XVIII в. С. 108.
- ²⁰² Там же. С. 113.
- ²⁰³ Там же. С. 141.
- ²⁰⁴ *Чистович И. А.* Дело о богопротивных сборищах и действиях. С. 18.
- ²⁰⁵ См.: *Нечаев В. В.* Дела следственные о раскольниках комиссий в XVIII в. С. 160–169.
- ²⁰⁶ Там же. С. 122.

- ²⁰⁷ *Этквид А.* Содом и Психея: Очерки интеллектуальной истории Серебряного века. М., 1996. С. 32; *Он же.* Хлыст (Секты, литература и революция). С. 138.
- ²⁰⁸ См.: *Нечаев В. В.* Дела следственные о раскольниках комиссий в XVIII в. С. 180. Необходимо, правда, отметить, что в синодальном указе о наказаниях сектантов, проходивших по делам второй комиссии, это обвинение не упоминается (см.: Собрание постановлений по части раскола... Кн. I. С. 554–560). По-видимому, члены духовной коллегии все-таки сочли его сомнительным или недо-
стоверным.
- ²⁰⁹ См.: *Нечаев В. В.* Дела следственные о раскольниках комиссий в XVIII в. С. 180–199; *Пеликан Е.* Судебно-медицинские исследования скопчества. СПб., 1872. С. 152–162.
- ²¹⁰ Игнатий (в миру Иван Степанович Римский-Корсаков) был стольником при Алексее Михайловиче. В 1677 г. принял постриг в Соловках. В 1685 г. стал архимандритом московского Новоспасского монастыря. В 1687 г. был послан в Костромской и Кинешемский уезды для увещания раскольников. В апреле 1692 г. Игнатий был хиротонисан в митрополита сибирского. Оставил управление епархией в 1700 г. и через год скончался. Был хорошо образован, знал несколько языков. Автор исторических, полемических и панегирических сочинений. Принимал участие в составлении житий Анны Кашинской и Симона Верхотурского (см.: *Абрамов Н.* Игнатий Римский-Корсаков, митрополит Сибирский и Тобольский. 1692–1700 г. // Странник. 1862. № 4. С. 157–156; *Шляткин И. А.* Св. Димитрий Ростовский и его время (1651–1709 г.). СПб., 1891. С. 168–170; *Оглоблин Н. Н.* Библиотека сибирского митрополита Игнатия, 1700 г. // Библиограф. 1892. № 8/9. Отд. 1. С. 286–291; *Белоброва О. А., Богданов А. П.* Игнатий // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 2. СПб., 1993. С. 26–31 (здесь же – подробная библиография)).
- ²¹¹ См.: Книга о посылке Новоспасскаго монастыря архимандрита в Костромской и Кинешемской уезды в 195-м году к расколником о увещании их ко истинной вере // Материалы к истории и изучению русского сектантства и раскола / Под ред. В. Бонч-Бруевича. Вып. I. СПб., 1908. С. 217–227.
- ²¹² Три послания блаженного Игнатия, митрополита Сибирского и Тобольского. Послание третье. С. 116–123 (второй пагинации).
- ²¹³ *Димитрий Ростовский.* Розыск о раскольнической Брынской вере. С. 574–579, 586–587, 590–591, 595, 597. Ср.: *Шляткин И. А.* Св. Димитрий Ростовский и его время. С. 449.
- ²¹⁴ Собрание постановлений по части раскола. Кн. 1. С. 445.
- ²¹⁵ *Чистович И. А.* Дело о богопротивных сборищах и действиях. С. 9.
- ²¹⁶ ПСЗР. Т. IX. 1733–1736. СПб., 1830. С. 393.
- ²¹⁷ *Перетц В.* К вопросу о времени возникновения хлыстовщины. С. 119–120.
- ²¹⁸ Там же. С. 120.
- ²¹⁹ Ср. ряд скандинавских преданий о разбойниках, похищающих девушек и ежегодно съедающих сердца прижитых от них детей (*Lindow J.* Kidnapping, Infanticide, Cannibalism: A Legend from Swedish Finland // *Western Folklore.* Vol. 57. 1998. Nos. 2–3. P. 103–117).
- ²²⁰ *Нечаев В. В.* Дела следственные о раскольниках комиссий в XVIII в. С. 136–137. Возможно, что отголоском этой же легенды следует считать слух, зафиксированный в 1860-х гг. А. П. Крыжиным и относившийся к скопцам Алатырского уезда. Согласно ему, для того чтобы стать пророком, скопец должен был «хотя раз, при смерти одного из скопческих пророков, – воспринять в себе душу пророка, и *сгнать высушенное его сердце*» (*Крыжин А. П.* Опыт исследования скопчес-

кой секты в Симбирской губернии // ЗРГО по ОЭ. Т. I. СПб., 1867. С. 511. Курсив мой. — А. П.). В конце XIX в. один из священников Бузулукского уезда Самарской губернии приказал заколотить гвоздями гроб умершей крестьянки, которую подозревали в хлыстовстве (в это время хлыстов здесь называли «мормонами»). «Это он сделал потому, что поверил людским наговорам, будто мормоны так делают: когда человек помрет, они возьмут его, изрежут по частям, высушат и этим телом причащаются» (*Пругавин А. С. Бунт против природы (О хлыстах и хлыстовщине)*. М., 1917. С. 59–60).

²²¹ См.: *Гакстгаузен А.* Исследования внутренних отношений народной жизни и в особенности сельских учреждений России / Пер. с нем. Л. И. Рагозина. М., 1869. Ниже я цитирую перевод Рагозина, сверенный с французским вариантом книги Гакстгаузена: *Etudes sur la situation intérieure, la vie nationale et les institutions rurales de la Russie, par le baron Auguste de Haxthausen*. Edition Française. Vol. I. Hanovre, 1847.

²²² «В Москве у меня был писарь, немец, разорившийся аптекарь, который долгое время находился на винокурне близ Ростова и там имел случай познакомиться с некоторыми хлыстами, так что присутствовал даже на их собраниях. Рассказы его почти невероятны, но тем не менее в три месяца, которые он у меня пробыл, я никогда не замечал, что он лжет» (*Гакстгаузен А.* Исследования внутренних отношений народной жизни... С. 227). О том, насколько эклектичными и малодостоверными были сведения, полученные Гакстгаузенем от этого информанта, свидетельствует, например, такой пассаж (посвященный учению хлыстов): «Во времена Алексея Михайловича жила в Новгородской губернии великая пророчица Марфа посадница (*Marfa Possadnitza*), жена однодворца: она собрала все их учения и переписала их в особые книги, которые были спрятаны и впоследствии не отысканы» (там же. С. 228; *Etudes sur la situation intérieure...* P. 307).

²²³ *Гакстгаузен А.* Исследования внутренних отношений народной жизни... С. 227–229; *Etudes sur la situation intérieure...* P. 306–308. Во французском издании текст песнопения (р. 308) выглядит следующим образом:

po pliassachom
po gorachom
na Sionskouiou gorou.

²²⁴ *Добротворский И.* Люди божии. С. 64. Впервые эта часть работы Добротворского была издана в 1858 г.

²²⁵ *Кельсиев В.* Святорусские двоеверы. I. Богиня Авдотья // *Заря*. 1869. Октябрь. С. 1–30. Я не буду подробно останавливаться на доказательствах этнографической недостоверности публикации Кельсиева; отмечу лишь, что большинство текстов, вложенных им в уста «Авдотьи Ивановны», явно заимствованы из доступных Кельсиеву исследований и публикаций по хлыстовщине и скопчеству, а также по русскому религиозному фольклору вообще.

²²⁶ Там же. С. 29.

²²⁷ Сам он, в частности, ссылается и на сообщение некоего «беглого поляка» Яна Адамовича, служившего в солдатах на Кавказе и узнавшего там о «христовой любви» и причащении кровью и телом младенцев (там же. С. 24).

²²⁸ *Мельников П. И. (Андрей Печерский)*. ПСС. Т. VI. С. 358–361.

²²⁹ *Рождественский А., свящ.* Хлыстовщина и скопчество в России. М., 1882. С. 204–209; *Кутелов К., свящ.* Секты хлыстов и скопцов. С. 545–554;

- ²³⁰ Миллюков П. Н. Очерки по истории русской культуры. Ч. II. С. 109, 111.
- ²³¹ Штрак Г. Л. Кровь в верованиях и суевериях человечества: Народная медицина и вопрос о крови в ритуале евреев // Кровь в верованиях и суевериях человечества / Сост., примечания В. Ф. Бойкова. СПб., 1995. С. 34–35.
- ²³² Геннеп А., *вал.* Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М., 1999. С. 155.
- ²³³ Мережковский Д. С. ПСС. Т. V. СПб.; М., 1911. С. 232–252.
- ²³⁴ Подробное описание этого «собрания» известно в пересказе Е. П. Иванова, основывавшегося, в свою очередь, на сообщении присутствовавшей на «радении» падчерицы Розанова. См.: Воспоминания и записки Евгения Иванова об Александре Блоке / Публикация Э. П. Гомберг и Д. Е. Максимова // Блоковский сборник-1. Труды научной конференции. Тарту, 1964. С. 393; Ильюнина Л. А. «Так жили поэты» // Русское революционное движение и проблемы развития литературы. Л., 1989. С. 178–180; Эткинд А. Хлыст. С. 8–9.
- ²³⁵ Ильюнина Л. А. «Так жили поэты». С. 178.
- ²³⁶ Эткинд А. Хлыст. С. 8–9.
- ²³⁷ См.: Новикова Л. Н. Изолирующая функция мифа и межконфессиональное взаимодействие старообрядческих согласий (предания о «душиловой вере») // «Взойду ли я на гору высокую, увижу ли я бездну глубокую...»: Старообрядческий фольклор Нижегородской области / Сост. и коммент.: О. А. Савельева, Л. Н. Новикова. Новосибирск, 2001. С. 225–235. Стоит добавить, что легенда о «душиловой вере» могла контаминировать с представлениями о христовщине: М. И. Пыляев, например, упоминает о «религиозных обрядах душителей», «при которых сам учитель изображал Христа, несколько мужиков были апостолами, несколько баб представляли Богородицу, жен-мироносиц, и эта секта имела девизом: «Не согреша, не умолишь»; в ней также практиковалось душеение самовольных мучеников, и после каждого общественного моления допускался свальный грех» (Пыляев М. И. Старое житье: Очерки и рассказы о бывших в отшедшее время обрядов, обычаев и порядках в устройстве домашней и общественной жизни. СПб., 2000. С. 395).
- ²³⁸ Мотив *Th V 361* («Евреи умерщвляют христианского ребенка, чтобы добыть кровь для своего ритуала (Хью из Линкольна)»). См.: Кровь в верованиях и суевериях человечества / Сост., примечания В. Ф. Бойкова. СПб., 1995; <Гессен Ю., Вишинджер М., Картин А.> «Записка о ритуальных убийствах» (приписываемая В. И. Далю) и ее источники. СПб., 1914; Трахтенберг Дж. Дьявол и евреи: Средневековые представления о евреях и их связь с современным антисемитизмом. М.; Иерусалим, 1998. С. 102–147; The Blood Libel Legend: A Casebook in Anti-Semitic Folklore / Ed. A. Dundes. Madison, 1991; Hsia R. *Po-Chia*. The Myth of Ritual Murder. Jews and Magic in Reformation Germany. New Haven; L., 1988. В этих изданиях — подробная библиография вопроса. Ср.: Ashliman D. L. *Anti-Semitic Legends* (<http://www.pitt.edu/~dash/antisemitic.html>).
- ²³⁹ Трахтенберг Дж. Дьявол и евреи. С. 122–123; Dundes A. The Ritual Murder or Blood Libel Legend: A Study of Anti-Semitic Victimization through Projective Inversion // The Blood Libel Legend. P. 339–340.
- ²⁴⁰ Hsia R. *Po-Chia*. The Myth of Ritual Murder. P. 3.
- ²⁴¹ Даль В. И. Розыскание о убиении евреями христианских младенцев и употреблении крови их // Кровь в верованиях и суевериях человечества. С. 402–413.
- ²⁴² Трахтенберг Дж. Дьявол и евреи. С. 124; Dundes A. The Ritual Murder or Blood Libel Legend. P. 338–339.

- ²⁴³ *Grimm J. und W. Deutsche Sagen. Berlin, 1956. S. 331–332 (Nr. 353).*
- ²⁴⁴ *Dundes A. The Ritual Murder or Blood Libel Legend. P. 342–343.*
- ²⁴⁵ См.: *Halsall Paul* (Fordham University). *Medieval Sourcebook: A Blood Libel Cult: Anderl von Rinn, d. 1462* (<http://www.fordham.edu/halsall/source/rinn.html>).
- ²⁴⁶ *Dundes A. The Ritual Murder or Blood Libel Legend. P. 346–348.* Справедливости ради нужно отметить, что авторство Даля (речь идет о «Розыскании о убийении евреями христианских младенцев...») является дискуссионным. Так, Ю. Гессен полагал, что «Розыскание...» написано не Далем, а директором департамента иностранных исповеданий Скрипицыным или генерал-майором Каменским (<Гессен Ю., Вишницер М., Карпин А.> «Записка о ритуальных убийствах»... С. 30–31). Однако аргументы Гессена нельзя признать достаточно вескими. Дандес ошибочно полагает, что работа Даля «основана на полевой работе среди так называемых старообрядцев» (с. 346), однако на самом деле в «Розыскании...» используются отечественные и западные публикации XVII–XIX вв., а также следственные материалы по велижскому делу.
- ²⁴⁷ *Roth C. The Feast of Purim and the Origins of the Blood Accusation // The Blood Libel Legend. P. 270.*
- ²⁴⁸ *Штрак Г. Л. Кровь в верованиях и суевериях человечества. С. 221–228.*
- ²⁴⁹ *Трахтенберг Дж. Дьявол и евреи. С. 146.*
- ²⁵⁰ *Schultz M. The Blood Libel: A Motif in the History of Childhood // The Blood Libel Legend. P. 278.*
- ²⁵¹ *Reik Th. Der Eigene und der Fremde Gott: Zur Psychoanalyse der Religiösen Entwicklung. Leipzig, 1923. S. 129* (цит. по: *Dundes A. The Ritual Murder or Blood Libel Legend. P. 351*).
- ²⁵² *Seiden M. I. The Paradox of Hate: A Study in Ritual Murder. N. Y., 1967. P. 78, 145–146* (цит. по: *Dundes A. The Ritual Murder or Blood Libel Legend. P. 351*).
- ²⁵³ *Rappaport E. A. The Ritual Murder Accusation: The Persistence of Doubt and the Repetition Compulsion // The Blood Libel Legend. P. 304–335.*
- ²⁵⁴ *Dundes A. The Ritual Murder or Blood Libel Legend. P. 352–353; ср.: Dundes A. Projection in Folklore: A Plea for Psychoanalytic Semiotics // Dundes A. Interpreting Folklore. Bloomington, 1980. P. 33–61.*
- ²⁵⁵ *Dundes A. The Ritual Murder or Blood Libel Legend... P. 352.*
- ²⁵⁶ *Campion-Vincent V. Demonologies in Contemporary Legends and Panics. Satanism and Babyparts Stories // Fabula. 1993. Bd. 34. Heft 3/4. S. 238–251.*
- ²⁵⁷ *Новичкова Т. А. Два мира — земной и космический — в современных народных легендах // Русская литература. 1990. № 1. С. 134–136.*
- ²⁵⁸ См.: *Богданов К. А. Повседневность и мифология: Исследования по семиотике фольклорной действительности. СПб., 2001. С. 242–284.*
- ²⁵⁹ АРГО. Р. XXXII. № 33. Л. 6; ФЭ ЕУСПб. 1997 г. Новгородская обл. Хвойнецкий р-н. ПФ-3.
- ²⁶⁰ Ср.: *Campion-Vincent V. Demonologies in Contemporary Legends and Panics. S. 247–248.*
- ²⁶¹ *Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. XVII. Амфилох Evalach в легенде о св. Граале // Сборник ОРЯС АН. Т. 46. № 6. 1889; Он же. К видению Амфилоха // ЖС. 1890. Вып. I. Отд. 1. С. 124–125; Туницкий Н. Древние сказания о чудесных явлениях Младенца Христа в эвхаристии // Богословский Вестник. 1907. № 2. С. 201–229; Яцимирский А. И. К истории апокрифов и легенд в южно-славянской письменности. IX. Сказание об эвхаристическом чуде // Известия ОРЯС АН. 1910. Т. XV. Кн. 1. С. 1–25 (здесь — подробная библиография вопроса).*

- ²⁶² *Покровский Н. В.* Очерки памятников христианского искусства. СПб., 2000. С. 212–213.
- ²⁶³ *Штрак Г. Л.* Кровь в верованиях и суевериях человечества. С. 30.
- ²⁶⁴ ПЛДР: XII век. М., 1980. С. 488–491.
- ²⁶⁵ *Гессен Ю., Вишницер М., Карпин А.* <Записка о ритуальных убийствах>... С. 14.
- ²⁶⁶ *Иоанникий (Гялатовский), архим.* Мессия правдивый. Киев, 1669. Л. 385–389.
- ²⁶⁷ Там же. Л. 389.
- ²⁶⁸ Стоглав. С. 141. Некоторые современные исследователи полагают, что свальный грех действительно был более или менее постоянным компонентом святочных собраний крестьянской молодежи. Ср.: «В разных районах России на посиделках парни и девушки „жирились“, потушив огонь, нередко дело доходило до свального греха» (*Гура А. В. Коитус // СД. Т. 2. М., 1999. С. 525*).
- ²⁶⁹ *Веселовский А.* Несколько географических и этнографических сведений о древней России из рассказов итальянцев. СПб., 1870 (Отг. из ЗРГО по ОЭ. Т. II. 1868). С. 22–29.
- ²⁷⁰ Другим примером работы этого механизма могут служить средневековые представления об идолопоклонничестве мусульман, отразившиеся как в западноевропейском героическом эпосе, так и в сочинениях хронистов эпохи крестовых походов. В недавней работе С. И. Лучицкой вполне обоснованно доказывается, что роскошный, инкрустированный золотом идол Мухаммада, якобы низвергнутый Танкредом в мечети Аль-Акса 15 июля 1099 г., является, как и другие «мусульманские идолы», проекцией тех идолопоклоннических коннотаций, которые неизбежно сопровождали почитание священных изображений в повседневном обиходе средневекового христианства. См.: *Лучицкая С. И. Мусульманские идолы // Другие средние века. К 75-летию А. Я. Гуревича / Сост. И. В. Дубровский, С. В. Оболенская, М. Ю. Парамонова. М.; СПб., 1999. С. 219–236.*
- ²⁷¹ Исключение, вероятно, составляет следствие о крестьянах, «квакерскую ересь содержащих», проводившееся в Окуневском и Шадринском дистриктах тобольской епархии в 1760–1761 гг. Однако следственные инициативы тобольского митрополита Павла встречали противодействие местных гражданских властей, и дело не было доведено до конца (см.: *Покровский Н. Н.* Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. Новосибирск, 1974. С. 278–279).
- ²⁷² Ряд исследователей, начиная с В. И. Даля, ошибочно отождествляли эту Акулину с вдовой Прокопия Лупкина, осужденной еще первой следственной комиссией (см.: <*Даль В. И.*> Исследование о скопческой ереси. СПб., 1844. С. 44). На самом деле девятиностодвухлетняя «квакерской ереси рострига-девка» Акулина Иванова еще в 1775 году жила в ссылке в Томском девичьем монастыре, где «пропитывалась от подаяния милостыни». Согласно ее показаниям, она не покидала Сибири с момента высылки в 1735 г. (см.: *Гурьев В. В.* Расстриги девки квакерей // Русский вестник. 1881. Август. С. 435, 438–440). Упоминание о другой хлыстовке Акулине Ивановой встречаем в делах второй следственной комиссии о христовщине. В 1747–1749 г. она рассматривала дело о сектантах, арестованных в доме орловского купца Сидора Лазарева. Выяснилось, что у Лазарева тайно жил другой купец — Федор Суслов, устраивавший «по воскресным и праздничным дням сборища». «На сборищах этих певали стихи, Суслов читал в книге и, вскакивая с лавки, вертелся кругом». Среди арестованных упоминается и некая крестьянка Акулина Иванова. В июле 1749 г. она вместе с частью подследственных была освобождена и «отдана на прежнее жилище» (*Нечаев В. В.* Дела следственные о

раскольниках комиссий в XVIII веке. С. 153–154). Возможно, что именно она стала наставницей орловских и тульских хлыстов в 1760-х гг. Однако, вообще говоря, и женское имя Акулина, и мужское — Иван были очень широко распространены в крестьянской и посадской среде XVIII в., поэтому здесь трудно что-либо утверждать наверняка.

²⁷³ См.: *Высоцкий Н. Г.* Первый скопческий процесс. М., 1915. С. II–XIX, 32–39 и др.

²⁷⁴ Там же. С. 32.

²⁷⁵ Там же. С. 218.

²⁷⁶ Там же. С. 38–39.

²⁷⁷ Более того, согласно показаниям сектантов, «Павел, называемый Христос» в один из своих приездов «протоковал им всем, когда в церкви поют: „Тело Христово примите“, это-де надобно петь: „дело Христово примите“, а не тело, „источника бессмертного в сердцах закуситя“, и многия штуки толковал..., а святое и пречистое Тело и Кровь Христову, коими причащают людей, оно называл: „от земли взято, в землю и пойдет“...» (там же. С. 58). Вероятно, такой поворот в понимании причастия у хлыстов третьей четверти XVIII в. связан с распространением духоборческого учения. В 1760-х гг. в Центральной России уже существовали вполне оформившиеся духоборческие общины (см., например: *Высоцкий Н. Г.* Новые материалы из ранней истории духоборческой секты // Русский архив. 1914. Кн. 1. № 1–4. С. 66–86, 235–261; *Ишкова С. А.* Тамбовские духоборцы в 60-е годы XVIII века // Вестник Тамбовского университета. Сер.: Гуманитарные науки. 1997. Вып. 1. С. 39–53). По замечанию П. Н. Милюкова, «мы вправе предположить, что тамбовское духовное христианство развилось в той же хлыстовской среде, которая в это самое время выделила из себя первых последователей скопчества» (*Милюков П. Н.* Очерки по истории русской культуры. Ч. II. С. 113).

²⁷⁸ *Высоцкий Н. Г.* Первый скопческий процесс. С. 102–103.

²⁷⁹ Там же. С. 166, 46, 56.

²⁸⁰ Там же. С. 37.

²⁸¹ В задачи настоящей работы не входит подробное обсуждение дискуссионных вопросов биографии скопческого «искупителя». Ниже излагается та версия, которая представляется мне наиболее обоснованной и правдоподобной. См. основные публикации и исследования по этому поводу: <*Даль В. И.*> Исследование о скопческой ереси; *Надеждин Н. И.* Исследование о скопческой ереси (первое издание — СПб., 1845) // *Кельсиев В.* Сборник правительственных сведений о раскольниках. Вып III. Лондон, 1862. С. 1–240 (второй пагинации); *Липранди И. П.* Дело о скопце камергеру Еленском. М., 1868 (Оттиск из ЧтОИДР. 1867. Кн. 4); *Ливанов Ф. В.* Раскольники и острожники. Т. I. СПб., 1872. С. 398–425; *Мельников П. И.* Материалы для истории хлыстовской и скопческой ересей: Отд. 3. Правительственные распоряжения, выписки и записки о скопцах до 1826 года // ЧтОИДР. 1872. Кн. 3. Отд. V. С. 25–324; *Рутский Н. В.* Люди Божьи и скопцы. С. 96–146; *Кутетов К., свящ.* Секты хлыстов и скопцов. С. 113–221; <*Шульгин И. П.*> Для истории русских тайных сект в конце XVIII века // Заря. 1871. № 5. С. 29–46 (третьей пагинации); *Майнов В. Н.* Скопческий ересиарх Кондратий Селиванов (Ссылка его в Спасо-Евфимиев монастырь) // Исторический вестник. 1880. № 4. С. 755–778 (продолжающейся пагинации); *Дубровин Н. Ф.* Наши мистики-сектанты. Е. Ф. Татаринова и А. П. Дубовицкий // Русская старина. 1895. Т. 84. Октябрь. С. 33–64; Ноябрь. С. 1–43; Декабрь. С. 51–93; 1896. Т. 85. С. 5–51, 225–263 (продолжающейся пагинации); Докладная записка Д. П. Трошинского императору Александру по делу о скопце Селиванове (1803) // Русский архив. 1900. № 8. С. 449; *Высоцкий Н. Г.* Первый печат

- ный труд о скопцах // Русский архив. 1914. Кн. 3. № 12. С. 494–509; *Высоцкий Н. Г.* Первый скопческий процесс; *Grass K. Andre Blochin und seine Gemeinde. Jurjev (Dorpat), 1913; Engelstein L.* Castration and the Heavenly Cingdom: A Russian Folktale. Ithaka; L., 1999. P. 24–43. В некоторых случаях я опираюсь на сообщения, представляющие несколько сомнительными (особенно это касается материалов, собранных Мельниковым-Печерским), однако данное обстоятельство не может быть принципиальным препятствием для исследования фольклора, ритуалистики и идеологии скопчества.
- ²⁸² *Мельников П. И.* Материалы для истории хлыстовской и скопческой ересей: Отд. 3. С. 40–41.
- ²⁸³ Возможно, однако, что Мартын Родионович, странствовавший, согласно «Похождениям» Селиванова, вместе с ним и убитый враждебно настроенными по отношению к скопчеству хлыстами, — это упоминаемый в показаниях Блохина Мартин Афонасьев сын Ребезов, который, по-видимому, умер в 1771 г. (см. выше). В таком случае странствования Селиванова вместе с Мартыном Родионовичем относятся к несколько более раннему времени.
- ²⁸⁴ *Мельников П. И.* Материалы для истории хлыстовской и скопческой ересей. Отдел III. С. 40–41. Будучи в ссылке в Суздале, сам Селиванов показывал, что «при императоре Петре I был уже лет пяти, и на четырнадцатом году жизни своей, в царствование Анны... Иоанновны, сам себя скопил» (*Майнов В. Н.* Скопческий ересиарх Кондратий Селиванов. С. 772), однако вряд ли этому стоит верить (в таком случае получается, что он умер примерно ста двенадцати лет от роду). Частая смена императоров и императриц (среди которых, кстати, было три Петра и две Анны) в 1720–1760-х гг. вряд ли позволяла крестьянам иметь ясное представление о хронологии царствований. С другой стороны, если Селиванов действительно был не только религиозным, но и политическим самозванцем и выдавал себя за Петра III, то он, естественно, должен был несколько удревнить дату своего рождения.
- ²⁸⁵ <Шульгин И. П.> Для истории русских тайных сект... С. 29–30.
- ²⁸⁶ Там же. С. 34.
- ²⁸⁷ *Чистов К. В.* Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. М., 1967. С. 180.
- ²⁸⁸ Весь этот эпизод известен лишь благодаря показаниям крестьянина Ивана Гаврилова, данным спустя тридцать лет после описываемых событий (*Мельников П. И.* Материалы для истории хлыстовской и скопческой ересей: Отд. 3. С. 46–48).
- ²⁸⁹ *Пионтковский С.* Крестьянские выступления 1775–1795 гг. по данным Тайной экспедиции // Историк-марксист. 1935. Кн. 10 (50). С. 95.
- ²⁹⁰ Докладная записка Д. П. Троицкого... С. 449. Той же версии придерживается Ф. В. Ливанов (*Раскольники и острожники. Т. I. С. 405*).
- ²⁹¹ Воспоминания Федора Петровича Лубяновского // Русский архив. 1872. Стб. 150–151.
- ²⁹² См., например: «Первым делом он приказал совершить заупокойную службу в Невской лауре у гробницы своего отца императора Петра III. Павел присутствовал на ней со всей своей семьей и двором и пожелал, чтобы гроб в его присутствии был открыт. Нашли только кости, которым он и приказал воздать поклонение. Затем он повелел устроить Петру III великолепные похороны и среди всевозможных церемоний, религиозных и военных, велел перенести во дворец гроб, а сам пешком следовал за ним и заставил участвовать в этой процессии графа Алексея Орлова. Все это произошло через три недели после кончины императрицы» (*Головина В. Н.* Мемуары // История жизни благородной женщины / Сост., вст. ст. и прим. В. М. Боковой. М., 1996. С. 171).

- ²⁹³ <Даль В. И.> Исследование о скопческой ереси. С. 80–81; *Рождественский Т. С., Успенский М. И.* Песни русских сектантов-мистиков. Табл. 11–12.
- ²⁹⁴ О биографии и сочинениях Еленского, помимо публикации Липранди, см.: *Grass K. Andre Blochil und seine Gemeinde.* S. 153–167; *Белик А., Кононов Ю.* Новый документ по истории русской общественной мысли конца XVIII века (Из архива Тайной экспедиции) // *Вопросы истории.* 1948. № 4. С. 100–105; *Бабкин Д. С.* Русская потаенная социальная утопия XVIII века // *Русская литература.* 1968. № 4. С. 92–106; *Валлиш Э. И.* Из истории радикальной утопической мысли в России конца XVIII века // *История социалистических учений.* М., 1976. С. 136–153; *Клибанов А. И.* Народная социальная утопия в России. Период феодализма. М., 1977. С. 285–321; *Эткинд А.* Содом и Психея. С. 158–163.
- ²⁹⁵ См.: *Липранди И. П.* Дело о скопце камергере Еленском.
- ²⁹⁶ Там же. С. 18–19; курсив мой.
- ²⁹⁷ РГИА. Ф. 1284. Оп. 195 (1807 г.). № 4. Л. 8–9.
- ²⁹⁸ О мистицизме александровской эпохи см.: *Пыпин А. Н.* Религиозные движения при Александре I. СПб., 2000; *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. С. 128–166.
- ²⁹⁹ Воспоминания Федора Петровича Лубяновского. Стб. 474–475.
- ³⁰⁰ Обзор мнений по этому поводу см.: *Эткинд А.* Содом и Психея. С. 163–174.
- ³⁰¹ Там же. С. 169–173.
- ³⁰² Ср. также стихотворение «Тургеневу» (автограф датирован 8 ноября 1817 г.): «Тургенев, верный покровитель / Попов, евреев и скопцов...» (*Пушкин А. С.* ПСС: В 10 т. Изд. 4. Т. I. Л., 1977. С. 278–279).
- ³⁰³ *Черейский Л. А.* Пушкин и его окружение. Л., 1975. С. 228.
- ³⁰⁴ Нужно добавить, что отдельные фрагменты скопческой песни о встречах Селиванова с Павлом I и Александром I демонстрируют поразительную метрическую близость к «Сказке о золотом петушке». Ср.:

Тут царь сердцем вострепенулся,
 На отца он ужаснулся,
 И заплакал, затужил...
 <...>
 Послал скорого гонца,
 Отыскать своо отца,
 Чтoб представил бы в столицу
 Со иркутской со границы.

- (*Мельников П. И.* Материалы для истории хлыстовской и скопческой ересей: Отд. 1. Соловецкие документы о скопцах // *ЧтОИДР.* 1872. Кн. I. С. 92).
- ³⁰⁵ Наиболее подробным и обеспеченным источниками исследованием о Татариновой и ее кружке является вышеупомянутая работа Н. Ф. Дубровина; там же — подробная библиография вопроса. См. также: *Липранди И.* О секте Татариновой // *ЧтОИДР.* 1868. Кн. 4. С. 20–51; Из записной книжки художника Боровиковского // *Деятнадцатый век. Исторический сборник, издаваемый П. Бартевым.* Кн. I. М., 1872. С. 213–219; *Толстой Ю.* О духовном союзе Е. Ф. Татариновой // Там же. С. 220–234; *Мельников П. И.* Из записок Юрьевского архимандрита Фотия о скопцах, хлыстах и других тайных сектах в Петербурге // *Русский архив.* 1873. № 8. Стб. 1434–1453; *Кукольник П.* Анти-Фотий. Ответ очевид-

ца на статью, помещенную в Русском Архиве 1873 года, под заглавием: «Из записок Юрьевского архимандрита Фотия» // Русский архив. 1874. № 3. Стб. 589–611. О восприятии Татариновой в эпоху Серебряного века см.: *Эткинд А. Содом и Психея*. С. 197–205; *Он же*. Хлыст. 538–556.

³⁰⁶ *Липранди И.* О секте Татариновой. С. 24.

³⁰⁷ *Дубровин Н. Ф.* Наши мистики-сектанты. Е. Ф. Татаринова и А. П. Дубовицкий. Гл. I // *Русская старина*. 1895. Октябрь. С. 59.

³⁰⁸ Корпус духовных песен кружка Татариновой заслуживает специального исследования. Важны не только источники и обстоятельства его сложения, но и влияние на позднейшую сектантскую традицию (а оно, судя по всему, было довольно сильным). Некоторые тексты из конфискованных властями и сохранившихся в архивах Синода и Министерства внутренних дел тетрадей были опубликованы И. П. Липранди (О секте Татариновой. С. 23) и Н. Ф. Дубровиным (Наши мистики-сектанты. Е. Ф. Татаринова и А. П. Дубовицкий. Гл. I // *Русская старина*. 1895. Октябрь. С. 52–57). Необходимо также указать на рукопись со 108 песнями из собрания И. А. Шляпкина, хранящуюся в настоящее время в АГМИР (Ф. 2. Оп. 21. № 9) и озаглавленную «Книга Песней в прославление сладчайшего Имени Господа нашего Иисуса Христа в духовное назидание младенческих душ и в утешение скорбящих сердец». По всей вероятности, она также принадлежала кому-то из членов «Братства». Примечательно, что почти такое же название имели тетради, отобранные в 1824 г. у одного из членов татариновского кружка штабс-капитана Л. М. Гагина (*Дубровин Н. Ф.* Наши мистики-сектанты. Е. Ф. Татаринова и А. П. Дубовицкий. Гл. III // *Русская старина*. 1895. Декабрь. С. 81 (прим. 2)).

³⁰⁹ *Дубровин Н. Ф.* Наши мистики-сектанты. Е. Ф. Татаринова и А. П. Дубовицкий. Гл. II // *Русская старина*. 1895. Ноябрь. С. 11.

³¹⁰ *Липранди И.* О секте Татариновой. С. 29.

³¹¹ Из записной книжки художника Боровиковского. С. 214, 216–217.

³¹² <*Урбанович-Пилецкий М. С.*> О скопцах. СПб., 1819. Ср.: *Высоцкий Н. Г.* Первый печатный труд о скопцах.

³¹³ <*Урбанович-Пилецкий М. С.*> О скопцах. С. 6.

³¹⁴ Там же. С. 9.

³¹⁵ Там же.

³¹⁶ Вероятно, именно в это время, в 1819 или 1820 г., Ф. Н. Глинка, служивший чиновником особых поручений при Милорадовиче, составил записку «О секте и действиях скопцов», сохранившуюся в бумагах Секретного комитета по делам раскола (РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. № 1. Л. 293–296об). Этот документ интересен как свидетельство тогдашних представлений и слухов о скопчестве, циркулировавших в столице. Согласно Глинке, секта скопцов существует с незапамятных времен; в России она особенно распространялась во времена Петра I, а в Петербурге — с начала XIX в. «Скопление производится здесь (в столице. — А. П.) беспрерывно и с некоторого времени особенного рода инструментом, посредством которого лишают вдруг всех частей детородного уда» (л. 294об). У скопцов есть «девица редкой красоты, называемая Богородицею. Ей воздают скопцы божеские почести. Сколько известно, прибыла она сюда из Москвы в недавнем времени» (л. 295–295об). «Секта имеет и своего так называемого Спасителя. Илья Исаев и придворный лакей Кобелев суть ближайшие наперстники (так в тексте. — А. П.) его. Последний до того простирает дерзость, что в самом дворце призывает гвардейских офицеров к Спасителю своему, и объявляет пред полным собранием скопцов, будто бы Государь велел им кланяться...» (л. 295).

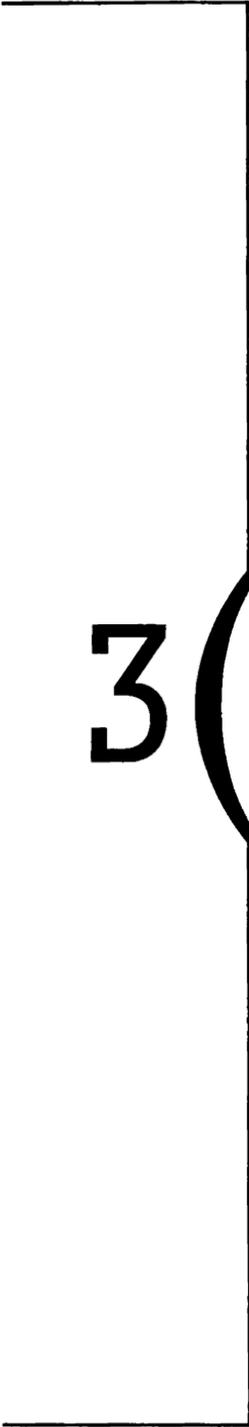
- Главной целью сектантов Глинка считал обогащение: «Сколько я мог узнать, цель секты основана на преступном своекорыстии зачинщиков или старшин, называемых у скопцов богачами» (л. 296).
- ³¹⁷ *Майнов В. Н.* Скопческий ересиарх Кондратий Селиванов; ГАРФ. Ф. 109. Оп. 229. № 19 («Дело о заключении в Суздальский монастырь ересиарха секты скопцов Кондратия Селиванова»).
- ³¹⁸ В настоящее время та часть кладбища на Преображенской горе, где находилась могила А. И. Шилова, к сожалению, разрушена (личный осмотр автора, 1998 г.).
- ³¹⁹ *Майнов В. Н.* Скопческий ересиарх Кондратий Селиванов. С. 776 (примечание).
- ³²⁰ *Дубровин Н. Ф.* Наши мистики-сектанты. Е. Ф. Татаринова и А. П. Дубовицкий. Гл. III // Русская старина. 1895. Декабрь. С. 51.
- ³²¹ *Кутелов К., свящ.* Секты хлыстов и скопцов. С. 92–93; *Высоцкий Н. Г.* Дело о секте, называемой «христовщиной», коея последователи оскопляют себя // Русский архив. 1915. № 2. С. 179–229; *Он же.* Первый опыт систематического изложения вероучения и культа «людей божиих». М., 1917. См. также: РГИА. Ф. 796. Оп. 84 (1803 г.). № 671.
- ³²² *Высоцкий Н. Г.* Первый опыт систематического изложения... С. 23–102.
- ³²³ *Высоцкий Н. Г.* Дело о секте, называемой «христовщиной»... С. 185.
- ³²⁴ *Варадинов Н.* История Министерства внутренних дел. Кн. 8. История распоряжений по расколу. СПб., 1863. С. 84–85; Историко-статистическое описание Смоленской епархии. СПб., 1864. С. 53–54.
- ³²⁵ *Варадинов Н.* История Министерства внутренних дел. Кн. 8. С. 85.
- ³²⁶ РГАДА. Ф. 1183. Оп. 11. № 95.
- ³²⁷ См.: *Варадинов Н.* История Министерства внутренних дел. Кн. 8. С. 435–442, 501–504, 620; *Реутский Н. В.* Московские «божьи люди» во второй половине XVIII и в XIX столетии // Русский вестник. 1882. Май. С. 5–79; *Айвазов И. Г.* Материалы для исследования русских мистических сект. Вып. 1. Христовщина. Т. 1. С. 36–63.
- ³²⁸ *Реутский Н. В.* Московские «божьи люди»... С. 13–14.
- ³²⁹ Там же. С. 61–63; тот же самый текст с рядом разночтений публикует и П. И. Мельников (*Мельников П. И. (Андрей Печерский).* ПСС. Т. VI. С. 298–299; ср.: *Мельников П. И.* Материалы для истории хлыстовской и скопческой ересей: Отд. 2. Свод сведений о скопческой ереси из следственных дел // ЧтОИДР. 1872. Кн. 2. С. 43–44). И Мельников, и Реутский предпочли опустить концовку песни, указав лишь, что в ней государыня умирает; однако в публикации в ЧтОИДР (с. 44) Мельников все же привел и финал текста: «Через три дня померла непощенная / Государыня Анна Ивановна, / Утроба у нее лопнула». Кроме того, о характере этой смерти нам известно из другого, более позднего варианта, опубликованного Рождественским и Успенским (*Рождественский Т. С., Успенский М. И.* Песни русских сектантов-мистиков. С. 18–21 (№ 14)). Перед смертью Настасья предрекает: «Ты послушай-ка, царица, / Как моя глава свалится, / Твоя жизнь прекратится. / Понесут тело ко гробу, / Разорвет твою утробу». И действительно: «Была славушка нѣ мала, / Как царицу разорвало. / Вся вселенная удивилась. / Сенаторы ужаснулись».
- ³³⁰ *Айвазов И. Г.* Материалы для исследования русских мистических сект. Вып. 1. Христовщина. Т. I. С. 39.
- ³³¹ Там же. С. 42.
- ³³² *Мельников П. И. (Андрей Печерский).* ПСС. Т. VI. С. 276. Этот стол вместе с други-

- ми хлыстовскими и скопческими реликвиями, конфискованными во время обысков, до 1896 г. хранился в «Раскольническом кабинете» Министерства внутренних дел. Дальнейшая судьба его неизвестна (см.: *Тамсинская Л. А.* «Раскольнический кабинет» Министерства внутренних дел (1870–1896 годы) // Научно-атеистические исследования в музеях: Сборник научных трудов. Л., 1986. С. 69–75).
- ³³³ Стародубье или Стародубская сторона, где, по преданию, родился Иван Тимофеевич Сулов, — округа с. Кляземский Городок в нижнем течении р. Клязьмы. Здесь находился древнерусский г. Стародуб (Стародуб Ряполовский), известный с начала XIII в. и разрушенный в 1609 г.
- ³³⁴ *Варадинов Н.* История Министерства внутренних дел. Кн. 8. С. 439; ср.: *Реутский Н. В.* Московские «божьи люди»... С. 27–28.
- ³³⁵ *Айвазов И. Г.* Материалы для исследования русских мистических сект. Вып. 1. Христовщина. Т. 1. С. 57–59. Так, «первая заповедь» Даниила гласит: «Я есмь Бог, пророками предсказанный, сошел на землю вторично для спасения душ рода человеческого; не есть другого Бога, кроме меня».
- ³³⁶ Там же. С. 42–43, 59–60.
- ³³⁷ Хотя в показаниях Рыбникова «главного учителя» зовут Иваном Ивановым, вероятно, что имеется в виду именно Сулов. Мы знаем, что Сулов был погребен в Ивановском монастыре; а в 1736 г. по решению Синода его тело было эксгумировано. Однако неизвестно, было ли действительно исполнено предписание о сожжении тела Сулова. Возможно, что он был перезахоронен при церкви Николая Чудотворца. Московские хлысты XIX в. также указывали на этот храм как место погребения Ивана Тимофеевича (*Айвазов И. Г.* Материалы для исследования русских мистических сект. Вып. 1. Христовщина. Т. 1. С. 43).
- ³³⁸ *Нечаев В. В.* Дела следственные о раскольниках комиссий в XVIII веке. С. 130.
- ³³⁹ Здесь и далее «Похождения» и «Страды» Селиванова цитируются по Приложению 3 к настоящей работе.
- ³⁴⁰ *Айвазов И. Г.* Материалы для исследования русских мистических сект. Вып. 1. Христовщина. Т. 1. С. 43.
- ³⁴¹ *Варадинов Н.* История Министерства внутренних дел. Кн. 8. С. 436.
- ³⁴² Ср., например, скопческую песню о Шилове: «Как и взяти (взяли?) его на строгой допрос, — / На первый разок вышибли глазок. / Перекрестился, Бога слава: / «Этот первый дар мне от Бога дан»» (*Рождественский Т. С., Успенский М. И.* Песни русских сектантов-мистиков. С. 847 (№ 714)).
- ³⁴³ *Реутский Н. В.* Московские «божьи люди»... С. 50.
- ³⁴⁴ Не исключено, что в этом случае также сказалось влияние скопческой традиции, поскольку сектанты могли ассоциировать Александра Невского с Александром Шиловым.
- ³⁴⁵ *Айвазов И. Г.* Материалы для исследования русских мистических сект. Вып. 1. Христовщина. Т. 1. С. 44–45.
- ³⁴⁶ В конце XIX — начале XX в. сектантские общины, унаследовавшие именно эту хлыстовскую практику с ее сложными ритуалами и богатым фондом устных эпических сказаний, существовали в Казанской губернии, в частности — в Чистопольском уезде (см.: *Руфимский П.* Религиозно-нравственное состояние прихожан с. Буддыря // Известия по Казанской епархии. 1891. № 2. С. 45–53; *Он же.* Из жизни хлыстов села Буддыря // Известия по Казанской епархии. 1891. № 9. С. 275–278; *Он же.* Приводы хлыстов села Буддыря // Известия по Казанской епархии. 1891. № 13. С. 404–409; *Он же.* Нелепый взгляд хлыстов се-

- ла Буддыра на некоторые иконы // Известия по Казанской епархии. 1891. № 18. С. 555–554; *Урбанский*. Религиозный быт хлыстов Казанской губернии // Известия по Казанской епархии. 1903. № 12. С. 459–488; № 13. С. 517–547.
- ³⁴⁷ *Рождественский Т. С., Успенский М. И.* Песни русских сектантов-мистиков. С. 406 (№ 316). Ср. вариант, записанный в 1959 г. в с. Рассказове: *Клибанов А. И.* Религиозное сектантство и современность. М., 1959. С. 144.
- ³⁴⁸ Архив ИРИ РАН. Ф. 1. Р. XII. Оп. 1. № 79 (копии следственных документов из Государственного архива Тамбовской области: Ф. 4. Оп. 54. № 4; Оп. 73. № 13, 77). Л. 21–22.
- ³⁴⁹ Там же. Л. 12.
- ³⁵⁰ Архив ИРИ РАН. Ф. 1. Р. XII. Оп. 1. № 15. Л. 13. Зап. А. И. Клибанова от 64-летнего постника И. М. Селянского в г. Рассказове Тамбовской обл., июль 1954 г.
- ³⁵¹ См.: *Муратов М. В.* Песни Нового Израйля // ЖС. 1914. Вып. III–IV. С. 373–394; *Бонч-Бруевич В. Д.* Материалы к истории и изучению русского сектантства и раскола. Вып. 4. СПб., 1911.
- ³⁵² *Муратов М. В.* Песни Нового Израйля. С. 375.
- ³⁵³ О «конфессиональной карте» южнорусского сектантства начала XX в. см.: *Бондарь С. Д.* Секты хлыстов, шалопутов, духовных христиан, Старый и Новый Израиль, субботников и иудействующих. Краткий очерк. Пг., 1916.
- ³⁵⁴ *Пытин А. Н.* Религиозные движения при Александре I. С. 417–418.
- ³⁵⁵ См.: *Липранди И.* О секте Татариновой. С. 50–51; *Варадинов Н.* История Министерства внутренних дел. Кн. 8. С. 655. Дело об этой секте хранилось в Департаменте общих дел Министерства внутренних дел (РГИА. Ф. 1284. Оп. 209 (1854 г.). № 219). Однако в настоящее время оно значится «выбывшим». Установить его местонахождение мне не удалось.
- ³⁵⁶ *Липранди И.* О секте Татариновой. С. 50–51.
- ³⁵⁷ См.: *Высоцкий Н. Г.* Хлыст или параноик? (Сектант Василий Радаев) // Русский архив. 1915. № 4. С. 409–426.
- ³⁵⁸ *Высоцкий Н. Г.* Хлыст или параноик? С. 414.
- ³⁵⁹ Там же. С. 414–415.
- ³⁶⁰ Там же. С. 411.
- ³⁶¹ Там же. С. 412.
- ³⁶² Там же. С. 415.
- ³⁶³ *Ливанов Ф. В.* Раскольники и острожники. Т. I. С. 93.
- ³⁶⁴ См., например, дело Департамента общих дел «О появлении в Ямбургском уезде секты скакунов и скопцов» (РГИА. Ф. 1284. Оп. 209 (1854 г.). № 44). Ср.: *Косоротов Д.* О ритуальных повреждениях у скопцов // Русский антропологический журнал. 1903. № 3–4. С. 166–177.
- ³⁶⁵ Работы проводились совместно с сотрудниками Эстонского литературного музея (г. Тарту) и Европейского университета в Санкт-Петербурге при содействии пастора Арво Сурво.
- ³⁶⁶ *Серебрянитский К.* Тилебухи. Современное хлыстовское учение, распространенное среди православной мордвы-эрзи на востоке Самарской области // Этнос и культура. 1997. № 2–3 (цитирую по интернет-версии: <http://samara.friends-partners.ru/infcent/etnos/2-3-1997/etnologij/ister-relig-mifologij/tilebyhi/index.html>).
- ³⁶⁷ *Чувяков А. А.* Гендерные отношения в религиозно-мистических сообществах (на примере коми этноконфессионального движения *бурсыльяся*) // Мифо-

логия и повседневность: Гендерный подход в антропологических дисциплинах. СПб., 2001. С. 76–84.

- ³⁶⁸ Пеликан Е. Судебно-медицинские исследования скопчества. С. 2–3 (второй пагинации). Ср. также географические и статистические данные, приведенные М. И. Венюковым: <Венюков М. И.> <Заметка о нынешнем положении и численности последователей скопчества в России>. Журнал заседания Отделения Этнографии РГО. 8. 01. 1873 // Известия РГО. Т. IX. 1873. Отд. I. С. 41–47.
- ³⁶⁹ Зеленин Д. К. К истории распространения тайных сект в Прикамском крае // ЭО. 1906. № 1–2. С. 105–108.
- ³⁷⁰ РГИА. Ф. 1284. Оп. 197 (1836 г.). № 344.
- ³⁷¹ См.: Сахаров Н. Последнее движение в современном скопчестве // Христианское чтение. 1877. Сентябрь–октябрь. С. 400–447; Забелин А. Движение вперед в секте скопцов // Древняя и новая Россия. 1878. № 2. С. 130–138; Щербальский П. К. Скопческие песни // Русская старина. 1878. Июль. С. 466–474; Гурий (Карпов), епископ Таврический. О скопческом учении, по последним о нем известиям. Симферополь, 1877; Судебное следствие по делу о крестьянах Лисине К. Ф. и других, обвиняемых в распространении скопчества // АГМИР. Ф. 2. Оп. 5/68. № 223; Engelstein L. Castration and the Heavenly Cingdom. P. 89–93.
- ³⁷² Судебное следствие по делу о крестьянах Лисине К. Ф. и других... Л. 9 (с. 23).
- ³⁷³ Там же. Л. 9–9об (с. 23–24).
- ³⁷⁴ Там же. Л. 9об.–10 (с. 24–25).
- ³⁷⁵ Имеется в виду сподвижник Селиванова Александр Иванович Шилов, отождествлявшийся с Иоанном Предтечей. Очевидно, что Лисин считал, что Иоанн Предтеча и Иоанн Богослов — это одно лицо. Более того, он примешивал сюда и представление об Иоанне Златоусте: из показаний Ковалева явствует, что Лисин «назначал» своих последователей в соответствии с именами трех вселенских учителей и святителей Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоустого.
- ³⁷⁶ Судебное следствие по делу о крестьянах Лисине К. Ф. и других... Л. 8 (с. 19).
- ³⁷⁷ Там же. Л. 22об. (с. 58).
- ³⁷⁸ Там же. Л. 17 (с. 43).
- ³⁷⁹ Там же. Л. 35 (с. 79).
- ³⁸⁰ Об истории русского скопчества конца XIX — первых десятилетий XX в. вообще и о судьбе последователей Лисина — в частности — см.: Engelstein L. Castration and the Heavenly Cingdom. P. 93–236.
- ³⁸¹ См.: АГМИР. Колл. I. Оп. 6/93. № 1–4; Ф. 2. Оп. 5/68. №№ 223, 261–266 и др.
- ³⁸² Судебное следствие по делу о крестьянах Лисине К. Ф. и других... Л. 8а об. (с. 21).
- ³⁸³ АГМИР. Колл. I. Оп. 6/93. № 2. Л. 5–10. Считаю необходимым привести одновременно оригинальный текст (с введением современной графики) и его предположительную реконструкцию в соответствии с ритмической и смысловой структурой.



3

**Ритуал и
Фольклор
в Христовщине
и Скопчестве**

Ритуал и фольклор в христовщине и скопчестве

Радение: генезис, структура и функции

Под термином «радение» исследователи отечественного сектантства обычно понимали либо все ритуальные церемонии, совершавшиеся на богослужебных собраниях хлыстов и скопцов, либо лишь их экстатическую часть. Однако оригинальное употребление этого понятия еще уже: сами сектанты называли «радением» экстатические пляски (и/или самобичевание, существовавшее на ранних стадиях развития хлыстовской ритуальстики). Такое наименование экстатического танца связано с тем, что последний зачастую воспринимался в качестве богоугодного утруждения и «измождения»¹ плоти: «хождение и скакание имеет собирательное название „работа Божия“, или преимущественно радение; поясняют кружение тем, что Христос молился в вертограде до кровавого пота»². Что касается всего богослужебного собрания в целом, то оно, как правило, называлось «беседой» или «собором»³. В некоторых общинах, впрочем, различались «беседы» — небольшие богослужебные собрания с пением духовных песен и пророчеством, но без плясок, и «радения» — торжественные моления с экстатическими танцами, куда собирались все члены общины⁴. Тем не менее, я сохраняю традиционное для научного обихода значение термина «радение» и буду понимать под ним всю совокупность обрядового церемониала, специфического для религиозной традиции христовщины и скопчества. Несмотря на определенные различия в функциональных типах, внутренней последовательности, насыщенности обрядовыми действиями

ми и продолжительности радений, зафиксированных в разное время в различных хлыстовских и скопческих общинах, имеющийся материал позволяет с достаточной ясностью обособить структурные составляющие радения, а также определить их генезис и функциональное значение. В целом можно говорить о фактическом тождестве радельного церемониала хлыстов и скопцов. Отдельные различия будут специально оговорены ниже.

Для человека, вступавшего в хлыстовскую или скопческую общину, радение или его отдельные обрядовые элементы вытесняли и заслоняли собой практически все виды крестьянской ритуалистики. Это вполне естественно, так как уже идеология ранней христовщины предусматривала более или менее последовательное отторжение традиционной аграрной обрядности. Конечно, на практике такое отторжение было возможно не всегда: последователь христовщины или скопчества, живший в «православной» деревне, был, вероятно, вынужден в той или иной степени участвовать в различных ритуальных действиях. Если же вся или почти вся деревня принадлежала к секте (а такие случаи известны), то традиционная обрядовая жизнь в ней замирала. То же самое происходило и в общинах сектантов, сосланных в Закавказье или в Восточную Сибирь. Что касается соотношения радения и церковного богослужения, здесь дело обстоит несколько сложнее. И в XVIII, и в начале XIX в. значительное число лидеров и наиболее активных участников сектантских общин принадлежало к православному клиру или «прицерковному кругу». Последователи христовщины и раннего скопчества были священниками, пономарями, старцами и старицами, иеромонахами и т. п. Судя по всему, для них православная литургия и радение находились, так сказать, в ситуации «дополнительного распределения», однако именно хлыстовская аскетика и радельная практика воспринимались в качестве необходимого условия спасения души. Более жесткое отношение к православному богослужению и синодальной церкви в целом характерно для скопчества второй и третьей четвертей XIX в. Здесь и светская, и церковная власть равно воспринимаются в качестве «антихристовых слуг» и «безбожных иудеев», а посещение православного храма допускается лишь «ради страха иудейского»⁵ — из боязни быть обнаруженными властями⁶. Вместе с тем, ни в христовщине, ни в скопчестве мы не встречаем полного и демонстративного разрыва с православным обиходом (я имею в виду почитание святых и посвященных им праздничных дней, иконопочитание, молитвенную практику и т. п.), характерного для других протонародных религиозных движений XVIII–XIX вв. (духоборцев, молокан, субботников). Если в конструировании идентичности духоборцев, молокан и субботников важное место занимало резко негативное отношение к иконам или даже иконоборчество

(известны случаи демонстративного поругания или уничтожения икон представителями этих движений⁷), то многие хлыстовские и скопческие общины придерживались вполне традиционного иконопочитания. В радельный церемониал нередко входила молитва перед иконами, а также исполнение различных песнопений из православного богослужебного канона. Культ почивших лидеров христовщины и скопчества также воспроизводил модели, традиционные для народного православия. Так, среди сосланных в Восточную Сибирь скопцов ходило следующее предание о погребении и перезахоронении Александра Шилова:

Шилов из Риги был привезен слугами антихриста в Шлиссельбургскую крепость. Сидя в ней, раз к нему зашел комендант крепости и начал вести религиозные споры, и, между прочим, коснулись и таинства. Шилов, понятно, их отрицал, говоря, что православный во время причастия принимает не тело и кровь, а хлеб и вино. Тогда ему комендант сказал, что если ты помрешь, то я прикажу тебя похоронить как собаку в болоте, Шилов ему на это ответил, что если ты это сделаешь, то будешь без рук и без ног. Через три года комендант так и сделал. Когда помер Шилов, и комендант действительно лишился рук и ног ровно через три года. Он тогда велел выкопать тело Шилова из болота, которое за три года несколько не разложилось и осталось таким, каким было прежде. Тогда комендант уверовал в святость Шилова, потому что после этого руки и ноги у него сделались нормальными, а Шилов похоронен на Преображенской горе, против собора, куда скопцы тайно ходят и кладут на могилу его баранки, булки и прочее. Этот хлеб почитается у них за святой и рассылается всюду своей братии, но это все-таки не есть таинство причащения⁸.

Календарная приуроченность радений также находилась в зависимости от народно-религиозного обихода. Как правило, они совершались накануне «годовых» (т. е. повсеместно почитаемых) или местнотимых праздников. Впрочем, некоторые хлыстовские и скопческие группы, стремившиеся к институциализации своего культа либо обитавшие в большей или меньшей изоляции от внешней среды, зачастую модифицировали православный календарь в соответствии со своей идеологией и легендарной традицией. В предыдущей главе я писал о специфической структуре праздничных дней, чтимых последователями московской и костромской христовщины первых десятилетий XIX в. Примечателен и праздничный календарь, сложившийся к началу XX в. в упомянутой общине восточносибирских скопцов⁹. Они особенно почитали праздники, ассоциировавшиеся с центральными персонажами «священной

истории» скопчества: 29 июля, считавшееся «днем страданий Искупителя»¹⁰ («В этот день обязательно ничего не едят и не пьют. Праздник продолжается от одного до семи дней»), 30 августа (прп. Александра Свирского, перенесение мощей блгв. Александра Невского) как память Александра Шилова, 22 октября (жен Анны, Елизаветы, Феодосии и Гликерии) как память Акулины Ивановны (считавшейся одновременно Богородицей и императрицей Елизаветой Петровной) и 14 апреля (св. Мартина папы римского) как память Мартына Родионовича. Местный восточносибирский культ св. Иннокентия Иркутского (память 9 февраля и 26 ноября)¹¹ также подвергся своеобразной трансформации: «День Иннокентия Иркутского празднуется, но празднование переносится на 24 июня, на том основании, что православные, присвоив себе этого святого, неправильно его называют Иннокентием, а он не Иннокентий, а Иван, который шел вместе с Искупителем от Тобольска до Иркутска»¹². Кроме того, восточносибирские скопцы праздновали Троицу («День святой Троицы празднуется не два дня, как у православных, а три. Первый день празднуется Отцу, второй Сыну и третий Духу Святому») и память Веры, Надежды и Любви (17 сентября; «*Вера* значит то, что только одни скопцы есть истинно верующие, *Любовь* — что только у них одних и может существовать братская любовь, *Надежда* же означает, что должен каждый иметь веру в третье пришествие Спасителя-Искупителя, который придет и будет судить грешников, а праведников возьмет к себе»).

Традиционная система ритуалов жизненного цикла также находит определенное соответствие в радельной практике христовщины и скопчества. Понятно, что отказ от любых форм сексуальных контактов и следовавшее из него резко отрицательное отношение к рождению детей препятствовали развитию каких-либо видов родильной либо брачной обрядности у русских мистических сектантов. Вместе с тем и хлысты, и скопцы обладали развитым инициационным ритуалом, сопровождавшим прием неофита в сектантскую общину. Первоначально этот «ритуал включения» сводился к *присяге*, появившейся, по всей вероятности, в 1720-х гг. Впоследствии (по-видимому, уже в первые десятилетия XIX в.) в некоторых сектантских общинах *присяга* эволюционировала в более сложный обряд *привода*. Подробнее и о *присяге*, и о *приводе* будет сказано ниже. Кроме того, отдельные (как правило, опять-таки изолированные) сектантские общины использовали радельную практику и для совершения погребальных и поминальных обрядов. К сожалению, об этих обрядах сохранилось очень мало сведений. Известно, что закавказские скопцы обряжали умершего в «парус» — рубаху, одеваемую во время радения¹³. Они же совершали поминальные радения: «Случается также, справляют богомолье... по приглашению хозяина помянуть умершего родственника или единомышленника, поручившего пред смертью свою в память его сделать богослужение»¹⁴.

Более подробно описывает скопческие похороны М. Вруцевич:

На умершего надевается чистое белое белье. Если такового нет, то одевают во что попало, обмывают труп, а затем учитель с другими поют: «Святый Боже, святой крепкий» и проч. Пророк пророчествует, отправляя душу умершего в небеса, говорит, что он видит, как ангелы сходят с неба и берет (вероятно, имеется в виду «берут». — А. П.) эту душеньку. <...> «Вот полки полками, — говорит он, — понесли душеньку, несут ее к престолу, искупитель-батюшка принимает ее за белы рученьки; она уже ликует с ангелами и архангелами». Затем поют все хором «Христос воскрес» и говорят между собою, что душа вознеслась на небеса. Эта церемония бывает в доме. После этого торжественно несут покойника с пением «святой Боже» на кладбище, где и зарывают в землю¹⁵.

Сходное описание погребального обряда у скопцов дает и Даль в своей записке 1844 г.:

Если кто из скопцов умирает, то другие собираются к нему в радельных одеждах (рубахах) и поют свои молитвы, в продолжение которых один, выходя на средину, пророчествует и даже говорит о том, куда душа покойного водворится. <...> Над могилою умершего опять совершаются особые обряды и поминовения; так, между прочим, памятник ставится не вдоль гроба, а поперек — крестом, и в этом виде положена плита над могилою Шилова...¹⁶

Наконец, хлыстовские и скопческие радения могли выполнять и различные окказиональные функции. Речь идет о различных кризисных ситуациях, требовавших восполнения информационной лакуны. В предыдущей главе я уже упоминал, что радельные пророчества могли использоваться и для получения вполне «мирской» информации: об урожае, успехе лова рыбы, личной судьбе того или иного человека. Именно в таком ключе, только в масштабе государственного управления, предлагал использовать радельную практику Еленский. Однако сектантскую общину могли постигать и внутренние кризисы, которые разрешались посредством радения. Так, например, нередко обстояло дело с выбором нового наставника (наставницы) взамен умершего¹⁷.

И в XVIII, и в XIX вв. радения обычно совершались в вечернее или ночное время. Продолжительность обряда могла существенно варьироваться: от нескольких часов до целых суток. Как правило, для «бесед» использовалась особая горница (в жилой избе или городском доме) либо строилась отдельная изба («собор», «моленная», «молельный дом» и т. п.).

Одна сельская община могла располагать несколькими помещениями такого рода, поскольку радения зачастую устраивались не только в доме наставника («кормщика», «старшего», «восприемника» и т. п.), но и у других потенциальных или актуальных лидеров общины. В первые десятилетия XVIII в. радения могли также совершаться в подвальных помещениях (о возможном символическом значении этого обычая см. в предыдущей главе). К отличительным чертам радельной практики относится и особое ритуальное одеяние («милоть», «риза», «парус»): мужчины надевали на себя длинные белые рубахи, расширяющиеся книзу, и белые же штаны (в XIX в. — подштанники), женщины — белые сарафаны и/или рубахи, а также белые головные платки. В ранней христовщине радельная одежда отличалась отсутствием пояса, однако впоследствии появились особые пояски и полотенца («верва»), которыми опоясывались радеющие. В скопческой традиции, кроме того, получили распространение небольшие платки («знамена», «покровчики», иногда — не из белой, а из цветной материи), которыми радеющие покрывали колени, а также размахивали в такт пения. Символизм радельного одеяния представляется достаточно прозрачным. Белый цвет, первоначальное отсутствие пояса, особый покрой радельной рубахи очевидным образом ассоциируются с погребальной одеждой и — шире — с одеждой, отражающей лиминальный статус ее обладателя. Вместе с тем, на сложение радельного убора могли влиять и иконографические модели (различные виды изображения Христа и ангелов в белых ризах, в частности — иконотип Преображения).

Структура радельного ритуала подразумевала как минимум три основных элемента: исполнение (как правило, многократное) особого песнопения «Дай нам, Господи, (к нам) Иисуса Христа», обычно именовавшегося «Иисусовой» или «начальной» молитвой, экстатические «хождения» или пляски под пение духовных стихов, что собственно и называлось «радением» (в XVIII в. на этом этапе обряда могли совершаться и самобичевания), и пророчество. Кроме того, в состав радельного церемониала могли входить молитвы перед иконами, взаимные поклоны с просьбой о прощении или публичное покаяние отдельных членов общины, исполнение прозаических или стихотворных произведений эпического характера, отражающих «священную историю» христовщины и скопчества (легенды о Даниле Филипповиче и Иване Тимофеевиче, Кондратии Селиванове и его сподвижниках, «Похождения» и «Страды» Селиванова) и некоторые другие менее значимые элементы. По окончании радения обычно совершалась коллективная трапеза.

Вплоть до середины XVIII в. одной из обязательных частей хлыстовского радельного церемониала было причащение хлебом и квасом (или водой). Обычно оно происходило на заключительной стадии радения —

после пророчества. Так, на следствии 1733–1739 гг. старец Чудова монастыря Иоасаф (Иван) Семенов показывал:

...В означенных сборищах он, Иоасаф, трепетался и трясся, также и, вспрыгивая, руками махал для затруднения плоти своея; и хлеб де, изрезав в куски и положи на блюдо, и квас в стакане на голове, так же и крест в руках он, Иоасаф, держал. И приходящие люди к тому кресту, а иногда и к образу прикладывались для того, чтоб тем приходящим людям стоять в вере их и никому б не их согласия о той вере не объявлять; а оной де хлеб он, Иоасаф, с протчими ел, так же как и квас пили, поставляя за причастие, по научению крестьянина Алексея Трофимова¹⁸.

Другой подследственный, крестьянин Степан Крашенинников, рассказывал комиссии, что во время сектантских собраний «старицы Настасья, Есфирия, Елена, Ксенофонта и старец Иоасаф трясутца и вертятца», после чего кто-нибудь из них ломает на куски хлеб и наливает в стакан квас или воду. Пока один из «согласников» держит хлеб и квас (воду), другой держит в руках крест, к которому прикладываются все присутствующие. Затем все едят хлеб и пьют квас (воду). «...Старица Настасья говаривала ему и протчим: „Берите де этот хлеб вместо просфиры, а воду пейте вместо причастия, со опасением, а просто не принимайте“»¹⁹. Об аналогичном обряде, завершавшем радение, сообщали и подследственные комиссии 1745–1756 гг., причем один из сектантов, купец Сергей Осипов, «поставлял раздаваемый на сборищах хлеб выше церковного причащения, потому что на тот хлеб сходит Дух Святой»²⁰.

Однако уже к концу 1760-х гг. причащение, по-видимому, исчезает из радельного обихода христовщины. Из документов первого скопческого процесса явствует, что один из тогдашних сектантских лидеров, «христос» Павел Петров, относился к евхаристии с вольнодумной иронией. Не существовало обряда причащения и в общине, возглавлявшейся Акулиной Ивановой. В последующие годы мы также не встречаем причащения ни у хлыстов, ни у скопцов, а отношение сектантов к церковному причащению продолжает оставаться негативным (ср. вышеприведенное предание о погребении Александра Шилова)²¹. Конечно, эту тенденцию можно связывать с распространением крестьянского антиклерикализма или, если угодно, протестантизма, приведшего к появлению движений духоборцев и молокан. Однако, как кажется, причины исчезновения причащения из радельной обрядности могут быть связаны и с внутренней эволюцией хлыстовской ритуалистики.

В предыдущей главе я отметил, что хлыстовское причащение, по всей видимости, было прямо или косвенно заимствовано из обрядовой прак-

тики радикального крыла старообрядцев. С точки зрения канонической литургики, выговский «богородичен хлеб» и квас выглядят, конечно, достаточно странно и не могут заменить причастия: это всего лишь освященная пища, но никак не Тело и Кровь Христа. Понятно, впрочем, что идея оскудения благодати и воцарения Антихриста могла подразумевать и отказ от «настоящего» причащения и замену его какими-либо паллиативными формами. Трудно сказать, следовали ли этой логике московские хлысты первой половины XVIII в. «Христологический» пафос их верований вкупе с учением о нисхождении Святого Духа на радеющих мог, в частности, предполагать не столько отказ от никонианского причащения, сколько замену последнего новым обрядом, прямо воспроизводящим Тайную вечерю Христа и его учеников. Думается, однако, что такая постановка вопроса была актуальна лишь для образованных и/или принадлежавших к клиру последователей христовщины.

Этнографические свидетельства XIX–XX вв. позволяют допустить, что в религиозном обиходе русского крестьянина синодальной эпохи причастие не играло той роли, которую оно выполняло (и выполняет) в клерикальной и «прицерковной» культуре. Судя по всему, народное представление о причастии уравнивало его с различными видами «святостей», приносимых из паломничеств к святым местам или из приходского храма и использовавшихся в быту с лечебными и апотропеическими целями²². Практика почитания и использования «святостей» характерна и для русского мистического сектантства: в такой роли выступали сухари, «освященные» на могиле Александра Шилова, хлеб и вода, привозимые из дома «последней отрасли» Данилы Филипповича Ульяны Васильевой, волосы и обрезки ногтей различных сектантских лидеров и т. п. Кроме того, в некоторых сектантских общинах XIX в. существовал обряд водосвятия, также служивший к пополнению необходимых в быту запасов сакральных субстанций. У закавказских скопцов он, например, совершался следующим образом:

...Старший, поставя в передний угол, под образами, сосуд с водою, по своему произволу читает, из памяти, молитвы, после чего произносит несколько скопческих страд (здесь — скопческих духовных стихов. — А. П.), иногда тропарь: «Во Иордане крещающуся ти, Господи», причем погружается в воду животворящий крест; и эту освященную воду дают пить, а иногда и кропят ею²³.

Показательно, что и среди современных крестьян, принадлежащих к беспоповским старообрядческим согласиям, в качестве причастия может использоваться «крещенская вода», одновременно выполняющая и функции «святостей»:

Крещенску-ту воду раньше не делали, а топерь крещенску воду за-пасам, службу сочиням (проводим моление. — *Сост.*), крещенску во-ду ставим. Топерь говорят: крещенска вода как причастие. Если че-ловек заболает, крещенской воды ему. В нее жо и крест погружам²⁴.

Таким образом, можно предположить, что в глазах крестьянской части последователей христовщины радельное причащение не имело какого-то экстраординарного значения и преимущественно ассоциировалось с практикой почитания и/или обиходного использования «свято-стей». Показательно, что еще в 1710-х гг. «колачи», «орешки» и «пряники» раздавались на собраниях последователей Лупкина не только «вместо причастия», но и как средство «от скорби», т. е. от болезни. Заимствование хлыстовского причащения из практики старообрядцев и культивирование этого обряда в московских общинах 1720–1740-х гг. объясняется, по-видимому, особым эсхатологическим пафосом ранней христовщины. Одновременно со снижением этого пафоса происходит и отмирание радельного причащения. Вместе с тем основа радельного церемониала сохраняется в большей или меньшей целостности, переживая лишь частичную эволюцию. Для того чтобы яснее представить себе генезис и функции этой основы, необходимо более подробно рассмотреть ее составляющие: исполнение «Иисусовой» или «начальной» молитвы, экстатические пляски и пророчество.

«Молитва Иисусова». Особое значение в последовательности ра-дельного церемониала в христовщине и скопчестве имело исполнение «начальной», или «Иисусовой» молитвы («Дай нам, Господи, (к нам) Иисуса Христа»). Выше (в главе 2) я отметил, что генезис этого песнопения непосредственно связан с практикой многократного повторения Иисусовой молитвы, характерной для традиции ранней христовщины. По всей вероятности, в обосновании этой практики особую роль сыграло исихастское поучение о вселении Троицы в молящегося, широко рас-пространенное в русской религиозной традиции XVI–XIX вв. Теперь мы рассмотрим вопрос о сложении и функциях текста «Дай нам, Господи...» более подробно.

Согласно сведениям конца XVIII–XIX в., «начальная молитва» пелась «протяжным напевом» и исполнялась в начале радения и/или непосредственно перед пророчеством. Большинство свидетелей отмечают особенную важность этого песнопения для экстатической практики хлы-стов и скопцов: предполагалось, что именно после его исполнения на ра-деющих сходил Святой Дух. Один из исследователей хлыстовства заме-чал о «начальной молитве» следующее: «Эта песня или молитва так важ-на и священна, что без нее невозможно производить радений и что не принадлежащие к сектантскому обществу и отпадшие от него не могут

ни пропеть, ни прочитать ее»²⁵. В некоторых общинах «Дай нам, Господи...» могла наделяться апотропеическим значением и в контексте повседневной жизни. Так, в начале XX в. восточносибирские скопцы, принимая в секту неопита, заставляли последнего заучивать «Дай нам, Господи...» наизусть, «говоря, что эта молитва спасает от всяких недугов. Когда плоть будет обуревать, то следует пропеть ее три раза, и плотью овладеют ангелы»²⁶.

Вплоть до конца XVIII в. «Дай нам, Господи...» сосуществовала с Иисусовой молитвой. Так, из материалов скопческого процесса 1772 г. явствует, что радельная практика подразумевала как повторение Иисусовой молитвы, так и исполнение «живогласной песни» — «Дай нам, Господи...»; однако нисхождение Святого Духа и пророчество ассоциировались только с последней²⁷. В XIX в. «Дай нам, Господи...», по всей видимости, полностью вытесняет Иисусову молитву и окончательно закрепляет за собой статус главного радельного песнопения. В сборнике Рождественского и Успенского учтено 13 вариантов «начальной молитвы» (включая три стихотворные обработки, созданные в кружке Татариновой)²⁸, однако общее число известных мне публикаций этого текста превышает два десятка.

Хотя тексты «Дай нам, Господи...», зафиксированные в течение XIX — начала XX в. и характеризуются определенной изменчивостью, их морфология достаточно стабильна. Первая часть текста состоит из варьирующейся формулы: «Дай нам, Господи, [к нам] Иисуса Христа, / Дай нам, сын(а) [государь] Божий(ия), / [Свет] Помилуй [сударь] нас». Затем следует также достаточно вариативное обращение к Святому Духу или к Богу с просьбой о ниспослании Святого Духа («Сударь Дух Святой, / Помилуй нас»; «Дай нам Духа Святого, / Господь, помилуй, сударь, нас»; «С нами Дух, государь, Святой, / Господь, помилуй нас»). Заключительная часть песнопения почти всегда обращена к Богородице²⁹. Основные различия здесь сводятся к концовке молитвенного обращения: в одних вариантах Богородицу просят помиловать и спасти грешных «на сырой земле», в других — «на пути Христовом истинном». Так, в тексте «живогласной песни», собственноручно записанном в 1772 г. однодворцем Степаном Антоновым Соповым, обращение к Богородице выглядит следующим образом:

Пресвятая Богородица, упраси Ты, Свет, об нас
У Сына Своего, Бога Нашево Света,
Тобю спасет души наши на земли³⁰.

В сборнике Александра Шилова (1789 г.; подробнее см. ниже) встречаем иной вариант концовки:

Пресвятая Богородица,
Наша матушка-помощница,
Заступи, спаси, помилуй нас
На пути Божьем на истинном,
На своем чистом-праведном³¹.

В других вариантах тема «сырой земли» представлена более подробно:

Пресвятая Богородица, упроси о нас о грешных
У своего Сына, у нашего Бога,
Тобою спасет от суда души наши грешныя
На сырой земле³².

Ох ты матушка свет помощница,
Пресвятая свет Богородица,
Сохрани свет помилуй нас
На сырой земле свет на матушке,
Государыне свет на кормилице святой³³.

Кроме того, известны тексты, совмещающие оба варианта концовки:

Пресвятая Богородица!
Упроси ты, свет, об нас
Света сына своего,
Бога нашего святого.
Свет тобою спасет
Души свет нашей.
Много грешных на земле,
Свет, сирот твоих, государь,
Нас последних на сырой,
На пути нас на Христовом,
На истинным на святом пути,
На Божием, на праведным³⁴.

Для того чтобы определить причины и пути формирования «начальной молитвы», необходимо проследить наиболее ранние этапы этого процесса. В материалах следствия 1717 г. «Дай нам, Господи...» не упоминается, речь идет лишь о пении Иисусовой молитвы как таковой («Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас грешных»). Однако из дел следственной комиссии 1733–1739 гг. явствует, что в течение 1720-х гг. ситуация усложняется. С одной стороны, дониконовский вариант Иисусовой молитвы по-прежнему используется в радельной прак-

тике. Так, один из хлыстовских наставников крестьянин Алексей Трофимов учил старца Чудова монастыря Иоасафа (Ивана Семенова), «чтоб он крест полагал на себя двуперстным сложением и творил бы молитву *Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас*, понеже де в древних годах святые отцы такое чинили и тем спасение себе получили»³⁵. Однако уже в показаниях веневских сектантов текст молитвы дополняется обращением к Духу Святому (см. выше, в главе 2). А в конце 1720-х гг. к хлыстовской «Иисусовой молитве» добавляется и прошение о заступничестве Богородицы. Это, в частности, явствует из показаний московского мастерового человека Лаврентия Иполитова, принятого в секту незадолго до смерти Лупкина:

И, отправя те поклоны, сели по лавкам; а тот Лупкин впереди и ево Иполитова посадил подле себя, и говорил ему, что как де они станут петь Иисусову молитву, и по той де молитве сойдет Дух Святой, то б он, Иполитов не ужасался и не сумневался, токмо б крестился да творил молитву. И потом все пели молитву: *Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас и Дух святыи, помилуй нас и Пресвятая Богородица, уприси о нас у сына своего Христа Бога нашего*. И, сидя, тот Лупкин стрепенулся и закричал: «Царь царем, дух, дух», — и, захватя лице свое ладонями, приклонился; и протчие люди, старицы и старухи, человек с 10, чрез одного или двух<x> человек стрепенулись же и, захватя ладонями лица свои, приклонились так, как и оной Лупкин. Потом из тех же людей одна девка, скоча с лавки, молилась близь четверти часа и приклонилась оному Лупкину в землю и всем сидящим на 4 стороны и стала ходить кругом и ходила с час, а к нему, Иполитову, подходя, говорила, чтоб он о хождении ея кругом не сумневался, и учила — хмельного пития <не пить> и греха никакова не творить и жить в чистоте...³⁶

Наконец, в материалах второй следственной комиссии мы впервые встречаем текст «Дай нам, Господи...» в более или менее устойчивой форме. Так, ученик вышеупомянутого старца Иоасафа иеромонах Чудова монастыря Варлаам (Федотов) описывал радение следующим образом:

Садилась по лавкам, мужеск пол по правую, а женск по левую сторону, и пели стихи: «Дай к нам, Господи! Дай к нам, Сыне Божий! Помилуй нас, Пресвятая Богородице! Уприси об нас Сына Своего и Бога нашего, (да?) Тобою спасет души наша многогрешныя на земли»³⁷.

Процесс превращения Иисусовой молитвы в «стих» «Дай к нам, Господи...» нагляднее всего демонстрирует другой вариант того же песно-

пения, сообщенный следователям в 1745 г. крестьянином Степаном Бочаровым (цитирую с полным сохранением орфографии и пунктуации оригинала; составные части Иисусовой молитвы выделяю разрядкой, остальную часть песнопения — курсивом):

А потом сели все будущие на том богопротивном зборище люди по лавкам по одну сторону мужеск, а по другу женск пол; и пели стихи такая: *Дай к нам Господи дай к нам Иисусе Христе дай к нам сын божий помилуй нас пресвятая богородица упроси об нас сына своего и бога нашего тобою спасет души наша многогрешныя на земли*³⁸.

Таким образом, первоначальная трансформация текста Иисусовой молитвы в контексте радельной экстатики сводилась к включению рефрена «дай к нам» перед тремя первыми «элементами» молитвы. Точно определить значение этого рефрена сложно, однако можно предполагать, что он подразумевает ниспослание Святого Духа на молящихся или же то вселение Троицы в человека, непрестанно повторяющего Иисусову молитву, о котором говорится в вышеупомянутом исихастском поучении. Кроме того, здесь нельзя исключать влияния рефрена просительной ектении («Подай Господи!»).

Обращение «Дух Святой, помилуй нас», которое, как мы видим, могло включаться в рассматриваемое песнопение еще на рубеже 1720-х и 1730-х гг., представляется вполне естественным, поскольку именно по Иисусовой молитве на собравшихся должен был сходить Святой Дух. Более примечательным в данном случае кажется молитвенное прошение к Богородице. Оно не имеет прямой связи с мотивами нисхождения Святого Духа, речь идет лишь о том, что Богородица должна упросить Христа о спасении многогрешных душ на сырой земле («на матушке», «на кормилице святой» и т. п.) или на истинном Божьем пути. Выше я указывал, что именно это объединение образов Богородицы и матери-земли привело П. И. Мельникова-Печерского к ложной интерпретации литургического обряда подрешетников (см. главу 2)³⁹. Впрочем, заблуждение Мельникова становится более понятным, если учитывать общий контекст традиционной восточнославянской культуры. Я имею в виду устойчивый параллелизм Богородицы и матери-земли, встречающийся в различных жанрах русского фольклора и основанный, по всей видимости, на метафоре материнства⁴⁰. Исследователи русского культа земли и его связей с почитанием Богоматери преимущественно исходили из двух посылок. С одной стороны, предполагается, что крестьянские верования и обряды, связанные с землей, восходят к тем временам, когда последняя «была возведена на степень божества»⁴¹ «народно-языческим сознанием». Симптоматично, в частности, мнение В. Л. Комаровича, соотносящего древнерусское

почитание земли с малоазиатскими и эллинистическими культурами: «Отсутствие... сколько-нибудь выразительных аналогий древнерусскому почитанию земли у славян западных... не оставляет уже сомнения в том, что культ этот надо возводить не к просто славянской общности, а к пережиткам местной, издавна гибридизированной причерноморской культуры и связывать с тем длительным взаимопроникновением малоазиатских культов богини-матери и собственно эллинистического почитания земли...»⁴². В этом суждении Комарович допускает одну неточность и одно противоречие. Во-первых, у западных славян все же есть аналогии восточнославянскому почитанию земли, пусть даже и не столь выразительные⁴³. Во-вторых, крайне сомнительной выглядит попытка возвести какие бы то ни было формы восточнославянского язычества к причерноморской культуре эллинистической или римской эпохи. Гораздо логичнее предположить, что древнерусская традиция унаследовала пережитки греческих и малоазиатских культов через посредство греческого же христианства⁴⁴. В мои задачи не входит специальный разбор этого вопроса, укажу лишь, что мотив плача земли заимствуется русскими духовными стихами из апокрифического «Видения апостола Павла» (см. ниже), а образ земли-матери известен и в святоотеческой традиции⁴⁵. Возможно, что более тщательное исследование позволило бы яснее представить роль восточнохристианских верований в сложении древнерусского образа матери-земли.

Вместе с тем ряд исследователей видит в восточнославянском параллелизме Богородицы и матери-земли свидетельство особого «софийного» характера русской религиозности. Эта идея, подробно обоснованная Д. Самариним и Г. П. Федотовым и связанная, прежде всего, с космологией и теософией В. С. Соловьева, С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева и отца Павла Флоренского, предполагает особое народное почитание материнского начала, неразрывно объединяющего природный и божественный мир и хранящего абсолютный нравственный («родовой») закон: «В добре своем, как и в красоте своей, мать-земля не выпускает человека из своей священной власти, — пишет Г. П. Федотов. — В кругу небесных сил — Богородица, в кругу природного мира — земля, в родовой социальной жизни — мать являются, на разных ступенях космической божественной иерархии, носителями одного материнского начала. <...> Певец не доходит до отождествления Богородицы с матерью-землей и с кровной матерью человека. Но он недвусмысленно указывает на их сродство...»⁴⁶. Более радикально подошел к проблеме Д. Самарин, развивавший мнение Бердяева о русской религиозности как религии Богородицы. Согласно Самарину, в русском православии Богородица как бы «заслоняет» собой Христа, становясь единственной помощницей и покровительницей человечества и преодолевая новозаветное безразличие в отношении животного и растительного мира:

«...Уклон от религии Сына к религии Богородицы означает преодоление христианского антропоцентризма и дуализма плоти и духа, означает возобновление ветхозаветного монизма, ветхозаветной плотскости Бога и признание всей твари участницей Божественного Откровения <...> Русская Богородица значительно более похожа на „матушку сырую земельку“, которая всех нас любит, поит и кормит (Богородица как Мировая Душа, София), чем на историческую Деву Марию. Она-то „Сострадательнейшая Матушка наша“ и была причиной отказа от одностороннего христианского отрицания язычества, виновницей примирения древнего язычества и христианства»⁴⁷.

Вероятно, точка зрения Самарина имеет свои сильные стороны. Однако нельзя не отметить, что и Самарин, и Федотов исходят не столько из доступных им фольклорно-этнографических, литургических и иконографических источников, сколько из заранее сконструированной теософской доктрины «вечной женственности». Такой обобщающий подход затмевает одно важное обстоятельство: существующие данные (материалы об аграрных обрядах и поверьях, связанных с землей, о «клятве землей», «исповеди земле» и т. п.) не дают оснований для реконструкции сколько-нибудь единого и целостного народного культа земли у восточных славян. По-видимому, сама ассоциация Богородицы и матери-земли была актуальна только в ряде ограниченных контекстов, соотносимых, в частности, с народной эсхатологией. Прежде всего, это — рассмотренные в предыдущей главе представления о матерной брани, которые, как мы знаем, имели особую важность для идеологии ранней христовщины. Столь же устойчивой оказывается связь образов Богородицы и земли в некоторых духовных стихах о Страшном суде (тип Л по П. А. Бессонову):

Пречудная Царица Богородица!
 Услыши молитвы грешных раб своих,
 Призри наши слезы горючия,
 Не лиши нас царства небесного,
 Избави нас от муки превечной!
 Земля-мать сырая!
 Всем, земля, ты нам отец и мать.
 Гробы, колоды дубовыя!
 То нам, грешным, дома вековечные.
 Черви вы, черви неусыпляющие!
 То всякому человеку встреча первая⁴⁸.

В другом стихе тема заступничества Богородицы прямо ассоциируется с поверьями о матерной брани:

Матушка Владычица просит:
 «О Сыне мой, Сыне возлюбленный!
 Прости эти души грешныя,
 Кои сроду матерным словом не бранилися!»⁴⁹

Наконец, в стихе, где Богородица единолично совершает Страшный суд, «матушка-земля» служит средством для наказания грешных душ:

Прогоняю Я вас, проклятых,
 За три горы за Сионския:
 Там огни горят негасимые;
 Пропущу Я вас сквозь матушки сырой земли,
 Засыплю Я вас матушкой-землей,
 Закладу Я вас камнями горючими,
 Завалю Я вас плитами железными,
 Чтобы крику и зыку от вас не слышати!⁵⁰

Вероятно, что появление обращения к Богородице в заключительной части «начальной молитвы» было непосредственно связано именно с таким или подобным ему эсхатологическим контекстом. Ассоциации с кругом поверий и обрядов, соотносимых с «исповедью земле» или «клятвой землей», здесь гораздо менее вероятны. Таким образом, генезис «Дай нам, Господи...» может быть представлен следующей схемой: Иисусова молитва усиливается просительным рефреном («дай к нам»), подразумевающим нисхождение Святого Духа и/или вселение Троицы в молящегося (молящихся) добавляется специальное обращение к Святому Духу, дублирующее заключительную часть Иисусовой молитвы и имеющее особое значение в контексте радельной экстастики добавляется молитва к Богородице, обусловленная эсхатологическими чаяниями ранней христовщины. Не совсем понятны причины замены звательного падежа родительным в словах «Иисусе Христе» и «Сыне Божий», тем более, что это характерно далеко не для всех позднейших вариантов «начальной молитвы». Скорее всего, здесь все-таки был какой-то религиозно-мифологический подтекст. Возможно, что таковым служила топика второго пришествия Христа, по-разному актуализировавшаяся в истории христовщины и скопчества. Не исключено, с другой стороны, что эта вариация была связана с размытием первоначального текста Иисусовой молитвы и не требовала специального обоснования.

Особый эпизод в истории «начальной молитвы» — ее литературная обработка, произведенная кем-то из участников «Братства» Татариновой. Экстатическая практика «Братства» также включала «Дай нам, Господи...» в качестве основного ритуального песнопения. «Все члены об-

щества были уверены, что... набор слов, распеваемый ими, имел высоко-таинственную силу, низводившую на них непосредственное наитие святого духа. По их убеждению, это была та самая „новая песнь“, которая, по Апокалипсису, поется пред престолом Божиим избранниками, искупленными агнцем...»⁵¹. В «Книге песней» из собрания Шляпкина представлены два варианта этого песнопения: первый представляет собой лишь модификацию текста, характерного для традиции христовщины и скопчества, второй существенно дополнен кем-то из членов «Братства»:

Дай нам, Господи,
 К нам Иисуса Христа.
 Дай нам Сына Твоего,
 Бога нашего Света.
 Господь! помилуй грешных нас.
 С нами Дух Твой Святой.
 Пресвятая Свет Богородица!
 Упроси за слабых нас
 Ты у сына Твоего
 Бога нашего Христа!
 Свет Тобою спасен,
 Государь души нашей,
 Ах души нашей
 Многогрешной на земле.

Дай нам, Господи!
 К нам Иисуса Христа.
 Дай нам Сына Твоего.
 Господь, помилуй, Боже, нас!
 Пресвятая Богородица,
 Упроси за слабых нас
 Ты у Сына Своего
 Бога нашего Творца.
 От престола твоей просьбы
 Скатит Дух Святой блажить.
 Наряди из нас пророка,
 Чтобы слабых подкрепить.
 И поставь нас, Утешитель,
 На свой истинный на путь.
 Засуди судом небесным
 И не дай врагу мешать.
 Не изволь грешных до гроба
 Сей Ты радости лишать.

Ты Христос и наш Спаситель,
 Иного Бога нет у нас,
 Ниспошли живое Слово
 Ты просящим всем сердцам,
 Из Твоя полноты
 Дай, Отец, нам теплоты.
 Мы здесь с верой и любовью
 Принести хотим сердца,
 Со слезами Тебя просим
 Милосердаго Отца:
 Посреди нас, Утешитель,
 Свой глагол Ты покажи,
 Через раба твоего Пророка
 Нам здесь суд Свой соверши⁵².

Любопытно, что второй вариант «начальной молитвы» представляет собой своеобразную экспликацию тех символических ассоциаций, которые связываются с радением в традиционном хлыстовском фольклоре, хотя в последнем обычно не содержится прямого призывания Святого Духа для пророчества. В тексте из «Книги песней» смысл и функции «Дай нам, Господи...» подробно разъясняются в силлаботонической форме. Характерно, что Святой Дух должен снизойти на радеющих «от престола просьбы» Богородицы: тем самым снимается первоначальное эсхатологическое значение финальной части «Дай нам, Господи...», и обращение к Богородице становится дополнительным элементом молитвы о ниспослании Святого Духа и дара пророчества. Впоследствии этот вариант пережил вторичную фольклоризацию и получил распространение в крестьянских общинах середины XIX в⁵³.

«Баня духовная». И систематизация, и анализ собственно экстатической части хлыстовского и скопческого богослужения («радение», «хождение», «пиво духовное», «баня духовная») представляют особую сложность по нескольким причинам. Во-первых, мы не располагаем ни одним беспристрастным и целостным описанием радельной экстастики: и следователи, и миссионеры, и сами сектанты в силу разных причин не были способны к составлению такого описания⁵⁴. Во-вторых, именно экстатическая часть ритуала подразумевала ряд более или менее случайных и хаотичных акциональных и вербальных элементов (особенно в тех ситуациях, когда совершались не коллективные, а индивидуальные «хождения» и «кружения»). Их-то и пытался систематизировать Д. Г. Коновалов, описывая различные стадии психосоматических «возбуждений», якобы переживаемых радеющими сектантами. Меня, однако, интересует не медицинская сторона вопроса,

но то, как эти экстатические проявления контролировались и воспринимались в рамках ритуальной структуры. Поэтому я ограничусь анализом наиболее устойчивых форм радельных плясок или «хождений»⁵⁵.

В христовщине первой половины XVIII в. существовало, по-видимому, только два вида «хождений». Первый, обычно называемый исследователями *одиночным радением* (согласно некоторым свидетельствам конца XIX в., сами сектанты называли этот вид радения *кружком*⁵⁶), представляет собой простейшую технику достижения экстатического транса: сектант, стремившийся «утрудить плоть», достичь «крещения Святым Духом» и получить дар пророчества, кружился на одном месте продолжительное время («часа с полтора») и, придя в измененное состояние сознания («не помня себя»), начинал пророчествовать. Во время этого кружения все присутствовавшие продолжали петь «Дай нам, Господи...» или различные «духовные песни». Так, на следствии 1733–1739 гг. старица Настасья (Агафья) Карпова рассказывала, как «тому лет с 30» сестра одного из первых хлыстовских наставников Алексея Трофимова Фекла, «сидя на лавке, трепеталась, и с той лавки бросало ее якобы ветром и, помолясь, вертелась кругом и говорила, что действует по со<и>зволению Божескому, понеже на нее сошел Дух Святой, и чтоб приходящие об оном не сомневались и вина и пива не пили и не женились; пророчествовала также, что из приходящих одни помрут, другие будут пьянствовать, третьих постигнут беды, что и случилось. Руками махала она в тот образ, якобы ангелы на крыльях ее носили»⁵⁷.

Второй вид радельного «кружения», известный в ранней христовщине — *хождение кораблем* (*хождение в корабле, круг духовный, давидов кочев*), — был наиболее распространенной формой коллективного экстатического танца в течение всей истории русского мистического сектантства. Радеющие становились в круг друг за другом и ходили посолонь, подпрыгивая в такт песне, «яко корабль в тихом плавании»⁵⁸. При этом наставник (наставница) общины или пророк (пророчица) «вертелся в центре круга — за мачту»⁵⁹. Этот вид *хождения* существовал уже во времена Прокофия Лупкина: «Лупкин вертелся вкруг, а прочие согласники... ходили около Лупкина друг за другом вкруг же, вспрыгивая, которое называли „кораблем“ и „вторым крещением“»⁶⁰. Сходным образом эта радельная «фигура» описывается и в следственных материалах XIX в.:

...Ходят посолонь кругом девки, именуемой «книгой животной», вертящейся на одном месте, что и называют «кругом небесным», и поют песни нелепые, смешанные с духовными... А вертятся они до толе, доколе длинные их рубахи от пота сделаются мокрыми, и сами они изнемогут, а многие даже и упадут, и когда кто упадет, того называют они упившимся «пива духовного»⁶¹.

...Ходят по комнате кругом по солнцу один за другим с напевом разных песен, относящихся к жизни человека, и когда устанут, тогда кричат, скакая: «Ах дух! Ах дух! Святой дух!...»⁶².

Согласно свидетельству А. П. Крыжина (скопческая община в г. Алатыре и Алатырском уезде Симбирской губернии, середина XIX в.), духовные песни, исполняемые во время *хождения кораблем*, могли также соответствовать «корабельной» тематике:

По морю, морю синему,
По синю морю житейскому
Три кораблика плывут,
А три батюшкины.
Первый корабль выплывает
С восточной стороны, от Иркутскова,
Другой корабль выплывает –
Как сокол ясный вылетает,
Третий корабль выплывает –
Государь-батюшка катит.
Плывет сей большой корабль
Об двенадцати тонких парусах,
С ним святы люди, а правил им кормчий
Сам Христос наш, сударь-батюшка,
В руках держит веру крепости,
Чтобы не было лепости⁶³.

Из более поздних материалов мы узнаем и о двух других видах *хождений*: *стенкой*, или *стеночкой*, и *крестиком*, (*крестное*, *Петров крест*, *на крестик*, *в расходку*). *Хождение стенкой* сходно с *кораблем*: это – то же коллективное круговое движение, хотя и без «мачты». Его характеристики, приводимые разными исследователями, несколько отличаются. Е. Пеликан, например, описывал *стеночку* так: «Становятся также в круг, но плечом к плечу, и ходят посолонь»⁶⁴. Более сложной предстает эта «фигура» в сообщении Крыжина: «Мужчины схватывались за руки, замыкали в кружок женщин, начинали бегать кругом в одну сторону, а женщины в противную; такое радение называлось *стенкою*»⁶⁵. Показательно, что часть песен, исполняемых при *хождении стенкою* и опубликованных Крыжиным, также демонстрируют соответствие содержания текста и плясовой «фигуры»:

Станови столбы поглубже,
Забирай заборы повыше,
Чтобы козы не скакали,
В саду грушу не гладали,

Воронья бы не летали,
 Сокола бы не пугали.
 Пускай сокол полетает,
 Свои крылья поправляет,
 А павлинья-то пойдет,
 Своих деток поведет,
 Своих маленьких
 По полю, по дороженьке,
 Где все столбики стоят,
 Где наш Батюшка гулят⁶⁶.

Что касается *креста*, то этот вид *хождения* основан на крестообразных коллективных передвижениях по радельному «собору». Один из позднейших наблюдателей охарактеризовал его как «первую фигуру французской кадрили, только разница в том заключается, что не берут друг друга за руки, а все остальное есть копия с этой фигуры»⁶⁷.

Станет каждый в особый угол по одному, и, переменяясь по солнцу, с места на место крестообразно, поя: «Экая радость, экая радость, экая радость, экая милость, экое веселье, благодать божия»⁶⁸.

4–8 человек становятся по одному или по два в каждый угол и затем, скорым шагом, и, опять-таки, припрыгивая, крестообразно или на пересек сменяют друг друга⁶⁹.

После учили крестом ходить — это друг против друга прыгать, тоже под такт пения. Крестом ходят только по 4 человека: становятся 4 человека один против другого, крест на крест, и перебегают с места на место⁷⁰.

Исследователи, писавшие о хлыстовской и скопческой радельной экстатике, обычно прибегали к широким типологическим обобщениям. Еще Н. И. Надеждин рассуждал о том, что «радение состоит в разных видах кружения и пляски: вроде как пляшут и кружатся на мусульманском Востоке известные секты дервишей или, если сойти ниже, как вертится и корчится сибирский шаман или, наконец, если подняться выше, как прыгают и беснуются североамериканские шекеры (shakers)»⁷¹. Д. Г. Коновалов сопоставлял радение с древнехристианской хореей, религиозными танцами канадских французов, священными плясками арабов и т. п.⁷² Наконец, в работе современной исследовательницы М. А. Бобрик «Иисусов танец в „Деяниях Иоанна“ и „радение“ в хлыстовстве» приводится совершенно несуразная гипотеза проис-

хождения радельных *хождений*. Сопоставляя фрагменты 94–102 апокрифических «Деяний Иоанна», где речь идет об Иисусе, совершающем во время последней встречи с учениками ритуальный танец в хороводе, и сведения о сектантских радениях, почерпнутые исключительно из статей Мельникова-Печерского «Белые голуби» и «Тайные секты», Бобрник приходит к неожиданному выводу историко-генетического характера: «Танец является в хлыстовстве одним из элементов иудео-христианского происхождения, реликтом пасхальной обрядности первообщины»⁷³. Думаю, что в свете сказанного мной в предыдущей главе нет необходимости тратить время на опровержение этой идеи. Вместе с тем, рассматриваемые исследовательницей материалы об иудео-христианском культе вполне могут быть привлечены в качестве еще одной типологической параллели к радельному ритуалу.

Список подобных параллелей можно было бы существенно расширить за счет элементов самых разных — и древних, и новых, и христианских и не христианских — культовых практик, оставшихся неизвестными ни Надеждину, ни Коновалову, ни Бобрник⁷⁴. Все это, однако, никак не поясняет конкретных источников радельных *хождений* в христовщине и скопчестве. Впрочем, наиболее приемлемая гипотеза здесь была предложена тем же самым Коноваловым, писавшим: «Общие экстатические движения сектантов под такт пения... повторяют собою повторение национальных игрищных и особенно хороводных плясок. <...> Сходство между радельными и хороводными движениями простирается и на второстепенные подробности, сопровождающие их, даже на оркестрическую терминологию, обозначающую различные моменты и положения, наблюдаемые при тех и других движениях»⁷⁵.

Действительно, крестьянские хороводы (*кфуги, карагоды, танки*) и — шире — различные виды народных игр, сопровождаемых песнями⁷⁶, являются, вероятно, самой близкой аналогией радельному танцу. Здесь важно не только отмеченное Коноваловым совпадение отдельных элементов и фигур хороводной и радельной пляски, но и общий принцип драматизации песенного текста, когда содержание песни разыгрывается участниками хоровода с той или иной степенью детализации. Я уже говорил, что в нашем распоряжении фактически нет полноценных этнографических описаний хлыстовских и скопческих радений, однако косвенные данные, часть которых приведена выше, позволяют предположить, что радельные *хождения* также подразумевали определенное соответствие исполняемых песен и организации плясовой фигуры. По крайней мере, это касается *корабля* — наиболее древнего и самого распространенного из видов *хождений*.

Нельзя обойти вниманием и еще одну своеобразную проблему, связанную с историей радельной экстатике в христовщине и скопчестве. Речь

идет о распространенном представлении, согласно которому одним из элементов радений была пляска вокруг чана или кадки с водой. Многие исследователи русского сектантства в XIX — начале XX в. утверждали, что во время экстатического хлыстовского ритуала его участники бегают вокруг чана с водой и хлещут друг друга, припевая: «Хлыщу, хлыщу, Христа ищу». Некоторые корреспонденты также добавляют, что, согласно сектантским верованиям, во время этой процедуры из чана слышится голос, рассыпаются деньги и т. п. Так, например, С. В. Максимов описывал радение последователей крестьянина Лугинина в Тобольской губернии («лугининская вера») следующим образом: «Ее (хлыстовскую Богородицу. — А. П.) пеленали и сажали в сторону к востоку, сами бежали кругом кадки и на голос пели: „по воде хлещу, Христа ищу, встань, Христос, растянься, Христос, выйди, Христос, наружу — дай денег на нужу“»⁷⁷. Однако анализ показаний самих сектантов говорит о том, что на самом деле ни хлыстовская, ни скопческая ритуалистика никогда не подразумевала ничего, сколько-нибудь похожего на этот обряд. Думается, что речь здесь опять-таки идет о фольклоре «второго порядка», т. е. о восприятии радельного обряда в среде крестьян, не имевших прямого отношения к христовщине и скопчеству. Первоначальный эсхатологический пафос хлыстовских радений довольно скоро подвергся редукции: начиная со второй половины XVIII в., радельная обрядность часто демонстрирует очевидный изоморфизм с традиционной практикой гаданий. Очевидно, что это обстоятельство повлияло и на особенности рецепции радения в крестьянской культуре в целом. Выстраивая образ радения-гадания, массовая традиция пользовалась своими собственными средствами: сосуд с водой в качестве источника для предсказания судьбы известен и в реальной практике крестьянских гаданий, и в контексте различных сюжетов фольклорных нарративов о судьбе. Что касается Христа, являющегося «из чана» и раздающего радеющим деньги, то здесь вполне очевидно влияние крестьянских рассказов окладах и кладоискательстве, где клад является людям в виде живого существа, «рассыпающегося деньгами» перед тем, кто «знает» нужное «слово» или правило «магического этикета». Наконец, вполне вероятно, что сам текст «Хлыщу, хлыщу, Христа ищу» представляет собой своеобразную «дразнилку», возникшую на основании экзонима «хлыстовщина» и эксплицирующую особенности массовой интерпретации радельной ритуалистики: сектанты бегают вокруг чана и «хлещутся», чтобы вызвать некоего духа, который, в свою очередь, должен наделить их богатством. Очевидно, что подобные дразнилки должны были активно генерироваться в зонах межконфессионального взаимодействия и играть важную роль в контактах между крестьянами, принадлежавшими к разным «верам», «толкам» и «согласиям».

Пророчество. Кульминацией радения было пророчество (*судьба, глаголы*), когда хлыстовские пророки или пророчицы выпевали «в духе» «судьбу» всему сектантскому «кораблю» и отдельным его членам. Как правило, пророчество представляло собой ритмизованную речь, иногда — с парной или сквозной рифмовкой. Пророчество было одним из главных элементов радельной ритуалистики: *общая и частная судьба*, исходящая из уст пророка или пророчицы, служит для хлыстов и скопцов основным способом непосредственного получения сакральной информации. В предыдущей главе я уже неоднократно приводил примеры функционирования пророчеств на разных этапах развития хлыстовской и скопческой обрядности; поэтому ниже коснусь лишь основных функционально-типологических особенностей этого элемента радения. Представляется возможным говорить о трех содержательно и функционально различающихся типах сектантских пророчеств. Первый — прорицания эсхатологического характера, которые характерны только для ранней хлыстовщины (первая половина XVIII в.) и, по всей вероятности, указывают на связь секты как с радикальными старообрядческими движениями петровского времени, так и с вышеупомянутой традицией крестьянского эсхатологического визионерства. Ко второму типу относятся пророчества, воспроизводящие традиционные нормы сектантской догматики и аскетики, поощряющие житейское поведение одних участников экстатического ритуала и порицающие других. Вероятно, главной их функцией было поддержание социальной и идеологической стабильности внутри общины, осуществление социального контроля группы за отдельными ее членами. Пророчества этого типа можно называть «нормирующими». Они также имели достаточно широкое распространение в ранней хлыстовщине, однако не потеряли своего значения и позднее. Наконец, пророчества третьего типа соотносились с бытовым контекстом крестьянской жизни, что, по сути дела, уравнивало их с традиционными гаданиями: хлыстовские и скопческие экстатические прорекали, «кому какое будет щастие или нещастие», «что делается в Москве и в Киеве, и когда будет урожай хлебу, а когда и недород, или кто богат, или беден, и о всяких человеческих приключениях»⁷⁸. В последнем случае адресатами пророчеств могли быть не только члены сектантской общины, но и обычные «православные» крестьяне.

Имеющиеся материалы позволяют говорить о том, что подавляющее большинство хлыстовских и скопческих пророчеств в XVIII–XIX вв. принадлежало именно ко второму типу. В отличие от эсхатологических прорицаний и гаданий, они не обязательно воспринимались как информация, прямо детерминирующая поведенческий выбор, и могли рассматриваться в качестве сообщений, свидетельствующих о стабильности взаимодействия общины с сакральным миром. Так, в дневнике скопца

начала нашего века читаем: «...В общем (т.е. в «общей судьбе». — А. П.) было более поучения и предохранения от навет. Иск.<упитель> батюшка совершит свое дело и просит... всю силу и любовь. А вокруг нас есть ограда и стена и на всех четырех углах ангелы в охране. А матушка благ<одать> за всех порад<ела> и упросила, с нею являлась великая сила»⁷⁹.

Реальное содержательное наполнение таких пророчеств можно проиллюстрировать текстом, датированным 1920 г. и происходящим из общины, где каждое пророчество записывалось самими сектантами⁸⁰. Трудно сказать, насколько здесь можно говорить о стенографической точности, однако в любом случае подобные записи иллюстрируют если не особенности автоматической речи, то специфику ее рецепции в радельном контексте.

*Оригинальный текст
(разделителями отмечено
разбиение на строки):*

1920 года 1 июня был | глагол
чрез пророка живова | люблю
начало | ну здравствуйте про-
роки живые | полные духи
святыя воскресноные | все ду-
ши вы извольте искупителя
батюшка завсегда | прослав-
лять неизвольте в простоте
единова дню и часу | пожи-
вать искупитель батюшка |
он видит что все его жалют |
и он доносит к всемогущему
творцу свою прозьбу а вы |
неизвольте сомневаться те-
перь | второе пришествие ис-
тенное | искупитель батюш-
ка тайным | образом свами
ликует и | тайно своей силы
и явно посылаеть | а вы неиз-
вольте своим | неверием ис-
купителя батюшка | на крес-
те распинать он вам будет ра-
досте веселья | посылаеть и
будет золотыми | и дорогоцен-
ными вас крылами | покры-

*Реконструкция ритмической
структуры (курсивом отмечены
рифмы):*

1920 года 1 июня был глагол
чрез пророка живова Любу. На-
чало:
Ну, здравствуйте, пророки
живые,
Полные духи *святыя,*
Воскрешоные все души.
Вы извольте искупителя-
батюшка завсегда *прославлять,*
Не извольте в простоте
единова дню и часу *поживать,*
Искупитель-батюшка он видит,
что все его жалют
И он доносит к всемогущему
творцу свою прозьбу,
А вы не извольте сомневаться.
Теперь второе пришествие
истенное,
Искупитель-батюшка тайным
образом с вами ликует
И тайно своей силы и явно
посылаеть.
А вы не извольте своим
неверием искупителя-батюшка
на кресте *распинать,*

вать а вы извольте || [л.
 23об] все заключать искупите-
 ля | батюшки напоощь
 призывать | и извольте те-
 перь помолиться | друг за
 друга чтобы вы | души твердо
 верили искупителю батюшке
 | а есть некоторые души неве-
 рят | вы извольте помолить-
 ся | воздохнуть искупитель
 батюшка изволил чрез
 про<рока?> | изливать и в
 з<л>атую | трубу протрубить
 а вы извольте | все заключать
 он вам | всегда будет силы по-
 сылать | только извольте вы |
 всегда его прославлять | для
 того он вам свободу | даровал
 оставайтесь под покровом
 искупителя | второва

Он вам будет радости веселья
посылать
 И будет золотыми и
 драгоценными вас крылами
покрывать,
 А вы извольте все *заключать,*
 Искупителя-батюшки
 на помощь *призывать.*
 И извольте теперь помолиться
 друг за друга,
 Чтобы вы, души, твердо
 верили искупителю-батюшке,
 А есть некоторые души –
 не верят.
 Вы извольте помолиться,
 воздохнуть.
 Искупитель-батюшка изволил
 чрез про<рока> *изливать*
 И в з<л>атую трубу
 протрубить,
 А вы извольте все *заключать.*
 Он вам всегда будет силы
посылать,
 Только извольте вы всегда его
прославлять,
 Для того он вам свободу
 даровал.
 Оставайтесь под *покровом*
 Искупителя *второва.*

Хорошо видно, что это сравнительно краткое пророчество варьиру-
 ет всего лишь одну тему: необходимость веры в батюшку-искупителя и
 недопустимость неверия и сомнения. Такая направленность вполне ес-
 тественна, поскольку община, о которой идет речь, принадлежит к
 «новоскопчеству» — движению, чьи последователи считали своего ли-
 дера Козьму Федосеева Лисина новым воплощением скопческого Хри-
 ста Кондратия Селиванова (см. выше, в главе 2). Движение Лисина вы-
 зывало заметные сомнения и критику среди многих скопцов, поэтому
 проблема веры в батюшку-искупителя и «второе пришествие истин-
 ное» была для новоскопчества крайне актуальной именно в смысле
 поддержания единства и внутренней стабильности общины. Кроме то-
 го, и эта, и другие записи «новоскопческих» пророчеств демонстриру-
 ют некоторые любопытные формальные особенности функциониро-

вания пророческого текста в радельной ритуалистике. Несмотря на то что изрекающий *судьбу* пророк находится в экстатическом состоянии, пророчества (или, по крайней мере, их записи) отличаются более или менее стабильной ритмической структурой, значительным количеством рифмующихся строк, а также вступительной и заключительной формулами («Ну, здравствуйте, пророки живые, / Полные духи святые, / Воскрешенные все души» и «Оставайтесь под покровом / Искупителя второва»), маркирующими рамки пророческого текста. В радельной обрядности первой половины XVIII в. сходную функцию, по-видимому, играли возгласы «царь царем, дух, дух», «царь царем и бог богом» или «царь великий и Бог великий», обозначающие момент нисхождения Святого Духа на пророчествующих. Таким образом, хлыстовские и скопческие пророчества представляли собой достаточно устойчивые тексты если не на уровне порождения, то на уровне рецепции.

Итак, экстатические пророчества в христовщине и скопчестве представляют собой специфическое средство социального контроля и программирования повседневной жизни. По-видимому, можно говорить о том, что они представляют собой, пользуясь выражением Э. Дюркгейма, «религиозные объекты», служащие для стабилизации и консолидации сектантской общины и наглядно демонстрирующие постоянство контакта последней с сакральным миром. В практике экстатической речи предельное выражение этой тенденции составляет глоссолалия, известная и у наших сектантов-мистиков, но наиболее широко распространенная в традиции религиозного движения пятидесятников (*Pentecostals*). Ф. Гудмен, специально занимавшаяся полевой работой среди пятидесятников Центральной Америки, отмечает, что глоссолалия выполняет здесь устойчивые ритуальные и социальные функции⁸¹. В традиции христовщины и скопчества глоссолалические пророчества также известны, однако, судя по всему, они все же не были очень широко распространены⁸².

Присяга и привод. Появление *присяги* — специального инициационного ритуала — в структуре радения относится, по-видимому, к 1720-м гг. Впервые присяга упоминается в показаниях венецких сектантов, допрашивавшихся в 1733 г. После того как неопит получал необходимые сведения о хлыстовской аскетике и экстатической практике, он целовал крест или икону, произнося формульную клятву верности учению христовщины. Иногда к *присяге* приводились все сектанты, собравшиеся на радение: в таком случае этот обряд либо открывал, либо завершал радельный церемониал и мог объединяться с причащением.

Так, посадская жена Федора Евстратова показывала, что в 1720-х гг. в Венеце «девка Матрена Федорова» «заставляла ее, Федору, прикладыватца к образу, чтоб ей, Федоре, быть по ее учению твердо и отцу б духовному и никому не сказывать, которой де образ она и целовала»⁸³.

Сходным образом *приводила* неопитов и старица Настасья (Агафья) Карпова:

Она стала уговаривать его перейти в их согласие, понеже вера их и учение угодно Богу и притом сказывала, в вере и учении их содержится то, чтоб холостым не женитца, а женатым с женами не жить и матерно не бранитца, а жить постоянно в трудах и молитвах и содержать посты. Когда они склонились, она взяла крест, чтоб никому не сказывали, а ежели скажут, то душею и телом погибнут, потому что она к тому своему согласию не в неволю призывает. И они ко кресту приложились⁸⁴.

Старец Чудова монастыря Иоасаф (Иван) Семенов показывал, «что в означенных сборищах он, Иоасаф, трепетался и трясся, также и, вспрыгивая, руками махал <для> утруднения плоти своея; и хлеб де, изрезав в куски и положи на блюдо, и квас в стакане на голове, так же и крест он Иоасаф держал. И приходящие люди к тому кресту, а иногда и к образу прикладывались для того, чтоб тем приходящим людям стоять в вере их и никому б не их согласия о той вере не объявлять; а оной де хлеб он, Иоасаф, с протчими ел, так же и квас пили, поставляя за причастие...»⁸⁵.

В дальнейшем хлыстовский инициационный ритуал мог усложняться за счет дополнительных элементов. Так, в начале 1740-х гг. во время приема неопита один из сектантских наставников говорил: «„Слушайте, братцы и сестрицы, что есть душа новая, желающая получить спасение, и хочет быть в соединении с нами!“ На что... все в то время просили Бога с воздыханием и со употреблением разговору такого вслух: „Дай, Господи! Приведи, Господи, желающего получить спасение!“ А потом тот просвиряк привел его в клятву в верности ко кресту, которая называется присягою...»⁸⁶. Другие «учителя» той же общины водили неопитов «вкрут раз до десяти»⁸⁷, цитируя, по-видимому, православный обряд крещения. Почти столетие спустя, в 1824 г., мценский крестьянин Павел Михайлов *приводил* в скопчество гренадера Алексея Трубина следующим образом:

...Засветив свечу пред иконою, потом взял меня за руку <и> начал водить кругом с пением «елицы во Христа креститесь, во Христа облакается» и прочее до трех раз, наконец, остановясь, подвел меня ко крестному целованию, однако ж к оскотлению меня он сам не приступал, но только сказал мне, каким образом после совершить обрезание естества; с того времени принял я ту секту...⁸⁸

Гораздо более сложным был инициационный ритуал в обрядовой традиции того «толка» христовщины, который я, вслед за И. Г. Айвазовым, называю «данило-филипповским» (см. о нем в предыдущей главе):

В отдельной избе приходящих переодевают: мужчину одевают в длинную белую рубаху с широкими рукавами, а женщину в белую рубаху и синий сарафан, на голову повязывают белый платок концами назад, на ноги обувают лапти. Одетого или одетую вводят в собрание крестный отец и крестная мать. Когда введут в собрание, крестный отец дает в руки присоединяющимся икону, а крестная мать зажженную свечу. <...> Заправитель собраний спрашивает присоединяющихся: для чего ты пришел или ты пришла к нам? Присоединяемые, наученные крестными отцом и матерью, отвечают: «Потрудиться, с вами Богу помолиться». — или иначе: «Спасову образу помолиться да с вами поводиться». «С нами трудиться трудно, — замечает присоединяющий, — у нас заповеди есть: мужу с женою жить как брату с сестрою, женатым разжениться, не женатым не жениться; знай, что жене нельзя даже для мужа обед собрать. Если даже дочь твоя родит, то к ней нельзя ходить шесть недель». Присоединяемые отвечают: «Помолитесь за меня государю-батюшке Данилу Филипповичу»... Затем присоединяющий требует хмельных напитков не употреблять, на крестины и свадьбы не ходить, всех присутствующих считать своими братьями и сестрами и данных при принятии отца и мать чтить более братьев, сестер и крестных по плоти (вероятно, имеются в виду крестные родители по православному обряду. — А. П.). Относительно того, что будет происходить на радениях и какие будут петь песни, никому не говорить, даже родным отцу и матери... В церковь ходить можно, но церковных молитв не повторять, а творить молитву так: «Господи Иисус Христос, государь Сын Божий, помилуй нас, аминь». На каждое требование присоединяемые отвечают теми же словами: «Помолитесь за меня, государи-приятели». Когда обеты даны, на присоединяемых надевают особый крест с лучами, и присоединяемые объявляются принятыми. После присоединения происходит радение⁸⁹.

Вместе с тем и в XVIII, и в XIX вв. *присяга* оставалась важнейшим элементом хлыстовской и скопческой инициации. Олдоворец Петр Васильев Маслов показывал на первом скопческом процессе, что наставница Акулина Ивановна «того для, чтоб в той ереси признаны не были и чтоб о той ереси не сказывать ни отцу духовному, ни отцу родному и никому, тако ж и что оное учение будто бы святое и праведное дело, сама присягает и тех учеников своих, кто придет, приводит к присяге, и

целуют крест»⁹⁰. Когда священник Иван Сергеев и пономарь Николай Николаев в начале 1800-х гг. вступали в хлыстовскую общину, «учитель... поставил пред образами свечи, засветя, и, накадя избу ладаном, поставил забелинского священника и его, пономаря, а жену одного священника с его, пономаря, женою рядом; и, давши им заповедь жить по его секте и учению, требовал себе в том от них поруку, в чем и дали они порукою Николая Чудотворца, образ коего взявши, он, „учитель“, с места, дал ему, пономарю, с священником держать, а потом и женам их; после чего, принявши, он, учитель, образ, велел всем приложиться к нему, что они и исполнили»⁹¹. Сходные описания этого обряда встречаются и в позднейших свидетельствах XIX столетия.

Итак, в своем исходном виде *присяга* подразумевала крестное целование и клятвенное обещание быть твердым в вере и не открывать тайну хлыстовского учения никому — «ни отцу с матерью, ни начальникам, ни духовному причту, ни даже самому царю»⁹². В некоторых (особенно — ранних) вариантах клятвы особо оговаривается невозможность рассказывать о «христовой вере» на исповеди. Функционально *присяга* маркировала вхождение неопита в хлыстовскую общину: после этого он приобретал статус полноправного члена религиозной группы. Одновременно тот же обряд мог совершаться всеми членами сектантского *корабля* до начала и/или по окончании радельного церемониала. В этом случае *присяга* обеспечивала своеобразную ритуальную рамку для «апостольской беседы», маркируя границу между сакральным временем радения и профанным течением «мирской» жизни членов общины. В целом *присяга* можно трактовать как классический «обряд включения»⁹³, обеспечивающий приобретение неопитом нового статуса и поддерживающий символическое единство всей группы.

Почему, однако, хлыстовский «ритуал включения» получил именно такую форму — присяги с крестным целованием? Обычно, говоря о генезисе той или иной ритуальной формы, мы имеем возможность рассматривать лишь обобщенный символический, психологический или социологический контекст изучаемого обряда. В случае с *присягой* дело обстоит иным образом. По всей вероятности, появление этого ритуала именно в такой форме и именно в 1720-х гг. непосредственно обусловлено рядом конкретных исторических обстоятельств.

Присяга на Евангелии с целованием креста существовала в повседневном и официальном русском обиходе и до Петра I. Однако именно в первой четверти XVIII в. присяга приобретает особое значение в рамках целого ряда государственных институций. Согласно «Уставу воинскому» (1716), всем военнослужащим — от генерала до солдата — предписывалось присягать по особо утвержденному типовому тексту. Присягавший должен был «положить руку на Евангелие, а правую руку под

нять вверх с простертыми двумя большими персты. А солдатам... правую только руку поднять пред подлежащим Евангелием, и говорить за читающим присягу, и по прочтении целовать Евангелие»⁹⁴. Подобная присяга для государственных служащих была введена в 1720 г.⁹⁵ За нарушение присяги первоначально полагалось отсечение двух пальцев, а в 1720 г. это наказание было заменено на вырывание ноздрей⁹⁶. Кроме того, в 1718 и 1722 гг. было издано два указа, регламентировавших присягу верности наследнику престола. Манифест об отрешении царевича Алексея от престола (1718) предписывал всеобщую присягу младшему сыну государя: «Желаем же от всех верных Наших подданных духовного и мирского чина и всего народа Всероссийского, дабы... сына Нашего Петра за законного наследника признавали и почитали и во утверждение сего Нашего постановления на сем обещанием пред святым алтарем над святым Евангелием и целованием креста утвердили»⁹⁷. Однако весной 1719 г. Петр Петрович умер, и в 1722 г. был издан особый «Устав о наследии престола», подразумевавший свободу государя в выборе наследника. Все подданные Петра I должны были присягнуть в верности уставу на тексте особого «клятвенного обещания»⁹⁸. «С тех пор при вступлении на престол новых государей проводили присяги подданных. Церемония присяги требовала обязательно клятвы в церкви на Евангелии и кресте, а также собственноручной подписи особых присяжных листов»⁹⁹.

Противоречивость петровской политики в области престолонаследия не могла не возбудить очередной волны простонародных эсхатологических толков. Уже отрешение Алексея было воспринято многими как нечто преступное и незаконное. По всей вероятности, в массовом сознании история отношений Петра и Алексея, а также манифест 1718 г. легко соотносились со слухами о Петре как «подменном царе», антихристе и т. д.¹⁰⁰ Так, 2 марта 1718 г. подьячий Ларион Докукин подал в руки царю присяжный лист, на котором под типографским текстом была написана своеобразная «антиприсяга»: «А за неповинное отлучение и изгнание всероссийского престола царского Богом хранимого государя царевича Алексея Петровича христианского совестью и судом Божиим и пресвятым Евангелием не именуясь, и на том животворяща Креста Христова не целую и собственною своею рукою не подписуюсь... хотя за то и царский гнев на мя произлиется, буди в том воля Господа Бога и Иисуса Христа по воле Его святой за истину аз, раб Христов, Илорин Докукин, страдати готов. Аминь! Аминь! Аминь!»¹⁰¹. Однако по-настоящему масштабную эсхатологическую реакцию (прежде всего – в старообрядческой среде) вызвал устав 1722 г., предписывавший присягать, так сказать, «анонимному» наследнику. «Многим это казалось весьма странным, – отмечает Н. Н. Покровский. – По Руси по-

ползли слухи, что наконец-то с властью все ясно, ибо приказано приводить к присяге самому антихристу, имени которого вымолвить невозможно»¹⁰². Наиболее массовым выступлением против устава о престолонаследии стал тарский бунт 1722 г., когда жители целого города вместе с казачьим гарнизоном и сельской округой отказались от присяги и составили «противное письмо», «доказывавшее, что присягать безымянному наследнику есть дело богопротивное, и что все нижеподписавшиеся категорически отказываются присягать». Письмо подписало около семисот человек¹⁰³. Хотя тарский протест был жестоко подавлен, неприятие устава 1722 г. зауральскими старообрядцами вылилось в целую серию массовых самосожжений. Так, инициатор и руководитель «гари» в Елунской беспоповской пустыни (это было одно из самых крупных сибирских самосожжений XVIII в.) расколоучитель Терентий «возмути... тамо народ о бывшей тогда присяге... за наследнаго безыменно, ... возумствова по прелести своей, яко бы за истиннаго уже антихриста быти»¹⁰⁴. Вероятно, что такое эсхатологическое восприятие присяги стимулировали и события начала 1730-х гг., когда петровский устав о престолонаследии был сначала отменен верховниками, а затем вновь введен в силу Анной Иоанновной. Именно с манифестом Анны Иоанновны (1731) можно связывать вспышку самозванчества в 1731–1733 гг.¹⁰⁵

Почти одновременно с тарским бунтом вышел в свет и еще один официальный документ, имеющий, как мне кажется, отношение к сложению хлыстовской присяги. Это — печально памятный синодский указ от 17 мая 1722 г., предписывавший священнику нарушать тайну исповеди в случае «открытых им... преднамеренных злодейств»¹⁰⁶. Основная идея указа состоит в следующем: если исповедующийся «объявит духовному отцу своему некое не сделанное, но еще к делу намеренное от него воровство, наипаче же измену или бунт на Государя или на Государство...» и при этом «покажет себя, что не раскаивается, но ставит себе в истину и намерения своего не отлагает и не яко грех исповедует», то духовник обязан «не токмо его за прямо исповеданные грехи прощения и разрешения не сподоблять..., но и донести вскоре о нем, где надлежит». Законность этого требования довольно лицемерно обосновывается ссылкой на Евангелие от Матфея: «Если же согрешит против тебя брат твой, пойди и обличи его между тобою и им одним; если послушает тебя, то приобрел ты брата твоего; если же не послушает, возьми с собою еще одно или двух... Если же не послушает их, скажи церкви...» (Мф. 18, 15–17).

Из дальнейшего текста указа выясняется, что доносить следует не только о политических и уголовных, но и о религиозных преступлениях, т. е. о «разглашении ложных чудес», борьба с которыми играла важную роль в петровской реформе благочестия¹⁰⁷: «Ежели кто, помыслив где каким-либо образом или притворно учинив, разгласит ложное чу-

до..., и потом такой вымыслитель тот свой вымысел объявит, а раскаяния на то не покажет..., то духовник должен, где надлежит, без всякого медления, о том объявить, дабы такая ложь была пресечена».

К указу прилагалась «особая форма присяги для духовных лиц» (и тот, и другой документы должны были обязательно храниться у каждого священника), где уделялось специальное внимание раскольникам и в том числе — христовщине: «...Вся расколническая согласия, а именно: Поповщину, Ануфриевщину, Софонтиевщину, Диаконовщину, Беспоповщину, иже суть перекрещеванцы, Феодосиевщину, Андреевщину, Христовщину и прочая множайшая... проклиною и всех их отчуждаюся..., и которых в приходе моем раскольников, чрез удаление от покаяния и от святой Евхаристии, или чрез иныя приметы усмотрю или уведая, не буду утаивать молчанием, но без всякого медления буду о них Архиерею моему письменно объявлять и кому надлежит, обязуюся нескрyтно и неотложно доносить...»¹⁰⁸.

Кроме того, посредством ряда законодательных мер 1716–1722 гг. был фактически полностью дезавуирован древнерусский принцип «покаяние вольно есть», подразумевавший свободный выбор духовного отца¹⁰⁹. Теперь каждый человек должен был исповедаться у своего приходского священника; безместным попам запретили становиться духовниками. Каждому прихожанину предписывалось говеть не реже раза в год. Уклоняющиеся от исповеди подвергались штрафам и ограничениям в гражданских правах, причем священники были обязаны подавать губернаторам списки неговекующих. Священники, не исполнявшие этого предписания, также могли навлечь на себя наказания разной степени тяжести — от денежного штрафа до каторжных работ. Все это фактически превращало духовника в активного агента религиозно-политического сыска и преследования инакомыслящих.

Таким образом, вполне вероятно, что на сложение хлыстовской *присяги* повлияли как символические, так и сугубо практические факторы. С одной стороны, ее можно рассматривать как противовес присяге «безымянному наследнику»: вступавший в общину присягал на верность Христу и становился неподвластен антихристу. С другой — хлыстовская *присяга*, специально акцентировавшая невозможность открытия тайного учения даже перед духовным отцом, как бы нейтрализовала последствия указа о нарушении тайны исповеди.

Мы видели, что обряд *присяги* фактически не подразумевает снятия признаков прежнего состояния новообращенного. Включению в сакральное сообщество не предшествует исключение из сообщества профанного. Трудно сказать, почему произошло именно так. Однако в дальнейшем в традиции ряда скопческих общин сформировался более сложный обряд *привода*, объединявший символику интеграции неофи-

та в религиозную группу, и его отречения от мира¹¹⁰. После того, как *новик* получал необходимые сведения о скопческой аскетике и приносил клятвенную присягу перед иконой или крестом, он должен был, вслед за наставником общины, повторять особые *прощальные слова*, «знаменующие совершенное его отречение от прежней жизни и возрождение в новую жизнь»:

«Прости меня, Господи, прости меня, Пресвятая Богородица, простите меня, ангелы, архангелы, херувимы, серафимы и вся небесная сила, прости, небо, прости, земля, прости, солнце, прости, луна, простите, звезды, простите, озера, реки и горы, простите, все стихии небесные и земные!» Тут встает весь собор (т. е. скопческая община. — А. П.) и начинает ходить кругом, воспевая троекратно тропарь Богоявления. «Во Иордане крещающуся тебе, Господи!» Затем останавливаются и запевают церковный стих: «Елицы во Христа крестистесь, во Христа облекостесь, аллилуия!» В это время, сначала учитель, потом братья и сестры, все по порядку, положив прежде земной поклон перед иконами, приветствуют нового собрата радостным возгласом «Христос воскрес!», на что тот и отвечает каждому и каждой: «Воистину воскрес, возлюбленный братец или возлюбленная сестрица!» Члены одного пола при этом целуются, а разных полов только кланяются друг другу¹¹¹.

Ближайшая аналогия этим *прощальным словам* (а они, судя по всему, составляли устойчивую и мало варьировавшуюся формулу) в народном религиозном обиходе — это так называемый «обряд прощания с землей перед исповедью», зафиксированный в начале XX в. во Владимирской губернии священником А.Н. Соболевым¹¹². Суть этого обряда, записанного со слов «старушки, бывшей раскольницы» (указание на принадлежность информантки к тому или иному согласию отсутствует) состоит в том, что, отправляясь в церковь на исповедь, человек последовательно «прощается» с родными и домашними, «хрещеным людом», «вольным светом» и «матушкой-землей», совершая земные и поясные поклоны («большой трехпоклонный начал» и «малый трехпоклонный начал»), произнося Иисусову молитву и особые причеты, обращенные к белому свету и земле:

Ты, красно, ясно, свет солнышко,
Уж ты, млад, светел государь месяц,
Вы, часты звезды подвосточная,
Зори утренни, ноци темная,
Дробен дождичек, ветра буйные,
Вы простите меня грешную, —

Вдову горюшную, неразумную.
 Ради Спас Христа, честной Матери-Богородицы,
 Да сам Михайла арханделя!
 Аминь.

<...>

Взоплю я к тебе, матушка сыра земля.
 Сыра земля, моя кормилушка поилица,
 Взоплю грешная, окаянная, паскудная, неразумная;
 Что топтали тея походчивы мои ноженьки,
 Что бросали тея резвы руценьки,
 Что глазели на тея мои зенки,
 Что плевала на тея скорлупоньки.
 Прости, мать питомая, меня грешную, неурядливу
 Ради Спас Христа, честной Матери,
 Пресвятыя да Богородицы,
 Да Ильи пророка мудраго!
 Аминь¹¹³.

С. И. Смирнов предположил, что этот обряд «есть, очевидно, не что иное, как народная исповедь земле, дополняющая церковную. Земле старушка исповедает только те грехи, которых не спросит священник, грехи против самой земли... В ее перечне грехов слышится ясный отголосок культа земли: благоговение пред святой матерью-землею, которую человек должен попираť ногами, и священный ужас первого земледельца, которому приходится рвать грудь матери-земли, заставляя ее служить себе»¹¹⁴. Думаю, что соображения Смирнова верны лишь отчасти. Действительно, в этом обряде видны отчетливые отголоски особого почитания земли. Однако его общая функциональная направленность подразумевает все же не исповедь земле, а прощание с миром вообще. В этом смысле и пространный ритуал имеют аналогии в определенных типах заговорных текстов. «Прощаясь» с «хрещеным людом», солнышком, месяцем, звездами, землей и т. д., исполнитель обряда не просто «сдаёт грехи», но и отказывается от принадлежности к миру как таковому. Очевидно, что записанный Соболевым обряд связан со скопческим «прощанием» и текстологически, и типологически. Понятно и то, почему *прощальные слова* были инкорпорированы именно в скопческую инициацию. Идеология и мифология русских скопцов в существенной степени ориентирована на идею радикального преобразования человека. Ампутация «срамных» частей тела имела в скопчестве не только практическое, но и символическое значение: таким способом достигалась аннигиляция пола и перво-

родного греха в целом, оскопленный возвращался в безгрешное, «ангельское» состояние (см. об этом ниже, в главе 4). Вероятно, скопческие представления о такой трансформации подразумевали, что самой операции оскопления должен предшествовать обряд, символизирующий окончательный и полный разрыв неопита с грешным миром и «плотской лепестью». В этом смысле скопческий *привод* имел, по-видимому, не меньшее, а может быть и большее значение, нежели ритуальное оскопление как таковое.

* * *

Итак, хлыстовское и скопческое радение представляет собой достаточно сложную ритуальную структуру, претендующую на поглощение всех иных типов традиционного ритуала и выполняющую ряд важных функций, связанных с поддержанием внутренней стабильности религиозной общины, воспроизведением традиционных аскетических предписаний и идеологических моделей, нормированием повседневной жизни и осуществлением социального контроля. Анализ происхождения основных элементов радения показывает, что все они и генетически, и типологически связаны с различными формами народного православия и традиционной крестьянской культуры в целом. Теперь необходимо выяснить, как соотносится с радельной ритуалистикой сектантская песенная традиция, каковы ее истоки и топика.

Генезис и состав радельной лирики: сборники Василия Степанова и Александра Шилова

Так называемые «песни русских сектантов-мистиков» представляют собой сложный и неоднородный массив текстов. Это особенно бросается в глаза при анализе сборника, составленного Т. С. Рождественским и М. И. Успенским. В него попали и песни из репертуара сектантов-экстатиков XVIII — начала XIX в., и духовные песнопения, сочиненные членами кружка Татариновой, и памятники скопческого репертуара, и песни, сочиненные последователями движения «Новый Израиль»¹⁵. Такое механическое объединение разных по источникам и времени происхождения текстов не только не проясняет, но и чрезвычайно запутывает наши представления о фольклоре христовщины и скопчества. С одной стороны, простонародные религиозные движения, причислявшиеся исследователями конца XIX — начала XX в. к «хлыстовству» или «мистическому сектантству» зачастую имели мало отношения к собственно христовщине, сохраняя лишь отдельные элементы хлыстовской экстатической практики. Их песенный репертуар

слагался и развивался в самых разных культурно-исторических контекстах. С другой стороны, даже в рамках традиционной христовщины отношение к радельным песням и песенный репертуар существенно различались применительно к разным общинам. Поэтому описание и анализ хлыстовского и скопческого песенного фольклора «в целом»¹¹⁶, без учета репертуара отдельных общин и его соотношения с конкретными верованиями, обрядами, идеологией и т. п., представляется непродуктивным. Вместе с тем, мы располагаем источниками, позволяющими хотя бы отчасти представить себе первоначальный репертуар радельных песнопений христовщины. Это — сборники духовных стихов, составленные хлыстом Василием Степановым (1740-е гг.) и одним из основателей скопчества Александром Ивановичем Шиловым (1790-е гг.). Крайне важно, что оба сборника написаны для «внутреннего употребления» конкретных сектантских групп и, следовательно, отражают песенный репертуар в его актуальном бытовании. Мне представляется, что перспективы изучения песен русских сектантов XVIII–XIX вв. связаны с анализом именно сборников такого рода. Собрания Василия Степанова и Александра Шилова уникальны лишь в силу своей датировки, поскольку для многих сектантских общин XIX–XX вв. (причем — не только хлыстовских и скопческих) характерно одновременно и письменное, и устное бытование духовных песнопений. Более того, по материалам современных полевых исследований, «устно-письменная» трансляция вообще характерна для простонародной религиозной поэзии XIX — XX вв.¹¹⁷ Это явление, конечно, представляет специальный интерес и само по себе, причем не только в смысле техники исполнения и трансмиссии тех или иных фольклорных памятников, но и применительно к культурным функциям религиозного фольклора как такового. Для нас, однако, сейчас важно другое: «микроисторический» анализ сборников сектантских духовных песнопений предоставляет неоценимые перспективы для изучения идеологии, культурной топики и, если угодно, ментальности отдельных «текстуальных сообществ», из которых, в конечном счете, и складывались простонародные религиозные движения XVIII–XX вв.¹¹⁸ Думаю, что такой анализ непременно должен предшествовать исследованию более общих вопросов соотношения сектантских духовных стихов и традиционного песенного фольклора в целом.

Сборник Василия Степанова. Сборник сектантских духовных стихов («песенок»), составленный Василием Степановым, доступен нам благодаря следственным мероприятиям московской комиссии 1745–1756 гг. Биографические сведения о Василии фрагментарны¹¹⁹, однако даже они показывают неординарность его личности и судьбы. Василий был «чужной» (т. е., по-видимому, карелом) и родился в д. Костоярви Корельского уезда (вероятно, в самом конце XVII в.)¹²⁰. Со-

словная принадлежность его родителей неизвестна, но не исключено, что они были крестьянами-старообрядцами. В детстве Василий был отведен в плен в Россию (скорее всего, во время военных действий 1702–1703 гг.) «и жил здесь по составленному им самим подложному паспорту за подписью полномочного посла Лефорта: он был человек весьма грамотный, умел писать по-русски и по-латыни»¹²¹. В 1720-х гг. Василий был обращен в христовщину старицей Настасьей Карповой и довольно скоро стал одним из лидеров московских сектантов. Во время следствия 1733–1739 гг. он скрывался в с. Коломенском у дворцового садовника Антона Иванова. После завершения процесса он продолжал свою религиозную деятельность, руководя молитвенными собраниями и привлекая в секту новых прозелитов. Всего ему удалось обратить 26 человек.

Судя по всему, Василий Степанов был не только образованным и деятельным проповедником, но и «одаренным» экстатиком. Об этом, в частности, свидетельствует следующий эпизод. В 1745 г. во время допроса члены следственной комиссии потребовали, чтобы Василий описал «действие, чинимое на богопротивном... зборище». Однако попытка описать радение привела к тому, что Василий «лег на пол и лежал с полчетверти часа и ничего не говорил; и потом, поднимая ево от полу с аршин, било оземь и бросало по сторонам необычайно»¹²². Таким образом, одно только воспоминание о радельной практике привело его в экстатическое состояние, известное нам и по показаниям других московских хлыстов этого времени: оно ассоциировалось с нисхождением Святого Духа.

В. В. Нечаев полагал, что Василий был представителем «нового направления» в московской христовщине 1740-х гг.; одним из тех, кто стал «изучать св. Писание и церковную литературу», стараясь «извлекать из них доказательства в пользу учения секты»¹²³. Свое предположение о первоначально сугубо устной природе хлыстовского фольклора и догматики Нечаев основывал на упомянутых в предыдущей главе легендарных сказаниях о Даниле Филипповиче. Московские хлысты 1830-х гг., «печатных книг и вообще никаких» не любившие и учившие прозелитов на основании «изустных преданий и толков», рассказывали, что «Данила Филиппов сперва был перекрещенец и потому много имел старообрядческих книг; потом... распускал о себе молву, что он не имеет земного начала, а сошел с небес от Бога, и потому имеет непосредственное сношение со Св. Духом, от которого получает все наставления... По сему все свои книги кинул в реку Волгу, так как не нужные, и установил не иметь книжного учения, а руководствоваться преданиями и вдохновениями пророков и пророчиц их секты»¹²⁴. Такой рассказ представляется вполне естественным в контексте культурных практик и идеологии ряда хлыстовских общин XIX в., ориентировавшихся исключительно на устную легендарную традицию, однако он ни в коей мере не соот-

ветствует реальной практике христовщины первых десятилетий XVIII столетия. Прежде всего, мы знаем, что, начиная с 1720-х гг., значительная часть сектантских лидеров принадлежала к белому и черному духовенству. Следовательно, многие из них умели и читать, и писать, а также имели хотя бы приблизительное знакомство с Библией, агиографией и другими видами христианской книжности, не говоря уже о православном богослужении. Однако грамотность и ориентация на религиозную книжность характеризовали сектантских лидеров и ранее. Так, наставник Настасьи Карповой и Василия Степанова, крестьянин Новодевичьего монастыря Алексей Трофимов, бывший, вероятно, современником Лупкина¹²⁵, в своих поучениях ссылаясь на «Алфавит духовный», церковные песнопения и т. п.¹²⁶ Таким образом, по крайней мере с начала XVIII в. хлыстовский религиозный фольклор представлял собой сложное смешение книжных и устных элементов.

При аресте у Василия Степанова были изъяты два письма и сборник духовных «песенок», состоявший из 28 текстов. «С подъему и с розыску» Василий показал, что письма (одно — из Москвы в Ярославль, другое — из Ярославля в Москву; датированы соответственно ноябрем и декабрем 1732 г.) «писаны в похвалу лжеучителя Прокопья Лубкина, которого именовали сыном Божиим и Христом»¹²⁷. «Похвала» — выражение не совсем точное, речь в письмах шла о кончине Лупкина. Что касается песен, то они исполнялись во время богослужебных собраний. «По показанию Василия Степанова, две из них были сочинены им самим, остальные — списаны им у согласника (т. е. члена хлыстовской общины. — А. П.) Андрея Чулошникова, сосланного в Сибирь по приговору первой комиссии»¹²⁸. Вероятно, Василий же снабдил почти все «песенки» своего сборника заголовками, акцентирующими смысл и настроение каждого текста.

По решению Синода оригиналы писем и сборника песнопений, а также хранившиеся у Степанова в качестве мошей волосы наставника Алексея Трофимова надлежало «сжечь через палача»¹²⁹. При этом, однако, со всех текстов были сняты копии. Сначала их отправили в Петербург, где они хранились в Синодальной канцелярии¹³⁰, но затем переслали в Московскую контору Синода: «А понеже с таковых же письмишек и песнишек, взятых у чухны Василия Степанова, имеются в производимом в Святейшем Синоде деле присланные из упомянутой следственной о раскольниках Комиссии копии, того ради оныя, яко непотребныя и Церкви Святой противныя, отослать, для отдачи, к таковому ж с ними поступку (то есть для сожжения. — А. П.)... в Московскую Святейшего Синода Контору»¹³¹. Тем не менее по чьей-то халатности копии так и остались в одном из дел Московской конторы¹³². Именно здесь их и обнаружил петербургский сектовед И. Г. Айвазов, опубликовавший «письмишки и песнишки» в 1915 г. в первом томе своих «Материалов для исследования

русских мистических сект»¹³³. Однако, когда в 2000 г. я обратился к тому же самому делу для проверки публикации Айвазова, выяснилось, что тексты исчезли. По реестру дела, составленному еще в XVIII в., значатся «копии с писмишек и песнишек, взятые у чухны Василия Степанова, которая в Синод были присланы и у следственной о расколниках комиссии имелись при особливом начевшимся в святейшем Синоде 1745 февраля 21 дни деле и из оного вырезаны. На пятнадцати листах и одной странице»¹³⁴. В деле эта часть должна была начинаться после 403-го листа, но она кем-то изъята.

Трудно сказать, кто именно впоследствии вырезал «копии с письмишек и песнишек» из дела синодальной конторы. Не исключено, однако, что это мог быть сам Айвазов. Н. Г. Высоцкий — один из критиков Айвазова, также занимавшийся историей престонародных религиозных движений XVIII в., — писал о работе автора «Материалов для исследования русских мистических сект» в Московском архиве Министерства юстиции следующее: «Здесь он прежде всего постарался о том, чтобы ему было предоставлено право заниматься не в общем зале, где работают все остальные посетители, а в канцелярии... Сюда ему приносили целые коробка с делами, и он рылся в них никем и ничем не стесняемый. В общем же зале сидел его письмоводитель и снимал, по его указанию, нужные для него копии»¹³⁵. Таким образом, возможность вырезать тексты, не привлекая внимания сотрудников архива, у Айвазова была.

Как бы то ни было, публикация, предпринятая этим исследователем, — единственная копия сборника Василия Степанова, доступная нам в настоящее время. С точки зрения научного уровня она оставляет желать лучшего — здесь критические замечания Высоцкого совершенно справедливы. Айвазов указал лишь год, номер и название дела, из которого взяты тексты, не утруждая себя никакими комментариями. Однако я не вижу оснований сомневаться в точности воспроизведения самих «песенок». Вероятно лишь, что в некоторых случаях публикатор ошибся при разделении текстов на стихотворные строки. Тем не менее, я считаю необходимым предпринять републикацию сборника Василия Степанова, скорректировав предполагаемые ошибки Айвазова и снабдив тексты необходимым комментарием (см. приложение 1 к настоящей работе)¹³⁶.

Сборник Василия Степанова позволяет нам не только адекватно оценить первоначальный репертуар хлыстовских радельных песнопений, но и по-новому взглянуть на проблему культурно-исторического контекста ранней христовщины. Поскольку все «песенки», кроме двух, были переписаны Степановым у сектанта, сосланного еще первой комиссией, сложение этого репертуара можно датировать по крайней мере рубежом 1720-х и 1730-х гг. Составляющие сборник тексты можно условно разделить на три группы. Во-первых, это духовные стихи, не свя-

занные, по всей вероятности, с какой-либо обособленной сектантской либо старообрядческой группой. К ним следует отнести краткий вариант стиха «Разговор Иоасафа с пустыней» (№ 3), где царевич Иоасаф заменен царем Давидом, а весь текст в целом переосмысливается как «прошение и моление к Богу в царство небесное»; стих о расставании души с телом (№ 22); а также, возможно, стихи «Братцы вы, братцы духовные...» (№ 6, о почитании Благовещенской обедни, Пасхальной заутрени и вечерни Пятидесятницы; см. комментарий к этому тексту) и «Свет Господи, создатель мой...» (№ 24; корреспондирует со вступительной частью стиха об Иосифе Прекрасном («Кому повем печаль мою»)). Во-вторых, отчетливо обособляются тексты эсхатологического содержания, имеющие параллели в старообрядческом репертуаре XIX в. Это — стихи «Идет лето сего света...» (№ 2) и «Еще кто б нам построил...» (№ 23). Очевидно, что оба текста связаны с эсхатологическим фольклором русского старообрядчества. Появление их в сборнике Василия Степанова — лишнее свидетельство тесной связи ранней христовщины с радикальным крылом русского раскола начала XVIII в. Наконец, большая часть «песенок» (№ 1, 4, 5, 7–21, 25–27) несомненно должна быть атрибутирована собственно в качестве репертуара московской христовщины 1720–1730-х гг. Характеризуя эти тексты в целом, необходимо отметить, что фактически все они имеют лирический характер, хотя некоторые из них и включают определенное число эпических элементов. Это обстоятельство важно, поскольку оно свидетельствует о сравнительной «молодости» хлыстовской фольклорной традиции этого времени. К середине XIX в. и христовщина, и отделившаяся от нее скопчество сформировали достаточно богатую эпiku, репродуцировавшуюся как в прозаической, так и в песенной форме. В XVIII в. мы ничего подобного не наблюдаем. Вместе с тем, среди «песенок» из сборника Василия Степанова выделяется ряд текстов, репрезентирующих основные образы и мотивы религиозной космологии христовщины. По-видимому, они составляли ядро хлыстовского радельного репертуара того времени. Прежде всего, это стихи «Как доселева мы жили на земле» (№ 4), «Дай, Господи Иисусе, свет Христос Сын Божий» (№ 10), «Как у нас было в каменной Москве» (№ 21).

В стихе «Как доселева мы жили на земле» излагается «священная история» христовщины и ряд основных положений ее учения. В самом начале текста возникает образ *белого престола Господня*, обладающий отчетливыми апокалиптическими коннотациями: это тот самый престол, на котором восседает Бог в день Страшного суда (см. комментарий в приложении 1). Однако в нашем тексте действие развивается иным образом: Господь Бог сходит на землю во плоти и собирает праведных *на святу беседу на апостольску*, т. е. на радение:

По земли, сударь наш, Он катается,
 Поровну, сударь, Он с человеками,
 Во плоти, сударь, Он в человеческой.
 Собиралися, соходилися
 Со все со четыре со сторонушки
 На святу беседу на апостольску,
 Возмолилися ко Святому Духу,
 Проливали слезы ко источнику:
 «Государь наш, батюшка Святый Дух,
 Укажи нам путь свой Божей истинной.
 Нам как итти — до тебя дойти,
 До твоего царства до небеснова,
 До раю, сударь, до блаженнова?»

Молитва услышана, и Святой Дух прорекает аскетические правила, подразумевающие запрет на употребление алкоголя, сексуальные отношения, гнев и бранные слова:

Вы не пейте же пойла пьянова,
 Ни вина, други, ни зеленого,
 Не ставите ж меды сладкие,
 Не творите, други, греха тяшкова,
 Не бранитесь словом скверным,
 Не гневайтесь всякою злобою,
 Не водитесь сестры с братьями.

Путь *до царства до небеснова* описывается при помощи распространенного эпического топоса: он лежит через *тихой Дон*, *Сладей-реку* и *Дарей-реку*. Вместе с тем указывается и на неправильный путь: нельзя ходить на *Шат-реку*, она — *шатовитая* и *отлучит от дела Божиева*. Помимо влияния традиционной мифопоэтической топики здесь можно видеть и воздействие утопической легенды о «далеких землях», специально исследовавшейся К. В. Чистовым¹³⁷. В связи с этим следует, по-видимому, сопоставить *Дарей-реку* из нашего стиха с крестьянскими рассказами о «реке Дарье», известными по материалам XIX в. К. В. Чистов предполагал, что легенда о «реке Дарье» возникла в первой четверти XIX в., но затруднялся ответить на вопрос о причинах ее появления¹³⁸. Не исключено, таким образом, что эта легенда сформировалась по крайней мере на столетие раньше¹³⁹.

Заключительный мотив стиха — праведные восходят на *Сион-гору* и оглядываются посмотреть, *не остался ли кто на сырой земле*, — обладает отчетливыми эсхатологическими коннотациями. Характерная параллель

этому эпизоду отыскивается в духовном стихе о Страшном суде из сборника Бессонова:

Выди-ко, человек, на Сиянскую гору,
 Погляди, человек, вниз по матушки-земли...
 И течет по земли речка огненна:
 Пламя пышет из реки с земли до неба.
 Как стоят у реки души грешныя,
 Души грешныя, беззаконныя,
 Они вопят и кричат — перевозу хотят¹⁴⁰.

Вступительная часть стиха № 10 представляет собой вариант «начальной молитвы» или «Иисусовой молитвы» — главного ритуального песнопения хлыстов и скопцов (см. выше):

Дай, Господи Иисусе, свет Христос Сын Божий,
 С нами да, сударь, святые,
 Свет памилуй нас грешных.
 Пресвятая Богородица, упроси о нас о грешных
 У своего Сына, у нашего Бога,
 Тобою спасет от суда души наши грешныя
 На сырой земле.

Дальнейшая часть стиха изображает появление христовщины с опорой на два доминантных образа: *Сын Божий разсеивает по всей подселенной свое Божие семя* (здесь очевидно косвенное влияние евангельской притчи о сеятеле, более отчетливо она воздействовала на стих «Как у нас было в каменной Москве», о чем см. ниже); из семени вырастает *свято древо кипарисно*, на ветвях которого *сидят царския дети*, поющие песни — *архангельские гласы*. Изображение сектантской общины в виде дерева с сидящими на нем птицами характерно и для более поздних памятников фольклора христовщины и скопчества. Так, в одном из скопческих стихов о ссылке Кондратия Селиванова поется:

Под высоким небом, середь земли,
 Выросло древо кипарисное.
 Вокруг древа выросли алы цветики,
 Прилетали пташечки, пели оне песенки,
 Царския песенки, райския¹⁴¹.

В другом песнопении история скопчества представлена следующим образом:

Уж во поле, поле,
 В зеленой дуброве,
 Стояло тут древо
 От земли до неба,
 До царства небесна,
 До рая блаженна. <...>
 На это на древо
 Птица солетала,
 Древо любовала,
 Гнездышко свивала,
 Гнездышко свивала,
 Детей выводила,
 Детей выводила –
 Белых голубяток¹⁴².

Любопытно, однако, что образ *свята древа кипарисна* из сборника Василия Степанова обладает более сложной метафорической структурой. Дерево здесь – не просто сектантская община, «гнездо» верных и праведных, но и сам Сын Божий:

Да что древо кипарисно?
 Да тот сударь (Сын) Божий.
 Да что булатное корение?
 Это – крепость-утвержденье.
 Что серебряны ветве?
 То добры его дела.
 Что листье золотое?
 То вера его, радение,
 И плач(ь), и моление,
 И слезное течение,
 Сердечно попечение.

Вероятно, что в той или иной степени все эти образы восходят к апокрифическим и легендарным сказаниям о крестном древе, широко распространенным в христианской словесности¹⁴³, а также к отдельным мотивам славянских поверий о миротворении (сюжет о голубях, творящих мир в галицких колядках)¹⁴⁴. Вместе с тем, можно указать и на возможные иконографические прототипы кипарисного древа из сборника Василия Степанова.

Во второй половине XVII – начале XVIII в. образы дерева и сада получили особенно широкое распространение в русской литературе и искусстве. «Традиционная для христианства флористическая тематика, –

отмечает В. Г. Чубинская, — обретает новые черты, выступает в новых формах, выходящих за рамки древнерусской церковной традиции и появившихся в ней под воздействием южнорусской культуры. В ней эта тема переживалась в идейно-художественном и стилистическом контексте барокко, внесшего в общехристианскую символику древа новое смысловое наполнение. В художественном сознании барокко складывается стройная система образности, в центре которой стоит сложная, многосоставная аллегория Вертограда, отвечавшая глубокой потребности барокко в символическом познании мира, в создании его универсальной метафорической модели. Носителями и проводниками идеи Вертограда на Руси были ученые-книжники украинского и белорусского происхождения, игравшие видную роль в русской культуре этого времени»¹⁴⁵. Среди различных иконографических композиций, наглядно воплощавших эту топику, особенно выделяются изображения дерева (или виноградной лозы; зачастую дерево или лоза вырастают из здания церкви), на ветвях которого располагаются фигурки святых. Вершина дерева увенчивается изображением Богородицы, Христа или Саваофа. Согласно Чубинской, «в основе данной иконографии лежит композиция „Древа Иессеева“¹⁴⁶, чрезвычайно популярная в украинском искусстве XVII–XVIII вв. Мотив виноградной лозы, на ветвях которой в чашечках цветов располагаются полуфигуры святых, получил широкое распространение в декоративной резьбе иконостасов, в орнаментике окладов богослужебных книг»¹⁴⁷. К изображениям этого типа можно, в частности, отнести фронтисписы из Киево-Печерского Патерика 1661 г., «Акафистов» киево-печерских изданий 1663 и 1674 гг. и др.¹⁴⁸ Особенно характерную параллель к образу святого древа из сборника Василия Степанова представляет собой миниатюра «Древо родословия Иисуса Христа» из Евангелия 1678 г. (вклад царя Федора Алексеевича в Верхоспаский собор Теремного дворца). На ней «изображено... большое раскидистое дерево; у подножья дерева — обнаженные фигуры Адама и Евы среди райских цветов, окруженные зверями. На ветвях дерева в очень свободных позах написаны праятцы, родоначальники еврейского народа; с большим знанием и умением переданы сложные положения их фигур. <...> Увенчивается дерево распятием»¹⁴⁹. На вершине дерева у подножья распятия написана Богородица с Младенцем. Я далек от мысли, что сложная барочная аллегория могла прямо повлиять на символику хлыстовской культуры. Однако вполне вероятно, что именно рассматриваемая иконография послужила одним из главных источников образов дерева и сада, широко распространенных и в фольклоре ранней христовщины, и в позднейшей культурной традиции русских мистических сектантов.

Сюжет стиха «Как у нас было в каменной Москве» (№ 21) в значительной степени повторяет структуру текста № 10. Первая часть этой *песенки* представляет собой переложение одной из самых известных евангельских притч — о сеятеле (Мф. 13, 3–23) — применительно к русской христовщине. Начало стиха (о посеянном *при дороженьке*) близко к тексту Евангелия, однако в дальнейшем метафорика притчи перерабатывается в соответствии с традиционной фольклорной топикой. *Молодец* сеет свои семена *среди моря на белом камне*. Этот мифологический локус (*камень на море, камень Латырь/Алатырь, камень с различными цветовыми эпитетами (белый, синий, серый), обозначающими принадлежность к потустороннему миру, горюч камень*) достаточно часто встречается в различных жанрах восточнославянского фольклора, в частности — в заговорных текстах, где он служит конечной точкой «мысленного пути» заговаривающего, местом встречи с тем или иным сакральным персонажем (Христом, Богородицей, святыми и т. п.)¹⁵⁰. Мы находим его и в вышеупомянутых колядках о миротворении «в качестве перво-данного камня, существующего уже в начале творения»¹⁵¹:

А що нам было з нещаду свита?
 Ой не было ж нам хиба сина вода,
 Синяя вода, тай бильый камінь,
 А прикрыв Господь сыров землицев.
 Выросло на ным кедрове древо
 Барз высочейке и барз сличнейке¹⁵².

Вместе с тем в стихе о Голубиной книге Латырь-камень определяется как место, где Христос «со апостолам» «утвердил веру», что вполне созвучно идеологии ранней христовщины:

Почему бел Латырь-камень каменям мати?
 На белом Латыре на камени
 Беседовал да опочив держал
 Сам Исус Христос Царь небесный
 С дванадесяти со апостолам,
 С дванадесяти со учителям;
 Утвердил он веру на камени,
 Распустил он книги по всей земли:
 Потому бел Латырь-камень каменям мати¹⁵³.

Не вдаваясь подробно в интерпретацию рассматриваемого образа и ассоциирующихся с ним дерева, острова и т. п., отмечу, что он представляет собой полифункциональную мифопоэтическую формулу, репре-

зентирующую одновременно и «центр» фольклорного космоса, и границу человеческого мира, точку соприкосновения с потусторонними сферами. Для нас, однако, прежде всего важны космогонические коннотации этой топики. В сочетании последней с евангельскими образами и мотивами легенд о крестном древе они создают специфическую мифологию христовщины, где второе пришествие Христа, создание сектантской общины и ожидание Страшного суда ассоциируются с представлениями о первотворении.

В заключительной части рассматриваемого стиха хлыстовская община предстает уже не как *китарисно древо*, но в виде *зеленого сада*, возвращенного небесными силами:

Уже кто этот зеленой сад,
 Еще кто же да ево посадил?
 Как сажил ево зеленой сад,
 Посажил ево государь-батюшка.
 Еще кто этот зеленой сад,
 Еще кто то ево поливал?
 Поливала да этот зеленой сад,
 Поливала да ево матушка –
 Сама Мать Божия Богородица.
 Еще кто этот зеленой сад,
 Еще кто ево огораживал?
 Огораживал етот зеленой сад
 Уже сам государь свет Сын Божий.
 Еще кто да ево возрастил
 Этот зеленой сад?
 Возрастил ево Святый Дух
 Он со всею силою небесною,
 Он со ангелами-архангелами.

Этот образ также находит многочисленные параллели в более поздних памятниках фольклора русских сектантов-экстатиков¹⁵⁴. В сборнике Василия Степанова образ сада встречаем также в стихе «Садик мой, садик, зеленой мой виноград» (№ 25).

Специального комментария заслуживают строки *Во Кремле было красном городе, / Во дворце было государеве, / От крыльца было от красного, / Уже ис погреба государева / Выходил туто добрый молодец* – поскольку они представляют собой единственное во всем сборнике указание на исторические обстоятельства появления московской христовщины в начале XVIII в. Под *добрым молодцем* здесь, очевидно, подразумевается либо Иван Тимофеев Суслов, либо Прокопий Данилов Лупкин, поскольку

речь идет об основании хлыстовской общины в Москве. Не случайно и упоминание *красново крыльца* и *погребца государева*. Судя по всему, во второй половине XVII в. помещение под Красным крыльцом Большого Кремлевского дворца (крыльцо находилось между Благовещенским собором и Грановитой палатой; предназначалось для царских выходов в кремлевские соборы и к народу) служило местом кратковременного заключения для нарушителей общественного порядка, религиозных или политических преступников. Когда в 1664 г. протопоп Аввакум отправил к Алексею Михайловичу письмо со своим духовным сыном юридивым Федором, последний «с письмом приступил к царево корете со дерзновением, и царь велел ево посадить и с письмом под Красное крыльцо... а опосле, взявше у него письмо, велел ево отпустить»¹⁵⁵. Трудно сказать, имеем ли мы дело с обобщенным изображением места заключения, или же — с отражением реальных исторических событий. Доступные нам биографические материалы о Лупкине позволяют утверждать, что он был арестован лишь однажды — во время угличского следствия 1717 г. — и вскоре был освобожден благодаря крупной взятке. Биография Сулова нам неизвестна, мы знаем только, что он умер во второй половине 1710-х гг. в Москве и был погребен в Ивановском монастыре (см. выше, в главе 2).

Хлыстовские предания, зафиксированные в Москве во время следствия 1837–1839 гг., повествуют, в частности, о заточении и страданиях Сулова в Москве, однако вполне вероятно, что они не имеют никакого отношения к реальным событиям рубежа XVII и XVIII вв. и сложились в 1820-х гг. под влиянием легендарной традиции скопчества: «<Иван Тимофеев> был допрашиваем, как хлысты показывают, царем Алексеем Михайловичем и патриархом Никоном, потом был содержан в Богоявленском монастыре... Также хлысты говорят, что Тимофеев... был наказываем на Красной площади; с него живого снята была кожа, но какая-то девка одной с ним ереси покрыла его тело белым полотном, которое, приросши к нему, заменило кожу, и хлысты в память сего события носят белые длинные рубашки; от сих мучений он умер, потом воскрес, делал чудеса, подымался на воздух гораздо выше колокольной Ивана Великого, пророчествовал...»¹⁵⁶.

Так или иначе, эти строки подводят нас к другой, чрезвычайно важной для сборника Василия Степанова, теме второго пришествия и земной жизни Христа. Ей специально посвящены два стиха. В первом из них («На зоре было на утренней», № 5) Богородица просит своего Сына вернуться домой — *в верховую сторонушку*, — но Он отвечает, что прежде должны «управиться» праведные и *воспокаяться* грешные. Во втором («Как сошел к нам, братцы, с небеси», № 9) Сын Божий жалуется Саваофу на поведение «верных»: они не слушают своего пастыря, нарушают аскетические запреты, отдают Христа *на предательство*, не давая Ему *пожить*

на сырой земле. Важно иметь в виду, что для последователей христовщины эти стихи имели совершенно конкретное приурочение: речь шла не о Христе «вообще», но о конкретном человеке (скорее всего — о Лупкине), возглавлявшем сектантскую общину. По всей видимости, стих «Как сошел к нам, братцы, с небеси» отражает реальную борьбу за лидерство в московской христовщине 1720-х гг., и угрозы *поснять головы по самым по могучи плеча*, а также *вверзить в муку вечную* адресованы конкретным людям. *Сестры-вспомощницы, надевающие платье Сына Божьего и отбивающие у Него золоту казну*, — это, вероятно, старицы Ивановского монастыря, которые под руководством Настасьи (Агафьи) Карповой создали общину, конкурировавшую с последователями Лупкина.

Ряд менее значимых текстов также развивает и варьирует основные элементы хлыстовского учения. Мотив второго пришествия Христа мы встречаем и в заключительной части стиха «Свет Боже, царство небесное» (№ 1). Здесь эсхатологическая тема дополняется образом «чаши гнева Господнего» (Ис. 51, 17; Откр. 16, 1), которая, в свою очередь, ассоциируется с евангельским молением о чаше (Мф. 26, 39–42; Мк. 14, 36; Лк. 22, 42; Ин. 18, 11):

Идет к нам, братия, с небеси
Чаша гнева великово со яростью.
Кто сию чашу выпивать будет?
Выпивать сию чашу единому,
Единому свету родимому,
Самому свету Сыну Божиему
За спасение всех верных человек.

Песенка «С высоты было с сед(ь)ма неба» (№ 8) повторяет хлыстовские аскетические предписания, изложенные в стихе «Как доселева мы жили на земле» (№ 4). В этом тексте они изображаются в виде *грозного указа*, снесенного *от престола от Господнего соколом со чистым со голубем* (подразумеваются Христос и Святой Дух):

Как в указе написано,
Во наказе страшно наказано:
«Не водитесь сестры з братиями,
Вы не пейте пойла пьянова,
Ни вина други не зеленова,
Не становите меда сладкаго,
Не бранитесь словом скверным,
Вы не еш(ь)те яства скромныя,
Не творите греха тяшкова.

Как не будет за то вам прощения,
 Ни грехам вашим отпущения,
 Окроме вам муки вечныя
 И тьма вам всем кромешная».

В двух стихах (№ 13 и 16) хлыстовская община предстает в виде корабля, куда Сын Божий — *богатый гость* — созывает *своих людей вал(ь)ных*. В более поздних памятниках хлыстовского и скопческого фольклора этот образ получает особенное развитие, но его значимость для ранней христовщины также очевидна. Показательно, что в стихе о расставании души с телом («Да по морю, морю синему», № 22) также используется зачин с изображением корабля, на котором плывет Христос *со ангелы, со архангелы*.

Песенка «У нашего государя доброхота» (№ 7) изображает *тихую смиренную беседу* — богослужбное собрание сектантов, включающее экстатические пророчества (*Блаженным они Духом утешались*), коллективную трапезу, чтение и толкование религиозных книг. Любопытно, что в качестве объектов сектантской герменевтики называются *книга Минея и Евангелие толковое*. Вступительная часть стиха близка к зачину одного из вариантов баллады «Ванька-ключник», записанной в XIX в. в Саратовской губернии:

Далеко было, далече — в белокаменной Москве,
 Во второй было во улице, в славной Митревской,
 Что у князя было у Волконского,
 Солучилася пир-беседушка,
 Тиха и смиренна, зело радозна.
 Соезжались к нему князья, бояре,
 Пили, ели, прохлаждалися,
 Разговорами они занимались¹⁵⁷.

Особый интерес представляет стих «Веденье Пречистая Богородица» (№ 11), использующий фрагменты девятой песни православного канона празднику Введения Богородицы во храм и, по-видимому, имевший жесткую ритуальную приуроченность, — он использовался в обряде приема новообращенного в хлыстовскую общину (см. комментарий к этому тексту).

Таким образом, анализ сборника Василия Степанова позволяет выделить ряд специфических черт идеологии и топики раннего хлыстовского фольклора. Наиболее заметная из них — отчетливый эсхатологический пафос большинства текстов сборника. Явные или скрытые мотивы Страшного суда и загробного воздаяния присутствуют в стихах № 1–4, 8, 9, 12, 14, 19, 22, 23, 27. Показательно, что в сборник попали два эсхатологических стиха старообрядческого происхождения (№ 2 и 23), при-

чем второй из них («Еще кто б нам построил») подвергся специфически хлыстовской обработке: здесь нет строк об антихристе, присутствующих в вариантах, опубликованных В. Г. Варенцовым и Т. С. Рождественским, а тема откровения и Божьего гласа трактуется с использованием характерной для христовщины лексики и образности: *Уш сошел ли Господь с неба / И он сам, сударь, глаголет...; Как я буду Бог катити, / Сыном Божиим ликовати...; Дух Святые к вам катити, / Дело истинно явити*. В некоторых стихах (см. комментарий к № 4 и 11) прослеживается даже косвенное влияние символики самосожжения. Таким образом, тексты из сборника Василия Степанова служат лишним доказательством того, что ранняя христовщина была именно эсхатологическим движением, близким радикальному крылу русского старообрядчества. В позднейших памятниках хлыстовского песенного фольклора эсхатологическая тематика имеет гораздо меньшее значение. Любопытно также, что один из текстов сборника Василия Степанова («Росплачется красно солнце со лучами», № 12) свидетельствует о прямом знакомстве московских хлыстов с эсхатологическими апокрифами. Он корреспондирует с распространенным стихом о плаче земли, восходящем к апокрифическому «Видению апостола Павла». Источником нашего стиха также, несомненно, служит «Видение Павла», однако — другая его часть, повествующая о жалобах Солнца и Луны со звездами (она предшествует сетованиям Земли)¹⁵⁸.

Другая характерная черта рассматриваемого сборника — сложное совмещение поэтических приемов, символов и заимствований из разных культурных традиций. Ряд текстов (в частности — № 1 и 3) содержательно примыкает к традиции стихов покаянных, хотя о каких-либо формальных параллелях здесь не может идти и речи. О влиянии православной книжности и церковной традиции свидетельствует прямое использование библейских (Дан. 3, 51–90; Мф. 13, 3–23; Деян. 2, 3–4; Откр. 4, 4; Откр. 20, 15) и богослужебных (служба Великой субботы, канон празднику Введения Богородицы во храм, полиелейные песнопения) текстов. Вместе с тем, в сборнике очевидно доминирует устнопоэтическая традиция. Об этом свидетельствуют параллели с памятниками различных фольклорных жанров (духовный стих, баллада, причет), метрическая организация *песенок*, поэтические приемы (в частности, широко представленный в различных текстах сборника отрицательный параллелизм) и формулы, лексика. Показательно, что язык стихов сборника вполне соответствует языку найденных у Василия Степанова писем. Так, о смерти Лупкина в письме из Москвы в Ярославль сообщается следующим образом:

Не ясен сокол к вам с Москвы летит по широкой по Троицкой дороженьке, до Ярославля до города, по уездам окольным, приходит к вам печальная грамотка со дворца государева, по совету бра-

тей и сестер духовных буди вам неложное известие, что у нас пре-
высочайший житель, гора Сионская, сердечных очей наших на-
сладитель, солнце пресветлое, древо златоверхое, государь наш
паче всех человек пресветлой, ясно зритель, от невежества к ра-
зуму всех производитель, великий наш пастырь и учитель своего
стада словесных овец, преславный светильник и пресловущий об-
раз, корабль драгоценный, житель неизглаголанная радости Вы-
шняго Иерусалима поднялся от земли на небо, аки солнце закати-
лось, ко Отцу своему Небесному, ко Творцу Превышнему, ко Уте-
шителю благому, ко Духу Святому блаженному, а вам оставляет
благословение, душам вашим прощение и грехам отпущение¹⁵⁹.

Наконец, очевидно, что ко времени составления сборника Василия Степанова религиозная традиция христовщины была уже вполне само-
бытной. *Песенки* демонстрируют нам целый ряд характерных черт идео-
логии и культурной практики московских хлыстов 1730-х гг. (аскетиче-
ские запреты и предписания, радельная экстастика, мотив второго прише-
ствия Христа, специфические космологические образы и символы). По-
казательно, что даже те стихи, которые были заимствованы христовщи-
ной из других конфессиональных общностей (старообрядчество, «обще-
русская» традиция), в той или иной степени подверглись воздействию
хлыстовской топики. Добавлю, что сборник Василия Степанова демон-
стрирует и формирование специфической для христовщины лексики и
фразеологии, связанных, по преимуществу, с экстагической практикой
сектантов. Это обозначения радения (*беседа, святая апостольская беседа*),
экстагического состояния вообще (*ликовать, катить*; последний глагол
также может обозначать сошествие Святого Духа и перемещения сак-
рального персонажа (Христа, Богородицы) между небесным и земным
мирами) и пророчества в частности (*прогласить, трубить в золотую трубу,*
звонить в золотую вереву).

Сборник Александра Шилова. Другой сборник сектантских
духовных стихов, который я считаю необходимым проанализировать
специально, был составлен в 1789 г. одним из основателей скопчества —
Александром Ивановичем Шиловым (?–1799). И о нем самом, и о след-
ственном деле 1791–1792 гг., благодаря которому рассматриваемый
сборник попал в число архивных документов, уже говорилось в преды-
дущей главе. Мы знаем о Шилове несколько больше, чем о Василии
Степанове, однако данные эти также крайне фрагментарны. Алек-
сандр Шилов был крестьянином села Васильевского Тульского уезда.
Село это принадлежало полковнику Н. И. Маслову. В первой половине
1770-х гг. Шилов активно участвовал в нарождавшемся скопческом дви-
жении: по словам его односельчанина и, вероятно, родственника Ива-

на Петрова Шилова, он оскопил и его, и «других людей». Александр Шилов был одним из ближайших сподвижников Кондратия Селиванова и получил в скопческой мифологии статус «Предтечи» и «графа Чернышева». В «Похождениях» и «Страдах» «возлюбленный сыночек, друг и наперсник» Селиванова характеризуется следующим образом:

Родился он с благодатию и..., будучи еще в мире, Бога узнал и произошел все веры и был перекрещенец и во всех верах был учителем, а сам говорил: «Не истинна эта вера, и постоять не за что! О если бы нашел я самую истинну<ю> веру, то бы не пощадил своей плоти, рад бы головушку за оную сложить, и отдал бы плоть свою на мелкия части раздробить!» Господь, услышавши сие его обещание, избрал его мне в помощники...

В 1775 г. Шилов был сослан в Ригу и содержался в Динаминдской крепости. Здесь, он, однако, чувствовал себя достаточно свободно и при посредстве местного купца Тимофея Артамонова переписывался с последователями скопчества, жившими в разных городах и селах Российской империи. Во время следствия, производившегося в Риге в 1791 г. генерал-губернатором Лифляндии и Эстляндии С. С. Броуном, Тимофей Артамонов и «живший в его... доме пошехонский мещанин» показывали, что они почитают Александра Шилова «преблагословенным из тьмы восприемником и отцом, то есть показующим прямой путь к спасению»¹⁶⁰. Во время ареста у Артамонова была найдена тетрадь с 14 текстами духовных песен, которые были признаны за «сочинение преступника Иванова» (то есть Шилова. — *А. П.*)¹⁶¹. В дальнейшем эта тетрадь вместе с другими следственными документами хранилась в делах тайной экспедиции Государственного архива Министерства иностранных дел.

В 1871 г. материалы этого следствия были опубликованы И. П. Шульгиным в журнале «Заря». В публикацию вошли и все тексты из тетради, некогда найденной у Артамонова¹⁶². Через два года этот же сборник был вновь опубликован П. И. Мельниковым в его «Материалах для истории хлыстовской и скопческой ересей»¹⁶³. Обе публикации имеют ряд различий, в том числе довольно существенных (см. Приложение 2, комментарий к тексту № 4); при этом Мельников утверждал, что пользуется более точной копией сборника Шилова, снятой в 1860 г. в Государственном архиве. Однако я не считаю возможным верить ему на слово; более того, публикация Шульгина производит впечатление гораздо более профессиональной и аутентичной. Поэтому в Приложении 2 к настоящей работе сборник Шилова публикуется на основании шульгинского издания.

Было бы наивно думать, вслед за С. С. Броуном и тем же Мельниковым, что тексты, записанные в тетради, были «сочинены» самим Шиловым,

вым. Вместе с тем, у нас нет особых оснований отрицать его причастность к составлению сборника. Кроме того, поскольку Шилов был заточен в Динаминд в 1775 г. и с тех пор не имел прямых контактов со своими единомышленниками, можно предположить, что записанные в 1789 г. тексты принадлежат к более ранней сектантской традиции, а именно — к репертуару тульских и орловских хлыстовских общин, где в конце 1760-х — начале 1770-х гг. зародилось скопчество. Если это так, сборник Шилова чрезвычайно интересен в качестве показателя той эволюции, которую претерпела радельная лирика христовщины в третьей четверти XVIII в. Попробуем исследовать динамику хлыстовской культуры этого времени, сравнивая сборники Василия Степанова и Александра Шилова.

Несколько текстов в сборнике Шилова имеют прямые параллели в собрании Степанова. Это песни № 2 («Я люблю, люблю, люблю Саваофа в небеси»), соответствующая № 15 («Ей люблю, ей люблю») у Степанова, а также текст о расставании души с телом (№ 14 «Уж вы голуби» у Шилова; № 22 «Да по морю, морю синему» у Степанова). Кроме того, совпадают концовки песен № 5 («Илья батюшка пророк») у Шилова и № 16 («С высоты было, с сед(ь)ма неба не ясен сокол летит») у Степанова:

Дам вам, други, веселечки яровчатые,
Гребите вниз по батюшки по тихому по Дунаю
От края, други, до края, до небеснова до раю,
От конца, други, до конца, до Небеснова до Отца,
Уж за вашии за труды дам вам золоты трубы,
Свет сестрицы вы мои,
За вашии за труды дам вам семиградные венцы.
Аминь Царю свету Небесному.

(Сборник Василия Степанова)

А дал им весло, свое Божье ремесло:
Вы гребети, мои други, гребети, молодцы,
От края до края, до блаженного рая,
От конца до конца, до небесного Творца;
Я за ваши за труды дам вам золотыя трубы,
Я за веру, за раденье дам вам платьице нетленно,
А за плач, за моление дам царствия небесна,
За сердечное попечение семигранные венцы!

(Сборник Александра Шилова)

Незначительные изменения претерпевает и «начальная молитва» «Дай нам, Господи...». Однако в сборнике Шилова она находится в несколько ином контексте, по-видимому, связанном с радельной пляской.

Здесь «Дай нам, Господи...» вкладывается в уста «святых божьих», «бес- смертных» и «верных-праведных», плывущих по речке. Думаю, что это прямо обусловлено исполнением «Дай нам, Господи...» во время радель- ного *хождения кораблем*.

Вместе с тем, сборник Шилова демонстрирует ряд существенных нова- ций в составе и топике радельного репертуара. С некоторой долей услов- ности их можно было бы назвать «фольклоризацией». Речь идет о доста- точно сильном и вполне отчетливом влиянии традиционной необрядо- вой лирики. Основной источник песенной традиции московской хрис- товщины 1730–1740-х гг. — это библейские тексты и апокрифическая пись- менность, а преобладающие в ней мотивы и образы прямо связаны с эсха- тологической топикой. В сборнике Александра Шилова мы наблюдаем очевидную экспансию формул и образов, характерных для крестьянской песенной традиции. В одном случае здесь прямо заимствуется традицион- ная песня «Девушка и сын гостиный» (№ 9 «Ой, Бог мочь те, девушка, воду черпать»). При этом любовная и свадебная топика переосмысливается в со- ответствии с религиозной идеологией христовщины:

Про меня младу худа слава лежит,
Худа славушка, не очень хороша,
Будто я с Богом знаюся,
Со Святым Духом в совете живу;
Уж кто с Богом-светом знается,
Тот голосом навоится,
У того всегда печаль во дому,
Сердечушко обливается кровью.
Уж тошно мне тошнешин(ь)ко,
Еще грустно мне груснешин(ь)ко,
К батюшки в гости хочется.

(№ 7 «Про меня младу худа слава лежит»)

Садился мой братец на кораблик.
Не пташечка во садику воспела,
Родимая сестрица по мне тужит.
Вы стойте, гребцы, не гребите,
Забыла я братцу сказати,
Три тайны словечка приказати,
Уж как ему за Бога постояти,
Богатого гостя утешити,
Богатого гостя ублажити!
Надо, братцы, хорошенько пожити.

(№ 8 «Гостите вы, гости, гостите»)

Что касается содержательных особенностей песен из сборника Шилова, то здесь очевидным образом снижается количество эсхатологических и «христологических» элементов и начинают доминировать описания радений и экстатических пророчеств. Учитывая, что бытование репертуара, репрезентируемого сборником Шилова, синхронно функционированию пророчеств в качестве своеобразного эквивалента традиционных гаданий, можно предположить, что наблюдаемые нами изменения радельной песенной традиции прямо связаны тем, что христовщина в этот период теряет свой эсхатологический пафос становится преимущественно крестьянским религиозным движением. В дальнейшем в хлыстовской и отчасти скопческой традиции будут преобладать образы и формулы, доминирующие в сборнике Шилова.

Гости на кораблях: символика корабля и плаванья в фольклоре христовщины и скопчества

Представления и образы, связанные с кораблем и плаванием, играют чрезвычайно важную роль в эпических, ритуальных и религиозно-мифологических традициях народов Европы и Ближнего Востока. Даже ограничиваясь исключительно русскими материалами, мы встречаем поистине безграничное количество различных обрядовых и сюжетных ситуаций, тем или иным образом использующих «корабельную топику». В рамках настоящего исследования я хотел бы ограничиться одним из аспектов этой проблематики и показать, как народно-религиозная космология, связанная с этой группой образов, воздействовала на сложение обрядовых практик русских сектантов.

Т. А. Новичкова, посвятившая специальную работу эволюции «разбойничьей» темы в русском фольклоре, указывает, что «в древнейшей мифологической традиции корабль выступает обычно в двух обликах: как ковчег, в котором люди спасаются от потопа, и как корабль Арго, на котором избранные герои совершают чудесное плавание в таинственную Колхиду»¹⁶⁴. В христианской учительной словесности зачастую доминирует первый из этих обликов: жизнь человека воспринимается в качестве плаванья по бурному житейскому морю, церковь ассоциируется с кораблем, спасающим душу человека и приносящим ее в тихую гавань. Однако фольклорная традиция в большей степени заинтересована во втором из рассматриваемых образов: целый ряд эпических сюжетов репрезентирует плавание на корабле в качестве путешествия героев в потусторонний мир.

Хорошо известная новгородская легенда «о земном рае», дошедшая до нас в послании Василия Калики епископу Федору (1347)¹⁶⁵, повествует о том, как путешественников Моислава и Иакова буря приносит к высоким горам где-то на востоке. На горе «яко не человеческими руками...

но Божию благодатью» написан деисус, виден «свет самосиянен», слышны «ликования многа» и «веселия гласы поюща». Двое из путешественников, отправленные на гору «на разведку», исчезают, а третий, предусмотрительно привязанный спутниками на веревку, оказывается мертвым.

Еще Ф. И. Буслаев отметил, что эта популярная в русской средневековой культуре история очевидным образом корреспондирует с другим памятником новгородской словесности – былиной о паломничестве Василия Буслаева в Иерусалим. «Сказание о гибели Буслаева на Алатырь-камне в виду соборной церкви и образа Преображения, – писал исследователь, – по замечательному сходству в подробностях, могло смешиваться с известным сказанием о новгородском рае... <...> Предавание это было так знаменито в старину, что до позднейшего времени сохранилось в иронической поговорке о пытливости новгородцев: „Новгородский рай нашел“. Этот райский остров на эпическом языке мог бы точно с таким же правом быть назван Алатырь-камнем, как и Фавор-гора. Спутники Моислава Новгородца так же скакали по райской горе, как дружина Василия Буслаева по Алатырь-камню»¹⁶⁶.

Напомню вкратце сюжет этой былины. Василий Буслаевич, известный нам также по былине «Василий и новгородцы» (нередко оба сюжета объединяются в рамках единого текста), отправляется со своей дружиной «помолиться» в Иерусалим. Правда, в некоторых вариантах о цели поездки и об Иерусалиме вообще не упоминается: основное действие былины может происходить просто «в море Варяжском» или даже в самом Новгороде. Во время путешествия Василий подплывает к горе (она именуется Сорочинской, Сион-горой, Фараон-горой, камнем Латырем; иногда на вершине горы стоит крест), у подножья которой находит человеческий череп. Василий пренебрежительно пинает «пусту голову человеческую», после чего она предрекает ему смерть.

И провещилась да кость суха глава
И человецким голосом:
– Ай же ты Василий да Буславъевич!
Ты меня кости не попинывай,
И сухой главы не поталыхивай, <...>
Я ведь кость-то была крестьянская.
Ай же ты Василий да Буславъевич!
Уже как тут же будешь ты кататися,
Тут же будешь ты валятися¹⁶⁷.

На обратном пути из Иерусалима Василий находит на той же горе камень («белой камешок», «синь камень» и т. п.), пытается перепрыгнуть его и гибнет:

И пошли-то по горы по сорочинские
 И ничего-то на горы они не нашли;
 Есть только лежит на горе белой камешок,
 И на камешке подпись-то подписана:
 «И кто заеде на гору на сорочинскую,
 И скочит-то вдоль да бела камешка.
 И в долину-то камень сорока сажен,
 А в ширину-то камень тридцати сажен».
 И уж тут-то как Василию призахвастнулось:
 – Ай же вы дружье братье храброе!
 И скочите впоперек-то бела камешка,
 И уж как я удалый добрый молодец
 Скочу-то я вдоль бела камешка.
 И сам завел скочить, но не доскочил,
 И уж как тут-то нонь Василью смерть случилось¹⁶⁸.

Я не буду специально останавливаться на сюжете этой былины в целом, а также на ее культурно-историческом контексте и соотношении с другими памятниками русского героического эпоса. Ряд существенных вопросов здесь разрешен работами И. Н. Жданова, В. Я. Проппа, Ю. И. Юдина, Т. А. Новичковой и Б. Н. Путилова¹⁶⁹. Можно согласиться с общими выводами исследователей о паломничестве Василия как путешествии на «тот свет», в потустороннее и священное царство, столкновение с которым губит былинного героя. Однако стоит более подробно коснуться вопроса о месте гибели Василия. О какой горе, собственно, идет речь? Что за череп и камень лежат на ней? Почему Василий гибнет именно здесь?

В. Я. Пропп, подробно проанализировавший основные варианты этого былинного сюжета, полагал, что «соединение черепа, камня и креста создает впечатление могилы. Камень есть другой образ смерти. Часто указывается его длина, ширина и высота, что говорит о правильности его формы. Это могильная плита»¹⁷⁰. С этим утверждением исследователя можно согласиться лишь с большими оговорками. Очевидно, что образ священной горы с крестом и человеческим черепом недвусмысленно указывает на иконографию Распятия и связанные с ней легендарные сказания. Гора – это Голгофа (сюда, впрочем, примешиваются представления о Сионе и Фаворе: обилие священных гор в Палестине, по-видимому, несколько запутывало народно-религиозное сознание), а череп – Адамова глава.

Нетрудно заметить, что образ Иерусалима в былине о Василии Буславиче как бы «удваивается». С одной стороны, Святая Земля репрезентируется посредством традиционных «паломнических» локусов (храмы, где молится герой; Иордан). С другой – это гора, череп и камень, приносящий гибель Василию. Кроме того, необходимо отметить, что и

в легенде о «новгородском рае», и в рассматриваемой былине гора, маркирующая границу потустороннего царства, выполняет и функцию острова: пространственная организация сюжета как бы подразумевает, что к ней невозможно добраться иначе как водным путем — на корабле.

История о «новгородском рае» и сюжет былины о Василии Буслаеве репрезентируют один из типов реализации мифо-эпической темы плавания в потусторонний мир в русском фольклоре. Другой (которого я коснусь совсем кратко) связан со статусом фольклорных героев — корабельщиков. М. Б. Плеханова, затрагивавшая эту тему в ряде своих исследований¹⁷¹, отмечала, что в различных фольклорных жанрах в качестве таковых идентифицируются прежде всего разбойники и купцы. Вместе с тем, именно купцы и разбойники обладают в русском фольклоре особым «инобытийным», потусторонним статусом, что, возможно, связано со специфической метафизикой денег и богатства в русской крестьянской культуре¹⁷². Показательно, что в песенной традиции христовщины и скопчества «товарно-денежная» метафорика играет довольно важную роль. И в текстах, записанных Степановым и Шиловым, и в позднейших хлыстовских и скопческих духовных стихах термин *гость* (*гость богатый*) служит одним из устойчивых наименований лидера общины — *кормщика* или самого Христа, — а *товаром*, *богатством* и т. д. именуется радельная практика или сектантское учение в целом. Хотя, вообще говоря, ритуальные и мифологические коннотации концепта *гость* представляются достаточно разнообразными и преимущественно указывают на связь тех или иных персонажей с потусторонним миром¹⁷³, образ *гостей-корабельщиков* в хлыстовской и скопческой традиции, по-видимому, обязан своим происхождением именно особой сакрализации богатства и денег в крестьянском фольклоре. Возможно, что эта ассоциация земного и небесного богатства оказала влияние и на особенности социально-экономической деятельности сектантских общин. В таком случае успешная экономическая деятельность хлыстовских и скопческих лидеров объясняется не столько их корыстолюбием, стремлением к власти и эксплуатации «простаков» (как думали и дореволюционные, и советские гонители сектантов-экстатиков), сколько, так сказать, «инерцией метафоры»: если деньги обозначают сакральное, то они, вероятно, сакральны и сами по себе; поэтому нужно стремиться к их накоплению.

Выше уже говорилось, что «корабельная топка» очень важна для традиции христовщины и скопчества. *Кораблем* называлась и сектантская община, и один из видов радения. Мотив плавания на корабле чрезвычайно широко представлен в памятниках хлыстовского и скопческого фольклора. Судя по всему, именно «хождение кораблем» было наиболее ранней, исходной формой хлыстовской экстатической пляски. Сви-

детельство этому находим уже в первом следственном деле о христовщине — в показаниях Прокопия Лупкина (см. выше).

В ранних памятниках хлыстовского фольклора образ корабля — сектантской общины на радении — также встречается достаточно часто. В стихе из сборника Василия Степанова читаем:

Государь ты наш батюшка, богатый гость,
 Нет тебя государя богатее
 Ни на небе, а ни на земле.
 У тебя же, сударя, бол<ь>шой корабль,
 Богатый гость по кораблю покатывает,
 В золоту трубочку вострубливает,
 Воскликивает своих людей вол<ь>ных:
 «Подите ко мне, люди вол<ь>ные все охотнички,
 Подите ко мне на большой корабль,
 Покупайте товары безценныя,
 Безценныя-драгоценныя,
 Не золотом покупайте, ни серебром,
 Не крупным акатистым жемчугом,
 Покупайте товары безценные,
 Безценные-драгоценные
 Вы верою и радением,
 Сердечным своим попечением,
 Вы слезным своим и течением
 И ношным, други, умолением».
 Слава тебе, Царю Небесному¹⁷⁴.

Мотив плаванья на корабле встречается и в другом стихе из того же сборника:

С высоты было, с сед<ь>ма неба не ясен сокол летит,
 К нам гость-батюшка катит,
 Он на тихой Дон Иванович,
 На святой свой, на тихой.
 Он устами свет гласит,
 Аки в трубушку трубит,
 Покликает своих верных-избранных людей:
 «Вы подите, мои верные избранные души,
 И на тихой Дон Иванович,
 На бол<ь>шой мой на корабль.
 Дам вам, други, веселечки яровчатые,
 Гребите вниз по батюшки по тихому по Дунаю

От краю, други, до краю, до небеснова до раю,
От конца, други, до конца, до Небеснова до Отца...¹⁷⁵

Из более поздних этнографических свидетельств нам известно, и как именно происходило «хождение кораблем»: члены общины ходили друг за другом по избе, обычно посолонь. Нередко в центр круга – «за мачту» – становился лидер общины или пророк. В течение всего «хождения» пелись духовные песнопения, в том числе и прямо иллюстрирующие религиозно-мифологический смысл происходящего:

Как по морю, как по морю,
Как по морю, морю синему,
По синю морю житейскому
Тут плыл корабль,
Тут плыл корабль,
Тут плыл корабль изукрашенный.
На нем мачта, на нем мачта,
На нем мачта – сам Господь Саваоф.
В корме стоит, в корме стоит,
В корме стоит сударь Сын Божий.
А парусы, а парусы,
А парусы – люди божии,
Надуваются, наполняются
Не ветрами, не вихорями,
А самим-то Святым Духом¹⁷⁶.

Непосредственный генезис ритуальной практики «хождения кораблем» нуждается в специальном анализе. За исключением не вполне ясного сообщения Прокопия Лупкина о Христе, «ходившем в корабле» «по морю и по рекам вавилонским», мы не имеем ранних свидетельств, объясняющих смысл «корабельного» радения. Однако можно предположить, что эта практика сложилась именно в контексте крестьянского культурного обихода. Характерная (если не генетическая, то типологическая) параллель – изображение разбойничьего корабля в народной драме «Лодка»:

...Все разбойники садятся на пол, образуя между собою пустое пространство (лодка), в котором расхаживают Атаман и Эсаул. <...> Гребцы снимают шапки и крестятся; затем начинают раскачиваться взад и вперед, хлопая рукою об руку (изображается гребля и плеск весел)¹⁷⁷.

Очевидно, что *корабельное радение* восходит именно к народной драме или крестьянской игре, включающей драматические элементы. Сектан-

ты, составляющие радельный круг, изображают «гребцов» или «паруса» чудесного корабля (ср. «парус» как название обрядовой рубахи у хлыстов и скопцов), а лидер общины, пророчествующий в центре круга, оканчивается «мачтой» или «кормщиком», «богатым гостем» или «атаманом», Христом или Господом Саваофом.

Итак, религиозная практика русских сектантов-экстатиков недвусмысленно увязывает мотив плавания на корабле с сакральной топикой. Эта ассоциация прямо повлияла на символику радельной обрядности. Однако куда, собственно говоря, плывет сектантский корабль, направляемый Господом Саваофом и Христом? Ответ на это мы находим в еще одной радельной песне, записанной в середине XIX в. в нескольких вариантах:

По тому ли морю по Вассионскому
 Плыл же тут Господь Бог на кораблике
 Со ангелами, со архангелами,
 С херувимами, с серафимами
 И со всею силою небесною.
 Подплывал же Господь Бог к Паул-горе,
 На Паул-горе стоит древо кипарисное,
 Под тем ли под деревом лежит голова Адамова,
 За той ли головою стоит Ерусалимский град,
 Во том ли во граде стоит церковь соборная,
 Соборная, белокаменная,
 Белокаменная, златоглавая.
 Как во том ли божьем соборе
 Стоит Христос-батюшка во уборе,
 Говорит он голосом громким:
 «Вы пророки мои, богородицы,
 Вы реките людям Божиим, прорекайте
 Про мое житье-бытье про Христово.
 В золотую трубушку вострубите,
 Воскоярыя¹⁷⁸ свечи зажигайте,
 Во святой круг все собирайтесь,
 Херувимскую песнь все воспевайте,
 Мой архангельский глас возглашайте.»¹⁷⁹.

Таким образом, сектантский корабль плывет к границам Святой Земли, идентифицируемой одновременно в качестве земного и небесного рая, — к той самой горе, на которой погиб Василий Буслаев. Круг мифопоэтических ассоциаций, рассмотренных нами в рамках былинного сюжета, вновь замкнулся в контексте экстатического ритуала русских сектантов XVIII–XIX вв.

Я не утверждаю, что вышеописанная символика была единственным фактором, повлиявшим на особенности «корабельной топики» в фольклоре христовщины и скопчества. Здесь можно предполагать, например, воздействие иконографической композиции «гонение на Церковь Божию», «где Церковь представлена в виде корабля, кормчий — Сам Иисус Христос, гребцы и паруса — апостолы и патриархи; вооруженные баграми и луками еретики древние и новые (Кальвин, Лютер), с дьяволом во главе, стараются ниспровергнуть корабль Церкви»¹⁸⁰. Тем не менее очевидно, что основной тенденцией обрядового творчества русских раскольников конца XVII–XVIII вв. была инсценировка и драматизация массовых религиозных представлений. Страшный суд, переход через огненную реку, чудесное воскресение сакрального персонажа, сошествие Святого Духа, плавание на священном корабле были уже не только достоянием устной словесности, религиозной книжности и православной иконографии. Эти мотивы и сюжеты зримо воплощались в эсхатологической ритуалистике старообрядцев и сектантов.

П Р И М Е Ч А Н И Я

¹ См., например: Историко-статистическое описание Смоленской епархии. СПб., 1864. С. 53–54.

² *Талстой В. С.* О великороссийских беспоповских расколах в Закавказье // *ЧтОИДР.* 1864. Кн. 4. Отд. V. С. 55. В обычном, «не сектантском» употреблении слово «радеть» («радить») означает «печься, заботиться, стараться, усердствовать, желать и хлопотать радушно, всей душой». «Радетель..., радельник, радельщик — кто радует кому или о чем; доброхот, старатель, заботник, усердствователь, рачитель; благодетель, заступник» (*Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. СПб.;—М., 1909 (репр. изд. 1994 г.). Т. IV. С. 9). Таким образом, происхождение сектантского термина «радение» очевидным образом связано с семантикой усердного труда, причем последний понимается не в «мирском», но в «божественном» смысле. Показательно, что и в сектантском понимании слова «радение», и в рассмотренных в предыдущей главе вариантах употребления понятий «труд», «трудник», «трудать» происходит контаминация представлений о труде, работе и об одержимости сакральными силами.

³ «Собором» или «соборной моленной», кроме того, могло называться и особое помещение (горница, изба) для богослужебных собраний.

⁴ *Крыжин А. П.* Опыт исследования скопческой секты в Симбирской губернии // *ЗРГО по ОЭ.* Т. I. СПб., 1867. С. 512–513.

⁵ Там же. С. 505.

⁶ Ср. «промежуточное» отношение к православной церкви, высказанное одним из подсудимых на скопческом процессе в Саратове в 1930 г.: «По нашему мнению полагаем, что сам батюшка-спаситель тоже был скопцом. Наше учение особое, не то, что у церковников. Угодников божиих мы не признаем. Вот Серафим был, Саровский чудотворец... Так какой он угодник, если в молодости с бабой жил... Попов мы принимаем и в церковь ходим, причащаемся. Только не больно мы попов уважаем: плотские они» (*Гнездилов П.* Черный корабль (Судебный процесс саратовских кулаков-«скопцов». Саратов, 1930).

- ⁷ Так, в 1803 г. священник с. Георгиевск (ныне — пос. Георгиевск Ставропольского края) рапортовал в Астраханскую духовную консисторию: «Духоборцы и субботники в с. Прасковее и Покойном, собираясь толпами и приходя к духовенству в дома, поступают грубо и дерзко..., священнику кричат: „На, возьми от нас идолов или кумиров ваших, не желаем им кланяться”, — многие из них приносят с собой образа, без почтения и пристойности бросают их священнику...» (*Прозрителев Г. Н.* Материалы для истории г. Ставрополя и Ставропольской губернии // Труды Ставропольской ученой архивной комиссии. Вып. II. Ставрополь, 1910. Отд. IV. С. 35).
- ⁸ *Вруцевич М.* Сибирские скопцы (Историко-бытовой очерк) // Русская старина. 1905. Т. 123. № 7–9. С. 299–300. Сохраняю синтаксис автора.
- ⁹ Там же. С. 301.
- ¹⁰ Речь идет о наказании Селиванова в Сосновке. По другой, более распространенной, версии этим днем считалось 15 сентября.
- ¹¹ «„Инокентей”, „Инокентьев день”, „Инокентея Иркутцова Святителя”; он же — „Сибирской Бог”. «Общесибирский народный праздник. Обетный день. Съезжий праздник с „кануном” в дер. Мозговой (Кежемской вол.). Престолы: в с. Перовском (Канского у.) и городах Иркутске и Ачинске. В этот день бывает первая „вечеренька с игришам” у подростков обоого пола (на Ангаре). Совпадает с „Егорьем осенним”» (*Макаренко А. А.* Сибирский народный календарь. Новосибирск, 1993. С. 85, 146).
- ¹² *Вруцевич М.* Сибирские скопцы. С. 301. В другом месте (с. 173) тот же автор общает и предание, мотивирующее такой перенос праздника: «В Тобольске его (Селиванова. — А. П.) приковали одной ногой к разбойнику Ивану, который во время пути бил его, волочил по грязи и самым грубым образом издевался над ним. Селиванов все подобные издевательства и обиды переносил терпеливо, чем нередко приводил Ивана в иступление, и удары сыпались ему еще сильнее. Но Селиванов своею кротостью и увещаниями успел обратить Ивана в своего последователя. Последователь этот был ни кто иной, как святитель Иркутский Иннокентий, память которого чтится скопцами».
- ¹³ *Толстой В. С.* О великороссийских беспоповских расколах в Закавказье. С. 58.
- ¹⁴ Там же. С. 54.
- ¹⁵ *Вруцевич М.* Сибирские скопцы. С. 301.
- ¹⁶ *Даль В. И.* Исследование о скопческой ереси. СПб., 1844. С. 94–95.
- ¹⁷ См. описание такой ситуации: *Преображенцев Н.* Дополнительные сведения к «исповеди обратившегося раскольника» из секты людей Божиих // ТЕВ. 1867. № 21. С. 240–245.
- ¹⁸ *Чистович И. А.* Дело о богопротивных сборищах и действиях // ЧтОИДР. 1887. Кн. 2. Отд. I. С. 15.
- ¹⁹ Там же. С. 21.
- ²⁰ *Нечаев В. В.* Дела следственные о раскольниках комиссий в XVIII в. // Описание документов и бумаг, хранящихся в Московском архиве Министерства юстиции. Кн. VI. М., 1889. С. 121.
- ²¹ Впрочем, в некоторых хлыстовских общинах конца XIX в. был зафиксирован обряд причащения хлебом и водой. Так, например, было у сектантов с. Истомино Тарусского уезда, где причащение совершалось в первое воскресенье Великого поста (см.: *Добрамыслов П.* Несколько слов о современной хлыстовщине (По поводу Тарусского дела о хлыстах) // Миссионерский сборник (Рязань). 1895. № 4. С. 309–310.

- ²² О «святостях» см.: *Шепанская Т. Б.* Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // *Русский Север: К проблеме локальных групп.* СПб., 1995. С. 117–118, 126–128; *Панченко А. А.* Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998. С. 104–106.
- ²³ *Талстой В. С.* О великоросийских беспоповских расколах в Закавказье. С. 58.
- ²⁴ «Взойду ли я на гору высокую, увижу ли я бездну глубину...»: Старообрядческий фольклор Нижегородской области / Сост. и коммент.: *О. А. Савельева, Л. Н. Новикова.* Новосибирск, 2001. С. 130.
- ²⁵ *Добротворский И.* Люди Божии. Русская секта так называемых духовных христиан. Казань, 1869. С. 199.
- ²⁶ *Вруцевич М.* Сибирские скопцы. С. 186.
- ²⁷ *Высоцкий Н. Г.* Первый скопческий процесс. М., 1915. С. 13–15, 102–103.
- ²⁸ *Рождественский Т. С., Успенский М. И.* Песни русских сектантов-мистиков. СПб., 1912 (ЗРГО по ОЭ. Т. XXXV). С. 458–466 (№ 365–376, 380).
- ²⁹ Реже встречаются иные варианты «начальной молитвы», сохраняющие, впрочем, общую структуру песнопения. Ср.:

Ох, Иисус Христос,
Свет, помилуй нас!
Ох ты, сын Божий,
Свет, помилуй нас!
Ох ты, Дух Святой,
Свет, помилуй нас!
Ох ты, матушка,
Божья Родина,
Свет, помилуй нас!
И спасите нас
На сырой земле
Людей Божиих
Радельников.

(*Крыжин А. П.* Опыт исследования скопческой секты в Симбирской губернии. С. 514).

- ³⁰ *Высоцкий Н. Г.* Первый скопческий процесс. С. 103 (в оригинале нет разбиения на строки).
- ³¹ См.: Приложение 2, № 3. Ср.: *Рождественский Т. С., Успенский М. И.* Песни русских сектантов-мистиков. С. 462–463 (№ 371–372).
- ³² Сборник Василия Степанова (1730-е гг.; подробнее см. ниже): Приложение 1, № 10.
- ³³ РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. № 783. Л. 98об (в оригинале нет разбиения на строки).
- ³⁴ *Рождественский Т. С., Успенский М. И.* Песни русских сектантов-мистиков. С. 462 (№ 370).
- ³⁵ *Чистович И. А.* Дело о богопротивных сборищах и действиях. С. 16 (курсив публикатора).
- ³⁶ Там же. С. 77 (курсив публикатора).
- ³⁷ *Б-в Ил. В.* Данные сороковых годов XVIII столетия для истории «тайной беседы

- святых отец» // Православное обозрение. 1862. Август. С. 454.
- ³⁸ РГИА. Ф. 796. Оп. 26 (1745). № 81. Л. 98.
- ³⁹ Не слишком далеко от Мельникова ушел и А. М. Эткинд, называющий заключительную часть «Дай нам, Господи...» «языческой формулой, знаменитой в русской литературе» (*Эткинд А.* Русские скопцы: опыт истории // Звезда. 1994. № 4. С. 137).
- ⁴⁰ См.: *Смирнов С.* Древнерусский духовник. М., 1913. С. 255–283; *Самарин Д.* Богородица в русском народном православии // Русская мысль. 1918. Кн. III–VI. С. 1–38 (второй пагинации); *Кисин Б.* Богородица в русской литературе: Опыт социологического анализа. М., 1929; *Федотов Г. П.* Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). М., 1991. С. 65–83; *Он же.* Мать-земля (К религиозной космологии русского народа) // *Федотов Г. П.* Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры. Т. II. СПб., 1992. С. 66–82; *Синявский А.* Иван-дурак: Очерк русской народной веры. Париж, 1991. С. 181–192; *Успенский Б. А.* Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // Анти-мир русской культуры. Язык, фольклор, литература. Сборник статей / Сост. Н. Богомолов. М., 1996. С. 22–43; *Топорков А. Л.* Материалы по славянскому язычеству (культ матери – сырой земли в дер. Присно) // Древнерусская литература: Источниковедение. Сборник научных трудов / Отв. ред. Д. С. Лихачев. Л., 1984. С. 222–233; *Толстой Н. И.* Покаяние земле // Русская речь. 1988. № 5. С. 132–139; *Белова О. В., Виноградова Л. Н., Топорков А. Л.* Земля // СД. Т. II. С. 315–321.
- ⁴¹ *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994. С. 209. Иного мнения держался Н. М. Гальковский, считавший, что «свидетельства, представляющие землю человекообразным существом, относятся к позднему времени, к христианской эпохе», а «в древнейшую пору земля в сознании язычника-славянина была матерью всего живущего, но, кажется, не почиталась за особое божество. <...> Наш предок... почитал воду, деревья и камни; но не чтит самую землю» (*Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Т. I–II. Репринтное издание. М., 2000. С. 56–57).
- ⁴² *Карамович В. Л.* Культ рода и земли в княжеской среде XI–XIII вв. // ТОДРЛ. Т. 16. М.-Л., 1960. С. 99.
- ⁴³ *Белова О. В., Виноградова Л. Н., Топорков А. Л.* Земля. С. 315–321.
- ⁴⁴ Ср.: *Толстой Н. И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 56–58.
- ⁴⁵ *Смирнов С.* Древнерусский духовник. С. 266.
- ⁴⁶ *Федотов Г. П.* Мать-земля (К религиозной космологии русского народа). С. 81.
- ⁴⁷ *Самарин Д.* Богородица в русском народном православии. С. 24–25.
- ⁴⁸ *Бессонов П. А.* Калеки переходные: Сборник стихов и исследование. Вып. 5. М., 1863. С. 145–146 (№ 482); ср. № 480, 481, 483, 484.
- ⁴⁹ Там же. С. 135–136 (№ 479).
- ⁵⁰ Там же. С. 161 (№ 486).
- ⁵¹ *Ливанов Ф. В.* Раскольники и острожники. Т. I. СПб., 1868. С. 70–71.
- ⁵² АГМИР. Ф. 2. Оп. 21. № 9. Л. 480б–490б (№ 35–36 по нумерации переписчика). Текст, аналогичный второму из приведенных, опубликован Н. Ф. Дубровиным (Наши мистики-сектанты. Е. Ф. Татарина и А. П. Дубовицкий. Гл. I // Русская старина. 1895. Октябрь. С. 56) с некоторыми сокращениями.
- ⁵³ См.: *Рождественский Т. С., Успенский М. И.* Песни русских сектантов-мистиков. С. 459, 463 (№ 366, 373).

- ⁵⁴ Исключение составляет краткое описание В. И. Ясевич-Бородаевской, наблюдавшей радение у неких сектантов Екатеринославской губернии. Исследовательница называет своих информантов «прыгунами», но речь явно идет не о молоканах-прыгунах, а о каком-то позднем ответвлении христовщины. Ясевич-Бородаевская описывает последовательность двух радельных плясок (*круговой* или *хороводной* и *крестикам*), одиночное радение и пророчество (см.: *Ясевич-Бородаевская В. И. Борьба за веру. Историко-бытовые очерки и обзор законодательства по старообрядчеству и сектантству в его последовательном развитии*. СПб., 1912. С. 258–261).
- ⁵⁵ Я употребляю термин «пляски» только потому, что не могу подобрать более удачного (вряд ли можно, например, сказать «экстатические хороводы», хотя речь идет именно о чем-то подобном). Судя по всему, темп коллективных движений во время радения мог существенно варьироваться. По свидетельству ряда авторов (см., например: *Черткова А.* Что поют русские сектанты. Сборник сектантских напевов с текстом слов. Вып. 3. М., 1912. С. 10–11), среди хлыстовских и скопческих напевов представлены и «веселые плясовые» (где темп все более ускоряется к концу песни), так и медленные «протяжные». Возможно, что песни с различным темпом исполнялись на разных стадиях одной и той же пляски, однако столь же вероятно, что они соответствовали разным типам «хождений». По-видимому, наиболее релевантным здесь можно считать именно термин «хождения», использовавшийся самими сектантами («ходить в духе», «ходить кораблем» и т. д.).
- ⁵⁶ См., например: Судебное следствие по делу о крестьянах Лисине К. Ф. и других, обвиняемых в распространении скопчества // АГМИР. Ф. 2. Оп. 5/68. № 223. С. 68 (л. 27об).
- ⁵⁷ *Чистович И. А.* Дело о богопротивных сборищах и действиях. С. 4.
- ⁵⁸ *Нечаев В. В.* Дела следственные о раскольниках комиссий в XVIII веке. С. 121.
- ⁵⁹ Этот термин известен по сравнительно поздним материалам. Ср., например: «На другой день они были на беседе у Куприянова, и во время хождения кораблем первый за мачту пошел Лисин и первый, как он потом признавался им, закричал: „Христос воскрес!“» (Судебное следствие по делу о крестьянах Лисине К. Ф. и других... С. 24 (л. 9об)).
- ⁶⁰ *Б-я Ил. В.* Данные сороковых годов XVIII столетия для истории «тайной беседы святых отец». С. 455.
- ⁶¹ *Высоцкий Н. Г.* Дело о секте, называемой «христовщиной», коея последователи оскопляют себя // Русский архив. 1915. № 2. С. 186.
- ⁶² РГИА. 1284. Оп. 197 (1836). № 344. Л. 6.
- ⁶³ *Крыжин А. П.* Опыт исследования скопческой секты в Симбирской губернии. С. 518 (№ 6; ср. № 7). В последней строке песни публикатор поставил не *лепости*, а *лености*. Однако это явная ошибка, так как в скопческой традиции имеет широкое распространение именно термин *лепость*, подразумевающий «плотский грех», «плотскую красоту» и т. п.
- ⁶⁴ *Пеликан Е.* Судебно-медицинские исследования скопчества. СПб., 1872. Стб. 126.
- ⁶⁵ *Крыжин А. П.* Опыт исследования скопческой секты в Симбирской губернии. С. 519.
- ⁶⁶ Там же. С. 519–520 (№ 8; ср. № 9).
- ⁶⁷ *Вруцевич М.* Сибирские скопцы. С. 294.
- ⁶⁸ РГИА. 1284. Оп. 197 (1836). № 344. Л. 6–6об.
- ⁶⁹ *Пеликан Е.* Судебно-медицинские исследования скопчества. Стб. 126.
- ⁷⁰ Судебное следствие по делу о крестьянах Лисине К. Ф. и других... С. 178 (л. 82об).

- ⁷¹ *Надеждин Н. И.* Исследование о скопческой ереси // *Кельсиев В. И.* Сборник правительственных сведений о раскольниках. Вып. III. Лондон, 1862. С. 150.
- ⁷² *Коновалов Д. Г.* Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве. Ч. 1. Вып. 1. Физические явления в картине сектантского экстаза. Сергиев Посад, 1908. С. 135–157.
- ⁷³ *Бобрех М. А.* Иисусов танец в «Деяниях Иоанна» и «радение» в хлыстовстве (Гипотеза общности происхождения) // *Ученые записки Российского Православного университета ап. Иоанна Богослова.* Вып. 2. М., 1996. С. 224.
- ⁷⁴ См.: *Bourgignon E.* Trance Dance. N. Y., 1968 (Dance Perspectives. 35. Autumn 1968).
- ⁷⁵ *Коновалов Д. Г.* Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве. С. 120, 123.
- ⁷⁶ См.: *Бачинская Н. М.* Русские хороводы и хороводные песни. М. 1951; *Колпакова Н. П.* Русская народная бытовая песня. М.; Л., 1962. С. 54–83.
- ⁷⁷ *Максимов С. В.* Народные преступления и несчастья. VII. Преступления против веры // *Отечественные записки.* 1869. Т. 183. № 4. С. 338.
- ⁷⁸ *Высоцкий Н. Г.* Первый скопческий процесс. С. 46, 56, 166.
- ⁷⁹ *Айвазов И. Г.* Материалы для исследования секты скопцов. Т. 1. М., 1916. С. 75.
- ⁸⁰ АГМИР. Колл. I. Оп. 6/93. № 2. Л. 23–23об.
- ⁸¹ См.: *Goodman F. D.* Speaking in Tongues. A Cross-Cultural Study of Glossolalia. Chicago; L., 1974.
- ⁸² Роль глоссолических пророчеств в контексте радельной ритуальстики очевидным образом переоценивалась представителями русского литературного авангарда первых десятилетий XX в. Глоссолалия и заумь занимают особое место в поэтической традиции целого ряда литературных течений русского модерна. По справедливому замечанию А. Ханзен-Леве, типологическую параллель к поэтике зауми можно видеть уже в различных типах оксюморонного «пустого дискурса» раннего символизма. Религиозно-философскую экспликацию «глоссолической поэтики» находим у Андрея Белого. Однако осознанное использование зауми в качестве основного поэтического средства характерно прежде всего для русского футуризма (Крученых, Хлебников и др.; ср. теоретические работы формалистов, прежде всего — Шкловского). Среди программных обоснований «свободного заумного языка», «слова как такового» в декларациях и манифестах футуристов особо выделяются ссылки на роль глоссолалии, зауми и абракадабры в крестьянских магических практиках и ритуальстике русских сектантов. Важную роль в культурно-исторической легитимизации футуристской зауми сыграла работа Д. Г. Коновалова «Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве», где «говорению на языках» в традиции религиозных экстазиков XVIII–XIX вв. посвящен специальный раздел. В нескольких программных работах («Взорваль», «Новые пути слова») Крученых прямо цитирует Коновалова, приводя (хотя и не совсем точно) образцы сектантской глоссолической речи. Под очевидным влиянием Коновалова (а не исходного для христианской глоссолической традиции эпизода из Деяний апостолов) пишет Крученых и о «мгновенном овладении в совершенстве всеми языками». Резонен вопрос: каковы функциональные и типологические соответствия зауми в литературных опытах футуристов и зауми в крестьянской религиозной культуре? Насколько были правы Крученых и Шкловский, сблизив глоссолалию русских сектантов и глоссолалию литераторов-авангардистов? С социально-антропологической точки зрения роль зауми и глоссолалии в традиционных

магических и экстатических практиках соотносима с общей типологией адаптации измененных состояний сознания. Как правило, здесь действует эффект «семиотического окна», когда не подлежащий персональной верификации психоматематический опыт становится идеальным средством для поддержания социального контроля и экспликации значимых для группы ценностных моделей (см. об этом ниже, в главе 4). Будучи десемантизированной речью, заумь и глоссолалия в крестьянской культуре зачастую подвергаются различным формам вторичной семантизации и интерпретации, что, собственно говоря, и определяет их функциональную специфику. Применительно к традиции футуристов говорить о вторичной семантизации зауми сложнее: здесь семантизируются не отдельные заумные тексты, но заумная речь как таковая. Последняя предстает коллективным религиозным объектом, не подлежащим дроблению и обладающим универсальной ритуальной ценностью. Вероятно, именно в данном случае применим термин «вокальная утопия», предлагаемый М. Серто (*Certeau M. de. Vocal Utopias: Glossolalies // Representations. No. 56 (Autumn 1996). Special Issue: The New Erudition. P. 29–47*). В связи с этим специального внимания заслуживает вопрос о том, каким типам ритуальных действий соответствует литературное творчество русских футуристов.

⁸³ *Чистович И. А.* Дело о богопротивных сборищах и действиях. С. 37.

⁸⁴ Там же. С. 9.

⁸⁵ Там же. С. 15.

⁸⁶ *Б-в Ил. В.* Данные сороковых годов XVIII столетия для истории «тайной беседы святых отец». С. 452.

⁸⁷ *Нечаев В. В.* Дела следственные о раскольниках комиссий в XVIII веке. С. 140.

⁸⁸ РГИА. Ф. 1284. Оп. 197 (1836 г.). № 344. Л. 3об–4. Ср. также обряд приема в христовщину, зафиксированный в 1814 г. в г. Юхнове: «для поступления в число членов его (сектантского «общества». — *А. П.*) требовалась присяга ему, сохранение его тайны и избрание в поручители Иисуса Христа, Божией Матери или какого-нибудь из угодников; самое принятие членов совершалось с некоторой торжественностью: члены общества, взяв каждый по иконе, которою клялся новопоступающий, вводили его при пении тропаря „Во Иордане крещася“ и при троекратном обхождении» (Историко-статистическое описание Смоленской епархии. С. 53).

⁸⁹ *Ивановский Н. И.* Чиноприем в секту у современных хлыстов и некоторые бытовые их черты // МО. 1896. Ноябрь. Отд. I. С. 315–316 (продолжающейся пагинации). Ср.: *Руфимский П.* Приводы хлыстов села Буддыря // Известия по Казанской епархии. 1891. № 13. С. 404–409; *Урбанский.* Религиозный быт хлыстов Казанской губернии // Известия по Казанской епархии. 1903. № 13. С. 540.

⁹⁰ *Высоцкий Н. Г.* Первый скопечский процесс. С. 14.

⁹¹ *Высоцкий Н. Г.* Дело о секте, называемой «христовщиной»... С. 191.

⁹² *Дубасов И.* Скопец Будылин // Древняя и Новая Россия. 1878. Т. II. С. 251.

⁹³ См.: *Генлеп А., ван.* Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М., 1999. С. 28–42.

⁹⁴ ПСЗ. Т. V. СПб., 1830. № 3006. С. 318–320.

⁹⁵ ПСЗ. Т. VI. СПб., 1830. № 3534. С. 141–142.

⁹⁶ *Анисимов Е. В.* Дыба и кнут. Политический сыск и русское общество в XVIII веке. М., 1999. С. 47–48.

⁹⁷ ПСЗ. Т. V. СПб., 1830. № 3151. С. 538.

⁹⁸ ПСЗ. Т. VI. СПб., 1830. № 3893. С. 496–497.

⁹⁹ *Анисимов Е. В.* Дыба и кнут. С. 48.

- ¹⁰⁰ См.: Чистов К. В. Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. М., 1967. С. 114–124.
- ¹⁰¹ Анисимов Е. В. Дыба и кнут. С. 48.
- ¹⁰² Покровский Н. Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. Новосибирск, 1974.
- ¹⁰³ Там же. С. 48.
- ¹⁰⁴ Там же. С. 54.
- ¹⁰⁵ Чистов К. В. Русские народные социально-утопические легенды... С. 126.
- ¹⁰⁶ ПСЗ. Т. VI. СПб., 1830. № 4012. С. 685–689.
- ¹⁰⁷ Лауров А. С. Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М., 2000. С. 408–423.
- ¹⁰⁸ ПСЗ. Т. VI. СПб., 1830. № 4012. С. 689.
- ¹⁰⁹ См.: Смирнов С. Древнерусский духовник. С. 233–241.
- ¹¹⁰ Описание скопческого привода см.: Надеждин Н. И. Исследование о скопческой ереси. С. 138–141; Крыжин А. П. Опыт исследования скопческой секты в Симбирской губернии. С. 506–509; Георгиевский А. Заметки о скопцах // ЗРГО по ОЭ. Т. I. СПб., 1867. С. 528–529.
- ¹¹¹ Надеждин Н. И. Исследование о скопческой ереси. С. 138–139.
- ¹¹² Соболев А. Н. Обряд прощания с землей перед исповедью, заговоры и духовные стихи. Владимир, 1914. С. 8–13.
- ¹¹³ Там же. С. 10–11. Причет, обращенный к «свету вольному», произносится на улице за воротами, а причет, адресованный «матушке-земле» — «на задворках». Затем говеющий умывает руки землей или снегом, произносит еще одно обращение к земле, берет в рот немного земли и покидает деревню. Обряд завершается за околицей произнесением формулы «простите меня все, весь вольный свет» (с. 11–12).
- ¹¹⁴ Смирнов С. Древнерусский духовник. С. 282.
- ¹¹⁵ Об этих текстах см.: Муратов М. В. Песни Нового Израиля // ЖС. 1914. Вып. III–IV. С. 373–394.
- ¹¹⁶ Характерный пример такого общего обзора — очерк П. Н. Бирюкова «Песни, псалмы и гимны русских сектантов, рационалистов и мистиков» (История русской литературы / Под ред. Е. В. Аничкова, А. К. Бороздина, Д. Н. Овсяннико-Куликовского. Т. I. М., 1908. С. 396–422 (гл. 16)).
- ¹¹⁷ См.: Коробова А. В. Проблемы классификации поэтических жанров фольклора религиозной тематики // Славянская традиционная культура и современный мир: Сборник материалов научно-практической конференции. Вып. II / Сост. В. Е. Добровольская. М., 1997. С. 31–32; Духовные стихи. Канты (Сборник духовных стихов Нижегородской области) / Составление, вступительная статья, подготовка текстов, исследование и комментарии Е. А. Бучилиной. М., 1999. С. 6–33.
- ¹¹⁸ Я заимствую термин «текстуальное сообщество» (*textual community*) у Р. Крамми (*Crummey R. Old Belief as Popular Religion: New Approaches // Slavic Review. 1993. Vol. 52. No. 4. P. 707–708*). Он, в свою очередь, использует выражение Б. Стока (*Stock B. The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries. Princetone, 1983. P. 90–92*). Однако при помощи этого выражения Крамми стремится обособить старообрядчество в целом, тогда как для меня важно обратное: христовщину и скопчество объединяет общая ритуальная практика, тогда как текстуальный репертуар применительно к различным общинам может существенно варьироваться.

- ¹¹⁹ *Нечаев В. В.* Дела следственные о раскольниках комиссий в XVIII веке. С. 169–171.
- ¹²⁰ Возможно, д. Костамоярви Кирьяжского погоста (Kurkijoki) близ северо-западного берега Ладожского озера, известная по переписным книгам Корельского уезда 1618 и 1631 гг. (благодарю за консультацию А. А. Селина).
- ¹²¹ *Нечаев В. В.* Дела следственные о раскольниках комиссий в XVIII веке. С. 170.
- ¹²² РГИА. Ф. 796. Оп. 26 (1745 г.). № 81. Л. 99.
- ¹²³ *Нечаев В. В.* Дела следственные о раскольниках комиссий в XVIII в. С. 170.
- ¹²⁴ *Айвазов И. Г.* Материалы для исследования русских мистических сект. Вып. 1. Христовщина. Т. 1. Пг., 1915. С. 39, 41–42.
- ¹²⁵ *Чистович И. А.* Дело о богопротивных сборищах и действиях. С. 6.
- ¹²⁶ *Нечаев В. В.* Дела следственные о раскольниках комиссий в XVIII веке. С. 170.
- ¹²⁷ РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Ч. 11 (1756 г.). № 732. Л. 166.
- ¹²⁸ *Нечаев В. В.* Дела следственные о раскольниках комиссий в XVIII веке. С. 171.
- ¹²⁹ Собрание постановлений по части раскола, состоявшихся по ведомству Св. Синода. Кн. I (1716–1800). СПб., 1860. С. 554.
- ¹³⁰ РГИА. Ф. 796. Оп. 26 (1745 г.). № 81.
- ¹³¹ Собрание постановлений по части раскола, состоявшихся по ведомству Св. Синода. Кн. I. С. 554.
- ¹³² РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Ч. 11 (1756 г.). № 732 («По указу из святейшего Синода о имении надлежащего о разосланных по делам прежде бывшей и оказавшейся 1733 и потом паки возникшей в 745 годах квакерской ереси того чина людей смотрения и о разсылке о том, куда надлежит, печатных экземпляров и о прочем»).
- ¹³³ *Айвазов И. Г.* Материалы для исследования русских мистических сект. Вып. 1. Т. I. С. 1–35.
- ¹³⁴ РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Ч. 11 (1756 г.). № 732. Л. 130об.
- ¹³⁵ *Высоцкий Н. Г.* Сомнительное «ученое» издание (*Айвазов И. Г.* Материалы для исследования русских мистических сект. Вып. 1. Христовщина. Т. 1–3. Пг., 1915). М., 1916. С. 15.
- ¹³⁶ Изменения, внесенные мной в публикацию Айвазова, специально оговорены во вступлении к публикации. Там же читатель найдет все частные наблюдения и разъяснения, касающиеся отдельных текстов сборника.
- ¹³⁷ *Чистов К. В.* Русские народные социально-утопические легенды. С. 237–326.
- ¹³⁸ Там же. С. 307.
- ¹³⁹ Ср. также Дарью-реку в одном из вариантов песни «Князь Роман и Марья Юрьевна»: *Путилов Б. Н.* Русский историко-песенный фольклор XIII–XVI веков. М.; Л., 1960. С. 82.
- ¹⁴⁰ *Бессонов П.* Калеки переходные. Вып. 5. С. 161–162 (№ 487).
- ¹⁴¹ *Рождественский Т. С., Успенский М. И.* Песни русских сектантов-мистиков. С. 131. (№ 77).
- ¹⁴² Там же. С. 282 (№ 201).
- ¹⁴³ См.: *Веселовский А. Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. IV. Сон о дереве в Повести града Иерусалима и стихе о голубиной книге // Сборник ОРЯС АН. Т. 28. № 2. СПб., 1881. С. 47–72; X. Западные легенды о древе креста и слово Григория о трех крестных древах // Сборник ОРЯС АН. Т. 32. № 4. СПб., 1883. С. 367–424.
- ¹⁴⁴ См.: *Кузнецова В. С.* Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск, 1998. С. 110–117.

- ¹⁴⁵ Чубинская В. Г. Икона Симона Ушакова «Богоматерь Владимирская», «Древо Московского государства», «Похвала Богоматери Владимирской» (Опыт историко-культурной интерпретации) // ТОДРЛ. Т. XXXVIII. Л., 1985. С. 293.
- ¹⁴⁶ Представление о «Древе Иессеевом» восходит к известному месту из Книги Исаии, воспринявшемуся христианской традицией в качестве пророчества об Иисусе: «И произойдет отрасль от корня Иессеева, и ветвь произрастет от корня его; и почитет на Нем Дух Господень, дух премудрости и разума, дух совета и крепости, дух ведения и благочестия; и страхом Господним исполнится и будет судить не по взгляду очей Своих, и не по слуху ушей своих решать дела» (Ис. 11, 1–3; ср. также стихи 4–10). Ср.: Деян. 13, 22–23; Рим. 15, 12).
- ¹⁴⁷ Чубинская В. Г. Икона Симона Ушакова «Богоматерь Владимирская»... С. 295.
- ¹⁴⁸ Там же. С. 293–297.
- ¹⁴⁹ Свирин А. Н. Искусство книги Древней Руси. М., 1964. С. 141, 282.
- ¹⁵⁰ Среди обширной библиографии этой темы см., в частности: Веселовский А. Н. Разыскания в области русского духовного стиха. III. Алатырь в местных преданиях Палестины и легенды о Граде // Сборник ОРЯС АН. Т. 28. № 2. СПб., 1881. С. 1–46; Коробка Н. И. «Камень на море» и камень алатырь // ЖС. 1908. Вып. VI. С. 409–426; Агеева Р. А. Пространственные обозначения и топонимы в заговоре как типе текста (на восточнославянском материале) // Аспекты общей и частной лингвистической теории текста. М., 1982. С. 132–159; Демиденко Е. Л. Значение и функции общефольклорного образа камня // РФ. Т. XXIV. Л., 1987. С. 85–98; Ильинская В. Н. Камень Латырь и его роль в русских заговорах // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. I. М., 1988. С. 37–38; Никитина С. Е. Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993. С. 110–112.
- ¹⁵¹ Коробка Н. И. «Камень на море» и камень алатырь. С. 409.
- ¹⁵² Кузнецова В. С. Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. С. 116.
- ¹⁵³ Бессонов П. Калики переходящие. Вып. 2. № 80.
- ¹⁵⁴ Рождественский Т. С., Успенский М. И. Песни русских сектантов-мистиков. С. 275–292 (№ 197–208).
- ¹⁵⁵ Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения / Авт. коммент. Н. К. Гудзий и др.. Вступ. ст. Г. М. Прохорова. Архангельск, 1990. С. 48.
- ¹⁵⁶ Айвазов И. Г. Материалы для исследования русских мистических сект. Вып. 1. Христовщина. Т. I. С. 43.
- ¹⁵⁷ Великорусские народные песни. Изданы профессором А. И. Соболевским. Т. I. СПб., 1895. С. 49–51 (№ 25).
- ¹⁵⁸ См.: Памятники отреченной русской литературы / Собраны и изданы Н. Тихонравовым. Т. II. М., 1863. С. 40.
- ¹⁵⁹ Айвазов И. Г. Материалы для исследования русских мистических сект. Вып. 1. Христовщина. Т. I. С. 2.
- ¹⁶⁰ «Шульгин И. П.» Для истории русских тайных сект в конце XVIII века // Заря. 1871. № 5. С. 34 (третьей пагинации).
- ¹⁶¹ Там же.
- ¹⁶² Там же. С. 37–46.
- ¹⁶³ Мельников П. И. Материалы для истории хлыстовской и скопческой ересей. Отд. 5. Правительственные распоряжения, выписки из дел и записки о скопцах с 1834 по 1844 год // ЧтОИДР. 1873. Кн. 1. С. 13–26.

- ¹⁶⁴ *Новичкова Т. А.* Сокол-корабль и разбойничья лодка: К эволюции «разбойничьей» темы в русском фольклоре // *Фольклор и этнографическая действительность*. СПб., 1992. С. 188.
- ¹⁶⁵ *Послание Василия Новгородского Феодору Тверскому о рае* // ПЛДР. XIV – середина XV века. М., 1981. С. 42–49.
- ¹⁶⁶ *Буслаев Ф. И.* Народная поэзия. Исторические очерки. СПб., 1887. С. 198–199.
- ¹⁶⁷ *Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 г.* Т. 1. М.; Л., 1949. С. 407 (№ 44).
- ¹⁶⁸ Там же.
- ¹⁶⁹ *Жданов И. Н.* Русский былевой эпос. Исследования и материалы. СПб., 1895. С. 193–424; *Протп В. Я.* Русский героический эпос. М., 1958. С. 466–476; *Юдин Ю. И.* Интерпретация былинного сюжета: (К методике обнаружения эпического подтекста) // *Методы изучения фольклора*. Л., 1983; *Новичкова Т. А.* Путешествие Василия Буслаева в Иерусалим (Историко-культурные reminiscenции в былине) // *РФ*. Т. XXV. Л., 1989; *Путилов Б. Н.* Пародирование как тип эпической трансформации // *От мифа к литературе: Сборник в честь семидесятилетия Е. М. Мелетинского*. М., 1993. С. 111–114.
- ¹⁷⁰ *Протп В. Я.* Русский героический эпос. С. 474.
- ¹⁷¹ См., например: *Плюханова М. Б.* О национальных средствах самоопределения личности: самосакрализация, самоожожение, плавание на корабле // *Из истории русской культуры*. Т. III (XVII – начало XVIII века). М., 1996. С. 442–452.
- ¹⁷² См.: *Богданов К. А.* Деньги в фольклоре. СПб., 1995. С. 15–27.
- ¹⁷³ *Невская Л. Г.* Концепт гость в контексте переходных обрядов // *Символический язык традиционной культуры*. М., 1993, с. 103–114; *Агапкина Т. А., Невская Л. Г.* Гость // *СД*. Т.1. М., 1995. С. 531–532.
- ¹⁷⁴ См. Приложение 1. № 13.
- ¹⁷⁵ Там же. № 16.
- ¹⁷⁶ *Рождественский Т. С., Успенский М. И.* Песни русских сектантов-мистиков. С. 259 (№ 182).
- ¹⁷⁷ *Народный театр* / Сост., вступ. ст., подгот. текстов и коммент. А. Ф. Некрыловой, Н. И. Савушкиной. М., 1991 (Библиотека русского фольклора. Т. 10). С. 67.
- ¹⁷⁸ В других вариантах: *Воску ярого*.
- ¹⁷⁹ *Рождественский Т. С., Успенский М. И.* Песни русских сектантов-мистиков. С. 261 (№ 185).
- ¹⁸⁰ *Покровский Н. В.* Очерки памятников христианского искусства. СПб., 2000. С. 214; *Ровинский Д.* Русские народные картинки. СПб., 1881. Кн. III. С. 178–180 (№ 795); Кн. IV. С. 576–577. Не исключено, что стихотворная подпись к лубочному варианту этой композиции («Апостолски глас к тебе восклицаем...») повлияла на сектантский духовный стих «Кораблик заливает морскими волнами», впервые встречающийся в сборнике Александра Шилова (см. Приложение 2, № 12). Этот текст, получивший широкое распространение в хлыстовской и скопческой традиции XIX в., явно восходит не к фольклорным образцам, а к традиции силлабической религиозной поэзии.



4

**Народное
богословие**

Глава 4 Народное богословие

В этой главе речь пойдет не только о культурной традиции христовщины и скопчества, но и о более общем типологическом фоне, на котором развивалось ритуальное, фольклорное и идеологическое творчество русских мистических сектантов. Исходя из соображений, высказанных в первой главе этой книги, я не считаю возможным жестко разграничивать религиозные практики русских сектантов, старообрядцев и тех крестьян, которые идентифицировали себя с «никонианской», а позднее — синодальной церковью. Несмотря на все различия в идентичностях и идеологиях, «практическая религия», исповедуемая последователями массовых религиозных движений в России XVIII–XIX вв., должна рассматриваться в общем контексте «народного богословия». Вместе с тем, очевидно, что в традициях разных «сект», «толков» и «согласий» преобладали различные аспекты и формы престолярной религиозной культуры. Ниже я попытаюсь проанализировать ряд таких форм в их типологической и генетической связи с религиозными практиками христовщины и скопчества.

«Книга животная»:
мифологическое отождествление и социальная роль

Одним из самых сложных вопросов для большинства исследователей, занимавшихся историей, культурной традицией и фольклором христовщины и скопчества, был вопрос о религиозном самозванстве у по-

следователей этих сект. В самом деле, откуда и для чего берутся все эти «христы», «богородицы», «апостолы» и «святые»? Традиционная богословско-миссионерская историография — начиная с И. М. Добротворского, Н. И. Барсова и Г. Протопопова — предлагала объяснять сектантское самозванство «учением о многократном воплощении Христа», однако никаких достоверных данных, подтверждающих эту идею, мы не находим. Довольно курьезным выглядит и предположение А. П. Шапова о христовщине как «религиозно-антропоморфической персонификации крестьянского народовластия» и «мифическом возвышении нравственного человеческого достоинства крестьянской личности»¹. Более здраво подошел к проблеме Д. Самарин, предполагавший, что культ христовщины генетически связан с русским народным почитанием Богородицы и Пятницы². Утверждая, «что хлыстовство есть отнюдь не только секта, а что все почти престолярное православие стоит под знаком хлыстовства», Самарин предложил считать первоначальным источником этого «хлыстовства» народное представление об иконе как о чем-то «одушевленном, живущем подлинной жизнью, действующем, чувствующем и т. д.». «Получается, — пишет он, — приблизительно такая схема: 1) Почитание православных богородичных икон заключало в себе в скрытой форме хлыстовский культ Богородиц. 2) Так из православия органически произошло хлыстовство в его первоначальной и естественной стадии (почитание св. Пятницы с сопровождающими его пророчествами, обнажением, телотрясениями и богомерзкими делами). 3) И, наконец, хлыстовские богородицы породили хлыстовских Христов. Итак, хлыстовство как секта было лишь оформлением того хлыстовства, которое, по свидетельству Стоглава, было явлением не сектантским, а внутривославным»³.

Хотя общая идея Самарина о близости русской народной религиозности и христовщины представляется отчасти справедливой, его генетические и типологические построения вызывают ряд возражений. Прежде всего, он заблуждался, думая, что особое антропоморфизирующее почитание священных изображений вообще и икон Богородицы в частности представляет собой нечто «глубоко русское, православное, коренящееся в самых недрах русского православия». Подобные проявления массовой религиозности вообще характерны и для восточнохристианской традиции, и (хотя — в несколько меньшей степени) для католического мира. Кроме того, Самарин ошибочно отождествляет упоминаемых Стоглавом «лжепророков» и последователей христовщины. Во второй главе этой работы я попытался показать, что в сообщении Стоглава речь идет об особом типе крестьянского визионерства. Хотя эта традиция, по-видимому, и оказала определенное влияние на сложение хлыстовского культа, она все же представляет собой специфическое яв-

ление русской крестьянской культуры позднего средневековья и Нового времени. Если же говорить о народном православии вообще, то культ Пятницы и Богородицы здесь в наибольшей степени связан с почитанием местных святынь, традиционной мифологией ландшафта и праздничной культурой⁴. Наконец, даже если принять гипотезу Самарина, остается неясным, каким образом «хлыстовские богородицы породили хлыстовских христов» и почему это произошло именно на рубеже XVII и XVIII вв.

Еще одна гипотеза происхождения хлыстовского религиозного самозванства была высказана в недавней работе американского исследователя Ю. Клэя⁵. В качестве «теологических источников христовщины» он называет мистико-аскетическую практику исихастов, русское юродство и русскую же традицию «старчества». Смешение этих «методов деификации» и породило, по Клэю, специфический культ христовщины с его обожествлением сектантских лидеров. В соображениях Клэя есть рациональное зерно: влияние русского исихазма на идеологию и ритуальную практику ранней христовщины было, по-видимому, действительно велико, что я и постарался показать выше⁶. Вероятно также, что семантика «юродского» поведения в эпоху зарождения христовщины могла ассоциироваться с представлениями о Христе, странствующем по земле. Что касается старчества, то, хотя применительно к XVII — началу XVIII в. вряд ли можно говорить о сколько-нибудь устойчивом институте православных старцев, роль духовных наставников-харизматиков была достаточно заметной в контексте массовых религиозных движений, сопутствовавших русскому расколу: вспомним хотя бы вышеупомянутого Капитона Даниловского. Тем не менее, вряд ли можно думать, что обильно цитируемые Клэем теологические трактаты восточнохристианских средневековых авторов могли оказать прямое влияние на формирование хлыстовской культовой практики и идеологии. Даже если допустить, что лидеры ранней христовщины были в той или иной степени начитаны в православной аскетической литературе, их преимущественно крестьянская аудитория явно ориентировалась на совсем иные культурные образцы и модели. В этом смысле вопрос о причинах и функциях религиозного самозванства в русской христовщине и скопчестве остается открытым.

В 1973 г., в шестом выпуске «Трудов по знаковым системам», Ю. М. Лотман и Б. А. Успенский опубликовали статью «Миф — имя — культура»⁷. Рассматривая феномен мифологического сознания с точки зрения семиотики и логического анализа языка, они — вслед за А. Ф. Лосевым и О. М. Фрейденберг — указали на непосредственную взаимоопределяемость мифа и имени собственного, а также сформулировали основной принцип мифологической дескрипции — отождествление, предполагающее «трансформацию объекта в конкретном пространстве и времени». В дальнейшем эта концепция «мифологического отождествления»

неоднократно использовалась в работах разных отечественных авторов, в частности — в исследованиях Б. А. Успенского о русском самозванстве. Так, в работе «Царь и самозванец»⁸ исследователь демонстрирует неразрывность социально-политических и религиозных аспектов русского самозванства, основанную на специфической сакрализации царской власти, а также подчеркивает, что психология самозванства «основывается в той или иной степени на мифологическом отождествлении», причем принимаемое самозванцем имя «оказывается как бы функцией от места»⁹.

Кроме того, в той же работе Успенский соотносит феномен самозванства с дихотомией нормативного поведения и «антиповедения»¹⁰, полагая, что особенности русского самозванства связаны с сосуществованием и взаимодействием двух мифов: «о возвращающемся царе-избавителе» и «о самозванце на троне»¹¹.

Все эти соображения представляются в основном справедливыми и достаточно важными для понимания культурно-исторического контекста русского самозванства. Вместе с тем, непроясненным остается вопрос о самой природе и функциях этого феномена. В самом деле, как и почему работает культурный механизм самозванства? Очевидно, что он представляет собой специфический тип социальной ситуации: с одной стороны, в ней участвует конкретный человек, почему-то претендующий на «мифологическое отождествление» с царем и/или Богом, с другой стороны — некоторая общественная группа, обладающая специфическим *wishful thinking*, испытывающая актуальную потребность в этом царе и/или Боге.

Существующие по этому поводу объяснения не кажутся мне исчерпывающими. Так, К. В. Чистов в своей работе о народных социально-утопических легендах считал самозванство социальной реализацией легенд «о возвращающемся царе-избавителе», а эти легенды, в свою очередь, интерпретировал как следствие кризисов централизованной государственной власти¹². Здесь налицо если не тавтология, то «дурная бесконечность». Во-первых, идея примата социально-утопической легенды по отношению к социально-утопическому движению является частным случаем идеи о примате мифа по отношению к ритуалу. А спор о диахроническом соотношении мифа и ритуала уже давно стал столь же бессмысленным, что и спор о курице и яйце. Во-вторых, связь политического самозванства с государственными кризисами очевидна; однако это не объясняет, почему кризис сильной власти вызывает именно такие последствия, а не какие-то другие.

Другой вариант интерпретации русского самозванства был не так давно предложен Т. Б. Щепанской¹³. Анализируя поведенческий сценарий взаимодействия крестьянской общины и странника — «человека дорог», исследовательница выделяет ряд символических статусов, приписываемых страннику и кодирующих его лидерские функции в кризис-

ных ситуациях. Один из них — «статус пророка» — подразумевает именно самозванство. По мнению Щепанской, самозванные цари и царевичи, христы и богородицы, святые и апостолы занимают лидерское положение в сообществах, для которых характерна «ситуация неопределенности»: распад социально-экономических связей, утрата традиционных регулирующих норм и т. п. Актуальность «статуса пророка», согласно исследовательнице, обеспечивается тем, что для него уже готова «ячейка», сформированная фольклорными сюжетами о царях-избавителях и о святых либо Христе, путешествующих по земле в образе странника. Здесь Щепанская очевидным образом воспроизводит логику Чистова.

Занимая лидерскую ячейку, «пророк» формирует новое сообщество, представляющее собой нечто вроде тернеровского *communitas*¹⁴. Это «ядерная структура» харизматического типа — она основана на авторитете лидера. «...Странник организует отряд переселенцев и уводит его на поиски лучших мест, создает религиозную общину..., подвигает народ на бунт, возглавляет народное движение как Пугачев и сотни мелких лидеров того же типа»¹⁵. В дальнейшем, в силу стабилизации социальных отношений и подъема производства, *communitas* превращается в *структуру*, а необходимость в лидере уменьшается или отпадает: «...По мере эволюции сообщества в нем складываются брачные или хозяйственные взаимодействия; при этом соответственно снижается „ядерность“, а вместе с тем роль символов, тайн и центральных лидеров»¹⁶. «Избавитель», таким образом, оказывается избавителем в буквальном смысле слова.

Признаюсь, что пафос концепции Щепанской мне во многом близок. Однако и здесь остается существенное число противоречий. Во-первых, мне кажется, что известные нам реальные ситуации самозванства (особенно — самозванства религиозного) далеко не всегда укладываются в предлагаемую исследовательницей «кризисную» модель. Это, в частности, демонстрируется теми материалами, о которых речь пойдет ниже. Во-вторых, по-прежнему непонятно, какими причинами вызвано отождествление потенциального харизматика с царем или Христом. Если даже допустить, что ячейка для лидера подготовлена соответствующими фольклорными мотивами и сюжетами, то откуда берутся сами эти мотивы и сюжеты?

Думается, что нам легче будет понять и феномен русского самозванства XVII–XIX вв. вообще, и религиозное самозванство в традиции русских сектантов-экстатиков, отказавшись от слишком абстрактного культурно-исторического или социологического моделирования и обратившись к более дробным контекстам «микроисторического» порядка. Итак, нам известно, что многие хлыстовские лидеры считались христами, богородицами, апостолами и святыми. Эта традиция продолжилась и в русском скопчестве, чей основатель Кондратий Селиванов совмес-

тил религиозное самозванство с политическим, претендуя одновременно на роль Христа и императора Петра III. Однако в контексте хлыстовской традиции Селиванов – скорее не правило, а исключение. Вероятно, что политическое самозванство Селиванова было обусловлено более или менее ситуативными факторами: пугачевским движением, появлением большого количества самозванных Петров III в последней четверти XVIII в., интересом Павла I и Александра I к Селиванову, активной деятельностью скопческой общины в Петербурге в первые десятилетия XIX в. и т. п. Что до лидеров христовщины, то на императорский титул они, как правило, не претендовали.

Источники, на основании которых можно судить о «хлыстовских христах», делятся на две группы. С одной стороны, это сравнительно поздние (начиная с 1830-х гг.) сказания легендарного характера о некогда живших лидерах секты (в частности, цикл прозаических рассказов и песен о легендарном основателе христовщины Даниле Филипповиче, Иване Тимофеевиче Суслове и некоторых других «наставниках»). Эта традиция чрезвычайно любопытна, однако для изучения рассматриваемой проблемы более важны материалы другого рода – судебно-следственные и иные данные о сектантских «учителях», считавшихся христами, богородицами и святыми еще при жизни. Отмечу, кстати, что наиболее аутентичными источниками здесь представляются именно показания свидетелей и подследственных, поскольку, начиная уже с XVIII в., общим местом антисектантского дискурса становится обвинение всех известных хлыстовских лидеров в религиозном самозванстве. Так, например, обстоит дело с одним из наиболее видных деятелей московской христовщины 1740-х гг. юродивым Андреем Петровым, получившим в комаровской песне «Бес проклятой дело нам затеял...» (1770-е гг.) прозвание «лжехриста Андрюшки»¹⁷. Однако в материалах следствия, по которому был осужден Андрей, нет никаких упоминаний о его религиозном самозванстве.

Подробный анализ рассматриваемых историко-этнографических материалов был представлен во второй главе настоящей работы. Здесь я ограничусь лишь их кратким резюме в связи с обсуждаемой проблемой. О крестьянских «лжехристомужах» последних десятилетий XVII в. мы узнаем из сочинений ранних старообрядческих авторов и «Отразительного писания» Евфросина. Однако здесь пока что неясно, чем эти «народные христы» занимаются, кто, как и почему им поклоняется и т. п. Более информативен «Розыск» Димитрия Ростовского: лжехристос из Павлова Перевоза «водит с собою девицу краснолицну и зовет ю материю себе, а верующии в него зовут ю богородицею». Кроме того, у него есть и «апостолов 12, иже ходяще по селам и деревням проповедуют христа, аки-бы истиннаго, простым мужикам и бабам». Во время богослужения павловский христос выходит «из олтаря к людем в церковь и в тра-

пезу», и собравшиеся (что, в общем-то, вполне логично) обращаются к нему с Иисусовой молитвой. «Он же к ним пророческая некая словеса глаголаше, сказующи, что будет, каковое воздуха пременение, и утверждаша их верити в онь несумненно»¹⁸. «Обличение» Василия Флорова рисует сходную картину: у Христа Ивана Васильева Нагого есть богородица и двенадцать апостолов. Ивану кланяются, целуют ему руку. Перед ним зажигают свечи. Он, в свою очередь, «дивы некия несказанныя мерзкия показоваше своим последователям»¹⁹ (думается, что на самом деле речь тоже идет о пророчествах).

Судебно-следственные материалы о христовщине первой половины XVIII в. также дают нам возможность познакомиться с несколькими христами. Иван Суслов, бывший, вероятно, одним из основателей христовщины, фигурирует в качестве Христа в позднейшей легендарной традиции костромских и московских хлыстов первой половины XIX в. Однако был ли он в действительности религиозным самозванцем, сказать трудно. Из следственных материалов явствует лишь то, что над его могилой в Ивановском монастыре находилась «гробница с немалым украшением», сходная, по-видимому, с «палатками» над могилами местночтимых святых. Другой лидер ранней христовщины — Прокопий Лупкин — в своих показаниях на следствии 1717 г. то ли отождествлял, то ли сопоставлял себя с Христом, а своих учеников — с апостолами. Согласно позднейшим следственным материалам, последователи Лупкина прямо называли своего наставника Христом. Из материалов московского следствия 1745–1756 гг. мы узнаем и про «ярославского жителя» Степана Васильева Соплина, о котором сектанты говорили, что он «пророчеством своим... содержит небо и землю»²⁰. При этом ярославские хлысты считали Соплина Христом, а его жену Афросинью Иванову — Богородицей²¹.

Наконец, в документах первого скопческого процесса 1772 г. упоминается о крестьянине Павле Петрове, которому наставница хлыстовской общины в Орловском уезде Акулина Иванова «кланялась, изображая на себя крест двумя персты, почитая Христом». Когда Андрей Блохин «с товарищем своим... со слезами выпросились у ней Акилины... посмотреть ево, и как были пущены, тогда она, Акилина, учила их ему кланитца, перекрестясь, и целовать ево руку..., причем он дал им... три яблока и, сведав про них, что они скоплены, сказал им, что-де и святые апостолы: Петр и Павел и Иоанн Богослов сами себе уды обрезали; да и еще с ним был же Московского уезда, села Любериц, крестьянин Никита Гаврилов, с коим он, Павел, называемой Христос, в ту бытность... объезжал все сонмищи (т. е. хлыстовские общины. — А. Л.)»²².

Перечень этот можно было бы продолжить и применительно к XIX в., однако сказанного уже достаточно для того, чтобы представить себе некоторые существенные черты хлыстовского религиозного самозван-

ства. Во-первых, отмечу, что хлыстовские христы зачастую действуют не в одиночку. Как правило, лидеры секты составляют устойчивую гендерную пару — Христос и Богородица (причем они могут восприниматься не только как сын и мать, но и как муж и жена). Иногда их наиболее верные последователи получают статус апостолов. Во-вторых, в хлыстовской мифологии и ритуалистике самозванные христы не только руководят богослужебными собраниями и замещают священников, но и обладают статусом «живых икон»: им целуют руки, кланяются и молятся, перед ними зажигают свечи, на них крестятся. Наконец, в-третьих, особая функция, выполняемая и Христом, и Богородицей (особенно последней) в контексте экстатического ритуала, — это пророчество.

В связи с этим приведу еще одно любопытное сообщение, относящееся к первым годам XIX в. Лидерство в сектантской общине, открытой благодаря деятельности калужского священника Ивана Сергеева, осуществлялось, согласно показаниям обвиняемых и свидетелей, следующим образом: «...Имеют у себя во образе апостола или святителя одного „главного учителя“ из мужиков, пред которым весьма благоговеют так, что нелепое учение его свято приемлют, и девку, называемую ими „книгою живою“, как бы во образе Богородицы»²³. Во время радений «поются... духовные песни..., а между тем все за „учителем“ оным ходят кругом девки, именуемой „книгою слова животного“ до того, что рубахи у них сделаются мокрыми. После чего оные „учитель“ и девка учат жить хорошо, плотского сожития не имеют с женами и скоплять себя за душеспасительное дело признают. Последователи той секты веруют тому, что на девку во время службы их нисходит Слово Божие и она... пророчествует»²⁴.

Сектантский термин «книга животная» или «книга слова животного» восходит к апокалиптическому образу «книги жизни», куда будут записаны имена спасенных праведников: «И иже не обретется в кнize животней написан, ввержен будет в езеро огненное» (Откр. 20, 15). В таком значении знает его и ранняя христовщина. В дальнейшем, однако, он очевидным образом переосмыслиется. С одной стороны, этот образ сблизается с известным из христианских апокрифов и памятников религиозного фольклора представлением о чудесных «небесных книгах», содержащих описание мироустройства, человеческих судеб и т. п.²⁵ Думаю, что именно в этом направлении термин «животная книга» получает развитие в духоборческой традиции. В христовщине, однако, он, судя по всему, понимается в несколько другом контексте — в связи с идеей одержимости человека священными силами, когда человеческая плоть служит средством трансляции сакральной информации независимо от сознания ее носителя. В широкой типологической перспективе эта идея может быть соотнесена с более общим фольклорным представлением о теле как книге.

Вместе с тем, вероятно, что хлыстовский образ «животной книги» сохраняет и традиционные апокалиптические коннотации. Если рассмотреть весь фонд памятников религиозного фольклора, где фигурируют Христос и Богородица, окажется, что преимущественная сфера их «совместного действия» приходится именно на эсхатологический контекст. В частности, в духовных стихах о Страшном суде мы находим изображение диалога между Христом и Богородицей, где Мария заступает за грешников перед своим сыном, а также ряд эпизодов, в которых Христос и Богородица вместе творят суд над грешными душами²⁶. Это вполне соответствует идеологии и ритуалистике ранней христовщины, вдохновлявшейся, прежде всего, эсхатологическими чаяниями. В эту же эпоху у хлыстов существовали два типа экстатических пророчеств. Первый — прорицания эсхатологического характера, которые имели широкое распространение только в первой половине XVIII в. Ко второму типу относятся «нормализующие» пророчества, воспроизводящие традиционные нормы сектантской догматики и аскетики. Главной их функцией было поддержание социальной и идеологической стабильности внутри общины, осуществление социального контроля группы за отдельными ее членами (см. выше, в главе 3). Очень вероятно, таким образом, что первоначальные ритуальные функции хлыстовских христов и богородиц были связаны, так сказать, с «инсценировкой страшного суда». В дальнейшем, начиная с середины XVIII в., эсхатологический пафос русского мистического сектантства снижается и «пророческие» функции христов и богородиц редуцируются к социальному контролю и бытовым прорицаниям, сопоставимым с традиционными крестьянскими гаданиями. Новый подъем сектантской эсхатологии происходит в русском скопчестве.

«Народно-религиозные» представления о Христе, известные нам по фольклорно-этнографическим материалам XIX–XX вв., не выглядят сколько-нибудь однородными. И образ Христа, и другие концепты и символы народного православия детерминированы доступными крестьянину ресурсами конструирования первичных религиозных значений: традиционной мифологией ландшафта, годовым циклом аграрного календаря и т. п. В качестве примера приведу характерный случай «календарного» преломления образа Христа:

С о б и р а т е л ь: А вот говорят, что в Пасху Христос на землю спускается. Вам мама не рассказывала что-нибудь про это?

И н ф о р м а н т: Нет, она нам не говорила. Она только так говорила: субботу баню топили, как положено, она приходит и говорит: «Ну, ребята, Христос-воскресъ прилетел на чердак. А утром, — гыт («говорит». — А. П.), — влетит домой. На божницу». Вот так говорила.

А так не говорила, что на землю опускался, мы не слышали такого. А вот так говорила, что на чердак, гыт, прилетел. А утром, гыт, я открою дверь пойду, он, гыт, домой влетит на божницу. Вот так нам все рассказывали в Паску²⁷.

Подобных «ситуативных» контекстов, обеспечивших развитие религиозного самозванства в русской христовщине, также могло быть несколько. Выше я уже упоминал о «сектантской версии» стиха «Хождение Святой Девы»²⁸, где Христос, Богородица и Иоанн Предтеча встают из своих гробниц «на Сионской горе», чтобы поставить «людей божьих» «во святой круг», т. е. на радение. Этот стих вызывал определенное смущение у многих исследователей русского религиозного фольклора. Г. П. Федотов, например, писал о нем следующее: «Как объяснить эту столь дорогую, очевидно, для народа апокрифическую черту, идущую вразрез с основным догматом христианства? Если разрешить себе догадку, то мы сказали бы, что народ более дорожит осязательной материальной святыней, телом Христа на земле, чем торжеством Воскресения (Вознесения), уносящим Христа с земли на небо. Мощи Христа, мыслимые, очевидно, по аналогии с мощами святых, являются материальным источником благодати, вещественным залогом освящения мира»²⁹. А новейший исследователь — А. С. Лавров — вообще полагает, что стих о трех гробах обязан своим появлением сектантскому фольклору, а фигурирующие в нем «мощи Христа оказываются, скорее всего, мощами одного из хлыстовских лжехристов»³⁰. Еще раз подчеркну свое несогласие с гипотезой Лаврова. Уже А. Н. Веселовский убедительно показал, что фольклорный образ гробницы с мощами Христа (а образ этот, кстати, встречается и в некоторых вариантах стиха о Голубиной книге³¹) обязан своим появлением специфическому переосмыслению сказаний о святынях Палестины³². Идея Федотова о контаминации этого образа с народным культом мощей святых также кажется вполне вероятной. Говоря выше об обряде раскольничьей общины «подрешетников», я постарался показать, что представления такого рода могли получать непосредственную реализацию в ритуальном творчестве простонародных религиозных движений: «дев-ка», выходящая из подполья, по-видимому, изображала Богородицу или святую, встающую из гроба, чтобы причастить сектантскую общину. Не исключено, что обряды такого рода могли существовать и в традиции ранней христовщины.

Другим народно-религиозным контекстом хлыстовского самозванства могли быть мотивы и сюжеты этиологических рассказов, фабулатов и меморатов о Христе-страннике³³, путешествующем по земле «в нищенском образе» вместе с апостолами, совершающем чудеса, наказывающем грешных и награждающем праведных, а также соответствующие

сказания о Богородице. Думается, правда, что их влияние сказалось лишь на самом раннем этапе развития христовщины, когда это движение, по всей видимости, существовало в форме небольших страннических общин, возглавлявшихся харизматическими лидерами. Впоследствии эти же мотивы вновь актуализировались в религиозно-мифологических представлениях, ассоциировавшихся с основателем скопчества Кондратием Селивановым (см. ниже).

Возможно, что некоторое, хотя и не определяющее, влияние на хлыстовскую традицию могло оказать и то почитание Богородицы и Пятницы, о котором писал Д. Самарин. Трудно сказать, имела ли какое-то отношение к христовщине «женка простовласая», которую, по сообщению Духовного Регламента, водили «в Малой России, в полку Стародубском в день уреченный праздничный... под именем Пятницы... в ходе церковном»³⁴. Более вероятно, что к хлыстовской общине принадлежали «баба, которая называлась Богородицею», и «девка, которая называлась Пятницею», появившиеся в 1734 г. в Углицком Богоявленском монастыре³⁵. Наконец, в 1804 г. епископ Орловский и Севский Досифей сообщал в Синод, что к местной сектантской общине, руководимой неким скопцом, принадлежат две «девки», «из коих одна — крестьянина Абрамова родная сестра Настасья..., называющая себя Богородицею, а вторая — неизвестно какая-то беглая, называющаяся Пятницею»³⁶. Вероятно, что эти самозванные богородицы и пятницы действительно наследовали упомянутой традиции крестьянского эсхатологического визионерства, а в структуре хлыстовских и скопческих общин выполняли роль «охранительниц» сектантской аскетики.

Итак, в контексте культурной традиции христовщины и скопчества образы Христа и Богородицы прямо соотносятся с определенным набором социальных функций, поверяемых фольклорными мотивами суда и наказания, исцеления от болезней, этиологии различных особенностей крестьянской культуры и природного мира. Эти функции, как видим, не сводятся к роли «избавителя» участников кризисного сообщества. Они значительно шире, что и обеспечило устойчивое воспроизведение традиции религиозного самозванства в христовщине и скопчестве.

Чужой голос: *кликота* и пророчество

В предыдущей главе я говорил о непосредственных характеристиках и функциях экстатических пророчеств в культурной традиции христовщины и скопчества. Теперь необходимо обратиться к другой стороне вопроса и попытаться истолковать феномен сектантских пророчеств в более общем типологическом контексте. Исследования «общего знания» культурной традиции, т. е. того пространства значений и правил,

которое исследователи пытаются увидеть за непосредственно наблюдаемыми актами коммуникации, редко обходится без понятий «мировоззрения», «ментальности», «картины мира» и т. п. Применительно к фольклору и речевому поведению употребительны также термины «фольклорное сознание» и «языковое сознание». Однако гносеологический статус этих понятий остается весьма размытым. Реконструируемая историком, этнологом или фольклористом «модель» либо «картина» мира неизбежно абстрагируется из большого числа текстов, характеризующихся специфическими ситуативными контекстами, прагматическими функциями, психологической окраской и т. п. Все эти характеристики обычно не учитываются (да и не могут быть учтены) в рамках универсалистского подхода к моделированию традиционной культуры. Здесь уместен вопрос: не сводится ли такая модель к метаописанию (или правилам метаописания) определенного континуума текстов, т. е., по сути дела, к проекции «картины мира» и «ментальности» самого исследователя? Вместе с тем, довольно сложно отказаться от попыток описать и проанализировать некую общую «память традиции». В противном случае мы лишаемся представления о традиции как таковой.

Речь, по-видимому, идет не столько о каком-то устойчивом наборе символов или семантических единиц, мотивов или сюжетов, характерных для той или иной культуры, но о своеобразном кодексе правил их сочетания и употребления в повседневной деятельности. Очевидно, необходимо различать правила и нормативы, осознаваемые и эксплицируемые «носителями традиции», с одной стороны, и то, что ими не осознается, но играет решающую роль при осуществлении коммуникации, — с другой. Именно этот уровень «коллективного бессознательно» соответствует той степени абстракции, которая характерна для понятий «ментальность» или «модель мира». Аналитическое проникновение в сферу значений, не осознаваемую самими носителями культуры, может, по-видимому, обеспечиваться различными методами. Как мне кажется, одна из перспектив в этом направлении связана с изучением того, как в той или иной традиции адаптируются и функционируют «измененные состояния сознания» (*altered states of consciousness*), в частности — различные формы транса и одержимости.

Такие состояния известны во многих мировых культурах; в традиционном обществе они, как правило, играют заметную роль в различных магических и религиозных практиках³⁷. Анализ автоматической речи, продуцируемой экстазом или одержимым, может вестись с двух основных методологических позиций. С одной стороны, соответствующие механизмы речевого поведения могут быть исследованы методами неврологии, психиатрии и психолингвистики. Собственно же фольклористический и культурно-антропологический анализ рассматриваемых

явлений подразумевает определение их содержательных характеристик и социальных функций.

Общая задача взаимного сотрудничества психологии (психопатологии) и фольклористики была сформулирована еще в работе Р. Р. Маррета, опубликованной в 1920 г.³⁸ Исследователь исходил из достаточно простой логической посылки: психология занимается исследованием поведения и опыта; фольклористика же — рядом особых форм поведения и опыта. Естественно, что обе дисциплины могут и должны обмениваться идеями, методами и материалами. Впоследствии, однако, формы сотрудничества фольклористов и психологов фактически свелись к экспансии психоаналитических методик в сфере практического анализа отдельных фольклорных текстов. Вероятно, русская наука — не будь у нее соответствующих идеологических препятствий — тоже не избежала бы этого увлечения: вспомним, например, статью В. П. Адриановой-Перетц «Символика сновидений Фрейда в свете русских загадок» (1935)³⁹. Что касается фольклористики западной (в частности — североамериканской), то здесь использование психоанализа получило достаточно широкое распространение⁴⁰. Еще в 1948 г. В. Ла Барре прямо заявил, что понятие психологии в фольклористическом контексте означает психоанализ и ни что другое⁴¹.

Использование психоаналитических методов в культурно-исторических дисциплинах неоднократно подвергалось вполне заслуженной критике. Я не буду заниматься этим заново и лишь отмечу, что не принадлежу к сторонникам психоаналитической теории в принципе и не разделяю увлечения психоаналитическими интерпретациями фольклорных сюжетов. Тем не менее, обращение к целому ряду феноменов традиционной культуры вынуждает говорить о своеобразной сфере коллективного бессознательного, играющей определенную (и подчас достаточно важную) роль в порождении и трансмиссии фольклорных текстов. Речь идет не о мистифицированных базовых инстинктах, априорно приписываемых тому или иному сообществу, но, скорее, о наборе своеобразных средств для обеспечения социальной стабильности и социального контроля. Судя по всему, некоторые кризисные ситуации и задачи поддержания внутренней стабильности, с которыми сталкивается общественная группа, в силу тех или иных причин не могут быть разрешены «прямым», эксплицированным путем (например, посредством открытого осуществления властных полномочий или обращения к ритуальному специалисту) и требуют замаскированных, «вытесненных» способов снятия социального напряжения. Такой подход к проблеме порождения фольклорных текстов представляется все же более продуктивным, нежели поиск фаллической, коитальной или инцестной символики, основанный лишь на допущении особой значимости Эдипова комплекса для индивидуальной психологии и человеческой культуры вообще.

Представляется, что именно речевое поведение экстастика и одержимого в наибольшей степени пригодно в качестве материала для исследований «подсознания культуры». Не касаясь психолингвистического аспекта проблемы, сформулируем ее на языке культурной антропологии: устами одержимого говорит некто, находящийся вне его обыденного, «дневного» сознания. В определенном смысле этот голос как раз и является прямой речью «подсознания культуры». Но все-таки: кто и о чем говорит устами одержимого? Попробуем разобраться в этом вопросе на основании русских материалов.

В речевой культуре русского крестьянства особое место занимает так называемое «кликушество». Это известное исследователям, но плохо изученное явление обыкновенно мотивируется тем, что в человека вселилось (или было *посажено* колдуном) некое демоническое существо. Помимо различных психосоматических эффектов (общее недомогание, непрекращающаяся зевота, судороги и конвульсивные движения, депрессия) вселившийся демон зачастую обнаруживает свое присутствие, существенным образом изменяя речевое поведение одержимого/одержимой (как правило, кликушеству в большей степени подвержены женщины, а не мужчины). Кликуша начинает *кричать на голоса*, подражая различным животным и птицам, произносит бранные и кощунственные слова, *выкликает* имя испортившего ее колдуна. Иногда речь кликуши ограничивается нечленораздельными звуками или глоссолалией, но чаще она вполне членораздельна и связна: нередко вселившийся в кликушу демон выступает как самостоятельная языковая личность, способная адекватно реагировать на происходящее вовне, отвечать на вопросы, комментировать высказывания своей «хозяйки» («хозяйина»).

Трудно сказать, насколько целостным в географическом отношении является феномен кликушества. Исследователи фиксировали отдельные случаи, а иногда и целые «эпидемии» кликушества на Русском Севере и Северо-Западе, в центральных и поволжских областях, в Сибири. Существует несколько региональных народных терминов, обозначающих это явление: *порча*, *кликушество*, *кликота*, *крикота*. Иногда они осмысляются в связи с представлениями о магическом воздействии злого колдуна, иногда кликушество воспринимается как явление, не имеющее прямой связи с колдовством. В некоторых севернорусских говорах кликушество обозначается термином *икота*. Правда, по своему происхождению он не связан с соматическим эффектом икания и, согласно наблюдениям В. А. Меркуловой, «является самостоятельным образованием на базе специфического местного значения глагола *икать* 'кричать, звать'»⁴². Таким образом, отношения *кликать* → *кликота* аналогичны отношениям *икать* → *икота*: в обоих случаях название состоя-

ния одержимости или завладевшего человеком демонического существа восходит к глаголу, обозначающему призывный крик.

Аналогичная форма одержимости известна у коми. Здесь она обозначается терминами *шева*, *икота* и *лишинка*. Первый и наиболее распространенный из них происходит от прапермского *šoua 'некто с голосом, звуком, сообщением', *šo 'голос, звук'.⁴³ Остальные связаны с заимствованиями из русского языка. «Чтобы незаметно попасть в организм человека через пищевод, дыхательное горло, через ухо и т. д., шева принимает вид волосинки, маленького червячка, бабочки, нитки, узла из ниток, насекомого с крыльями и с жалом, соринки и т. п.»⁴⁴. Согласно материалам, собранным А. С. Сидоровым, представления коми о шеве почти повсеместно соотносятся с поверьями о колдунах и колдовстве. Как правило, шева насылается на конкретного человека. Известны также рассказы, в которых шевы изображаются сходно с демоническими помощниками севернорусского колдуна: они постоянно требуют себе работы, и хозяин приказывает им собрать по зернышку четыре пуда ржи за одну ночь; колдунья кормит шев своим собственным молоком, а когда их бросают в печку, испытывает физические страдания; человек, одержимый шевой, не может умереть прежде, чем она выйдет из него. Что касается особенностей поведения одержимого шевой, то они в существенной степени соответствуют тому, как ведет себя русская кликуша⁴⁵.

Наконец, среди автохтонных народов и русских поселенцев Северо-Восточной Сибири сходные с кликушеством явления обозначаются терминами *мэнэрик*, (*э*)*миряченье*, *имяреченье*⁴⁶. Вероятно, что такое разнообразие названий объясняется языковыми и культурными контактами: исходный аборигенный (возможно, якутский) термин мог быть переосмыслен в связи с русским *мерек* 'злой дух, призрак', *мерекать* 'бредить' (от *merk- наряду с *myrk-)⁴⁷, а также с *имярек* (поскольку зачастую кликуша выкрикивает имя «испортившего» ее колдуна, а также имя поселившегося в ней беса). Отсюда же, по всей видимости, происходит севернорусское *миряк* 'мужчина, страдающий кликушеством'. «Есть поговорка, — пишет В. И. Даль, — просятать мирыа за кликушу, это значит свести вместе такую пару, которая друг друга стоит, такую ровню, где оба никуда не годятся. <...> Миряк — почти то же между мужчинами, что в бабах кликуша: это также одержимый бесом, который кричит, ломается, неистовствует и обыкновенно объясняется голосом того или другого зверя или вообще животного. Миряки в особенности появляются в Сибири и, по мнению некоторых, происходят от языческих шаманов»⁴⁸.

Хотя о русском кликушестве написано довольно много, специфика речевого поведения кликуши, а также социокультурные функции этого явления в повседневной жизни крестьянской общины исследованы недостаточно. Известные нам материалы о кликушестве, относящиеся к

XVII–XVIII вв. (пермское дело начала XVII в., лухское и шуйское дела 1650–1670-х гг., петровские и аннинские дела о «притворно беснующихся»⁴⁹), отражают ситуацию сквозь призму следственных процедур, т. е. характеризуют лишь аномальные случаи, когда социальный эффект кликушества выходил за пределы повседневного контекста массовой культуры и непосредственно сталкивался с государственными институтами. Что касается статей и публикаций XIX–XX вв., то они характеризуют явление не совсем равномерно. Мы располагаем достаточным количеством этнографических и медицинских описаний отдельных «припадков» и целых «эпидемий» кликушества, публикаций крестьянских рассказов о кликушах и кликушестве, персональных нарративов самих кликуш. Однако до сих пор не проведено сколько-нибудь последовательного анализа речевого поведения кликуши. Единственная известная мне публикация в этой связи была предпринята С. Е. Никитиной, записавшей на фонограмму свой разговор с севернорусской женщиной-икотницей и ее икотой⁵⁰.

Интерпретации и репрезентации русского кликушества, встречающиеся в церковной, этнографической, исторической и медицинской литературе XIX–XX вв., в самом общем виде соотносятся с двумя объяснительными подходами, которые можно назвать «нарративом священника» и «нарративом врача». Первый, основанный на новозаветных и агиографических сюжетных схемах, подразумевает, что в кликушу, икотницу или миряка вселяется бес, подавляющий волю человека, толкающий его на девиантные и святотатственные поступки, не терпящий ничего, связанного с церковью и православной обрядностью. Хотя различные «святости» могут ослабить воздействие нечистого духа, единственный способ полного избавления от одержимости – ритуал экзорцизма, который должен совершить священник или старец, специализирующийся на «отчитывании» бесноватых. При этом, с точки зрения представителя официальной церкви 1860-х гг., в религиозно-аксиологическом смысле кликушество следует оценивать скорее позитивно, чем негативно: «Этим явлением торжественно подтверждается истинность св. таин православной кафолической нашей Церкви»⁵¹. Согласно подходу второго типа, кликушество представляет собой специфический вид нервного расстройства (истерический невроз, патологическое подражание), обусловленного бытовыми и социально-психологическими условиями крестьянской жизни наряду с «народными суевериями». Исходя из этого, писавшие о кликушестве медики старались описывать и анализировать патогенез отдельных случаев и эпидемий кликушества, а также, в зависимости от эпохи и своих персональных склонностей, предлагали различные способы терапии: от коллективной порки в канун праздника (В. И. Даль) до гипнотического воздействия (Н. В. Краинский, М. П. Никитин).

По всей вероятности, и «нарратив священника», и «нарратив врача» отчасти релевантны тем представлениям о кликушестве, которые были распространены в русской деревне второй половины XIX — начала XX в. Однако, в то же время, оба этих подхода скорее затемняют социальную и культурную специфику кликушества как феномена крестьянской культуры. Репрезентация кликушества в качестве бесоудержимости необоснованно уравнивает мотивы кликушества и плотского сожительства человека с демонами, а также подмены человека демоническим существом⁵². Что же до «медицинского» подхода к истолкованию кликушества, то, с одной стороны, он плохо совместим с фольклорно-этнологическими и культурно-антропологическими методами изучения традиционных форм адаптации измененных состояний сознания, а с другой стороны, никак не соотносится с системой т. н. «народной медицины» (крестьянские представления о болезнях и способах их излечения, о колдовстве и порче и т. п.). Кроме того, ни тот, ни другой подход не касается социальных и культурных функций кликушества, а также данных об диахронной изменчивости этого явления. Между тем, по мнению А. С. Лаврова, исследовавшего судебные-следственные дела о кликушах первой половины XVIII в., «речь идет о феномене, связанном с какими-то социально-культурными изменениями. <...> ...На поверку кликушество оказывается... исторически изменчивым явлением, в чем, собственно говоря, и состоит его особый интерес»⁵³. О функциональной природе кликушества речь пойдет ниже.

Фольклорно-этнографические материалы о русском кликушестве второй половины XIX–XX в. распадаются на несколько групп. Это свидетельства этнографов и медиков, непосредственно наблюдавших припадки *кликоты*, записи персональных нарративов самих кликуш, а также крестьянских рассказов о кликушах и кликушестве. Очевидно, что все эти данные характеризуют разные аспекты и разные виды социального «преломления» исследуемого явления, поэтому именно их сопоставление позволяет представить себе специфику кликушества как феномена крестьянской культуры.

Говоря об особенностях русского кликушества, следует иметь в виду три основных типа речевого поведения одержимой/одержимого. Во-первых, это нечленораздельные крики, косноязычное бормотание, реже — глоссолалия или эхололия. Зачастую этот тип характеризует начало припадка или первую стадию «проявления» *посаженного* демона. Другой тип — подражание голосам животных. Кликуша кукует кукушкой, лает по-собачьи, кричит петухом, мяукает, как кошка, и т. п. «Уйдет вот в лес, — вспоминает про *порченную* новгородская крестьянка, — значит, заберется на елку, кукует. И даже на нашестъ с курицам забиралась и там пела петухом всяко». Впоследствии изгоняемый демон объясняет,

что, кроме него, в *порченной* обитают собака и кукушка: «„Да как я уйду?! Я столько лет жил, — говорит. — Да я, — говорит, — еще и не один“. А я говорю: „Как это — не один?“ — „А я, собака и кукушка“. А я говорю: „Да как как... А тебе как помочь? Я г<ово>рю, батюшка поможет?“ — „Нет, не поможет“. — „А врач поможет?“ — „Нет, не поможет“. Я говорю: „Да кто же вам поможет?“ — „Такие люди могут... есть помочь“»⁵⁴. Голоса животных в речи кликуши могут перемежаться с членораздельной речью демона или самой одержимой:

Апрасюха бросила кричать кукушкой, залаяла по-собачьи, а потом заговорила: «вы што там балакаете? штоб я сказала вам, хто меня испортил? Не скажу, не скажу! Ха-ха-ха! чав-чав-чав! Ку-ку-ку-ку!» — «Послушай, Осип, ты бы положил ей на грудь поклонный крест», — советуют мужу. — «Не хочу, ой, ой, не хочу! Не буду, не буду!» — кричит Апрасюха. Муж берет из божницы крест и несет к большой. — «Гав-гав-гав, — лает она на крест и начинает биться и метаться, когда хотят положить его на грудь: ой, тяжело, умираю!» — кричит Апрасюха⁵⁵.

Что до собственно речи от лица демонического существа, которым одержима кликуша, то она также соответствует нескольким устойчивым тематическим направлениям. Наиболее распространено *выкликание* имени колдуна, насадившего порчу: иногда демон сообщает его по собственной инициативе; иногда, для того чтобы это выяснить, требуются специальные магические действия. Известно значительное число случаев, когда при встрече с подразумеваемым виновником (виновницей) порчи демон называет его «батюшкой» или «матушкой»⁵⁶. Кроме имени испортившего, демон может сообщать и конкретные обстоятельства порчи.

А он и говорит: «Да и вот она, говорит, вот невинная душа страдает понапрасну». Я говорю: «Ну вот сами сказали, что невинная душа страдает понапрасну. Да вы и дайте ей, освободите, чтоб она не страдала». — «Ну дак уж раз поскольку народа столько собралось, — говорит, — дак все расскажу. В этом-то доме, в этой-то избушке было сделано на рыбничке на Татьяну Ивановну (на мать ейну), а мать-то Татьяна Ивановна не съела, а съела дочь Лукерья. Вот ей и получилось. Вот год от года у ей все так и шло, все так и шло. Она гуляла, мол, с парнем, у ней, мол, живот расти, стали думать, что она в положеньи от его. Она не в положеньи. Да в вот теперь... Теперь что же мене делать?»⁵⁷.

Кто-то из присутствующих, по обычаю, чтобы заставить ее назвать виновника ее припадка, взял Наталью за безымянный палец. Тогда она начала кричать: «Ах, Семенушка! Сгубил ты мою молодость!

Ветрено! Ветрено в средних воротах. Как пошла до ветру, так в тебя и влетело»⁵⁸.

Нередко демон рассказывает и о том, кто еще в деревне скоро *закричит*, о том, *на сколько лет он посажен, в ком гулял* раньше, о своем имени и, так сказать, социальном статусе. Так, например, доктор Д. П. Любимов, обследовавший двенадцатилетнюю девочку-кликоту из Саратовской губернии, записал следующее:

Дальнейший рассказ был от первого лица: «Во время свадебного поезда я сел на ноги к новобрачному, потому что он вышел из церкви без молитвы, когда же она (больная девочка) осудила молодого, то я перешел к ней и буду сидеть в ней тридцать лет; до этого времени я сидел 18 лет в А. С., крестьянке села Б. Самарской губернии, и оставил ее назад тому только месяц, по случаю ее смерти». На наш вопрос у больной, с кем мы говорим, она отвечала от первого лица: «я майор и даже выше полковника». Когда мы усомнились в обещании рассказчика мучить больную столько лет, девочка в беспамятстве предложила нам считать, сколько раз она крикнет; по счету вместо 30 оказалось 27⁵⁹.

В *порченой* крестьянке с севера Новгородчины обитало существо, представлявшееся «господином» и даже «царем» Сашкой:

Информант: ...вот она говорит: «Вот, господин Саша, сходи... сходит, пивца попьет (вот хоть в праздник какой). Вот придете, потом я вам скажу». <...> Вот она сядет, <а> он кричит, там пус<т>ь выкликает. <...> Вот она, говорю, что... <ее спрашивают>: «Как ты попал, Саша, туды, х ей?» А он г<ово>рит: «Я... Она как будет умирать. Я ею мучать не буду. Я уйду. Уйду!» Вот он так там говорил. «А если она вот...» — «А как ты попал?» — Ю<во>рит: «Делали не ей, не ей делали в свадьбы. А она там... надо было фуркнуть, говорит: я на самом краешке в пиве сидел. Пиво выпила, и вот туды я, г<овор>ит, и <в>скочил. Вот. <...>

Собиратель: А вот что это за Саша-то в ней сидел?

Информант: Не знаю. Что за Саша посажен был? Он сам себя как царь (т. е. называл себя царем. — А. П.). «Я, — г<ово>рит, — царь Саша посажен». Кто его посадил, не знаю. Что там, не знаю. Вот. Она, говорит, сядет, вот рот раскроет, а он кричит там⁶⁰.

А в однодворце из Екатеринославского уезда в 1861 г. *гулял* некий Сазон утопленник:

Иван Букреев... показал, что он с ноября 1860 года стал чувствовать в груди и около сердца какое-то давление и боль. Это продолжалось до марта 1861 года; с этого времени он начал впадать в беспамятство и кричать по-птичь и лаять по-собачьи. Во время припадков он говорил, как люди ему рассказывали: «я — Сазон утопленник и хочу погулять в тебе и кто меня посадил в тебя, не скажу, не скажу»⁶¹.

Наконец, довольно широко распространен обычай гадания при посредстве кликуши. «Существует уверенность, — пишет Г. Попов, — что во время припадков кликуша не только верно определяет прошедшее, но может предсказывать и будущее, узнать, какое с кем будет несчастье или радость, кому грозит смерть и т. п. Она будто бы все знает, все выводит на чистую воду, может сказать, кого испортили, подожгли, обокрали, указать виновное лицо, описать его наружный вид и указать место покражи. В некоторых деревнях, как только с кликушей начинается припадок, к ней со всех сторон бегут узнавать будущее»⁶². Одним из главных занятий вышеупомянутого «господина Сашки» был поиск пропавших животных, вещей и т. п. Характерно, что именно ответ *порченной* на вопросы такого рода обозначался в локальной традиции глаголом *выкликать*.

Собиратель: А вот что она выкликала-то...

Информант: А вот кто что спросит, она и го... скажет. Вот придет, скажет что... Потом пришел... вот дедушко говорит: «Я пришел, зашел к ей. Она перво сказала, что „вот схожу, пива попью. Потом придешь, дак, ты... я тебе расскажу“». Это было. Вот на второй день он и пришел. Он и сказал, что она сказала: «Иди туда-то, вот там-то; вот там-то, там-то твоя корова завязши. Завязши вот в этом... Возьми народа, вот. Вот пока она еще жива». И вот сошел — действительно она там около озера в болотине где-то завязла»⁶³.

Достаточно живописную картину такого гадания в Орловской губернии воспроизводит Г. Попов по материалам Тенишевского бюро:

«Приехали мы, — передает баба, — к крикуше вечером. Народу понаехало — конца нет. По утру встаем, идем к ней в хату, видим: сидит на перекрестках, под святыми, старая старуха, растопыривши ноги, голову в коленки вогнувши. Смотрим, народ к ней подходит, кладет ей в коленки булки и кричит: погадай, Михайла Иваныч! Начинает она сначала ржать по-лошадиному, по-собачьему брехать, а как, этта, откритит, глаза у ней сделаются все одно, как огонь, и начинает угадывать, кому што будет. Рассказывает, кто испорчен, кому привороты сделали, кому насмешка делается»⁶⁴.

Что касается повседневных социальных ситуаций, обуславливающих припадки *кликоты*, то на первом месте здесь стоит так называемая «боязнь святостей»: кликуша начинает *беситься* при любом контакте с предметами и людьми, связанными с церковным обиходом. Приступ *кликоты* может быть вызван запахом ладана, встречей со священником, звуком церковного колокола, видом чудотворной иконы, причастием. Из песнопений церковной службы наиболее часто ассоциируется с кликушеством Херувимская песнь, открывающая начальную часть литургии верных, следующей за литургией оглашенных (см. выше, в гл. 2).

Помимо «боязни святостей» необходимо упомянуть еще одну примечательную кликушескую фобию, которая, согласно И. Г. Прыжову, была преимущественно распространена «у раскольников»⁶⁵. Речь идет о «боязни табаку». С точки зрения теории «одержимости бесом» эту фобию интерпретировать довольно сложно: ведь отношение к курению и у православных иереев, и у старообрядцев, и у большинства сектантов всегда было негативным. В предисловии к монографии Н. В. Краинского В. М. Бехтерев предложил толковать «боязнь табаку» как инверсию сектантского мировоззрения: «Известно, что курение табаку, по взгляду многих сектантов, которых народ вообще именует „еретиками“, есть дело рук антихриста, а потому они не только не употребляют табаку, но и не допускают его в свои избы. Поэтому боязнь табаку у кликуш выражает как бы принадлежность их к ереси, что в глазах простого народа почти равносильно богоотступничеству»⁶⁶. Мне, однако, кажется, что здесь можно предложить менее замысловатое и более аргументированное объяснение. О нем будет сказано чуть ниже.

Наконец, приступ *кликоты* может быть вызван встречей с предполагаемым колдуном или какими-нибудь малозначимыми внешними раздражителями (скажем, собачьим лаем или деревенской ссорой). Вообще говоря, реконструируемые по персональным нарративам кликуш и рассказам непосредственных свидетелей обстоятельства первого проявления *кликоты* мало отличаются от обстоятельств, с которыми вообще ассоциируется порча, сглаз или *доспешка*. Как правило, этиология одержимости соотносится в крестьянских рассказах с порчей на свадьбе, негативными отношениями в семье либо внутри крестьянской общины или встречей со странником-колдуном. Из пяти кликуш, опрошенных М. П. Никитиным летом 1903 г. в Саровском монастыре, две считали себя испорченными соперницами – любовницами своих мужей, две связывали порчу с днем своей свадьбы и одна считала, что ее испортил странник, как-то раз ночевавший у них в избе⁶⁷. Как правило, те «эпидемии» кликушества, которые описывали исследователи конца XIX – начала XX в., были связаны или со свадьбами, или со слухами о появлении в общине «сильного» вредоносного колдуна.

Если отвлечься от восприятия кликушества в качестве исключительно негативного психосоматического или религиозного явления и попытаться определить, так сказать, прагматическое значение кликуши в повседневной социальной действительности русской деревни, можно выявить две отчетливые функциональные доминанты. Во-первых, кликуша публично *выкликает* имя колдуна, портящего односельчан. Во-вторых, вселившегося в нее демона используют для гаданий и предсказания будущего⁶⁸.

Проблема социального значения крестьянских нарративов о колдовстве, порче и сглазе нуждается в специальном анализе. Вероятно, однако, что в определенных кризисных ситуациях, будь то эпидемия, неурожай, матримониальные неурядицы и т. п., магические способы определения имени колдуна вкупе с попытками изгнать его из общины или убить служили эффективным средством для снятия социального напряжения. Естественно, что «козлом отпущения» в такой ситуации легко мог стать человек, не имевший никакого отношения к магическим практикам, но вызывавший недоверие или раздражение односельчан в силу девиантности своего поведения. Существует несколько устойчивых мотивов крестьянских мифологических рассказов об идентификации личности колдуна: при помощи специального магического приема его вынуждают прийти в ту избу, где он *сделал* порчу; знахарь показывает лицо колдуна в блюдце или стакане с наговоренной водой и предлагает жертве колдовства выколоть *портежнику* глаз, в результате чего тот действительно кривеет; колдуна-оборотня узнают по отметине или травме, полученной им в облике животного и т. п.⁶⁹ В повседневном крестьянском обиходе существовала и практика слежки за колдунами — особенно в календарные даты, предполагающие особую колдовскую активность (Великий Четверг, Иванов день и др.). Вот, например, что рассказывает об этом гдовская крестьянка:

Собиратель: А не говорили, что колдун может у коровы молоко отбирать как-то?

Информант: Все говорили! Все. Все. И вот однажды сидели... эты... ребята. Сидели. Вот на этот Великой Четверг. Это. И вот моя дочка... по-моему, сидела. Вот решили покараулить. А у ней на крыши — на своей крыши — было сделано... Вот крыша — я ниче не знаю, так у меня ниче не сделано, а у ней вот на этой вот посреди крыши вот сделана такая дырка. И вот как ветер, вот... это... так отхлестнет — это шифера прибита резинова — и опять захлестнет. И вот все это говорили, што вот эта — чужих коров ей молоко носи в эту дырку черти.

Собиратель: Черти?

Информант: Да. Черти нося молоко. А насколько верно — мы ня знаем. И вот это... Ну и ребята собрались: «Давайте будем сидеть». Там и это... А мы тут даже рядом жили. Так нам-то она о-ой... Творила делов! Все время скотина болела. И не завести было, и болела все и... И вот это... сидят они. Сидят и, грют, вдруг от ей што-то вылетело как горящее. Мы, грит, бежали — себя не помнили, куда бежали, с испуга. Што-то, гри, вылетело, как, грит, от горящее ще-то, говори, полетело в деревню. И мы, грю, убежали вот от этой колдуньи⁷⁰.

Можно предположить, что функциональная природа кликушества тесно связана именно с определением имени колдуна и его социальной институционализацией. Устами кликуши деревенский мир говорил то, что не могло быть сказано другим образом: тот или иной односельчанин занимается вредоносным колдовством и должен быть наказан или исключен из крестьянского сообщества⁷¹. Таким образом, первоначальным стимулом к распространению «эпидемии» кликушества могла быть та или иная кризисная ситуация, обуславливающая потребность в идентификации и изгнании колдуна. Надо сказать, что подобные «эпидемии» выкликания имени колдуна нередко приводили к самым серьезным последствиям. Так, в 1879 г. в тихвинской деревне Врачево крестьяне сожгли пятидесятилетнюю солдатскую вдову Аграфену Игнатьеву, на которую *выкликали* испорченные⁷². Воспоминания об этом инциденте сохранились в местной устной традиции вплоть до 1990-х гг.:

Дак вот, вот в этом огороде, вот там, на задворке, вот, в огороде, прежде, прежде была избушка, дак така была колдунья, и эта колдунья — это рассказывала (?), это мне свекр свой говорил, — эта колдунья людей порчила, на нее уси были обозливши, и она жила там вот одна, одна избушка така была, так ей сжигали. Вот она умерла, может быть, бы, а ее сожгли. Чтоб пусть — она людей травила, дак люди страдали, дак пострадай и ты. Дак вот ей и сжигали тут. Это, это слышала, желанный, така была колдунья, нехорошая⁷³.

Специально исследованная Н. В. Краинским «ащепковская эпидемия» кликушества (дело происходило в Смоленской губернии в 1897–1898 гг.)⁷⁴ началась, по-видимому, с неприязненных отношений между предполагаемой колдуньей Сиклитиньей Никифоровой и ее соседкой Василисой Алексеевой. Сначала на Сиклитинью стала *выкликать* Василиса: «Сиклитинья меня спортила! Много она насажала; она еще семерым насажала, и те еще закричат! Не верите мне? Тогда повидите, вместе гулять будем!»⁷⁵. Вскоре предсказание Василисы «сбылось», и в конце концов Сиклитинье пришлось уехать из деревни в Москву.

Трудно сказать о том, какую из двух рассматриваемых социальных функций следует считать первичной. С одной стороны, возможно, что именно «поиски колдуна» служили исходной причиной появления кликуши (кликлуш) в деревенской общине. Даже если *портежника* действительно подвергали остракизму или убивали, это не избавляло *испорченных* от одержимости: они, так сказать, оставались жертвами социальной необходимости. Впоследствии кликуша могла занять определенную нишу в повседневной жизни крестьянской общины: в этом случае ее одержимость использовалась для гадания. Однако по тем или иным причинам она могла оставаться и не инкорпорированной в деревенский обиход. Именно в такой ситуации одержимость воспринималась в качестве сугубо негативного эффекта, требовавшего совершения ритуала экзорцизма.

С другой стороны, «пророческая» функция кликуши не только имеет самостоятельную значимость, но и находит определенные аналогии в различных формах крестьянской религиозной культуры. Хотя ясновидение кликуш может интерпретироваться исключительно в контексте одержимости бесом: «будто бы в то время, когда... кликуша лежит без движения и как бы спит, бес выходит из нее, рыскает по свету и разузнает о спрашиваемом»⁷⁶, — известны случаи, когда в роли прорицающего демона неожиданно оказывается Богородица. В этом смысле показательно дело «о бесноватой девке Щаниковой» (известной также как «елховская Дунюшка»), рассматривавшееся в Нижегородской палате уголовного суда в начале 1850-х гг.⁷⁷

Осенним вечером 1848 г., «незадолго до праздника Покрова», крестьянская девушка из нижегородского с. Елховка Авдотья Щаникова увидела «положенную неизвестно кем на окно дома тряпицу, завязанную узлом».

Взяв эту тряпицу, Авдотья ее развязала, и в ней оказалось зерен с 10 гороху и уголь... Тут вдруг Авдотья сделалась как бы в сумасшествии и пролежала до другого дня, а на другой день с разными конвульсиями стала кричать, что ее испортил какой-то Митька и посадил в нее, Авдотью, дьявола, каталась по полу и билась... <...> Около праздника Рождества Христова во время сумасшествия стала кричать о Казанской Божией Матери и просить у нее прощения..., кричала, что Казанская Божия Мать ее мучает за то, что ее, Божию Мать, заморозили и она, Авдотья, ее не почитает; просила внести в избу Божию Мать. Этот образ Казанския Божия Матери... был вынесен в сени и стоял без всякого уряда на полке — и об этом-то образе Авдотья... кричала и произносила слова, что образ заморозили, не почли — и за это ее Авдотью Казанская Божия Мать мучает и будет морозить ее... до тех пор, когда

она Авдотья украсит и исправит этот образ дорогими камнями <и> полотном..., есть ли этот образ будет Авдотья обмывать водою и пить воду натошак — то из нее диавол выйдет кровью...⁷⁸

Действительно, после того как мать одержимой «взяла из сеней образ, обмыла его водою и стала воды давать Авдотье», у нее «открылись необыкновенные крови и шли чрез детородную матку три дни. После этих кровей ей... сделалось гораздо легче — перестала зябнуть и стала спать». Впрочем, приступы одержимости на этом не прекратились: «Авдотья стала кричать, что она Божией Матерью от диавола и от мороза избавлена, но страдает уже не от дьявола, а по Божьему повелению и будет страдать до украшения образа». Кроме того, из слов Авдотьи явствовало, что после «украшения» икона «будет исцелять всякие болезни»⁷⁹. Однако еще до того, как образ был отправлен в Арзамас к некоему «безногому больному» иконописцу, окрестные крестьянки стали приходить к Авдотье, чтобы поить больных водою, «слитой» с образа, а также чтобы послушать «предсказания» «елховской Дуношки». Односельчанка Щаниковой Макарида Тимофеева показывала по этому поводу следующее:

Первый раз ходила я узнать о том, что выздоровеет ли у меня сын хворый, но зачем пришла, того не объяснила, а загадала только про себя и подала ей яйцо. Взявши его, Авдотья мне сказала: «Что на эту благодать тебе сказать? Матушка заступница, что мне на это сказать?» Потом, помолчавши, ответила: «Дуня дура, разве ты не знаешь, что на это сказать, получит ли кто благодать, золотой венец да крест, да положить их в церкви в кладовую до времени да вынести в поле на волю». <...> Второй раз я пришла в праздник Pokрова, желая узнать о человеке, попавшем в несчастье, и подала яблоко да грош, опять об этом ничего ей не сказавши. Взявши это, она стала отказываться отвечать, говоря: «Что тебе отвечать на эту благодать, сегодня праздник, Матушка заступница не велит сказывать», — а потом сказала: «Яма-то вырыта, как мне, Дуня дура, быть, как бы не попасть в эту яму, как быть, как обойти, да, Матушка, нельзя ли мимо обойти эту яму, как обойти, чтоб не попасть в эту яму? — попадешь да выйдешь». <...> Оба эти предсказания действительно и сбылись. Сын мой выздоровел, а человек, о котором спрашивала, из острога выпущен»⁸⁰.

Хотя история Авдотьи Щаниковой, неожиданно превратившейся из одержимой «дьяволом» в глашатая Казанской Богородицы, достаточно специфична, она в существенной степени корреспондирует с рассмотренными во второй главе настоящей работы материалами о севернорусском и сибирском крестьянском визионерстве XVI–XVIII вв. — начи-

ная со статьи Стоглава о «лживых пророках». Содержательно крестьянские видения этого времени зачастую связаны с рядом специфических запретов и предписаний (запрет на матерную брань, пьянство и «питье табака», необходимость почитания праздничных дней), сопровождающихся отчетливо выраженными эсхатологическими угрозами. На мой взгляд, именно устойчивым присутствием темы табака в крестьянских эсхатологических видениях конца XVII в. можно объяснять соответствующую фобию у кликуш более позднего времени. Важно и другое: хотя крестьянское визионерство, по всей вероятности, не имело прямой связи с одержимостью *кликотой*, его физиологические характеристики сопоставимы с симптомами кликушеского припадка. Визионеры «трясутся и убиваются», их «тружает», «Божья сила» ударяет их об землю и т. п. Кроме того, нередко в видениях является не Христос, Богородица или чтимый святой, а чудотворный образ, выступающий в роли самостоятельного потустороннего существа, не только сообщающего визионеру определенную информацию, но и требующего от последнего тех или иных действий. В этой связи показательна более поздняя (1860-е гг.) история видений парализованной крестьянки Анны Ермолаевой, изложенная С. И. Штейнбергом⁸¹. Однажды Анна, ночевавшая в доме соседа, увидела во сне «огромную женщину», которая приказала ей встать и нести иконы. Анна отвечала, что не владеет ни руками, ни ногами. «Она взяла одну икону, спустила с нее воды и умыла меня. Поставила она потом икону на место, духом дунула, и вот иконы стали точно золотые. Тогда Заступница, которая на одной иконе была, открыла глазки, и я припала к ней. Она сказала мне: „Не ты ко мне пришла, скорбная, а я к тебе“. Вдруг я проснулась и поднялась на ноги, выхожу в сени, а икона стоит там и сияет». В последующих сновидениях богородичная икона последовательно требовала у Анны, чтобы та взяла ее к себе в дом, рассказала обо всем происходящем священнику и, наконец, отнесла ее в церковь. Любопытно, что в персональном нарративе Анны Ермолаевой «открытие» новой чудотворной иконы непосредственно ассоциируется с кликушеством: «До этого времени женщины в церкви никогда не кричали, а когда я приобщалась, так у обедни начала кричать одна порченная женщина. Отслужили молебен, подвели ее прикладываться к иконе, и вдруг враг из нее вышел. После этого народ стал собираться и служить молебны»⁸².

Таким образом, в русской народной культуре XVII–XIX вв. обнаруживается значительное количество явлений, типологически и функционально сопоставимых с кликушеской одержимостью. В связи с этим необходимо вернуться к проблеме единства крестьянских религиозно-мифологических представлений, связанных с кликушеством. Прежде всего: как соотносится речевое поведение кликуши с представлениями о вселяющемся в нее существе? Здесь наблюдается ряд противоречий.

Кликуша может то говорить от имени «антропоморфного» существа, обладающего именем и какими-то социальными признаками, то кричать голосами различных животных⁸³. Конечно, в данном случае можно просто указать на широко распространенные мифологические представления о частичном или полном зооморфизме демонов, «своего рода неизбежность демонической сущности, словно „проступающей по краям“ человеческой личины в виде териоморфных признаков»⁸⁴. Но все же было бы любопытно выяснить, почему *кликоте* приписываются те или иные зооморфные черты, в частности — голоса определенных животных (чаще всего: кукушки, петуха, собаки, кошки, лошади). При этом представления о проникновении *порчи* в человеческое тело нередко соотносятся с образами насекомых, земноводных или мелких грызунов⁸⁵, что никак не соответствует тем голосам, которыми кричит одержимая. Исходя из этого, довольно трудно говорить о более или менее целостном образе вселяющегося в кликушу демонического существа. Вместе с тем, все перечисленные характеристики последнего довольно легко укладываются в рамки славянских народных представлений о материальных формах существования души умершего или спящего человека⁸⁶. Показательно, в частности, что одним из наиболее устойчивых «зооморфных» признаков русской *кликоты* является крик кукушки: в целом ряде восточнославянских регионов именно кукушку считают воплощением души умершего, нередко с кукованием кукушки связывалась особая форма голошений «по своим горям»⁸⁷. С другой стороны, в некоторых южнославянских традициях распространено представление об особом магическом эффекте кукования: кукушка, в частности, может «закуковать корову», т. е. отнять у нее молоко. «Чтобы кукушка не „закуковала корову“..., принимали превентивные меры. В западной Болгарии (район Софии) весной, когда начинала куковать кукушка, совершали обряд, называемый *откукване кравата от кукувица*. Его исполняли две женщины. Они окропляли водой всех отелившихся коров и буйволиц, вперные выгоняемых на выпас, и перегоривались: „Куку! — Што кукаш?“ „Куку! — Что кукуешь?“. Ответ на этот вопрос был таков: „Откуквам млеко и масло“ „Раскукиваю молоко и масло“. Завершался диалог репликами: „Откукај го! — Откуках го!“, „Раскукај его! — Раскукала я его!“⁸⁸. В южнославянской же традиции подражание крику кукушки используется в обряде, предотвращающем превращение покойника в вампира⁸⁹.

Л. Н. Виноградова, специально исследовавшая проблему специфики крестьянских представлений о демонах, вселяющихся в бесноватых, также указывает на «связь мифологических персонажей этой категории с символикой души». По ее предположению, основой для славянских поверий о вселении в человека «нечистого духа» послужили «архаические представления о вредоносных душах умерших („заложных“ по

койников), лишенных возможности перейти в загробный мир», а «преформой духов, летающих по воздуху и обитающих в воде, способных вселяться в людей (равно как и в объекты живой и неживой природы), могут быть мифические существа, определяемые в древнерусских источниках как „навьи“»⁹⁰. Действительно, по некоторым свидетельствам, демон, владеющий кликушей, прямо именуется душой самоубийцы или умершего неестественной смертью⁹¹. На это же указывает и использование глаголов *гулять* и *ходить* в самоописании демонов: здесь очевидна связь с образом *ходящего* покойника, не принятого землей и тревожащего живых.

Вместе с тем, имеющиеся материалы не дают оснований говорить о сколько-нибудь устойчивой и последовательной традиции крестьянских поверий, связанных с обликом и происхождением *кликоты*⁹². Конечно, можно предположить, что известные нам по материалам XVIII–XX вв. формы кликушества представляют собой рудименты какой-то более целостной архаической культурной практики. Однако никаких отчетливых свидетельств, подтверждающих это, у нас нет. Помимо уже упомянутых «медицинских» и «церковных» объяснений феномена кликушества, можно указать на мнения М. Н. Власовой, полагающей, что «в средневековой Руси кликуши были, по-видимому, своеобразными пророчицами полуязыческой-полухристианской веры»⁹³, и С. И. Дмитриевой, трактующей севернорусские представления об икоте в качестве «пережитков шаманства»⁹⁴. Несколько по-иному смотрит на проблему А. С. Лавров: предполагая, что кликушество появляется во время Смуты в связи «с какими-то социально-культурными изменениями», он видит основу генезиса этого явления в «кульпабилизации русской женщины XVII в.». «Страх перед „святостями“, припадки, поражающие кликуш в церкви, могут быть объяснимы как сознанием своей греховности (общим для мужчин и для женщин), так и специфичным для женщин сознанием своей „нечистоты“, неподготовленности к входу в храм. Можно представить себе следующую ситуацию — по той или иной причине роженица входит в храм, не очистившись предварительно молитвой после родов. Тот же самый внутренний конфликт мог быть связан с месячными. <...> В этом отношении становится ясно, почему страх развивается со временем — эпизодически редкие контакты с церковью сменяются более или менее систематическим ее посещением, регулярным причастием и исповедью, причем мысль о своей неподготовленности вела к раздвоенности. Сдерживающие моменты экстериоризировались, представлялись как воздействие бе́са или „нечистой силы“»⁹⁵. Вслед за А. Н. Власовым Лавров полагает, что кликушество нашло свое место «в храмовом действе в XVII в.» и было сравнительно легко инкорпорировано в богослужебную практику (что, вероятно, способствовало развитию представлений о кликушестве как о несоодеждаемости)⁹⁶.

Что касается «пережитков шаманства», то здесь, вероятно, стоит вспомнить работы К. Гинзбурга, посвященные фриульским *benandanti*. «Эти люди, обвиненные в 1570 г. местными властями, рассказывали инквизиторам, что при смене времен года они впадали как бы в летаргию. Одни из них (обычно мужчины) говорили, что во сне они сами (или их дух), вооружившись ветками укропа, отправлялись сражаться в дальние поля с ведьмами и злыми колдунами, вооруженными, в свою очередь, стеблями сорго. Эти воображаемые сражения велись из-за плодородия земель. Другие (главным образом женщины) уверяли, что во сне они (или их дух) присутствует на шествиях мертвецов. Свои необычайные способности все они приписывали тому, что родились в сорочке <...> ...Ночным путешествиям *benandanti* предшествовало летаргическое состояние, когда их дух покидал их как бы умершее тело и отправлялся в путь в виде какого-нибудь живого существа (мыши или мотылька) или верхом на животном (зайце, собаке, свинье и т. п.)»⁹⁷. Феномен *benandanti* не уникален: Гинзбург указывает на существование аналогичных верований в южнославянских, финноугорских и др. традициях. Ближайшая аналогия *benandanti* — сербские и черногорские *здухачи*. Это люди или животные, «обладающие способностью бороться с непогодой, защищая свои угодья от нападения других атмосферных демонов». При приближении непогоды *здухач* «впадает в сон, а его душа борется с бурей, принимая облик ветра, орла, мухи. Проснувшись обессиленным и уставшим, он обнаруживает на себе раны, полученные во время битвы». Так же, как и *benandanti*, *здухачи* рождаются «в рубашке», которую им следует хранить в качестве талисмана. «Свои» *здухачи* сражаются с «чужими» (так черногорские *здухачи* сражаются с «заморскими», т. е., собственно, с *benandanti*, которые, по всей вероятности, существовали не только во Фриули, но и в других областях Италии): «победившая сторона отнимает у побежденных противников урожай, молоко коров и овец, здоровье людей и скота»⁹⁸.

В поисках исторических корней этих и подобных им представлений об экстахиках, сражающихся с колдунами и мертвецами за урожай и благополучие общины, Гинзбург сопоставляет их с традициями шаманства у сибирских народов и полагает, что здесь следует говорить либо об общем генетическом источнике, либо о диффузии шаманских практик в европейские культуры⁹⁹. Мне, однако, кажется, что такая постановка вопроса сама по себе обладает малой эвристической ценностью. Точно так же можно предполагать, что рассматриваемые формы адаптации измененных состояний сознания сложились в разных культурах независимо друг от друга в силу сходства социально-экономических факторов. Важно другое: и итальянские *benandanti*, и южнославянские *здухачи*, и русское кликушество очевидным образом встраиваются в ти-

пологию экстатических практик, в той или иной степени характерных для большинства мировых культур¹⁰⁰. Вероятно, что этнологи и фольклористы, исследовавшие традиции европейского крестьянства, просто недооценивали или не замечали этого аспекта народной жизни в силу ряда идеологических пресуппозиций. Именно поэтому шаманство, на которое такие пресуппозиции не распространялись, стараются привлечь для объяснения явлений, существующих в совершенно иных культурных контекстах.

Вернемся к более узкому историко-географическому контексту, в рамках которого исследует генезис кликушества А. С. Лавров. Вполне вероятно, что именно в XVII в. кликушество было инкорпорировано в богослужебный обиход. Здесь оно, по-видимому, столкнулось с какими-то уже существовавшими практиками экзорцизма, может быть, монастырского происхождения. На этой почве и развивались такие специфические реакции кликуш, как «боязнь святей» и припадки во время Херувимской. Нет сомнения, что монастырская и «прицерковная» культура способствовала развитию представлений о кликушестве как о бесоодержимости и формированию новых элементов речевого поведения кликуши. Впрочем, все это, как мы видели, не уничтожило кликушества в его «деревенской» форме. Что же касается «кульпабилитации» или стигматизации русской женщины XVII в. как одной из главных причин появления кликушества, здесь мне трудно согласиться с А. С. Лавровым. Если допустить, что исходные функции кликушества связаны с социальными потребностями крестьянской общины (о чем было сказано выше), вполне естественно думать, что и наблюдаемая гендерная специфика этого явления обусловлена особенностями повседневной деревенской коммуникации. Наверное, нет нужды доказывать, что в крестьянской (как и в любой другой) культуре существует гендерное приурочение различных коммуникативных каналов. Мужчины говорят об одном, женщины — о другом. Социальные и бытовые условия «женской» и «мужской» коммуникации зачастую также различны. Можно предположить, что преобладание женщин-кликуш в русской деревне было непосредственно связано с тем, что именно крестьянские женщины были основными носителями информации о колдовстве, порче, сглазе и соответствующих апотропеических практиках.

Итак, если устами сектантских пророков и пророчиц, в прямом соответствии с теорией Дюркгейма, говорит обожествленное общество, то устами кликуши — общество демонизированное. И в том, и в другом случае основная функция экстатической речи состоит в разрешении общественных кризисов, поддержании социальной стабильности и осуществлении контроля внутри общины. Необходимо, правда, сделать одну оговорку: использованные мной материалы преимущественно не явля-

ются точными записями кликушеской и пророческой речи. Поэтому не совсем понятно, отражают ли они реальные особенности последней или в большей степени демонстрируют специфику рецепции, связанной с социальной адаптацией измененных состояний сознания. Думается, что именно здесь сотрудничество психолога и фольклориста может быть особенно плодотворным. Сочетание клинического наблюдения экстатической речи, анализа психосоматических процессов, обуславливающих ее порождение, и социальных ситуаций, определяющих ее культурную значимость, вероятно, позволило бы с гораздо большей ясностью понять, что представляет собой сфера коллективного бессознательного.

Ускользящий текст: пророчество и магическое письмо

Исследуя хлыстовские и скопческие *пророчества* и сходные с ними формы адаптации и использования измененных состояний сознания, правомерно задаться вопросом о более широкой типологии текстов, идентифицируемых массовой культурой в качестве «прямой речи» сакрального мира. Мы видим, что снижение содержательной насыщенности экстатической речи прямо пропорционально повышению ее социальной и/или ритуальной значимости: *пророчество* и глоссолалия выполняют стабилизирующие и нормализующие функции в рамках религиозной группы. В связи с этим я хотел бы коснуться еще одного типа сакральных текстов, также демонстрирующего весьма своеобразное соотношение содержания и социальных функций. Речь идет о жанре «магического письма», представленном в современном городском фольклоре так называемыми «святыми письмами» и «письмами счастья». Единственными новейшими работами по этому вопросу в России пока что остаются небольшая статья В. Ф. Лурье¹⁰¹, представляющая малоудовлетворительной с научной точки зрения — и из-за концептуальной расплывчатости и недосказанности, и из-за недостатка изученного материала, и из-за преобладания публицистической тональности, — а также краткие заметки К. В. Чистова, посвященные магическим письмам из так называемой «фрейбургской коллекции» фольклора остарбайтеров¹⁰². Причины такого положения дел вполне понятны — они связаны не только с еще недавней политической ангажированностью «советской фольклористики», но и с чисто практическими трудностями изучения подобных памятников. Сам тип бытования магических писем в культуре современного большого города не позволяет с достаточной точностью определить ни социальную принадлежность их переписчиков и распространителей, ни динамику их существования. Однако нель-

зя не согласиться с тем, что подобные памятники представляют собой крайне любопытное религиозно-мифологическое и магическое явление и что изучение функционально-типологических, тематических и генетических особенностей этого жанра позволяет по-новому взглянуть и на специфику традиционных религиозных практик в христианских культурах, и на особенности функционирования современного городского фольклора.

Существующие данные позволяют говорить о двух устойчивых версиях памятников такого рода. Первая — собственно «святое письмо», довольно стабильное по содержанию и оперирующее преимущественно религиозными понятиями. Вот пример современного «святого письма»:

Святое письмо.

Слава Богу и Святой Богородицы. Аминь. 14 летний мальчик был больной, мальчик был на реке и встретил Бога и Бог ему сказал: «Перепиши это письмо 22 раза, разошли в разные стороны». Мальчик это сделал и он выздоровел, а другая семья переписала это письмо и получила большое счастье. А другая порвала, она получила большое горе. Вы перепишите 22 раза и через 36 дней вы получите большую радость.

Это все письмо проверено.

Эти письма должны пройти везде по всему миру.

Аминь¹⁰³.

«Письма счастья» более пространны и в то же время более вариативны. Однако в целом они основаны на той же самой нарративной модели:

Письмо-счастье. Само письмо находится в Ливерпуле (Голландия). Оно обошло 144 раза вокруг света. С получением письма к Вам придет счастье, успех с условием — письмо надо отправить тому, кому Вы желаете счастья. После получения письма к Вам придет счастье неожиданное. Вы даже не поверите. Счастье из параллельных миров. Все зависит от Вас.

Жизнь письма началась в 1254 г. В Россию оно попало в начале 20 века. Получила божия крестьянка Урюпова. Через 4 дня откопала клад, потом вышла замуж за генерала Голупка, потом стала миллионершей в США.

В 1937 попало к маршалу Тухачевскому, который сжег письмо и через 4 дня его арестовали, судили и расстреляли. В 1921 г. Напали Деспи получил письмо, но не распечатал его и попал в катастрофу.

Ему ампутировали 2 руки. Хрущеву в 1964 г. письмо подбросили на дачу, он выбросил его и через 4 дня его свергли его друзья. В 1980 г. Алла Пугачева отправила 20 копий и через 4 месяца положила на свой счет 2 млн долларов. Таких фактов много. Ни в коем случае не рвите письмо. Отнесите к нему серьезно. Письмо можно отправить отдельно в конверте. Лишь бы оно дошло до адресата. Текст не менять.

X-816 16-18 M X-XII-42XI-IXEEF-II-54X

Эти знаки принесут Вам счастье. Это письмо обошло вокруг света за 9 лет. Отпустите его людям, которые нуждаются в нем. Эта цель создана ненепонерами (sic. — А. П.) Венесуэлы. Отправьте его своим приятелям и ждите через несколько дней сюрприз.

Дониуз получил письмо в 1927 г. Поручил своему секретарю отправить 20 копий и через несколько дней выиграл 200 тыс. Дезиву скончался через несколько дней, т. к. не возобновил связь.

Дозоза получил письмо, но не отправил его. При родах умерла его жена. Родившийся ребенок был болен. Через несколько дней он отправил 20 копий. Мальчик выздоровел. Эти 20 копий отправьте обязательно. Это не шарлатанство.

Ждите сюрприз¹⁰⁴.

Несмотря на содержательные и формальные различия, обе версии письма соотносятся с одной и той же коммуникативной ситуацией: магическим актом переписывания и рассылки определенного текста. Кроме того, их морфология, в сущности, однотипна. Попробуем охарактеризовать ее на основании текстов «святых писем», так как они представляются более стабильными по своему составу. Письмо начинается с молитвенного зачина. Затем следует рассказ о чудесном появлении письма и о его магической силе. Этот отрывок текста можно называть «эпической частью». Его структура изоморфна строению многих легендарных циклов христианского фольклора, базирующихся на исходном предании о появлении сакрального существа или предмета в профанном мире. Циклы такого рода обычно предполагают, что «материнское предание» развивается и дополняется «дочерними рассказами», содержащими свод правил «магического этикета», т. е. примеры должного и недолжного поведения людей в отношении святого или святыни и сообщения о результатах этого поведения. Более того, по наблюдениям К. В. Чистова, в нормальном повседневном бытовании материнское предание как бы опускается: оно и так известно всем полноценным членам социума и не нуждается в постоянном эзотерическом воспроизведении, оно латентно присутствует в утверждающих и развивающих его

динамических сюжетах¹⁰⁵. Ниже я покажу, что такая коммуникативная ситуация имеет, по-видимому, универсальный характер и типологически изоморфна парадоксальному «ускользанию текста», характерному для описываемых видов магических писем.

В конце письма, после эпической части, обычно помещаются предписания, касающиеся переписывания и рассылки писем и заключительные формулы («это письмо обошло весь свет», «обратите внимание через 36 дней», «аминь» и т. п.), отчасти сопоставимые с заговорной «закрепкой».

Что касается «писем счастья», то их содержание менее устойчиво. Как правило, этот вид писем сохраняет лишь ритуальные предписания и эпическую часть; в эпической части обычно опускается история появления письма и рассказывается лишь о людях, переписавших или не переписавших его текст. С другой стороны, к этой версии может быть добавлен произвольный набор знаков, буквенно-цифровая абракадабра, служащая магической квинтэссенцией письма.

Если эпическая часть «святых писем» сравнительно невелика и оперирует образами и понятиями традиционной христианской культуры, то соответствующие фрагменты «писем счастья» более пространны и связаны со светской символикой. Встречающиеся в них образы представляют собой несомненную принадлежность массовой городской культуры 1980–1990-х годов. Происхождение магической силы письма связывается не с «Богом», а с «параллельными мирами», «миссионерами Венесуэлы» и т. п. К тому же культурному полю принадлежат персонажи эпической части — люди, переписавшие или не переписавшие письмо. Это исторические (как Данте, Конан-Дойл, Тухачевский, Алла Пугачева) или псевдоисторические лица («крестьянка Урунова», «вышедшая замуж за князя Голицына», «барон фон Виллингольд» и др.), тем или иным образом воплощающие собой фольклорные категории «удачи» («счастья») или «неудачи» («несчастья»). Иногда «герои» магических писем редуцируются до причудливых наименований, которые трудно даже считать человеческими именами, хотя, в то же время, они строятся в соответствии с определенными фонетическими рядами: таковы Доиуз, Дезиву и Дозоза из вышеприведенного «письма счастья». Можно добавить, что рассматриваемые памятники изобилуют историческими и географическими ошибками, анахронизмами и т. п. Это свидетельствует о достаточно низком образовательном уровне их переписчиков; следовательно, мы можем говорить о том, что последние принадлежат к низовым слоям городской культуры, активно участвующим в воспроизведении фольклорных текстов. Возможно, что наиболее прилежно такие письма переписывают люди, обладающие маргинальным возрастным и социальным статусом: дети и подростки, старики, представители прицерковной среды и проч.

Весьма сложным представляется вопрос о соотношении традиции магических писем с теми или иными сектантскими течениями. Прямых свидетельств, позволяющих говорить о такой связи, почти нет. Среди бумаг, относившихся к традиции поздней христовщины (вторая половина XIX в.), И. Г. Айвазов опубликовал пространное «святое письмо»¹⁰⁶. Впрочем, оно не имеет специфических черт хлыстовского или скопческого происхождения и очень сходно с текстами такого рода, имевшими хождение в крестьянской среде той эпохи (см. ниже). В то же время в магических письмах конца XIX – начала XX в. фигурируют образы, соответствующие традиционным православным верованиям крестьян и городского простонародья: прп. Серафим Саровский, о. Иоанн Кронштадтский¹⁰⁷, «епископ Воронежский Антоний» (очевидно, имеется в виду весьма почитавшийся богомольцами архиепископ Антоний (Смирницкий) (1773–1846)). По-видимому, более уместно полагать, что в самом общем виде магические письма представляют собой «надконфессиональное» явление и могут, с определенными различиями, иметь хождение и среди православных, и среди представителей других христианских исповеданий, и среди сектантов. Очевидно, что в некоторых случаях те или иные эсхатологические и мессианские религиозные движения могли использовать «небесные», «святые» и т. п. письма в качестве священных текстов или реликвий, игравших особую роль в обрядово-мифологической жизни их adeptов. Здесь можно привести многочисленные примеры из религиозной истории Западной Европы¹⁰⁸. Особую роль «небесные письма» играли и в движении флагеллантов. Это обстоятельство привело М. С. Грушевского к малообоснованному выводу о том, что на восточнославянские земли «лист небесный» попал именно благодаря флагеллантскому влиянию¹⁰⁹.

Так или иначе, я не считаю возможным соотносить восточнославянские магические письма с какой-либо сектантской традицией и думаю, что большинство памятников этого рода составляло вполне нормативную часть традиционных религиозных практик.

Невозможность достоверно исследовать непосредственный социальный контекст «святых писем» и «писем счастья» заставляет обратиться к проблемам их генезиса и исторической типологии. В. Ф. Лурье, касающийся этого вопроса в вышеупомянутой работе, указывает на средневековую «Эпистолию о неделе» как основной источник изучаемой традиции¹¹⁰. Согласно его предположению, современные магические письма непосредственно восходят к этому апокрифу, имевшему распространение во всей христианской Европе и довольно популярному в средневековой России¹¹¹. При этом исследователь не указывает ни на какие переходные формы между средневековой «Эпистолией» и современными памятниками, полагая, очевидно, поиск путей и механиз-

мов исторического развития этого жанра необязательным. Действительно, «Эпистолия» — апокрифическое поучение, пользовавшееся известностью у многих христианских народов и предписывавшее особое почитание воскресного дня («недели»), воспринималось именно как «небесное письмо». Большинство редакций «Эпистолии» повествует о ее небесном происхождении и чудесном обретении. «О письме рассказывается, что оно упало то в Риме, то в Иерусалиме, то в другом каком-нибудь городе»¹¹². Однако все это еще не дает оснований для утверждения о прямой связи Эпистолии и современных магических писем.

Во-первых, в традиционном обиходе восточных славян XIX–XX вв. циркулировало большое количество рукописных апокрифических молитв и поучений, считавшихся небесными письмами и текстологически не возводимых к «Эпистолии о неделе»¹¹³. Среди польских памятников этого же рода фигурировал апокрифический «Сон Богородицы»¹¹⁴. Более того, сам образ «письма с неба» встречается и в других жанрах религиозного фольклора. Ту же символику, в частности, мы встречаем в стихе о Голубиной книге.

Кроме того, многие апокрифы в списках XIX в. («Сон Богородицы», «Сказание о двенадцати пятницах» и др.) сопоставимы со «святыми письмами» и по своим ритуальным функциям: их тоже предписывается переписывать, «на главе держати и в чистоте носити»; исполнение этих условий должно обеспечить земное благополучие человека и посмертное отпущение грехов¹¹⁵.

Во-вторых, необходимо указать на существование сходных писем в других странах Европы. Таковы, например, польские *modlitewki*: «Все они чудесно найдены: либо в Риме, перед алтарем, либо Сам Господь послал ее с ангелом папе или королю и т. п.»¹¹⁶. Богата подобными памятниками и немецкая традиция: в Германии XIX — начала XX в. имели хождение различные версии «небесных писем» (*Himmelsbriefen*), «охранительных писем» (*Schutzbriefen*) и «круговых писем» (*Kettenbriefen*)¹¹⁷. Последние, рассылавшиеся «с настойчивой просьбой переписывать их и распространять среди друзей-знакомых»¹¹⁸, особенно близки нашим «святым письмам» и «письмам счастья».

Случаи проникновения подобных текстов в Россию зафиксированы документально. Так, например, обстояло дело с так называемым «Бракским небесным письмом» (*der Braker Himmelsbrief*), которое А. Н. Веселовский считал «крайней степенью разложения» Эпистолии о неделе¹¹⁹. «Бракское письмо начинается рассказом, как один граф хотел казнить своего служителя, и казнь не могла быть исполнена, потому что меч не тронул осужденного. На вопрос графа служитель показывает ему рукописание, которое носил при себе, и на котором стояли буквы: В. I. Н. В.

К. С. К. К. Когда граф прочел его, велел, чтобы всякий имел его при себе, потому что сила его велика»¹²⁰.

В конце прошлого века русский перевод Бракского письма, обнаруженный на Кубани (в рукописном сборнике, принадлежавшем казаку из старообрядческой станицы Прочноокопской) и довольно близкий к немецкому оригиналу, был опубликован М. А. Дикаревым¹²¹. В 1915 г. сходный текст (использовавшийся как заговор на оружие и взятый у солдата Первой мировой войны, считавшего его «очень пользительным») был прислан в ОЛЕАЭ из г. Оренбурга. По предположению Е. Н. Елеонской, опубликовавшей это письмо и указавшей на его западноевропейские аналогии, «появление такого заговора от оружия в русском народе может быть объяснено тем, что печатные произведения из Западной Европы свободно проникают в русские пограничные местности и что появившийся печатный текст мог быть переведен и распространен; да и при личных сношениях с иноземцами русские могли воспользоваться их знанием заговора»¹²².

Другой пример перевода магических писем — текст, зафиксированный В. Андерсоном в 1932 г. в Таллине¹²³. Он представляет собой кальку германоязычного «письма тосканских уличных певцов» (термин В. Андерсона), широко распространенного в Эстонии 1930-х гг.:

Цепь счастья.

С этой цепи счастья приготовь 9 копий и разошли их своим друзьям, которым ты желаешь счастья и карьеры. Эта цепь начата в Италии, в Тоскане, одним уличным певцом и нашла свое продолжение у летчика Марио Вильтерио. Эта цепь должна 9 раз обойти вокруг света, чтобы принести каждому получившему счастья и денег. Уже в течение ближайших 9 дней произойдет нечто, что обрадует тебя. Марио Вильтерио выиграл на 9ый день 100.000 золотых лир. Пола Негри вышла замуж за князя, а Макдональд, которому судьба улыбнулась в другой цепи, свергнул правительство на 7. день. Берегись прервать эту цепь. Если ты ее прервешь, если не серьезно встретишь — несчастье за несчастьем постигнет тебя. Дом г-на Вильль был на 3. день разрушен, потому что он не серьезно отнесся к этой цепи. Рейсино Логион ослепла ибо она не продолжила цепь. Жене советника Мюллера ампутировали правую ногу, а синьор Феррари и пан Любомирский вошли в скором времени в конфликт с законами, ибо они прервали цепь.

Обращают на себя внимание частые (хотя и искаженные) упоминания западноевропейских городов и стран, встречающиеся в рассказах

об обретении писем. Эта особенность, по-видимому, также указывает на иноземное влияние. Так, в тексте «Святого письма Господа Иисуса Христа», присланном во второй половине прошлого века в архив РГО из Псковской губернии, говорилось, что оно «найденно в 12-ти верстах Самбопери в Лондоне или в Лангедоке»¹²⁴. Географическая номенклатура современных «писем счастья» тоже интернациональна: в них упоминается Ливерпуль, Голландия, Венесуэла и т. п.

Функционируют подобные тексты и в современной англо-американской культуре. «Круговые письма» здесь известны как «цепочка писем» (*letter chain*) или «письмо по цепи» (*chain letter*): «Цепочка писем, приносящая счастье или богатство получателю письма, не должна быть нарушена, иначе последует несчастье»¹²⁵. Своеобразный вариант англоязычного «письма по цепи» был опубликован В. Андерсоном¹²⁶; несмотря на то, что этот текст был зафиксирован в Эстонии, он, без сомнения, происходит из Америки:

Письмо по цепи

Мы верим в Бога, подающего нам все, в чем мы нуждаемся.

Gladys Granghty, Outremont.

Jvel Adams, Dorval.

Suzanne Christot, New-York.

M. de Conic, Montreal.

Alice Sagris, Montreal.

Hilda Sagris, Tallin.

Helma Karik, Tallin.

Lisette Pipar, Tallin

Пожалуйста, отправьте вышеуказанный список, исключив из него первое из имен и добавив свое.

Отправьте пять копий пяти друзьям (которым вы желаете процветания).

Эта <цепь> была начата полковником Арнесом. Миссис Стрэфорд получила (!) 900 долларов через девять дней после отправки письма. Миссис Арчер получила (!) 300 долларов. Миссис Холмс нарушила цепь <и> потеряла все, что имела.

Эта цепь имеет определенное влияние на все.

Повторите цепь, и это принесет вам процветание в течение девяти дней после отправки.

Получено 26 марта. Отправлено 27 марта.

Если возможно, отправьте Ваши пять копий в течение 24 часов после получения письма.

Наконец, в-третьих, памятники, близкие современным формам «святых писем» и «писем счастья», существовали в России и в первой половине нашего столетия. Н. Виноградов приводит несколько таких писем в своем сборнике заговоров, оберегов и спасительных молитв¹²⁷. Вот одно из них (№ 93 (227) по сборнику Н. Виноградова; Кострома, конец 1900-х гг.):

Господи, Иисусе Христе, Тебе молимся! святой Боже, помилуй мя и все людие твоя; спаси нас от грехов, ради Пречистыя крови — ныне и присно и во веки веков. Аминь.

О, Иисусе Христе, Тебе молимся! святой Боже, святой крепкий, святой бессмертный, помилуй нас от вечныя муки, ради пречистыя Твоей крови; прости нам наши согрешения, ради пречистой пресвятой крови — ныне и присно, и во веки веков. Аминь.

Кто эту молитву будет читать сам в продолжении девяти дней, и также в течении того времени должен разослать разным лицам, желание его будет исполнено.

Во время литургии во Иерусалиме был глас: «накажу все грады! И кто будет читать эту молитву, от всех бедствий и напасти будет спасен».

Молитва эта была прислана епископу Воронежскому Антонию с тем предостережением, чтобы ее разослать девяти лицам. А кто не захочет воспользоваться милосердием этим, будет посещен несчастьем.

Определенный всплеск этой традиции происходит во второй половине 1920-х — начале 1930-х гг. «Небесные письма» неоднократно упоминаются и цитируются в антирелигиозной периодике того времени. Вот два примера:

Господи боже! Сын божий и святой дух Иисусе христе. Освободи меня от всего скверного и дай мне дни счастья и радости. Эта молитва берет свое начало в Иерусалиме, и кто получит ее, должен в течение 9 дней посылать ее другим лицам. Кто исполнит это — будет иметь освобождение от несчасть. Напишите молитву людям, которым от души желаете добра. Считая девять дней со дня получения, Вы убедитесь сами, что получите радость и счастье. Эта молитва должна обойти вокруг света 127 раз, и кто эту нить перервет — будет преследуем несчастьем. Начинайте исполнение через 27 часов¹²⁸.

Во имя отца и сына и святого духа. Послание это найдено на паперти закрытого монастыря во имя 42х мучеников на Новом Афоне. Кто прочтет это послание и перепишет на 7 листах и разошлет 7 верующим, тому прощается 49 грехов. Ходила пресвятая мать по травам, лугам, по полям, по лесам, по православным поселкам,

и громко раздавались плач и стенание пресвятой, пречистой матери божьей. Жаловалась пресвятая мать — пришли времена последние, закрываются алтари священные, в церкви устраиваются игрища дьявольские, идет испытание великое: кто от бога отречется, а кто ему верным останется; и малые выдерживают испытание¹²⁹.

Наконец, в 1959 г. экспедиция А. И. Клибанова зафиксировала бытование сходных писем в Тамбовской области:

Святое письмо

Один мальчик 12 лет рассказывал что на берегу реки стоял человек в белой ризе и говорил молитесь, молитесь, хоть 2 раза в день. Перепишите это письмо 9 раз и разошлите по белому свету, кто переписет это письмо то через 36 дней получит большую радость. Одна женщина переписала но не разослала она была наказана неизлечимой болезнью и умерла. Человек говорит что в 1962 году будет страшный год вся земля покроется кровью. Тогда будет поверте поздно, не забывайте бога и прославленную благородицу, отца святого духа и еще, человек сказал страшиться суда на земле останется 3^а часть людей. Народ нерадуйтеся и не думайте друг-друга. Не смейтесь над инвалидами это не простительный грех. Не бойтесь этого письма это письмо ходить по всему белому свету.¹³⁰

Существующие данные показывают сложность и неоднородность фольклорной традиции, предшествовавшей нынешним «святым письмам» и «письмам счастья». Можно предположить, что особенности современной формы этих памятников складывались под влиянием нескольких различных влияний (в том числе — и западноевропейских). Вряд ли, однако, здесь можно говорить о едином и непрерывном развитии. Распространение «святых писем» происходит, по-видимому, волнообразно и отражает динамику национальной религиозности. То же самое можно сказать и о содержательной стороне этих памятников. Более того, на наш взгляд, эта вариативность, нестабильность (а в определенном смысле и произвольность) текста непосредственно связана с культурной спецификой святых писем и зависит от ритуального контекста, т. е. от определенных коммуникативных ситуаций.

Уже сама по себе идея «небесного письма» (как и письма, послания вообще) содержит в себе некоторое стремление к «опредмечиванию» текста. Однако и степень, и конкретный способ этого «опредмечивания» могут быть различными. Применительно к исследуемой традиции мож-

но выделить, по крайней мере, три функциональных типа текстов. Первый — это апокрифическое сказание или поучение, содержащее определенную космологическую или этикетную информацию и воспринимающееся как «небесное послание». Такова, например, вышеупомянутая «Эпистолия о неделе». Тексты такого рода наименее тесно связаны с магическим обиходом. Другой тип — письмо-оберег, в котором преобладают магические функции, что явствует как из его формальных, так и из содержательных особенностей: обычно такие письма довольно пространны и содержат далеко не всегда связанные отрывки различных апокрифических поучений, молитв и т. п. «Предметность» этих памятников очевидна, к тому же формы их овеществления могут быть разнообразными. Так, например, уже упоминавшееся «Святое письмо Господа Иисуса Христа» из архива ИРГО имело весьма своеобразное графическое оформление: «На листе бумаги налینен (восьмиконечный. — А. П.) крест... Внутри креста и в шести лежащих около него четырехугольниках излагается история и содержание письма... Письмо это, в рамке, помещают наряду со св. образами», — пишет корреспондент Общества¹³¹.

Третий тип — это письма, которые следует называть «круговыми» и в которых особое значение приобретают ритуальное копирование и рассылка священного текста. Мы видим, что круговые письма, имевшие хождение в России первой половины XX в., характеризуются особым эсхатологическим пафосом. С одной стороны, это может указывать на некоторые генетические параллели, поскольку ряд версий «Эпистолии о неделе» также содержит угрозы глобальных катастроф, которые последуют в случае неисполнения содержащихся в письме предписаний. С другой стороны, здесь следует предполагать и влияние массовых эсхатологических настроений, характерных для эпохи в целом. Однако эсхатологическое содержание вовсе не обязательно для круговых писем. Специфика этого типа может быть продемонстрирована на примере парадоксального «ускользания текста», характерного для современных «святых писем» и «писем счастья». В самом деле, и те и другие содержат описание некоего исходного метатекста, который теоретически и должен иметь особое магическое значение для переписчика. Но в имеющихся в моем распоряжении экземплярах «святых писем» он попросту отсутствует (!); а в «письмах счастья» — это хаотический набор букв и цифр, который наличествует далеко не всегда. Такие письма, в сущности, представляют собой своеобразные самоописания, стремящиеся к бесконечности, т. е. предельную реализацию акциональной стороны изучаемой традиции.

Кроме того, «круговые письма» выделяются и с коммуникативной точки зрения, применительно к взаимным отношениям человека и текста. Несмотря на все возможные оговорки, для традиционных заговоров и молитв эти отношения представляются достаточно свободными:

инициатива заговорного или молитвенного акта исходит от человека, и он, до определенной степени, волен в выборе места, времени и формы такого действия. В случае с «круговыми письмами» текст сам избирает человека и предписывает ему строгую последовательность действий.

Итак, исследование магических писем приводит к необходимости рассмотрения весьма широкого спектра религиозно-магических текстов, включающих апокрифические сказания и поучения, письма-обереги, «круговые письма» и т. д. Эти памятники могут представлять собой и молитву, и проповедь, и абракадабру, и «ускользающий текст». Они наследуют и русской, и западноевропейской традиции. Если в связи с этим задуматься о жанровой специфике магических писем, то окажется, что здесь довольно трудно найти сколько-нибудь отчетливое определение. С одной стороны, они, вне сомнения, имеют признаки заговора и магического оберега. Это видно и из функционального сходства писем с текстами, употребляющимися в ритуально-магическом обиходе, и из совпадения некоторых морфологических особенностей такого письма и заговора. С другой стороны, нельзя отрицать и влияния средневековой апокрифической молитвенной традиции. Вместе с тем, магические письма все же тяготеют к определенным типам «опредмечивания» текста (см. выше).

В связи с этим уместно указать на наблюдения К. А. Богданова, высказанные в его работе «Абракадабра как заговорная модель». По мнению исследователя, «заговорный текст — наилучший пример того, что Г. Г. Шпет называл „случайной фонограммой“, „случайным пользованием более или менее устойчивым знаком“. Очевидно, что возможные формы (или способы) фиксации заговора в своем абстрактном выражении случайны и функционально равноценны»¹³². Таким образом, формирующим механизмом и для заговора, и для молитвы (и, по-видимому, для магических писем) оказываются различные «психолого-поведенческие» ситуации и традиции, опирающиеся на стереотипы коллективного опыта¹³³. В этом смысле генезис «святых писем» и «писем счастья» ориентирован на магическую абракадабру в собственном смысле слова, и к ним применимы замечания М. И. Лекомцевой, исследовавшей латышские «каббалистические заговоры»: «„Магическое слово“ каббалистического заговора дает возможность расширить сферу номинации до беспредельности, а соответственно обеспечить и возможность безграничной манипуляции. <...> Универсальная семантизируемость, которую предполагают каббалистические заговоры, дает им несравненные преимущества в постоянно меняющемся мире»¹³⁴.

Очевидно, однако, что преимущество магических писем не только в их универсальной семантизируемости, но и в самой форме бытования. Сама идея «цепи» или «круга», сформированного постоянно тиражируемым письмом, подразумевает создание некоей новой социальной ре-

альности, «общества переписчиков», созданного благодаря появлению в мире сакрального текста. Поэтому можно предположить, что одна из главных функций круговых писем связана с компенсацией социальных и культурных кризисов, переживаемых обществом. Речь идет, конечно, не о деревенской традиции: в крестьянской общине такая компенсация достигается иными средствами, а магическое письмо в ней играет по преимуществу роль оберега. Вместе с тем, достаточно важно, что с определенной точки зрения и экстатические пророчества, и речь кликуши, и абракадабра, и глоссолалия, и магические письма принадлежат к одному и тому же классу культурных явлений. Все эти виды текстов ассоциируются с «прямой речью» потустороннего мира. Все они характеризуются «нулевым» (или близким к «нулевому») приращением информации, фактически представляя собой проекции «вытесненных» потребностей и страхов сообщества и преимущественно выполняя нормализующие и компенсаторные функции. Наконец, все они предоставляют своей «аудитории» обширные перспективы вторичной семантизации и интерпретации. Думаю, что общее типологическое исследование культурных явлений такого рода могло бы существенно расширить наше понимание повседневной религиозной жизни и религиозного фольклора различных социальных групп.

Эсхатология и аккультурация

Выше я неоднократно отмечал, что формирование фольклора и ритуальности христовщины и скопчества было в значительной степени обусловлено эсхатологическими ожиданиями и чаяниями. Надо сказать, что слухи, толки и верования апокалиптического характера вообще довольно широко представлены в русском и европейском фольклоре средневековья и Нового времени. При исследовании материалов такого рода особенно сложным обычно оказывается вопрос о тех культурных механизмах, которые вызывают к жизни эсхатологические верования и ожидания. Не составляет исключения и наш случай: понятно, что христовщина была лишь одним из религиозных движений, обусловленных эсхатологическим кризисом XVII в. Однако гораздо труднее понять причины и внутреннюю логику этого кризиса. Думаю, что для понимания общих типологических закономерностей «народной эсхатологии» будет уместно сделать небольшое отступление и поговорить о фольклорных материалах, не имеющих прямой связи с христовщиной или скопчеством, но достаточно ясно высвечивающих некоторые специфические черты и функции крестьянских представлений о «последних временах».

Нет нужды доказывать, что во всех христианских конфессиях эсхатологические учения и верования играют достаточно важную роль. Столь

же очевидно, что особенности этой роли зависят от культурно-исторического контекста. С одной стороны, представления о конце света и судьбах человечества служат предметом профессиональных толкований Писания, богословских описаний, апокрифической литературы. С другой, эсхатологические представления и верования активно функционируют в не специализированном, фольклорном контексте, подчас оказывая значительное воздействие на процессы повседневной коммуникации. Об этой стороне эсхатологии я и хотел бы говорить ниже. Материалом послужат этнографические свидетельства, относящиеся преимущественно, к крестьянской культуре и не выходящие за рамки конца XIX–XX вв. Дело в том, что имеющиеся данные позволяют говорить об особом типе эсхатологического нарратива, характерном для русского крестьянства этого времени. Специфика текстов такого рода не может быть понята без учета особенностей их исполнения, поэтому особое значение приобретает анализ адекватно записанных и хорошо документированных рассказов, в частности — современных полевых материалов.

Прежде чем приступить к рассмотрению этих данных, необходимо высказать одно предварительное замечание. С некоторой долей обобщения мы можем говорить о двух традиционных типах «эсхатологического поведения». Первый представляет собой *эсхатологические ожидания*, не оказывающие кардинального влияния на жизненный уклад и поведенческие модели их носителей. Ждать конца света или рассуждать о его признаках могут и крестьянин, и аристократ, и православный, и старообрядец, оставаясь при этом нормальными членами общества и выполняя привычные социально-экономические обязанности. Другой тип — *эсхатологические движения*, чьи участники, полагая, что конец света уже начался или не замедлит последовать, считают необходимым отказаться от традиционного образа жизни и в корне изменить свое поведение. Последствия таких движений, обычно возглавляемых харизматическим лидером (или лидерами), довольно разнообразны: от массовых самоубийств до вооруженных восстаний. Естественно, что оба типа эсхатологического поведения не изолированы друг от друга и находятся во взаимодействии. Однако каждый из них обладает определенной спецификой.

Рассматриваемые здесь тексты очевидным образом связаны с первым типом. «Толки народа» о конце света, Антихристе, Страшном суде и т. п. не раз служили предметом публикаций в отечественной фольклорно-этнографической литературе¹³⁵. Однако единственной известной мне работой, специально посвященной анализу этого материала¹³⁶, является недавняя статья А. Ф. Белоусова¹³⁷. Она основана на фольклорных записях, собранных в 1970-х гг. среди русских старообрядцев-беспоповцев в Прибалтике, хотя анализируемые в ней тексты нельзя считать характерными лишь для старообрядческой традиции

(по крайней мере так обстоит дело в рассматриваемую эпоху). Исследуя эсхатологические высказывания прибалтийских беспоповцев, Белоусов исходит из двух методических принципов. Во-первых, он старается отыскать соответствия современных народных толков о «последних временах» и «старинной эсхатологической образности», разумея под ней символику письменных памятников апокалиптического содержания (как канонических, так и апокрифических). При этом автор указывает, что «правильное понимание» этой образности «среди информантов зачастую отсутствует»¹³⁸. Во-вторых, одновременно с поиском книжных прототипов исследователь предпринимает синхронный анализ эсхатологических воззрений информантов. В конечном счете он сводится к выявлению базовых концептов и противопоставлений, соотносимых с представлениями о конце света¹³⁹.

Хотя методы, используемые Белоусовым, вполне продуктивны для анализа народной эсхатологии, они представляют далеко не исчерпывающими. Прежде всего, они не позволяют высказать твердого суждения о функциях трактуемых эсхатологических текстов¹⁴⁰, а также об их морфологии и типологии. Кроме того, они дают преимущественно структуральные (т. е. универсальные) объяснения тех образов и мотивов, которые не имеют прямых прототипов в письменных памятниках. Наконец, даже применительно к очевидным или неочевидным книжным заимствованиям остается неясным, *почему* именно они были инкорпорированы в фольклорные тексты.

Вопрос о соотношении устных и письменных форм в русском фольклоре вообще и в крестьянских религиозных традициях в частности заслуживает специальных оговорок. Со времени работ А. Н. Веселовского и его последователей в области истории христианской легенды и духовного стиха эта проблематика рассматривается в связи с динамикой отдельных мотивов и сюжетов, проникавших из литературных памятников в фольклор или наоборот — из устной словесности в письменную. Однако тут существует достаточное количество трудностей. Во-первых, историко-генетический анализ позволяет только констатировать факт заимствования, а также — лишь в некоторых случаях — определить исторические условия последнего. Объяснить социокультурные причины таких процессов, как правило, не удается.

Кроме того, далеко не всегда ясно, имеем ли мы дело с заимствованием из конкретного памятника или просто с реализацией традиционной культурной топики. Этот вопрос особенно актуален при сопоставлении устных и письменных эсхатологических сказаний, поскольку и те, и другие изобилуют общими местами, маркирующими нарушение границ социального и антисоциального, типическими описаниями природных аномалий и т. п. Помимо всего прочего, зачастую оказывается неясным,

куда был направлен «вектор» первичного заимствования: из письменного памятника в устную словесность или наоборот? Исследователи христианской эсхатологической литературы нередко подчеркивали «чисто народный характер» отдельных сюжетных эпизодов апокрифических сказаний о «последних временах»¹⁴¹.

Наконец, существует и другой — несколько парадоксальный — тип взаимодействия устной и письменной традиций, когда из книжного текста вычитывается (или ему приписывается) *совсем не то, что в нем содержится*. С одной стороны, такое чтение поддерживается нормативами «крестьянской герменевтики», с другой — обусловлено религиозно-мифологическими представлениями о роли письменности вообще и книги в частности. Несмотря на то что в отдельных крестьянских эсхатологических рассказах действительно встречаются книжные цитации, удельный вес последних мал по сравнению с цитациями псевдокнижными¹⁴².

Таким образом, задача объяснения содержательных особенностей и специфических функций народного эсхатологического рассказа не может быть решена исключительно историко-литературными методами. На мой взгляд, наиболее важен здесь вопрос о соотношении содержания таких текстов и механизма их порождения, т. е. традиционных способов наррации. Рассмотрим в связи с этим повествовательную структуру современного эсхатологического рассказа.

Представляется, что исследователи, пытающиеся непременно отыскать письменные источники тех или иных мотивов народных эсхатологических рассказов, часто бывают введены в заблуждение именно парадоксом псевдокнижной атрибуции. Как показывают современные полевые наблюдения, большинство информантов подчеркивают книжное происхождение известной им эсхатологической информации. (Любопытно, что такая атрибуция эсхатологических предсказаний в равной степени характерна и для православных крестьян, и для старообрядцев, хотя роль чтения у тех и других разная.) Рассказ о конце света может быть сообщен не только после соответствующего вопроса, но и в ходе разговора об известных в семье информанта молитвах, о книгах, хранившихся в деревне, и т. п. Вот несколько примеров.

А вот видите, это много уж веков прошло, это есть так в писаниях, в писаниях есть. Как бы это я... этого, малограмотный, а у меня, значит, дед был грамотный, у него была Библия. Слыхали такую книгу? И вот он читал. Она до двухтысячного, на две тысячи лет описано. Ну, там про все написано. То, что написано, так оно все и есть¹⁴³. Тут, говорят, Библия есть, такая была книга. <...> Церковная, не знаю. У какого-то умного человека написана она, эта Библия. И написана была так, что... и оно... вот и оно как раз и сбилось, оно так и есть¹⁴⁴.

Я только слышал, вот у ней... старухи этой как... молитвы там... книжоночки... читали вот эти.. как их.. называются... Что вот читали они...¹⁴⁵

...Дак конец света. Мама говорила, у них бабушка была... старая была. Не видела уже... ну дак говорит, подзовет, маленькие мы были, трое их было детей, подзовет, говорит, нас и гладит по голове: «Малы-то вы больно, — говорит, — я бы вам много чего рассказала, поучила бы вас». Вот так она тогда и говорила, что, читала Библию дак, что будет, потом началось это все, страна вся, земля вся опутана проводами. Ведь раньше не понимали, что эти вот будут провода, вот эти вот все¹⁴⁶.

Это — типические зачины эсхатологических рассказов. «Библия» здесь выступает в качестве обобщенного образа священной космологической книги, сопоставимой с «голубиной книгой», «иерусалимским свитком» и проч. Содержащаяся в ней информация нуждается в специальном декодировании, что вызывает к жизни фигуру деревенского грамотея (или «старушек» и т. п.), рассказывающего односельчанам о «вычитанном». Показательно, что Библия уравнивается с книгами и «молитвами» вообще, а в более широкой перспективе — с рукописными сборниками заговоров, т. е. с «колдовской» письменностью. Таким образом, источником эсхатологической информации считается письменный текст магического характера.

Другая важная особенность исполнения современных эсхатологических рассказов — рассуждение о приметах конца света как о сбывающихся или сбывшихся. Здесь используются риторические приемы с устойчивыми обрамляющими формулами «так и есть», «так и получилось» и т. п.:

Что вот белый свет, мол, паутинами отянут буд<дет>. Вот — проводам отянули. Вот. Сын, говорят, батька будет бить и... или батька сына будет бить. Ну так и есть: брат брата это и... и убивают¹⁴⁷. А там все и говорили, которые читали, что будет тако время, что люди людей будут жрать, и народ будет жить на несколько километров дом, и будут лошади железные — доченьки, так и есть! Вот теперь идет трактор, косит трактор, гребет, кипы делат все — уже народа не надо. Верно? Вот так теперь подошло¹⁴⁸.

Была книжка «Утеранный и возвращенный рай». Как родился человек и что сейчас есть — все на свете писано: будет женщина носить мужскую одежду, будет упиваться до безумия, сядет Сатана на стол и будет поглядывать, пальцем показывать со всех стран, что делается. Так сейчас и есть¹⁴⁹.

Мне представляется, что порождение подобных текстов связано именно с идеей сбывшихся предсказаний. Иными словами, источником эсхатологических толков зачастую служат не отдельные мотивы христианских апокрифов, сопоставляемые с теми или иными событиями актуальной действительности, но сами эти события, конструируемые в качестве признаков конца света. К сожалению, нарратологический анализ применим лишь к текстам, записанным с соблюдением соответствующих приемов полевой фиксации, получивших распространение лишь в XX в. Однако вполне возможно, что механизмы порождения эсхатологических рассказов у крестьян второй половины XIX столетия были сходными, если не точно такими же.

Теперь — о содержательной стороне рассматриваемых текстов. Исходя из вышесказанного, я буду рассматривать соответствующие образы не в связи с их возможными апокрифическими источниками, а согласно их интерпретативному смыслу. Здесь можно выделить несколько групп мотивов. Первая связана с интерпретацией техногенных новшеств. В большинстве рассказов XX в. упоминается о земле, обтянутой «паутиной» (что соответствует проводам линий электропередач или телеграфным проводам — если текст записан в начале столетия) и о полетах «железных птюшек». Говоря о последних, обычно указывают на самолеты, однако представление о железных существах может распространяться и на другие технические средства.

Вот жил этот Вовочка, и у него была Библия. Вот он и говорил, что... велисипед-то как сяде... да, как велисипед-то, он... сядет... парень, между ног заберет и поедет. Ему г<ово>рят: брось, как он поедет-то: велисипетов тогда не было, никто и не знал таких велисипетов; птюшка, г<ово>рит, будет летать эта... железная, — еще, г<ово>рят, придумал!.. это все там в Библии, у его Библия-то была, он и говорил, рассказывал все¹⁵⁰.

Механизм интерпретации здесь прозрачен: образ железных птиц используется для придания эсхатологического значения технике, а образ земли, опутанной паутиной, — для концептуализации электричества и, возможно, средств массовой коммуникации. Кстати, именно такое восприятие телеграфных проводов было зафиксировано в Костромской губернии еще в 1910-х гг.¹⁵¹ Очевидно, что строки Есенина о «каменных руках шоссе», «сдавивших за шею деревню», и типологически, и хронологически принадлежат к тому же образному ряду¹⁵². Особый интерес в этом контексте представляет образ железных птиц. Прямых соответствий ему в эсхатологических апокрифах и канонических текстах я не встретил. С некоторым допущением представления о «железных птюш-

ках» выводимы из образа апокалиптической саранчи («На ней были брони, как-бы брони железные, а шум от крыльев ее — как стук от колесниц...») (Откр. 9, 9) или «песых мух» из апокрифического «Слова святого пророка Исаия сына Амосова» («Начнуть ясти плоть вашу и пити кровь детей ваших, истерзати зенки младенцем вашим») ¹⁵³. Естественно было бы предположить, что железные птицы появились в современном эсхатологическом нарративе благодаря распространению самолетов, тем более что уже воздушные шары и цеппелины конца XIX — начала XX в. воспринимались русскими крестьянами как признак «последних времен» ¹⁵⁴. Однако еще до начала воздухоплавания — в 1860-х гг. — в Орловской губернии было зафиксировано представление о *птицах с железными клювами*, которые «станут терзать людей» перед кончиной мира ¹⁵⁵. В некоторых прозаических списках «Иерусалимского свитка», относящихся к этому же времени, среди грядущих наказаний за прегрешения человечества также упоминаются птицы с «железными носами»: «Аще не покаетсяя, отверзу уста Свои и гнев, пушу на вас гром, молнию, град и глад, тму великую, птиц черных — носов железных, которые вас будут клевать» ¹⁵⁶. По-видимому, у этого образа имеются и более архаичные фольклорные корни. Не останавливаясь на всех возможных аналогиях ¹⁵⁷, ограничимся ближайшей — соответствующей образностью в русской волшебной сказке. «Вороны черные, носы железные» переносят работника на гору в опубликованном А. Н. Афанасьевым варианте сюжета «Золотая гора» (АТ 936*) ¹⁵⁸. В афанасьевском же варианте сказки «Незнайко» (АТ 532) мачеха, собирающаяся извести чудесного коня, говорит: «Пусть-де он издохнет! Прилетят тридцать три ворона-железные носы, мясо расклюют, кости на край света занесут!» ¹⁵⁹. Наконец, в сказке о чудесных дарах (АТ 563), записанной на Терском берегу Белого моря в 1961 г., в качестве дарителя фигурирует «птичка — железный нос, деревянный хвост»: «Дедушко взял топор и пошел в лес, тюкнул по деревцу, тюкнул по другому, выскочила птичка — железный нос, деревянный хвост» ¹⁶⁰. Очевидно, что в волшебной сказке «птицы с железными носами» предстают в качестве представителей потустороннего мира, чаще всего враждебных людям и недвусмысленно связанных с символикой телесной смерти. Таким образом, эсхатологический образ железных птиц / птиц с железными клювами представляется гетерогенным, на него могли повлиять различные повествовательные традиции. Однако его чрезвычайная распространенность в современном крестьянском нарративе о конце света может быть объяснена только интерпретативными функциями последнего.

Другая группа мотивов описывает общественные настроения внутри деревенского мира: вражду кровных родственников, пьянство, воровство и т. п. С одной стороны, здесь воспроизводится традиционная эсха-

тологическая топика: в большинстве сказаний о конце света наступление «последних времен» предваряется разрушением привычных норм общественного порядка. С другой стороны, мы также имеем дело со своеобразным социовозрастным эффектом концептуализации динамических сторон деревенской жизни. Происходящие перемены неизбежно описываются представителями старших поколений как этическая девиация. Эти мотивы поддерживаются довольно обширной группой формул, противопоставляющих «ранние времена» и современность («теперича уже не черт нами владеет, а люди — чертом», «теперь Богу не веруют, а черту веруют») в рамках особых идеалистических рассказов о «прошлом» и формульных ламентаций по поводу «теперешнего». И те и другие могут воспроизводиться вне собственно эсхатологического контекста, однако их близость с толками о конце света несомненна. Впрочем, эта проблема заслуживает специального анализа¹⁶¹.

Третья группа имеет более универсальный характер. Это — представления о малочисленности людей на земле («на сто километров останется два человека — будут искать друг друга», «будут человек человека за тысячу километров искать») и их физической слабости («двое в байну веник понесут»). Иногда здесь также прослеживается прямое влияние эсхатологической письменности: так, предсказание о людях, помещающихся на семисаженном дереве, восходит, по-видимому, к рассказу о вдовах, известному по интерполированной редакции «Откровения Мефодия Патарского» и житию Андрея Юродивого¹⁶². Однако многое в этих представлениях указывает на их тесную связь с аспектами крестьянской космологии, известными нам по преданиям. В некотором смысле они представляют собой симметрическую параллель к северорусским рассказам о заселении края и о физической силе древних людей. Так, согласно одному из типических мотивов преданий об основании деревень¹⁶³, один из первопоселенцев узнает о существовании другого по плывущему по реке венику или помелу (реже — по щепкам, мусору, перьям и т. п.).

Вот наш дед говорил — это я сама слышала, что быдто бы где-то был выше дом, один. А здесь был, подальше, другой. И вот к этому дому принесло помяло. Вот из-за чего это началось происшествие. Принесло помяло. <...> Так этот хозяин пошел по этому помялу искать быдто бы вроде дом: где-то есть жители, значит, — помяло принесло (это помяло, бывало, у каждого, и как это плохое станется — и выбросят; ну, и выбросили в реку). Ну вот, пошел и нашел, как по разговорам, там дом: второй хозяин живет. Вот поэтому и пошло там... А фамилия первого жителя или Христов, или какой вот... Первый дом в Иломанче. Здесь тоже был, только неизвестно, в каком месте, где-то был здесь, в Ладвы. Но на котором месте, не знаю¹⁶⁴.

Таким образом, люди «последних времен» в современном эсхатологическом рассказе описываются при помощи тех же космологических мотивов, что и «первые люди», хотя и, так сказать, «с другим знаком». В связи с этой же группой представлений необходимо упомянуть мотив «измеренной земли», часто используемый в качестве приметы конца света. Он подразумевает, что в «последние времена» «вся земля будет перемеряна вершками»¹⁶⁵ или «пядями»¹⁶⁶. А. Ф. Белоусов полагает, что это представление «является своеобразной формой усвоения идеи предопределенности „конца света“, который наступит в результате исчисления лежащей в основе мира меры (числа)»¹⁶⁷. Однако представляется, что определяющую роль здесь играет не умоглядная идея об исчислимости мироздания, а традиционная ритуальная практика измерений человеческого тела¹⁶⁸. Последняя могла быть направлена как на конструирование «ритуального двойника» человека, так и на приобретение магической власти над его телом. По-видимому, мотив измерения земли в рассматриваемых рассказах исходит именно из этого круга представлений и подразумевает «отчуждение» земли, подчинение ее внешним и враждебным силам. Кроме того, определенную роль здесь могло сыграть характерное для русской крестьянской традиции антропоморфизирующее почитание земли.

Скорее всего, непосредственным стимулом к появлению этого мотива в эсхатологических толках стала аграрная реформа П. А. Столыпина, разрушившая традиционную поземельную общину и инициировавшая выделение частных земельных участков. Однако в современных эсхатологических рассказах измерение земли уже соотносится с колхозным обобществлением, противоположным столыпинской реформе.

Он говорил, что вся земля будет перемеряна вершками: своей земли не будет, а будет общая¹⁶⁹.

Оно все подошло. Межи — как это межи? Да так межи! Тогда-то раньше были полосы свои, а между-то такую.... вот делают, будут межи... разб... разводить, жать. Да ну, еще придумал!.. а оно как раз подошло: колхозы-то сделали, межи-то стали разводить, узелки завязывать: ты столько выжала, я столько¹⁷⁰.

Определенную связь с традиционной семантикой измерения можно усматривать в эсхатологическом осмыслении всеобщей переписи 1897 г. Такое отношение к переписи было зафиксировано среди крестьян разных регионов Европейской России. Однако определяющую роль здесь, по-видимому, сыграли именно старообрядческие представления об «антиевой печати»¹⁷¹:

...Раскольники видели подтверждение значения переписи, как предвестницы антихриста, даже в самых переписных листах. Два сорта их А. и Б., по их мнению, предназначались: одни для последователей антихриста, другие для последователей Божиих. Счетчики рассказывают о случаях усиленных упрашиваний и мольбы с целью быть записанными не в лист А., а в лист Б. <...> Местами раскольники, как только услышали о всеобщей переписи, начали устраивать собрания, на которых решили единодушно, что перепись эта есть признак присутствия и явного воцарения в мире антия, ловушка к его принятию, а потому следует всячески уклоняться от того, чтобы быть записанными¹⁷².

Необходимо добавить, что антихрист, как правило, не фигурирует в эсхатологических рассказах, записанных во второй половине нашего столетия, что отличает их от текстов конца XIX в. Можно было бы предположить, что тут дело в понижении уровня катехизации крестьян в советскую эпоху, однако ту же картину мы наблюдаем и в старообрядческой среде, где степень религиозной начитанности более стабильна¹⁷³. А. Ф. Белоусов объясняет эту ситуацию старообрядческой теорией «духовного антихриста», однако мне кажется, что последняя вряд ли могла оказать существенное влияние на фольклорную традицию. Скорее всего, причины здесь также коренятся в социально-исторической динамике русской народной культуры XIX–XX вв. И мессианская легенда, и толки об антихристе подразумевают соотнесение эсхатологических представлений с той или иной исторической (псевдоисторической) фигурой, являющейся центральным персонажем легендарного сюжета. Амбивалентность представлений такого рода демонстрируют русские простонародные представления о Наполеоне, которого могли воспринимать и как антихриста, и как Христа (существовала даже особая секта почитателей Наполеона — см. выше, в главе 2). События первых десятилетий XX в., по-видимому, изменили социально-государственные приоритеты крестьянства: место персонафицированного антихриста заменили безличные враждебные силы¹⁷⁴.

Наконец, о самом конце света. Любопытно, что в современных эсхатологических нарративах он зачастую не описывается (не говоря уже о последующих событиях). Дело ограничивается перечисляемыми приметами («настанет такое время, что будут человек человека за тысячу километров искать — и найти будет эта... Это конец света»). Если описание все же присутствует, то Страшный суд нередко заменяется простым обновлением мира, что, вообще говоря, более характерно для эсхатологических мифов примитивных народов¹⁷⁵. Так, одна супружеская пара, живущая на севере Новгородчины, предложила следующую трактовку грядущего запустения и обновления:

Жена: Вот как останутся Адам и Ева, вот тогда будет, может, снова опять так, вот тогда может и будет.

Муж: Вот тогда, может, опять будут заводиться потихоньку.

Собиратель: То есть два человека должно остаться только?

Жена: Да.

Муж: Ни семи... на дереве должны все уместиться.

Жена: На семисаженном дереве вот останется, сколько народу войдет¹⁷⁶.

Настоящая работа не исчерпывает всех тематических и композиционных аспектов крестьянского эсхатологического нарратива XIX–XX вв. Однако изложенных материалов достаточно, чтобы говорить о прослеживающихся здесь тенденциях. Мы видели, что толки о «последних временах» используют и традиционные космологические мотивы, и топику христианской эсхатологической письменности. Однако при этом крестьянский эсхатологический нарратив выстраивает особый образный ряд, выполняющий интерпретативную функцию: с одной стороны, признаки конца света описываются как сбывшиеся, с другой, в качестве их источника конструируется некий священный космологический текст.

Представляется, что основной смысл крестьянских рассказов о конце света состоит в адаптивной интерпретации динамики социальной жизни: меняющихся форм повседневности, новшеств техногенного характера и т. п. Таким образом, эсхатологический рассказ оказывается одним из главных средств макросоциального концептирования, присущих русской деревенской культуре конца XIX – XX в. Иными словами, когда перед современным крестьянином встает проблема осознания социальной реальности, не ограничивающейся привычными ему формами повседневности, он прибегает к интерпретативному механизму эсхатологического рассказа. Сходную роль, по-видимому, играли мессианские легенды «об избавителях» XVIII–XIX вв., крестьянские толки о «воле» и «далеких землях» и т. п.¹⁷⁷ Как работает механизм такой интерпретации, можно продемонстрировать на примере двух эсхатологических рассказов, сопоставляющих образ апокалиптических всадников (Откр. 6, 1–8) и эпизоды новейшей мировой истории:

А это по Библии было, что два пята будут, понимаешь ли, драться. Ну, красный побядить. Ну вот, наша побядила Германию¹⁷⁸.

Информант: Вот что будет... и сперва, говорят, говорили, что написано в их... в тех было...: красный конь белого потопчет, а по-

том белый красного потопчет. Так и получилось. Вот скуль лет прошло. Великую Отечественную победили как... Все-таки красный конь поборол. А белый конь и без войны победил. Развалил все.

Собиратель: А кто ж такой белый конь?

Информант: Ну, демократы. Америка. Все. Развалили Советский Союз... ведь Советский Союз какой сильный был — а развалили в момент. Все рассыпались. Все коммунисты превратились в этих же бюрократов¹⁷⁹.

Почему же социально-историческое концептирование современных русских крестьян приобретает именно эсхатологическую окраску? Причины этого заслуживают особого рассмотрения. Можно, конечно, говорить о реакции крестьянского консерватизма («традиции» и т. п.) на динамику урбанистической культуры. Можно предположить, что социальное самописание русского крестьянства XIX–XX вв. неизбежно подразумевало некую историческую обреченность. Можно, наконец, вслед за М. Элиаде, рассуждать об универсальных функциях эсхатологических мифов. Но очевидно, что эта «наивная социология» подразумевала и продолжает подразумевать более глубокую сферу смыслов, чем принято думать. В отечественной историографии единственная попытка последовательного анализа социальных детерминант и функций крестьянской легенды принадлежит К. В. Чистову. Однако он, по вполне понятным причинам, ограничился довольно расплывчатыми суждениями о том, что утопические легенды и движения «порождаются отчаянием и надеждой», что они — «результат осознания невозможности жить в современных условиях и надежды на социальное чудо»¹⁸⁰, что они представляют собой «своеобразный синкретический вариант народной публицистики», выражающей «негативный» социальный идеал, характерный для крестьянства эпохи кризиса феодализма¹⁸¹. Между тем, очевидно, что взаимодействие фольклорных текстов и практик повседневной жизни с одной стороны и социальных структур, а также их динамики с другой имеет достаточно сложный и вариативный характер¹⁸².

Представляется, что рассмотренные выше эсхатологические ожидания русского крестьянства, функционировавшие в течение XX в. в форме нарративов о «последних временах», в существенной степени связаны с процессами аккультурации, воздействия более развитой в техническом отношении культуры на культуру более слабую. Такие процессы, сопровождающиеся изменением социальной структуры и перестройкой аксиологических систем, неизбежно вызывают определенное социальное напряжение. Нередко оно выражается в форме различных мессианских движений. Классический пример движений этого рода — меланезийские «карго-культы», получившие широкое распространение в первой половине

нашего столетия. Их основное содержание сводилось к ожиданию груженных многочисленными товарами больших кораблей, на которых должны были прибыть предки. После появления кораблей начнется золотой век, когда все цветные станут белыми, воцарится изобилие, а работать будет не нужно. Ожидание кораблей с предками сопровождалось подчеркнутым пренебрежением к традиционным ритуальным и бытовым нормам, а также подражанием поведенческим практикам белых. И легендарные сказания, и ритуальные действия, связанные с карго-культами, представляют собой причудливое смешение традиционных мифо-ритуальных моделей и мотивов христианского вероучения¹⁸³.

Хотя наши эсхатологические нарративы довольно сильно отличаются от мессианских легенд меланезийских аборигенов¹⁸⁴, они сходятся в одном: их главная функция состоит в адаптации кардинальных изменений социальной структуры в условиях воздействия чужеродной цивилизации техногенного характера. И тут, и там происходит не простой перевод значений с языка одной культуры на язык другой, а образование принципиально новых смысловых конструкций. При этом утопический оптимизм меланезийцев привел к недолговечности их мессианских движений, в то время как пессимистический настрой русских крестьян обеспечил достаточно стабильное воспроизведение эсхатологических нарративов на протяжении нескольких поколений.

Мессианские и профетические движения средневековой Европы, отчасти сходные с русской христовщиной, также, по-видимому, можно объяснить аккультурацией. «Разве нет оснований, — писал А. Я. Гуревич, — назвать аккультурацией приобщение варварских народов Европы к христианству и античной цивилизации, когда рушились традиционные основы их социально-политического и религиозно-идеологического строя?»¹⁸⁵ Думается, что и те трансформации массовой религиозной культуры, которые мы наблюдаем в русской истории XVII — начала XVIII в., были вызваны к жизни рядом аккультурационных процессов. Вопрос о специфике этих процессов требует отдельного исследования. Ниже я коснусь лишь одного подобного случая, приведшего, как мне представляется, к появлению русского скопчества.

Антисексуальность в русской народной культуре: идеология и мифология скопчества

Вопрос об источниках, обстоятельствах появления и причинах широкого распространения русского скопчества всегда вызывал недоумение у исследователей отечественного мистического сектантства. В самом деле, учение о массовой кастрации по религиозным мотивам является для европейской традиции если не уникальным, то чрезвычайно ред-

ким явлением. Здесь явно не применимы ни аналогии с мифом об Аттисе и гипотетическим культом Кибелы¹⁸⁶, ни ссылки на общий дух христианской (либо — только православной) аскетики и морали. Хотя случай с Оригеном, оскопившим себя, руководствуясь известным пассажем из Евангелия от Матфея (19, 10–12)¹⁸⁷, может рассматриваться в качестве типологической параллели к русскому скопчеству, между ним и Андреем Блохиным лежит полторы тысячи лет. Кроме того, известен целый ряд церковных правил, запрещающих добровольное оскопление и приравнивавших его к самоубийству: 22, 23 и 24 из Апостольских правил, 1-е правило Никейского собора и др.¹⁸⁸ Вместе с тем очевидно, что кастрационные мотивы тем или иным образом были инкорпорированы в систему аскетических практик христианского средневековья. В этом смысле показательна подборка рассказов «о том, как иногда добрый ангел покровительствует мужам праведным и святым, главным образом, в отношении половой силы», помещенная во второй части «Молота ведьм»¹⁸⁹. Ссылаясь на «Собеседования отцов» Иоанна Кассиана, «Диалоги» Григория Великого и житийный сборник св. Гереклида, Шпренгер и Инститорис повествуют об ангелах, которые в «ночных видениях» оскопляют подвижников, борющихся с плотскими вожделениями. Так, в сборнике Гереклида рассказывается о некоем монахе по имени Илия, который «движимый чувством милосердия, собрал в монастыре триста женщин и руководил ими». Однако через два года после основания обители «он испытал искушение плоти и бежал в пустыню», где молился об избавлении от этого искушения.

Вечером на него нашел сон, и он видит, к нему подошли три ангела и спрашивают, почему он бежал из девичьего монастыря; так как по стыдливости он не осмелился ответить, ангелы сказали: если ты будешь освобожден от искушения, вернешься ли ты обратно и возьмешь заботу о женщинах? Он ответил: «Охотно». Тогда они взяли с него клятву и оскопили его. Ему казалось, что один ангел взял его за руки, другой за ноги, третий взял нож и вырезал его яйца; это не было действительно, но так ему показалось; и когда его спросили, чувствует ли он облегчение, он ответил: «Весьма большое облегчение». На пятый день он вернулся к опечаленным женщинам; в течение сорока лет, которые он затем прожил, он не чувствовал никакого признака искушения¹⁹⁰.

Хотя во всех историях, пересказанных инквизиторами XV в., речь идет лишь о видениях, натуралистически изображающих чудесное избавление от сексуальных вожделений, их «кастрационная топка» до определенной степени соответствует идеологии отечественного скопчества. Поэтому было бы неправильно (как, например, это делает

К. Ингерфлом¹⁹¹) объяснять появление скопчества какими бы то ни было особыми архетипами или специфическими условиями развития русской культуры вообще и религиозности — в частности. Можно, по-видимому, предполагать, что аналогичное религиозное движение могло появиться на рубеже XVIII–XIX вв. и в Германии. Речь идет о религиозной деятельности Георга Раппа (1757–1847), «ткача и проповедника-любителя», который «кастрировал самого себя и был обвинен в оскотлении своего сына и еще нескольких человек»¹⁹². В 1803 г., за год до того, как Еленский подал Александру I свой проект установления скопческого правления в России, Рапп, спасаясь от преследований властей, эмигрировал в США. Здесь он создал религиозную коммуну, в которую входило около 800 человек. Хотя Рапп не требовал от своих последователей обязательного оскотления, все они были должны сохранять celibat¹⁹³. Случаи самооскотления по религиозным мотивам известны в европейской и американской клинической практике XIX – XX вв. Некоторые из них были исследованы в психоаналитической литературе в рамках т. н. «комплекса Эшмуна»¹⁹⁴, подразумевающего реальную или символическую самокастрацию в качестве наказания за инцестуозные желания (хотя в действительности большинство из описанных в этом контексте случаев не подразумевают специфически инцестуозных мотивов)¹⁹⁵. Среди них, например, приводится история тридцатидвухлетнего алкоголика, «который в состоянии депрессии порезал свои руки и шею лезвием бритвы. В госпитале он несколько раз пытался отрезать свой пенис куском жести; однажды он перетянул пенис бечевкой, чтобы перекрыть доступ крови. Он был погружен в чтение Библии и говорил, что, пытаясь ампутировать свой пенис, следует религиозному предписанию „если правая твоя рука соблазняет тебя, отсеки ее“»¹⁹⁶. Нередко подобные акты самокастрации стимулировались гомосексуальным опытом, гиперсексуальностью или мастурбационными страхами пациентов. В качестве любопытного курьеза можно привести случай, вторичный по отношению к русскому скопчеству. Он был описан в 1983 г. британскими медиками Томпсоном и Абрахамом. Речь идет о тридцатисемилетнем безработном, «который был помещен в больницу из-за потери крови, последовавшей за попыткой самокастрации». Пациент утверждал, что «в своем предыдущем воплощении он возглавлял религиозное движение в России XVIII века, подвергался преследованиям и кастрировал себя раскаленной кочергой». Согласно А. Фавацца, «это первое сообщение о пациенте, совершившем членовредительство под влиянием знаний о русском скопчестве»¹⁹⁷. Еще один любопытный случай мужского самооскотления по религиозным мотивам был недавно описан израильскими психиатрами¹⁹⁸. Здесь самокастрация, совершенная двадцатипятилетним граж-

данином США, рассматривается в рамках «иерусалимского синдрома», подразумевающего развитие или обострение психических расстройств на религиозной почве вследствие посещения Святой Земли с паломническими или иными целями. Пациент израильских медиков полагал, что ему уготована особая миссия «во имя человечества» и что для ее исполнения он должен оскопить себя в Иерусалиме. При этом он, как и другие идеологи самокастрации (включая русских скопцов), обосновывал свои действия рядом буквально понятых библейских текстов (прежде всего — Мф. 18, 8–9 и 19, 10–12).

Можно было бы долго рассуждать о месте и значении кастрационных мотивов в телесных практиках европейского христианства (как это делает, например, П. Браун). Однако очевидно, что и русское скопчество, и типологически сходные с ним феномены христианской культуры не могли быть обусловлены одними лишь универсальными архетипическими моделями и идеологическими предписаниями. Любое культурное новшество, если только оно не является результатом заимствования, неизбежно должно иметь основания в традиционных когнитивных, интерпретативных и нарративных практиках соответствующего общества или отдельной социальной группы. Вероятно, что так же обстоит дело и с русским скопчеством. Ниже я попытаюсь показать, какие именно символические средства обеспечили его появление и сравнительно быстрое превращение в устойчивую культурную практику. Однако сначала следует вкратце охарактеризовать особенности физиологии и ритуалистики оскопления у русских сектантов XVIII–XX вв.

Существующее мнение о том, что оскопление непременно совершалось во время приема в сектантскую общину или на радениях, неверно. Как правило, от неофита не требовали немедленного оскопления. Хотя не оскопленные или оскопленные только *по первой печати* обладали в общине менее высоким статусом, нежели те, кто *принял царскую печать*¹⁹⁹, они были полноправными участниками ритуальной жизни сектантской группы. Трудно сказать, мог ли не принявший оскопления быть *пророком*, но, вообще говоря, это представляется вполне возможным (по крайней мере, применительно к крестьянским общинам). Семантика оскопления зачастую присутствовала уже в обряде *привода*. Так, в упомянутой алатырской общине принимаемого в секту «сажали на стуле при входе, покрывая живот и ноги большим белым платком в знак желанья его *обелиться*», а заключала *привод* песня, призывавшая к оскоплению²⁰⁰. Впоследствии неофит испытывал более или менее интенсивное социальное давление со стороны общины: его могли прямо уговаривать оскопиться, тот же призыв мог *выйти* ему и в *частной судьбе* на радении. При этом значимость и обязательность оскопления варьировала в зависимости от идеологических приоритетов конкретной об-

щины. Для тех, кто верил в «бесконечное на земле царство скопцов», которое наступит, «когда их будет 144 000»²⁰¹, было вполне естественно стремиться оскопить как можно больше людей. В таких случаях в ход шли не только уговоры, но и подкуп. С другой стороны, известны случаи, когда вопрос о необходимости оскопления предоставлялось решать самому неофиту. Пономарь Николай Николаев, служивший в церкви с. Титова Лихвинского уезда и вступивший в ту самую общину, куда в 1803 г. был «внедрен» священник Иван Сергеев, показывал на допросе:

Не скопил он себя; а «главный учитель» тоя секты, как он слышал, калужский мещанин Иустин Иванов учит тому, чтоб последователям оной секты скоплять себя, что должно скопиться и ему, пономарю; он говорил: «а впрочем, как хочешь». И так он не захотел быть скопленным²⁰².

Правда, дело происходило еще до формирования устойчивой скопческой идеологии и идентичности. Деятельность Селиванова в Петербурге еще только начиналась.

Любопытно, что на персональном уровне мотивировки оскопления могли варьировать довольно сильно. Иногда мы встречаем здесь вполне типичные проявления комплекса вины, соотнесенного с сексуальными отношениями. Так, в 1828 г. крестьянин-скопеец А. Михайлов показывал, что ему «во сне будто бы явился старик, посоветовал и приказал ему, дабы загладить грехи его, чинимые прелюбодеянием с женою, отрубить у себя тайный уд, что он и исполнил»²⁰³. В другом случае тот же комплекс осложняется фобией, вызванной холерной эпидемией: «Крестъянин» Ф. Головастов со времени появления в 1849 г. холеры чувствовал себя виновным в частом совокуплении с женою и, страшась болезни, а также чтобы не иметь детей, оскопился»²⁰⁴. С другой стороны, известны вполне прагматические мотивировки оскопления. Пономарь Петр Семенов, проходивший по вышеупомянутому делу 1803 г. о калужских скопцах, вступил в общину потому, что «здесь учат вина не пить и с женою не иметь плотского соития, что ему особенно полюбилось, ибо он, пономарь, весьма беден, а воспитание детей и употребление хмельных напитков его совершенно разорили бы»²⁰⁵.

Как правило, оскоплением занимались *мастера* или *старухи*, путешествовавшие из общины в общину — туда, где в данный момент нуждались в их услугах. Мужчин оскопляли мужчины, женщин — женщины. Однако куслугам *мастеров* прибегали далеко не все. Зачастую односельчане или родственники скопили друг друга. Известны и случаи самооскопления. Обычно оскопление совершалось в жилом помещении или в одной из хозяйственных построек (баня, овин). Затем оскопленный в течение нескольких

дней оправлялся от операции в каком-нибудь укромном углу, где его не могли увидеть посторонние (на чердаке, в подполье, в той же бане).

Мужское осклопление устойчиво разделялось на два вида. Первый и наиболее распространенный сводился, по формулировке судебно-медицинского эксперта, к «отсечению яичек вместе с частью мошонки после предварительного стягивания мошонки, выше захваченных яичек, толстою ниткой, тесемкой или веревкой»²⁰⁶. «Такой род осклопления, — пишет далее Пеликан, — ...называется у них „малою печатью“ или „первою печатью“, „первым убелением“, „первою чистотою“, причем они называют яички „ключом ада“, а ствол — „ключом бездны“. Но так как осклопление, известное под именем малой печати, по естественному физиологическому закону, еще неокончательно освобождает скопцов от вожделения и даже полового совокупления, то фанатики... решаются на отнятие у себя полового члена. Эта операция, называемая ими „второю“ или „царскою печатью“, „второю чистотою“ или „вторым убелением“ („сесть на белого коня“ в противоположность к первому убелению или „сесть на пегого коня“), делается или совокупно с отнятием ядер..., или же ствол (что замечается чаще) отнимается впоследствии. <...> При этом скопцы иногда вставляют особые оловянные или свинцовые шпешки в отверстие мочеиспускательного канала для воспрепятствования, по показанию их, самопроизвольному истечению мочи»²⁰⁷. Н. Волков, основываясь на материалах 1920-х гг., упоминает также «третью печать» («во имя духа святого»): по его словам, она «выражается в отнятии у мужчин части грудных мышц»²⁰⁸.

Что касается осклопления женского, то оно, по всей вероятности, появилось несколько позже (в первые десятилетия XIX в.) и подразумевало большее хирургическое разнообразие. Пеликан насчитывает пять видов операций, совершавшихся над женщинами, принявшими скопчество: «вырезание, вытравление или выжигание грудных сосков»; «отнятие части груди... или полное отнятие (ампутация) одной или обеих грудей (последнее гораздо чаще)»; «разные надрезы, преимущественно на обеих грудях»; «вырезывание частей малых губ, одних или вместе с похотником»; «вырезывание верхней части больших губ вместе с малыши и похотником»²⁰⁹. При этом наиболее распространенным видом женского осклопления была, судя по всему, ампутация обеих грудей.

Наконец, известен ряд случаев, когда осклопление дополнялось деформацией кожных покровов (резаные раны или ожоги) различных частей тела, не соотносимых с сексуальной сферой. Как правило, эти повреждения располагались на теле крестообразно и воспринимались как знаки принадлежности к «ангельскому чину»: «Повреждения на нижних конечностях, крестце и пояснице признавались кавказскими скопцами более высокою степенью осклопления, дававшей им право называться

„пятыкрылыми ангелами“, а высшую, совершеннейшую степень оскопления, „шестикрылых ангелов“, представляли изуверы, у которых вышеописанные рубцы находились на передних поверхностях обоих плеч..., а также на спине и на лопатках»²¹⁰.

Любопытно, что сама процедура оскопления обладала очень незначительной ритуальной нагрузкой по сравнению с «приводом» — обрядом вступления в скопческую общину. Иногда во время операции оскопляемые должны были повторять одну из частей пасхального приветствия («Христос воскрес!» — «Воистину воскрес!») или осенять себя крестным знаменем²¹¹. Первоначально оскопление совершалось раскаленным ножом, топором и т. п., однако довольно скоро этот обычай прекратил существование. От него сохранилась лишь традиция сожжения ампутированных органов. Применительно к периоду массового распространения скопчества можно говорить о том, что большинство специальных действий, совершаемых во время оскопления, преследуют сугубо прагматические цели и направлены на снижение болевых ощущений во время и после операции, а также на достижение скорейшей остановки крови²¹².

В связи с этим чрезвычайно странным кажется предположение Л. Энгельштейн, высказанное ею в недавней монографии о русском скопчестве. Согласно американской исследовательнице, кастрация была основным скопческим ритуалом, непосредственно сопоставлявшимся с распятием Христа. «Совершая свой главный обряд, — пишет Энгельштейн, — скопцы стремились не только к трансформации плоти — и, посредством этого, к спасению — но и к своего рода страданию, ассоциировавшемуся с крестными муками. Подобно флагеллантам европейского Средневековья скопцы хотели испытать боль Спасителя. Они считали себя „подражателями Христу“. А поскольку скопцы представляли себе... Распятие именно как кастрацию, они верили, что их „подражание“ в точности повторяет те мучения, которые должен был испытывать Христос»²¹³. На самом деле подавляющее большинство фольклорно-этнографических материалов о скопчестве противоречит мнению Энгельштейн. Во всех видах скопческого фольклора топос крестных мук устойчиво ассоциируется со страданиями, которые Кондратий Селиванов претерпел во время наказания кнутом в Соновке. Так эта сцена изображается и в «Страдах» (см. ниже). Несмотря на то, что «чистота» действительно считалась важнейшим условием спасения, ни оскопляемые, ни оскопители (кстати, последние, по логике Энгельштейн, должны были уподобляться «нечестивым иудеям» и римским солдатам) вовсе не помышляли об имитации крестных мук и подражании Христу. Хотя, по распространенному скопческому верованию, и Христос и апостолы были оскоплены²¹⁴, распятие воспринималось сектантами в качестве наказания за учение о «чистоте».

Согласно толкам скопцов, сосланных в Закавказье в середине XIX в., Христос оскотил своих учеников во время тайной вечери: «Относительно того, что Христос умыл ноги ученикам своим, эти еретики поясняют, что это значит: Христос оскотил своих учеников»²¹⁵. Характерно, что даже вышеупомянутые раны «шестикрылых ангелов» никак не ассоциировались со стигматами²¹⁶. Что касается «главного обряда» скопцов, то им по-прежнему оставалось радение.

Вместе с тем скопческая словесность изобилует различными формами символизации и метафоризации оскотления. Оскотление именуется *печатью*, *убелением* (*обелением*), *чистотой*, *крещением* (*огненным крещением*) (в этом случае *мастер-оскотитель* считается *крестным батюшкой*), *обрезанием*. Оскотиться — *складать белый камушек* (*ставить на бел камушек*)²¹⁷, *сесть на коня*²¹⁸, *сесть на белого коня*²¹⁹, *сесть на пегого коня и пересеть с пегого коня на белого коня* (соответственно двум степеням оскотления)²²⁰, *победить змия*²²¹, *отсечь голову змию*²²², *одеть белую физику*²²³. Оскотленный и не оскотленный противопоставляются как *белая овца / козел*²²⁴, *белая голубица / пегая кукушка*²²⁵ и т. п. Помимо достаточно простых бинарных оппозиций за этой терминологией просматриваются более сложные контексты, позволяющие представить культурные средства, способствовавшие победоносному распространению скопчества в низовых слоях русского общества конца XVIII – первой половины XIX в.

Оскотление как обрезание. В 1834 г. в солдатской слободке г. Шуи (Владимирской губ.) была обнаружена скопческая община, состоявшая из крестьян, мещан, отставных солдат и унтер-офицеров. На допросах в полиции они упорно запирались, а о причинах своего оскотления отвечали примерно одно и то же. Так, жена одного из шуйских мещан говорила следующее:

Когда муж мой Павел Васильев читал книги Священного Писания, усмотрел из оных, что Господь Иисус Христос принял обрезание, то и нам должно подражать и быть примером для спасения души, о чем таким образом муж мой разсуждая со мною, советовал мне, что и нам всем принять обрезание, понимая урезать члены похотей плотских, дабы между собою не иметь плотского греха... В 1831 году в летнее время по велению моему вырезала мне покойная све-кровь моя Улита Митрофановна груди мои...²²⁶

Можно, конечно, предположить, что ссылка на обрезание Христа — это только уловка на допросе; согласно позднейшим свидетельствам, сектанты оправдывали оскотление ссылкой на евангельскую цитату о скопцах (Мф. 19, 12), а наставник Андрея Блохина Михайла Никулин (см. главу 2) вообще обошелся без ссылок на Новый Завет и, развивая

норму хлыстовской аскетики, просто полагал, что «оное... есть святое и праведное дело: молотцам не женитца, а девкам замуж не ходить..., чего... ради надлежит всякому, хотящему спастися и пребывающему в такой вере, скопитца»²²⁷. Однако сама по себе ссылка на обрезание Христа весьма симптоматична; то, что она не случайна, подтверждает и сообщение В. И. Даля, согласно которому для обозначения скопца в Тамбовской губернии использовалось слово *обрезбнеу*. Так же называли этих сектантов в Курской, Воронежской и Орловской губерниях²²⁸. Солдат Алексей Трубин, принявший *первую печать* в 1827 г. в Москве и через два года вторично оскопившийся в Омском гарнизоне, в своих показаниях (1836 г.) использовал термины *обрезание, обрезание естества, урезать ствол естества*²²⁹. В анонимном скопческом стихотворении (начало XX в.) из коллекции В. Д. Бонч-Бруевича оскопление-обрезание ассоциируется с жертвоприношением Авраама:

Сей призыв страшного Суда
С Авраамовских времен ведет свое начало,
Но не был им исполнен он тогда,
Хоть нож и жертва, все к тому уж лежало.

И названо с тех пор сие непослушание,
В котором почти каждый мущина виноват,
Имя его очищение — обрезание,
А по современнее кострат.²³⁰

Слово «обрезание» использовалось и в официальных документах о скопчестве. Мы встречаем термины *обрезать* и *обрезанцы* в переписке Екатерины II с генерал-губернатором Лифляндии и Эстляндии гр. Броуном²³¹. В секретной записке «О секте и действиях скопцов», составленной Ф. Н. Глинкой незадолго до ареста и высылки Селиванова, сообщается:

Обрезание, как слышно, происходит в двух домах: Литейной части третьего квартала в доме Солодовникова, где бывают еженедельные собрания, и под одним номером с тем домом, у купца Васильева, где жительствоет наставница женского пола всей секты. <...> Из этого сборного дома (Солодовникова. — А. П.) есть потаенный ход чрез сад в... дом купца Васильева, где, как сказано, живет... обрезанница женского пола — девица редкой красоты, называемая Богородицею²³².

Трудно сказать, прав ли А. М. Эткинд, считающий, что правительственные чиновники конца XVIII — начала XIX в. прямо позаимствовали

термин «обрезание» из скопческой традиции²³³. Дело в том, что в эту эпоху актуальность темы обрезания стимулировалась и другим фактором — появлением в Центральной России и Нижнем Поволжье религиозного движения субботников («иудействующих»). Ориентируясь на причудливую смесь ашкеназийского иудаизма и учений различных протонародных религиозных учений XVIII в., субботники практиковали обрезание, что резко отличало их от всех других русских сектантов. Последователи этой секты до сих пор используют в качестве самоназвания термин *обрезанцы*²³⁴. Не исключено, кстати, что появление скопчества и генезис субботничества так или иначе связаны: оба движения возникли примерно в одно и то же время в соседствующих регионах.

Исторический смысл обрезания Господня не был понятен русскому крестьянину: в народном календаре символика этого праздника не нашла никакого отражения. В православном календаре праздник Обрезания приходится на 1 (14) января — первый день нового года в гражданском календаре России XVIII–XIX вв. В этот день, делящий пополам святочный период, празднуется и память св. Василия Великого. Обряды *Васильева дня* и его кануна у восточных славян в основном соответствуют общей символике рождественской, святочной и новогодней ритуальной традиции (гадания, приглашение Мороза или Василия есть кутью и т. п.). Кроме того, в *Васильев вечер* было принято готовить «кесаретского поросенка», поскольку св. Василий считался покровителем свиней²³⁵. Таким образом, в традиционной аграрной обрядности представления о празднике Обрезания не находят никакого отражения. Еще в конце XV в., во времена ереси жидовствующих, архиепископ Геннадий писал суздальскому епископу Нифонту: «А zde се обретох икону у Спаса на Ильине улице — Преображение з деянием, ино в празницех обрезание написано — стоит Василией Кисарийский, да у Спаса руку и ногу отрезал, а на подписи написано: обрезание Господа нашего Иисуса Христа»²³⁶.

Очевидно, что скопческие операции не могут быть истолкованы только как радикальный прагматический способ избавления от полового влечения (тем более, что они не сводились к кастрации). Скопцы «обрезали» себе «срамные» «члены похотей», формируя таким образом новые, «безгрешные» тела. В скопческом фольклоре присутствует легенда, объясняющая появление анатомических отличий мужчины и женщины первородным грехом:

Бог сотворил Адама и Еву людьми бесплотными, т. е. не имевшими половых органов. Как скоро они нарушили заповедь Божию и, прельщенные дьяволом, съели запрещенные яблоки, подобия запрещенных плодов выросли на их теле: у мужчин семенные ядра, у женщин груди²³⁷.

Этот сюжет представляет собой контаминацию нескольких мотивов славянских этиологических рассказов («адамово яблоко», происхождение половых органов)²³⁸. Однако в традиционных легендах обстоятельства появления мужских и женских «природных частей» в гораздо меньшей степени окрашены негативными коннотациями или лишены их вовсе. Согласно гомельскому рассказу, «Ева... произросла из „хвоста“ Адама. Долгое время они были одной плотью, так как тела их были соединены некой кишкой (хвостом), но дьявол соблазнил женщину и оторвал ее от мужчины, которому и досталась „кишка“, а у женщины образовалась дыра»²³⁹. В подольских и болгарских легендах «Бог доверяет мужчине „доделать“ себя. Выясняется, что Адам и Ева „распороты“ и с помощью иголки им предстоит сшить себя. Адам начинает шить между ног и кончает у шеи, Ева, напротив, шьет сверху вниз: у одного избыток ниток превращается в член и кадык, у другой из-за нехватки материала остается дыра»²⁴⁰.

Так или иначе, скопческий концепт обрезания очевидным образом подразумевает возвращение к безгрешному, «ангельскому» состоянию человека. Речь, таким образом, идет о своеобразной социальной унификации мужского и женского тела или, по выражению А. М. Эткинды, об «ампутации пола»²⁴¹. В связи с этим необходимо указать на хотя и отдаленную, но типологически интересную параллель: инициационные генитальные операции (субинцизия, клиторидектомия и др.), распространенные у ряда племен Австралии и Африки. Исследователи, писавшие об этих обрядах, интерпретируют их в связи с двумя противоположными тенденциями ритуального конструирования пола: снятием признаков андрогинности (клиторидектомия) и, наоборот, приобретением «целостной» двуполости (субинцизия у австралийских аборигенов)²⁴². Дело, однако, не ограничивается колебаниями между андрогинизмом и гендерным диморфизмом. Некоторые виды клиторидектомии у североафриканских народов непосредственно соотносятся с социализацией женской сексуальности. В качестве примера можно привести распространенное в Судане т. н. «фараоново обрезание», включающее удаление внешних частей гениталий и частичное зашивание вагинального отверстия²⁴³. Предполагается, что эта операция очищает, сглаживает и закрывает вход в женское лоно, в результате чего оперируемая лишается излишней сексуальности и становится пригодной к браку и деторождению. «Во многих африканских культурах женщина, чьи гениталии не подвергались операции, считаются похотливой, маргинальной и недостойной статуса жены и матери. Арабское слово *тахур* означает непорочность, чистоту и обрезание; считается, что необрезанная женщина нечиста и от ее клитора исходит отвратительный запах».²⁴⁴

Очевидно, что скопческий вариант аннигиляции половых признаков должен был опираться на уже существовавшие в русской крестьянской

культуре формы символизации человеческого тела. А. М. Эткинд указывает в связи с этой проблемой на устойчивый мотив царских знаков, широко распространенный в «легендах об избавителях» — русской версии сюжета о скрывающемся императоре, исследованной К. В. Чистовым в контексте простонародных социально-утопических движений XVII–XIX вв.²⁴⁵ Большинство русских самозванцев удостоверяло свое царское происхождение, показывая единомышленникам крест, звезду, полумесяц, корону и т. п. в виде родимого пятна, волосяного покрова или иного знака на своем теле²⁴⁶. Так, в 1774 г. под Тамбовом, совсем недалеко от тех сел, где Селиванов оскоплял местных однодворцев, появился самозванец Макар Мосякин — дворовый крестьянин, промышленявший знахарством по окрестным деревням. Войдя во время ужина в одну изб, он «помолясь богу и сняв с себя медный поклодной крест и поцеловал, а потом сказал, для чего они не встанут и они де об нем узнают, что не мужик, а я де царь Петр Федорович, и показывал на руках знак крестов на теле близ кисти и объявлял, что оные кресты у него природные царского поколения, так же сказывал, что есть у него таковы же кресты на груди и на спине, о которых на спине крест прощенной и ежел<и> де оной поцелует, то бог помилует и царь простит, и велес<л> те кресты на себе целовать и кланяться ему в ноги». Когда Мосякин был арестован, следствие выяснило, что «он умышленно ко обольщению народа у себя на теле на обеих руках близ кисти медным крестом надавливал, а чтоб больше от одного креста на теле знаки были, оной крест к тем рукам привязывал и платком натуго»²⁴⁷. Мотив царских знаков присутствует и в скопческих легендах о Селиванове (Селиванов показывает крестьянину «звезду»)²⁴⁸, однако широкого распространения он здесь не получил. По мнению Эткинды, фольклорная идея царских знаков представляла собой специфическую для народной традиции культуру тела, наивную теологию царской власти, а оскопление следует интерпретировать как дериват именно этой идеи. «Сложным, хотя и закономерным образом крест в роли царского знака замещался самим актом кастрации»²⁴⁹.

Думаю, что Эткинд ошибается. Во-первых, легендарный мотив царских знаков не является чем-то уникальным и представляет собой частное проявление широко распространенного фольклорного топоса чудесных отметин на теле героя. Эти знаки могут сообщать и о знатном (в том числе царском) происхождении, и о необычных способностях: мудрости, богатырской силе и проч.²⁵⁰ Что касается крестьянской культуры тела вообще, то подразумеваемая ею сфера значений не сводится исключительно к образу телесных отметин. Вспомним, например, широко распространенные представления о порче, проступающей на теле жертвы в виде *килы*, ящерицы и т. п. Во-вторых, непонятно, как все-таки крест, звезда или полумесяц на теле избранника могут

быть приравнены к скопческому «обрезанию естества». Добро бы таким необычным «знаком» обладал бы только Селиванов. Но если оскопление доступно каждому, то оно уже не может быть признаком царского происхождения. Единственное, что, возможно, роднит мифопоэтические представления об оскоплении и о «царских отметинах» — это сама идея избранности.

Более вероятно, что особую роль в метафоризации оскопления сыграл апокалиптический контекст крестьянских представлений о знаках на теле. Я имею в виду мотив антихристовых печатей, широко распространенный в старообрядческом эсхатологическом фольклоре и восходящий к тринадцатой главе Апокалипсиса²⁵¹. Так, в духовном стихе об антихристе из сборника Варенцова поется:

Послушайте, мои светы:
 Последняя пришли лета.
 Народился злой антихрист,
 Напустил он свою прелесть
 По городам и по селам,
 Наложил печать свою на людей,
 На главы их и на руки,
 Что на руки и на персты.
 Кто его печать принимает —
 Тому житие пространно.
 А кто его печать не принимает —
 Тому житие гонимо²⁵².

Этнографические корреспонденции конца XIX в. свидетельствуют, что целый ряд официальных мероприятий мог ассоциироваться с поверьями этого рода²⁵³. Вологодские крестьяне воспринимали в качестве антихристовой печати оспопрививание: «Привитие оспы и ставление банок приравнивают к договору с дьяволом. Умиравший от оспы „помирает в христовой ризе“, пятнышки же, остающиеся на коже после привития оспы, — антиева печать»²⁵⁴. В среде поволжских старообрядцев подобные слухи циркулировали в связи с всеобщей переписью 1897 г.:

В Угличском уезде странники и женщины, среди которых наиболее распространялись и поддерживались такие рассказы, решили, что народившийся и уже ходящий в народе... антихрист сам орудует переписью в Москве, а переписывать народ послал счетчиков, своих приближенных чиновников, снабдив их листами с печатью антихриста, — государственный герб на первой странице есть-де «антиева» печать, — и обязанных накладывать на переписи

Садилася без узды,
Приехала без пизды²⁶⁶.

Тот же текст исполняется «попом» в торопецкой святочной игре «в покойника»:

Сидела на мяжи, копала коренья.
Расколосся пизда, вылилось варенье.
Садилася барыня на коня буланого,
Не боялася езды, боялася тряски,
Расщепилася пизда на две плашки²⁶⁷.

В другой святочной игре («суд») из того же региона «судья» «спрашивает „жениха“: „Ты к ней ходил? Коней пускал? А ей запускал? А замуж не хочешь брать?“»²⁶⁸.

Итак, скопческий *белый конь* может рассматриваться в качестве инверсии традиционной фаллической символики. Однако это значение вовсе не является доминантным. Устойчивая связь образа белого коня и мотива змеборства применительно к оскоплению очевидно ассоциируется с иконографией Георгия Победоносца и легендарными сюжетами о святых-змеборцах. На это обращал внимание еще А. П. Щапов, писавший в 1867 г.: «Народный стих о Егории храбром, прикрытый канвой византийского сказания о Георгии Победоносце..., является постепенным историко-литературным развитием и выражением той идеи, которая потом выразилась, в своем окончательном проявлении, в духовных стихах и песнях людей божиих и скопцов о „пророке над пророками“ — Селиванове»²⁶⁹. В песне, призывающей новообращенного к оскоплению, поется:

Кто хочет благодатью владеть,
Тот изволит за Бога пострадать,
Золотую печать получить,
Чтобы душам в грехах не отвечать.
Садись ты смелее на коня,
Бери в руки шелковы поводья,
Возьми острый меч
И изволь ты змию голову отсечь²⁷⁰.

В другом, позднейшем, варианте того же текста образ скопца-змеборца еще более живописен:

На коня-то поскорее, друг, садись
И своими сердцами веселись,

За золотые поводья крепче берись,
 На свою сторону покатишь,
 По своей стороне прокати,
 А ты лютого-то змея сократи. <...>
 Ты послушай искупительскую речь,
 Ты возьми в свои руки острый меч,
 Ты изволь змею голову отсечь.
 Тогда будут пречистые телеса,
 Так пойдет тебя (?) душа во небеса²⁷¹.

Как известно, христианский культ святых-змееборцев (и особенно — Георгия Победоносца) достаточно разнообразно преломился в различных сферах восточнославянской народной культуры²⁷². Вероятнее всего, однако, что на образ скопческого всадника, отсекающего голову змею, оказал особое влияние иконографический тип «Чуда Георгия о змие»²⁷³, получивший широкое распространение в русской иконописи и повлиявший на великокняжескую геральдику Московской Руси, а также на российский герб XVIII–XX вв. «Изображения „Чуда Георгия о змие“, — пишет В. Н. Лазарев, — сделались постепенно излюбленным сюжетом в русском искусстве XIV–XV веков, особенно в искусстве Новгорода и прилегающих к нему областей. Восседающий на белом коне святой воспринимался как воплощение светлого начала, ведущего борьбу с враждебными человеку силами»²⁷⁴. Георгий изображается на белом коне на фреске Георгиевского собора в Старой Ладогe (XII в.), житийной иконе из собрания Государственного Русского музея (XIV в.), иконе «Чудо Георгия о змие» конца XV — начала XVI в. из Музея русского искусства в Киеве (здесь, кстати, святой держит не копьe, а меч), иконе «Чудо Георгия о змие» конца XIV в. из собрания Государственного Русского музея, деревянных скульптурах из Юрьева-Польского и Софийского собора в Новгороде (обе — XV в.) и т. д.²⁷⁵ Хотя в московской иконописи, начиная с XVI в., «Чудо Георгия о змие» начинает вытесняться старым иконографическим типом Георгия-воина, стоящего с копьем и мечом в руках, это не повлияло на популярность «Чуда»: в крестьянском фольклоре Георгий Победоносец, как правило, изображается в качестве всадника. Для нас немаловажно и то, что при Анне Иоанновне Георгий, поражающий змея, был включен в герб Российского государства²⁷⁶. Поскольку скопческая мифология, отождествляя в лице Селиванова небесного и земного властителей, придавала особое значение различного рода имперской атрибутике (так, известно, что среди последователей движения пользовались особой популярностью монеты, отчеканенные в царствование Петра III), вполне вероятно, что российский герб также интерпретировался сектантами в качестве сим-

волического изображения оскпления. Начиная с 1710-х гг., образ св. Георгия, побеждающего дракона, становится гербом Москвы²⁷⁷.

Вместе с тем, образ конного всадника-скопца не сводится исключительно к инверсии фаллической символики и своеобразному осмыслению образа святого-змееборца. Здесь важно иметь в виду один скопческий текст, неоднократно цитировавшийся отечественными сектоведами и воспевающий «батюшку-искупителя» Кондратия Селиванова:

Уж на той колеснице огненной
Над пророками пророк сударь гремит,
Наш батюшка покатывает.
Утверждает он святой Божий закон.
Под ним белый храбрый конь.
Хорошо его конь убран,
Золотыми подковами подкован.
Уж и этот конь не прост,
У добра коня жемчужный хвост,
А гривушка позолоченная,
Крупным жемчугом унизанная;
Во очах его камень-маргарит,
Изо уст его огонь-пламень горит.
Уж на том ли на храбром на коне
Искупитель наш покатывает²⁷⁸.

Исследователи, упоминавшие и анализировавшие этот колоритный текст, усматривали в нем самые разные вещи. А. М. Эткинд, например, полагает, что «в этом центральном скопческом гимне легко увидеть барочную конную статую»²⁷⁹, а И. А. Тульпе характеризует «белого храброго коня» следующим (довольно странным) образом: «Главный источник греха, имеющий для скопцов абсолютно отрицательное значение, представлен в стихе эпически основательно и абсолютно положительно, в небесном, звездном аспекте. <...> Белый конь Батюшки — орган, не имеющий телесности, отсутствующий орган — приобретает значение верха»²⁸⁰. Однако не было замечено самое существенное — непосредственным источником этого стиха является 19-я глава Апокалипсиса: «И видех небо отверсто, и се, конь бел, и седяй на нем верен и истинен, и правосудный и воинственный. Очи же ему (еста) яко пламен огнен, и на главе его венцы мнози: имый имя написано, еже никто же весть, токмо он сам... И нарицается имя его слово божие. И воинства небесная идяху вслед его на конях белых, облечены в виссон бел и чист. И из оуст его изыде оружие остро, да тем избьет языки» (Откр. 19, 11–15)²⁸¹. Еще более отчетливо эта связь проявляется в другом скопческом стихе, варьирующем тему Страшного суда:

Страшно время, други, будет,
 Как господь судьбой засудит,
 Земная жизнь други решится,
 Судьба божия совершится,
 Белый конь у нас явится,
 На коне сидит бел-мужествен,
 Всем грешным ужасен.
 На нем ризы белей снегу,
 На нем венец, яко цвети,
 Изо уст его оружье
 Избивает всякую ложность,
 Его имя — свободженье.
 Его верные были слуги,
 Ко стопам его идоша,
 Все на белых на конях.
 На конях товары печати,
 За что было бы ответати²⁸².

Итак, анализ кастрационных метафор и символов скопческой словесности показывает, что мифологизация оскопления сложным образом сочетает и ассоциирует традиционные для крестьянской культуры образы с эсхатологической и апокалиптической топикой. Однако изложенные наблюдения не дают ответа на вопрос о первоначальном происхождении ритуального оскопления. В самом деле: что же все-таки послужило исходным стимулом для этого обычая? Понятно, что практика оскоплений лишь развивала один из пунктов хлыстовской аскетике, с самого начала связанной с эсхатологическим подтекстом. Известно, кроме того, что сектантская община, где зародилась «скопческая ересь», характеризовалась особой сексофобией: нарушители запрета на сексуальные отношения с женами не допускались на радения, они должны были приносить публичное покаяние и подвергались дополнительному инициационному ритуалу. Обрядовое самобичевание, практиковавшееся в этом же «корабле», также воспринималось в контексте борьбы с плотской похотью²⁸³. Однако от всего этого еще довольно далеко до самооскопления. Вероятно, был все-таки какой-то «спусковой крючок», который активизировал культурные и психологические механизмы, приведшие, в конечном счете, к массовым оскоплениям.

Л. Энгельштейн, в соответствии со своей идеей об оскоплении — подражании распятию, полагает, что определенную роль в генезисе скопчества сыграло широкое распространение практики телесных наказаний в России XVIII в.: «Распятие Христа превращало жестокость светской казни в божественную драму. Это — старинный христианский мо-

тив. Однако для крестьян екатерининской России кнут, иногда становившийся причиной смерти, был не отдаленным воспоминанием или метафорой, но реальностью, которую многие испытали на своей коже. Эта близость подкрепляла исходную сверхъестественную связь: распятие и порка были формами боли и насилия, исполненными морального и духовного значения. Кастрация была столь же значимым мучением, на сей раз причиняемым самому себе»²⁸⁴. Кроме того, исследовательница предполагает, что одной из причин распространения скопчества были массовые страхи и эсхатологические ожидания, вызванные эпидемией чумы, разразившейся в 1771–1772 гг. в Москве и Подмоскovie.²⁸⁵ Что касается первого предположения Энгельштейн, то оно представляется мне неприемлемым по вышеизложенным причинам. Второе более вероятно (ср. выше историю крестьянина, оскотившегося во время холеры 1849 г.), однако страхи, рожденные эпидемией, могли быть лишь дополнительным стимулом, но не исходной причиной распространения скопчества: первые оскпления были совершены до 1771 г., вероятно — еще во второй половине 1760-х гг.

Я хотел бы предложить другую гипотезу, которая на первый взгляд может показаться несколько странной. Вероятно, ее никогда не удастся проверить, но, с моей точки зрения, она вполне релевантна определенным тенденциям простонародной религиозной культуры XVII–XVIII вв. Речь идет о том, что исходным стимулом для появления русского скопчества могло стать распространение картофеля (*Solanum tuberosum* L.) в качестве огородной культуры.

Среди известных нам русских новеллистических сказок лишь одна использует мотив кастрации в качестве сюжетообразующего. Это сюжет, имеющий международное распространение и зафиксированный указателями АТ и СУС под номером 1133 (*Как сделать сильным*; в АТ: *Как сделать черта сильным*)²⁸⁶. Его русские варианты сводятся к следующим обстоятельствам. Мужик отправляется в место, традиционно ассоциирующееся с присутствием тех или иных демонических существ (лес или «полесовая избушка», овин, гумно). Здесь ему встречается черт или леший. При помощи хитрости мужик отрезает ему яйца²⁸⁷. Черт решает отомстить, но на следующий день мужик посылает вместо себя бабу, которая показывает черту свои гениталии. Простодушный черт принимает увиденное за следы кастрации и оставляет мужика в покое.

Среди известных мне русских вариантов этого сюжета особняком стоят два текста, записанные экспедицией Академической гимназии СПбГУ соответственно в Торопецком и Андреапольском районах Тверской области (записи 1997 г.)²⁸⁸. В обоих вариантах инициатива кастрации черта принадлежит не мужику, а бабе, причем обман заключается в том, что за отрезанные гениталии выдается печеная картошка:

Рига топилася, а баба приходсы там картошку пекла у риги. Пришел к ней черт. А она ист картошку, <черт> говорит, это: «Баб, ты что делаешь, что чы ишь?» — «Яйцы». — «А где ты взяла?» — «А я, — говорит, — свои отрезала». — «Как ты свои отрезала?» — «А вот так — отрезала и все». А он говорит: «А покажи!» Она развярнулась, он видит: правда, нет у бабы яиц. Говорит: «Отрежь и мне». <Баба> говорит: «Давай ножик». Баба у итога <у черта> ножик взяла, его чешь! Он ошалел, закричал²⁸⁹.

Все это было бы не столь важно, если бы ассоциация картофеля и мужских гениталий в русской народной словесности исчерпывалась упомянутой сказкой. Однако это не так. Хорошо известны старообрядческие поверья, изречения и повести о происхождении картофеля, где последний, так же как и табак, вырастает из гениталий человека или животного²⁹⁰. Особый интерес в этом контексте представляют собой два сюжета о картофеле, известные в списках конца XVIII и XIX вв. (а также в ряде устных пересказов) и специально исследованные А. И. Никифоровым²⁹¹. Согласно первой повести, которая, по всей вероятности, сложилась в результате объединения краткой письменной редакции легенды о табаке²⁹² и рукописных же изречений о картофеле, последний появился следующим образом. Некая царевна «по дьявольскому действию совокупила со псом»; узнав об этом, царь приказывает бросить свою дочь в ров, сверху положить пса и засыпать их землей. Через некоторое время на этом месте находят траву, у которой по корням растут «круглая яйцы». Выясняется, что трава произрастает «ис тайных оуд костей», а «яйцы» оказываются целебными. Так начинается распространение «поганой картофи».

Завязка второй повести более специфична и не имеет прототипов в сказаниях о табаке. В некоей «стране восточной» собираются шестеро мужей, которые «по дьявольскому действию» молятся своим богам в своем капище. Они нарекают сами себя святыми и хотят выбрать, «кому быть из них богом и царем». Выбор падет на того, перед кем загорится свеча во время поклонения идолам. Первым кланяется старший из шести, но свеча загорается только перед вторым. Однако старший не хочет терять своей власти. Согласно одним вариантам, он уходит к другому «капищу», где его начинают «почитати яко же и прежде»; а по другим — просит у шестерых дать ему еще неделю «царствовати над ними». Так или иначе, он продолжает властвовать и учить людей «своему скверному закону». По смерти старшего на его могиле вырастает «трава яко дуб подобием»; докопавшись до ее корней люди видят, «яко от уда и от костей его из афедрона его сквернаго взяся корение и израсте сие мерское зелие». А. И. Никифоров полагает, что во второй повести, наряду с тра-

диционным сказочным мотивом избрания на царство посредством самовозжигающейся свечи, отразились какие-то представления о мифологии и ритуалистике русской христовщины, поскольку речь идет о самозванных святых и об избрании «бога и царя»²⁹³. Трудно сказать, насколько верно это предположение. С одной стороны, система доказательств Никифорова изобилует натяжками и построена на отчасти ложных сведениях. С другой стороны, нельзя исключать, что такое преломление мотива религиозного самозванства действительно представляет собой отражение каких-то анти-хлыстовских настроений. Отмечу, впрочем, что хлыстовская традиция также знает легенду о происхождении картофеля, хотя и в несколько иной редакции²⁹⁴. Узнав о том, что «...опять Бог-то на землю скатился // И гостем богатым объявился» (речь, по-видимому, идет об Иване Суслове), сатана решает: «Надо на земле засеять // Чай и кофе, табак и картофель». Эти «злые семена» находятся на телах молодца и девицы, которых Бог спустил в преисподнюю за то, что они сотворили блуд по дороге на радение:

...В первое-де времячко,
 Когда сын божий еще
 В Иерусалиме ликовался,
 И так же собирал к себе
 Полки праведных,
 Молодцов и девиц, мужчин и бабух,
 К нему-де на христову
 Апостольску беседушку
 Шли молодец с девицей,
 Да они-де дорогой-то блуд сотворили,
 И их-де за это Бог
 Живыми в преисподнюю и спустил,
 У них-то-де теперь и растут эти семена-то.

Сатана посылает за семенами «двух самых злющих из дьяволов»:

А они-де целых три дня палились
 И в преисподнюю спустились,
 И нащли-де тех молодца и девицу,
 И нашли у них те злые семена.
 У молодца-то...²⁹⁵
 Растет табак и картофель,
 А у девицы-то...
 Чай и кофе.
 И они-де ненавистники

Из преисподней те семена вынесли
И на земле-то насадили
И сатане о том сказали.

Хотя мотив происхождения картофеля из «срамных уд» и вторичен по отношению к легендам о появлении табака, характерна одна деталь: картофель неизменно связывают с *мужскими* гениталиями. Этому вторят и письменные изречения о картофеле (по всей видимости, предшествовавшие обеим повестям). Картофель называется здесь «бесовским хлебом» и «кобелиными яйцами»²⁹⁶. Та же ассоциация встречается и в устной традиции. Так, в пересказе первого из сюжетов о происхождении картофеля, записанном П. Г. Богатыревым в Шенкурском уезде, «картофь» вырастает «от пса», а табак — «от царевны»²⁹⁷. В южной Карелии запрет включать блюда из картофеля в число поминальных блюд обосновывается тем, что «картошка — грыжа (или половые органы) черта, лешего»²⁹⁸. Кроме того, зафиксированы представления о картофеле как о дьявольских яблоках, дублирующих созданные Богом райские яблоки²⁹⁹, и даже — как о «яблоках добра и зла»³⁰⁰ (ср. с вышеприведенным скопческим рассказом о грехопадении).

Показательно, что большинство изречений и повестей трактует появление картофеля в качестве несомненного эсхатологического признака:

Гл(агол)ет бо о нем святыи Симеон Новиы Б(о)гослов, яко он придет антихрист, противник Христу, принесет сласти похотные по их нраву...; в то время будет трава еже от него зовомая картофь, антихристова похоть, а иныя нарицают овъвошем, и распространитя по лицу всея земли и всяк возраст возлюбит сласть великую, и помрачатся челоvence оумом яко пьяны³⁰¹.

Распространение картофеля приведет к неурожаю и всеобщей гибели, а те, кто ел «сие мерзкое зелие», обречены на вечные муки:

Аще в которой стране расплодят людие сие проклятое зелие, то в той стране не будит плода пошеницы и всякого овощия не будит, и нужда, а потом смерть, а по смерти мука вечная со дьяволом в негасимый огонь. <...> Аще который человек сие зелие ял, то до самой смерти должен плакать и каяться о том гресе, да прощения приймет от Бога; аще который человек ял, по смерти своей царства небеснаго во веки не наследует, аще за Христа и кровь свою прольет и аще на сковроде огненной...<несколько слов утрачено>³⁰².

Хотя последовательное внедрение картофеля в качестве сельскохозяйственной культуры и связанные с этим крестьянские бунты относятся к эпохе Николая I³⁰³, эсхатологические сказания о «земляных ябло-

ках» появились в России гораздо раньше. Никифоров полагал, что упомянутая «первая повесть» (где речь идет о царевне, соблудившей со псом) сложилась в XVIII в. у средневожских старообрядцев³⁰⁴. Обратим внимание, что первая попытка массового распространения картофеля относится ко времени, непосредственно предшествовавшему появлению скопчества. В 1765 г. был издан ряд сенатских указов о необходимости культивирования картофеля с подробными инструкциями по его разведению и использованию³⁰⁵. В том же году семенной картофель был разослан по всем губерниям: местным властям поручалось распространять его среди горожан и крестьян. Известно, например, что в Архангельскую губернию предполагалось отправить 44 пуда (704 кг) семенного картофеля, хотя в конечном счете было послано всего лишь 24³⁰⁶. Вполне возможно, что именно это государственное мероприятие вкупе с упомянутыми поверьями и легендами послужило исходным толчком для цепной реакции эсхатологических ассоциаций, приведшей к появлению русского скопчества. Добавлю, в заключение, что, согласно записанному суздальским архимандритом Парфением рассказу Селиванова, самооскопление последнего произошло при точно таких же обстоятельствах, что и кастрация черта в сказке андреапольской крестьянки. «Мне было явление во сне, — рассказывал скопческий искупитель, — будто бы Господь Саваоф явился и говорит: «ты имеешь грех, и если ты его не отбросишь от себя, то не будешь в царствии небесном». И показал мне нож большой, который лежал в сарае и был сильно раскален, и сказал: «возьми сей нож и проведи оным по телу своему, начиная от большого пальца правья ноги до тайного уда; и ежели нож остановится на тайном уде, то отрежь его, и будешь счастлив и спасен». Когда я проснулся, то пошел в сарай и нашел там нож, показанный мне во сне. Взяв его, пошел в ригу, которая в это время топилась с хлебом для молочения; положил нож в огонь и раскалил его так, как во сне видел; потом, взявши его, провел... по всей ляжке правья ноги своея до самого тайного уда; и как только до него ножом довел, то в ту же минуту отрезал себе <яйца> и бросил их в огонь, которые в моих глазах и сгорели»³⁰⁷.

Автобиография культурного героя: «Похождения» и «Страды» Кондратия Селиванова

В заключение я хотел бы кратко остановиться на одном из наиболее примечательных памятников скопческой словесности. Это — двухчастная религиозная автобиография Кондратия Селиванова, получившая в сектантской традиции наименование «Похождения и Страды Искупителя». Памятник этот представляется весьма своеобразным в силу цело-

го ряда причин, в частности — благодаря своему пограничному положению между фольклорной и литературной традициями.

Дискуссия о проблеме «наивной литературы», прошедшая на семинаре «Оппозиция устности/книжности в „низовой“ словесности и традиции „наивной литературы“» (ИВГИ РГГУ, 2000 г.)³⁰⁸, продемонстрировала чрезвычайную запутанность обсуждаемой проблематики, а также несколько пугающее разнообразие возможных исследовательских подходов в этой области. Прежде всего, остается совершенно неясной дисциплинарная и методологическая природа обсуждаемого понятия. Из какой системы берется доминантный (либо первоначальный) критерий определения наивной литературы: из эстетико-поэтической или социально-исторической? И категория «наивности», и категория «литературности» суть факты социальной (и, в частности, «филологической») рецепции определенных форм словесности. Наши представления о «высокой» и «низкой», «тривиальной» и «оригинальной», «элитарной» и «массовой», «устной» и «письменной» литературе в большей степени детерминированы актуальными социокультурными приоритетами, нежели абстрактными критериями формы, эстетики и поэтики. Поэтому даже в рамках сравнительно короткого исторического периода можно наблюдать самые противоречивые мнения о тех или иных градациях «изящной» и «не изящной» словесности³⁰⁹.

В связи с этим не очень понятно, кто, собственно говоря, должен постулировать наивность «наивной литературы»: ее первоначальный адресат (адресаты), какая-либо аудитория «вторичного порядка» или, наконец, мы — исследователи-гуманитарии, также обладающие некоторым фоновым знанием того, что такое «литература» и что такое «наивность»? Ситуация еще более усложняется в исторической перспективе: то, что вчера казалось неправильным или неумелым использованием нормативной поэтики, сегодня будет восприниматься как текст, обладающий независимыми эстетическими достоинствами. Взаимные пересечения авторских интенций и читательской рецепции (особенно — если речь идет об обществах с достаточно развитой системой коммуникаций) образуют в этом смысле чрезвычайно сложную мозаику, которая вряд ли дает возможность говорить о каких-либо стабильных тенденциях.

Возможно, что более устойчивые критерии для обсуждения проблемы наивной литературы могут быть предоставлены социологией литературы и антропологией письма и чтения как типов культурной деятельности³¹⁰. Если мы будем рассматривать литературу прежде всего как социальный институт, ограниченный определенными социально-историческими и культурно-географическими рамками, и лишь потом — как поэтический феномен, мы получим возможность говорить об определенной социальной типологии письменных текстов, получающих опре-

деленный статус в контексте различных общественных групп. Именно в рамках такой статусной структуры можно пытаться проследить те тенденции, которые приводят к появлению «наивно-литературных» форм.

Однако с каких бы позиций мы не определяли наивную литературу (будь то, скажем, рецептивная эстетика, социологический анализ способов формирования и поддержания групповой идентичности или исследование символических средств идеологии), нам вряд ли удастся сконструировать наивную литературу как гомогенное пространство текстов, способов их порождения и воспроизведения. О самом феномене наивной литературы стоит, вероятно, говорить лишь применительно к XVIII – XX столетиям – эпохе, для которой характерно существование литературы в актуальном для нас и, по-видимому, постепенно утрачивающем свое значение смысле слова. Но даже в рамках этих трех столетий довольно трудно рассуждать о поступательности литературного процесса как такового и уж совершенно невозможно – о каких-либо процессах «наивно-литературных».

Дело еще более усложняется, если расширять сферу наивной литературы за счет текстов религиозного содержания. Во-первых, сама проблема «литературной наивности» обретает здесь иное измерение. Для православной повествовательной литературы (агиография, ехемпра и т. п.), как известно, характерно доминирование не эстетического, а этикетного принципа³¹¹. Поэтому и сознательное, и неосознанное нарушение конвенциональных норм в этой сфере прямо связано с деформацией или игнорацией этикетных последовательностей. Во-вторых, для синодальной эпохи (за исключением нескольких коротких периодов) характерна жесткая институциональная специализация всей религиозной письменности в целом. Любой автор не санкционированного государством духовного сочинения автоматически становился религиозным диссидентом, что, естественно, отражалось на его социальном облике. То же самое происходило и в советское время, когда государство почти полностью узурпировало роль духовного цензора, сохранив за церковью незначительную по объему сферу академического богословия, религиозной публицистики и литературы катехизического характера. Таким образом, спонтанная религиозная письменность XVIII–XX вв. неизбежно ориентируется на иные повествовательные и социальные модели, нежели светская наивная литература. И пока что сложно сказать, чего здесь больше: сходства или различий.

Мне кажется, что приступая к изучению группы явлений, которую мы предполагаем именовать наивной литературой, позволительно сделать лишь одно типологическое замечание. В рамках той или иной культурной системы нередко можно наблюдать литературные явления, обладающие не совсем обычными характеристиками и в силу авторской ин-

тенции, и благодаря читательской рецепции. Имеется в виду не массовая (тривиальная, рыночная и т. п.) литература: она не выходит за рамки нормативных социальных стратегий. Речь идет о текстах, относящихся не к правилу, но к исключениям, о текстах, рождающихся на пересечении существенно различающихся культурных практик. Подчеркну, что имеются в виду не принципиально новаторские произведения, но все же традиционные тексты; специфика их традиционности в том, что используя культурный материал одной традиции, они ориентируются на модели, принятые в другой. Именно «неправильное», т. е. непривычное, оперирование этими моделями вызывает негодование держателей «легитимной компетенции»³¹² в области нормативной эстетики, с одной стороны, и наш исследовательский интерес — с другой.

Представляется, что «наивную литературу» необходимо рассматривать как «литературу исключений», а исследователь, задавшийся целью построить общую концепцию этого явления, будет вынужден заняться поиском «правила исключений». Трудно сказать, насколько такая задача выполнима и в общетеоретическом смысле, и применительно к отдельным культурным контекстам. Ясно одно: пока что имеет смысл рассуждать о том, как складываются и функционируют те или иные отдельные произведения либо авторы, которых мы склонны называть «наивно-литературными». Думаю, что исследование «Похождений» и «Страд» представляет в этом смысле определенные перспективы.

Скорее всего, «скопческое евангелие», как нередко называют «Страды» и «Похождения» было записано именно в «петербургский период» деятельности Селиванова — или им самим, или с его слов. Помимо «Страд» и «Похождений» с именем скопческого «искупителя» связывают несколько посланий, а также четыре письма к скопцам Калужской губернии, опубликованных священником Иоанном Сергеевым³¹³.

В настоящее время мне известно девять публикаций текстов «Похождений» и «Страд». Первая по времени была осуществлена В. И. Далем в его работе 1844 г. (далее — Д)³¹⁴. Здесь тексты «Похождений» и «Страд» еще не отделены друг от друга; кроме того, они соединены с одним из посланий Селиванова. Согласно примечанию, сделанному Далем, в другом списке, который он имел в своем распоряжении, послание отсутствовало, и текст открывался вступительной частью «Страд»³¹⁵. Затем последовало сводное издание Страд, предпринятое Н. И. Надеждиным (далее — Н)³¹⁶. По словам публикатора, изданный им текст приводится «в целостности, достигнутой чрез сличение и соображение разных, из разных мест полученных, списков»³¹⁷. Впоследствии тот же текст был перепечатан Ф. В. Ливановым (далее — Н-Л)³¹⁸, а также в анонимном издании «Скопческие духовные песни и нечто из богослужения скопцев в России», вышедшем в Лейпциге в издательстве Э. Л. Каспровича (далее — Н-К)³¹⁹. В 1864 г. В. С. Тол-

стой опубликовал текст, объединявший «Страды» и послания Селиванова; он имел хождение в среде сосланных в Закавказье скопцов под названием «послание родоначальника» (далее — Т)³²⁰. Вариант, опубликованный Толстым, близок к списку Д. Толстой сообщает, что «послание» было привезено сюда в 1849 г. ссыльным скопцом Никифором Царевым. Еще два текста были опубликованы П. И. Мельниковым-Печерским. Первый (далее — М-1) представлял собой краткую редакцию «Страд» и был извлечен из рукописи соловецкого архимандрита Досифея Немчинова (1834)³²¹. Второй (далее — М-2), названный публикатором «первой редакцией страд», в действительности является текстом «Похождений»³²². В 1904 г. «Похождения» и «Страды» были опубликованы одним из идеологов позднего скопчества Г. П. Меньшениным в сборнике «Поэзия и проза сибирских скопцов»³²³ по списку, имевшему хождение среди ссыльных скопцов в Якутии (далее — Мн). Наконец, в 1916 г. И. Г. Айвазов опубликовал «Похождения» и «Страды» по списку конца XIX или начала XX в. (далее — А)³²⁴.

Еще один список (далее — ГМИР) был обнаружен мной в архиве Государственного музея истории религии в Санкт-Петербурге³²⁵. Он также относится к концу XIX или началу XX в. и происходит из коллекции В. Д. Бонч-Бруевича³²⁶.

Текстологический анализ указанных публикаций дает основание предполагать, что первоначально «Страды» и «Похождения» существовали в нескольких разных редакциях. Сличение различных списков позволяет выделить несколько устойчивых цепочек сюжетных эпизодов, однако комбинируются они по-разному. Первоначально весь текст мог именоваться «Страдами» или «Посланием». Вероятно, что лишь во второй половине XIX в. «Похождения» и «Страды» приняли ту более или менее устойчивую форму, которая представлена списками Мн, А и ГМИР и может быть названа окончательной редакцией. Состав сюжетных эпизодов в А и ГМИР идентичен, однако в «Похождениях» они комбинируются по-разному, а в «Страдах» — одинаково. Что касается соотношения Мн и ГМИР, то они идентичны и по составу, и по комбинации эпизодов, отличаясь лишь рядом незначительных разночтений. К сожалению, неоднородность учтенных мной текстов не позволяет достоверно представить себе процесс окончательного формирования этой редакции. Столь же сложен вопрос о степени участия Селиванова в составлении его собственной автобиографии. Трудно сказать, умел ли основатель скопчества читать и писать, хотя косвенные свидетельства позволяют допустить и такую возможность: в 1824 г., беседуя с суздальским архимандритом Парфением, Селиванов «проговорился, что учился самоучкою и читывал»³²⁷. Впрочем, во время своего «петербургского периода» Селиванов, по-видимому, не имел недостатка в грамотных соратниках. Вполне возможно, в частности, что одним из его «соавторов» был еще Еленский. Что касается позднейших

переписчиков, то среди скопцов второй половины XIX в. тоже было немало грамотеев, начитанных, по меньшей мере, в лубочной литературе.

Л. Энгельштейн замечает по поводу истории «Страд» и «Похождений» следующее: «Маловероятно, что Селиванов сам составил текст, носящий его имя. В нем он призывает своих «возлюбленных детушек» «обратить внимание со усердием на глаголы, исходящие из уст его». Он мог действительно рассказывать подобную историю своим ученикам, впоследствии записавшим ее — подобно, как они верили, апостолам Христа. <...> Поскольку Селиванов имел доступ в петербургское общество в те времена, когда мистическая религия была последним криком светской моды, нельзя исключать, что литературная версия его истории была создана или доработана каким-нибудь любителем фольклора. Она могла быть плодом творческих усилий выдающегося фольклориста Владимира Даля, написавшего первый вариант официального отчета (о «скопческой ереси». — А. П.)»³²⁸.

С последним предположением Энгельштейн трудно согласиться. Прежде всего, ему противоречит вышеупомянутая хронология списков «Страд» и «Похождений»: с одной стороны, известны тексты, появившиеся еще до того, как Даль начал заниматься скопчеством (М-1, возможно, Т); с другой стороны, окончательная редакция (А, Мн и ГМИР) могла сформироваться и значительно позже — в последние десятилетия XIX в. Кроме того, сам стиль известных нам далевских фольклоризаций³²⁹ и бытовых очерков в очень малой степени соответствует стилистике «скопческого евангелия». В то же время письма, опубликованные священником Сергеевым (1802 или 1803), отчетливо корреспондируют с «Похождениями» и «Страдами»³³⁰. Немаловажно, наконец, что «Похождения» и «Страды» играли важную роль в богослужебном обиходе скопцов — по всей вероятности, уже со времени смерти Селиванова, т. е. с середины 1830-х гг.

Обычно «Похождения», «Страды» и послания читались в сектантских кораблях перед радениями. По сообщению В. С. Толстого, во время такого чтения «все присутствующие горько рыдают и стоят на коленях».³³¹ Эти же тексты нередко носили в ладанках на груди, полагая в них аполропеические свойства³³². Важно отметить, что «Похождения», «Страды» и послания могли одновременно функционировать и в письменной, и в устной форме. А. П. Крыжин, подробно описавший скопчество Симбирской губернии, указывает, что во время молитвенных собраний («бесед») «один из присутствующих читал на память страды Селиванова; в промежутках же чтения все пели скопческие песни»³³³. Такая, «двойственная», форма бытования, характерная для фольклорных текстов религиозно-магического и религиозно-дидактического содержания (заговоры, молитвы, духовные стихи, легенды), отличает и сектантские (в частности, скопческие) песни. Возможно, что именно «устно-письменное»

функционирование Походов и Страд обусловило значительные различия в составе и последовательности упомянутых нами списков.

«Скопческое евангелие» состоит из полутора десятков сюжетных эпизодов, повествующих о скитаниях Селиванова по Тульской и Орловской губерниям, о его аресте, наказании и ссылке в Сибирь. Действие первой части — «Походов» — предположительно относится к периоду между 1772 и 1775 гг. (т. е. между первым скопческим процессом и арестом Селиванова). В «Страдах» описывается арест и страдания Селиванова (кульминацией которых стало наказание кнутом в Сосновке), а также эпизоды путешествия в Сибирь и жизни в Иркутске. Повествование ведется от первого лица.

Для понимания особенностей «Походов» и «Страд» их удобнее рассмотреть как несколько сюжетных планов. Первый и наиболее понятный этнографу — биографическая канва и бытовые подробности, описываемые в «Походах». Герой — нищий странник, исполнитель духовных стихов, принадлежащий к секте хлыстов или, по крайней мере, хорошо знакомый с ее экстатической практикой. «А странствовал я, — говорит Селиванов, — по большей части, с возлюбленным моим сыночком да и сердечным другом и любезным братцем с Мартином Родионовичем, который был у меня знатный пророк...»³³⁴. Селиванов с Мартинушкой ходят по Тульской губернии, спасаются от местных властей и солдат, ночуют по деревням, посещают собрания «божьих людей». Когда они приходят к «гордому» и богатому бурмистру, тот не дает им милостыни и прогоняет их. Однако после ухода Селиванова и Мартинушки по «пр<о>изволу Отца нашего Небесного, отколь не взялся бык: посадил бурмист<р>a на рога и начал его катать. А он закричал: «Берите ружье и застрелите быка и садитесь на коней и гоните во все стороны за оными нищими! Это мне от них, и видно, что они праведные, а я их не почтил — в том Бога и прогневил!». У другого крестьянина — богатого мужика Пшеничного, принявшего героев к себе в дом, начинает болеть скот. «А хозяева очень загоревали и стали помаленьку переговаривать так: «У нас скот все здоров был, пока эти к нам нищие не являлись, а как они стали жить, с тех пор у нас и скот захворал!». Но Селиванов обходит вокруг двора и прыскает скот водой, после чего болезнь прекращается.

В этих эпизодах мотивы прозорливости, религиозного избранничества и мессианизма отчасти скрыты в культурном контексте крестьянского обихода. Селиванов и Мартинушка как бы разыгрывают традиционный сценарий отношений нищего странника и земледельческой общины (об этом см. в недавних работах М. Б. Плюхановой и Т. Б. Щепанской³³⁵), сценарий, подразумевающий, что под личиной «божьего человека» может скрываться пророк, святой или Христос. Этот сценарий поддерживается и распространенными легендарными сюжетами о Хри-

сте-страннике³³⁶. Однако здесь вступает в силу амбивалентность представлений о нищем: он может оказаться колдуном, чародеем, разбойником. Поэтому тюремщики обращаются с Селивановым очень осторожно и боятся его чар: «и отдан был строгой приказ, чтобы близко к нему не подходить, чтобы на кого не дунул или не взглянул; ведь он великий прелестник — так чтобы не прельстил. <...> «Он всякого может прельстить, он и царя прельстит, не довольно что нас. Его бы надо до смерти убить, да указ не велить. Смотрите, кормите его, да бойтесь: подавайте, а сами отворачивайтесь прочь»».

Следует подчеркнуть, что фольклорный компонент вообще играет в «Похождениях» и «Страдах»³³⁷ существенную роль, и это проявляется не только содержательно, но и формально. Значительная часть текста написана рифмованным раешным стихом³³⁸. Вот несколько примеров:

... до восприятия на главу свою огненной короны
 послал я детушкам своим сильныя обороны,
 чтобы их вовсе не склевали вороны.
 А я сам себя не жалел,
 а детушек своих все лелел,
 не словами и языком за них отвечал,
 а изнурением своєю плоти и разным походом и действительными
 страдами на своих ручушках качал.

...приказчики у ней были по всей вселенной,
 и нетленными они товарами торговали,
 а жили — ни о чем не горевали,
 а только грех весь из себя выгоняли,
 и на крест своих людей в руки иудеям не отдавали.

Пришедши же к нему,
 только отворили хлеб,
 а свинья бросилась на мужиков как лев...

Даже трагическая гибель «первогласного пророка» Мартинушки описывается раешным слогом:

А он им отвечает:
 «Здравствуйте, любезные братцы!
 Неужли хотите со мною драцься?
 А я не стану и обороняться!».

Пассажи такого рода очевидно ассоциируются с балаганными и ярмарочными прибаутками. Это вполне естественно, так как Селиванов по

роду своей жизни вполне мог быть знатоком традиций такого рода. С другой стороны, однако, здесь можно усмотреть влияние лубка и лубочной литературы. Любопытно, что некоторые части «Страд» и «Похождений» тяготеют к лубочному разделению текста на реплики³³⁹. Так, например, во вступлении к «Страдам»:

– Он волею пришел, и кроме его некому эту чашу было пить – ужь этому делу так и быть.

– А я не сам пришел, а прислал меня сам Отец Небесный и матушка Акулина Ивановна пречистою утробою, которая греха тяжкого недоточная, чистая девица непорочная...

Не чужд Селиванов и игры слов, вполне характерной для балаганной поэтики. Вот, например, он предрекает своему «предтече» Шилову ссылку в Ригу и заключение в Шлиссельбурге: «Ну, любезный мой сыночек, дает тебе Отец и Сын и Святой Дух и отец искупитель много сил, и порубишь много осин, когда ты Сына Божьяго упросил. Жалует тебя Бог *ригою да тюрьмой...*» (курсив мой. – А. П.). С таким же балагурством он описывает и свой собственный арест: «И привели меня в Тулу и посадили в Туле на крепком стуле:³⁴⁰ перепоясали шелковым поясом железным фунтов в пятнадцать и приковали к стенам за шею, за руки и за ноги, и хотели меня тут уморить».

Вопрос о соотношении жизнеописания Селиванова и традиции лубочной литературы XVIII – XIX вв. заслуживает особых оговорок. Наиболее важной здесь представляется аналогия с повестью о Ваньке Каине: среда бытования, история и стилистика обоих текстов очень похожи³⁴¹. Повесть о Ваньке Каине – московском «сыщике из воров» – была одним из наиболее популярных произведений массовой литературы конца XVIII – первой половины XIX в. Вероятно, она складывалась в 1760-е гг. Известны две версии повести: анонимная автобиографическая и переработка Матвея Комарова. И та, и другая издавались в нескольких разных редакциях. Так же, как и «Похождения» Селиванова, история Ваньки Каина состоит из ряда сюжетных эпизодов, описывающих авантурные приключения героя – сначала вора и разбойника, затем – сыщика, не только преследующего бывших собратьев, но и притесняющего ни в чем не повинных обывателей. Среди этих эпизодов, кстати, присутствует и история открытия хлыстовской общины в Москве в 1745 г.

Повесть о Ваньке Каине не в меньшей степени насыщена лубочными и фольклорными элементами, чем «Похождения» и «Страды»: Здесь также интенсивно используется раешный стих, жаргонная лексика, идиомы и фразеологизмы, принадлежащие «воровскому языку» второй половины XVIII в. Вообще говоря, сам пафос автобиографий Ваньки

Каина и Кондратия Селиванова представляется однотипным: и тут, и там рассказывается о «похождениях» героя-одиночки, противостоящего обществу и выходящего из этого противостояния победителем. Думается, что автор (или авторы) «Похождений» и «Страд» использовали повесть о Ваньке Каине в качестве исходной литературной модели. Вместе с тем, ни «Страды», ни «Похождения» не были рассчитаны на массового читателя; они представляли собой не беллетристику, а священный текст, полноценно функционировавший только в контексте религиозной рецепции. Попробуем прояснить ее особенности.

Второй сюжетный план автобиографии Селиванова имеет несколько иные акценты. Здесь герой прямо отождествляется с Христом, и, текст, соответственно, наполняется евангельскими аллюзиями. Так, традиционный мотив чудесного избавления от цепей, характерный, например, для преданий разинского цикла³⁴², соединяется с реминисценциями моления о чаше: «Сказавши им это, пошел вон, ходил по двору и думал: «Из желез я ушел, а со двора не пошел — Отец Небесный не приказал мне итить, а велел сию чашу пить, и мимо меня оной нейтить»». Кульминация страданий Селиванова-Христа — наказание кнутом в Сосновке. Его путь к месту казни сопровождают чудесные знамения: «И в самое то время вдруг поднялась великая буря и сделался в воздухе шум и такая пыль, что за тридцать сажень никого не видать было и никого невозможно разглядеть». Сцена порки отождествляется со сценой распятия: «А иудеи по ненависти заставили моих детушек меня держать: заместо древа держал мой сын Ионушка, <а Улянушка> держал за голову. И тут мою рубашку всю окровавили с головы и до ног: вся стала в крови, как в морсу, и детушки мою рубашку выпросили себе, а на меня свою белую надели. <...> Теперь в Сосновке, на котором месте меня секли, по явности поставлена церковь...» Однако и все остальные страдания Селиванова ассоциируются с метафорикой крестного мучения и искупительной жертвы.

История русской народной религиозности показывает, что для того, чтобы считать того или иного человека святым или Христом крестьянам было достаточно его социокультурной маргинальности, необычных обстоятельств смерти и т. п. Случай с Селивановым — несколько иной: он не просто пророк и чудотворец, он культурный герой, поскольку принес в мир «чистоту» — ритуальное оскпление. Здесь можно говорить уже о третьем сюжетном плане, так как существенная часть Похождений посвящена описанию своеобразной борьбы между Селивановым и лидерами орловских и тульских хлыстовских кораблей. Напомню, что для экстатической практики христовщины и скопчества особую роль играет пророчество. Тексты такого рода могли интерпретироваться и в рамках собственно сектантского дискурса, и в повседневном контексте крестьянского обихода (см. об этом выше, в главе 3). Известно, кроме того, что

именно *общая и частная судьба* играла решающую роль в разрешении различных вопросов, касающихся сектантской обрядовой практики, определении лидерства и иерархии внутри общины и т. п. В «Похождениях» и «Страдах» пророки, сами того не желая, подтверждают божественную природу миссии Селиванова, справедливость и истинность его «чистоты». Когда «искупителя» разлучают с «детушками» и отправляют в Иркутск, сектанты устраивают непрерывное семидневное радение и благодаря пророчеству Анны Софоновны узнают о том, где нужно искать Селиванова, и кого следует отрядить на поиски. Таким образом, этот сюжетный план (осмысляемый только в контексте сектантской экстатической практики) представляет собой религиозное обоснование реформаторской деятельности Селиванова, несущего миру «чистоту». Впоследствии теми же сюжетными моделями воспользуется основатель «новоскопчества» Козьма Лисин во время своего «святого избрания».

Существует, наконец, и четвертый сюжетный план «Похождений» и «Страд». Он, однако, не вычитывается из самого памятника и обусловлен контекстом — скопческими преданиями и песнями, представляющими Селиванова скрывающимся императором Петром III и детерминирующие соответствующую рецепцию читателей и слушателей. О том, что она была именно такой, свидетельствуют устные рассказы скопцов, дошедшие до нас благодаря протоколам допросов и контаминирующие сюжетные элементы «Страд» и упомянутые легендарные мотивы³⁴³. Сами по себе эти мотивы типичны для русских «легенд об избавителях» последней четверти XVIII — начала XIX в.³⁴⁴ Любопытно другое — эти особенности восприятия «Похождений» и «Страд» как бы вновь «фольклоризируют» текст, выстраивают еще один мостик для его фольклорной рецепции.

М. Б. Плеханова сравнивала сочинения Селиванова с Житием пророка Аввакума³⁴⁵. Типологически это сопоставление верно, оно подкрепляется и содержательными, и формальными перекличками, а также сходными религиозно-психологическими ситуациями. Вполне справедливо замечание исследовательницы о том, что оба текста представляют собой новое для русской традиции явление: персональную биографию, реализующую евангельский сюжет и отбирающую «в качестве подлежащих сакрализации события преследований, мучений, пыток, спасения от смертных опасностей, казней»³⁴⁶. Однако здесь есть и сходство, и различие: Аввакум, будучи очевидным новатором, все же оставался в рамках нормативной книжной традиции XVII в. Селиванов же — представитель крестьянской культуры, хотя и весьма одаренный. Кроме того, он лидер секты — девиантного по отношению к господствующей традиции религиозного движения. Поэтому перед ним не стоит задача точного воспроизведения господствующих образцов. «Похождения» и «Страды» варьируют не само евангелие, а лишь евангель-

ские мотивы. Они репрезентируют «чистую» религиозную практику, не осложненную книжностью и институциональными отношениями. Перед читателем «Похождений» и «Страд» предстает литература, которая не знает о своей литературности и не стремится быть литературой, формируя собственную, альтернативную культурную практику.

П Р И М Е Ч А Н И Я

- ¹ Сочинения А. П. Шапова. Т. I. СПб., 1906. С. 464–465.
- ² Самарин Д. Богородица в русском народном православии // Русская мысль. 1918. Март–июнь. С. 29–38.
- ³ Там же. С. 38.
- ⁴ См.: Панченко А. А. Исследования в области народного православия. Деревенские святые Северо-Запада России. СПб., 1998. С. 151–175.
- ⁵ Clay E. The Theological Origins of the Christ-Faith (Khristovshchina) // Russian History / Histoire Russe. 1988. Vol. 15. No. 1. P. 21–42.
- ⁶ Нужно, правда, отметить, что текст о вселении Троицы в непрестанно молящегося, который, как я считаю, сыграл очень важную роль в становлении христовщины, Клею остался неизвестным.
- ⁷ Лотман Ю. М. Избранные статьи. Т. I. Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллинн, 1992. С. 58–75.
- ⁸ Успенский Б. А. Царь и самозванец: самозванчество в России как культурно-исторический феномен // Художественный язык средневековья. М., 1982. С. 201–235.
- ⁹ Там же. С. 207.
- ¹⁰ Применительно к истории русской культуры эта дихотомия (исходящая из бахтинской теории карнавала) была проанализирована в других работах Лотмана и Успенского: Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Новые аспекты изучения культуры Древней Руси // Вопросы литературы. 1977. № 3. С. 148–166; Они же. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) // Ученые записки ТГУ. Вып. 414. Тарту, 1977 (Труды по русской и славянской филологии. Вып. 28). С. 12; Успенский Б. А. Антиповедение в культуре Древней Руси // Проблемы изучения культурного наследия. М., 1985. С. 326–336. В последнее время она была подвергнута аргументированной критике: Живов В. М. Двоеверие и особый характер русской культурной истории // Philologia slavica: К 70-летию академика Н. И. Толстого. М., 1993. С. 50–59.
- ¹¹ Успенский Б. А. Царь и самозванец... С. 217.
- ¹² Чистов К. В. Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. М., 1967. С. 26–33.
- ¹³ Щепанская Т. Б. Странные лидеры (О некоторых традициях социального управления у русских) // Этнические аспекты власти. СПб., 1995. С. 211–240.
- ¹⁴ Ср.: Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983. С. 168–185.
- ¹⁵ Щепанская Т. Б. Странные лидеры. С. 216.
- ¹⁶ Там же. С. 238
- ¹⁷ См.: Шкловский В. Матвей Комаров житель города Москвы. Л., 1929. С. 48–49.
- ¹⁸ Димитрий Ростовский. Розыск о раскольнической Брынской вере. М., 1847. С. 598–600. Отмечу, что в вышеупомянутой статье (с. 214) Т. Б. Щепанская про-

- цитировала это сообщение, пользуясь не оригиналом, а книгой А. И. Клибанова «История религиозного сектантства в России». Вторичное цитирование привело к грубейшей исторической ошибке: исследовательница отнесла сообщение Димитрия к 1847 г., т. е. к дате выхода одного из позднейших изданий «Розыска», а самого ростовского святителя назвала «должностным лицом, занимавшимся этим делом».
- ¹⁹ Обличение на расколников, сочиненное Василием Флоровым / Изд. Н. Субботин. М., 1894. С. 27–28.
- ²⁰ *Нечаев В. В.* Дела следственные о раскольниках комиссий в XVIII веке // Описание документов и бумаг, хранящихся в Московском архиве Министерства юстиции. М., 1889. Кн. 6. Отд. II. С. 108.
- ²¹ Там же. С. 113.
- ²² *Высоцкий Н. Г.* Первый скопческий процесс. М., 1915. С. 38–39.
- ²³ *Высоцкий Н. Г.* Дело о секте, называемой «христовщиной», коея последователи оскопляют себя // Русский архив. 1915. № 2. С. 185.
- ²⁴ Там же. С. 188.
- ²⁵ *Беляев М. В.* Книги небесные (Апокрифические видения и «закон первообразов») // Известия Бакинского Государственного университета. № 1. Второй полумот (гуманитарные науки). Баку, 1921.
- ²⁶ См., например: *Бессонов П.* Калеки переходные. Сборник стихов и исследование. Вып. 5. М., 1863. С. 124–137 (№ 478–479), 194–225 (№ 503–505).
- ²⁷ ФЭ ЕУСПб. 1999 г. Новгородская обл., Хвойнинский район. ПФ-8.
- ²⁸ «Не сектантские» варианты этого стиха см.: *Бессонов П.* Калеки переходные. Вып. 4. М., 1863. С. 239–250 (№ 391–400).
- ²⁹ *Федотов Г. П.* Стихи духовные. (Русская народная вера по духовным стихам). М., 1991. С. 47.
- ³⁰ *Лавров А. С.* Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М., 2000. С. 210–211.
- ³¹ См., например: *Бессонов П.* Калеки переходные. Вып. 1. М., 1861. С. 308, 312 (№ 83, 84).
- ³² *Веселовский А. Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. III. Алатырь в местных преданиях Палестины и легенды о Грале // Сборник ОРЯС АН. Т. 28. № 2. СПб., 1881. С. 34–41.
- ³³ См., например: Народные русские легенды А. Н. Афанасьева. Новосибирск, 1990. С. 31–46; Баранова В., Данькова Е., Маслинский К. Народные рассказы о Боге в Тверской области // ЖС. 1996. № 4. С. 51.
- ³⁴ ПСЗ. Т. VI. СПб., 1830. С. 320 (№ 3718).
- ³⁵ *Лавров А. С.* Колдовство и религия в России. С. 167–168.
- ³⁶ РГИА. Ф. 796. Оп. 85 (1804 г.). № 323. Л. 1.
- ³⁷ См.: *Oesterreich T. K.* Possession, Demoniacal and Other Among Primitive Races, in Antiquity, the Middle Ages, and Modern Times. Seacaucus, 1966; Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change. Ed. E. Bourguignon. Columbus, 1973; *Bourguignon E.* Possession. San Francisco, 1976; Religious Ecstasy. Based on Papers Read at the Symposium on Religious Ecstasy / Ed. N. G. Holm. Stockholm, 1982; *Резван Е. А.* Пророчество и религиозное вдохновение в исламе (к проблеме научной интерпретации феномена «пророческих откровений» Мухаммада) // Традиционное мировоззрение у народов Передней Азии. М., 1992. С. 20–33.
- ³⁸ *Marret R. R.* Psychology and Folk-Lore. L., 1920.
- ³⁹ См.: Секс и эротика в русской культуре / Сост. А. Л. Топорков. М., 1996.

- С. 519–528.
- ⁴⁰ О методологических истоках и перспективах «психоаналитического подхода» в фольклористике см.: *Hufford D. J. Psychology, Psychoanalysis, and Folklore // Southern Folklore Quarterly. Vol. XXXVIII. No 3. September 1973. P. 187–197.*
- ⁴¹ *La Barre W. Folklore and Psychology // Journal of American Folklore. Vol. 61 (1948). P. 382.*
- ⁴² *Меркулова В. А. Три русских медицинских термина // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования. 1983. М., 1988. С. 311.*
- ⁴³ *См.: Ильина И. В. Шева // Традиционная культура народов Европейского Северо-Востока России. Этнографическая электронная энциклопедия (<http://www.komi.com/Folk/komi/292.htm>).*
- ⁴⁴ *Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми: Материалы по психологии колдовства. СПб., 1997. С. 109.*
- ⁴⁵ Там же. С. 106–138.
- ⁴⁶ *Дмитриева С. И. Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. М., 1988. С. 222.*
- ⁴⁷ *См.: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1967. Т. II. С. 602.*
- ⁴⁸ *Даль В. И. О повериях, суевериях и предрассудках русского народа. СПб., 1994. С. 28–29.*
- ⁴⁹ Обзор материалов этой эпохи см.: *Краинский Н. В. Порча, кликуши и бесноватые как явления русской народной жизни. Новгород, 1900. С. 39–41; Лавров А. С. Колдовство и религия в России. С. 376–393.*
- ⁵⁰ *Никитина С. Е. Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993. С. 14–17; Она же. Икота // ЖС. 1996. № 1(9). С. 12.*
- ⁵¹ *Петров А., свящ. Кликуши // Странник. 1866. Октябрь. Отд. V. С. 2.*
- ⁵² Именно так, по сути дела, поступает А. В. Пигин, полагающий, что «кликушество — это евангельский миф о бесноватых, глубоко проникший в народную культуру и соросийся в ней с древними анимистическими верованиями» (*Пигин А. В. Из истории русской демонологии XVII века: Повесть о бесноватой жене Соломонии. Исследование и тексты. СПб., 1998. С. 110 и сл.*).
- ⁵³ *Лавров А. С. Колдовство и религия в России. С. 384, 386.*
- ⁵⁴ ФЭ ЕУСПб. 1997 г. Новгородская обл., Хвойнинский район. ПФ-12.
- ⁵⁵ *Потов Г. Русская народно-бытовая медицина. СПб., 1903. С. 377.*
- ⁵⁶ *Краинский Н. В. Порча, кликуши и бесноватые... С. 50–52.*
- ⁵⁷ ФЭ ЕУСПб. 1997 г. Новгородская обл., Хвойнинский район. ПФ-12.
- ⁵⁸ *Никитин М. П. К вопросу о кликушестве // Обзорение психиатрии, неврологии и экспериментальной психологии. 1903. № 10. С. 751.*
- ⁵⁹ *Любимов Д. П. Медико-топографическое описание Кузнецкого уезда Саратовской губернии // Протоколы заседания Общества русских врачей в С.-Петербурге. 1858–1859. СПб., 1858–1859. С. 453–504.*
- ⁶⁰ ФЭ ЕУСПб. 1999 г. Новгородская обл., Мошенской район. ПФ-22.
- ⁶¹ *Штейнберг С. И. Кликушество и его судебно-медицинское значение // Архив судебной медицины и общественной гигиены. 1870. № 2. С. 78.*
- ⁶² *Потов Г. Русская народно-бытовая медицина. С. 383–384.*
- ⁶³ ФЭ ЕУСПб. 1999 г. Новгородская обл., Мошенской район. ПФ-22.
- ⁶⁴ Там же. С. 384.
- ⁶⁵ *Прыжов И. Г. 26 московских пророков, юродивых, дур и дураков и другие труды*

- по русской истории и этнографии. СПб., М., 1996. С. 102.
- ⁶⁶ Краинский Н. В. Порча, кликуши и бесноватые... С. III.
- ⁶⁷ Никитин М. П. К вопросу о кликушестве // Обзорение психиатрии, неврологии и экспериментальной психологии. 1903. № 9. С. 661–668; № 10. С. 746–752.
- ⁶⁸ Любопытно, что в крестьянской культуре существовал набор устойчивых магических техник, направленных на управление речью кликуши. Чтобы заставить демона сообщить требуемую информацию, его называют по имени и отчеству (Краинский Н. В. Порча, кликуши и бесноватые... С. 82), берут одержимую за безымянный палец или мизинец, вешают ей на грудь замок, надевают на нее венчалный пояс, хомут и т. п. (Никитин М. П. К вопросу о кликушестве. С. 750; Попов Г. Русская народно-бытовая медицина. С. 384). Доминантную роль здесь, вероятно, играет семантика моделирования границ человеческого тела: чтобы вынудить демона ответить на вопросы, его необходимо замкнуть в рамках магического очерченного пространства.
- ⁶⁹ См., например: Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и автор комментариев О. А. Черепанова. СПб., 1996. С. 76–78, 80, 81, 83 (№ 287, 288, 290, 294, 304, 307, 315).
- ⁷⁰ ФЭ ЕУСПб. 2000 г. Псковская обл., Гдовский район. ПФ-21.
- ⁷¹ Не исключено, кроме того, что *выкликание* имени колдуна связано и с какими-то практиками магического характера. Об этом свидетельствует сам термин. Не останавливаясь на вопросе о магических функциях т. н. «закличек», укажу лишь на характерную обратную аналогию *выкликанию*. Речь идет о *закликухах*. Согласно новгородским и псковским материалам, собранным М. Н. Власовой, *закликуха* или *кликуха* — это колдунья, которая отбирает у коров молоко, выкликающая их имена: «Пошла в край дярвени, села на ворота, волоса распустила, в одной рубашке, и кричит: „Пястрех! Чарнех! Малетка! Бялеха!“ Всех коров собирает. И в коровах отбирает молоко» (Власова М. Н. Былички Новгородской области о змеях и закликухах // Экспедиционные открытия последних лет. Народная музыка, словесность, обряды в записях 1970-х–1990-х гг. СПб., 1996. С. 148–149; см. также: Власова М. Н. Русские суеверия: Энциклопедический словарь. СПб., 1998. С. 177–178).
- ⁷² Краинский Н. В. Порча, кликуши и бесноватые... С. 77–78; подробную библиографию этого дела см.: Буенок А. Г. Фольклор и этнография Тихвинского уезда. Библиографический указатель // Тихвинский фольклорный архив. Исследования и материалы. I. СПб., 2000. С. 107–108 (№№ 256–260).
- ⁷³ Архив Академической гимназии СПбГУ. 1997 г. Ленинградская обл., Бокситогорский р-н. AUDIO: 97110520. Пользуюсь случаем выразить признательность М. Л. Лурье, любезно предоставившему мне эту запись.
- ⁷⁴ Краинский Н. В. Порча, кликуши и бесноватые... С. 93–112.
- ⁷⁵ Там же. С. 101.
- ⁷⁶ Попов Г. Русская народно-бытовая медицина. С. 385.
- ⁷⁷ РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. № 1492. П. И. Мельников-Печерский безосновательно считал Шаникову «хлыстовской пророчицей» (Мельников П. И. Отчет о современном состоянии раскола в Нижегородской губернии // Действия Нижегородской губернской ученой архивной комиссии. Т. IX. Нижний Новгород, 1910. Ч. II. С. 190).
- ⁷⁸ РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. № 1492. Л. 10об–11об.
- ⁷⁹ Там же. Л. 12.
- ⁸⁰ Там же. Л. 102–102об.

- ⁸¹ Штейнберг С. О крестьянине Василье Акимове и его дочери Анне, обвиняемых в разглашении, из личных видов, будто бы виденных ими чудес // Архив судебной медицины и общественной гигиены. 1870. № 1. С. 97–103.
- ⁸² Там же. С. 98.
- ⁸³ Ср. выше: демон объясняет, что в *порченной*, помимо него, обитают собака и кукушка. Из той же полевой записи выясняется, что и сама одержимая лишена человеческой души и имеет териоморфные признаки: «У ей ничего своего нету! У ей глаза не свои, нос не свой, уста не свои, зубы не свои, ноги не свои и все. Да еще она, — говорит, — бездушная тварь!! <...> А у ей, — говорит, — не нос был, а свистулька. Она, — гит, — свистала. Насвищет, — гит, — а х ей много набегут, говорит. А потом мы уходили. <...> А я..., — гит, — у ей зубы были не свои, а лошадиные. Она ходила, как лошадь, щипала траву. <...> У него... У ей ноги не свои. Она, — гит, — ходила, — гит, — по болоту — да у ей только подковки брякали. <...> А теперь, — гит, — ей надо основное — душу. <...> А душа-то знаете, где? Как она далеко, ейна душа-то! На синем море на самом дне».
- ⁸⁴ Неклюдов С. Ю. Зоодемонизм // Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого. Т. II. М., 1998. С. 127.
- ⁸⁵ Виноградова Л. Н. Кто вселяется в бесноватого? // Миф в культуре: человек — не человек. М., 2000. С. 38–40.
- ⁸⁶ См.: Виноградова Л. Н. Материальные и бестелесные формы существования души // Славянские этюды. Сборник к юбилею С. М. Толстой. М., 1999. С. 141–160; Толстая С. М. Славянские мифологические представления о душе // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000. С. 52–95.
- ⁸⁷ Толстая С. М. Славянские мифологические представления о душе. С. 77; Никитина А. В. «Едем птаха грешная...» (Образ кукушки в традиционных представлениях славян о семейно-родственных отношениях) // Мифология и повседневность (Вып. 2): Материалы научной конференции 24–26 февраля 1999 года. СПб., 1999. С. 149–150.
- ⁸⁸ Усачева В. В. Роль звукоподражаний в обрядовой практике славян // Мир звучащий и молчащий: Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999. С. 99.
- ⁸⁹ Там же. С. 100.
- ⁹⁰ Виноградова Л. Н. Кто вселяется в бесноватого? С. 44–45.
- ⁹¹ Попов Г. Русская народно-бытовая медицина. С. 380. Ср. вышеупомянутого Сазона утопленника, «гулявшего» в екатеринославском однодворце.
- ⁹² Так же, впрочем, обстоит дело и с т. н. «заложными» покойниками, чей образ в гораздо большей степени обязан своим происхождением научным построениям Д. К. Зеленина, нежели реально наблюдаемым народным верованиям и ритуальным практикам.
- ⁹³ Власова М. Н. Русские суеверия: Энциклопедический словарь. С. 240–241.
- ⁹⁴ Дмитриева С. И. Фольклор и народное искусство русских... С. 218–219.
- ⁹⁵ Ласфов А. С. Колдовство и религия в России. С. 384–385.
- ⁹⁶ Там же. С. 392.
- ⁹⁷ Гилзбург К. Образ шабаша ведьм и его истоки // Одиссей. Человек в истории. 1990. М., 1990. С. 134–135.
- ⁹⁸ Плотишкова А. А. Здухач // СД. Т. 2. М., 1999. С. 303–304.
- ⁹⁹ Гилзбург К. Образ шабаша ведьм... С. 137–141.
- ¹⁰⁰ Ср.: Oesterreich T. K. Possession, Demoniacal and Other...; Доддс Э. Р. Греки и ирра-

- циональное. СПб., 2000. С. 99–151, 199–258.
- ¹⁰¹ *Лурье В. Ф.* «Святые письма» как явление традиционного фольклора // Русская литература. 1993. № 1. С. 142–149.
- ¹⁰² Преодоление рабства. Фольклор и язык остарбайтеров. 1942–1944 гг. / Составление и текстология Б. Е. Чистовой и К. В. Чистова. М., 1998. С. 20–24, 168–171; там же см. библиографию ряда зарубежных исследований на эту тему.
- ¹⁰³ Коллекция автора (далее – КА), 2; С.-Петербург, начало 1990-х гг. Здесь и далее сохраняю орфографию и пунктуацию оригинала.
- ¹⁰⁴ КА, 8. С.-Петербург, начало 1990-х гг. Сохраняю орфографию и пунктуацию оригинала.
- ¹⁰⁵ *Чистов К. В.* Русские народные социально-утопические легенды. С. 12.
- ¹⁰⁶ *Айвазов И. Г.* Материалы для исследования русских мистических сект. Вып. 1. Христовщина. Т. 1. Пг., 1915. С. 214–215.
- ¹⁰⁷ *Виноградов Н.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. Вып. II. СПб., 1909. С. 83.
- ¹⁰⁸ *Sohn N.* The Pursuit of the Millenium. L., 1957. P. 42, 83, 127–129, 133, 147, 242.
- ¹⁰⁹ *Грушевский М.* История украинской литературы. Т. IV. Київ, 1925. С. 579–580.
- ¹¹⁰ *Лурье В. Ф.* «Святые письма» как явление традиционного фольклора. С. 145–146.
- ¹¹¹ *Веселовский А. Н.* Опыты по истории развития христианской легенды. II. Берта, Анастасия и Пятница. II. Эпистолия о неделе // ЖМНП. 1876. Март. С. 50–116.
- ¹¹² Там же. С. 69.
- ¹¹³ См., например: *Виноградов Н.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. Вып. I. СПб., 1908. С. 19–20 (№ 25, 26), 84–87 (№ 114); *Герасимов М. К.* Народные песни, пословицы, приметы, обычаи и словарь наречия, записанные в Череповецком уезде Новгородской губернии // АРГО. P. 24 (Новгородская губ.) Оп. 1. № 37. Л. 91–91об.
- ¹¹⁴ *Познанский Н.* Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. М., 1995. С. 70.
- ¹¹⁵ *Виноградов Н.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. Вып. I. СПб., 1908. С. 81–82 (№ 111); «Сон Богородицы». Собрано иеромонахом Антонием в Кирилловском у. Новгородской губ // АРГО. P. 24 (Новгородская губ.) Оп. 1. № 74. Л. 5; ср. также данные об аналогичных функциях «Сна Богородицы», различных молитв и заговоров в современной культуре Каргополья: *Пигин А. В.* Каргопольские экспедиции Петрозаводского университета // ЖС. 1997. № 4. С. 43–44.
- ¹¹⁶ *Познанский Н.* Заговоры. С. 70–71.
- ¹¹⁷ *Hellwig A.* Weltkrieg und Aberglaube. Leipzig, 1916. S. 35–51; *Bertholet A.* Die Macht der Schrift in Glauben und Aberglauben. Berlin, 1949. S. 12; *Кагаров Е. Г.* Словесные элементы обряда // Из истории русской советской фольклористики. Л., 1981. С. 69–70.
- ¹¹⁸ *Кагаров Е. Г.* Словесные элементы обряда. С. 70.
- ¹¹⁹ *Веселовский А. Н.* Опыты по истории развития христианской легенды. II. Берта, Анастасия и Пятница. II. Эпистолия о неделе. С. 106.
- ¹²⁰ Там же.
- ¹²¹ *Дикарев М. А.* Апокрифы, собранные в Кубанской области // Юбилейный сборник в честь В. Ф. Миллера. М., 1900. С. 89–90.

- ¹²² *Елеонская Е. Н.* Сказка, заговор и колдовство в России. Сб. трудов. М., 1994. С. 140.
- ¹²³ *Anderson W.* Kettenbriefe in Estland. Tartu, 1937 (Eesti rahvaluule arhiivi toimetused. 7). S. 18.
- ¹²⁴ АРГО. Р. 32 (Псковская губ.). Оп. 1. № 38. Л. 1.
- ¹²⁵ Letter // *The Funk & Wagnalls standard dictionary of folklore, mythology and legend.* Vol. 2. N.Y., 1950. P. 615.
- ¹²⁶ *Anderson W.* Kettenbriefe in Estland. S. 22.
- ¹²⁷ *Виноградов Н.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. Вып. II. С. 83–85.
- ¹²⁸ *Крайнюк Э.* О сектантском движении в Муромском уезде // *Антирелигиозник.* 1929. № 4. С. 98–99.
- ¹²⁹ *Калинин В.* «Письма с неба» // *Антирелигиозник.* 1931. № 6. С. 97.
- ¹³⁰ Архив ИРИ РАН. Ф. 1. Р. XII. № 59. Сохраняю орфографию и пунктуацию оригинала.
- ¹³¹ АРГО. Р. 32 (Псковская губ.). Оп. 1. № 38. Л. 2.
- ¹³² *Богданов К. А.* Абракадабра как заговорная модель. Пределы структурирования // *РФ. Т. XXVIII.* СПб., 1995. С. 195.
- ¹³³ Там же. С. 196–197.
- ¹³⁴ *Лекомцева М. И.* Семиотический анализ одной инновации в латышских заговорах // *Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор.* М., 1993. С. 220.
- ¹³⁵ *Трунов А. Н.* Понятия крестьян Орловской губернии о природе физической и духовной // *ЗРГО по ОЭ. Т. II.* 1869. С. 41–42; *Вильерде-Лиль-Адам В.* Деревня Княжая Гора и ее окрестности. Этнографический очерк // *ЗРГО по ОЭ. Т. IV.* СПб., 1871. С. 315; *Иваницкий М. А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии // *ИОЛЕАЭ. Т. 69.* Труды Этнографического Отдела. Т. 11. Вып. 1 (Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. Вып. II / Под ред. Н. Харузина). М., 1890. С. 118; *Юдин П. Л.* К истории русского раскола // *Русская старина.* 1894. № 1. С. 182–186; *Дикарев М.* Толки народа. (Антихрист. — Мышинный царь. — Гадюки) // *ЭО. Кн. XXIV.* 1895. № 1. С. 125; *Он же.* Толки народа в 1895 г. // *ЭО. Кн. XXVIII.* 1896. № 1. С. 144–146; *Он же.* Толки народа в 1899 году // *ЭО. Кн. XLIV.* 1900. № 1; *Ушаков Д. Н.* Материалы по народным верованиям великоруссов // *ЭО. Кн. XXXIX–XXX.* 1896. № 2–3. С. 196; *Суворов В. Г.* Религиозно-народные поверья и сказанья. (Записаны в Калезинском уезде Тверской губернии) // *ЖС.* 1899. Вып. III. С. 394; *Иванов А. И.* Верования крестьян Орловской губернии // *ЭО. Кн. XLVII.* 1900. № 4. С. 70; *Смирнов В.* Отношение деревни к войне // *Костромская деревня в первое время войны* (Труды Костромского Научного Общества по изучению местного края. Вып. V). Кострома, 1916. С. 123–124; *Костоловский Ив.* Народные поверья жителей Ярославского края // *ЖС.* 1916. Приложение № 5. С. 040, 047; *Мазалова Н. Е.* Народная медицина локальных групп Русского Севера // *Русский Север. К проблеме локальных групп.* СПб., 1995. С. 94; *Нижегородские христианские легенды* / Сост., вступ. ст. и комм. Ю. М. Шеваренковой. Нижний Новгород, 1998. С. 49–50; *Тарабукина А. В.* Эсхатологические рассказы «церковных людей» // *Антропология религиозности (Альманах «Канун».* Вып. 4). СПб., 1998. С. 397–454; *Власова М. В.* Русские суеврия. Энциклопедический словарь.

- СПб., 1998. С. 16–22; *Она же*. Толки крестьян о комете 1899 года // Антропология религиозности (Альманах «Канун». Вып. 4). СПб., 1998. С. 386–396; Священное Писание в народных пересказах / Предисловие Е. В. Кулешова. Подготовка текстов Е. Даньковой и К. Маслинского // ЖС. 1999. № 2. С. 45; *Шевелев В. В.* Конь-камень // ЖС. 1999. № 2. С. 49.
- ¹³⁶ Вопросы соотношения апокрифической эсхатологии и русских духовных стихов рассматривались В. Сахаровым в книге «Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на русские духовные стихи» (Тула, 1879), однако проблемы крестьянских «слухов и толков» о конце света автор не касается.
- ¹³⁷ *Белусов А. Ф.* Последние времена // *Aequinox*. Сб. памяти о. Александра Меня. М., 1991. С. 9–33.
- ¹³⁸ Там же. С. 13.
- ¹³⁹ Ср. сходный взгляд на проблему в небольшой заметке Н. Н. Покровского об эсхатологическом восприятии радио и телевидения урало-сибирскими старообрядцами: *Покровский Н. Н.* Гусли, патефоны и телевизоры // ТОДРЛ. Т. XLVIII. СПб., 1993. С. 446–450.
- ¹⁴⁰ За исключением псевдо-очевидного наблюдения о том, что старообрядцы-беспоповцы «с самого начала существуют накануне светопреставления — в безотрадней атмосфере „антихристового царства“, наступившего с утверждением еретических „новшеств“ в русской церкви» (там же. С. 9). Таким образом, предполагается, что рассуждение о признаках конца света *естественно* для культуры беспоповцев. Однако на деле оказывается, что состояние эсхатологического ожидания можно рассматривать как главную детерминанту картины мира современных православных «церковных людей» (*Тирабукина А. В.* Эсхатологические рассказы «церковных людей». С. 397–454), что эсхатологические рассказы имеют достаточное распространение и среди русских крестьян и горожан, отличающихся низкой степенью церковности.
- ¹⁴¹ *Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славянорусской литературах. Исследования и тексты. I. Откровение Мефодия Патарского // ЧтОИДР. 1897. Кн. 2 (181). Отд. III. С. 209.
- ¹⁴² Добавлю, что подобные цитации обнаруживаются не только в устной крестьянской традиции, но и, например, в полемической книжности старообрядцев. В одной из старообрядческих рукописей В. М. Истрин обнаружил утверждение о негативной характеристике троеперстного сложения, якобы присутствующей в «Откровении Мефодия Патарского»: «В последнее время люди будут молиться троицею сиречь тремя перстами без воплощения сына Божия и за то осуждены будут в муку вечную...» (там же. С. 247).
- ¹⁴³ Священное Писание в народных пересказах. С. 45 (зап. в 1996 г. в д. Слепнево Торопецкого р-на Тверской обл.).
- ¹⁴⁴ ФЭ ЕУСПб. 1999 г. Новгородская обл. Мошенской район. ПФ-20.
- ¹⁴⁵ ФЭ ЕУСПб. 1999 г. Новгородская обл. Хвойненский район. ПФ-15.
- ¹⁴⁶ Фольклорный кабинет филологического факультета СПбГУ. Белозерское собрание, 14–25. 1998 г. Вологодская обл. Вашкинский район.
- ¹⁴⁷ ФЭ ЕУСПб. 1999 г. Новгородская обл. Мошенской район. ПФ-20.
- ¹⁴⁸ ФЭ ЕУСПб. 1999 г. Новгородская обл. Мошенской район. ПФ-34.
- ¹⁴⁹ Нижегородские христианские легенды. С. 49 (№ 187). Записано в 1997 г. в с. Теплово Кулебакского района Нижегородской области.

¹⁵⁰ФЭ ЕУСПб. 1999 г. Новгородская обл. Хвойненский район. ПФ-27.

беспоповцев. Однако на деле оказывается, что состояние эсхатологического ожидания можно рассматривать как главную детерминанту картины мира современных православных «церковных людей» (*Тарабукина А. В. Эсхатологические рассказы «церковных людей». С. 397–454*), что эсхатологические рассказы имеют достаточное распространение и среди русских крестьян и горожан, отличающихся низкой степенью церковности.

¹⁴¹*Истрин В. М. Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славянорусской литературах. Исследования и тексты. I. Откровение Мефодия Патарского // ЧтОИДР. 1897. Кн. 2 (181). Отд. III. С. 209.*

¹⁴²Добавлю, что подобные цитации обнаруживаются не только в устной крестьянской традиции, но и, например, в полемической книжности старообрядцев. В одной из старообрядческих рукописей В. М. Истрин обнаружил утверждение о негативной характеристике троеперстного сложения, якобы присутствующей в «Откровении Мефодия Патарского»: «В последнее время люди будут молиться троицею сиречь тремя перстами без воплощения сына Божия и за то осуждены будут в муку вечную...» (там же. С. 247).

¹⁴³Священное Писание в народных пересказах. С. 45 (зап. в 1996 г. в д. Слепнево Торопецкого р-на Тверской обл.).

¹⁴⁴ФЭ ЕУСПб. 1999 г. Новгородская обл. Мошенской район. ПФ-20.

¹⁴⁵ФЭ ЕУСПб. 1999 г. Новгородская обл. Хвойненский район. ПФ-15.

¹⁴⁶Фольклорный кабинет филологического факультета СПбГУ. Белозерское собрание, 14–25. 1998 г. Вологодская обл. Вашкинский район.

¹⁴⁷ФЭ ЕУСПб. 1999 г. Новгородская обл. Мошенской район. ПФ-20.

¹⁴⁸ФЭ ЕУСПб. 1999 г. Новгородская обл. Мошенской район. ПФ-34.

¹⁴⁹Нижегородские христианские легенды. С. 49 (№ 187). Записано в 1997 г. в с. Теплово Кулебакского района Нижегородской области.

¹⁵⁰ФЭ ЕУСПб. 1999 г. Новгородская обл. Хвойненский район. ПФ-27.

¹⁵¹*Смирнов В. Отношение деревни к войне. С. 123.*

¹⁵²А. Ф. Белоусов полагает, что источником образа земли, опутанной паутиной, послужил «один из основных мотивов старообрядческой эсхатологии, изображающий окончательную победу зла перед светопреставлением в виде опутывания мира антихристовой сетью» (*Белоусов А. Ф. Последние времена. С. 12*). Однако очевидно, что доминирующую роль в сложении образа здесь играют не генетические, а интерпретативные механизмы.

¹⁵³*Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. СПб., 1877 (Сборник ОРЯС. Т. XVII. № 1). С. 266. А. Ф. Белоусов усматривает здесь и влияние «апокалиптического образа большого красного дракона» (Откр. 12, 3), а также орла «из видений о последних днях автора популярной в старообрядчестве третьей книги Ездры» (*Белоусов А. Ф. Последние времена. С. 14*).*

¹⁵⁴*Беляев А. О безбожии и антихристе. Т. 1. Подготовка, признаки и время пришествия антихриста. Сергиев Посад, 1898. С. 956; Смирнов В. Отношение деревни к войне. С. 123.*

¹⁵⁵*Трунов А. Н. Понятия крестьян Орловской губернии... С. 41. Образ «птиц с железными носами» зафиксирован и А. Ф. Белоусовым (*Белоусов А. Ф. Последние времена. С. 14*).*

¹⁵⁶*Бессонов П. А. Калеки переходные. Сборник стихов и исследование. Вып. 6. М., 1864. С. 90 (№ 568); ср.: С. 92–93 (№ 569).*

- ¹⁵¹ *Смирнов В.* Отношение деревни к войне. С. 123.
- ¹⁵² А. Ф. Белоусов полагает, что источником образа земли, опутанной паутиной, послужил «один из основных мотивов старообрядческой эсхатологии, изображающий окончательную победу зла перед светопреставлением в виде опутывания мира антихристовой *сетью*» (*Белоусов А. Ф.* Последние времена. С. 12). Однако очевидно, что доминирующую роль в сложении образа здесь играют не генетические, а интерпретативные механизмы.
- ¹⁵³ *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. СПб., 1877 (Сборник ОРЯС. Т. XVII. № 1). С. 266. А. Ф. Белоусов усматривает здесь и влияние «апокалиптического образа *большого красного дракона*» (Откр. 12, 3), а также орла «из видений о последних днях автора популярной в старообрядчестве третьей книги Ездры» (*Белоусов А. Ф.* Последние времена. С. 14).
- ¹⁵⁴ *Беляев А.* О безбожии и антихристе. Т. 1. Подготовка, признаки и время пришествия антихриста. Сергиев Посад, 1898. С. 956; *Смирнов В.* Отношение деревни к войне. С. 123.
- ¹⁵⁵ *Трунов А. Н.* Понятия крестьян Орловской губернии... С. 41. Образ «птиц с железными носами» зафиксирован и А. Ф. Белоусовым (*Белоусов А. Ф.* Последние времена. С. 14).
- ¹⁵⁶ *Бессонов П. А.* Калеки переходные. Сборник стихов и исследование. Вып. 6. М., 1864. С. 90 (№ 568); ср.: С. 92–93 (№ 569).
- ¹⁵⁷ См.: *Th В* 15.7.13.1.
- ¹⁵⁸ *Афанасьев А. Н.* Народные русские сказки в трех томах / Изд. подг. Л. Г. Бараг, Н. В. Новиков. Т. II. М., 1985. С. 218–219 (№ 243). В остальных известных русских вариантах фигурирует «орел», «большая птица» или просто «птица».
- ¹⁵⁹ Там же. С. 446–447 (№ 295–296).
- ¹⁶⁰ Сказки Терского берега Белого моря / Изд. подг. Д. М. Балашов. Л., 1970. С. 320–323.
- ¹⁶¹ Ср.: *Штырков С. А.* Конструирование коллективной исторической памяти в локальной традиции: возможный подход к построению интерпретационной модели // Староладожский сборник. СПб.; Старая Ладога, 1998. С. 128.
- ¹⁶² «Тогда будет всяка жена вдова и начнут искати 7 жен единого мужа и не обрящут; и слышав от иных стран отроцы юнныя приидут к ним и начнут блуд творити с ними яко свиния, не имущи смысла» (*Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славянорусской литературах. Тексты: I. Откровение Мефодия Патарского // ЧТО-ИДР. 1897. Кн. 4 (183). Отд. III. С. 127; ср.: *Веселовский А. Н.* Опыты по истории христианской легенды. II. Легенда о возвращающемся императоре // ЖМНП. 1875. Май (Ч. CLXXIX). С. 68–69.). Ср.: «Перед концом света останется столько праведных людей, сколько может поместиться на семиметровом дереве. Когда мимо дерева пройдет медведь, женщины будут спрашивать: „Не мой ли муж пришел?“» (*Мазалова Н. Е.* Народная медицина локальных групп Русского Севера // Русский Север. К проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 94).
- ¹⁶³ Мотив Е2а по указателю Н. А. Криничной (*Криничная Н. А.* Предания Русского Севера. СПб., 1991. С. 281). См. также: *Криничная Н. А.* Русская народная историческая проза: Вопросы генезиса и структуры. Л., 1987. С. 33–35.
- ¹⁶⁴ *Криничная Н. А.* Предания Русского Севера. СПб., 1991. С. 30 (№ 10). Записано в д. Ладва Прионежского района Карельской АССР.

- ¹⁶⁵ Нижегородские христианские легенды. С. 49 (№ 185); ср.: *Смирнов В.* Отношение деревни к войне. С. 123.
- ¹⁶⁶ *Белоусов А. Ф.* Последние времена. С. 32.
- ¹⁶⁷ Там же.
- ¹⁶⁸ См. материалы по этой проблеме, собранные А. В. Свирновской в работе «Измерение тела: идентификационные практики» (Мифология и повседневно́сть (Вып. 2): Материалы научной конференции 24–26 февраля 1999 года / Сост. и ред. К. А. Богданов, А. А. Панченко. СПб., 1999. С. 79–80).
- ¹⁶⁹ Нижегородские христианские легенды. С. 49 (№ 185).
- ¹⁷⁰ ФЭ ЕУСПб. 1999 г. Новгородская обл. Хвойненский район. ПФ-27.
- ¹⁷¹ См.: *Беляев А.* О безбожии и антихристе. С. 955–959.
- ¹⁷² Там же. С. 957.
- ¹⁷³ *Белоусов А. Ф.* Последние времена. С. 21–22.
- ¹⁷⁴ Развитие эсхатологических рассказов об антихристе происходило в XX в. в «прицерковном» фольклоре и в среде образованных старообрядцев. См.: *Тарабукина А. В.* Эсхатологические рассказы «церковных людей»; *Соболева Л. С.* Американское сочинение об Антихристе-компьютере в интерпретации уральского старовера // Исследования по истории книжной и традиционной народной культуры Севера. Межвузовский сборник научных трудов. Сыктывкар, 1997. Р. 118–130.
- ¹⁷⁵ См.: *Элиаде М.* Аспекты мифа. М., 1995. С. 62–68.
- ¹⁷⁶ ФЭ ЕУСПб. 1999 г. Новгородская обл. Хвойненский район. ПФ-27.
- ¹⁷⁷ См.: *Чистов К. В.* Русские народные социально-утопические легенды; *Он же.* Народные традиции и фольклор. Очерки теории. Л., 1986. С. 189–246.
- ¹⁷⁸ Священное Писание в народных пересказах. С. 45 (записано в 1996 г. в с. Нагровье Торопецкого района Тверской области).
- ¹⁷⁹ ФЭ ЕУСПб. 1999 г. Новгородская обл. Хвойненский район. ПФ-15. Образы красного и белого петухов (resp. коней), по-видимому, восходят к соответствующему эпизоду из Откровения Иоанна Богослова (Откр. 6, 1–8), где повествуется о появлении четырех всадников на белом, рыжем, вороном и бледном конях. Фольклорная интерпретация этого эпизода, судя по всему, ассоциировалась с войнами, катастрофами и межгосударственными отношениями. Сходные народные толки были зафиксированы еще в конце XIX в.: «В одном из сел Новосильского уезда Черниговской губернии однажды ночью церковный сторож, обходя церковь, услышал, что когда на селе пели петухи, в церкви тоже „кричали петухи“. Так было в ночь до трех раз. „Что такое? — недоумевал сторож, — какой петух мог очутиться в храме?“ На другую ночь, опять, как только запыли в первый раз петухи на селе, из церкви также послышался крик петуха. Тогда сторож побежал к священнику, разбудил его и рассказал ему, что, мол, в храме неблагополучно, что вот другую ночь кричит там какой-то петух. Одежда священник и отправился с караульщиком к церкви, и они оба услышали, что в ней два раза вместе с сельскими петухами кричали петухи. Наутро священник собрал сходку, поведал всем прихожанам о странном и неуместном петушином крике и в заключение спросил их: „Кто из вас, православные, выщется такой, который бы согласился переночевать в церкви, дабы узнать, что значит этот петушиный крик?“. Один парень из того же села говорит: „Я согласен на это“. На ночь заперли этого парня в церковь. Здесь он взял Евангелие и стал читать. Читал, читал он; вот уже полночь, поют петухи на селе; глядь, — царские двери, неизвестно кем, как будто са-

- ми собою, растворяются, и выходит из них белый петух: прокричал с амвона: „ку-ка-ре-ку!“ и опять в алтарь ушел. Царские двери за петухом затворились. Запели на деревне петухи второй раз, — опять из растворенных невидимой рукою царских дверей вышел на амвон и пропел оттуда петух, но только красный, и также скрылся в алтаре. Когда третий раз на деревне кричали петухи, на амвон выходил и кричал черный петух. После него явился из алтаря монах в черной одежде и спрашивает парня: „Разумеешь ли ты, что предвещают петухи сии?“ — „Не разумею“, — отвечал парень. „Ну, так слушай: белый петух означает в скором будущем необычайно-изобильный урожай, красный — беспримерно-ужасное кровопролитие, а черный — смертей, гробов и могил множество, так что хлеб некому будет есть“» (*Синельников С. П.* Народный апокалипсис: смесь языческих и христианских представлений в связи с неурожаем и голодом 1891 — 1892 гг. // *Волга.* 1998. № 9). Можно предполагать, что превращение апокалиптических коней в фольклорных «пятиунов» обусловлено специфической семантикой петуха как предвестника, существа, особым образом связанного с символикой жизни и смерти (см.: *Топоров В. Н.* Петух // *МНМ.* Т. II. М., 1982. С. 309–310), а также, возможно, ассоциацией коня и петуха на уровне фаллической символики.
- ¹⁸⁰ *Чистов К. В.* Народные традиции и фольклор. С. 230.
- ¹⁸¹ *Чистов К. В.* Русские народные социально-утопические легенды. С. 327–340.
- ¹⁸² См., например: *Fine G. A.* The Third Force in American Folklore: Folk Narratives and Social Structures // *Fabula.* 1988. Bd. 29. Heft 3/4. S. 342–353.
- ¹⁸³ См.: *Элиаде М.* Мефистофель и андрогин. СПб., 1998. С. 206–232.
- ¹⁸⁴ Весьма любопытными в этой связи представляются идеи голландского исследователя С. Броувера, сопоставляющего с карго-культами стереотипы поведения и идеологемы ранней русской интеллигенции XIX в. (*Броувер С.* Парадоксы ранней русской интеллигенции (1830–1850 гг.): национальная культура versus ориентация на Запад // *Русская интеллигенция и западный интеллектуализм: история и типология.* Сост. Б. А. Успенский (Россия/Russia). Новая серия. № 2 (10)). М.; Венеция, 1999. С. 49–66.
- ¹⁸⁵ *Гуревич А. Я.* Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981. С. 130.
- ¹⁸⁶ См.: *Frazier J. G.* The Golden Bough. Ware, 1993. P. 347–352; *Favazza A. R., Favazza B.* Bodies under Siege. Self-mutilation in Culture and Psychiatry. Baltimore; L., 1996. P. 147–148; *Тахо-Годи А. А.* Аттис // *МНМ.* М., 1980. Т. I. С. 123–124.; *Т<ахо>-Г<оди>* А. Кибела // Там же. С. 647.
- ¹⁸⁷ См.: *Brown P.* The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity. L.; Boston, 1989. P. 160–177.
- ¹⁸⁸ *Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского.* Т. I. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996 (репринт изд. 1911 г.). С. 82–83, 173.
- ¹⁸⁹ *Шпренгер Я., Институтис Г.* Молот ведьм / Пер. с лат. Н. Цветкова, предисл. С. Лозинского. Саранск, 1991. С. 173–174.
- ¹⁹⁰ Там же. С. 174.
- ¹⁹¹ См. его вступительную статью к французскому переводу книги Н. Волкова «Секта скопцов»: *Volkov N.* La secte russe des castrates / Traduit du russe par Z. Andreev. Precede de Communistes contre castrats (1929–1930) par C. S. Ingerflom. P., 1995. К сожалению, мне не удалось ознакомиться с оригиналом статьи Ингерфлома и я сужу о ней по рецензии В. Живова: *Живов В.* Скопцы в русской культуре (По поводу книги Н. Волкова) // *НЛО.* 1996. № 18. С. 396–400.
- ¹⁹² *Favazza A. R., Favazza B.* Bodies under Siege. P. 149.

- ¹⁹³ The New Enciclopedia Britannica. 15 ed. Chicago, etc., 1980. Vol. VIII. P. 421–422.
- ¹⁹⁴ От имени Эшмуна, западносемитского божества, почитавшегося в Финикии и Карфагене. Согласно беритскому мифу, «Эшмун», смертный сын финикийского бога Садика («праведный»), прекрасный и добрый, возбудил любовь матери богов Астроной (Астарты), которая узрела его на охоте. Она преследовала его; во время бегства Эшмун оскопил себя и умер, но Астроноя возвратила его к жизни своим животворящим теплом и сделала богом» (*И. Ш. Эшмун* // МНМ. М., 1982. Т. 2. С. 675).
- ¹⁹⁵ Favazza A. R., Favazza B. Bodies under Siege. P. 169–172
- ¹⁹⁶ Там же. С. 170.
- ¹⁹⁷ Там же. С. 183.
- ¹⁹⁸ Durst R., Zislin J., Katz G., Raskin S., Strauss Z., Teitelbaum A. Male Genital Self-Mutilation in the Context of Religious Belief: the Jerusalem Syndrome // Transcultural Psychiatry (в печати). Пользуюсь случаем выразить свою признательность Иосифу Зислину, любезно предоставившему мне неопубликованный текст статьи.
- ¹⁹⁹ Иногда эта иерархия закрепляется терминологически. В т. н. «милютинском корабле», большой скопческой общине, существовавшей в первой половине XIX в. в Алатырском уезде Симбирской губернии, не принявший оскопления неофит назывался *израилом*, оскопленный *по малой печати* — *мальым кораблем*, оскопленный *по большой печати* — *большим кораблем*. Согласно А. П. Крыжину, только большой корабль «мог быть со временем пророком и даже возноситься живым на небо» (*Крыжин А. П. Опыт исследования скопческой секты в Симбирской губернии* // ЗРГО по ОЭ. Т. I. СПб., 1867. С. 510).
- ²⁰⁰ Там же. С. 507–509.
- ²⁰¹ Там же. С. 498. Эти представления, в свою очередь, основывались на распространенной среди скопцов самоидентификации с избранниками, описанными в 14-й главе Апокалипсиса: «Они поют как бы новую песнь пред престолом и пред четырьмя животными и старцами; и никто не мог научиться сей песни, кроме сих ста сорока четырех тысяч, искупленных от земли. Это те, которые не осквернились с женами, ибо они девственники; это те, которые следуют за Агнцем, куда бы он ни пошел. Они искуплены из людей, как первенцы Богу и Агнцу (Откр. 14, 3–4).
- ²⁰² *Высоцкий Н. Г.* Дело о секте, называемой «христовщиной», коея последователи оскопляют себя // Русский архив. 1915. № 2. С. 190.
- ²⁰³ *Пеликан Е.* Судебно-медицинские исследования скопчества. СПб., 1872. Стб. 26.
- ²⁰⁴ Там же. Стб. 27.
- ²⁰⁵ *Высоцкий Н. Г.* Дело о секте, называемой «христовщиной», коея последователи оскопляют себя. С. 182, 188.
- ²⁰⁶ *Пеликан Е.* Судебно-медицинские исследования скопчества. Стб. 4.
- ²⁰⁷ Там же. Стб. 4–5.
- ²⁰⁸ *Валков Н.* Секта скопцов. Л., 1930. С. 61.
- ²⁰⁹ *Пеликан Е.* Судебно-медицинские исследования скопчества. Стб. 60–61. Ср.: *Косоротов Д.* О ритуальных повреждениях у скопцов // Русский антропологический журнал. 1903. № 3–4. С. 166–177.
- ²¹⁰ Там же. Стб. 59.
- ²¹¹ Там же. Стб. 116–117; *Валков Н.* Секта скопцов. С. 67–68.
- ²¹² Ср. специальный заговор для остановки крови, обнаруженный следователями у

- ингерманландских финнов-скопцов в 1890-х гг.: «Перестань течь, кровь, литься на землю молоко, изливаться красное! Приложи, Иисус, большой палец, приложи пальцы, Мария!» (*Косоротов Д.* О ритуальных повреждениях у скопцов. С. 169).
- ²¹³ *Engelstein L.* Castration and the Heavenly Kingdom: a Russian Folktale. Ithaca, 1999. P. 17–18.
- ²¹⁴ «Первое пришествие Христа на землю, по общим понятиям скопцов, заключалось в том, что он научил людей оскопляться, предварительно оскопившись сам и затем оскопив своих 12 апостолов» (*Волков Н.* Секта скопцов. С. 36).
- ²¹⁵ *Толстой В. С.* О великороссийских беспоповских расколах в Закавказье // *ЧтоОИДР.* 1864. Кн. 4 (октябрь–декабрь). Отд. V. С. 64. Ср.: *Ин.* 13, 2–15.
- ²¹⁶ Единственное свидетельство ассоциаций такого рода было зафиксировано Н. Н. Волковым, однако речь идет не о православной традиции, а о верованиях ингерманландских финнов-лютеран: «По непроверенным пока рассказам скопцов, некоторые евангелические скопцы-финны имели даже по пяти печатей, в честь пяти ран Христовых. Первая печать — яички, вторая — ствол, третья и четвертая — две грудные мышцы и пятая — вырез на боку в виде треугольника» (*Волков Н.* Секта скопцов. С. 62).
- ²¹⁷ *Рождественский Т. С., Успенский М. И.* Песни русских сектантов-мистиков... С. XXIII.
- ²¹⁸ *Толстой В. С.* О великороссийских беспоповских расколах... С. 60.
- ²¹⁹ *Рождественский Т. С., Успенский М. И.* Песни русских сектантов-мистиков... С. XXIII.
- ²²⁰ *Косоротов Д.* О ритуальных повреждениях у скопцов. С. 169; *Волков Н.* Секта скопцов. С. 61.
- ²²¹ *Толстой В. С.* О великороссийских беспоповских расколах... С. 60.
- ²²² *Крыжгин А. П.* Опыт исследования скопческой секты в Симбирской губернии. С. 509.
- ²²³ *Клибанов А. И.* Из мира религиозного сектантства. М., 1974. С. 47.
- ²²⁴ *Толстой В. С.* О великороссийских беспоповских расколах... С. 61.
- ²²⁵ *Волков Н.* Секта скопцов. С. 69.
- ²²⁶ РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. № 639. Л. 22об.
- ²²⁷ *Высоцкий Н. Г.* Первый скопческий процесс. М., 1915. С. 32.
- ²²⁸ *Зеленин Д. К.* Описание рукописей Ученого архива Имп. РГО. Вып. 2. Пг., 1915. С. 670.
- ²²⁹ РГИА. Ф. 1284. Оп. 197. № 344. Л. 4–5.
- ²³⁰ ГМИР. Ф. 2. Оп. 5. № 288. Л. 2–2об. Сохраняю орфографию подлинника.
- ²³¹ *Шульгин И. П.* > Для истории русских тайных сект в конце XX века // *Заря.* 1871. Май. С. 34–36 (второй пагинации).
- ²³² РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. № 1.
- ²³³ *Эткинд А.* Русские скопцы: опыт истории. С. 138.
- ²³⁴ Полевые записи автора. Ставропольский край, 2000 г.
- ²³⁵ *Толстая С. М.* Василий // *СД.* Т. I. М., 1995. С. 291–292.
- ²³⁶ *Казакова Н. А., Лурье Я. С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XV века. М.; Л., 1955. С. 313. Ср. кондак празднику Обрезания: «Всех Господь обрезание терпит и человеческая прегрешения, яко Благ, обрезают: дает спасение днесь миру, радуется же в вышних и Создателев иерарх, и светоносный, Божественный таинник Христов Василий» (Минея Празднич-

- ная с добавлением служб из Триоди Постныя и Цветныя. М., 1998. С. 787).
- ²³⁷ Мельников П. И. Материалы для истории хлыстовской и скопческой ересей. Отд. V. Правительственные распоряжения, выписки из дел и записки о скопцах с 1834 по 1844 г. // ЧтОИДР. 1873. Кн. 1. С. 60.
- ²³⁸ См.: Толстая С. О нескольких ветхозаветных мотивах в славянской народной традиции // От Бытия к Исходу. Отражение библейских мотивов в славянской и еврейской народной культуре. Сборник статей. Академическая серия. Вып. 2. М., 1998. С. 31–34; Кабакова Г. И. Адам и Ева в легендах восточных славян // ЖС. 1999. № 2 (22). С. 2–4.
- ²³⁹ Кабакова Г. И. Адам и Ева в легендах восточных славян. С. 3.
- ²⁴⁰ Там же. С. 4; Толстая С. О нескольких ветхозаветных мотивах... С. 33–34.
- ²⁴¹ Эткинд А. Русские скопцы: опыт истории. С. 148–149.
- ²⁴² Абрамян Л. А. Мир мужчин и мир женщин: расхождение и встреча // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 109–132.
- ²⁴³ Favazza A. R., Favazza B. Bodies under Siege. P. 160–161.
- ²⁴⁴ Там же. P. 162.
- ²⁴⁵ Эткинд А. Русские скопцы: опыт истории. С. 132–135.
- ²⁴⁶ Мотив Н, по К. В. Чистову: «Узнавание избавителя по „царским отметинам“ на теле». См.: Чистов К. В. Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. С. 31, 44, 68, 70–71, 86, 118, 127, 144, 148–149, 185, 207, 211, 216, 229–230.
- ²⁴⁷ Пионтковский С. Архив тайной экспедиции о крестьянских настроениях 1774 г. // Историк-марксист. 1935. Кн. 7 (47). С. 98–99.
- ²⁴⁸ «...Искупитель пахал землю у какого-то крестьянина и досадил ему; крестьянин хотел его ударить, но искупитель сказал: эдак ты и царя ударишь. „Разве ты царь?“ — спросил крестьянин; искупитель показал ему звезду, крестьянин испугался, сказал царю: „Иди, куда знаешь!“» (Варадинов Н. История Министерства внутренних дел. Кн. VIII. История распоряжений по расколу. СПб., 1863. С. 251. Ср.: Мельников П. И. Материалы для истории хлыстовской и скопческой ересей. Отд. III. Правительственные распоряжения, выписки из дел и записки о скопцах до 1826 г. // ЧтОИДР. 1872. Кн. 3. С. 112).
- ²⁴⁹ Эткинд А. Русские скопцы: опыт истории // Звезда. 1995. № 4. С. 136.
- ²⁵⁰ См.: Седикова И. А. О «знаках» и «отметинах» в традиционной культуре южных славян // Славянские этюды: Сборник к юбилею С. М. Толстой. М., 1999. С. 399–415.
- ²⁵¹ О значимости и устойчивости этих представлений в массовой религиозной культуре говорит их недавняя актуализация в поверьях о штрих-коде, индивидуальных идентификационных номерах и т. п. (см., например: Соболева Л. С. Американское сочинение об Антихристе-компьютере в интерпретации уральского старовера. С. 118–130).
- ²⁵² Варенцов В. Сборник русских духовных стихов. СПб., 1860. С. 197.
- ²⁵³ То же мы встречаем и ранее. Так, например, интерпретировалось распоряжение Петра I об обязательном клеймении рекрут: им накалывали и натирали порохом четырехконечный крест на левой руке (см.: Александров Г. Н. Печать Антихриста (Письмо Петра Великого к князю Я. Ф. Долгорукому // Русский архив. 1873. Т. 2. № 10. Стб. 2068–2073; Он же. Еще о печати Антихриста // Русский архив. 1873. Т. 2. № 11. Стб. 02296–02297).
- ²⁵⁴ Ивануцкий Н. А. Материалы по этнографии Вологодской губернии. С. 120.

²⁵⁵ *Беляев А.* О безбожии и антихристе. Т. 1. Подготовка, признаки и время пришествия антихриста. С. 955–957.

²⁵⁶ Ср. в скопческой песне о страшном суде (конец XIX в.):

Вся селенна устрашится,
 Многи будут в гроб просит<ь>ся,
 Станут закон распирать,
 На суд души собирать,
 Что будут отвечать,
 Во всех спросится *печать*,
 Котора Богом дана

(*Косоротов Д.* О ритуальных повреждениях у скопцов. С. 174).

²⁵⁷ *Плюханова М. Б.* О национальных средствах самоопределения личности: самосакрализация, самоожожение, плавание на корабле // Из истории русской культуры. Т. III (XVII – начало XVIII века). С. 428–429.

²⁵⁸ См.: *Пигин А. В., Разумова И. А.* Эсхатологические мотивы в русской народной прозе // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1995. С. 52–79.

²⁵⁹ Ср. заимствованный из «Великого зеркала» и широко распространенный в русской народной гравюре XVIII–XIX вв. сюжет о женщине, «умершей в блудном грехе без покаяния»: по смерти она сидит на *огненном змее*, что, собственно, и служит наказанием за *блудный грех* как таковой: «А на сем сижу – то есть блудны гре(х), которы тебе таила на исповеди» (*Ровинский Д.* Русские народные картинки. Кн. III. Притчи и листы духовные. СПб., 1881 (Сборник ОРЯС АН. Т. XXV). С. 44 (№ 701); см. также № 700, 702–703 (С. 42–46)).

²⁶⁰ Ср. контаминацию образа змеи и представлений о телесном уродстве грешника в старообрядческом варианте легенды о «рукописании Адама». «Праотец наш Каин» рождается «сквернав»: «Глава на нем яко и на протчих человецех, на персех и на челе дванадесеть глав змиинных, еже егдаже Евва сосцы своими питаше, тогда змиевы главы чрево ея терзающе, а от того терзания и лютаго мучения прабаба наша Евва окрасовила». Дьявол предлагает Адаму исцелить Каина и избавить Еву от мучений, но за это просит у Адама рукописание: «Заколи козлища и знаменуй на камени, еже дам ти, и рече сице: „живый Богу, а мертвый тебе“. Адам совершает требуемое и отпечатки его рук «воображаются» на «плите белого камня». «И прииде дьявол к Каину и оборва дванадесеть глав змиинных, положи их на камень и на рукописание то и вверзе оную еже во Иордан реку и заповеда диавол главам змиевым стрещи то рукописание и бе хранения теми главами змиевыми до пришествия Господа нашего Иисуса Христа» (*Тихонравов Н.* Памятники отреченной русской литературы. Т. I. СПб., 1863. С. 16–17).

²⁶¹ Здесь и далее текст «Похождений» и «Страд» цитируется по Приложению 3.

²⁶² *Рождественский Т. С., Успенский М. И.* Песни русских сектантов-мистиков. СПб., 1912 (ЗРГО по ОЭ. Т. XXXV). С. 414 (№ 323).

²⁶³ *Эткинд А.* Русские скопцы: опыт истории. С. 139; ср.: *Тюльпе И. А.* Конь в скопческом фольклоре // Символ в религии. Материалы VI Санкт-Петербургских религиозно-учебных чтений. СПб., 1998. С. 47–49.

²⁶⁴ *Афанасьев А. Н.* Народные русские сказки не для печати, заветные пословицы и поговорки, собранные и обработанные А. Н. Афанасьевым. 1857–1862 /

- Изд. подг. О. Б. Алексеева, В. И. Еремина, Е. А. Костюхин, Л. В. Бессмертных. М., 1998. С. 91. Б. А. Успенский, комментируя этот текст, замечает: «Представление мужского полового органа как коня, а женского органа как источника, откуда конь утоляет жажду, по-видимому, очень архаично: оно встречается и у других индоевропейских народов, например, у итальянцев» (*Успенский Б. А. «Заветные сказки» А. Н. Афанасьева // Анти-мир русской культуры. Язык, фольклор, литература / Сост. Н. Богомолов. М., 1996. С. 163*).
- ²⁶⁵ «А се грехи злые, смертные...»: Любовь, эротика и сексуальная этика в доиндустриальной России (X – первая половина XIX в.) / Сб. ст. под ред. Н. Л. Пушкиревой. М., 1999. С. 125.
- ²⁶⁶ Из архива Б. М. и Ю. М. Соколовых (статья и публикация В. А. Бахтиной) // *Русский эротический фольклор / Сост. и ред. А. Л. Топоркова. М., 1995. С. 94*.
- ²⁶⁷ Игры ряженных Торопецкого района Тверской области (публикация М. Л. Лурье) // *Русский эротический фольклор / Сост. и ред. А. Л. Топоркова. М., 1995. С. 213 (№ 38)*.
- ²⁶⁸ Там же. С. 220 (№ 66).
- ²⁶⁹ *Щапов А. П. Сочинения. Т. I. СПб., 1906. С. 614; ср. также: Барсов Н. И. Исторические, критические и полемические опыты. СПб., 1879. С. 90*.
- ²⁷⁰ *Крыжвин А. П. Опыт исследования скопческой секты в Симбирской губернии. С. 508–509*.
- ²⁷¹ *Волков Н. Секта скопцов. С. 133–134 (№ 6)*.
- ²⁷² См.: *Кирпичников А. И. Св. Георгий и Егорий Храбрый: Исследование литературной истории легенды. СПб., 1879; Веселовский А. Н. Разыскания в области русских духовных стихов. II. Св. Георгий в легенде, песне и обряде. СПб., 1880; Рыстенко А. В. Легенда о св. Георгии и драконе в византийской и славяно-русской литературе. Одесса, 1909; Пропп В. Я. Змеборство Георгия в свете фольклора // *Фольклор и этнография русского Севера. Л., 1973. С. 190–208; Плюханова М. Б. Веселовский как исследователь форм исторического сознания // Наследие Александра Веселовского. Исследования и материалы. СПб., 1992. С. 51–54*.*
- ²⁷³ См.: *Алпатов М. В. Образ Георгия-воина в искусстве Византии и древней Руси // ТОДРЛ. Т. XII. М., Л., 1956. С. 292–310; Лазарев В. Н. Русская средневековая живопись XI–XV веков. Статьи и исследования. М., 1970. С. 55–102; Вилинбахов Г. В., Вилинбахова Т. В. Святой Георгий Победоносец. (Образ святого Георгия Победоносца в России). СПб., 1995*.
- ²⁷⁴ *Лазарев В. Н. Русская средневековая живопись... С. 94*.
- ²⁷⁵ Любопытно, кстати, что, в отличие от иконы, духовный стих нередко помещает героя-змеборца не на коня, а на белого осла. Г. П. Федотов, обративший на это внимание, справедливо предполагает здесь отражение представлений о входе Господне в Иерусалим и «шествия на осляти» — специфически русского обряда, «так сказать, оцерковившего евангельское животное» (*Федотов Г. П. Стихи духовные. С. 100*).
- ²⁷⁶ *Лазарев В. Н. Русская средневековая живопись... С. 100*.
- ²⁷⁷ *Вилинбахов Г. В., Вилинбахова Т. В. Святой Георгий Победоносец. С. 28*.
- ²⁷⁸ *Рождественский Т. С., Успенский М. И. Песни русских сектантов-мистиков. С. 49 (№ 30)*.
- ²⁷⁹ *Эткинд А. Русские скопцы: опыт истории. С. 139*.
- ²⁸⁰ *Тулупе И. А. Конь в скопческом фольклоре. С. 48*.

- ²⁸¹ В синодальном переводе: «И увидел я отверстое небо, и вот конь белый, и сидящий на нем называется Верный и Истинный, Который праведно судит и воинствует. Очи у Него как пламень огненный, и на голове его Его много диадим; Он имел имя написанное, которого никто не знал, кроме Его Самого... И воинства небесные следовали за Ним на конях белых, облеченные в виссон белый и чистый. Из уст же Его исходит острый меч, чтобы им поражать народы». Любопытный парафраз этих же стихов встречаем в записке Еленского (см. главу 2): «Камень бел, и на камени имя ново написано, котораго никтоже весть, только приемляй его».
- ²⁸² Валков Н. Секта скопцов. С. 134–135 (№ 7).
- ²⁸³ См.: *Высоцкий Н. Г.* Первый скопческий процесс. М., 1915. С. 32, 37, 218.
- ²⁸⁴ *Engelstein L.* Castration and the Heavenly Kingdom. P. 22.
- ²⁸⁵ Там же. P. 21.
- ²⁸⁶ См. также *Th K 1012.1* (Как сделать глупца сильным – кастрировать) и *K 241* (Соглашение о кастрации). Параллель к этому сюжету составляет *AT (СУС) 153* (*Выхаливание медведя*), однако в русском фольклоре он не зафиксирован (в СУСучтен лишь один украинский вариант). Русские тексты СУС 1133 см.: *Соколовы Б. М. и Ю. М.* Сказки и песни Белозерского края. М., 1915. № 36 (С. 57–58); *Заветные сказки из собрания Н. Е. Ончукова / Изд. подгот. В. Еремина и В. Жекулина. М., 1996. № 46* (С. 161–162); *Афанасьев А. Н.* Народные русские сказки не для печати... №№ 23 (С. 65–66), 86 (С. 272–274); *Баршевич Д. В., Пономарева В. А.* Анекдотические сказки в новых записях (Из фольклорного архива Академической гимназии) // *Традиция в фольклоре и в литературе: Статьи, публикации, методические разработки преподавателей и учеников Академической гимназии Санкт-Петербургского государственного университета / Ред.-сост. М. Л. Лурье. СПб., 2000. С. 237–238* (№ 12, 13).
- ²⁸⁷ В варианте, записанном Б. М. и Ю. М. Соколовыми – половой член. Обман здесь построен на диалектной игре слов: *ряб* – и ‘рябчик’, и ‘половой член’. Мужик, к которому приходит черт, варит суп из ‘ряба своего’ и предлагает черту сделать то же самое. В большинстве других вариантов необходимость кастрации мотивируется тем, что только «кладеный» обладает достаточными силами для эффективного выполнения различных действий.
- ²⁸⁸ *Баршевич Д. В., Пономарева В. А.* Анекдотические сказки в новых записях... С. 237–238 (№ 12, 13).
- ²⁸⁹ Там же. С. 238 (№ 13).
- ²⁹⁰ См.: *Перетц В. Н.* Легенды о происхождении картофеля // Памяти Леонида Николаевича Майкова. СПб., 1902. С. 89–98; *Назаревский А. А.* К истории легенды о происхождении картофеля // *Русский филологический вестник*. 1911. Т. 66. С. 15–21; *Никифоров А. И.* Русские повести, легенды и поверья о картофеле. Казань, 1922; *Усачева В. В.* Из истории культурных растений: картофель (*Solanum tuberosum L.*) // *Славянские этюды: Сборник к юбилею С. М. Толстой. М., 1999. С. 539–550.*
- ²⁹¹ См.: *Никифоров А. И.* Русские повести, легенды и поверья о картофеле.
- ²⁹² Обзор устных этиологических рассказов и письменных повестей о происхождении табака см.: *Валкова Т. Ф.* Повести и легенды о табаке в контексте мифопоэтических представлений о смерти // *Смерть как феномен культуры: Межвузовский сборник научных трудов. Сыктывкар, 1994. С. 75–95.*
- ²⁹³ *Никифоров А. И.* Русские повести, легенды и поверья о картофеле. С. 33–38.

- ²⁹⁴ *Рождественский Т. С., Успенский М. И.* Песни русских сектантов-мистиков. С. 743–746 (№ 617).
- ²⁹⁵ Здесь и ниже купюра публикатора. По всей вероятности, речь идет о гениталиях.
- ²⁹⁶ *Никифоров А. И.* Русские повести, легенды и поверья о картофеле. С. 73.
- ²⁹⁷ *Богатырев П.* Несколько легенд Шенкурского уезда Архангельской губернии // ЖС. 1916. Приложение № 6. С. 075.
- ²⁹⁸ *Лавонен Н. А.* Из наблюдений о бытовании поминально-погребального обряда в Южной Карелии // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1993. С. 41.
- ²⁹⁹ *Никифоров А. И.* Русские повести, легенды и поверья о картофеле. С. 45.
- ³⁰⁰ *Усачева В. В.* Из истории культурных растений... С. 549.
- ³⁰¹ *Никифоров А. И.* Русские повести, легенды и поверья о картофеле. С. 74.
- ³⁰² *Назаревский А. А.* К истории легенды о происхождении картофеля. С. 21.
- ³⁰³ Об истории распространения картофеля в России см.: *А. Я. Картофель. История* // Энциклопедический словарь / Изд. Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. СПб., 1895. Т. XIV. С. 629–630; *Усачева В. В.* Из истории культурных растений... С. 540–542.
- ³⁰⁴ *Никифоров А. И.* Русские повести, легенды и поверья о картофеле. С. 66.
- ³⁰⁵ ПСЗ. Т. XVII. СПб., 1830. С. 141–148 (№ 12406), 465–466 (№ 12527); *Подвысоцкий А. О.* Водворение и распространение картофеля в Архангельской губернии в 1765–1865 гг. // Русская старина. 1879. Т. 26. Сентябрь. С. 85–87.
- ³⁰⁶ *Подвысоцкий А. О.* Водворение и распространение картофеля... С. 87.
- ³⁰⁷ *Майлов В. Н.* Скопческий ересиарх Кондратий Селиванов (Ссылка его в Спасо-Евфимиев монастырь) // Исторический вестник. 1880. № 4. С. 769.
- ³⁰⁸ Хронику семинара и материалы дискуссии см. на сайте «Фольклор и постфольклор: структура, типология, семантика» (http://www.ruthenia.ru/folklore/bel_circl.html).
- ³⁰⁹ См., например: *Гудков Л. Д.* Массовая литература как проблема. Для кого? // НЛО. № 22 (1996) (Другие литературы. Специальный выпуск. Составитель и редактор А. И. Рейтблат). С. 78–100.
- ³¹⁰ Обзор исследовательских перспектив в этой сфере см. в кн.: *Гудков Л., Дубин Б.* Литература как социальный институт: Статьи по социологии литературы. М., 1994.
- ³¹¹ *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. М., 1979. С. 80–102.
- ³¹² *Бурдые П.* Начала. Choses dites: Пер. с фр. Н. А. Шматко. М., 1994. С. 223 и сл.
- ³¹³ Эти письма были написаны или в 1802, или в 1803 г. (после освобождения Селиванова и до того, как Сергеев покинул сектантскую общину). См.: *Высоцкий Н. Г.* Первый опыт систематического изложения вероучения «людей божиих». М., 1917. С. 97–100. Ср.: Изъяснение раскола, именуемого христовщина или хлыстовщина, составленное священником Иоанном Сергеевым // ЧтОИДР. 1874. Кн. 3. Отд. V. С. 63–64; *Кельсиев В.* Сборник правительственных сведений о раскольниках. Вып III. Приложение. С. 17–28.
- ³¹⁴ *Даль В. И.* Исследование оскопческой ереси. СПб., 1844. С. 147–186.
- ³¹⁵ Там же. С. 165.
- ³¹⁶ *Кельсиев В.* Сборник правительственных сведений о раскольниках. Вып III. Приложение. С. 1–16.
- ³¹⁷ *Кельсиев В.* Сборник правительственных сведений о раскольниках. Вып III. С. 69 (прим. 76).
- ³¹⁸ *Ливанов Ф. В.* Раскольники и острожники. Т. I. С. 409–421.

- ³¹⁹ Скопческие духовные песни и нечто из богослужения скопцев в России (Международная Библиотека. Т. XXI). Лейпциг, 1879. С. 73–91.
- ³²⁰ Толстой В. С. О великороссийских безпоповских расколах в Закавказье // ЧтОИДР. 1864. Кн. 4. Отд. V. С. 66–90.
- ³²¹ Мельников П. И. Материалы для истории хлыстовской и скопческой ересей. Отдел 1. Соловецкие документы о скопцах // ЧтОИДР. 1872. Кн. 1. С. 133–141.
- ³²² Мельников П. И. Материалы для истории хлыстовской и скопческой ересей. Отдел 3. Правительственные распоряжения, выписки и записки о скопцах до 1826 года // ЧтОИДР. 1872. Кн. 3. С. 141–154.
- ³²³ Меньшиков Г. П. Поэзия и проза сибирских скопцов. Томск, 1904. С. 12–34.
- ³²⁴ Айвазов И. Г. Материалы для исследования секты скопцов. Вып. 1. М., 1916. С. 33–58. Здесь же опубликовано послание Селиванова. Я не принимаю во внимание публикацию, предпринятую В. В. Розановым (*Розанов В. В. Апокалипсическая секта*. СПб., 1914), поскольку он воспроизводил текст Н или его публикации.
- ³²⁵ Ф. 2. Оп. 5. № 284.
- ³²⁶ Полную публикацию текста с сохранением основных особенностей орфографии и синтаксиса оригинала см.: Папченко А. А. Автобиография культурного героя («Похождения» и «Страды» Кондратия Селиванова) // Пограничное сознание (Альманах «Канун». Вып. 5). СПб., 1999. С. 338–383. В Приложении 3 к настоящей работе публикуется тот же текст с дополнительной эдической подготовкой.
- ³²⁷ Майнов В. Н. Скопческий ересиарх Кондратий Селиванов. С. 773.
- ³²⁸ Engelstein L. Castration and the Heavenly Kingdom. P. 38.
- ³²⁹ См. об этом: Гюфман В. Фольклорный сказ Даля // Русская проза / Под ред. Б. М. Эйхенбаума и Ю. Н. Тынянова. Л., 1926. С. 232–261.
- ³³⁰ См., например, завершение третьего письма: «...А ежели кому ко мне можно, то я всем сердечно рад, приезжайте ко мне в П<итер>-град получить спасительный виноград; а я для всех своих детушек на земли явился и много трудился, странствовал, терпел великую нужду, гонение, темницу, сколько пролит<о> крови моей, раздроблены все мои члены, сколько принято нужды в дальнюю страну, а все сие я только сотворил того ради, чтобы всем объявить истинный закон и утвердить чистоту: а я об вас непрестанно прошу и молю Небесного отца, дабы похранил вашу жизнь до конца. Тако остаюсь истинный ваш Отец Искупитель и Попечитель о душах ваших на веки. Аминь» (Высоцкий Н. Г. Первый опыт... С. 99).
- ³³¹ Толстой В. С. О великороссийских безпоповских расколах в Закавказье. С. 57.
- ³³² См., например: Ливанов Ф. В. Раскольники и острожники. Т. I. СПб., 1872. С. 409.
- ³³³ Крыжин А. П. Опыт исследования скопческой секты в Симбирской губернии. С. 512. Крыжин также сообщает, что «портрет и Страды Селиванова... сделались уже с 1810 года предметами благоговения скопцев Алатырского уезда» (там же. С. 493). Если верить этому сообщению, можно предполагать, что первые редакции «Страд» появились между 1802 и 1810 гг.
- ³³⁴ Здесь и далее, кроме особо оговоренных случаев, цитаты даются по ГМИР. Оригинальный текст адаптирован к современным нормам орфографии и правописания.
- ³³⁵ Плеханова М. Б. О некоторых чертах личностного сознания в России XVII в. // Художественный язык средневековья. М., 1982. С. 184–200; Она же. О нацио-

- нальных свойствах самоопределения личности: самосакрализация, самосожжение, плавание на корабле // Из истории русской культуры. Т. III (XVII—начало XVIII века). М., 1996. С. 380–459; *Щепанская Т. Б.* Культура дороги на Русском Севере. Странник // Русский Север: Ареалы и культурные традиции. СПб., 1992. С. 102–126; *Она же.* Странные лидеры (О некоторых традициях социального управления у русских). С. 211–240. Ср. также: *Михайлова К.* За сакральности на просяка като персонаж във фолклорната култура на славяните // Български фолклор. 1995. Кн. 1–2. С. 27–39.
- ³³⁶ См.: Народные русские легенды А. Н. Афанасьева. Новосибирск, 1990. С. 31–46; *Баранова В., Данькова Е., Маслинский К.* Народные рассказы о Боге в Тверской области. С. 51; *Шеваренкова Ю. М.* Нижегородские христианские легенды. С. 10–11; *Михайлова К.* За сакральности на просяка... С. 29
- ³³⁷ Само слово «страды» очевидно подразумевает крестьянский бытовой контекст: «Страда... тяжелая, ломовая работа, натужные труды и всякого рода лишения; летние работы земледельца, особ. шесть недель жнитва и косьбы, уборка хлеба и покос» (*Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. СПб.–М., 1909 (репр. изд. 1994 г.). Т. IV. С. 562).
- ³³⁸ О роли раешного стиха в демократической литературе XVII–XVIII вв. и в устной ярмарочной культуре см.: *Шентаев Л. С.* Русский раешник XVII в. // Ученые записки ЛГПИ им. А. Герцена. Т. 87. Л., 1949. С. 17–43; *Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 450–496.
- ³³⁹ О раешном стихе и театрализации слова в русском лубке см.: *Соколов Б. М.* Русский лубок как литературный жанр // НЛО. № 22 (1996). С. 177–201.
- ³⁴⁰ «Колодников сажали в стуле, приковывали к обрубку» (*Даль В. И.* Толковый словарь... Т. IV. С. 599).
- ³⁴¹ Об истории Ваньки Каина см.: *Григорий Книжник (Геннади Г. Н.)* Об изданиях жизнеописания Ваньки Каина // Библиографические записки. 1859. № 1. С. 24–28; *Есипов Г. В.* Ванька Каин // Осьмнадцатый век. Кн. 3. М., 1869; *Сиповский В. В.* Из истории русского романа XVIII в. (Ванька-Каин) // Известия ОРЯС АН. 1902. Т. 7. Кн. 2. С. 97–191; *Шкловский В.* Матвей Комаров житель города Москвы. С. 33–76; *Плюханова М. Б.* Литературные и культурные традиции в формировании литературно-исторического персонажа (Ванька Каин) // Ученые записки ТГУ. Вып. 620. Типология литературных взаимодействий. Труды по русской и славянской филологии. Литературоведение. Тарту, 1983. С. 3–17; *Она же.* Сказ и песни у Чулкова и в «Повести о Каине». Реформа прозы // A Window on Russia. Papers from the V International Conference of the Study Group on Eighteenth-Century Russia. Gargnano, 1994. Eds. M. Di Salvo, L. Hughes. La Fenice Edizioni, 1996. P. 229–236.
- ³⁴² См.: *Шентаев Л. С.* Историческая действительность и традиции в прозе разинского цикла // Вопросы литературы и фольклора. Воронеж, 1972. С. 136.
- ³⁴³ См., например, запись показаний неграмотного скопца Андрея Никонова: *Айвазов И. Г.* Материалы для исследования секты скопцов. Вып. 2. М., 1917. С. 87–91.
- ³⁴⁴ См.: *Чистов К. В.* Русские народные социально-утопические легенды. С. 136–196.
- ³⁴⁵ *Плюханова М. Б.* О некоторых чертах личностного сознания в России XVII в. С. 193–196.
- ³⁴⁶ Там же. С. 195.

Заключение

Подведем итоги. В течение всей своей почти трехвековой истории традиция русских сектантов-экстатиков вызывала повышенное и чрезвычайно эмоциональное внимание русского общества: христовщине и скопчеству приписывались таинственные ритуалы и диковинные верования; их считали то неким чужеродным религиозным течением, проникшим в Россию извне, то, наоборот, подлинной крестьянской верой — «настоящим» народным православием. В действительности все несколько проще: несмотря на очевидный идеологический радикализм, христовщина и скопчество были вполне органическим элементом той мозаики религиозных практик, которую непредвзятый наблюдатель видит в простонародной культуре России XVIII—XIX вв. Все специфические культурные формы, характерные для этих религиозных движений — экстатическая ритуалистика, строгие аскетические предписания, сакрализация сектантских лидеров, религиозная лирика и эпика, эзотерическая лексика и фразеология и даже ритуальная кастрация, — имеют вполне зримые основания в массовой религиозной традиции, предшествовавшей и/или современной хлыстам и скопцам. Конечно, и христовщина, и скопчество — наряду с другими массовыми религиозными движениями эпохи — были если не следствием, то отражением того культурного переворота, который ознаменовал превращение России «древней» в Россию «новую». В этом смысле «русские мистические секты» в равной степени родственны и меланезийским карго-куль-

там, и раннесредневековому мессианизму, и новым религиозным движениям XX столетия. Думаю, впрочем, что и многие другие формы русской народной религиозности, известные нам по свидетельствам этнографов и фольклористов XIX–XX вв., также немногим старше эпохи Петра I или его отца.

Рассуждать о «народной религии» всегда довольно сложно. С одной стороны, наблюдаемые нами культурные явления никак не хотят (и не могут) сложиться в единую систему, будь то «крестьянская Библия», «русская народная вера» или «русская душа». С другой стороны, традиционная для европейской фольклористики и этнографии точка зрения подразумевает, что «народная религия» ничем не отличается от «народных верований», что в крестьянской культуре нет никаких четких границ между «религиозным» и «мифологическим». Мне кажется, что история русского сектантства вообще, а христовщины и скопчества — в частности, доказывает обратное. Вероятно, нам подчас действительно трудно опознать специфические для крестьянских религиозных практик мотивы и сюжеты, коллизии и топосы, социальные механизмы и модели поведения. Однако это скорее свидетельствует не об их неуловимости, но о несовершенстве нашего методологического инструментария. В этом смысле секты хлыстов, скопцов, духоборцев, молокан, субботников и т. п. представляются именно тем голосом «безмолвствующего большинства», который зачастую не удавалось расслышать этнографам и фольклористам XIX–XX вв., занимавшимся исследованием «народного православия». Похоже, что все эти движения представляют собой реализацию разных культурных моделей, в той или иной степени характерных для массовой религиозности в России «синодальной эпохи». С другой стороны, как я пытался показать, общественная реакция на эти движения также весьма важна для понимания скрытых сторон русского православия. Поэтому «мифы сект» и «мифы о сектах» вряд ли стоит исследовать отдельно друг от друга: в конечном счете они составляют две стороны одной и той же медали.

Предstonародные религиозные движения в России XVIII–XX вв. исследованы очень плохо. Это касается и наиболее крупных направлений русского сектантства, перечисленных выше, и, тем более, бесчисленного количества малых религиозных групп, то появившихся, то исчезающих в разных губерниях и уездах. Вопросы истории и культуры христовщины и скопчества также несколько не исчерпаны настоящей монографией: ее объем попросту не позволяет коснуться целого ряда более частных вопросов. Хочется думать, однако, что мне удалось выполнить основную из намеченных задач — составить более или менее систематическое представление о специфической культурной традиции этих религиозных движений. Надеюсь, что эта книга хотя бы отчасти сможет

послужить отправной точкой для дальнейших предметных фольклорно-этнографических и историко-антропологических исследований христовщины и скопчества. В первую очередь здесь необходимо предпринять последовательный анализ всего корпуса известных нам духовных стихов этих движений. Хотя рассмотренные выше сборники Василия Степанова и Александра Шилова представляются мне вполне репрезентативными для понимания символики, топики и поэтических средств хлыстовской и скопческой песенной традиции, в дальнейшем она существенно эволюционировала, и эта эволюция, без сомнения, заслуживает специального исследования. Не менее важно и изучение взаимных отношений между духовными стихами русских сектантов-мистиков и различными формами крестьянской лирики и эпики, поскольку культура христовщины и скопчества демонстрирует очевидное родство с русским традиционным фольклором в целом. Как ни странно, мы встречаем гораздо меньше параллелей к хлыстовским и скопческим духовным стихам в религиозном фольклоре других народных религиозных движений XVIII—XIX вв.: духоборцев, молокан, субботников и др. Возможно, причина здесь именно в том, что эти движения представляют собой реализацию разных культурных моделей, характерных для массовой религиозности этой эпохи. Так или иначе, эта проблема также требует специального анализа.

Еще одна тема, о которой в настоящей работе говорилось очень мало, — это «священная история» христовщины и скопчества, устные легендарные сказания о сектантских лидерах, также обнаруживающие тесную связь с традиционными крестьянскими легендами. Далеко не все общины и «толки» русского мистического сектантства обладали развитой традицией прозаической либо стихотворной эпики. Материалы московских следственных комиссий XVIII в., а также документы первого скопческого процесса не позволяют говорить об устойчивой легендарной традиции у хлыстов этой эпохи. Предания об Абакуме Копылове и некоторых других основателях движения постников также не отличаются богатством и вариативностью. Вместе с тем, и московская христовщина 1830—1840-х гг., и скопчество после заточения и смерти Селиванова характеризуются весьма развитыми и устойчивыми сказаниями о сектантских лидерах. Особенного внимания заслуживает в этом смысле традиция казанских «данило-филипповцев» рубежа XIX и XX вв. Эпический фонд этой группы включал не только самостоятельно возникшие сказания о Даниле Филипповиче, Иване Тимофеевиче, а также некоторых других сектантских лидерах, но и специфические переработки духовного стиха о Егории Храбром, песни «О сорока каликах со каликою», «Сокола-корабля» и т. п. Думаю, впрочем, что адекватное исследование этих материалов вряд ли может быть успешным без учета той «интегратив-

ной» картины христовщины и скопчества, которую я попытался представить выше.

В заключение — несколько замечаний более или менее эмоционального характера. История любой религии драматична. Религиозный опыт действительно часто таит угрозу для общественной стабильности, а борьба за социальный контроль в религиозной сфере обычно оказывается крайне непримиримой и жестокой. В этом смысле история взаимоотношений между русскими простонародными сектами, с одной стороны, и светской и духовной властью, с другой, достаточно банальна. Однако не стоит забывать, что большинство использованных в этой работе материалов — это слова преследуемых, заточенных, подвергаемых пыткам и жестоким телесным наказаниям людей. Все они давно умерли и не ждут извинений или реабилитации. Впрочем, и их преследователей тоже давно нет в живых. Остается лишь надеяться, что современное русское общество будет ориентироваться на более гуманные и толерантные способы разрешения религиозных противоречий и конфликтов.



Приложения

Приложение 1 Сборник Василия Степанова

Сборник публикуется по изданию: Айвазов И. Г. Материалы для исследования русских мистических сект. Вып. 1. Христовщина. Т. I. Пг., 1915. С. 6–35. Об истории сборника и публикации Айвазова см. главу 3 настоящей работы.

В настоящей публикации тексты были подвергнуты следующим эдичионным изменениям:

1. В некоторых случаях изменено разбиение на строки. По всей видимости, оригинальная рукопись, которой пользовался Айвазов, не имела разделения на строки. Хотя разделение, предпринятое Айвазовым, в основном представляется верным, иногда он совершал ошибку, думая, что все строки стиха должны повторяться дважды, и из-за этого соединял повторяющуюся и не повторяющуюся строки воедино. Кроме того, иногда он неоправданно удлинял или укорачивал строки. В настоящей публикации эти ошибки устранены. В тех случаях, когда разделение на строки вызывало сомнения, я оставлял разделение, предложенное Айвазовым.

2. Указания на повторение песенных строк при исполнении (у Айвазова отмечается цифрой «2», что, скорее всего, соответствует оригинальной рукописи) перенесены в комментарии к текстам.

Вводится современная пунктуация.

4. Вводится современная графика: ъ заменены на е, а і — на и.

5. Устранены твердые знаки в конце слов; в некоторых словах сделаны орфографические поправки, не затрагивающие фонетики и морфологии. Все лексические и орфографические добавления, сделанные Айвазовым, обособляются угловыми скобками <>, все орфографические добавления, сделанные мной, обособляются круглыми скобками ().

6. Слова, слитые друг с другом, а также написанные слитно с предложениями, частицами, союзами, пишутся отдельно в соответствии с современным написанием.

7. С прописной буквы пишутся имена собственные, а также наименования Бога Отца, Христа, Богородицы, Святого Духа, наиболее часто встречающиеся в православном обиходе. При этом число слов, пишущихся с прописной буквы, сведено к минимуму.

Тексты

1.

Сия песенка – покаяние приносити Богу

Свет Боже, царство небесное,
 Небесное царство, блаженный рай.
 И пресветлой рай, жизнь бесконечная.
 Кому, Боже, царство достанетца?
 Достанетца царство небесное
 Сударь праведным, душам избранным,
 Чистым девицам непорочным,
 Ни греху тьяшкому недоточным.
 Един я тебя, царство, лишаюся,
 А мимо хожу – не покаюся,
 А держуся спесивства и гордости,
 Не имею ни смирения, ни кротости,
 Ни великова себе и воздержания,
 Не имею я страха, и не имеет сердце.
 Идет к нам, братия, с небеси
 Чаша гнева великово со яростью.
 Кто сию чашу выпивать будет?
 Выпивать сию чашу единому,
 Единому свету родимому,
 Самому свету Сыну Божиему
 За спасение всех верных человек.

2.

Сия песенка – богоотступникам и изменникам

Идет лето сего света,
Приближается конец веку.
Идут-пойдут все грешницы,
Сего миру престелницы
Ко Отцу Богу со слезами:
«Умилосердися, Отец Бог наш,
Сего мира ты сам Творец,
Прости наше согрешение,
Великое преступление».
Речет Господи, глаголет:
«Изыдите, вы все грешницы,
Сего мира престелницы.
Изготована вам мука вечная
И т(ь)ма вам всем кромешная.
Не будет вам прощенья,
Ни грехам вашим отпущение
Ни в сем веце, ни (в) будущем,
Окромче плачу-рыдания.
Изготована вам мука вечная».

3.

Сия песенка – прошение и моление к Богу в царство небесное

Росплачется царь Давид,
Стоя-стоячи он у прекрасных пустыни:
«<Прими ты>, свет мой прекрасная пустыня,
Прими ты меня многогрешново,
Многогрешново меня на покаяние,
Многогрешного меня человека
Аки матери любезное любезное свое чадо.
Заставь ты меня работати,
Слезами постелюшку умывати
И денно, и ношно беспрестанно,
Завсегда, государь, неперестанно.
Государь мой, Царь свет Небесной,
Надежда моя, свет Сын Божий,
Прости, государь, мое согрешение
И великое мое преступление,
Избави меня превечных муки,
Достави меня небесного своего царства,

Запиши, сударь, в животные свои книги,
 Причти, государь, ко избранному своему стаду».
 Алилу(й)я, Алилуйя, слава Тебе, Боже.

4.

Сия песенка – слезная и воскресител(ь)ная

Как доселева мы жили на земле,
 Ничего не знали мы, не видали,
 Как что на земле сострояется,
 Бел престол Господен(ь) поставляетца,
 Сам Господь Бог, сам Небесный Царь
 По земли, сударь наш, Он катается,
 Поровну, сударь, Он с человеками,
 Во плоти, сударь, Он в человеческой.
 Собиралися, соходилися
 Со все со четыре со сторонушки
 На святу беседу на апостольску,
 Возмолилися ко Святому Духу,
 Проливали слезы ко источнику:
 «Государь наш, батюшка Святой Дух,
 Укажи нам путь свой Божей истинной.
 Нам как итти — до тебя дойти,
 До твоего царства до небеснова,
 До раю, сударь, до блаженнова?»
 К нам не золота трубушка вострубила,
 Живогласная к нам прогласила,
 Прогласил надежды наш Святой Дух:
 «И вы братия-сестры духовныя,
 Вы ступите же по духовному,
 По Святу Духу по блаженному.
 Вы не пейте же поила пьянова,
 Ни вина, други, ни зеленого,
 Не ставите ж меды сладкие,
 Не творите, други, греха тяшкова,
 Не бранитесь словом скверным,
 Не гневаетеся всякою злобою,
 Не водитесь сестры с братьями.
 Укажу вам путь свой Божей истинной,
 Как вам итти — до меня доитить,
 До моего царства до небеснова.
 Вы подите же на тихой мой Дон:
 На тихом Дону утешитесь.

Вы еще подите на Сладей-реку:
 На Сладей-реке насладитесь.
 Вы еще подите на Дарей-реку:
 На Дарей-реке надаритесь.
 Вы не ходите, други, на Шат-реку:
 Еще Шат-река – шатовитая,
 Отлучит она от дела Божиева.
 Вы подите, други, на Сион-гору,
 Как взойдете, други, на Сион-гору,
 Изошед, вы сами оглянитесь:
 Не остался ли кто на сырой земле.
 За их вы Богу молитесь,
 Самому Отцу свету небесному,
 И Сыну Божию единородному,
 И Святому Духу и блаженному,
 И Матери Его святой Бож(и)ей,
 И Пресвятой святой Богородицы,
 И всей силе и господней Божией,
 И всем праведным избранным».

Господа пойте и превозносите его во веки.

5.

Сия песенка – моление Богородицы Марии, Матери Бож(е)й о грешных к сыну своему, Христу Богу нашему

На зоре было на утренней,
 На закате светло месяца,
 На восходе красно солнышка,
 На теплой, тихой на заводе.
 Не белой лебедь воскликкала,
 Прогласила помощница
 Своему Сыну избранному,
 Избранному, возлюбленному:
 «И ты, свет, сударь свет Сын Божей,
 Избранной мой, возлюбленной,
 Ты когда ко мне в гости будешь,
 Ты когда, сударь, пожелуешь
 В верховую сторонушку,
 Во свою, сударь, родимую,
 Во родимую, небесную,
 Ко своему батюшке родимому,
 Ко Царю свету Небесному?»

Проглаголет ей сударь Сын Божий:

«Государыня моя матушка,
 Свет Мати Божия, помощница,
 Пресвятая Богородица,
 Я в те поры к тебе в гости буду,
 Я тогда тебя пожалую,
 Когда праведныя управятся,
 Грешныя души воспokaются,
 Принесут Богу покаяние,
 И соистинно поклонение,
 О твоих грехах моление
 Ко Отцу Богу небесному,
 Ко Творцу Богу Превышнему,
 К Саваофу Богу небесному
 И ко Сыну едиnorodному,
 Ко Святу Духу блаженному,
 К тебе, Матери Божией,
 Пресвятей Богородице,
 Ко Святой ко Троице,
 Святой Троицы нераздел(ь)ной,
 И ко всей силе небесной,
 И ко всем праведным изборанным».
 Пойте Господеви, славно бо прославися.

6.

Сия песенка – на спящих и ленивых

Братцы вы, братцы духовныя,
 Полно нам спать, полно так лежать,
 Пора от сна пробудится,
 На истинный путь возвратится,
 Пора от злых дел отлучится.
 Не проспaть бы нам царства небеснова
 И раю, други, и блаженнаго,
 Не проспaть бы нам заутрени Великоденския,
 Не прогулять бы нам обедни Благовещенской,
 Не прогулять бы нам вечерни Троицкой,
 Не прогневaть бы нам Отца небеснова,
 Не прогневaть бы Сына света Божиева
 И Свята Духа и блаженнова.
 Почему у нас заутрeня Великоденская?
 Того у нас заутрeня Великоденская,
 Что сам Сын Божий воскресе Христос.
 Почему у нас обедня Благовещенская?

Потому у нас обедня Благовещенская,
Что благовестил сам Сын Божий.
Почему у нас вечерня Троицкая?
Потому у нас вечерня Троицкая,
Что сам Сын Божий во Троице –
Отец и Сын и Святой Дух –
Потому у нас великая вечерня Троицкая.

7.

Сия песенка – утешительная или беседовная

У нашего государя доброхота,
Гостя-государя дорогова,
У батюшки-государя у роднова
Была тихая смиренная беседа.
И съезжались тут князи и бояре,
Честныя все тут власти-патриархи
И все тут православные христиане.
Они пили сами и ели, прохлаждались,
Блаженным они Духом утешались.
Не золотая трубочка вострубила,
Не громогласная святая прогласила,
Что пророчет наш свет надежда:
«Вы светы мои князи и бояра,
Честные все вы и власти-патриархи
И все вы православные христиане,
Вы пейте, други, еще прохлождайтесь,
Про Бога вы про света говорите,
Блаженным Святым Духом утешайтесь,
Вы в честную мою книгу вы читайте,
Вы в честную мою книгу во Минею,
В Евангелие мое толковое.
Говорите, во толк дело положите,
Чтоб вам мимо Бога не пройтити,
Мимо света царства небеснаго
И раю други и блаженного,
Небесной светлой красоты его»
Аминь, аминь Царю Небесному.

8.

Сия песенка – воскресител(ь)ная

С высоты было с сед(ь)ма неба,
 От раю было блаженново,
 От престола от Господнево,
 От Саваофа Бога чуднова
 Солетел туга и сел сокол
 И со чистым со голубем –
 Со Святым Духом блаженным.
 Соносил тута грозный указ
 За рукою свет за царскою,
 За печатью за красною.
 Как в указе написано,
 Во наказе страшно наказано:
 «Не водитесь сестры з братиями,
 Вы не пейте поила пьянова,
 Ни вина други не зеленова,
 Не становите меда сладкаго,
 Не бранитесь словом скверным,
 Вы не еш(ь)те яства скоромныя,
 Не творите греха тяшкова.
 Как не будет за то вам прощения,
 Ни грехам вашим отпущения,
 Окроме вам муки вечныя
 И тьма вам всем кромешная».
 Аминь Царю Небесному.

9.

Сия песенка – печал(ь)ная Сына Божиева

Как сошел к нам, братцы, с небеси
 Свет глас от Саваофа Бога вышняго,
 Ко государю Сыну Божиему:
 «Ты не плач(ь), не плач(ь), свет Сын Божий,
 Не рыдай, мой возлюбленной,
 Не надрывай своего ретива сердца,
 Не слези своих ясных очей».
 Отвещает Сын Божий:
 «Гсударь ты мой батюшка,
 Саваоф Бог, превышний Творец,
 Рад бы я, государь, не плакати –
 Сами слезы из очей катятся,

Само сердце надрывается,
 Свет в очах у меня помрачается,
 Разум в голове у меня мешается.
 Что сослал ты меня, батюшка,
 С небеси на сыру землю.
 Привлек в плоть человеческу,
 Возложил бремя великое,
 Вручил стадо немалое,
 Повелел ты, сударь батюшка,
 На земле хранить его и миловать,
 Мне учить их и жаловать,
 На земле хранить их и миловать.
 Как а нынечи, государь батюшка,
 Уже верные меня не слушают:
 Повелися сестры з братьями,
 Стали братия возвышатися,
 Вдвое им воживатися,
 А сестры-вопомощницы
 Надевают мое платье,
 Отымают да и богатество,
 Отбивают залоту казну,
 Отдают меня на предательство,
 Не дают мне пожить на сырой земле,
 Изгоняют меня, батюшко,
 Что птичку безглядную,
 Что кукушечку горемышную».

Отвещает ему батюшко,
 Саваоф Бог превышний свет:
 «Ты не бойся, свет Сын Божий,
 Не утрашись, мой возлюбленной,
 Ты терпи стради со радостию.
 Не наденут твоего платья,
 Не взову(т)ся во твое имя,
 Не отымут (у) дому богатества,
 Не отобьют твоей золотой казны.
 Я скоро сошлю грозных ангелов,
 Повелю им главы поснять
 По самыя по могучи плеча,
 Повелю вверзить в муку вечную,
 И во т(ь)му их кромешную,
 Уже не будет им прощения,
 Ни грехам их отпущения,
 Окроме муки превечныя

И т(ь)мы всем крошечныя.
 За твое ж за терпение,
 За великое за страдание,
 Как вознесся свет Сын Божий
 Ко мне к Богу во сед(ь)мо небо,
 Я (в)стречу тебя, Сын Божий,
 Со всею силою небесною
 И воз(ь)му тебя, свет Сын Божий,
 На свои руки пречистыя,
 Посажу тебя, света Сына Божия,
 По правую сторонушку,
 Удивятся Сыну Божиему
 Вся сила небесная.
 Ты в те поры, свет Сын Божий,
 Со своими со гонители,
 Супостаты со предатели
 Ты сам свет управисься».
 Тебе свету Сыну Божиему
 Слава со Отцом и со Святым Духом,
 Со всею силою небесною.
 И во веки веков, аминь.

10.

Сия песенка – как Сын Божий сеит свое семя божественное в верных человеки

Дай, Господи Иисусе, свет Христос Сын Божий,
 С нами да, сударь, святые,
 Свет памилуй нас грешных.
 Пресвятая Богородица, упроси о нас о грешных
 У своего Сына, у нашего Бога,
 Тобою спасет от суда души наши грешныя
 На сырой земле.
 Да по полю-полю, по чистому полю,
 По широкому раздолью.
 Тут ходит-гуляет государь наш надежда,
 Государь свет Сын Божий.
 На ручушках носит чашу золотую,
 А и в той было чаше Божие семя,
 Был крупчатой сахар.
 Государь свет разсеивает по всей подселенной свое Божие
семя,
 Да сам сударь глаголет:
 «Разродися, мое семя, в моих верных человеках,

Разродися, Божие дело, в моих верных-избранных,
 Уродися, мой белой сахар, белою ярою пшеницей,
 Рости, моя пшеница, от земли и до неба,
 И от престола Господня до Бога Саваофа,
 До Сына Божия света,
 До Свята Духа блаженна,
 И до Троицы Святыя,
 Святой Троицы нераздельной,
 И до Матери Божией, Пресвятой Богородицы».

На том было месте, где Сын Божий гуляет,
 Выросло свято древо,
 Свято древо кипарисно,
 Булатное корение, серебряны ветве,
 Листье золотое.

Да что древо кипарисно?
 Да тот сударь (Сын) Божий.
 Да что булатное корение?
 Это — крепость-утвержденье.

Что серебряны ветве?
 То добры его дела.
 Что листье золотое?
 То вера его, радение,
 И плач(ь), и моление,
 И слезное течение,
 Сердечно попечение.

На том было древе
 Сидят царския дети,
 Сидят они по ветвям,
 Поют они песни —
 Архангельские гласы.

Ветвья не обломите,
 Сами з древа не упадите.
 Да сам сударь глаголет:
 «Да вы царския дети,
 Сами пойте-распевайте,
 Царя прославляйте, Бога Саваофа,
 И сына света Божия,
 И свята Духа блаженна,
 Троицу и святую, святую Троицу нераздельну,
 И Матерь его Божию, Пресвятую Богородицу,
 То причтет вас Господь Бог
 Ко прежнем святым,
 Ко ангелам-архангелом,

Ко апостолом-пророком
 И ко всей силе небесной,
 То причтет вас Господь Бог
 Ко чистым девицам, к чистым непорочным,
 Греху недоточным,
 Ко женам-мироносицам
 И ко всем святым-праведным».

11.

Сия песенка – Богородицына

Веденье Пречистая Богородица.
 Ангели удивилися,
 Како дева ведена.
 Она Спасова дитя.
 Ва пище... пищеере огненныя.
 Породив, она ходила.
 Из рода роды брала,
 Людей к Богу вела.
 Она во зорю вокатила,
 Во зорю утреннюю.
 В красное солнышко вошло,
 Всю вселенную обошло,
 Всю подсолничную.
 Сына Божиева нашла,
 Ему суд святой вручала,
 Души грешныя привела,
 Праведных приклонила,
 За их она упросила
 У его Сына Божия,
 Препоблагомилостиваго,
 Милосерднаго Царя,
 Небеснаго Бога света,
 Лучезарнаго светила,
 Всемогущаго Бога.
 Ему слава во веки века, аминь.

12.

Сия песенка – отпадшим от Бога в погибель в грех

Росплачется красно солнце со лучами,
 Росплачется светел месяц со звездами,
 Увидел государь их свет Сын Божий,

Увидел государь их сам небесной:
 «Светы вы мои красно солнце со лучами,
 Светел месяц со звездами,
 О чем ты, красное солнышко, плачешь?
 О чем ты, свет месяц, плачеш(ь) со звездами?
 А и милости от меня вам нет?
 И дару от меня вам мало?»
 Что зговорит красно солнце со лучами
 И светел месяц со частыми со звездами:
 «Государь ты наш надежда, свет Сын Божей,
 Государь ты наш ты батюшка, Царь Небесной,
 И много от тебя, свет, нам дару,
 И много, государь, милости Божией.
 Плачу я, красно солнце со лучами,
 Светел месяц плачу со звездами,
 Что мир-народ идет он весь в погибель,
 Во ту ли он муку во превечную,
 А верные твои идут в отпаденье».
 Сударь ты свет надежда, Царь Небесной,
 Умилися ты до души до и грешной,
 Прости ты, сударь, наше согрешение,
 Великое наше, сударь, преступление,
 Не отставь ты, сударь, от царства небеснаго,
 От раю, государь, своего блаженного,
 Избави, сударь, нас муки превечныя,
 Запиши, сударь, в животные свои книги.
 И причти нас, государь, к избранному своему стаду.
 Аллилуия, аллилуия, слава тебе, Боже.

13.

Сия песенка – как Сын Божий призывал вол(ь)ных людей охотников на большой корабль

Государь ты наш батюшка, богатый гость,
 Нет тебя государя богатее
 Ни на небе, а ни на земле.
 У тебя же, сударя, бол(ь)шой корабль,
 Богатый гость по кораблю покатывает,
 В золоту трубочку вострубливает,
 Воскликивает своих людей вол(ь)ных:
 «Подите ко мне, люди вол(ь)ные все охотнички,
 Подите ко мне на большой корабль,
 Покупайте товары безценныя,

Безценная-драгоценная,
 Не золотом покупайте, ни серебром,
 Не крупным акатистым жемчугом,
 Покупайте товары безценные,
 Безценные-драгоценные
 Вы верою и радением,
 Сердечным своим попечением,
 Вы слезным своим и течением
 И ночным, други, умолением».
 Слава тебе, Царю Небесному.

14.

Сия песенка – уверител(ь)ная: уверяет человека, хотящи(х) на спасенный Божий путь

Батюшко ты белюшко, белой свет, ты помилуй всех.
 Батюшко друг, ты не скинь своих с рук.
 Батюшко Бог, положи дело во ум.
 Матушка Мария, ты прибавь Божия ума,
 Чтобы государыне не ходить без ума,
 Чтобы не носить нам пустая сума,
 Чтобы нам носить за тебя полную суму,
 Полную суму да и все Божиево дело.
 Полно нам жить, полно мучица,
 Царства небеснова хочетца,
 Хочетца, да не можетца.
 Станем мы, праведные, мучитца,
 Авос(ь)-либо праведные вступятца,
 За нас они Богу помолятца,
 Дело нам в разум положитца,
 Богу нам молитца похочетца.
 Праведные шли да Христа Бога нашли.
 Им они светом ругаются,
 Духу Святому насмеваются,
 Сами они во ад проваливаются,
 Во муку они проваляются,
 Слава тебе, Царю Небесному.

15.

Сия песенка – любителяя, что Бог вернаго человека любит

Ей люблю, ей люблю.
 Люблю друшка – золота струшка.

Ей люблю, ей люблю.
Золота струшка – соловеюшка.
Ей люблю, ей люблю.
Да и за то его люблю:
По ночам не спит.
Ей люблю, ей люблю.
Ей люблю, по ночам не спит,
По зорям рано встает.
И он песенки поет.
Ей люблю, ей люблю.
Утешает соловей роднова батюшка.
Ей люблю, ей люблю.
Родново батюшка моево, гостя верховово.
Ей люблю, ей люблю.
Люблю друшка – золота струшка.
Ей люблю, ей люблю.
Золота струшка – соловеюшка,
Ей люблю, ей люблю.
Как за то ево люблю:
По ночам не спит,
По зорям рано встает,
Ей люблю, по ночам не спит,
По зорям рано встает,
Ей люблю, ей люблю.
По зорям рано встает.
И он песенки поет.
Ей люблю, ей люблю,
Утешает соловей родную матушку.
Ей люблю, ей люблю.
Родную матушку мою, гостью верховую,
Ей люблю, ей люблю.
Аминь, аминь Царю Небесному.
А(минь), а(минь) Ц(арю) Н(ебесному).

16.

Сия песенка – как Сын Божий призывал вал(ь)ных людей на большой корабль

С высоты было, с сед(ь)ма неба не ясен сокол летит,
К нам гость-батюшка катит,
Он на тихой Дон Иванович,
На святой свой, на тихой.
Он устами свет гласит,
Аки в трубушку трубит,

Покликает своих верных-избранных людей:
 «Вы подите, мои верные избранные души,
 И на тихой Дон Иванович,
 На бол(ь)шой мой на корабль.
 Дам вам, други, веселечки яровчатые,
 Гребите вниз по батюшки по тихому по Дунаю
 От краю, други, до краю, до небеснова до раю,
 От конца, други, до конца, до Небеснова до Отца,
 Уж за вашии за труды дам вам золоты трубы,
 Свет сестрицы вы мои,
 За вашии за труды дам вам семиградные венцы.
 Аминь Царю свету Небесному.

17.

Сия песенка – кто Бога не любит и искривленю своею и заповеди Божии не соблюдает

Да что то за люди,
 Да что батюшки не любят,
 Золоту трубу не трубят,
 Себе рай не закупают,
 Себе вечнаго житья.
 А кто батюшку любит,
 Золотую трубу трубит,
 Себе рай закупает,
 Себе вечное житье.
 Ай то-та будет,
 Что и батюшки не будет,
 Ай то-та будет,
 Что по батюшки потужат,
 Потужат и поплачут.
 А кто батюшку любит,
 В зелену саду гуляет,
 Он цветочки сорывает,
 Он веночки совивает,
 На буйну главу викладеат.
 А кто батюшку не любит,
 В золоту трубу не трубит,
 Себе раю не закупит,
 Себе вечнаго житья.
 И не получает.
 А кто батюшку не любит,
 В зелену саду не гуляет,

Он цветочки не сорывает,
Он веночки не совивает,
На буйну голову не вскладывает.
И он милости не получает.

18.

Сия песенка – от веры отпадения от Бога

То-то конь был,
То-то конь был, то-то добрый,
То-то воин, то-то богатый,
Богатырь был.
Как уш(а)ми конь
Он на небе звон услышал,
Как очами конь
Все татар он в поле водит,
Во чистом поле все татар он водит.
Копытом конь
И он землю пробивает,
Уже хвостом конь
Он следочки все замечает,
Гривою конь
Всю дубровочку устиляет.
Нонечии конь
Во чистом поле гуляет,
Уже гуляет
Как та травка ковыльчик.
Нонечи молодец
Во чистом поле гуляет,
Как гуляет –
Дело Божие забывает,
Уже он ищет
Такова себе человека:
«Кто б мне друг был,
Пособил тоски-кручины
Со великою со печалию,
Я б тово назвал
Батюшкой своим родным,
Я б тово назвал
И сердечным сердоболем,
Кто б довел бы
Как до Матушки до Божии,
Я б тово назвал

Я Сионскую горою». Аминь, аминь Царю Небесному.

19.

Сия песенка – путешественная, в пути ходящая

Благодатный Бог наш,
Упование Божие,
Прибежище Христово,
Покровитель Свят Дух.
По пути Бог с нами,
С нами и над нами,
С нами, перед нами.
Сохрани нас, Боже,
В пути и в дороге
От всех наших врагов
Видимых и невидимых.
Покори под нозе
Побеждати всех врагов
Всегда непрестанно.
Плоть и мир и диавола
И все козни демонский,
Нечестивых человек,ов,
Отгони их, Господи,
Наших всех ругателей,
Не попусти их, Господи,
Нам зло учинити,
Отжени от нас, Господи,
Всякаго врага-супостата.
Дай нам, Господи,
Желанное исполнить,
Тебе Богу угодити,
Тебе Богу работати
И денно, и ночью,
Непрестанно плакаться,
От грехов очиститися.
Дай нам, Господи,
Всегда познавати
Волю твою Господню
И о Бозе радоватися,
Суету оставляти
И любовь возыметьи,
Веру содержатьи,

Надежду исполняти,
 Послушание скорое,
 Чистоту сохранить
 Духовную и телесную,
 Тако и сердечную,
 Нищету духовную,
 Страх Божий знати,
 Тебя Бога боят(ь)ся.
 Не лиши нас, Господи,
 Всякого добра-блага,
 Запиши нас, Господи,
 В книги во животныя.
 Не лиши нас, Господи,
 Царства и небесного
 И раю блаженного.
 Избави нас, Господи,
 Муки-то превечныя
 И т(ь)мы кромешныя.
 Дай нам, Господи,
 Разум, рассуждение,
 Память Божией доброй,
 О Бозе всегда разумети,
 Тебя света знати,
 Никого не осудати,
 Никого не оклеветати,
 Милостиву быти,
 Милосердие имети,
 Всегда и вовеки.
 И вовеки веков, аминь.

20.

Сия песенка – до Бога лесенка

Сударь ты мой батюшка, не прогневайся,
 Я тебе, сударь, воспокаюся,
 Сударь ты мой батюшка, не прогневайся,
 Прости мое согрешение,
 Сударь ты мой батюшка, не прогневайся
 На велико мое преступление,
 Сударь ты мой батюшка, не прогневайся,
 Я тебе свету покаюся,
 Сударь ты мой батюшка, не прогневайся
 На великое мое преступление,

Сударь ты мой батюшка, не прогневайся
 На мое такое беззаконие,
 Сударь ты мой батюшка, не прогневайся
 На мое такое небрежение,
 Сударь ты мой батюшка, не прогневайся
 На мое, сударь, незнание,
 Сударь ты мой батюшка, не прогневайся
 На мою, сударь, такую простоту,
 Сударь ты мой батюшка, не прогневайся
 На мое, сударь, неверие,
 Сударь ты мой батюшка, не прогневайся
 На мое, сударь, безстрашие,
 Сударь ты мой батюшка, не прогневайся
 На мою, сударь, леность,
 Сударь ты мой батюшка, не прогневайся
 На мое, сударь, непослушание,
 Сударь ты мой батюшка, не прогневайся
 На мое, сударь, непокорение,
 Сударь ты мой батюшка, не прогневайся
 На мое, сударь, нежелание,
 Сударь ты мой батюшка, не прогневайся
 На такое неискание,
 Сударь ты мой батюшка, не прогневайся
 На недоброй мой смех,
 Сударь ты мой батюшка, не прогневайся
 На мою такую гнев да злобу,
 Сударь ты мой батюшка, не прогневайся
 На недоброй мой совет,
 Сударь ты мой батюшка, не прогневайся
 На мой такой сон да дрему,
 Сударь ты мой батюшка, не прогневайся
 На мою такую неправду,
 Сударь ты мой батюшка, не прогневайся
 На недоброе мое житие.

21.

Сия песенка – как Сын Божий сит свое семя божественное, безценное, драгоценное в свои сироты в последние

Как у нас было в каменной Москве,
 Во Кремле было красном городе,
 Во дворце было государеве,

От крыльца было от красново,
 Уже ис погреба государева
 Выходил туто добрый молодец.
 Он ис погреба государева
 Выносил тут, доброй молодец,
 Во правой руке своей семена,
 Семена свои безценныя.
 Он вынесши, да сам задумался,
 Сам задумался-закручинился:
 «Семена ли да мои семена,
 Семена да мои царские,
 Уже царские безценные,
 Уж безценные-драгоценные,
 Уже где же вас да мне посеять?»
 Как пошел ли да доброй молодец
 Он далече до во чисто поле,
 Становился да доброй молодец
 При пути да он при дорожен(ь)ки,
 Как посеял да свои семена
 При пути да он при дороженьке.
 Он посеявши, сам задумался
 Он задумался-закручинился:
 «Семена ли мои безценныя,
 Уже безценныя-драгоценныя,
 Не у места я вас посеял я:
 Налетит на вас черный вран,
 Семена ли да вас повыгребует,
 Уже повыгребует, все повыклюет».
 Как пошел ли да доброй молодец
 Он далече во чисто поле,
 Под дубровочки под зеленяя.
 При дубровушки при зеленяя
 Он посеял да свои семена.
 Становился да доброй молодец
 При дубровушки при зеленяя,
 Уже посеявши, сам задумался,
 Он задумался-закручинился,
 Заливался он горючи слезы:
 «Семена ли да мои царские,
 Уже царския, безценныя,
 Уже безценныя-драгоценныя,
 Не у места я посеял вас:
 Набегут на вас серы волки,

Семена мои все повытопчут,
 Все повытопчут, все повытолочут».

Как задумался доброй молодец,
 Он задумался-закручинился,
 Уже пошел ли да доброй молодец
 Он далече да во сине море,
 Становился доброй молодец
 Среди моря на камени,
 Он на камени на белом,
 На натверженном.

Уже посеял да доброй молодец
 Среди моря он синева
 Семена свои безценныя,
 Он безценныя-драгоценныя.
 Он посеявши, сам возрадовался:
 «Семена ли мои безценныя,
 Уже безценныя-драгоценныя,
 Как у места я посеял вас,
 Семена мои повыросли».

Выростал тутю зеленый сад
 Со древами да с кипариснами
 И с яблон(ь)кой со кудрявою,
 Уже со грушкою со зеленою,
 Уже с вишенью с царградскими;
 Как во тот ли да во зеленой сад
 Солетались птицы райския,
 Уж поют они песни царския.

Уже кто этот зеленой сад,
 Еще кто же да ево посадил?
 Как сажил ево зеленой сад,
 Посажил ево государь-батюшка.

Еще кто этот зеленой сад,
 Еще кто то ево поливал?
 Поливала да этот зеленой сад,
 Поливала да ево матушка —
 Сама Мать Божия Богородица.

Еще кто этот зеленой сад,
 Еще кто ево огораживал?
 Огораживал етот зеленой сад
 Уже сам государь свет Сын Божий.

Еще кто да ево возрастил
 Этот зеленой сад?
 Возрастил ево Святый Дух

Он со всею силою небесною,
Он со ангелами-архангелами.
Аминь Царю Небесному утешителю,
Свят Духу и вовеки веков, аминь.

22.

*Сия песенка – как Сын Божий выплывает на большом корабле и душа с телом
расставалась*

Да по морю, морю синему,
Аллилуиа, аллилуиа, Господи помилуй,
Да по морю, морю по житейскому,
Аллилуиа, аллилуиа, Господи помилуй,
Как плывет-выплывает большой, сударь, корабль,
Аллилуиа, аллилуиа, Господи помилуй,
О двенадцати белых парусов,
Аллилуиа, аллилуиа, Господи помилуй.
На том корабле престол Христов,
Аллилуиа, аллилуиа, Господи помилуй,
На престоле сам Иисус Христос,
Аллилуиа, аллилуиа, Господи помилуй,
Сам Иисус Христос,
Аллилуиа, аллилуиа, Господи помилуй,
Сам Иисус Христос, государь Сын Божий,
Аллилуиа, аллилуиа, Господи помилуй,
Он со ангелы, со архангелы,
Аллилуиа, аллилуиа, Господи помилуй.
Что сзговорит сам Иисус Христос
Аллилуиа, аллилуиа, Господи помилуй,
Сам Иисус Христос, сударь Сын Божий,
Аллилуиа, аллилуиа, Господи помилуй:
«И вы свет мои святы ангелы,
Аллилуиа, аллилуиа, Господи помилуй,
Святы ангелы-архангелы,
Аллилуиа, аллилуиа, Господи помилуй,
И вы где были да что видели,
Аллилуиа, аллилуиа, Господи помилуй.
А что видели, что вы слышали?»
Аллилуиа, аллилуиа, Господи помилуй.
Как что зговорят святы ангелы,
Аллилуиа, аллилуиа, Господи помилуй:
«И ты свят государь ты наш батюшка,
Аллилуиа, аллилуиа, Господи помилуй,

Сударь батюшка, сударь Сын Божий,
 Аллилуиа, аллилуиа, Господи помилуй.
 И мы были были на сырой земле,
 Аллилуиа, аллилуиа, Господи помилуй,
 На сырой земле,
 Аллилуиа, аллилуиа, Господи помилуй,
 И мы видели и мы слышали,
 Аллилуиа, аллилуиа, Господи помилуй,
 Господь, душа с белым телом ра(с)ставалася,
 Аллилуиа, аллилуиа, Господи помилуй,
 Ра(с)ставившись, душа с телом не простилася,
 Аллилуиа, аллилуиа, Господи помилуй.
 Назад душа воротилася,
 Аллилуиа, аллилуиа, Господи помилуй.
 „Тебе, телу, быть в сырой земле,
 Аллилуиа, аллилуиа, Господи помилуй,
 А мне, душе, быть на страшном суде,
 Аллилуиа, аллилуиа, Господи помилуй.
 На страшном суду перед самим Христом“». .
 Аллилуиа, Аллилуиа, Господи помилуй.
 Аминь, аминь Царю Небесному.

23.

Сия песенка – суд Господень святой Божей

Еще кто б нам построил
 Мать прекрасную пустынь
 Не в нажиточнем месте,
 Чтобы око не видало
 Сего житья суетново,
 Чтобы ухо не слыхало
 Человеческого гласу.
 Я учну ли гор(ь)ко плакать
 И я слезно возрыдати
 О своих ли грехах тяжких.
 Уш сошел ли Господь с неба
 И он сам, сударь, глаголет:
 «Вы рабы мои, рабыни,
 Православные христиане,
 Не взабуд(ь)те Бога живите
 И вы друг друга любите,
 Промежду любовь держите,
 Не живите лицемерсье.

Как я буду Бог катити,
Сыном Божиим ликовати,
Путь свой истинно явити,
На пути вас укрепити,
Дух Святые к вам катити,
Дело истинно явити».
Уже сошел Господь с неба,
Спустил ли гнев свой Божей,
Когда будет конец веку,
Уже нигде житья не будет:
Ни в горах, ни вертепах,
Ни во темных во лесах,
Ни во дал(ь)ных пустынях,
Ни в земляных упокоях.
Еще слава тебе, Христе Боже
И Святому твоему Духу.
И во веки веков, аминь.

24.

Сия песенка – в печали утешител(ь)ная

Свет Господи, создатель мой,
Поведай мне печаль мою.
Когда пришлешь помощника?
Владыко мой как Бог во мне.
Не унывай, душе моя,
Ты уповай на Господа,
На его Царя Небеснаго,
На Мать Божию Богородицу,
На ангелов-архангелов,
На всю силу небесную,
На всех святых угодников.
Аминь Царю Небесному.

25.

Сия песенка – как Сын Божий вручает стадо свое избранное пасти своему садовнику, учителю благому, аки садовые древа

Садик мой, садик, зеленой мой виноград,
Кто тебя насадил, тот и спинушку отсаднил,
Садик насадил, он и спинушку осаднил.
Доброй молодец в зеленом саду гулял,
Яблочки сщипал да на блюдечко клал на серебряное,

Золотой виноград на тарелочку клал,
 К гостю носил на высокой на терем.
 Гость ево встречал, на белы руки принимал,
 За белы руки принимал, за дубовый стол сажал,
 Бьет челом ему, покланяется:
 «Здравствуй, мой садовник, своим зеленым садом
 Со яблон(ь)ками со кудрявыми,
 Зеленым виноградом и со вышеньками».
 Дай Боже здравствовать,
 Нашему сударю да воздравствовать,
 На многие лета, неусчетные годы,
 С верными людьми, избранными души.
 Аминь, аминь Царю свету Небесному,
 Утешителю Святу Духу и блаженному.

26.

Сия песенка – кто похощет к Богу верно служитьи

Ей кому батюшку любити,
 Крестное знамение держати,
 Да орусему <?> тому быти,
 Богу с ыстиной служити,
 Тому опасности быти,
 Надежду исполняти,
 Тому в любви Божьей жити,
 Тому милостиву быти,
 В послушании тому быти,
 Да под страхом ему жити,
 В чистоте жити,
 Тому Бога не гневати,
 По-плотскому не ходити,
 По-духовному жити,
 Тому греха не творити,
 Нищету тому любити,
 Милосерду тому быти,
 Тому страх в сердце держати,
 Тому правду говорити,
 Много милости просити,
 Да разумну тому быти,
 Тому в кротости жити,
 Во смирении тому жити,
 По ночам не усыпати,
 По зорям рано вставати,

На Дарей реку ходити,
 На Сладим реку ходити,
 Гор(ь)ки слезы проливати,
 Свое сердце надрывати,
 Нелицемерно тому жити,
 Не лукавством тому жити,
 Волею Богу служити,
 Хулу-безсчастие принятьи,
 Да изгнану тому быти,
 Тому за Бога страдати,
 Тому с радостию терпети,
 Неизменну тому быти,
 В Божию церковь ходити,
 Божие слово хранити,
 В Божией радости быти,
 В золоту трубу трубити,
 В золоту верву звонити,
 Тому в милости ходити,
 Тому Евангелие читати,
 Толковое рассуждати,
 Да пророком тому быти,
 Огненными языцы глаголати,
 В зеленом саду гуляти,
 Тому ангелом быти,
 Тому ангелом летати,
 Херувимом тому быти,
 Серафимом тому быти,
 Тому апостолом быти,
 Во блаженном раю быти,
 Да во царстве тому быти,
 У престола Божия быти,
 У суда Божия стояти,
 Тому милости прощати,
 В семигранном венце быти,
 Золоты ризы носитьи,
 Тому поручи носитьи,
 Тому праведным быти,
 В Божией радости быти.

27.

Братцы вы, братцы вы духовные,
 Не покин(ь)те доброво молотца

При бедности, при великой печали при кручинушке,
 Заменю я вашу смерть животом своим,
 Не в кое время пригожуся, братцы, вам,
 Не то что животом, всею грудью белою,
 Их же Господь и Бог избра,
 Тех хранит, милует и любит,
 И Духом Святым наставляет,
 Отнюдь не погубит,
 Нету у вас радение,
 Отняли вы у нас.

28.

Работайте Господеви со страхом и радуйтесь Ему с(о) трепетом.
 Величаем тя.
 Буди имя Господне благословенно отныне и до века.
 Велик Господь наш, и велия крепость Его, и разума Его
 несть числа.
 Величаем тя.

КОММЕНТАРИИ

1. Свет Боже, царство небесное

Все строки, кроме 1, 14, 15-й и последней, повторяются дважды.

Мне не удалось найти прямых аналогий данному тексту. И по названию, и по содержанию он может быть соотнесен с крутом стихов покаянных (обзор текстов и библиографию вопроса см.: Ранняя русская лирика: Репертуарный справочник музыкально-поэтических текстов XV–XVII веков / Составили Л. А. Петрова и Н. С. Серегина. Л., 1988), однако не соответствует им метрически и лексически. Вероятно, стих сложился непосредственно в кругу ранней христовщины, о чем, в частности, свидетельствует его концовка. Отдаленную параллель к нему представляет старообрядческий «Стих плачевный», зафиксированный в начале XX в. на Русском Севере (*Расплатется, растоскуется / Душа грешная, беззаконная...*). См.: Кондратьев Н. Взыскующие града // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. 1912. № 5. С. 208.

2. Идет лето сего света

Все строки, кроме 1-й и 16-й, повторяются дважды.

Вариант эсхатологического духовного стиха, известного по старообрядческой традиции XIX в. (см.: Бессонов П. А. Калекы переходжие: Сборник сти-

хов и исследование. Вып. 5. М., 1863. С 110–114 (№ 470–472); *Варенцов В. Г.* Сборник русских духовных стихов. СПб., 1860. С. 170–171, 196–197; *Филоsoфова Т. В.* Духовные стихи в рукописной традиции Латгалии и Причудья (По материалам собраний Древлехранилища ИРЛИ) // РФ. Т. XXX. СПб., 1999. С. 446 (учтено два варианта). Публикуемый текст близок к вариантам из сборников Бессонова и Варенцова.

3. Росплачется царь Давид

Все строки, кроме 1, 17, 19-й и последней, повторяются дважды.

Краткий вариант известного духовного стиха «Разговор Иоасафа с пустыней» («Похвала пустыне»), восходящего, с одной стороны, к древнерусской повести о Варлааме и Иоасафе и, с другой, к покаянному стиху на 8-й глас «Приими мя пустыня...» (см.: *Кирпичников А.* Греческие романы в новой литературе. II. Повесть о Варлааме и Иоасафе. Харьков, 1876. С. 183–187; *Перетц В. Н.* Историко-литературные исследования и материалы. Т. 1. Из истории русской песни. СПб., 1900. С. 394–418; *Соколов Ю. М.* Весна и народный эстетический идеал // Русский филологический вестник. Т. 64. 1910. С. 79–91; *Кадлубовский А. П.* К истории русских духовных стихов о преподобном Варлааме и Иоасафе. Варшава, 1915; *Седельников А.* Литературно-фольклорные этюды // Slavia. Ročník VI. Sešit 1. 1927. S. 79–89; *Петрова Л. А.* К вопросу об истоках рукописной традиции цикла стихов о Варлааме и Иоасафе // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописной и редкой книги БАН СССР. 1985 / Под ред. М. В. Кукушкиной. Л., 1987. С. 39–51). В сборнике Василия Степанова Иоасаф заменяется царем Давидом. По справедливому замечанию В. В. Нечаева (который был знаком лишь с первыми двумя строками стиха), «приурочение... к царю Давиду можно объяснить тем, что он вообще был и остается весьма популярным... у хлыстов в качестве олицетворения религиозной экзальтации, составляющей, по их воззрению, сущность богослужения» (*Нечаев В. В.* Дела следственных о раскольниках комиссий в XVIII веке // Описание документов и бумаг, хранящихся в Московском архиве Министерства юстиции. Кн. 6. М., 1889. С. 178). Замена имени Иоасафа не уникальна: в версии XVI в., выявленной Седельниковым, «Похвала пустыне» приписывается Нилу Синаиту, в других ранних вариантах (предшествовавших т. н. «Кутейнской песне») «адресант» стиха вообще не упоминается. Вместе с тем, образ царевича Иоасафа был знаком последователям христовщины: старица Никитского монастыря Есфирия (Катерина) Родионова, рассказывая в начале 1730-х гг. о христовщине Авдотье Матвеевне Лопухиной, говорила, «что она их вера имянуется будто бы Христова и путь истинны, которою де верою и прежняя святыя, а именно яко бы Иоасаф царевич и протчия, спаслись...» (*Чистович И. А.* Дело о богопротивных сборищах и действиях // ЧтОИДР. 1887. Кн. 2. Отд. I. С. 83 (2-й пагинации)).

«*Приими ты*», свет мой прекрасная пустыня — Не совсем ясно, почему И. Г. Айвазов сделал добавление, отмеченное угловыми скобками. Метриче-

ски оно не является необходимым. Однако, не имея возможности сверить публикацию с оригиналом, сохраняю это добавление.

Аки мати любезное любезное свое чадо — удвоение слова «любезное» следует, вероятно, объяснять ошибкой переписчика или первого публикатора.

Запиши, сударь, в животные свои книги — выражение *книга животная* восходит к апокалиптическому образу «книги жизни»: «Иже не обретется в книзе животней написан, ввержен будет в озеро огненное» (Откр. 20, 15). Выражение это, в большей или меньшей степени соответствующее новозаветному контексту, встречается в русском религиозном фольклоре, в частности — в сказаниях о двенадцати пятницах. В более поздней традиции христовщины и скопчества это понятие подвергается переосмыслению: под *книгой животной* начинают понимать *пророчицу*, прорекующую *судьбу* на радении.

4. Как доселева мы жили на земле

Все строки, кроме 1-й и двух последних, повторяются дважды.

Вероятно, этот текст был центральным (или одним из центральных) в хлыстовском репертуаре 1730–40-х гг.

Как что на земле сострается, / Бел престол Господен(ь) поставляетца — эсхатологические коннотации этих строк выявляются при сопоставлении с соответствующими местами Апокалипсиса и русских духовных стихов о Страшном суде, где Господь велит поставить свой престол на земле, чтобы судить *все грешныя* (см. различные варианты этого эпизода: «Велит Господь поставити / Престол его среди земли»; «И сойдет Михаил архангел батюшка, / И утвердит престол среди земли»; «Престоли Господни поставляются / И вся святыя книги разгибаются»; «Престол Господень на земли поставляется, / На престоле святыя книги разгибаются, / Все тайные дела наши являються» (Бессонов П. Калеки перехожие. Вып. 5. М., 1863. С. 116, 123, 138, 156)). Непосредственным источником этого образа служат стихиры на *Господи воззвах* на мясопустной всенощной (см.: *Коробова А. В.* Богослужение как источник духовных стихов о Страшном Суде // Славянская традиционная культура и современный мир: Сборник материалов научно-практической конференции. Вып. 1 / Сост. В. Е. Добровольская. М., 1997. С. 26, 28, 32), а косвенным — ряд библейских текстов (Псалтирь, Откровение Иоанна Богослова и др.). *Белый* престол фигурирует в Апокалипсисе именно в сцене Страшного суда: «И видех престол велик бел и сидящего на нем, егоже от лица бежа небо и земля, и место не обретется им» (Откр. 20, 11).

По земли, сударь наш, Он катается — Кататься, катить — специфический для культуры христовщины и скопчества термин, обозначающий нисхождение Святого Духа на радеющих, переход сакрального персонажа (Христа, Богородицы) из мира «небесного» в мир «земной», а также экстатические «хождения» радеющих.

Прогласил надежды наш Святы́й Дух — вероятно, ошибка переписчика или первого публикатора: вместо *надежда наш, Святы́й Дух*.

Не теорите, други, греха тьяшкова — под *грехом тьяшким*, по-видимому, подразумевается coitus.

Господа пойте и превозносите его во веки — рефрен песни трех отроков в печи огненной (Дан. 3, 51–90). Этот заключительный стих, так же как и *Пойте Господеви, славно бо прославися*, заключающий следующую «песенку», — из службы Великой субботы. В пятницу вечером совершается утренняя Великой субботы с чином погребения, утром в субботу — вечерня в соединении с литургией св. Василия Великого. После входа с евангелием читаются 15 паремий. После шестой чтец возглашает: «Поим Господеви», а хор (а по традиции и духовенство в алтаре антифонно с хором) поют: «Славно бо прославися». Такое антифонное пение продолжается до тех пор, пока чтец не прочтет все стихи библейской песни о переходе чрез море Чермное. После прочтения последней из паремий чтец запевает «Господа пойте», и пока он читает стихи библейской песни трех отроков, этот стих поет хор или антифонно духовенство и хор (благодаря за консультацию диакона Александра Мусина).

Использование этих текстов в качестве формульных окончаний стихов, составляющих ядро собственно хлыстовского репертуара, симптоматично. С одной стороны, они отсылают нас к богослужебной топике последних дней страстной седмицы; с другой — ассоциируются с библейским рассказом о трех отроках в печи огненной и обрядом пещного действия, связанными, в свою очередь, с символикой самосожжения (ср. комментарий к № 11).

5. На зоре было на утренней

Все строки, кроме 1-й и последней, повторяются дважды.

Вероятно, этот стих также был одним из наиболее важных в репертуаре христовщины 1730-х гг. Здесь хлыстовские представления о втором пришествии развиваются в форме диалога между Богородицей и Христом. *Помощница* спрашивает своего *Сына*, когда он вернется в свою родимую *небесную сторонушку*. Христос отвечает, что вернется тогда, когда *праведные управятя*, а *грешные воспкоакотя*.

О твоих грехах моление — очевидная ошибка переписчика. Должно быть: *о своих грехах*.

Пойте Господеви, славно бо прославися — см. комментарий к № 4.

6. Братцы вы, братцы духовныя

Все строки, кроме последней, повторяются дважды.

Аналогии этому стиху мне неизвестны. Тем не менее, можно высказать несколько соображений касательно его происхождения. В «Духовном Регламенте» среди суеверий, связанных с праздничными днями, указывается и следующее: «...Також собственно аки важнейшия паче иных времен службы почитать, обедню Благовещенскую, утреню Воскресенскую и вечерню Пятидесят

ницы» (ПСЗ. Т. VI. СПб., 1830. С. 319–320). В нашем тексте это поверье облечено в поэтическую форму, кроме того, к нему добавляются этиологические мотивировки. Таким образом, он сопоставим, с одной стороны, со стихами о почитании праздничных дней и, с другой стороны, с космологическими вопросами и ответами «Голубиной книги». Характерно осмысление праздника Благовещенья: *благовестил сам Сын Божий*. Вряд ли здесь стоит видеть какое-то специфическое влияние хлыстовской идеологии или мифологии, скорее это — обычная «наивная этимологизация». Вместе с тем, остается неясным, сложился ли этот стих непосредственно в рамках христовщины или же был позаимствован хлыстами из какого-то другого репертуара.

7. У нашего государя доброхота

Все строки, кроме двух последних, повторяются дважды.

Стих также несомненно принадлежит к хлыстовскому репертуару и изображает богослужбное собрание сектантов — *тихую смиренную беседу*. В традиции русских сектантов-экстатиков его фрагменты доживают до сравнительно позднего времени: в начале 1900-х гг. скопцы, сосланные на поселение в Восточную Сибирь, пели перед завершающей радение коллективной трапезой:

Явленския детки за святым столом сидели,
Они пили, они ели, наслаждались,
Живым Богом, духом утешались,
Прикасались за книги, за евангельския.

(*Вруцевич М.* Сибирские скопцы: Историко-бытовой очерк // Русская старина. 1905. Т. 123. № 7–9. С. 299).

8. С высоты было с сед(ь)ма неба

Все строки, кроме последней, повторяются дважды.

В этом стихе (так же как и в № 4) излагаются аскетические заповеди, составляющие один из главных элементов вероучения христовщины. Здесь они изображены в виде *грозного указа за рукою за царскою, за печатью за красною*. Под *соколом и голубем, соносящими указ* с неба, подразумеваются, очевидно, Христос и Святой Дух.

Не творите греха тяшкова — см. комментарий к № 4.

9. Как сошел к нам, братцы, с небеси

Все строки, кроме 1-й и последней, повторяются дважды.

Стих, варьирующий те же мотивы, что и № 5 (*На зоре было на утренней*), также очевидно принадлежит к центральным текстам хлыстовского репертуара 1720–30-х гг. Здесь изображается разговор Христа с Богом Отцом. Вероятно, жалобы на отпадение «верных» имеют реальный прототип в истории московской христовщины. Хотя сектанты признавали Лупкина «глав-

ным наставником, Христом и сыном Божиим», еще при его жизни существовала конкуренция между разными хлыстовскими лидерами. Сектанты, «приведенные» Лупкиным в начале 1730-х гг., свидетельствовали, что он не разрешал им ходить к Настасье Карповой и Филарету Муратину, «понеже де в их сборище пьянствуют и бывает де у них блудодеяние; а у него де Лупкина в сборище того не живет» (Чистович И. А. Дело о богопротивных сборищах и действиях. С. 18).

Изгоняют меня, батюшко, / Что птичку безгладную, / Что кукушечку горемышную — вероятно, цитация из причетной традиции.

10. Дай, Господи Иисусе, свет Христос Сын Божий

Строки 8–9-я повторяются дважды.

Дай, Господи Иисусе... На сырой земле (строки 1–7) — текст так называемой «начальной молитвы» («Иисусовой молитвы» и т. п.), главного ритуального песнопения хлыстов и скопцов. Этот текст, по всей вероятности, восходящий к православной Иисусовой молитве, исполнялся отдельно и уже в 1730–40-х гг. был известен в разных версиях. Его многочисленные варианты зафиксированы в XIX в. (Рождественский Т. С., Успенский М. И. Песни русских сектантов-мистиков. СПб., 1912. С. 458–466 (№№ 365–378)). Многократное повторение этого стиха служило основным средством достижения пророческого экстаза во время радений.

Здесь этот текст объединен со стихом, развивающим один из главных образов религиозной лирики христовщины: хлыстовская община изображается в виде *древа кипарисного*, на ветвях которого сидят сектанты — *царския дети*.

11. Ведень Пречистая Богородица

Все строки, кроме последней, повторяются дважды.

Начало *песенки* использует фрагменты девятой песни православного канона празднику Введения Богородицы во храм (21 декабря ст. ст.) (цитирую по изданию: Минея Праздничная с добавлением служб из Триоди Постных и Цветных. М., 1998. С. 144–145):

Ангели удивилися

Ангели, вхождение Девы зряще, удивися:

Како дева ведена

како преславно вниде во святая святых.

Она Спасова дитя

Песнопоя Тебе, провозглашаше Давид,

Ва пище пищере огненныя

глаголя Тя *Дщерь Цареву*, красотою добродетелей, одесную предстоящую Бога, видев Тя *упещрену*, тем же, пророчествуя, *вопяше*: истинно вышши всех, Дево Чистая.

Более поздние варианты этого текста были записаны от сектантов Казанской губернии в конце XIX — начале XX в.:

Ведение пречистое.
 Ангели удивишася, как дева ведена
 С неба на землю.
 Дева — спасово дитя,
 Дитя вопиша: пища огненная.
 По родам дева ходила,
 Из родов роды брала,
 Людей к Богу вела.
 С нами сын-от сударь божий.
 Помилуй нас! (*трижды*)

(*Руфимский П.* Приводы хлыстов села Булдыря // Известия по Казанской епархии. 1891. № 13. С. 406).

Свет Господи, введению пречистыя
 Ангелы дивились: как дева ведена.
 Дева Спасово дите,
 Дите Спасово, пища огненная,
 Порадела дева и родила.
 Из родов роды брала,
 Роды к Богу вела.
 Свет Господи, свет Иисус Христос,
 С нами сын-то сударь Божий,
 Помилуй нас.

(*Урбанский Н.* Религиозный быт хлыстов Казанской губернии // Известия по Казанской епархии. 1903. № 13. С. 540; Тот же текст: *Рождественский Т. С., Успенский М. И.* Песни русских сектантов-мистиков. СПб., 1912. С. 819 (№ 693))

По сообщению обоих авторов, этот стих пелся во время *привода* — ритуала приема новообращенного в сектантскую общину. Вероятно, так же обстояло дело и во времена Василия Степанова, хотя никакой дополнительной информации по этому поводу следственные материалы не дают. Если иметь в виду жесткую ритуальную приуроченность текста, становится понятным использование канона Введению (*ведение* ассоциируется с *приводом*), а также мотив избрания праведных и заступничества Богородицы (здесь очевидно влияние эсхатологических мотивов, отразившихся в легендах и стихах о Богородице, спасающей праведных от загробных мучений и предстательствующей за людей на Страшном суде). Не совсем понятно, почему слова *упещрену* и *вопиаше* превратились в *пещеру*, а затем и в *пищу огненную*. Здесь возможно влияние рождественской обрядовой и фольклорной топики: «пещное действо», соединявшее воспоминание о трех отроках в

пеши огненной с символикой рождения Христа, «когда божественный огонь, вселившийся в деву Марию, не опалил ее естества» (*Лихачев Д. С., Панченко А. М., Поньрко Н. В.* Смех в Древней Руси. Л., 1984. С. 160), стих о «Жене милосердной» и т. п. Эта символика, рассматриваемая в культурно-историческом контексте русского религиозного диссидентства конца XVII — начала XVIII в., в свою очередь недвусмысленно указывает на фольклор «самосжигателей».

12. Роспачется красно солнце со лучами

Все строки, кроме последней, повторяются дважды.

Песенка корреспондирует с известным духовным стихом о плаче земли: *Мать сыра земля* плачет перед Богом о тяжести людских грехов. Бог прощит землю потерпеть еще немного: если грешники придут к Нему с покаянием, он *прибавит им свету вольного*, если нет — их ожидают вечные муки. В сборнике Василия Степанова эти мотивы получают иную, оригинальную трактовку: небесные светила плачут перед Сыном Божиим о погибели *мира-народа*, идущего в *превечную муку*, и об отпадении *верных*. Этот образ, как и мотив плача земли, заимствован из вступительной части апокрифического «Видения апостола Павла». Стих заканчивается не ответом Сына Божьего, а молитвой *грешной души*.

Запиши, сударь, в животные свои книги — см. комментарий к № 3.

13. Государь ты наш батюшка, богатый гость

Все строки, кроме последней, повторяются дважды.

Изображение сектантской общины в качестве *корабля богатого гостя*, наполненного *бесценными товарами*, которые покупаются только *верою и радением* — одно из общих мест в словесности хлыстов и скопцов. Образ корабля имеет чрезвычайно важное значение для всей культуры русских сектантов-экстатиков. Кораблем называется и сектантская община, и один (по-видимому, наиболее ранний) из видов радения.

Богатый гость по кораблю покатывает, / *В золоту трубочку вострубливает* — *покатывать* (*катить, покатыть* и т. д.), *трубить в золотую трубу* — наиболее распространенные в фольклоре хлыстов и скопцов термины для изображения радения и пророчества (ср. комментарий к № 4).

14. Батюшко ты белююшко, белой свет, ты помилуй всех

Все строки, кроме последней, повторяются дважды.

Праведные шли да Христа Бога нашли. / *Им они светом фугаются*, / *Духу Святому насмежаются* — не совсем понятные строчки. Казалось бы, речь идет о *праведных, нашедших Христа*, т. е. о христовщине, которая выдерживает ругань и насмешки *мира*. Возможно, ошибка переписчика.

15. Ей люблю, ей люблю

Строки 1–4-я повторяются дважды.

16. С высоты было, с сед(ь)ма неба не ясен сокол летит

См. комментарий к № 13.

За вашише за труды дам вам семиградные венцы — образ *семиградных/семиграных венцов* довольно часто встречается в радельной лирике хлыстов и скопцов. Возможно, это реминисценция Отк. 4, 4: «...И на престолех видех двадцать и четири старца сидящия, облечены в белыя ризы, и имаху венцы златы на главах своих».

17. Да что то за люди

Все строки, кроме 1-й, 24-й и последней, повторяются дважды.

Да что то за люди, / Да что батюшки не любят — ср. с зачином стиха о св. Николае: «А кто, кто Николая любит, / А кто, кто Николаю служит...» (*Бесонов П.* Калеки переходные. Вып. 3. М., 1861. С. 757–761 (№№ 189–193)).

18. То-то конь был

Все строки, кроме 2-й, повторяются дважды.

19. Благодатный Бог наш

Все строки, кроме 1, 32, 33, 35-й и последней, повторяются дважды.

20. Сударь ты мой батюшка, не прогневайся

Все нечетные строки, кроме первой (повторяющейся дважды), поются один раз; все четные, кроме последней (поющейся один раз), повторяются дважды.

21. Как у нас было в каменной Москве

Все строки, кроме двух последних, повторяются дважды.

22. Да по морю, морю синему

Вариант широко распространенного духовного стиха о расставании души с телом, восходящего к популярному в средние века легендарному сюжету (см.: *Батюшков Ф.* Спор души с телом в памятниках средневековой литературы. СПб., 1891. С. 126–153). Наиболее близка к нему вступительная часть стиха «про душу великой грешницы», записанного П. И. Якушкиным (*Якушкин П. И.* Сочинения. СПб., 1884. № 10): *по морю по синему по Хвалынскому плывут на кораблях святые ангели, архангели; они встречают Христа и рассказывают, как душа с белым телом расставалась.* В сборнике Александра Шилова, репрезентирующем репертуар орловской и тульской христовщины 1760–70-х гг., стиху о расставании души с телом предпослан другой, бо-

лее распространенный, зачин (*Уж вы галуби, / Уж вы белые...*; см.: Приложение 2, № 14).

23. Еще кто б нам построил

Все строки, кроме 1-й, 4-й и последней, повторяются дважды.

Вариант эсхатологического духовного стиха, известного по старообрядческой традиции XIX в. (см. *Варенцов В.* Сборник русских духовных стихов. СПб., 1860. С. 189–190; *Рождественский Т. С.* Памятники старообрядческой поэзии. М., 1909. № 11; *Философова Т. В.* Духовные стихи в рукописной традиции Латгалии и Причудья. С. 447 (учтено два варианта)).

24. Свет Господи, создатель мой

Все строки, кроме последней, повторяются дважды.

Вероятно, эта песенка возникла под влиянием вступительной части стиха об Иосифе Прекрасном («Кому позем печаль мою»), широко распространенного в народной религиозной словесности (см.: *Киртичников А.* Источники некоторых духовных стихов // ЖМНП. 1877. № 10. С. 139–141; *Бессонов П. А.* Калеки переходные. М., 1861. Вып. 1. С. 191–192 (№ 41); *Сперанский М. Н.* Духовные стихи из Курской губернии // Этнографическое обозрение. 1901. № 3. С. 59–60; Песни оренбургских казаков. IV. Песни обрядовые, духовные стихи, апокрифы, заговоры, очерки обрядов, царь Максимилиан / Собрал А. И. Мякутин. СПб., 1910. С. 165–168; Духовные стихи. Канты (Сборник духовных стихов Нижегородской области) / Составление, вступительная статья, подготовка текстов, исследование и комментарии Е. А. Бучиной. М., 1999. С. 53–77; *Философова Т. В.* Духовные стихи в рукописной традиции Латгалии и Причудья. С. 446–447 (учтено 9 вариантов) и др.). Однако публикуемый текст очень сильно отличается от большинства вариантов стиха об Иосифе. Ближайшими параллелями являются стихи «Ты, Господи, Владыко мой...» (опубликован Варенцовым (*Варенцов В.* Сборник русских духовных стихов. С. 190–191) с пометкой: «бегло-поповщинской секты, записан» в Саратове») и «Не унывай, не унывай, душе моя...» (опубликован Рождественским и Успенским по сборнику песен, «полученному с Кавказа»: *Рождественский Т. С., Успенский М. И.* Песни русских сектантов-мистиков. СПб., 1912. С. 430 (№ 337)). Но и здесь различия довольно значительны.

Владыко мой как Бог во мне — строка не совсем понятна.

25. Садик мой, садик, зеленой мой виноград

Все строки, кроме двух последних, повторяются дважды.

26. Ей кому батюшку любити

Хулу безчестие принять — у Айвазова: *Хулу безчестие принять*. Полагаю, что Айвазов принял букву «и» за букву «н».

В золоту трубу трубити, / В золоту верву звонити — см. комментарий к № 13.

Да пророком тому быти, / Огненными языцы глаголати — своеобразный парфраз евангельского описания сошествия Св. Духа на апостолов: «И явишася им разделени языцы яко огненни, седе же на едином коемждо их. И исполнишася вси духа свята и начаша глаголати иными языки, якоже дух даше им провешавати» (Деян. 2, 3–4). Чудо в день Пятидесятницы вообще имело большое значение для обоснования радения и развития самой радельной практики. Глоссолалия, в частности, имела определенное распространение среди московских хлыстов 1730–40-х гг.

В семигранном венце быти — см. комментарий к № 16.

Тому поручи носити — «Поручи — или нарукавники — принадлежность священнического облачения, употребляемая для стягивания рукавов подризника... Так как архиерей и священник во время богослужения изображают Иисуса Христа, то поручи имеют аллегорическое значение тех уз, которыми был связан Иисус Христос при суде над Ним» (Полный православный богословский энциклопедический словарь. Т. II. СПб., 1992. Стб. 1854).

27. Братцы вы, братцы вы духовные

Вероятно, текст стиха не окончен либо испорчен. Обращает на себя внимание, что он лишен заголовка, подобного тем, что имеют предыдущие двадцать шесть текстов (*Сия песенка* — ...). Не исключено, что именно этот стих относится к тем двум, которые, по признанию Василия Степанова, он сочинил сам.

28. Работайте Господеви...

По неизвестным причинам И. Г. Айвазов не обозначил этот текст порядковым номером и лишь отделил его от предыдущего (№ 27) чертой. Очевидно, однако, что он никак не соотносится с предыдущим текстом и представляет собой какой-то богослужебный фрагмент. Используемые в нем стихи представляют собой извлечения из Псалтыри:

Работайте Господеви со страхом и радуйтесь Ему с(о) трепетом — дословная цитата Пс. 2, 11.

Буди имя Господне благословенно отныне и до века — дословная цитата Пс. 112, 2.

Велик Господь наш, и велия крепость Его, и разума Его несть числа — дословная цитата Пс. 146, 5.

По-видимому, этот текст представляет собой реминисценцию полиелейных песнопений. Полиелей — часть службы утрени на двенадесятые праздники, когда после шестопсалмия и мирной ектении и до чтения евангелия совершается каждение всего храма под пение «избранных псалмов», стихи которых перемежаются с пением величания данному событию, которое и

начинается словами «Величаем тя». Однако в современном богослужении 2, 112 и 146 псалмы не входят в число избранных и, соответственно, не поются ни на один из двенадцатых праздников. Нет их и среди избранных псалмов, посвященных тому или иному разряду святости (благодарю за консультацию диакона Александра Мусина).

Приложение 2

Сборник Александра Шилова

Сборник публикуется по изданию: <Шульгин И. П.> Для истории русских тайных сект в конце XVIII века // Заря. 1871. № 5. С. 37–46. Об истории сборника и публикации Шульгина см. главу 3 настоящей работы.

В настоящей публикации тексты были подвергнуты следующим эдичионным изменениям:

1. Указания на повторение песенных строк при исполнении перенесены в комментарии к текстам.

2. Вводится современная пунктуация. В некоторых случаях также устранены пунктуационные ошибки Шульгина, искажающие смысл текстов.

4. Вводится современная графика: «ять» заменены на е, а і – на и

5. Устранены твердые знаки в конце слов; в некоторых словах сделаны орфографические поправки, не затрагивающие фонетики и морфологии. Все лексические и орфографические добавления, сделанные Шульгиным, обособляются угловыми скобками <>, все орфографические добавления, сделанные мной, обособляются круглыми скобками ().

1.

Свет-любовь, свет-любовь,
Любовь Божья моя,

Любовь Божья моя, еще истинная!
Уже где бы мне бывать,
Верных-праведных видать,
Свет-любовь!
Верных-праведных видать
И слыхом бы не слышать,
Свет-любовь!
И слыхом бы не слышать,
И видом бы не видать.
Свет-любовь!
Как бы батюшка не Бог
Еще хоть бы мне помог.
Свет-любовь!
Кому батюшку любить,
В златы трубушки трубить.
Свет-любовь!
Кому матушку любить,
В Божьей милости ходить,
Свет-любовь!
В Божьей милости ходить,
У Бога милости просить,
Свет-любовь!
Чтобы батюшка простил,
В свое царство пустил,
Свет-любовь!
В свое царство пустил,
Рай блаженный растворил,
Свет-любовь!
Рай блаженства растворил,
Вечну радость сотворил.
Свет-любовь!

2.

Я люблю, люблю, люблю Саваофа в небеси,
Ей люблю, ей люблю, ей люблю!
Я за то его люблю — небо, землю сотворил, ей!
Небо, землю сотворил, солнце, месяц утвердил, ей!
Солнце, месяц утвердил, звездами небо украсил, ей!
Я еще люблю, люблю соловья-птицу в саду, ей!
Я за то его люблю, по ночам он мало спит, ей!
По ночам он мало спит, по зарям рано встает, ей!
По зарям рано встает, царски песенки поет, ей,
Царски песенки поет, гласы в небо подает, ей!

Гласы в небо подает, хвалу Богу воздает, ей!
 Я еще люблю, люблю гостя батюшку своего, ей!
 Я за то его люблю, что он ходит во кругу, ей!
 Что он ходит во кругу, трубит в золотую трубу, ей!
 Трубит в золотую трубу, в живогласную свою, ей!
 Государь мой, умилися, Дух Святой, распадися, ей!
 Дух Святой, распадися и по верным раздадися, ей!
 Заставь, сударь, работать, Родослов-книгу читать, ей!
 Родослов-книгу читать, верных-праведных утешать, ей!
 Верных-праведных утешать, малодушных уверять, ей!
 Малодушных уверять, малоскорбных исцелять, ей!
 Я еще люблю, люблю да хозяина в дому, ей!
 Я за то его люблю – горазд пивушку варить, ей!
 Горазд пивушку варить, родню Божью поить, ей!
 Родню Божью поить, да про Бога говорить, ей!

3.

Как святы<й> Боже по речушки плывут,
 Бессмертные за ними гребут,
 Верны-праведны поправливают:
 «Дай нам, Господи, Иисуса Христа;
 Сударь Сын Божий, помилуй нас,
 Сударь Дух Святой, помилуй нас!
 Пресвятая Богородица,
 Наша матушка-помощница,
 Заступи, спаси, помилуй нас
 На пути Божьем на истинном,
 На своем чистом-праведном!»

4.

Ой, во саду, саду разгуляться к вам иду,
 Сударь-батюшка родной, учитель мой, Дух Святой,
 Учитель мой, Дух Святой, наставник наш преблагой!
 Уж он ходит-гуляит, сам погуливает,
 Своей буйной головушкой покачивает,
 На веселые древа сударь посматривает:
 Уж вы овцы, вы овцы, овцы белыи маи,
 Овцы белыи маи, избранныя души,
 Избранныя души, ни ходите никуда,
 Ни ходите никуда, не глядите по сторонам:
 Илья батюшка пророк разгуляться к вам идет.
 Уж по Дону, Дону по Ивановичу
 Три кораблика плывут, да три батюшкины:

Первый корабль выплывает — ясный сокол вылетает,
Другой корабль выплывает — на восточну сторону,
Третий корабль выплывает — сударь-батюшка катает.
Уж повадились девицы на Сион-гору ходить,
На Сион-гору ходить, во трубушки трубить,
Во трубушки трубить, у Бога милости просить.
По желтым пескам сыпучим, по крутым бережкам
Уж ходит-гуляет красна девица-душа,
Она ростом невеличка, белым лицом хороша;
Уж ты кормщик, ты кормщик, гость богатый, дорогой,
Подержи корму пониже, причаль к бережку поближе,
Похотелось красной девице в кораблик поступить,
В корабль поступить, товару посмотреть,
Товар ей полюбился, уж и разум распустился,
Товар на руки берет, без счету казну дает.

5.

Илья батюшка пророк
Он строил ковчег для своих белых овец,
Для того скатаю Святой Дух с небеси;
Уж наши овцы у Владыки у Творца
Не укроется ни единая овца;
Уж не токмо овца, ни вселенная вся.
И где двое и где трое, Аз есмь сам посреди вас,
Я во простых во сердцах, сам Бог, буду пребывать;
Уж я ад разрушил, всех злодеев сокрушил,
А я вывел из ада верных-праведных своих.
А дал им весло, свое Божье ремесло:
Вы гребети, мои други, гребети, молодцы,
От края до края, до блаженного рая,
От конца до конца, до небесного Творца;
Я за ваши за труды дам вам золотыя трубы,
Я за веру, за раденье дам вам платице нетленно,
А за плач, за моление дам царствия небесна,
За сердечное попеченье семигранные венцы!

6.

Уж во саду, саду зеленом
Райска птица пела: гулять нам велела!
Свет Господи Боже, нам жить с тобой гоже.
Только мне тошно, живу досадно,
Что волки-то воют, воины стреляют.
Воины стреляют против моего сердца,

Против моего сердца, против ретивого,
 Я их не боюся, на Бога кладуся.
 Злые люди-тати хотят нас предати,
 Хотят нас предати, наш сад подкопати,
 Наш сад подкопати, груши поломати,
 Груши поломати, цветы сорывати,
 Цветы сорывати, под ноги метати.
 А свет мой други, праведные люди,
 Праведные святые, они преблагие,
 Воздохнемте, други, во седьмое небо,
 Во седьмое небо, к отцу Саваофу,
 К отцу Саваофу и к Сыну Божью,
 И к Сыну Божью, к Духу Святому.
 К Духу Святому, пророку <святому> живому,
 Уж, свет мои други, давно не видал(и)ся,
 Давно не видал(и)ся, нигде не встречал(и)ся;
 Придет пора-время, мы вместе слетимся,
 Мы вместе слетимся, любовью сличимся,
 Любовью сличимся, духом утвердить.
 Придет пора-время, мы врознь разойдемся.

7.

Про меня младу худа слава лежит,
 Худа славушка, не очень хороша,
 Будто я с Богом знаюся,
 Со Святым Духом в совете живу;
 Уж кто с Богом-светом знается,
 Тот голосом навоится,
 У того всегда печаль во дому,
 Сердечушко обливается кровью.
 Уж тошно мне тошнешин(ь)ко,
 Еще грустно мне груснешин(ь)ко,
 К батюшки в гости хочется.
 К реке пришла — перевозу младой нет,
 Все мосточки размостились,
 Перевощики отлучились;
 Пришло младой хотя плыть, хотя плыть,
 У батюшки в гостях быть, таки быть,
 Пришло младой обмочитися,
 У батюшки обсушитися;
 У батюшки нова горница во саду,
 У батюшки много гостей во дому,

8.

На святом круге гуляет государь,
Родослов-книгу читает государь.

Гостите вы, гости, гостите,
Гостите, дорогие, гостите,
Все братцы, сестрицы родные!
Сестрица-то братца унимала,
Родимая родного унимала:
Ночуй, ночуй, братец, хотя ночку,
Ночуй, ночуй, братец, другую,
А третью-то, братец, ночуем;
Сама я те буду провожати,
Я горницею с образами,
Новыми сенями со крестами,
Широким подворьем со свечами,
Чистыми полями со словами,
Зелеными лугами со слезами,
Темными лесами со звездами,
Ко тихому Дону со поклоном.
Садился мой братец на кораблик.
Не пташечка во садику воспела,
Родимая сестрица по мне тужит.
Вы стойте, гребцы, не гребите,
Забывла я братцу сказати,
Три тайны словечка приказати,
Уж как ему за Бога постояти,
Богатого гостя утешити,
Богатого гостя ублажити!
Надо, братцы, хорошенько пожити.

9.

— Ой, Бог мочь те, девица, воду черпать!
— Уж спасибо, сын гостиной, на беседи!
— Загадаю те, девица, шесть загадок!
— Отгадаю, сын гостиной, хотя десяток!
Богом-светом государем завладею!
— Уж и что у нас, девица, краше свету?
Еще что у нас, девица, выше лесу?
Еще что у нас, девица, во всю землю?
Еще что у нас, девица, без голосу?
Еще что у нас, девица, без провозу?
Еще что у нас, девица, без кореньев?

– Краше свету, сын гостинной, краше – солнышко.
 Выше лесу, сын гостинной, светел месяц.
 Во всю землю, сын гостинной, часты звезды.
 Без голоса, сын гостинной, гром гремит.
 Без провозу, сын гостинной, вода течет.
 Без кореньев, сын гостинной, камень растет.
 – Исполать тебе, девица, отгадала,
 Богом-светом государем завладела!
 Во всю ночку девица не сыпала,
 На святом круге девица прокатала,
 Верных-праведных девица утешала,
 Да избранных девица ублажала,
 Малодушных девица уверяла,
 Многоскорбных девица исцеляла.

10.

Ой, гулюшка-голубок,
 Райская птица гаркунок,
 Двором летишь, гаркуешь,
 В горинке слушаешь,
 Что в горнице говорят.
 Уж брат сестре говорил:
 «Сестра моя, голубка,
 Послушайся ты меня,
 Поди в корабль порадей,
 Богом-светом повладей,
 Святым Духом поблажи,
 По песенки всем скажи».
 «Ой, братец мой, голубок,
 Райска птица гаркунок,
 Послушаюсь я тебя,
 Пойду в кораблик порадею,
 Богом-светом повладею,
 Святым Духом поблажу,
 По песенки всем скажу,
 К тебе братцу я зайду,
 Богом-светом научу,
 Пей живую воду во ключу,
 Слушай, братец, чему учу.

11.

Сын-ат ведь Божий – женит(ь)ся он хочет,
 Берет государь наш – он всю подвселенную,

Иоанн Предтеча — он сватом сватает,
Илья-то пророк сударь коней закладает,
Коней закладает, сам все прорекает,
Михаил-архангел на круге катает,
На круге катает, во трубушку трубит,
Во трубушку трубит: к нам батюшка будет,
К нам батюшка будет, к нам гость пребогатый,
Хоть он не будет, гостинчик к нам пришет,
Гостинец бесценный, цены ему нет,
Цены ему нет, — к нам Духа Святаго,
К нам Духа Святаго, пророка живаго,
Он будет катати, сам все прорекати,
Сам все прорекати, верных утешати,
Верных утешати, скорбных исцеляти,
Скорбных исцеляти, малодушных уверяти.

12.

Кораблик заливаает морскими волнами,
Сверху грозят тучи, стоячи над нами,
Заставили скудных, бедных страдать под волнами,
Скудные, бедные, вся нищета с нами;
Ой, много зачающих, да мало скончающих,
Как в будущих вещех, и нынче то же.
Припаду коленами ко сырой ко земле,
Пущу ль я слезы, как быстрья реки.
Боже, ты, Боже, Боже отец наших,
Услыши ты, Боже, сию ты молитву,
Сию ты молитву, как блудного сына,
Определи, Боже, к избранному стаду,
Запиши ты, Боже, в животную книгу,
Уж я стану жить — ни об чем тужить,
Тебе свету истинному с радостию служить.

13.

Уж по морю по житейскому,
Как плывет, плывет тут легкий корабль,
Об двенадцати тонких парусах,
Тонкие парусы — то есть Дух Святой;
Как правил кормщик — сам Исус Христос,
В руках держит веру крепости,
Чтобы не было, братцы, лепости;
Уж вокруг его все учителя,
Все учителя, все пророки;

Уж под ним престол всего царствия,
 Уж на нем риза аки молния,
 Уж на нем венец — непостижимый свет;
 В кораблике знамя — Матерь Божия,
 Она просит — о непреступный свет —
 У своего Сына прелюбезного:
 «Уж ты, батюшка, сударь Сын Божий,
 Сохрани же ты мой сей корабль
 Среди мира, среди лютого,
 Среди лютого, злого, дикого».
 «Ты не плачь, не плачь, моя матушка,
 Пресвятая свет-Богородица,
 Живогласная свет-источница,
 Сохраню же я твой сей корабль
 Среди мира, среди лютого,
 Среди лютого, злого, дикого,
 Сохраню я его и помилую».

14.

— Уж вы голуби,
 Уж вы белые,
 Уж где же вы летали?
 — По поднебесью.
 Мы не голуби,
 Мы не белые,
 Уж мы ангелы,
 Все архангелы,
 На сыру землю
 С неба сосланы.
 Уж мы были, мы были
 На сырой земле,
 Уж мы видели
 Чудо чудное,
 Преужасное,
 Как душа с телом
 Раставалася,
 Распрощалася,
 Горючьми слезми обливалася:
 «Ты прости, прости, тело белое,
 Тело белое, мое нежное,
 В тебе жила, тебя не жила,
 Ты пойдя, пойдя в сыру землю,
 К лютым червям на съедение.

Уж пойду я в муку вечную,
В муку вечную на мучение».

КОММЕНТАРИИ

1. Свет-любовь, свет-любовь

Кому батюшку любить, / В златы трубушки трубить — см. Приложение 1, комментарий к № 13.

2. Я люблю, люблю, люблю Саваофа в небеси

Текст стиха прямо корреспондирует с № 15 из сборника Василия Степанова. Однако в сборнике Шилова представлена гораздо более экспрессивная картина радения, где *гость-батюшка*, т. е. ассоциирующийся с Христом лидер сектантской общины, *ходит во кругу и трубит в золотую трубу*, иными словами — пророчествует. Показательно завершающее стих обращение к *хозяйину во дому* (т. е., вероятно, хозяйину того дома, где совершается радение). Здесь мы впервые встречаем термин *пивушко* (иначе — *пиво духовное*) в качестве обозначения радельной экстастики. Это — лишнее свидетельство происходящей во второй половине XVIII в. «фольклоризации» хлыстовской традиции, поскольку пиво является одним из неперенных атрибутов и устойчивых символов крестьянской праздничной культуры.

Заставь, сударь, работать, Родослов-книгу читать, ей! / Родослов-книгу читать, верных-праведных утешать, ей! — еще исследователи XIX в. справедливо предполагали, что под *Родослов-книгой* в фольклоре христовщины и скопчества подразумевается Новый завет, начинающийся со слов «Родословие Иисуса Христа» (Мф. 1, 1).

3. Как святы<й> Боже по речушки плывут

Все строки повторяются дважды.

Стих включает версию «начальной молитвы» («Дай нам, Господи, Иисуса Христа»), вложенную в уста *святых, бессмертных и верных-праведных*, плывущих *по речушке*. Можно предполагать, что в такой форме он исполнялся во время хождения кораблем.

Как святы<й> Боже по речушки плывут — И. П. Шульгин добавил букву «й», полагая, что здесь должно стоять обращение «святой Боже». Однако из текста ясно, что речь идет о *Божьих святых*, плывущих *по речушки* вместе с *бессмертными и верными-праведными*.

4. Ой, во саду, саду разгуляться к вам иду

Стих, использующий традиционные для хлыстовского и скопческого фольклора образы сада и корабля (кораблей), плывущего по *Дону Ивановичу*, завершается лирической формулой, широко распространенной в

традиционном фольклоре и связанной с любовной и брачной топикой: *кормицки* приглашает *девицу* на *корабль* *посмотреть* *товару*.

Уж вы овцы, вы овцы, овцы белые маи / Овцы белые маи, избранныя души — я позволил себе исправить очевидную ошибку И. П. Шульгина, прочитавшего здесь: «овцы белый май». Ни о каком мае, конечно, речи не идет. Это просто слова «овцы белые мои» с неправильной транскрипцией безударных «е» и «о».

Уж по Дону, Дону по Ивановичу — П. И. Мельников в своей публикации сборника Шилова поместил этот фрагмент отдельно (за № 5) и снабдил его следующим примечанием: «В «Заре» 1871 года № 5 песня «Уж по Дону, Дону» напечатана как продолжение предыдущей «Ой, во саду, саду», а со слов «Илья пророк, он строил ковчег» как особая песня. Но в подлиннике они отделены, как и в списке собирателя сих материалов, списанном в Государственном Архиве в 1860 году» (*Мельников П. И.* Материалы для истории хлыстовской и скопческой ересей. Отд. 5. Правительственные распоряжения, выписки из дел и записки о скопцах с 1834 по 1844 год // ЧтОИДР. 1873. Кн. 1. С. 16). Я, однако, не вижу особых оснований доверять Мельникову больше, чем Шульгину, и сохраняю разделение на тексты, осуществленное первым публикатором.

5. Илья батюшка пророк

Все строки, кроме первой, повторяются дважды.

Текст стиха корреспондирует с текстом № 16 из сборника Василия Степанова.

И где двое и где трое, Аз емь сам посреди вас — парафраз слов, сказанных Христом ученикам: «Истинно также говорю вам, что если двое из вас согласятся на земле просить о всяком деле, то, чего бы ни попросили, будет им от Отца Моего Небесного. Ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18, 19–20).

6. Уж во саду, саду зеленом

Все строки, кроме первой, повторяются дважды.

Райска птица пела: гулять нам велела — у И. П. Шульгина очевидно неправильное чтение «Райска птица пела: гулять нам весело!»

К Духу Святому, пророку (святому) живому — не совсем ясно, что имел в виду Шульгин, добавляя в скобках слово «святому». Словосочетание *пророк живой* (*пророки живые*) устойчиво функционировало в фольклоре хлыстов и скопцов наряду с понятиями *живогласная труба*, *животная книга* и т. п. Все эти термины обозначают пророка (пророчицу), прорекающего *судьбу* во время радений и подразумевают, что небесный *глагол* дается сектантской общине через посредство живого человека, одержимого Святым Духом.

Любовью сличимся, духом утвердить — И. П. Шульгин сделал следующее (вполне справедливое) примечание: «Едва ли здесь нет ошибки; по-видимому, должно быть: «духом утвердимся»».

7. Про меня младу худа слава лежит

Все строки, кроме первой и третьей, повторяются дважды.

Этот стих также очевидно сложился под прямым воздействием крестьянской любовной лирики. Традиционные для необрядовой лирической песни мотивы и формулы здесь переосмыслены в контексте сектантской ритуалистики. Стих изображает тоску по радельному обряду, совершающемуся *в новой горнице у батюшки* — лидера сектантской общины.

Сердечушко обливается кровью — вероятно, здесь переписчик или публикатор поменял местами два последних слова. Метрически более оправданно было бы: «Сердечушко кровью обливается».

Родослов-книгу читает государь — см. комментарий к № 2.

8. Гостите вы, гости, гостите

Все строки, кроме 1—4-й, 6—8-й, повторяются дважды.

Так же, как и предыдущий, этот стих преимущественно опирается на мотивы и формулы традиционной необрядовой лирики, переосмысленные в контексте идеологии и символики хлыстовской культуры.

9. Ой, Бог мочь те, девица, воду черпать

Три первые строки повторяются дважды.

Этот текст является прямой переделкой народной песни «Девица и сын гостиный» (см.: Великорусские народные песни. Изданы профессором А. И. Соболевским. Т. 1. СПб., 1895). Здесь тема загадок, задаваемых молодцем девице, также обыгрывается в контексте радельной ритуалистики. Девица знает ответы потому, что она пророчица и *во всю ночь катает на святом круге, уверяя малодушных и исцеляя многоскорбных*, прорекая каждому из собравшихся его *частную судьбу*.

10. Ой, гулюшка-голубок

Все строки, кроме первой, повторяются дважды.

Стих также изображает радельное пророчество, используя мотивы традиционной необрядовой лирики.

11. Сын-ат ведь Божий — женит(ь)ся он хочет

Все строки, кроме первой, повторяются дважды.

Изображение *Сына Божьего*, берущего замуж *всю подселенну* и зовущего в свой свадебный поезд Иоанна Предтечу, Илью-пророка и Михаила-архангела, также является новацией в хлыстовском фольклоре. Здесь также изображается радение и ожидание пришествия Христа (*батюшки гостя пребогатого*) или хотя бы его *гостинчика* — пророческого слова, изреченного на радении.

12. Кораблик заливаает морскими волнами

Все строки, кроме первой, повторяются дважды.

Этот стих явно заимствован последователями христовщины из литературной традиции. Мне не удалось найти ему прямых аналогий, однако в русских песенниках XVIII в. присутствует целый ряд текстов, варьирующих сходные мотивы и опирающихся на ту же самую метрическую структуру. Впоследствии, в XIX в, «Кораблик» стал одной из наиболее популярных песен русских мистических сектантов.

13. Уж по морю по житейскому

Все строки, кроме первой, повторяются дважды.

Скорее всего, стих также прямо связан с «корабельным хождением» и исполнялся в контексте радельного церемониала.

Чтобы не было, братцы, лепости — у Шульгина *лености*. Однако, по всей видимости, это ошибочное чтение, поскольку в скопческой словесности термин *лепость* устойчиво употребляется для обозначения «плотского греха», сексуальности и т. п.

14. Уж вы голуби

Все строки повторяются дважды.

Вариант широко распространенного духовного стиха о расставании души с телом. См. Приложение 1, комментарий к № 22.

Приложение 3

«Похождения» и «страды»
Кондратия Селиванова

Текст публикуется по архивному списку конца XIX или начала XX в. из коллекции В. Д. Бонч-Бруевича (АГМИР. Ф. 2. Оп. 5. № 284). Подробное описание этого списка, а также публикацию оригинального текста с минимальной эдиционной правкой см.: *Панченко А. А.* Автобиография культурного героя («Похождения» и «Страды» Кондратия Селиванова // Пограничное сознание (Альманах «Канун». Вып. 5) / Сост. В. Е. Багно, Т. А. Новичкова. СПб., 1999. С. 320–396). Общий анализ памятника и его различных редакций см. в главе 4 настоящей работы.

При подготовке текста для настоящего издания в него были внесены следующие изменения:

1. Вводится разделение на предложения и абзацы в соответствии со смысловой и интонационной структурой.

2. Вводится современная пунктуация.

3. Вводится современная графика: «ять» заменены на е, а і – на и

4. Устранены твердые знаки в конце слов; сделаны орфографические поправки, не затрагивающие фонетики и морфологии. Замена отдельных букв обозначается курсивом. Лексические и орфографические добавления обособляются угловыми скобками. При необходимости дополнения обосновываются ссылками на другие редакции и варианты памятника.

5. Слова, слитые друг с другом, а также написанные слитно с предложениями, частицами, союзами, пишутся отдельно в соответствии с современным написанием.

6. С прописной буквы пишутся имена собственные, а также наименования Бога Отца, Христа, Богородицы, Святого Духа, наиболее часто встречающиеся в православном обиходе. При этом число слов, пишущихся с прописной буквы, сведено к минимуму.

*Г<осподи> Б<лагослови>
 Во имя Отца
 и Сына и Святаго Духа
 Христос воскрес
 Христос воскрес
 Христос воскрес
 Іе
 Прежде страданий истин<н>аго отца
 Похождения*

Возлюбленные вы мои детушки и други вы мои сердечные, прошу вас обратить внимание свое со усердием во глаголы уст моих, и что я вам при сем первом пункте хочу объявить, что я истинный отец ваш искупитель сими цветами себя украшал. До восприятия налитой мне Отцем моим Небесным чаши высокопремудрого и сладчайшего питья, до восшествия на крестный престол и до восприятия на главу свою огненной короны послал я детушкам своим сильныя обороны, чтобы их вовсе не склевали вороны. А я сам себя не жалел, а детушек своих все лелел, не словами и языком за них отвечал, а изнурением своея плоти и разным похождением и действительными страдами на своих ручушках качал.

А именно:

Во время своего странствования был я в Туле, и есть там монастырь В<о>здвижения, и я входил на колокольню: одной рукой во все колокола звонил, а другою рукой избобранных своих детушек манил, в громогласную трубу трубил: «Вы подите, мои детушки, со всех четырех сторонушек ко мне на корабль, и я вам, искупитель, ей-ей буду рад, и подите вы, мои возлюбленные, на мой трубный глас, выходите из темного лесу от лютых змей, бегите вы, мои возлюбленные детушки, от своих отцов и матерей, от жен и от детей, а возьмите с собою только одне души, плачущия в теле вашем. А почто ты, человек, нейдешь на глас Сына Божия и не плачешь о грехах своих, который толико лет зовет тебя от утробы матери твоей телесной, и почто не ищешь душе своей Матери Небесной, которая воспитала бы душу твою благодатию Господнею и довела бы до жениха небесного, который берет за себя всю подселенную и возводит от земли на небо верную душу, где ликуют верные-праведные и лик преподобных и богоносцев, мучеников и мучениц, пророков и пророчиц, апостолов и учителей в царствии его небесном наслаждают

ся вечною радостью и неизреченною его красотою и умильного гласа пением со восклицанием всего небесного хора?» И тако на мой жалостный глас и на колокольный звон некоторые из моих детушек стали от вечнаго сна пробуждаться и головы из гробов поднимать, изо дна моря наверх выплывать, из темного лесу выходить и ко мне стали приходить; а я имел нужду по селам и городам ходить, потому что не мог нигде головушки своей приклонить.

А ходил я в нищенском образе и часто переменял на себе платье, однажды не пивши, не емши, сидел трое суток в падежной яме, куда бросали всякую падаль. Да тогда же принесли к той яме не совсем убитую собаку и бросили прямо на меня и сверху кидали в нее камнями и чуть мне в голову не попали. А я там, в яме, лежал под рогожкой и сам себе говорил: «Ну вот, не умела верно служить хозяину — так тебя и убили. А так и ты, моя Марфа,¹ не умеешь, видно, Богу Отцу своему Небесному верно служить — так лежи теперь вместе с собакой и терпи побои». Каменья, которыми метали на нее, попадали и в мой бока, но видно все сие Отцу моему угодно было возложить на меня, а я с радостью и любовию принял.

Еще был я во ржи десять суток: Богу молился, от труда сего утомился, прилег отдохнуть и уснул, когда же проснулся, то увидел, что возле меня лежит волк и на меня глядит. И я ему сказал: «Пошел ты, зверь, в свое место», — он и пошел.

Еще скажу: пас я овец и сам влез на древо, а волку сказал: «Стереги овец», — и на древе сидел, крестом благоговел на все четыре стороны.

Еще проживал я в соломе двенадцать суток и все Богу молился, а на пропитание мое там было корка хлеба да кувшинчик воды, и ето я воду употреблял каждые сутки по одной ложке. А потом от сего великого труда перешел к божьему человеку — хотел себя на мало время успокоить. Но и тут на меня божьи же люди доказали, и хотят к етому хозяину идти с обыском. А я хозяину и сказал: «Завяжи меня в пеньковой снопу и пробежи с двора в поле и сделай след, и как они придут к етому снопу и станут его ворочить, то ты укажи им на след». Вдруг и пришли к хозяину с обыском: искали везде и напали на сноп, в коем я был завязан. Стали его ворочать и говорят хозяину: «Что ето у тебя за сноп какой большой?» А хозяин и говорит им: «Господа, подитет-ка сюда! Вот и след виден, где он бежал!» И они пошли тем следом, да и не нашли.²

А после я из етого места перешел к другому божьему человеку. Но и тут мне не дали покою, и пришли сюда обыскивать. А я велел хозяину накрыть меня корытом, то есть свиною чашею, в коем месют свиньям корм, и тут меня Отец мой Небесный похоронил, ибо так угодно было ему испытать сына своего. Взяли меня под стражу, в коей и содержался, закован в железзах, и захотелось мне изведать, сколь крепки видимыя

оковы. Вышел я вон из стражной, меня никто не видал. И зашел я за некою храмину и призвал к себе духом вседражающую свою молитвенницу, государыню матушку Акулину Ивановну и возлюбленного своего сына и друга и наперсника да и казначея Александра Ивановича.³ И купно Живоначальной Троице возмолились, а железы с моих ног свалились, и вдруг меня злые схватились и, нашедши, сами удивились. Тут они меня связали и всякими хульными словами поносили, а потом положили меня на дровни, крепко они меня к ним привязали и прещестоко мучили и били, чему я сам после дивился, как меня Отец мой Небесный живые оставил и как при такой злой и лютой муке не сделал душе моей с телом разлуки. А на сие мое и мнение Бог Отец Небесный, чрез мои уста, глаголил тако: «О сыне мой прелюбезный, ето еще цветочки, но готовься к винограду — вот скоро созреет — да чашу уготованную высокопремудрым и сладчающим питием ю же аз ти дам, да и не идет мимо тебя». А я ему на ответ сказал: «Отче, твори, еже хощеши, и да буди воля твоя надо мною, только пребуди сам со мною и соблюди меня во имя свое».⁴

А странствовал я по большей части с возлюбленным моим сыночком да и сердечным другом и любезным братцем с Мартином Родионовичем, который был у меня знатный пророк.⁵ И пожелалось мне, возлюбленные детушки, однажды из Тулы идти в село Тихван⁶ на ярмонку распевать нищенские стихи и взял я с собою три сумки. Брат мой Мартинушка не пушал меня и говорил: «Не ходи туда, Государь Батюшка, я страшусь что-то, чтобы тебя там не поймали». А он ведь, други, такой соловей был: что пропоет — того и жди. Однако я пошел, да тоже ему сказал прямую речь и сбывшуюся: «Ну, брат Мартинушка, прощай, да смотри же, ты меня к себе встречай: непременно я к тебе буду». И пришедши я на ярмонку, ходил по ней с нищими — стихи пел. И набрал я хлебушка две сумки, да хотелось мне набрать и третью. В ту же пору в Тихвине стоял полк солдат, и я к ним пошел милостину просить. И думал сам себе: «Ну наберу же я и третью сумку, и тут-то брат мой Мартинушка встретит с великой добычею». И вдруг эти солдаты схватили меня, привели под палатку и к телеге привязали и крепко стали караулить. И пришел к ним командир их, да и говорит: «Вы ему не версьте — он от вас уйдет, а стригите ему половину головы». И тут солдаты, по приказанию своего командира, остригли у меня половину головы. Пришла ночь, и солдаты полегли вокруг меня, а меня положили в середину себя, и я крепко захрапел — будто бы уснул. А солдаты промежду себя и говорят: «Е-е как странник намаялся, что тотчас и заснул». Но в скором времени и они все накрепко заснули. А мне еще не пришло время быть пойману и наказану, а когда придет от Отца моего Небесного назначенный час, то я никуда не побегу, а сам в руки дамся. Теперь же благослови мне, Отец мой Небесный, освободиться от сих уз, ибо я дал своему брату

Мартинушке обещание придти к нему непременно, и он меня ждет. Проговоривши в мыслях сию речь, я обвязал голову свою тряпк<о>й, перепрыгнул чрез солдат и ушел в рожь. А они вскоре меня хватились и закричали: «Бежал, бежал!» Да ужь негде взять: только, однако, видно было, где я бежал — там рожь шаталась — а меня совсем и с головою не видно, потому что рожь была высокая. Солдаты и говорят между собою: «Как нам быть? Если пешком бежать — так не догонишь, а если на лошадях ехать — то всю рожь помнешь. Ну видно так и быть: Бог с ним. Авось нас командир бить за него не станет». И бежал я двадцать пять верст все рожью да речками, потому что на большую дорогу выитить мне было нельзя, ибо у меня половина головы была острижена, и потому меня всякий схватить мог. И прибежал я к братцу своему Мартинушке, постучался у него под окошком, а брат мой Мартинушка очень скоро ко мне выскочил, обнял меня крепко и говорил: «О, о! Братец, братец! говорил я тебе: не ходи туда!» — «А что да и я тебе говорил — что приду. Вот и пришел: все слава Богу да слава Богу». — «А где жь у тебя половина головки? Знать остригли?» А я ему отвечал: «И, и, братец! Волосы выростут — ты об этом не тужи. Ведь ты сам знаешь, что Бог от начала века тако соизволит во святых своих страдати, а мы что еще видели: поживем подоле, так увидим поболе».

А Мартинушка весьма крепко меня любил и во всем берег, а я был молчалив и несмел, и куды мы с ним ни пойдем, и где дадут нам какой блинок, то он меня все кормил, подкладал и говорил: «Ну ешь, да пожалуйста, ешь. Ведь тебе много труда будет!» — а я молча кушал. И мы с ним странствовали много и ходили по божьим людям.

В одно время были мы с ним на беседе,⁷ и одна девица пророчица по ненависти стала в дверях с камнем — хотела убить меня. И как скоро подняла руку с камнем, чтобы при выходе меня ударить, то и сотворилось чудо, что рука у ней онемела. И я прошел и, вышедши на двор, лег у лошадей в яслях⁸ и лежал в оных трое суток, не пимши и не емши, а только крепко плакал и просил Отца моего Небесного: «О, о, Отец мой Небесный! Заступи за меня, сироту, и поддержи меня под своим покровом и не взыщи от сей рабыни греха сего». И Отец мой Небесный принял от меня слезную просьбу и вступился за меня, она же девица видела в видении, будто ее ангелы наказывают жезлами и избили все ея тело и велели ей просить у меня прощения и тако сказали: «Если он тебя не простит, то всегда будет тебе такое мучение на сем свете, а в будущем — еще более того». И вдруг она меня нашла и стала просить прощения и говорила: «Прости ты меня, великий угодник божий, что я дерзнула на тебя поднять камень. И я не сама собою сие сотворила, а меня научили люди, и не стоит их людьми назвать: они не люди, а предатели-иуды. И еще я тебе, свету истинному, открываюсь, что видела я в сновидении, что меня ангелы жезлами наказывали и все кости у меня изломали, от-

чего и наяву вся болю, и они же велели мне просить у тебя прощения и тако рекли: если тобою прощена не буду, то всегда такое мучение принимать стану до конца моей жизни, а по кончине моей еще злее этого обещали мне муку». И тут я ее простил — от уз болезни ея разрешил.

А еще брат ея хотел меня застрелить из ружья, когда я ходил на праздники из села в Тулу. Каждый праздник, когда я приду на беседу, оный брат выходил в лес с ружьем, <но ружье> по промыслу божьему не выстреливало ни одного разу.

И тут после оного воцтали на меня все божьи люди, возненавидели мою чистоту и жаловались своему учителю — главному пророку Филимону, который ходил у них в слове⁹ бойко. И он про чистоту мою в духе пел, а сам он ее ненавидел и, призвавши меня к себе, говорил: «Ты, дружок, на тебя все жалуются, что ты людей от меня отвращаешь». А я ему ничего на это не отвечал и все перемолчал. А он мне и сказал: «Вишь, какой ты добрый, даром что молчишь! Но смотри же и берегись!»

И мне в то время пристать было негде, потому что все меня погнало. И тогда я пошел в сторону лесом и зашел к божьему человеку Аверьяну¹⁰ и, пришедши к нему, говорил: «Любезный Аверьянушка, не оставь ты меня, победную сироту, и призри во свой явной¹¹ дом. Да утаи же ты меня от семейства и от посестрии своей,¹² и чтобы никто не знал. И дай ты мне местечко в своей житнице, за что тебя сам Бог не оставит». И он, пустивши меня в житницу, ходил ко мне один, от своих таясь. Тут я ему объявил об чистоте,¹³ но он мне сказал: «Боюсь, чтобы не умереть». А я ему говорил: «Не бойсь — не умрешь, а еще паче и воскресишь душу свою, и будет тебе легко и радостно, и станешь, как на крыльях, летать. Дух божи<й> к тебе приселится, и душа в тебе обновится. Поди-ко ко своему учителю, пророку Филимону, и он тебе то же пропоет, и что в твоём дому сам Бог тайно живет, и об оном никто не знает, кроме тебя», — который пророк и пропел в тонкость, что я говорил. И тут он мне поверил — пришел и поклонился, принял мою чистоту и по приказанию моему объявил посестрии своей, что я у них живу и сказал ей, как учитель их обо мне пропел в слове, что сам Господь живет у нас в доме тайно, и я его принял.

А еще в одно время был я в корабле у матушки своей Акулины Ивановны, у которой было божьих людей тысячныя полки. И у ней была первая и главная пророчица Анна Романовна: она узнавала, в которую пору в море и реках бывает рыбы лов и в который год в полях будет урожай хлеба, почему она и по явности прославилась.¹⁴ И узнавши об оной, многие из миру к ней приходили и спрашивали: земледельцы — что сеять ли нынешний год хлеб, а тако же рыбаки — о рыбе, что будет ли нонешнее время рыбы лов и ездить ли ловить, или нет. И если она кому велит сеять хлеб или ловить рыбу, то много в тот год уродится хлеба и рыбы

поймают. А в которой год не прикажет, то никому ничего не будет: ни земледельцам хлеба, ни рыбакам рыбы. И как я вступил в собор,¹⁵ и она тогда ходила в слове, и людей было в соборе человек восемьдесят, и вдруг вся встrepенулась, обратилась ко мне и говорила: «Сам Бог пришел, теперь твой конь смирен и бел». И взявши крест, ходила по порядку по всем в соборе людям и давала крест каждому в руки и дошла до меня до последнего, потому что я всегда сидел у самого порога, а в частую и за порогом и был нем Бога ради и никогда не отверзал уст своих. И отдавши она мне крест, говорила пророкам: «Ступайте на округу¹⁶ и угадайте, у кого Бог живет». Тогда пророки пошли – искали по себе и по другим богатым и у первых людей, но ни у кого не нашли, а на меня и не подумали. Тогда Анна Романовна сказала им: «Для чего ж вы меня, Бога, не нашли, где я пребываю!» И подошедши ко мне, взяла у меня крест и сказала всем: «Зрите, возлюбленные, вот где Бог живет!» И тут всем оное сделалось противно и злобно. А потом велела она выдвинуть на середину собора сундук и села на оный крепко, а меня возле себя посадила: «Ты один откупишь иностранных земель товары, и будут у тебя оные спрашивать, но ты никому не давай и не показывай и сиди крепко на своем сундуке. А тебя хотят здесь теперь же все предать, и ты хотя будешь сослан далеко, и наложить на тебя оковы на руки и на ноги, но, по претерпени<и> тобою великих нужд, возвратишь<с>я паки в Россю и потребуешь всех пророков к себе налицо и станешь судить их своим судом, и тогда тебе все цари, короли и арх<и>ереи поклонятся и отдадут великую честь и по<и>дут к т<е>бе народы всякого звания полками».

А в одно время Анна Романовна, взявши меня в особую горницу, сказала мне, что: «Я давно хочу с тобою побеседовать, садись-ко возле меня». И посадя, схватила крес<т> и хотела меня на путь привести и говорила: «Приложись ко кресту».¹⁷ А я взял от нее крест, сказал: «Дай-ко я тебя самое сызнова приведу». Но она, не слышавши никогда от меня слов, удивилась оному и сказала: «Ах и ты говоришь! Мы от тебя не слыхивали, чтобы ты с кем говорил!» И тут накатил на нее мой дух, и она, сделавшись без чу<в>ств, упала на пол. А я испужался, будто бы Бог мой ничего не знает, взял и дунул на нее до трех раз своим духом, и она как ото сна пробудилась, встала, перекрестилась и сказала: «О Господи, что такое со мною случилось? О куды твой Бог велик и силен! Прости ты меня и прими под пречистой свой покров». Взяла приложилась ко кресту и потом говорила: «Ах, что мне в сие время об тебе Богом представилось!» А я ей сказал: «Что же тебе представилось? Объяви мне – так и я тебе объявлю». И тогда она мне стала сказывать, что: «От тебя птица полетела по всей вселенной, дабы возвестить, что ты бог над богами и царь над царями, да и пророк над пророками». И тут я ей сказал: «Ето правда, что ты обо мне видела, но смотри же, закиная я тебя Богом Отцем моим Небесным, дабы сей действительной правды никому не по-

ведать, и смотри же, береги себя и знай только про себя, а на сторону и не подумай, а то плоть твоя тебя убьет».

А еще в одно время, когда ходили мы с Мартынушкой в нищенском образе, вздумалось ему зайти к одному богатому мужику милостину попросить, а оной же был бурмистр и бесменно оною должностью управлял. Мартинушка мне и говорил: «Государь-батюшка, зайдем к богатому». А я ему отвечал: «Напрасно нам к нему идти — мужик он гордый такой». А Мартинушка мне говорит: «Государь-батюшка, может быть, на это время и дома его нету». А я, хоша знал наперет, где нам будет какая поперечь, но любви ради братния часто не уничтожал его речь, и потому сказал: «Ну, брат, пойдем — так и быть. И мы с тобой нищие не спесивые: хаша где по горбу станут бить палкой, мы этого не взыщем, а только бы нам милостинку подали — вот наша и торговля. Там-то нам и барыш, где нас побьет какой голыш: лишь бы нам с кем не посориться, а с иным супротивником сам Бог с ним поборется». И так взошли мы к нему бурмистру на двор, а оный богач ходил по горнице и, увидевши нас, ровно бык необузданный. Я Мартинушке и говорю: «Ну, брат, попали на рога — видно не до пирога!» А Мартинушка говорит: «Запоем, брат, стишок — авось и подастся». И запели стих, а потом стали просить: «Подайте бедным прохожим милостинку Христа ради». А сей гордый закричал: «Гоните со двора нищих чем попало! Кто их впустил, и зачем таким бродягам ворота отпираете?» И мы, не дожидая их погони, сами со двора пошли. После нас, когда мы отошли от сей деревни верст десять, оный бурмистр вышел из горницы на двор, и, по изволу Отца нашего Небесного, отколь не взялся бык: посадил бурмистра на рога и начал его катать. А он закричал: «Берите ружье и застрелите быка и садитесь на коней и гоните во все стороны за оными нищими! Это мне от них, и видно, что они праведные, а я их не почтил — в том Бога и прогневил». И погнали все стороны — инда земля стонет. А я Мартинушке и говорю: «Ах, брат, никак за нами гонют от бурмистра? Не постречалось ли с ним что?» Однако нас тут не нагнали, и, пришедши в другую деревню, услышали мы стороною, что бурмистра бык до смерти закатал. Тут мы пуше того обробели, будто бы Бог мой ничего не знает, и забыли милостинку просить. Я и говорю: «Нут-ко, брат Мартинушка, не лучше ли нам убраться подальше в другую сторону, чтобы нас не поймали? А здесь уж, брат, видно, мы отходили, так что нельзя и показаться». А Мартинушка сказал: «Нет, еще больше будут подавать милостинку».

И перешли мы к богатому мужику, по прозвищу — Пшеничному: еще богаче оного бурмистра, а семейство у него душ тридцать. И тут нам такой привет пошел и такая честь! Я и говорю: «Ну, брат, до нас Бог милостив». И тут мы прожили с месяц. А скота у онаго мужика было столько, что и числа ему он не знал. И скот етот в нашу у него бытность весь за-

хворал: тут-то мы испужались. А Мартинушка и говорит: «Худо, брат, наше дело». А я говорю: «Молчи, брат, — авось Бог до нас умилится». А хозяева очень загоревали и стали помаленьку переговаривать так: «У нас скот все здоров был, пока эти к нам нищие не являлись, а как они стали жить, с тех пор у нас и скот захворал». Я и говорю Мартинушке: «Молись, брат, Богу: я хочу скот полечить». — «Да смотри же и, брат: знаешь ли ты, чем лечить, и лечивал ли ты?» А я и говорю: «Нет, брат, не лечивал, а на волю Божию». — «То-то, брат, чтобы они тут не передохли!» — «Да ужь, брат, так и быть — станем молиться. Поди-ко, позови хозяина». Хозяин и пришел. А мы ему стали говорить, что: «Брат хозяинушка, у тебя никак скот нездоров?» А хозяин худо с нами стал и говорить. «А только, — сказал, — скот у меня все здоров был, а как вы ко мне пришли и стали у меня жить, с тех пор и скот захворал». А мы, эти слова от него услышавши, и пообробели. Я и говорю хозяину: «О Боже и мой! Видно наш приход к тебе несчастливой! Однако, хозяинушка, чтой-то нам тебя стало жаль. К сегодняшней ночи припаси воды в чашу да венчик тут же положи и свечку затепли. Да смотри же поосторожнее, чтобы соседи не видали и не слышали. Так я с тобою пойду по всем хлевам и попрыскаю весь скот: авось Бог пошлет нам своей помощи, и скотинку твою поставит на ноги». Ночью мы с ним двое пошли и обошли вокруг всего двора и попрыскали весь скот, а хозяин и в разуме етого не держит, чтобы мог от этого скот его выздороветь. Обоидивши, пришел я к Мартинушке, а он лежит на полатях и Богу молится. Я Мартинушке и говорю: «Ну, брат, полечил. Что-то будет!» И все жители этой деревни узнали, что у сего богатого мужика скот захворал, и все его таковому несчастию радуются, да и о том молят: «О, кабы у него скот весь подход!». Приходит другая ночь, и не спится нам. Мартинушка мне и говорит: «Государь-батюшка, ну как скот-от не выздоровеет? Так заранее не уйтить ли нам?» А я ему говорю: «Брат Мартинушка, слышишь ли? Слава Богу, скот стал чхать — видно хворь из него пошла вон». Поутру наш хозяин стал повеселее, а хозяйка напекла нам блинов. А Мартинушка мне говорит: «Большой ты мой брат, я удивительному твоему врачевству весьма рад, и, видно, будет дело на лады». Недели через две скот весь выздоровел и стал лучше прежняго. И нам тут ото всего семейства пошла такая честь, и так нас стали наблюдать во всем! Я и говорю: «Брат Мартинушка, я это<й> чести не так-то рад. Не бежать ли нам от нея?» А он мне отвечал: «Смотри — как сам знаешь, а мне благослови хошь на время где скрыться». На что я сказал ему: «Ступай, брат, а я пока здесь побуду, а угодно будет Богу Отцу нашему — так где-нибудь свидимся».

Тут деревенские мужики увидели, что у богатого скот весь выздоровел и стал лучше прежняго, и <от> несна>висти¹⁸ стали все переговаривать: «Отчего у него скот выздоровел и стал лучше прежняго? У него живут какие то нищие, нищие. Ведь мудры, видно, они у него — и скот вылечи-

ли. Да они не беглые ли какие?» И мужики стали между собою поговаривать тако: «Пойдем-ка мы к старосте и скажем, что у Пшеничнова-богача кроются какие-то хитрые нищие двое — они чуть ли не беглые какие!» Вот староста и пришел к Пшеничному и говорит: «Послушай, Пшеничной, у тебя, говорят, кроются какие-то двое нищих! Если я их найду, то непременно представлю в город, — в те поры и тебе не так-то хорошо будет!» А Пшеничной ему говорит: «Пожалуй, ищи, где хочешь, а у меня их нету». — «То-то, смотри чтоб и не было!».

Однако к другой ночи думает староста собрать сходку и идти к Пшеничному с обыском. А я и приказал хозяину завязать меня в пеньковый сноп и поставить вместе с таковыми же снопами. И как только он сие устроил, то и пришли с обыском и говорят хозяину: «Мы хотим поискать у тебя надобных людей». А он им говорит: «Ищите, где хотите, а у меня их нету». Искали всюду и не нашли, и собрались все к оной пеньке да и переговаривают: «Куда ж они ушли?» А один сотский взял да и повалил сноп на землю и в тот, в котором я был завязан, «ткнул палкой»¹⁹: «Что у тебя за сноп такой большой?!» А другие заговорили: «Ну ступайте с двора, когда их здесь нету». И пошли все по своим домам. Спустия со двора оную сараньчу, хозяин, мало погодя, развязал меня да и говорит: «Ну, Бог тебя спас, да тут же и нас! Ведь сот<с>кий, пришедши к пеньке, да и завалил оную, а в твой сноп ткнул палкой, да и говорит: хозяин, что это у тебя за сноп такой большой? да другие ему тут помешали». А я ему говорю: «Ну, хозяинушка, слава Богу, что им Бог указал со двора скоро дорогу, и благодарю Бога моего, что он меня на сей час покрыл».

Спустия мало<е> время, соседние бабы-сорочки стали ходить к Пшеничному на двор за огнем и как-то меня подглядели, да на улице и говорят другим: «Так-то наши мужики искали! А они тут живут — мы их вот вчера видели». А деревенские мужики в частую бабам веруют. И тут скоро вся деревня пуще прежняго взволновалась, и говорят: «Да что ж такое?! Пойдем еще и сыщем их, да и представим в город!» А меня Бог научил заранее. Была у этого мужика большая и предикая свинья с поросятами, а я в хлеву возле нее в соломе сделал себе место и попризналась она ко мне. А я <ее>²⁰ только поглаживаю, и она на меня не мечется, тогда как другова не вдруг подпустит. Вот пришла еще сходка народу к Пшеничному искать меня, и, взошедши на двор, говорят хозяину: «Слушай, Пшеничной, мы без тово со двора не пойдем, чтобы их не отыскать!» А он им и говорит: «Видно вам на гулянках стало и делать нечего более — так ищите! А я вам сказал, что у меня их нету!» Вторительно искали всюду, а потом и говорят: «Постойте-ко, в свинятник-то мы не глядели!» Пришедши же к нему, только отворили хлев, а свинья бросилась на мужиков как лев, и они едва только могли ноги убрать. Все перепугались и говорят: «А и, братцы, куда мы идем, туда и сами хозяева не ходят, и где же им тут быть!» Так и разошлись по домам.

Повременя мало, еще Бог попустил тех же лихих баб и оныя меня опять подглядели, да на ульце и говорят: «Какие вы мужики, да еще сыщики! Есть сотские и десятские, а не можете найти нищих!» Иная баба говорит, что я вчерась видела, другая тоже говорит и божится, что я одного сегодня видела — там, по двору. Мужики же дивятся и говорят: «Пойдемте же завтра, и на богатого нечего смотреть, а надо у него везде переглядеть». А у Пшеничнова была скотная изба, где он держал ягнят и козлят, в той избе — залавок, и я в тот залавок залез и приказал насажать на него маленьких ребят, да налить им велел молока. И оные ребята, хлебавши молоко, все передрались, да и мочу пустили. Ребят же было с 15-ть, а ягнят до 150 штук, и я не рад, что в такую духоту и мокро-ту залез, да, видно, надо так тому быть. Тут я взговорил: «О Господи, Боже мой, соблаговоли меня щедротами своими хотя здесь пок<р>ыть! А в прочем буди воля твоя надо мною, лишь во всяком месте пребуди, Господи, со мною». Тут скоро приступили ко Пшеничному-богачу множество мужиков и начали искать по всему двору и так остервенились, обыскавши весь двор, что после противу той большой свиньи ровно турки вооружились и выгнали ее из хлева, но и там не нашли. А потом и говорят: «Зайдемте-ко и поищем в скотной избе». И как скоро отворили дверь, то их духотою, ровно моровую язвою, так и оросило. Они и обробели, да к тому же ребята плачут, а ягнята во весь упор закричали. И тут мужики все заговорили: «Ну, ребята, мы уж сами не знаем, куда идем! И где ему тут быть: тут от одной духоты быть не можно! И это врут бабы, и что их слушать: бабы и святых с путя сбивали, а не довольно, что нас простажов!» Так и разошлись.

Потом опять через две недели время сам староста меня на дворе увидал. А в то время шел снежок. А у Пшеничнова в доме жил такой слабый пьянюшка, да он меня крепко любил, и я его заранее научил так: «Смотри же, приятель, как только услышишь подходящий ко двору народ, так ты и бежи в поле и сделай след, будто ушел». Вот староста, собравши множество народу, и подходит ко двору, а я тому слабому отворил калитку и сказал: «Бежи в поле». Он с радостью и побежал. А староста со своею толпою народа взошел на двор и, увидевши, что калитка на огороде отворена, подошел к ней и, посмотрев на свежи<й> в поле след, только рукой махнул и сказал: «Ну, ребята, уж и след простыл, где он бежал». Тут староста стал хозяину выговаривать: «И, и, брат Пшеничной! Кажись, ты у нас в деревне мужик не последни<й>! Не стыдно ли тебе с таковыми подозрительными людьми иметь знакомство? Бога ты не боишь<ся>: четвертый ты раз делаешь в селени бунт и тревогу!» А Пшеничной и говорит: «Нет, господа, я никакого не тревожил, а меня, пожалуй, двадцать раз тревожь: ищите, где угодно, а у меня их нету. Признаться, они у меня только переночевали одну ночь и пошли в другую деревню». А староста и говорит: «Ну, ребята, делать нечего — ступайте по домам».

После сего я соединился с Мартинушкой и много еще странствовал по божьим людям, кои дела и похождения в сей книге еще и не явлены, а со временами откроются верующим. И теперь только вам сие о нем извещаю и о его Богом определенной мученической кончине. В единой ночи были мы с Мартинушкой у божьих людей на беседе, и чрез его уста Бог возвещал на святом кругу тако: «И пробуждайтесь, други, от сна крепкого, и оставляйте вы житье лепкое, с чистотою вы соединитесь, в реку огнен^ну не валитесь, а свету-батюшке поклонитесь, братья с сестрами, не становитесь во едином в корабле²¹ радеть, что не может Господь за труд радения почесть». Себе же предвестил страдательную кончину и так гласил: «Возлюбленные други, летит птица вран и хочет расклевать главу мою и достать из нея мозг, а я, братия, не убоюсь сего». Тут первые и богатые люди, которые будто разумом высокия, и говорят от ума глубокого, по лепости растужились, из ночи на восток не обратились, но как звери лютые озлобились. И когда мы, по окончании беседы, ушли, то они согласились, чтобы позвать нас на другую беседу да на дороге и убить Мартинушку, пророка первогласного, который был у меня воин храбрый, со мною заедино жил и свое вельможство скрыл²², а убожество на себя наложил. Повременя мало, и позвали нас на беседу. Я и говорю Мартинушке: «Не ходи ты это время: тебя убьют!» А он мне отвечает: «Государь-Батюшка, ты не пойдешь, я не пойду: кому-нибудь надо же иттить! Дай я пойду! Пушай главу мою злодеи распроломают, а плоть воронья растаскают: то наша честь и слава, то наша и похвала!» И как он <о>т меня пошел, то два брата божьих — из тех, кои невзлюбили чистоту мою и об оной пророчество мартинушкино, — и настигли его на дороге и говорят: «А, братец, здравствуй». А он им отвечает: «Здравствуйте, любезные братцы! Неужли хотите со мною драт^ься? А я не стану и обороняться!» Вдруг один брат схватил у него руки назад, а другой, не много думаячи, обухом начал в голову бить. И так сего блаженнаго мужа и незлобивога агнца били и замучили, а тело его стащили в болото и в тину втоптали. А тут вдруг по кораблям, чрез пророческие уста, Дух Святой громко запел тако: «Ах, ах, возлюблен^ные! У нас во Израиле пророка убили, избран^ный сосуд божий сгубили!»

И еще я пишу, отец ваш испкупитель, о возлюбленном моим сыночке, Александре Ивановиче, который был мой друг и наперсник. Родился он с благодатию и который, будучи еще в мире, Бога узнал и произошел все веры и был перекрещенец и во всех верах был учителем, а сам говорил: «Не истинна эта вера, и постоять не за что! О если бы нашел я самую истинну^ю веру, то бы не пощадил своей плоти, рад бы головушку за оную сложить, и отдал бы плоть свою на мелкия части раздробить!» Господь, услышавши сие его обещание, избрал его мне в помощники, и потом говорил чрез испкупительския уста сыночку моему Романушке: «Поди, любезный, к одному человеку. Зовут его Александр Иванович. Объяс-

ви ему об моем спасении и истинной вере — он давно ищет оной и желает на путь истинный прийдти». Романушка пошел к нему и стал говорить: «Не можно ли, Александр Иванович, получше жить?» А он ему отвечает: «Если б ты самого того прислал, от кого ты послан, то бы я с ним поговорил, а с тобою мне говорить нечего. Я знаю, что его в свете нет боле, и только он один может наш греховный узел развязать». Романушка, пришедши от него ко мне, говорил: «Ну, государь-батюшка, да он никак приведен? Не довольно нам его учить, но он сам научит. Пришли, говорит, того, от кого ты послан, он один только может греховной узел развязать». Почему и пошел я к нему сам, и только что подхожу к его дому, а он меня встретил и говорит: «Вот, кого надо, тот идет. Я тебя ждал сорок лет, ты-то наш истинный свет, просветишь всю тьму и осветишь всю вселенную, и тобою все грешныя души простятся и от греховных узлов развяжутся. И тебе я с крестом поклонюся. Ты один, а нас много, и рад я за тебя головушку сложить и на мелкия части плоть свою раздробить. Кто как хочет, а я тебя почитаю за Сына Божьяго, и ты поживешь на земле, а я прежде тебя сойду с оной. Тебе много еще дел надо на земле сделать: свою чистоту утвердить, всю лепость²³ истрабить, всех пророков сократить, и всю гордость и грех искоренить». Тут я его благословил крестом и дал ему крест, свечу и меч и сказал: «Вот тебе мой меч — ты будешь у многих древ сучья и грехи сечь»²⁴.

Пославши же Александра Ивановича на первую беседу к матушке моей Акулине Ивановне, велел поклониться с крестом, а тогда еще с крестом не кланялись²⁵, и сказал ему: «Что мы теперь с тобой беседовали, то и пророки тебе на сей беседе пропоют, и как скоро взойдешь в собор, так и обратится к тебе пророк и встретит тебя». Он поклонился мне и пошел. И как скоро переступил порог, так и обернулся к нему пророк. А он, взошедши в собор, помолился образам и поклонился три раза с крестом матушке моей Акулине Ивановне, а потом и всем на четыре стороны. Тут все удивились и говорили: «Никак он давно уж приведен? Да кто же его научил с крестом кланяться?» И сказали про меня: «Этот научил его, молчанка», — и с того времени стали все друг другу с крестом кланяться. А пророк ему и запел: «Поди-ко, братец-молодец, я давно тебя дожидался: ты мне Богу и Духу Святому надобен. Благословляю тебя крестом, ты виделся с самим Христом. Вот тебе от самого Сына Божьяго меч, и много будешь грехов сечь, только изволь Сына Божьяго беречь. И дается тебе книга Голубина от Божьяго Сына: ты сам об оном знаешь и с ним беседовал. От вас много народу народится, знать опять старинка хочет явиться». Тут матушка Акулина Ивановна взяла его к себе и и волила спрашивать: «Кто тебя сюда прислал и кем ты приведен?» А он отвечал: «Ты, матушка, сама знаешь, что от одного все приведены от Сына Божьяго да от Владычицы». — «Знаю, знаю, поди же к нему поклонись от меня». И он пришел ко мне, поклонился и говорит: Ну

государь-батюшка, что ты мне изволил говорить, то и пророки пели, а матушка Акулина Ивановна тебе кланяется и разговаривала со мною: чтой-то, сынок, все пророки поют, что от меня Сын Божий народился?» А я ему сказал: «Ну, любезный сыночек, как она с тобой разговорила! Даром, что в первый раз видит тебя, и про какой секрет говорила! Все равно, как со мной, так и с тобой разговаривала!»

И много я с Александром Ивановичем беседовал, и ни с кем так много не беседовал, как с ним. И говорил он мне: «Государь-батюшка, в Москве расчищаются пни, а у верных детушек засвещаются огни, дороги разметаются, и во всяком доме пища постоновится. Теперь ты маленек и ловишь малявок, а когда вырастешь и по земле пойдешь, то и <в> явный дворец взойдешь, и тогда будешь осетров ловить и там хлебушка покушаешь, а львы все застонут, и тогда волки завоют по всей вселенной, а волки — пророки, и не одни пророки, а и те, которые лепостью занялись — благодать у них чистая, да плоти коварная, — но ты со всеми управишь>ся, и учителя не будут безвременно овец стричь, а будут одну пору, Петровки, знать». А я ему говорил: «Ну, любезный мой сыночек, дает тебе Отец и Сын²⁶ и Святой Дух и отец искупитель много сил, и порубишь много осин, когда ты Сына Божьяго упросил. Жалует тебя Бог ригию да тюрьмой, и благодарит тебя Отец и Сын и Святой Дух за ревность твою и за верное неизмен<н>ое обещание головушку свою за меня сложить. Ты хочешь живот и сердце насадить, да сады мне насадить. Так я благословляю тебя итить в ночь, а я пойду на восток, и будет у нас между собою истекать один живой исток. Дух мой будет в тебе вовеки пребывать и обо мне возвещать, и мы с тобою хотя будем плотями врозь, но духом пребудем неразлучно вместе. Кому будет ночь, а тебе день и не воз<ь>мет тебя никогда лень. Послужим ради Бога и не пощадим своих плотей, так и Бог послушает нас — а то всех лепость поест. О любезный мой сыночек, помоги мне лепость изогнать! Ходил я по всем кораблям и поглядел: все лепостью перевязаны. Братья и сестры только и норовят — где бы брат с сестрой в одном месте посидеть. Уж змею бить, так бей поскорее до смерти, откуда на шею не вспрыгнула и не укусила!» Он мне был верный друг и вели<к>ий помощник и непобедимой воин. От начала до конца жизни своей ревностно воевал противу греха и много мне помогал, и нет мне ныне такого помощника, и нигде не могу избрать — ни в Питере, ни в Москве, и ни в других городах. Много есть у меня добрых людей, но все нет такого, каков был он. Он не желал себе явной чести, равно и не собирал тленного богатства и не занимался видимою суетою, не щадил своей плоти и жизни и истощал все ради отца своего искупителя и был верный подражатель Христу, имел чистый и непорочный сосуд Духу Святому. Он по благословию моему пошел в ночь озарить тьму проповедыванием, темничным заключением и страданием, а я по благосло-

вению Отца своего Небесного пошел на восток осветить всю вселенную и истребить в божьих людях всю лепость и победить змея лютого, поедаящего всех по пути идущих моих детушек. Аминь.

2е
Страды
Начал страдание

возлюбленного государя батюшки искупителя нашего, который пришел во вторые — души на спасения изобрать и грех весь изодрать. Он волею пришел, и кроме его некому эту чашу было пить — уж этому делу так и быть.

А я не сам пришел, а прислал меня сам Отец Небесный и матушка Акулина Ивановна пречистою утробою, которая греха тяжкого недоточная, чистая девица непорочная и была великая миллионишница: приказчики у ней были по всей вселенной, и нетленными они товарами торговали, а жили — ни о чем не горевали, а только грех весь из себя выгоняли, и на крест своих людей в руки иудеям не отдавали.

А меня на крест отдали свои люди. Жил я в Туле у жены грешницы у Федосьи Иевлевни у мирской²⁷: она меня приняла, а свои не приняли, но еще доказали. Привели солдат команду к ней в дом, однако она не обробела, хотя я был тогда в подполье — там и жил. А божьи люди стали говорить и указывать: «Ломайте пол, он там в подполье!» И разломали, а меня не нашли: так два раза команда приходила, и не нашли, но я был тогда в подполье. После того и говорят: «Пойдемте в трети<й> раз». Пришли, стали искать и говорят: «Ломайте пол в трети<й> раз — он там, в подполье. Найдите его и отдадимте в руки на муки!» И вытащили меня за святые волоса, и Бога не страшась, и били кто чем попало без всякой пощады. Поясок и крест с меня сняли, а руки назад связали и назад гири привязали. И повели с великим конвоем, оружие обнаживши, и со всех сторон меня ружьями примкнувши: одним ружьем в грудь, а другим — <с>зади, и по моим обем бокам — только что меня не закололи. И привели меня в Тулу и посадили в Туле на крепком стуле: перепоясали шелковым поясом железным фунтов в пятнадцать и приковали к стенам за шею, за руки и за ноги, и хотели меня тут уморить. На часах было четверо драгунов, а в другой комнате сидели мои детушки трое, которые на меня доказали, и сказано было поутру бить их плетью. Но мне их стало жаль, чего ради и возжелал сойти со креста и сказать, что им ничего не будет, и только что *сие* подумал, как все железы с меня свалились, а драгуны в это время все задремали и меня не видали. И я со креста сошел, мимо драгунов прошел, своих детушек нашел и им говорил: «Детушки, я вас прощаю, и Отец Небесный прощает. Вы не бой-

тес, ничего вам не будет. Вас не будут держать, а отпустят домой. А я уж один пойду на страды за всех своих детушек, дабы прославить имя Христова и победить змея злова, чтобы он на пути не стоял и моих людей не подал». Сказавши им это, пошел вон, ходил по двору и думал: «Из желез я ушел, а со двора не пошел — Отец Небесный не приказал мне итить, а велел сию чашу пить, и мимо меня оной нейтить». Тут меня хватились, и все злые удивились, а иные уstraшились и по всем местам искать бросились и нашли меня на дворе, а я по двору гуляю и сам с собою рассуждаю: «Знать пришло время сию чашу пить — видно делу тому так и быть».

И тут меня взяли и великий допрос чинили — и рот мне драли, в ушах моих смотрели и под носом глядели и говорили: «Глядите везде — у него есть где-нибудь отравла!» Потом в лицо мне плевали, все меня били, кто чем попало, делали великия пытки и терзание и голову мою сургом горячим обливали и крепче прежню к стенам меня приковали, и отдан был строгой приказ, чтобы близко к нему не подходить, чтобы на кого не дунул или не взглянул; ведь он великий прелестник — так чтобы не прельстил. И великим называли волфою²⁸: «Он всякого может прельстить, он и царя прельстит, не довольно что нас. Его бы надо до смерти убить, да указ не велить. Смотрите, кормите его, да бойтесь: подавайте, а сами отворачивайтесь прочь». И подавали мне хлеб на шестике, а хлебова в бол<ь>шей и длинной аршина в полтора ложке.

Из Тулы повезли меня в Тамбов. Народу было несчетное число: кто бранит, кто плюет, а Господь это и любит, да и Отец Небесный все велел с радостью принять не для себя, а за всех детушек, и для искупления их чрез чистоту от греховного паденья. А мои детушки неподалеку стояли: провожали и плакали. Привезли меня в Тамбов и посадили в тюр<ь>му, и тут я содержался два месяца, потом получили повеление наказывать меня жестоко без всякой пощады.

И повезли меня наказывать в Сосновку с великим конвоем: народ за мною шел полки полками, и ружья у солдат были наголо, а <у> мужиков деревенских были в руках дреколья. Тут меня сосновския детушки за тридцать верст встречали, слезно плакали, рыдали и говорили: «Везут нашего родного батюшку!» И в самое то время вдруг поднялась великая буря и сделался в воздухе шум и такая пыль, что за тридцать сажень никого не видать было и никого невозможно разглядеть.

Привезли меня в Сосновку и стали наказывать кнутом и секли долгое время — так что не родись человек на свете, и мне стало весьма тошно, и стал я просить всех своих верных-праведных: «О верные-праведные, помолитесь за меня и помогите мне вытерпеть сие тяжкое наказание! О Отец мой Небесный, не оставь ты меня без своей помощи и помоги мне все определенное от тебя вынести на моем теле! Ежели да поможешь, то наступлю на злова змия и разорю всю лепость до конца». Тогда мне

стало полегче и тогда ж еще указ подоспел, чтобы до смерти не засечь. А иудеи по ненависти заставили моих детушек меня держать: вместо древа держал мой сын Ионушка, <а Ульянушка²⁹> держал за голову. И тут мою рубашку всю окровавили с головы и до ног: вся стала в крови, как в морсу, и детушки мою рубашку выпросили себе, а на меня свою белую надели. Тут я им сказал, что я с вами увижусь со всеми. И мне стало очень тошно, то я и говорил им: «Не можно ли мне дать парнова молока?» Но злыя сказали: «Вот еще лечиться хочет!» — однако умили<ли>сь, отыскали и мне дали. И как я напилсь, то мне стало полегче, и я сказал: «Благодарю Бога моего».

Теперь в Сосновке, на котором месте меня секли, по явности поставлена церковь. Тогда мои детушки были люди бедные и я им сказал: «Только храните: чистоту: всем будете довольны — тайным и явным. Всем вас Отец мой Небесный наградит и оградой оградит, и нечистой не будет к вам ходить, и чужих пророков к себе не принимайте».

И повезли меня в Иркутск, посадивши в повозку. Ноги мне сковали, руки приковали по обеим сторонам телеги, а за шею железом к подушке приковали. И злой нечистому наказывал: «Смотрите, не упустите! Такого не было и не будет: он хошь кого обманет!» И везли за строгим конвоем: наголо шпаги, у мужиков у деревенских у всякого было в руках дреколие, провожали и бабы — деревня от деревни. В ту пору Пугачева везли, и он на дороге мне встретился: его провожали полк полком и под великим <е>зли караулом, а за мною караул был вдвое того, и весьма строже везли, и тут который народ меня провожал — за ним пошли, а которые его провожали — за мной пошли³⁰.

Ехавши я дорогою и помыслил: «Напрасно я людей скоплял: оскопил бы сам себя и спасал бы свою душу!» И где ни взялся турка, схватил с моей головы престол и унес в канаву, а я за ним гнат<ь>ся и говорю: «Отдай, турка, да отдай же! А если не отдашь, то разорю всю лепость на земле и места ей нигде не дам и голову срублю». Тогда турка сам принес и на голову мою положил и сказал: «На вот, изволь, только нас не трогай».

Во время дороги нашли данные детушками моими зашитыя в платок деньги сорок рублей. И тут меня офицер крепко бил эфесом и палашом по всем моим суставам, продолжая оное во всю даже дорогу, так что я во время наказания кнутом не принял столько муки, как от него, ибо он все члены мои разбил и при том говорил: «Ты праведный, тебе не надобны деньги, а ты имеешь!» — и взял оныя себе, а меня приказал каждый день бить и хотел до смерти убить, отчего у меня поныне правая рука и все члены болят, но Господь его наказал. И во всяком городе был мне допрос великой, что никакому душетубцу и никакому разбойнику не было такого, каков был мне, и везли меня полтора года: сухим путем и водою ехали и шел с протчими невольниками по канату.

Прибывши в Иркутск, жил немалое время и видел во сне про сосновских детушек, будто хочет нечистой дух мой корабль опрокинуть, а я стал вокруг своего корабля ходить и столбы становить с матушкой своею Акулиною Ивановною и с сыночками своими с Александром Ивановичем и с Мартином Родионовичем и со всеми своими детушками. А мне про своих детушек служу по явности не было пять лет, ровно и им обо мне, и они не знали, где я нахожусь.

Однако Отец мой Небесный судъбою своею велел сосновским моим детушкам собраться во един собор и беседовать непрерывно целую седмицу, а остающимся в домах говеть все это время. И тогда нарядил Бог дочку мою Анну Софоновну, и стала она пророчить, и стало от ней в духе выходить, как отца искупителя находить и кого к нему из детушек отрядить. Нарядил Бог судьбою своею Алексея Тарасьича и Марея Карповича, и говорил дух, посланный от Отца моего Небесного чрез уста Анны Софоновны: «Ступайте, детушки, за нашим батюшкою». А они отвечали: «Куда мы пойдём, и где нам его найти?» Но она вторично в судъбе божьей прогласила: «Поезжайте в город Иркутск: он там, и не вы будете искать его, а он вас найдет. Поезжайте, а кроме вас никому ехать». А они сами дивились и говорили: «Где же этому быть, чтобы нам отца искупителя найти?» Однако, благословясь, помолились всею обителью Богу и всею же обителью собрали на дорогу — тогда за суету не стояли — и поехали.

Приехавши в Иркутск, лошадей поставили на постоялый двор и говорят между собою: «Ну вот, что мы будем делать? Однако, брат, пойдём хоть на базар». Ну и пошли. А я ходил тогда по городу с блюдом — собирал по явности на церковное строение — увидел их, подошел и говорил: «Здравствуйте! Никак вы россияския?» Тут они признали меня и залились горькими слезами, но я им сказал: «Молчите, молчите! Подите на постоялый двор — я к вам приду и с вами переговорю». Вечеру я к ним пришел, обо всем с ними разговаривал и от радости ночевал у них. Они просили меня с собою в Россию и говорили: «Мы за тобой, государь-батюшка, приехали». А я им сказал: «Нет. Я видел сон, будто по дороге разоссланы веретья³¹, и нет мне дороги к вам. А также Отец Небесный ехать мне не велел, а поплакать приказал, да и вы когда наплачете чан слез, тогда Отец мой Небесный меня к вам отпустит, а теперь еще время не пришло, и мне надо исполнить приказ Отца моего. И я вам еще скажу: как поедете в свою сторону, то попадете к разбойникам, и я не знаю как вас Бог помилует. Но только вы смотрите — ночи не спите и у Бога милости просите — так Отец мой заступит». Однако я помыслил было ехать в Россию, и отколь ни взялся блаженной, меня палкой по плечам ударил и сказал: «Что думаешь? Ступай, куда послан! Ты назван отец, и еще учитель!»

И поехали они одни в свою сторону. Недоезжаячи верст пять до

той деревни, где живут разбойники, лежит на дороге их набольшей атаман без ноги и возмолился: «Господа купцы, не можно ли меня довести верст пять до моего дому? Я сам вас за это не оставлю, вы сами увидите, какую я вам сделаю добродетель!». Они взяли его и посадили в повозку в большее место и привезли в его дом, а братья его выскочили из горницы на двор с радостью и говорили: «Эк наш брат каких подхватил купцов!» — но как скоро увидели, что брат без ноги, то и припечалились. А детушкам моим пришлось у них ночевать, и они сердцами с<в>оими почувствовали страх, что глагол мой исполнился, и сами себе сказали: «Что нам батюшка говорил, вот дело-то тепериче и пришло!» Они к ним на двор не поехали, а повозки поставили на улице под окошком и говорят: «Ну, брат, <с>мотри, чтобы нам по глаголу батюшкиному ночку не спать, и вместе мы с тобой не ляжем, а ляжем один в горнице, а другой в повозке». Вот ночь<ь>ю эти разбойники собираются и говорят промеж собою: «Ну, братья, пригтовляйтесь и берите, что кому надо, да смотрите, не сплшайте и сих гостей не упущайте!» И вдруг услышал их наибольшей атаман, что они собираются и хотят убить, то он им стал говорить: «Нет, братья, оставьте и ничего этого не делайте и ничего им не говорите. А завтра проводите их честно через ту деревню, где наши товарищи живут. До самого места проводите, то есть до той благочестивой деревни, где их никто не тронет». Они его послушались и проводили до той благочестивой деревни, а тут моих детушек стали спрашивать, которой они дорогой ехали и где ночевали. И когда они сказали: мы вот тут ехали и тут ночевали, то все стали дивить<ь>ся: «Как вас Бог пронес этой дорогой? Тут не довольно проезжим ехать, но мы, ближняя, боимся пройтить мимо этого места и чрез эти селения!» И приехали они благополучно в Сосновку. Тут мои детушки встречали их, обрадовались и горячими слезами заливались и сердцами своими мне отдавались. От многих моих детушек слезы доходили ко мне по подземелию в Иркутск и обжигали мои ноги, а я спрашивал: «Чьи вы, слезы?» — и они мне сказовались, чьи.

Вот вам, любезные мои детушки, только один начал моих страданий, потому что всей земной жизни моей и многолетнего странствования по белому свету непостижимо уму человеческому и неможно ни языком изречи, ни пером описать. А только я вам вкратце еще скажу, что во время бытия моего в Иркутской губернии многия претерпевал нужды, голод и стужи, изнуряем был тяжкими работами, мял глину, чистил помет и в прочия иныя работы был употребляем вместе с протчими несчастными. И меня хотели с протчими невольниками сослать в Нерчинск руду копать, но Бог чрез мои уста говорил: «Нет, тебя не пошлют». А я отвечал: «Как не пошлют? Пошлют! Уж указ прислан». И назначен был итить за Байкал-море. Но Бог вторично говорил мне: «Верь мне, Богу, что не пошлют». А я опять отвечал: «Нет, видно, пошлют». Но Бог ска-

зал мне: «Как же ты называешь^{сь} отец детям, и еще учитель, а не веришь? Верь же, что останешь^{сь} и не пойдешь». Тогда я сказал: «Да как^к же? Ведь я уж совсем выкликан, и завтра велено итить!» Но Бог мне еще сказал: «Верь же, что не пойдешь: завтра другой указ придет и останешь^{сь} здесь в Иркутске». Но что я сказал: «Хорошо, посмотрю». На другой день нас совсем собрали и погнали в Нерчинск, и я пошел и сказал: «Ну вот и не остался! То Господь и говорил мне: верь же, что останешься!» И вдруг указ пришел, чтобы меня не посылать, а оставить по-прежнему в Иркутске. Тут за мной послали и воротили, и Господь говорил мне чрез мои же уста: «Ну ведь я говорил тебе: верь мне, что останешь^{сь}, — вот и остался!»

И еще я пишу вам: когда я шел в Иркутск, было у меня товару только за одной печатью, а как из Иркутска прибыл в Рос^ссию, тогда вынес товару за тремя печатями, и тут мне стали цари, короли, архиереи и всякого чину люди говорить и спрашивать: «Покажи нам товар свой». А я им отвечал: «Не покажу, а сами догадывайтесь! Я товар добывал все трудами своими: свечи мне становили по плечам и по бокам все дубинами, а светильни были воловьи жилы!»

Ну, любезныя детушки, пишу еще вам и то, что Бог поспешил и отец искупитель явился, а те, которые приведены Александром Ивановичем и белыя рубашки надели³², и чуть я, искупитель, живых застал — многие в море потонули: которые по шею, которые по пояс, а иные по колено. Отец искупитель явился, всех из моря выт^ащил и обмыл, а на старые корабли и учителей нечего пенять: они вам показали <след>, а отец ваш искупитель принес свет во свете, и тьма его не объят³³.

1. Аллюзия на Лк. 10, 38–42. Под *марфой* подразумевается тело и плотские вожделения.

2. Ср. ниже рассказ о жизни в доме у мужика Пшеничного.

3. Речь идет о наставнице Акулине Ивановой и «скопческом Предтече» Александре Ивановиче Шилове (см. о них в главе 2 настоящей работы).

4. Этот эпизод очевидно корреспондирует с соответствующим местом «Страд» (спадающие оковы, аллюзия на гефсиманское борение). Любопытна и сцена «купного» моления Троице. Напомню, что, по скопческим поверьям, Акулина Ивановна отождествлялась с Богородицей, а Александр Шолов — с Иоанном Предтечей. Это позволяет усматривать здесь реминисценцию православной иконографии, а именно — деисусных композиций.

5. Не исключено, что «братец Мартин Родионович» — это упоминаемый в материалах первого скопческого процесса Мартин Афонасьев сын Ребезов, умерший, по-видимому, в 1771 г. (см. главу 2 настоящей работы).

6. Н, Н-К и Н-Л: село Тифин. Т: село Тифин. А: село Тихвин. Комментаторы локализируют это село как «Тихвинское или Авдотьино, Бронницкого уезда, Московской губернии» (Кутепов К., *свящ.* Секты хлыстов и скопцов. Казань, 1883. С. 143).

7. *Беседа* — одно из названий хлыстовского радения.

8. Возможно, это аллюзия на Лк. 2, 7–16. Селиванов уподобляется Христу, лежащему в яслях.

9. *Ходить в слове* — пророчествовать на радении.

10. По мнению К. Кутепова и др., Аверьян — это вышеупомянутый писарь фабрики Лугинина Емельян Ретивой (Кутепов К., *свящ.* Секты хлыстов и скопцов. С. 140). Однако мы не располагаем никакими существенными подтверждениями этой гипотезы.

11. Различение *явного* (т. е. земного, плотского, мирского) и *тайного* (духовного) — характерная черта скопческого дискурса.

12. *Посестрия* — зд. жена хлыста («божьего человека») Аверьяна, который не должен вступать с ней в половые отношения и обязан жить с ней как «с сестрой духовной».

13. Т. е. об оскотлении.

14. Ср. показание одного из подсудимых на первом скопческом процессе о пророчествах Акулины Ивановны: «...Сие-де есть дело тайное; по живогласной песни сходит Дух Святый в сердца наша, и вещает она, Акилина, тако: «свет во свете, в сердца пребывает, и человек может знать, что делается в Москве и в Киеве, и когда будет урожай хлеба, а когда и недород, или кто

богат, или беден, и о всяких человеческих приключениях»» (*Высоцкий Н. Г. Первый скопческий процесс. М., 1915. С. 56*).

15. *Собор* или *соборная моленная* — у хлыстов и скопцов специальная изба, где совершаются радения, или собирательное название для радельного церемониала.

16. *Округа*, *круг святой* — собирательное название для радельных плясок.

17. Речь идет о приеме в секту. И в христовщине, и, позднее, в скопчестве этот обряд подразумевал, что неофит, приложившись ко кресту, давал обещание никому не открывать тайного учения, затем узнавал о налагаемых на него запретах (отказ от мясной пищи, алкогольных напитков, половой жизни; запрет на матерную брань) и обучался экстатической технике (радельным песням и пляскам). Вот как эта церемония описана в показаниях одной из свидетельниц по первому скопческому процессу: «...Означенная девка Акилина, держа в своих руках Животворящий Крест меднолитной, утверждала из слов, чтоб о том собрании не сказывать ни отцу духовному, ни отцу родному, приказывала к тому Кресту прикладыватца, а потом, вожегши свечи пред святыми иконами, всем собранием маливались...» (*Высоцкий Н. Г. Первый скопческий процесс. С. 48*).

18. В А: *от ненависти*.

19. Реконструирую по А: *А один соцкай взял да сноп повалил на землю и ткнул у него палкой и говорит хозяин что это за сноп такой большой*.

20. Реконструирую по А.

21. Запрет на совместное радение мужчин и женщин был, по-видимому, одним из пунктов проповеди Селиванова и впоследствии соблюдался в некоторых скопческих общинах. Так, о нем пишет В. С. Толстой (*Толстой В. С. О великороссийских безпоповских расколах в Закавказье. С. 58–59*).

22. Напомню, что скопческие легенды называли Мартынушку «графом Чернышевым» или «генералом Дашковым».

23. Под *лепостью* в скопческой традиции понимаются плотские (и, прежде всего, сексуальные) вождения.

24. Это, по-видимому, иносказательное сообщение о том, что Шилов, по инициативе или приказанию Селиванова, стал одним из первых скопческих «мастеров»-оскопителей.

25. Здесь имеется в виду обряд, зафиксированный В. С. Толстым у закавказских скопцов: «Вообще скопцы молятся, деля крестное знамение обеими руками в одно время, касаясь вместе лба, пояса и в одно время правую рукою правого плеча и левою левого, и потом перенося правую руку на левое плечо, а левую на правое» (*Толстой В. С. О великороссийских безпоповских расколах в Закавказье. С. 56–57*). Очевидно, что этот обычай был одним из ритуальных нововведений Селиванова. Впоследствии он стал одной из отличительных черт скопческой ритуалистики.

26. Реконструировано по А: *сын*.

27. Т. е. не принадлежавшей к христовщине.

28. В Н и других ранних редакциях: *волхвою*. В А: *Валфюю*.

29. Реконструирую по А. Ср. также в других редакциях.

30. Смысл этого рассказа не совсем понятен. Ясно, по крайней мере, что исторически он недостоверен, так как Селиванова отправили в Сибирь уже после казни Пугачева.

31. Веретье — в говорах центральных великорусских губерний «ряднина, сшитая в три-четыре полотнища, для сушки зернового хлеба, для подстилки в телегу под хлеб и покрывки его» (*Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. СПб.; М., 1909 (репр. изд. 1994 г.). Т. I. С. 180).

32. Т. е. приняли оскопление.

33. Цитата из Ин. 1, 5

Список цитируемой литературы

- «А се грехи злые, смертные...»: Любовь, эротика и сексуальная этика в доиндустриальной России (X – первая половина XIX в.) / Изд. подг. Н. Л. Пушкарева. М., 1999.
- А. Я. Картофель. История // Энциклопедический словарь / Изд. Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. СПб., 1895. Т. XIV^А.
- Абрамов Н. Игнатий Римский-Корсаков, митрополит Сибирский и Тобольский. 1692–1700 г. // Странник. 1862. № 4.
- Абрамян Л. А. Мир мужчин и мир женщин: расхождение и встреча // Этнические стереотипы мужского и женского поведения / Отв. ред. А. К. Байбурин, И. С. Кон. СПб., 1991.
- Агапкина Т. А., Невская Л. Г. Гость // СД. Т.1. М., 1995.
- Агеева Р. А. Пространственные обозначения и топонимы в заговоре как типе текста (на восточнославянском материале) // Аспекты общей и частной лингвистической теории текста. М., 1982.
- Адрианова-Перетц В. П. Символика сновидений Фрейда в свете русских загадок // Секс и эротика в русской культуре / Сост. А. Л. Топорков. М., 1996.
- Азадовский М. К. История русской фольклористики. Т. I–II. М., 1958–1963.
- Айвазов И. Г. // Православная энциклопедия / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. I. М., 2000.
- Айвазов И. Г. «Сектоведы» нашего времени. СПб., 1916.
- Айвазов И. Г. Материалы для исследования русских мистических сект. Вып. 1. Христовщина. Вып. 1–3. Пг., 1915.
- Айвазов И. Г. Материалы для исследования секты скопцов. Т. 1–2. М., 1916–1917.

- Айвазов И. Г.* Первое следственное дело о христовщине // Миссионерское обозрение. 1916. № 7–8, 11.
- Александров Г. Н.* Печать Антихриста (Письмо Петра Великого к князю Я. Ф. Долгорукому // Русский архив. 1873. Т. 2. № 10.
- Александров Г. Н.* Еще о печати Антихриста // Русский архив. 1873. Т. 2. № 11.
- Алпатов М. В.* Образ Георгия-воина в искусстве Византии и древней Руси // ТОДРЛ. Т. XII. М.; Л., 1956.
- Анисимов Е. В.* Дыба и кнут. Политический сыск и русское общество в XVIII веке. М., 1999.
- Аристов Н. А.* П. Шапов. СПб., 1883.
- Афанасьев А. Н.* Народные русские сказки в трех томах / Изд. подг. Л. Г. Бараг, Н. В. Новиков. М., 1985.
- Афанасьев А. Н.* Народные русские легенды А. Н. Афанасьева. Новосибирск, 1990.
- Афанасьев А. Н.* Народные русские сказки не для печати, заветные пословицы и поговорки, собранные и обработанные А. Н. Афанасьевым. 1857–1862 / Изд. подг. О. Б. Алексеева, В. И. Еремина, Е. А. Костюхин, Л. В. Бессмертных. М., 1998.
- Бабкин Д. С.* Русская потаенная социальная утопия XVIII века // Русская литература. 1968. № 4.
- Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.
- Балов А. В.* Сон и сновидения в народных верованиях // ЖС. 1891. Вып. 4.
- Баранова В., Давыкова Е., Маслинский К.* Народные рассказы о Боге в Тверской области // ЖС. 1996. № 4.
- Барсков Я. Л.* Памятники первых лет русского старообрядчества. СПб., 1912.
- Барсов Е. В.* Новейшие исследователи русского раскола // Православное обозрение. 1873. № 1, 2.
- Барсов Н. И.* Духовные стихи (роспевцы) секты людей Божиих // ЗРГО по ОЭ. Т. IV. СПб., 1871.
- Барсов Н. И.* Исторические, критические и полемические опыты. СПб., 1879.
- Баршевич Д. В., Пономарева В. А.* Анекдотические сказки в новых записях (Из фольклорного архива Академической гимназии) // Традиция в фольклоре и в литературе: Статьи, публикации, методические разработки преподавателей и учеников Академической гимназии Санкт-Петербургского государственного университета / Ред.-сост. М. Л. Лурье. СПб., 2000.
- Басин И.* Авторство «Откровенных рассказов странника» // Символ. № 27. 1992. Июль.
- Батюшков Ф. Д.* Спор души с телом в памятниках средневековой литературы. СПб., 1891.
- Бачинская Н. М.* Русские хороводы и хороводные песни. М., 1951.
- Бэ Ил. В.* Данные сороковых годов о XVIII столетии для истории «тайной беседы святых отец» // Православное обозрение. 1862. Август.
- Белик А., Колонов Ю.* Новый документ по истории русской общественной мысли конца XVIII века (Из архива Тайной экспедиции) // Вопросы истории. 1948. № 4.
- Белкин Т. Г.* Судебно-следственное делопроизводство первой половины XVIII века как источник для исследования мистического сектанства в России // Русская религиозность: Проблемы изучения / Сост. А. И. Алексеев, А. С. Лавров. СПб., 2000.
- Белоброва О. А., Богданов А. П.* Игнатий // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 2. СПб., 1993.

- Белова О. В., Виноградова Л. Н., Топорков А. Л.* Земля // СД. Т. II. М., 1999.
- Белоусов А. Ф.* Последние времена // «Aequinox». Сборник памяти о. А. Меня. М., 1991.
- Белыев А.* О безбожии и антихристе. Т. 1. Подготовка, признаки и время пришествия антихриста. Сергиев Посад, 1898.
- Белыев М. В.* Книги небесные (Апокрифические видения и «закон первообразов») // Известия Бакинского Государственного университета. № 1. Второй полutom (гуманитарные науки). Баку, 1921.
- Бергер П.* Религиозный опыт и традиция // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. М., 1996.
- Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995.
- Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в. Л., 1988.
- Бернштам Т. А.* Русская народная культура и народная религия // Советская этнография. 1989. № 1.
- Бернштам Т. А.* Новые перспективы в познании и изучении традиционной народной культуры (теория и практика этнографических исследований). Киев, 1992.
- Бернштам Т. А.* Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000.
- Бессонов П. А.* Калекы переходное: Сборник стихов и исследование. Вып. 1–6. М., 1861–1864.
- Библиографический справочник по вопросам старообрядчества, раскола и сектантства. Л., 1932.
- Бирих А. К., Мокшечко В. М., Степанова Л. И.* Словарь русской фразеологии. Историко-этимологический справочник. СПб., 1998.
- Бирюков П. Н.* Песни, псалмы и гимны русских сектантов, рационалистов и мистиков // История русской литературы / Под ред. Е. В. Аничкова, А. К. Бороздина, Д. Н. Овсяннико-Куликовского. Т. I. М., 1908.
- Бобрин М. А.* Иисусов танец в «Деяниях Иоанна» и «радение» в хлыстовстве (Гипотеза общности происхождения) // Ученые записки Российского Православного университета ап. Иоанна Богослова. Вып. 2. М., 1996.
- Богатырев П. Г.* Несколько легенд Шенкурского уезда Архангельской губернии // ЖС. 1916. Приложение № 6.
- Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
- Богданов К. А.* Деньги в фольклоре. СПб., 1995.
- Богданов К. А.* Абракадабра как заговорная модель. Пределы структурирования // РФ. Т. XXVIII. СПб., 1995.
- Бондарь С. Д.* Секты хлыстов, шалопутов, духовных христиан, Старый и Новый Израиль, суботников и иудействующих. Краткий очерк. Пг., 1916.
- Бонч-Бруевич В. Д.* Материалы к истории и изучению русского сектантства и раскола (заголовки выпусков 3 и 7 отличаются). Вып. 1–7. СПб., 1908 – Пг., 1916.
- Боровкова-Майкова М. С.* Нила Сорского Предание и Устав. СПб., 1912 (ПДПИ. Т. CLXXIX).
- Бороздин А. К.* Протопоп Аввакум. Очерк из истории умственной жизни русского общества в XVII веке. СПб., 1900.
- Брицкина О.* Текст устный и письменный: концепции, дискуссии, решения // Senosis raštijos ir tautosakos sąveika: kultūrinė Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės partitis. Vilnius, 1998.

- Броувер С.* Парадоксы ранней русской интеллигенции (1830—1850 гг.): национальная культура versus ориентация на Запад // Русская интеллигенция и западный интеллектуализм: история и типология. / Сост. Б. А. Успенский (Россия/Russia. Новая серия. № 2 (10)). М.; Венеция, 1999.
- Бруенок А. Г.* Фольклор и этнография Тихвинского уезда. Библиографический указатель // Тихвинский фольклорный архив. Исследования и материалы. I. СПб., 2000.
- Буслев Ф. И.* Народная поэзия. Исторические очерки. СПб., 1887.
- Бурдые П.* Начала. Choses dites / Пер. с фр. Н. А. Шматко. М., 1994.
- Буткевич Т. И.* Обзор русских сект и их толков. Пг., 1915.
- Валлиш Э. И.* Из истории радикальной утопической мысли в России конца XVIII века // История социалистических учений. М., 1976.
- Варадинов Н.* История Министерства внутренних дел. Кн. 8. История распоряжений по расколу. СПб., 1863.
- Варенцов В. Г.* Сборник русских духовных стихов. СПб., 1860.
- Великорусские народные песни. Изданы профессором А. И. Соболевским. Т. I. СПб., 1895.
- <*Веклюев М. И.*> <Заметка о нынешнем положении и численности последователей скопчества в России>. Журнал заседания Отделения Этнографии РГО. 8. 01. 1873 // Известия РГО. Т. IX. 1873. Отд. I.
- Веселовский А. Н.* Несколько географических и этнографических сведений о древней России из рассказов итальянцев. СПб., 1870 (Оттиск из ЗРГО по ОЭ. Т. II. 1868).
- Веселовский А. Н.* Попыты по истории христианской легенды. Легенда о возвращающемся императоре // ЖМНП. 1875. Май.
- Веселовский А. Н.* Попыты по истории развития христианской легенды. Берта, Анастасия и Пятница. II. Эпистолия о неделе // ЖМНП. 1876. Март.
- Веселовский А. Н.* Разыскания в области русских духовных стихов. II. Св. Георгий в легенде, песне и обряде. СПб., 1880.
- Веселовский А. Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. III. Алатырь в местных преданиях Палестины и легенды о Грале; IV. Сон о дереве в Повести града Иерусалима и стихе о голубиной книге // Сборник ОРЯС АН. Т. 28. № 2. СПб., 1881.
- Веселовский А. Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. X. Западные легенды о древе креста и слово Григория о трех крестных деревьях // Сборник ОРЯС АН. Т. 32. № 4. СПб., 1883.
- Веселовский А. Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. XVII. Амфилох Evalach в легенде о св. Граале // Сборник ОРЯС АН. Т. 46. № 6. 1889.
- Веселовский А. Н.* К видению Амфилоха // ЖС. 1890. Вып. I. Отд. 1.
- Вилинбахов Г. В., Вилинбахова Т. В.* Святой Георгий Победоносец. (Образ святого Георгия Победоносца в России). СПб., 1995.
- Вильер-де-Лиль-Адам В.* Деревня Княжая Гора и ее окрестности. Этнографический очерк // ЗРГО по ОЭ. Т. IV. СПб., 1871.
- Виноградов Н.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. Вып. I—II. СПб., 1908—1909.
- Виноградова Л. Н.* Материальные и бестелесные формы существования души // Славянские этюды. Сборник к юбилею С. М. Толстой. М., 1999.
- Виноградова Л. Н.* Кто вселяется в бесноватого? // Миф в культуре: человек — нечеловек. М., 2000.

- Власова З. И. П. И. Мельников-Печерский // Русская литература и фольклор (Вторая половина XIX в.) / Отв. ред. А. А. Горелов. Л., 1982.*
- Власова М. Н. Былички Новгородской области о змеях и закликухах // Экспедиционные открытия последних лет. Народная музыка, словесность, обряды в записях 1970—1990-х гг. СПб., 1996.*
- Власова М. Н. Толки крестьян о комете 1899 года // Антропология религиозности (Альманах «Канун». Вып. 4). СПб., 1998.*
- Власова М. Н. Русские суеверия: Энциклопедический словарь. СПб., 1998.*
- Власова М. Н. «О святках молодые люди играют игрища...» (Сюжет о проклятой-невесте в записи А. С. Пушкина и в современных интерпретациях) // Мифология и повседневность (Вып. 2): Материалы научной конференции 24—26 февраля 1999 года / Сост. и ред. К. А. Богданов, А. А. Панченко. СПб., 1999.*
- Волков Н. Н. Секта скопцов. Л., 1930 (второе издание — Л., 1931).*
- Волков Н. Скопчество и стерилизация. М.; Л., 1937.*
- Волкова Т. Ф. Повести и легенды о табаке в контексте мифопоэтических представлений о смерти // Смерть как феномен культуры: Межвузовский сборник научных трудов. Сыктывкар, 1994.*
- Воспоминания и записи Евгения Иванова об Александре Блоке. Публикация Э. П. Гомберг и Д. Е. Максимова // Блоковский сборник-1. Труды научной конференции. Тарту, 1964.*
- Воспоминания Федора Петровича Лубяновского // Русский Архив. 1872.*
- Вруцевич М. Сибирские скопцы (Историко-бытовой очерк) // Русская старина. 1905. Т. 123. № 7—9.*
- Высоцкий Н. Г. Критический обзор мнений по вопросу о происхождении хлыстовщины // МО. 1903. № 13, 14, 16.*
- Высоцкий Н. Г. Новые материалы из ранней истории духоборческой секты // Русский архив. 1914. № 1—4.*
- Высоцкий Н. Г. Первый печатный труд о скопцах // Русский архив. 1914. № 12.*
- Высоцкий Н. Г. Первый скопческий процесс. М., 1915.*
- Высоцкий Н. Г. Дело о секте, называемой «христовщиной», коея последователи оскопляют себя // Русский Архив. 1915. № 2.*
- Высоцкий Н. Г. Хлыст или параноик? (Сектант Василий Радаев) // Русский архив. 1915. № 4.*
- Высоцкий Н. Г. Сомнительное «ученое» издание (Айвазов И. Г. Материалы для исследования русских мистических сект. Вып. 1. Христовщина. Т. I—III. Пг., 1915). М., 1916.*
- Высоцкий Н. Г. Первый опыт систематического изложения вероучения и культа «людей божиих». М., 1917.*
- Гакстагаузен А. Исследования внутренних отношений народной жизни и в особенности сельских учреждений России / Пер. с нем. Л. И. Рагозина. М., 1869.*
- Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Т. I—II. Репринтное издание. М., 2000.*
- Генлеп А., ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М., 1999.*
- Георгиевский А. Заметки о скопцах // ЗРГО по ОЭ. Т. I. СПб., 1867.*
- «Гессен Ю., Вишницер М., Карпин А.» «Записка о ритуальных убийствах» (приписываемая В. И. Далю) и ее источники. СПб., 1914.*
- Гинзбург К. Образ шабаша ведьм и его истоки // Одиссей. Человек в истории. 1990. М., 1990.*
- Гнездилов П. Черный корабль (Судебный процесс саратовских кулаков-«скопцов»). Саратов, 1930.*

- Головина В. Н.* Мемуары // История жизни благородной женщины / Сост., вст. ст. и прим. В. М. Боковой. М., 1996.
- Голубцов А. П.* Из чтений по церковной археологии и литургике. Литургика. Сергиев Посад, 1918 (репринтное издание 1996 г.).
- Горский Е.* Изуверы (Ленинградская секта скопцов). М., 1930.
- Гофман В.* Фольклорный сказ Даля // Русская проза / Под ред. Б. М. Эйхенбаума и Ю. Н. Тынянова. Л., 1926.
- Грекулов Е. Ф.* Библиографический указатель литературы по исследованию православия, старообрядчества и сектантства в советской исторической науке за 1922–1972 годы. М., 1974.
- Григорий Книжник (Геннадий Г. Н.)* Об изданиях жизнеописания Ваньки Каина // Библиографические записки. 1859. № 1.
- Грамыко М. М.* Православие в жизни русского крестьянина // ЖС. 1994. № 3.
- Грамыко М. М.* Этнографическое изучение православной жизни русских в XX веке (Обзор основных тенденций) // Исторический вестник. № 1. Воронеж, 1999 (цитируется по интернет-версии: http://www.intercon.ru/~vle/public/istor_vest/1999/1/1_2.htm).
- Грамыко М. М.* Этнографическое изучение религиозности народа: заметки о предмете, подходах и особенностях современного этапа исследований // ЭО. 1995. № 5.
- Грушевский М.* История украинской литературы. Т. IV. Київ, 1925.
- Гудков Л. Д.* Массовая литература как проблема. Для кого? // НЛО. № 22 (1996) (Другие литературы. Специальный выпуск. Составитель и редактор А. И. Рейтблат).
- Гудков Л., Дубин Б.* Литература как социальный институт: Статьи по социологии литературы. М., 1994.
- Гура А. В.* Коитус // СД. Т. 2. М., 1999.
- Гуревич А. Я.* Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.
- Гурий (Картов), епископ Таврический.* О скопческом учении, по последним о нем известиям. Симферополь, 1877.
- Гурьев В. В.* Рассстриги девки квакерей // Русский вестник. 1881. Август.
- «Даль В. И.»* Исследование о скопческой ереси. СПб., 1844.
- Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. СПб; М., 1909 (репринтное издание 1994 г.).
- Даль В. И.* О повериях, суевериях и предрассудках русского народа. СПб., 1994.
- Демиденко Е. Л.* Значение и функции общефольклорного образа камня // РФ. Т. XXIV. Л., 1987.
- Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. М., 1993.
- Дикарев М.* Толки народа. (Антихрист. – Мышиный царь. – Гадюки) // ЭО. 1895. № 1.
- Дикарев М.* Толки народа в 1899 году // ЭО. 1900. № 1.
- Дикарев М. А.* Апокрифы, собранные в Кубанской области // Юбилейный сборник в честь В. Ф. Миллера. М., 1900.
- Димитрий Ростовский.* Розыск о раскольнической Брынской вере. М., 1847.
- Дмитревский И.* Историческое, догматическое и таинственное изъяснение Божественной Литургии. М., 1993.
- Дмитриева С. И.* Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера М., 1988.
- Добрамыслов П.* Несколько слов о современной хлыстовщине (По поводу Гартусского дела о хлыстах) // Миссионерский сборник (Рязань). 1895. № 2 4, 6.

- Добротворский И. К* вопросу о людях Божиих // Православный собеседник. 1870. Январь.
- Добротворский И.* Люди Божии. Русская секта так называемых духовных христиан. Казань, 1869.
- Доддс Э. Р.* Греки и иррациональное. СПб., 2000.
- Докладная записка Д. П. Трошинского императору Александру по делу о скопце Селиванове (1803)* // Русский архив. 1900. № 8.
- Дубасов И.* Скопец Будылин // Древняя и Новая Россия. 1878. Т. II.
- Дубровин Н. Ф.* Наши мистики-сектанты. Е. Ф. Татарина и А. П. Дубовицкий // Русская старина. 1895. Т. 84—85.
- Духовные стихи. Канты (Сборник духовных стихов Нижегородской области) / Составление, вступительная статья, подготовка текстов, исследование и комментарии Е. А. Бучилиной.* М., 1999.
- Елеонская Е. Н.* Сказка, заговор и колдовство в России. Сб. трудов. М., 1994.
- Есипов Г.* Раскольничьи дела XVIII столетия. СПб., 1863.
- Есипов Г. В.* Ванька Каин // Осьмнадцатый век. Кн. 3. М., 1869.
- Жданов И. Н.* Русский былевой эпос. Исследования и материалы. СПб., 1895.
- Жельвис В. И.* Инвектива: мужское и женское предпочтения // Этнические стереотипы мужского и женского поведения / Отв. ред. А. К. Байбурин, И. С. Кон. СПб., 1991.
- Живов В. М.* Двоеверие и особый характер русской культурной истории // Philologia slavica: К 70-летию академика Н. И. Толстого. М., 1993.
- Живов В.* Скопцы в русской культуре (По поводу книги Н. Волкова) // НЛО. № 18 (1996).
- Жизнь Ваньки Каина, им самим рассказанная.* Новое издание Григория Книжника (Г. Н. Геннади). СПб., 1859.
- Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения.* Архангельск, 1990.
- Журавлев А. Ф.* Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. Этнографические и этнолингвистические очерки. М., 1994.
- Забелин А.* Движение вперед в секте скопцов // Древняя и новая Россия. 1878. Т. II.
- Заветные сказки из собрания Н. Е. Ончукова / Изд. подгот. В. Еремина и В. Жекулина.* М., 1996.
- Зеленин Д. К.* К истории распространения тайных сект в Прикамском крае // ЭО. 1906. № 1—2.
- Зеленин Д. К.* Описание рукописей ученого архива Императорского Русского географического общества. Вып. I—III. Пг., 1914—1916.
- Зеленин Д. К.* Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии. II. Запреты в домашней жизни // Сборник МАЭ. Т. IX. Л., 1930.
- Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991.
- Зенбицкий П.* Сумасшедший самозванец // ЖС. 1907. Вып. 3.
- Зеньковский С. А.* Русское старообрядчество: духовные движения семнадцатого века. М., 1995.
- И. Ш. Эшмун* // МНМ. М., 1982. Т. 2.
- Ивануцкий М. А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии // ИОЛЕАЭ. Т. 69. Труды Этнографического Отдела. Т. 11. Вып. 1 (Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. Вып. II / Под ред. Н. Харузина). М., 1890.

- Иванов А. И.* Верования крестьян Орловской губернии // ЭО. 1900. № 4.
- Ивановский Н. И.* Чиноприем в секту у современных хлыстов и некоторые бытовые их черты // МО. 1896. № 11. Отд. I.
- Игнатий (Римский-Корсаков).* Три послания блаженного Игнатия, митрополита Сибирского и Тобольского. Послание третье // Православный собеседник. 1855. № 2.
- Игры ряженных Торопецкого района Тверской области (публикация М. Л. Лурье) // Русский эротический фольклор / Сост. и ред. А. Л. Топоркова. М., 1995.
- Из архива Б. М. и Ю. М. Соколовых (статья и публикация В. А. Бахтиной) // Русский эротический фольклор / Сост. и ред. А. Л. Топоркова. М., 1995.
- Из записной книжки художника Боровиковского // Деятнадцатый век. Исторический сборник, издаваемый П. Бартеневым. Кн. I. М., 1872.
- Изъяснение раскола, именуемого христовщина или хлыстовщина, составленное священником Иоанном Сергеевым // ЧтОИДР. 1874. Кн. 3. Отд. V.
- Ильина И. В.* Шева // Традиционная культура народов Европейского Северо-Востока России. Этнографическая электронная энциклопедия (<http://www.komi.com/Folk/komi/292.htm>).
- Ильинская В. Н.* Камень Латырь и его роль в русских заговорах // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. I. М., 1988.
- Ильюнина Л. А.* «Так жили поэты» // Русское революционное движение и проблемы развития литературы. Л., 1989.
- Ишкова С. А.* Тамбовские духоборцы в 60-е годы XVIII века // Вестник Тамбовского университета. Сер.: Гуманитарные науки. 1997. Вып. 1.
- Иоанннхий (Голытовский), архимандрит.* Мессия правдивый. Киев, 1669.
- Историко-статистические сведения о С.-Петербургской епархии. Вып. IX. СПб., 1884.
- Историко-статистическое описание Смоленской епархии. СПб., 1864.
- История Выговской старообрядческой пустыни. Издана по рукописи Ивана Филиппова. Изд. Д. Е. Кожанчикова. СПб., 1862.
- Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славянорусской литературах. Исследования и тексты. I. Откровение Мефодия Патарского // ЧтОИДР. 1897. Кн. 2. Отд. III.
- Истрин В. М.* Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славянорусской литературах. Тексты: I. Откровение Мефодия Патарского // ЧтОИДР. 1897. Кн. 4. Отд. III.
- Кабакова Г. И.* Адам и Ева в легендах восточных славян // ЖС. 1999. № 2 (22). С. 2–4.
- Кагаров Е. Г.* Словесные элементы обряда // Из истории русской советской фольклористики. Л., 1981.
- Кадлубовский А. П.* К истории русских духовных стихов о преподобном Варлааме и Иоасафе. Варшава, 1915.
- Казачова Н. А., Лурье Я. С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XV века. М.; Л., 1955.
- Калинин В.* «Письма с неба» // Антирелигиозник. 1931. № 6.
- Кельсиев В. И.* Сборник правительственных сведений о раскольниках. Вып. I–IV. Лондон, 1860–1862.
- Кельсиев В. И.* Святорусские двоеверы. I // Отечественные записки. 1867. № 10. Т. 174. Отд. I.
- Кельсиев В. И.* Святорусские двоеверы. Богиня Авдотья // Заря. 1869. Октябрь. Отд. I.

- Кельсиев В. И.* Святорусские двоеверы. II. Божии люди // Заря. 1869. Ноябрь. Отд. II.
- Кельсиев Василий Иванович* // РБС. Т. 8. СПб., 1897.
- Кирифан (Кери), архимандрит.* Евхаристия (из чтений в Православном Богословском Институте в Париже). М., 1999.
- Кириичников А.* Греческие романы в новой литературе. II. Повесть о Варлааме и Иоасафе. Харьков, 1876.
- Кириичников А.* Источники некоторых духовных стихов // ЖМНП. 1877. № 10.
- Кириичников А. И.* Св. Георгий и Егорий Храбрый: Исследование литературной истории легенды. СПб., 1879.
- Кисин Б.* Богородица в русской литературе: Опыт социологического анализа. М., 1929.
- Клибанов А. И.* Реформационные движения в России. М., 1960.
- Клибанов А. И.* История религиозного сектантства в России. М., 1965.
- Клибанов А. И.* Материалы о религиозном сектантстве в послеоктябрьский период в архиве В. Г. Черткова // Государственная Библиотека СССР имени В. И. Ленина. Записки отдела рукописей. Вып. 28. 1965. М., 1966.
- Клибанов А. И.* Религиозное сектантство и современность. М., 1969.
- Клибанов А. И.* Проблемы изучения и критики религиозного сектантства. М., 1971.
- Клибанов А. И.* Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. М., 1973.
- Клибанов А. И.* Из мира религиозного сектантства. М., 1974.
- Клибанов А. И.* Народная социальная утопия в России: Период феодализма. М., 1977.
- Книга о посылке Новоспасакого монастыря архимандрита в Костромской и Кинешемской уезды в 195-м году к расколникам о увещании их ко истинной вере // Материалы к истории и изучению русского сектантства и раскола / Под ред. В. Бонч-Бруевича. Вып. I. СПб., 1908.
- Колпакова Н. П.* Русская народная бытовая песня. М.; Л., 1962.
- Комарович В. Л.* Культ рода и земли в княжеской среде XI–XIII вв. // ТОДРЛ. Т. XVI. М.-Л., 1960.
- Кондратьев Н.* Взыскующие града // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. 1912. № 5.
- Коновалов Д. Г.* Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве. Ч. 1. Вып. 1. Физические явления в картине сектантского экстаза. Сергиев Посад, 1908.
- Коробка Н. И.* «Камень на море» и камень алатырь // ЖС. 1908. Вып. VI.
- Коробова А. В.* Богослужение как источник духовных стихов о Страшном Суде // Славянская традиционная культура и современный мир: Сборник материалов научно-практической конференции. Вып. I / Сост. В. Е. Добровольская. М., 1997.
- Коробова А. В.* Проблемы классификации поэтических жанров фольклора религиозной тематики // Славянская традиционная культура и современный мир. Сб. материалов научно-практической конференции. Вып. II / Сост. В. Е. Добровольская. М., 1997.
- Косоротов Д.* О ритуальных повреждениях у скопцов // Русский антропологический журнал. 1903. № 3–4.
- Косталовский Ив.* Народные поверья жителей Ярославского края // ЖС. 1916. Приложение № 5.
- Крайнюк Э.* О сектантском движении в Муромском уезде // Антирелигиозник. 1929. № 4.

- Краинский Н. В.* Порча, кликуши и бесноватые как явления русской народной жизни. Новгород, 1900.
- Красносельцев Н. Ф.* «Толковая служба» и другие сочинения, относящиеся к объяснению богослужения в древней Руси до XVIII века // Православный собеседник. 1878. Май.
- Криничная Н. А.* Русская народная историческая проза: Вопросы генезиса и структуры. Л., 1987.
- Криничная Н. А.* Предания Русского Севера. СПб., 1991.
- Кровь в верованиях и суевериях человечества / Сост., примечания В. Ф. Бойкова. СПб., 1995.
- Крыжин А. П.* Опыт исследования скопческой секты в Симбирской губернии // ЗРГО по ОЭ. Т. I. СПб., 1867.
- Кузнецова В. С.* Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск, 1998.
- Кукольник П.* Анти-Фотий. Ответ очевидца на статью, помещенную в Русском Архиве 1873 года, под заглавием: «Из записок Юрьевского архимандрита Фотия» // Русский Архив. 1874. № 3.
- Куразов Н.* По колхозам Ленинградской области // Антирелигиозник. 1932. № 17/18.
- Кутепов К., священник.* Секты хлыстов и скопцов. Казань, 1883.
- Лавонен Н. А.* Из наблюдений о бытовании поминально-погребального обряда в Южной Карелии // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1993.
- Лавров А. С.* Колдовство и религия в России. 1700—1740 гг. М., 2000.
- Лавров А. С.* Параскева Пятница и крестьянин Архип Поморцев // Мифология и повседневность (Вып. 2): Материалы научной конференции 24—26 февраля 1999 года / Сост. и ред. К. А. Богданов, А. А. Панченко. СПб., 1999.
- Лазарев В. Н.* Русская средневековая живопись XI—XV веков. Статьи и исследования. М., 1970.
- Лебина Н. Б.* Повседневная жизнь советского города: Нормы и аномалии. 1920—1930 годы. СПб., 1999.
- Левкиевская Е. Е.* Православие глазами современного севернорусского крестьянина // Ученые записки Российского Православного университета ап. Иоанна Богослова. Вып. 4. М., 1998.
- Лекомцева М. И.* Семиотический анализ одной инновации в латышских заговорах // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993.
- Ливанов Ф. В.* Раскольники и острожники. Т. I—IV. СПб., 1868—1873.
- Липранди И.* О секте Татариновой // ЧтОИДР. 1868. Кн. 4.
- Липранди И. П.* Дело о скопце камергере Еленском. М., 1868.
- Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. М., 1979.
- Лихачев Д. С., Панченко А. М., Поньрко Н. В.* Смех в Древней Руси. Л., 1984.
- Лотман Ю. М.* Избранные статьи. Т. I. Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллин, 1992.
- Лотман Ю. М.* Культура и взрыв. М., 1992.
- Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* Новые аспекты изучения культуры Древней Руси // Вопросы литературы. 1977. № 3.
- Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) // Ученые записки ТГУ. Вып. 414. Тарту, 1977 (Груды по русской и славянской филологии. Вып. 28).

- Лурье В. Ф.* «Святые письма» как явление традиционного фольклора // Русская литература. 1993. № 1.
- Луцинский Г. А.* Афанасий Прокопьевич Шапов. Биографический очерк // Сочинения А. П. Шапова. Т. 3. СПб., 1908.
- Луцкая С. И.* Мусульманские идолы // Другие средние века. К 75-летию А. Я. Гуревича / Сост. И. В. Дубровский, С. В. Оболенская, М. Ю. Парамонова. М.; СПб., 1999.
- Любимов Д. П.* Медико-топографическое описание Кузнецкого уезда Саратовской губернии // Протоколы заседания Общества русских врачей в С.-Петербурге. 1858–1859. СПб., 1858–1859.
- Мазалова Н. Е.* Народная медицина локальных групп Русского Севера // Русский Север. К проблеме локальных групп. СПб., 1995.
- Майнов В. Н.* Скопческий ересиарх Кондратий Селиванов (Ссылка его в Спасо-Евфимиев монастырь) // Исторический вестник. 1880. № 4.
- Макаренко А. А.* Сибирский народный календарь. Новосибирск, 1993.
- Максимов С. В.* Народные преступления и несчастья. VII. Преступления против веры // Отечественные записки. 1869. № 4.
- Максимов С.* За Кавказом. II. Прыгунки (Отрасль скопцов и хлыстов). III. Хлысты. IV. Скопцы // Отечественные записки. 1867. № 7.
- Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994.
- Малиновский Б.* Магия, наука и религия. М., 1998.
- Малкольм Н.* Состояние сна. М., 1993.
- Мальцев В. И.* Стихотворная параллель к «Повести о Горе и Злочасти» (Стих «покаянны» о пьянстве) // ТОДРЛ. Вып. V. М.; Л., 1947.
- Маргаритов С.* История русских рационалистических и мистических сект. Симферополь, 1910.
- Марков А. В.* Определение хронологии русских духовных стихов в связи с вопросом об их происхождении // Богословский вестник. 1910. № 7–8, 10.
- Марков А. В.* Памятники старой русской литературы // Известия Тифлиских высших женских курсов. Кн. 1. Вып. 1. Тифлис, 1914.
- Маторин Н.* Невероятный пережиток. Дело секты скопцов // Партработник. 1929. № 12 (36).
- Маффесали М.* Околдованность мира или божественное социальное // Социологос: Социология. Антропология. Метафизика. Вып. 1. М., 1991.
- Мельников П. И.* Материалы для истории хлыстовской и скопческой ересей: Отд. 1. Соловецкие документы о скопцах (ЧтОИДР. 1872. Кн. 1.); Отд. 2. Свод сведений о скопческой ереси из следственных дел (ЧтОИДР. 1872. Кн. 2.); Отд. 3. Правительственные распоряжения, выписки и записки о скопцах до 1826 года (ЧтОИДР. 1872. Кн. 3.); Отд. 4. Правительственные распоряжения, выписки и записки со времени императора Николая до свода законов 1825–1833 (ЧтОИДР. 1872. Кн. 4.); Отд. 5. Правительственные распоряжения, выписки из дел и записки о скопцах с 1834 по 1844 год // (ЧтОИДР. 1873. Кн. 1).
- Мельников П. И.* Из записок Юрьевского архимандрита Фотия о скопцах, хлыстах и других тайных сектах в Петербурге // Русский архив. 1873. № 8.
- Мельников П. И.* Владимир Иванович Даль. Критико-биографический очерк // Полное собрание сочинений Владимира Даля (Казака Луганского). Т. I. СПб.; М., 1897.
- Мельников П. И.* (Андрей Печерский). Белые голуби // ПСС. Т. VI. СПб., 1909.

- Мельников П. И. (Андрей Печерский). Тайные секты // ПСС. Т. VI. СПб., 1909.
- Мельников П. И. Отчет о современном состоянии раскола в Нижегородской губернии // Действия Нижегородской губернской ученой архивной комиссии. Т. IX. Нижний Новгород, 1910. Ч. II.
- Меньшиков Г. П. Поэзия и проза сибирских скопцов. Томск, 1904.
- Мережковский Д. С. Христос и Антихрист. Трилогия. III. Антихрист. Петр и Алексей. Кн. 6–10 // ПСС. Т. V. СПб.; М., 1911.
- Меркулова В. А. Три русских медицинских термина // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования. 1983. М., 1988.
- Милюков П. Н. Очерки по истории русской культуры. Изд. 4-е. СПб., 1905.
- Миняя Праздничная с добавлением служб из Триоди Постных и Цветных. М., 1998.
- Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и автор комм. О. А. Черепанова. СПб., 1996.
- Михайлова К. За сакралността на просяка като персонаж във фолклорната култура на славяните // Български фолклор. 1995. Кн. 1–2.
- Мокиенко В. М. Загадки русской фразеологии. М., 1990.
- Муратов М. В. Песни людей Божиих // ЭО. 1915 (1916). Кн. 107/108. № 3/4.
- Муратов М. В. Песни Нового Израиля // ЖС. 1914. Вып. III–IV.
- Муратов М. В. Русское сектанство. М., 1919.
- <Надеждин Н. И.> Исследование о скопческой ереси. СПб., 1845.
- Назаревский А. А. К истории легенды о происхождении картофеля // Русский филологический вестник. 1911. Т. 66.
- Народный театр / Сост., вступ. ст., подгот. текстов и коммент. А. Ф. Некрыловой, Н. И. Савушкиной. М., 1991 (Библиотека русского фольклора. Т. 10).
- Невская Л. Г. Концепт гость в контексте переходных обрядов // Символический язык традиционной культуры. М., 1993.
- Неклюдов С. Ю. Традиции устной и книжной культуры: соотношение и типология // Славянские этюды: Сборник к юбилею С. М. Толстой. М., 1999.
- Неклюдов С. Ю. Исторический нарратив: Между «реальной действительностью» и фольклорно-мифологической схемой // Мифология и повседневность: Материалы научной конференции 18–20 февраля 1998 г. СПб., 1998.
- Неклюдов С. Ю. Зоодемонизм // Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого. Т. II. М., 1998.
- Нечаев В. В. Дела следственные о раскольниках комиссий в XVIII веке // Описание документов и бумаг, хранящихся в Московском архиве Министерства юстиции. М., 1889. Кн. 6. Отд. II.
- Нижегородские христианские легенды / Сост., вступ. ст. и комм. Ю. М. Шеваренковой. Нижний Новгород, 1998.
- Никитин М. П. К вопросу о кликушестве // Обзорение психиатрии, неврологии и экспериментальной психологии. 1903. № 9–10.
- Никитина А. В. «Едем птаха грешная...» (Образ кукушки в традиционных представлениях славян о семейно-родственных отношениях) // Мифология и повседневность (Вып. 2): Материалы научной конференции 24–26 февраля 1999 года. СПб., 1999.
- Никитина С. Е. Народная словесность и народное христианство // ЖС. 1994. № 2.
- Никитина С. Е. Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993.

- Никитина С. Е.* Икота // ЖС. 1996. № 1.
- Никифоров А. И.* Русские повести, легенды и поверья о картофеле. Казань, 1922.
- Никольский А. И.* Памятник и образец народного языка и словесности северо-Двинской области // Известия ОРЯС АН. Т. XVII. Кн. 1. СПб., 1912.
- Нильский И. Ф.* Семейная жизнь в русском расколе. Исторический очерк раскольнического учения о браке. Вып. 1. СПб., 1869.
- Новикова В. В.* Вышитые изделия в традиционной обрядности Заонежья (по материалам экспедиций 1986–1987 гг.) // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988.
- Новикова Л. Н.* Изолирующая функция мифа и межконфессиональное взаимодействие старообрядческих согласий (предания о «душиловой вере») // «Взойду ли я на гору высокую, увижу ли я бездну глубокую...»: Старообрядческий фольклор Нижегородской области / Сост. и коммент.: О. А. Савельева, Л. Н. Новикова. Новосибирск, 2001.
- Новичкова Т. А.* Путешествие Василия Буслаева в Иерусалим (Историко-культурные реминисценции в бытине) // РФ. Т. XXV. Л., 1989.
- Новичкова Т. А.* Два мира – земной и космический – в современных народных легендах // Русская литература. 1990. № 1.
- Новичкова Т. А.* Сокол-корабль и разбойничья лодка: К эволюции «разбойничьей» темы в русском фольклоре // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992.
- Новичкова Т. А.* Пир в кабаке. К эволюции одного поэтического канона // Русская литература и культура Нового времени. СПб., 1994.
- Обличение на расколников, сочиненное Василием Флоровым. / Изд. Н. Субботин. М., 1894.
- Оглоблин Н. Н.* Библиотека сибирского митрополита Игнатия, 1700 г. // Библиограф. 1892. № 8/9. Отд. 1.
- Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 г. Т. 1. М.; Л., 1949.
- Отчужков Н. Е.* Печорские стихи и песни // ЖС. 1907. Вып. III.
- Опыт областного великорусского словаря, изданный вторым отделением имп. Академии Наук. СПб., 1852.
- Орлов А. С.* Народные предания о святынях русского Севера // ЧтОИДР. 1913. Кн. 1. Отд. III.
- Орлов А. С.* Иисусова молитва на Руси в XVI веке. СПб., 1914 (ПДПИ. Т. CLXXXV).
- Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей. Вновь найденный старообрядческий трактат против самосожжения 1691 года. Сообщение Х. Лопарева. СПб., 1895 (Памятники древней письменности. Т. CVIII).
- Памятники истории старообрядчества XVII в. Кн. 1. Вып. 1 / Ред. В. Г. Дружинин. Л., 1927 (РИБ. Т. XXXIX).
- Памятники отреченной русской литературы / Собраны и изданы Н. С. Тихонравовым. Т. I–II. М., 1863.
- Панченко А. А.* Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998.
- Панченко А. А.* Автобиография культурного героя («Похождения» и «Страды» Кондратия Селиванова) // Пограничное сознание (Альманах «Канун». Вып. 5) / Сост. В. Е. Багно, Т. А. Новичкова. СПб., 1999.

- Панченко А. М.* Чешско-русские литературные связи XVII века. Л., 1969.
- Паперный В.* Культура «Два». М., 1996.
- Пеликан Е.* Судебно-медицинские исследования скопчества. СПб., 1872.
- Пентковский А.* От «Искателя непрестанной молитвы» до «Откровенных рассказов странника» // Символ. № 27. 1992. Июль. С. 137–166.
- Переписка В. И. Даля и М. П. Погодина. Часть I / Публикация А. А. Ильина-Томица // Лица: Биографический альманах. Вып. 2. М.; СПб., 1993.*
- Перетц В.* К вопросу о времени возникновения хлыстовщины // ЭО. 1898. № 2. С. 117–120.
- Перетц В. Н.* Историко-литературные исследования и материалы. Т. 1. Из истории русской песни. СПб., 1900.
- Перетц В. Н.* Легенды о происхождении картофеля // Памяти Леонида Николаевича Майкова. СПб., 1902.
- Песни оренбургских казаков. IV. Песни обрядовые, духовные стихи, апокрифы, заговоры, очерки обрядов, царь Максимилиан, добавления / Собрал А. И. Мякутин. СПб., 1910.*
- Петров А., свящ.* Кликуши // Странник. 1866. Октябрь. Отд. V.
- Петрова Л. А.* К вопросу об истоках рукописной традиции цикла стихов о Варлааме и Иоасафе // Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописной и редкой книги БАН СССР. 1985 / Под ред. М. В. Кукушкиной. Л., 1987. С. 39–51.
- Пигин А. В.* Каргопольские экспедиции Петрозаводского университета // ЖС. 1997. № 4. С. 43–44.
- Пигин А. В.* Из истории русской демонологии XVII века: Повесть о бесноватой жене Соломонии. Исследование и тексты. СПб., 1998.
- Пигин А. В., Разумова И. А.* Эсхатологические мотивы в русской народной прозе // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1995.
- Пионтковский С.* Архив тайной экспедиции о крестьянских настроениях 1774 г. // Историк-марксист. 1935. Кн. 7 (47).
- Пионтковский С.* Крестьянские выступления 1775–1795 гг. по данным Тайной экспедиции // Историк-марксист. 1935. Кн. 10 (50).
- Плотников К.* История русского сектантства. Введение: История и разбор учения русских мистических сект. СПб., 1910.
- Плотникова А. А.* Здухач // СД. Т. 2. М., 1999.
- Плюханова М. Б.* О некоторых чертах личностного сознания в России XVII в. // Художественный язык средневековья. М., 1982.
- Плюханова М. Б.* Литературные и культурные традиции в формировании литературно-исторического персонажа (Ванька Каин) // Ученые записки ТГУ. Вып. 620. Типология литературных взаимодействий. Труды по русской и славянской филологии. Литературоведение. Тарту, 1983.
- Плюханова М. Б.* Веселовский как исследователь форм исторического сознания // Наследие Александра Веселовского. Исследования и материалы. СПб., 1992.
- Плюханова М. Б.* О национальных средствах самоопределения личности: самосакрализация, самоожжение, плавание на корабле // Из истории русской культуры. Т. III (XVII – начало XVIII века). М., 1996.
- Плюханова М. Б.* Сказ и песни у Чулкова и в «Повести о Каине». Реформа прозы // A Window on Russia. Papers from the V International Conference of the Study Group on Eighteenth-Century Russia. Gargnano, 1994. Eds. M. Di Salvo, L. Hughes. La Fenice Edizioni, 1996.

- Повесть о Горе-Злочастии / Изд. подг. Д. С. Лихачев, Е. И. Ванеева. Л., 1984.
- Подвысоцкий А. О.* Водворение и распространение картофеля в Архангельской губернии в 1765—1865 гг. // Русская старина. 1879. Т. 26. Сентябрь.
- Подскальский Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988—1237 гг.). СПб., 1996.
- Познанский Н.* Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. М., 1995
- Покровский Н. В.* Очерки памятников христианского искусства. СПб., 2000.
- Покровский Н. Н.* Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. Новосибирск, 1974.
- Покровский Н. Н.* Гусли, патефоны и телевизоры // ТОДРЛ. Т. XLVIII. СПб., 1993.
- Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро князя В. Н. Тенишева. СПб., 1903.
- Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. СПб., 1877 (Сборник ОРЯС АН. Т. XVII. № 1).
- Послание Василия Новгородского Феодору Тверскому о рае // ПЛДР. XIV — середина XV века. М., 1981.
- Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т. I. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996.
- Преображенцев Н.* Исповедь обратившегося раскольника (из секты «людей божих») // ТЕВ. 1867. №6. С. 202—210; №7. С. 239—243; №8. С. 265—268; №17. С. 91—98; №18. С. 117—124; №20. С. 208—212; №21. С. 240—245; №22. С. 270—271; №23. С. 286—296; №24. С. 309—318; 1868. №6. С. 195—202; №7. С. 227—235; №8. С. 283—290; 1869. №9. С. 337—344; №10. С. 381—385; №11. С. 409—410; №12. С. 439—441; №20. С. 242—249; №23. С. 308—316 (названия публикации и форма написания имени автора в разных номерах различается).
- Преодоление рабства. Фольклор и язык остарбайтеров. 1942—1944 гг. / Составление и текстология Б. Е. Чистойой и К. В. Чистова. М., 1998.
- Прозрителев Г. Н.* Материалы для истории г. Ставрополя и Ставропольской губернии // Труды Ставропольской ученой архивной комиссии. Вып. II. Ставрополь, 1910. Отд. IV.
- Пространный христианский катихизис Православныя Кафолическия Восточныя Церкви, рассматриванный и одобренный Святейшим Правительствующим Синодом и изданный для преподавания в училищах и для употребления всех православных христиан. М., 1913.
- Пропт В. Я.* Русский героический эпос. М., 1958.
- Пропт В. Я.* Змееборство Георгия в свете фольклора // Фольклор и этнография русского Севера. Л., 1973.
- Протопопов Гр.* Опыт исторического обозрения мистических сект в России // Труды Киевской духовной академии. 1867. Октябрь; ноябрь.
- Пругавин А. С.* Бунт против природы. (О хлыстах и хлыстовщине). М., 1917.
- Пругавин А. С.* Монастырские тюрьмы в борьбе с сектантством. М., 1905.
- Пругавин А. С.* Программа для собирания сведений о русском расколе или сектантстве. М., 1881.
- Пругавин А. С.* Раскол и сектантство в русской народной жизни. М., 1905.
- Пругавин А. С.* Раскол-сектантство. Материалы для изучения религиозно-бытовых движений русского народа. I. Библиография старообрядчества и его разветвлений. М., 1887.

- Пругавин А. С.* Религиозные отщепенцы (Очерки современного сектантства). Вып. 1–2. СПб., 1904.
- Путилов Б. Н.* Русский историко-песенный фольклор XIII–XVI веков. М.; Л., 1960.
- Путилов Б. Н.* Пародирование как тип эпической трансформации // От мифа к литературе: Сборник в честь семидесятилетия Е. М. Мелетинского. М., 1993.
- Прыжов И. Г.* 26 московских пророков, юродивых, дур и дураков и другие труды по русской истории и этнографии. СПб., М., 1996.
- Пыляев М. И.* Старое житье: Очерки и рассказы о бывших в отшедшее время обрядах, обычаях и порядках в устройстве домашней и общественной жизни. СПб., 2000.
- Пытин А. Н.* Религиозные движения при Александре I. СПб., 2000.
- Ранняя русская лирика: Репертуарный справочник музыкально-поэтических текстов XV–XVII веков / Составили Л. А. Петрова и Н. С. Серегина. Л., 1988.
- Резван Е. А.* Пророчество и религиозное вдохновение в исламе (к проблеме научной интерпретации феномена «пророческих откровений» Мухаммада) // Традиционное мировоззрение у народов Передней Азии. М., 1992.
- Резниченко Е. Б.* «Поминальные стихи» Смоленщины // ЖС. 1994. № 3.
- Реутский Н. В.* Люди Божьи и скопцы. Историческое исследование (из достоверных источников и подлинных бумаг). М., 1872.
- Реутский Н. В.* Московские «Божьи люди» во второй половине XVIII и в XIX столетии // Русский вестник. 1882. № 5.
- Решетов А. М.* Николай Михайлович Маторин (опыт портрета ученого в контексте времени) // ЭО. 1994. № 3.
- Решетов А. М.* Отдание долга. Часть II. Памяти сотрудников Института этнографии АН СССР, погибших в боях за Родину // ЭО. 1995. № 4.
- Ржиза В.* Четыре духовных стиха, записанных от калик Нижегородской и Костромской губерний // ЭО. 1907. № 1–2 (Кн. LXXII–LXXIII).
- Ровилский Д.* Русские народные картинки. Кн. III. Притчи и листы духовные. СПб., 1881 (Сборник ОРЯС АН. Т. XXV).
- Родзевич Г. И.* Скопцы в России: Библиографический указатель литературы о них // Антиквар. 1902. № 2.
- Родосский А.* Описание 432-х рукописей, принадлежащих С.-Петербургской Духовной Академии. СПб., 1893.
- Рождественский А., свяц.* Хлыстовщина и скопчество в России. М., 1882.
- Рождественский Н. В.* К истории борьбы с церковными беспорядками, отголосками язычества и пороками в русском быту XVII в. (Челобитная нижегородских священников 1636 года в связи с первоначальной деятельностью Ивана Неронова) // ЧтОИДР. 1902. Кн. 2. Отд. IV.
- Рождественский Т. С.* Памятники старообрядческой поэзии. М., 1909.
- Рождественский Т. С., Успенский М. И.* Песни русских сектантов-мистиков. СПб., 1912 (Записки РГО по Отделению этнографии. Т. XXXV).
- Ромодановская Е. К.* Рассказы сибирских крестьян о видениях (К вопросу о специфике жанра видений) // ТОДРЛ. Т. XLIX. СПб., 1996.
- Румянцева В. С.* Народное антицерковное движение в России в XVII веке. М., 1986.
- Русская повесть XVII века / Сост. М. О. Скрипиль. М., 1954.
- Русский эротический фольклор. Песни. Обряды и обрядовый фольклор. Народный театр. Заговоры. Загадки. Частушки / Сост., научная редакция А. Л. Топоркова. М., 1995.

- Руфимский П.* Религиозно-нравственное состояние прихожан с. Булдыря // Известия по Казанской епархии. 1891. № 2.
- Руфимский П.* Из жизни хлыстов села Булдыря // Известия по Казанской епархии. 1891. № 9.
- Руфимский П.* Приводы хлыстов села Булдыря // Известия по Казанской епархии. 1891. № 13.
- Руфимский П.* Нелепый взгляд хлыстов села Булдыря на некоторые иконы // Известия по Казанской епархии. 1891. № 18.
- Рыстенко А. В.* Легенда о св. Георгии и драконе в византийской и славяно-русской литературе. Одесса, 1909.
- Самарин Д.* Богородица в русском народном православии // Русская мысль. 1918. Кн. III–VI.
- Санникова О. В.* Брань // СД. Т. 1. М., 1995.
- Сахаров В.* Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на русские духовные стихи. Тула, 1879.
- Сахаров Н.* Последнее движение в современном скопчестве // Христианское чтение. 1877. Сентябрь–октябрь.
- Сахаров Ф. К.* Литература истории и обличения русского раскола. Вып. 1–3. Тамбов, 1887–1900.
- Седякова И. А.* О «знаках» и «отметинах» в традиционной культуре южных славян // Славянские этюды: Сборник к юбилею С. М. Толстой. М., 1999.
- Свешникова Т. Н., Цивьян Т. В.* К исследованию семантики балканских фольклорных текстов // Структурно-типологические исследования в области грамматики славянских языков. М., 1973.
- Свириц А. Н.* Искусство книги Древней Руси. М., 1964.
- Свириновская А. В.* Измерение тела: идентификационные практики // Мифология и повседневность (Вып. 2): Материалы научной конференции 24–26 февраля 1999 года / Сост. и ред. К. А. Богданов, А. А. Панченко. СПб., 1999.
- Священное Писание в народных пересказах. Предисловие Е. В. Кулешова. Подготовка текстов Е. Даньковой и К. Маслинского // ЖС. 1999. № 2.
- Седельников А.* Литературно-фольклорные этюды // Slavia. Rocnik VI. Seřit 1. 1927.
- Серебренитский К.* Тилебухи. Современное хлыстовское учение, распространенное среди православной мордвы-эрзи на востоке Самарской области // Этнос и культура. 1997. № 2–3 (цит. по интернет-версии: <http://samara.friends-partners.ru/infcent/etnos/2-3-1997/etnologij/ister-relig-mifologij/tilebyhi/index.html>).
- Сидоров А. С.* Знахарство, колдовство и порча у народа коми: Материалы по психологии колдовства. СПб., 1997.
- Синельников С. П.* Народный апокалипсис: смесь языческих и христианских представлений в связи с неурожаем и голодом 1891–1892 гг. // Волга. 1998. № 9.
- Синяевский А.* Иван-дурак: Очерк русской народной веры. Париж, 1991.
- Сиповский В. В.* Из истории русского романа XVIII в. (Ванька-Каин) // Известия ОРЯС АН. 1902. Т. 7. Кн. 2.
- Скабалланович М.* Толковый Типикон. Вып. 1–3. М., 1995.
- Сказки Терского берега Белого моря / Изд. подг. Д. М. Балашов. Л., 1970.
- Скопческие духовные песни и нечто из богослужения скопцев в России (Международная Библиотека. Т. XXI). Лейпциг, 1879.

- Смирнов В.* Отношение деревни к войне // Костромская деревня в первое время войны (Труды Костромского Научного Общества по изучению местного края. Вып. V). Кострома, 1916.
- Смирнов Вас.* Клады, паны и разбойники. Кострома, 1921.
- Смирнов П. С.* Внутренние вопросы в расколе в XVII веке. Исследование из начальной истории раскола по вновь открытым памятникам, изданным и рукописным. СПб., 1898.
- Смирнов П. С.* Из истории раскола первой половины XVIII века. По неизданным памятникам. СПб., 1908.
- Смирнов П. С.* Споры и разделения в русском расколе в первой четверти XVIII века. СПб., 1909.
- Смирнов С.* Древнерусский духовник. М., 1913.
- Снегирев И. М.* Основатели секты «людей Божиих» лжехристы Иван Сулов и Проконий Лупкин // Православное обозрение. 1862. Июль.
- Соболев А. Н.* Обряд прощания с землей перед исповедью, заговоры и духовные стихи. Владимир, 1914.
- Собалева Л. С.* Американское сочинение об Антихристе-компьютере в интерпретации уральского старовера // Исследования по истории книжной и традиционной народной культуры Севера. Межвузовский сборник научных трудов. Сыктывкар, 1997.
- Собрание народных песен П. В. Киреевского. Т. 1 / Подг. текстов, вст. ст. и комм. З. И. Власовой. Л., 1983; Т. 2 / Подг. текстов, предисл. и комм. З. И. Власовой; статья и муз. прил. М. А. Лобанова. Л., 1986.
- Собрание постановлений по части раскола, состоявшихся по ведомству Св. Синода. Кн. I (1716–1800). СПб., 1860.
- Современное сектанство. М., 1961.
- Соколов Б. М.* Русский лубок как литературный жанр // НЛО. № 22 (1996).
- Соколов Ю. М.* Весна и народный аскетический идеал // Русский филологический вестник. Т. 64. 1910.
- Соколов Ю. М.* Русский фольклор. М., 1941.
- Соколовы Б. М. и Ю. М.* Сказки и песни Белозерского края. М., 1915.
- Соловьев К. А.* Жилище крестьян Дмитровского края. Дмитров, 1973.
- Салосин И. И.* Стихи Ахтубинских сектантов. СПб., 1912.
- Сперанский М. Н.* Духовные стихи из Курской губернии // ЭО. 1901. № 3.
- Срезневский И. И.* Словарь древнерусского языка. Репринтное издание. Т. I–III. М., 1989.
- Стихи духовные / Сост., вст. ст., подг. текстов, комм. Ф. М. Селиванова. М., 1991.
- Стоглав. Изд. Д. Е. Кожанчикова. СПб., 1863.
- Страхов А. Б.* О пространственном аспекте славянской концепции небытия // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. I. М., 1988.
- Суворов В. Г.* Религиозно-народные поверья и сказания (Записаны в Калязинском уезде Тверской губернии) // ЖС. 1899. Вып. III.
- Тарабукина А. В.* Эсхатологические рассказы «церковных людей» // Антропология религиозности (Альманах «Канун». Вып. 4). СПб., 1998.
- Тахо-Годи А. А.* Аттис // МНМ. М., 1980. Т. 1.
- Т<ах>-Г<оди>* А. Кибела // МНМ. М., 1980. Т. 1.
- Тихонравов Н. С.* Сочинения. Т. I–III. М., 1898.

- Тодорский П. Коновалов Дмитрий Григорьевич // Богословская энциклопедия. Т. XII. СПб., 1911.
- Толстая С. М. Василий // СД. Т. I. М., 1995.
- Толстая С. О нескольких ветхозаветных мотивах в славянской народной традиции // От Бытия к Исходу. Отражение библейских мотивов в славянской и еврейской народной культуре. Сборник статей. Академическая серия. Вып. 2. М., 1998.
- Толстая С. М. Славянские мифологические представления о душе // Славянский и балканский фольклор. Народная демонология. М., 2000.
- Толстой В. С. О великороссийских беспоповских расколах в Закавказье // Что-ИДР. 1864. Кн. 4. Отд. 8.
- Толстой Н. И. Покаяние земле // Русская речь. 1988. № 5.
- Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Толстой Ю. О духовном союзе Е. Ф. Татариновой // Деятнадцатый век. Исторический сборник, издаваемый П. Бартевым. Кн. I. М., 1872.
- Томсинская Л. А. «Раскольнический кабинет» Министерства внутренних дел (1870—1896 годы) // Научно-атеистические исследования в музеях: Сборник научных трудов. Л., 1986.
- Топорков А. Л. Материалы по славянскому язычеству (культ матери — сырой земли в дер. Присно) // Древнерусская литература: Источниковедение. Сборник научных трудов / Отв. ред. Д. С. Лихачев. Л., 1984.
- Топорков А. Л. Фразеологизм «носить воду решетом» в свете полесских данных // Региональные особенности восточнославянских языков, литератур, фольклора и методы их изучения. Часть II. Тезисы докладов и сообщений III республиканской конференции. Гомель, 1985.
- Топоров В. Н. Петух // МНМ. Т. II. М., 1982.
- Трахтенберг Дж. Дьявол и евреи: Средневековые представления о евреях и их связь с современным антисемитизмом. М., Иерусалим, 1998.
- Трунов А. Н. Понятия крестьян Орловской губернии о природе физической и духовной // ЗРГО по ОЭ. Т. II. 1869.
- Трусман Ю. А. Финские элементы в Гдовском уезде Санкт-Петербургской губернии // Изв. РГО. Т. XXI. 1885.
- Тумле И. А. Конь в скопческом фольклоре // Символ в религии. Материалы VI Санкт-Петербургских религиозно-научных чтений. СПб., 1998.
- Тунццкий Н. Древние сказания о чудесных явлениях Младенца Христа в звхаристии // Богословский Вестник. 1907. № 2.
- Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983.
- Урбанович-Пилецкий М. С. > О скопцах. СПб., 1819.
- Урбанский. Религиозный быт хлыстов Казанской губернии // Известия по Казанской епархии. 1903. № 12—№ 13.
- Усачева В. В. Из истории культурных растений: картофель (*Solanum tuberosum* L.) // Славянские этюды: Сборник к юбилею С. М. Толстой. М., 1999.
- Усачева В. В. Роль звукоподражаний в обрядовой практике славян // Мир звучащий и молчащий: Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999.
- Успенский Б. А. Царь и самозванец: самозванчество в России как культурно-исторический феномен // Художественный язык средневековья. М., 1982.

- Успенский Б. А. Антиповедение в культуре Древней Руси // Проблемы изучения культурного наследия. М., 1985.
- Успенский Б. А. «Заветные сказки» А. Н. Афанасьева // Антимир русской культуры. Язык, фольклор, литература / Сост. Н. Богомолов. М., 1996.
- Успенский Б. А. Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // Антимир русской культуры. Язык, фольклор, литература. Сборник статей / Сост. Н. Богомолов. М., 1996.
- Успенский Б. А. История и семиотика (Восприятие времени как семиотическая проблема). Статья первая // Труды по знаковым системам. Вып. 22. Зеркало. Семиотика зеркальности (Учен. зап. ТГУ. Вып. 831). Тарту, 1988.
- Успенский Д. И. Народные верования в церковной живописи // ЭО. 1906. № 1–2.
- Ушаков Д. Н. Материалы по народным верованиям великоруссов // ЭО. 1896. № 2–3.
- Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1967.
- Федотов Г. П. Святые Древней Руси. М., 1990.
- Федотов Г. П. Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). М., 1991.
- Федотов Г. П. Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры. Т. I–II. СПб., 1992.
- Философова Т. В. Духовные стихи в рукописной традиции Латгалии и Причудья (По материалам собраний Древлехранилища ИРЛИ) // РФ. Т. XXX. СПб., 1999.
- Флоренский П. А. Иконостаз: Избранные труды по искусству. СПб., 1993.
- Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1981.
- Фуко М. Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы. М., 1999.
- Ханзен-Леве А. А. Русское сектантство и его отражение в литературе русского модернизма // Русская литература и религия / Отв. ред. Р. Грюбель, В. Одинокое. Новосибирск, 1997.
- Холодовский В. Корабль изуверов. (Скопцы-контрреволюционеры). Л., 1930.
- Христофорова О. Б. Некоторые подходы к исследованию «нормативной герменевтики» // Невербальное поле культуры. Тело. Вещь. Ритуал. М., 1996.
- Цветаев Дм. Памятники к истории протестантизма в России. Ч. I // ЧОИДР. Т. III. М., 1883.
- Цветник Священноинока Дорофея. Почаев, 1778.
- Черейский Л. А. Пушкин и его окружение. Л., 1975.
- Черткова А. Что поют русские сектанты. Сборник сектантских напевов с текстом слов. Вып. I–III. М., 1910–1912.
- Чистов К. В. Народные традиции и фольклор: Очерки теории. Л., 1986.
- Чистов К. В. Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. М., 1967.
- Чистов К. В. Специфика фольклора в свете теории информации // Типологические исследования по фольклору: Сборник статей памяти В. Я. Проппа (1895–1970). М., 1975.
- Чистович И. А. Дело о богопротивных сборищах и действиях // ЧОИДР. 1887. Кн. 2. Отд. I.
- Чубинская В. Г. Икона Симона Ушакова «Богоматерь Владимирская», «Древо Московского государства», «Похвала Богоматери Владимирской» (Опыт историко-культурной интерпретации) // ТОДРЛ. Т. XXXVIII. Л., 1985.

- Чувьоров А. А. Гендерные отношения в религиозно-мистических сообществах (на примере коми этноконфессионального движения бурсьыласьяс) // Мифология и повседневность: Гендерный подход в антропологических дисциплинах. СПб., 2001.
- Шевелев В. В. Конь-камень // ЖС. 1999. № 2.
- Шептаев Л. С. Русский рашник XVII в. // Ученые записки ЛГПИ им. А. Герцена. Т. 87. Л., 1949.
- Шептаев Л. С. Историческая действительность и традиции в прозе разинского цикла // Вопросы литературы и фольклора. Воронеж, 1972.
- Шкловский В. Матвей Комаров житель города Москвы. Л., 1929.
- Шляпкин И. А. Древние русские кресты. I. Кресты новгородские, до XV века, неподвижные и нецерковной службы. СПб., 1906.
- Шляпкин И. А. Св. Димитрий Ростовский и его время (1651—1709 г.). СПб., 1891.
- Шмитт Ж.-К. Понятие сакрального и его применение в истории средневекового христианства // Мировое Древо. Вып. 4. М., 1996.
- Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм / Пер. с лат. Н. Цветкова, предисл. С. Лозинского. Саранск, 1991.
- Штейнберг С. О крестьянине Василье Акимове и его дочери Анне, обвиняемых в разглашении, из личных видов, будто бы виденных ими чудес // Архив судебной медицины и общественной гигиены. 1870. № 1.
- Штейнберг С. И. Кликушество и его судебно-медицинское значение // Архив судебной медицины и общественной гигиены. 1870. № 2.
- Штрах Г. Л. Кровь в верованиях и суевериях человечества: Народная медицина и вопрос о крови в ритуале евреев // Кровь в верованиях и суевериях человечества / Сост., примечания В. Ф. Бойкова. СПб., 1995.
- Штырков С. А. Конструирование коллективной исторической памяти в локальной традиции: возможный подход к построению интерпретационной модели // Староладожский сборник. СПб.; Старая Ладога, 1998.
- <Шульгин И. П.> Для истории русских тайных сект в конце XVIII века // Заря. 1871. № 5.
- Щапов А. П. Земство и раскол. I // Сочинения А. П. Щапова. Т. I. СПб., 1906.
- Щапов А. П. Умственные направления русского раскола // Сочинения А. П. Щапова. Т. I. СПб., 1906.
- Щебальский П. К. Скопческие песни // Русская старина. 1878. Июль.
- Щепанская Т. Б. Культура дороги на Русском Севере. Странник // Русский Север: Ареалы и культурные традиции. СПб., 1992.
- Щепанская Т. Б. Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север: К проблеме локальных групп. СПб., 1995.
- Щепанская Т. Б. Странные лидеры (О некоторых традициях социального управления у русских) // Этнические аспекты власти. СПб., 1995.
- Элиаде М. Священное и мирское / Пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. М., 1994.
- Элиаде М. Аспекты мифа. М., 1995.
- Элиаде М. Мефистофель и андрогин. СПб., 1998.
- Эткинд А. Джемс и Коновалов: Многообразии религиозного опыта в свете заката империи // НЛО. 1998. № 31.
- Эткинд А. Из Бездны: Афанасий Щапов и его читатели // Lebenskunst—Kunstleben: Жизнетворчество в русской культуре XVIII—XX вв. München, 1998.

- Эткинд А. Русские секты и советский коммунизм: Проект Владимира Бонч-Бруевича // Минувшее. Вып. 19. М., СПб., 1996.
- Эткинд А. Русские скопцы: опыт истории // Звезда. 1995. № 4.
- Эткинд А. Содом и Психея: Очерки интеллектуальной истории Серебряного века. М., 1996.
- Эткинд А. Хлыст (Секты, литература и революция). М., 1998.
- Юдин П. Л. К истории русского раскола // Русская старина. 1894. № 1.
- Юдин Ю. И. Интерпретация былинного сюжета (К методике обнаружения эпического подтекста) // Методы изучения фольклора. Л., 1983.
- Якушкин П. И. Сочинения. СПб., 1884.
- Юзов И. Русские диссиденты: Староверы и духовные христиане. СПб., 1881.
- Ясевич-Бородаевская В. И. Борьба за веру. Историко-бытовые очерки и обзор законодательства по старообрядчеству и сектантству в его последовательном развитии. СПб., 1912.
- Яцимирский А. И. К истории апокрифов и легенд в южно-славянской письменности. IX. Сказание об эвхаристическом чуде // Известия ОРЯС АН. 1910. Т. XV. Кн. 1.
- Andersen W. Kettenbriefe in Estland. Tartu, 1937 (Eesti rahvaluule arhiivi toimetused. 7).
- Anttonen V. Toward a Cognitive Theory of the Sacred: An Ethnographic Approach // Folklore: Electronic Journal of Folklore. Vol. 14. Tartu, 2000. (<http://haldjas.folklore.ee/folklore/vol14/sacred.htm>).
- Ashliman D. L. Anti-Semitic Legends (<http://www.pitt.edu/~dash/antisemitic.html>).
- Badone E. Introduction // Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society. Ed. E. Badone. Princeton, 1990.
- Bellman B. L. Ethnohermeneutics: On the Interpretation of Intended Meaning among the Kpelle of Liberia // Language and Thought: Anthropological Issues. Eds. W. C. McCormack, St. A. Wurm. The Hague, Paris, 1972.
- Bertholet A. Die Macht der Schrift in Glauben und Aberglauben. Berlin, 1949.
- Biddick K. Becoming Ethnographic: Reading Inquisitorial Authority in The Hammer of Witches // Figures of Speech: The Body in Medieval Art, History, and Literature (Essays in Medieval Studies, Volume 11 (1994): Proceedings of the Illinois Medieval Association) Eds. Editors: A. J. Frantzen and D. A. Robertson (<http://www.luc.edu/publications/medieval/vol11/11ch2.html>).
- Bourguignon E. Trance Dance. N. Y., 1968 (Dance Perspectives. 35. Autumn 1968).
- Bourguignon E. Possession. San Francisco, 1976.
- Brown P. The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity. Chicago, 1981.
- Brown P. The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity. L., Boston, 1989.
- Campion-Vincent V. Demonologies in Contemporary Legends and Panics. Satanism and Babyparts Stories // Fabula. 1993. Bd. 34. Heft 3/4.
- Certeau M. de. Vocal Utopias: Glossolalias // Representations. No. 56 (Autumn 1996). Special Issue: The New Erudition.
- Clay E. The Theological Origins of the Christ-Faith (Khristovshchina) // Russian History / Histoire Russe. 1988. Vol. 15. No. 1.
- Clay J. E. God's People in the Early Eighteenth Century. The Uglich Affair of 1717 // Cahiers du monde Russe et Sovitique. Vol. XXVI (I). 1985.

- Cohn N.* The Pursuit of the Millenium. L., 1957.
- Crummey R.* Old Belief as Popular Religion: New Approaches // *Slavic Review*. 1993. Vol. 52. No 4.
- Degh L., Vazsonyi A.* The Hypothesis of Multi-Conduit Transmission in Folklore // *Folklore: Performance and Communication*. Eds. D. Ben-Amos, K. Goldstein. The Hague, Paris, 1975.
- Dundes A.* Projection in Folklore: A Plea for Psychoanalytic Semiotics // *Dundes A. Interpreting Folklore*. Bloomington, 1980.
- Dundes A.* The Ritual Murder or Blood Libel Legend: A Study of Anti-Semitic Victimization through Projective Inversion // *The Blood Libel Legend: A Casebook in Anti-Semitic Folklore*. Ed. A. Dundes. Madison, 1991.
- Durkheim E.* The Elementary Forms of the Religious Life. L., 1964.
- Durst R., Zislín J., Katz G., Raskin S., Strauss Z., Teitelbaum A.* Male Genital Self-Mutilation in the Context of Religious Belief: the Jerusalem Syndrome // *Transcultural Psychiatry* (в печати).
- Engelstein L.* Castration and the Heavenly Kingdom: a Russian Folktale. Ithaca, 1999.
- Engelstein L.* Having it both ways: Rozanov, modernity and the Skopcy // *On the Verge: Russian Thought Between the Nineteenth and the Twentieth Centuries*. Ed. F. Bjrling (*Slavica Lundensia* 21). Lund, 2001.
- Engelstein L.* Paradigms, Pathologies, and other Clues to Russian Spiritual Culture: Some Post-Soviet Thoughts // *Slavic Review*. Vol. 57. Winter 1998.
- Etkind A.* Russian Sects Still Seem Obscure // *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*. Vol. 2 (1). Winter 2001.
- Etudes sur la situation intérieure, la vie nationale et les institutions rurales de la Russie, par le baron Auguste de Haxthausen.* Edition Francaise. Vol. I. Hanovre, 1847.
- Favazza A. R., Favazza B.* Bodies under Siege. Self-mutilation in Culture and Psychiatry. Baltimore, L., 1996.
- Fine E. C.* The Folklore Text: From Performance to Print. Bloomington, 1984.
- Fine G. A.* The Third Force in American Folklore: Folk Narratives and Social Structures // *Fabula*. 1988. Bd. 29. Heft 3/4 (Folk-Narrative Research in the U.S.A. Guest editor W. F. H. Nicolaisen).
- Frazer J. G.* The Golden Bough. Ware, 1993.
- Freeze G. L.* The Rechristianization of Russia: The Church and Popular Religion, 1750–1850 // *Studia Slavica Finlandensia*. T. VII. Helsinki, 1990.
- Geertz Cl.* Works and Lives: The Antropologist as Author. Stanford, 1988.
- Ginzburg C.* The Inquisitor as Anthropologist // *Ginzburg C. Clues, Myths and the Historical Method*. Baltimore, 1989.
- Goodman F. D.* Speaking in Tongues. A Cross-Cultural Study of Glossolalia. Chicago, L., 1974.
- Grass K. K.* Andre Blochin und seine Gemeinde. Jurjew (Dorpat), 1913.
- Grass K. K.* Die russischen Sekten. Bd. I. Die Gottsleute oder Chlusten. Leipzig, 1907. Bd. II. Die Wiessen Tauben oder Skopzen. Leipzig, 1914.
- Grimm J. und W.* Deutsche Sagen. Berlin, 1956.
- Halsall Paul* (Fordham University). Medieval Sourcebook: A Blood Libel Cult: Anderl von Rinn, d. 1462 (<http://www.fordham.edu/halsall/source/rinn.html>).
- Hansen-Löve A. A.* Allgemeine Häretik, russische Sekten und ihre Literarisierung in der Moderne // *Wiener Slawistischer Almanach. Sonderband 41: Ortodoxien und Häresien in den slavischen Literaturen* (1996).

- Hellwig A.* Weltkrieg und Aberglaube. Leipzig, 1916.
- Hsia R. Po-Chia.* The Myth of Ritual Murder. Jews and Magic in Reformation Germany. New Haven, L., 1988.
- Hufford D. J.* Psychology, Psychoanalysis, and Folklore // Southern Folklore Quarterly. Vol. XXXVIII. No 3. September 1973.
- Hufford D. J.* Traditions of Disbelief // The Folklorist and Belief. Ed. L. Fish (New York Folklore. Vol. 8. 1982. No 3—4).
- Kaivola-Bregenhøj A.* Dreams as Folklore // Fabula. 1993. Bd. 34. Hf. 3/4.
- La Barre W.* Folklore and Psychology // Journal of American Folklore. Vol. 61 (1948).
- Lukrona I.* Gender and Sexuality in Pre-industrial Society: Erotic Riddles // Fabula. 1993. Bd. 34. Heft 3/4.
- Letter //* The Funk & Wagnalls standard dictionary of folklore, mythology and legend. Vol. 2. N.Y., 1950.
- Levin E.* Dvoeverie and Popular Religion // Seeking God. The Recovery of Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine, and Georgia. Ed. S. K. Bathalden. DeKalb, 1993.
- Lintow J.* Kidnapping, Infanticide, Cannibalism: A Legend from Swedish Finland // Western Folklore. Vol. 57. 1998. Nos. 2—3.
- Maloney G. A.* Russian Hesychasm: The Spirituality of Nil Sorsky. Paris, 1973.
- Marret R. R.* Psychology and Folk-Lore. L., 1920.
- Oesterreich T. K.* Possession, Demoniacal and Other Among Primitive Races, in Antiquity, the Middle Ages, and Modern Times. Seacaucus, 1966
- O'Neil C. W.* Dreams, Culture and the Individual. San Francisco, 1976.
- Otto R.* The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational. L., 1969.
- Primiano L. N.* Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife // Reflexivity and the Study of Belief. Ed. D. J. Hufford (Western Folklore. Vol. 54. 1995. No 1. Special issue).
- Rappaport E. A.* The Ritual Murder Accusation: The Persistence of Doubt and the Repetition Compulsion // The Blood Libel Legend The Blood Libel Legend: A Casebook in Anti-Semitic Folklore. Ed. A. Dundes. Madison, 1991.
- Reik Th.* Der Eigene und der Fremde Gott: Zur Psychoanalyse der Religiösen Entwicklung. Leipzig, 1923.
- Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change. Ed. E. Bourguignon. Columbus, 1973.
- Religious Ecstasy.* Based on Papers Read at the Symposium on Religious Ecstasy. Ed. N. G. Holm. Stockholm, 1982.
- Rosaldo R.* From the Door of His Tent: The Fieldworker and the Inquisitor // Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography. Eds. J. Clifford, G. Marcus. Berkeley, 1986.
- Roth C.* The Feast of Purim and the Origins of the Blood Accusation // The Blood Libel Legend The Blood Libel Legend: A Casebook in Anti-Semitic Folklore. Ed. A. Dundes. Madison, 1991.
- Schultz M.* The Blood Libel: A Motif in the History of Childhood // The Blood Libel Legend The Blood Libel Legend: A Casebook in Anti-Semitic Folklore. Ed. A. Dundes. Madison, 1991.
- Seiden M. I.* The Paradox of Hate: A Study in Ritual Murder. N. Y., 1967.
- Séverac J.-B.* La secte russe des Hommes de Dieu. Paris, 1906.

СПИСОК ЦИТИРУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Southwold M.* True Buddhism and Village Buddhism in Shri Lanka // Religious Organization and Religious Experience. Ed. J. Davis (A.S.A. Monograph 21). L., N. Y., 1982.
- Stark L.* The Folk Interpretation of Orthodox Religion in Karelia from an Anthropological Perspective // Studies in Folklore and Popular Religion. Vol. 1. Papers Delivered at the Symposium Walter Anderson and Folklore Studies Today. Ed. Ulo Valk. Tartu, 1996.
- Stock B.* The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries. Princetone, 1983.
- The Blood Libel Legend: A Casebook in Anti-Semitic Folklore.* Ed. A. Dundes. Madison, 1991.
- Thomas K.* Religion and the Decline of Magic. N. Y., 1971.
- Virtanen L.* Dream-telling Today // Studies in Oral Narrative (Studia Fennica 33). Helsinki, 1989. Ed. A.-L. Siikala.
- Volkov N.* La secte russe des castrates / Traduit du russe par Z. Andreev. Précédé de Communistes contre castrates (1929–1930) par C. S. Ingerflom. P., 1995.
- Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography.* Eds. J. Clifford, G. Marcus. Berkeley, 1986.
- Yoder D.* Toward a Definition of Folk Religion // Symposium on Folk Religion. Ed. D. Yoder (Western Folklore. Vol. 33. 1974. No 1. Special issue).

Именной указатель

- Абрамов Н. А. 219, 502
Абрамян Л. А. 412, 502
Аввакум Петров, протопоп 116, 128, 206, 282, 306, 399, 504, 508
Авраамий (Афанасий), инок 116
Агапкина Т. А. 307, 502
Агеева Р. А. 306, 502
Аграфена Игнатьева, солдатская вдова 333
Адрианова-Перетц В. П. 323, 502
Азадовский М. К. 54, 502
Айвазов И. Г. 30-31, 35, 56, 59, 193, 212, 228, 229, 263, 274, 302, 305, 306, 345, 392, 404, 417, 419, 427, 456, 464, 502-503, 506
Акилина, крестьянка, исцелившаяся в 1641 г. в Красноборской церкви Нерукотворного Образа 134-135
Акулина (Акилина) Иванова, крестьянка, хлытовская наставница, одна из основательниц скопчества 170-174, 241, 263, 317, 482, 484, 492, 493, 496, 499
Александр I, император 45, 180-181, 184, 191, 196, 224, 226, 316, 367, 508
Александр II, император 203
Александр, дьякон, основатель старообрядческого согласия «дьяконовцев» или «новокадильников» 211
Александра Федоровна, императрица 181
Александров Г. Н. 413, 503
Алексеев А. И. 58, 503
Алексеева О. Б. 414, 503
Алексей Михайлович, царь 124, 219, 220, 282
Алексей Петрович, царевич 265
Алексей Сидоров, крестьянин, один из основателей скопчества 170
Алексей Трофимов, крестьянин, хлытовский наставник 241, 245, 253, 273
Алена Григорьева, жена денежного мастера Максима Еремеева 145
Алпатов М. В. 415, 503
Андерсон В. - см. Anderson W.
Андрейн Петров, юродивый, хлытовский наставник 145, 148, 190, 316
Андроник, архимандрит Покровского Угличского монастыря 126, 145
Анисимов Е. В. 304, 503
Аничков Е. В. 52, 304, 504
Анна (Акулина) Иванова, жена Прокофия Данилова Лупкина, последовательница христовщины 147, 223
Анна Иоанновна, императрица 189, 228, 266, 382
Анна, духовная дочь протопопа Аввакума 114
Антоний (Смирницкий), архиепископ воронежский 345
Антоний (Храповицкий), архиепископ волынский 32
Антоний, монах Покровского Угличского монастыря 125-126
Апраксин С. Ф. 171
Артамонов Тимофей, рижский купец, последователь скопчества 175, 287
Архаров Н. П. 176
Афанасьев А. Н. 26, 28, 72, 97, 98, 359, 379, 401, 408, 414, 415, 503, 520
Афросинья Иванова, жена Степана Васильева Соплина, «хлытовская богородица» 151, 317
Ахулкова Параскева Иванова, посадская девка, последовательница христовщины 171
Бабкин Д. С. 225, 503
Багно В. Е. 479

- Байбурин А. К. 110, 208, 216, 502, 503, 508
 Балов А. В. 81, 82, 84, 99, 503
 Бараг Л. Г. 408, 503
 Баранова В. В. 98, 401, 418, 503
 Баройя К. 163
 Барсков Я. Л. 210, 503
 Барсов Е. В. 207, 503
 Барсов Н. И. 23-24, 34, 54, 105, 207, 312, 414, 503
 Баршевич Д. В. 415, 416, 503
 Басин И. 217, 503
 Батурин В. М. 126
 Батюшков Ф. Д. 462, 503
 Бахтина В. А. 414, 509
 Бачинская Н. М. 302, 503
 Бейлис М. 162
 Белик А. П. 225, 503
 Белкин Т. Г. 40, 58, 503
 Белоброва О. А. 219, 503
 Белова О. В. 300, 504
 Белоусов А. Ф. 217, 354, 355, 361, 362, 406, 407, 408, 504
 Беляев А. Д. 407, 408, 413, 504
 Беляев М. В. 400, 504
 Бендикс Р. 69
 Бенфей Т. 54
 Бергер П. 13, 73, 75, 97, 504
 Бердяев Н. А. 160, 248
 Бернштам Т. А. 92, 96, 100, 216, 504
 Бертон Р. 163
 Бессмертных Л. В. 414, 503
 Бессонов Василий, крестьянин, скопец, сподвижник К. Ф. Лисина 202
 Бессонов П. А. 209, 214, 216, 249, 277, 300, 305, 306, 400, 401, 407, 454, 455, 462, 463, 504
 Бехтерев В. М. 331
 Бирих А. К. 209, 504
 Бирюков П. Н. 33, 34, 52, 56, 304, 504
 Блохин Андрей Иванович, крестьянин, один из основателейскопчества 170-171, 173-174, 317, 366, 373
 Бобрик М. А. 40, 58, 256, 302, 504
 Богатырев П. Г. 387, 416, 418, 504
 Богданов А. П. 219, 503
 Богданов К. А. 12, 13, 18-19, 53, 89, 100, 214, 215, 222, 307, 352, 405, 408, 504, 506, 511
 Богомолов Н. А. 97, 214, 300, 520
 Бойков В. Ф. 53, 220, 221, 511, 522
 Бокова В. М. 225, 507
 Бондарь С. Д. 230, 504
 Бонч-Бруевич В. Д. 33-34, 39, 44, 56, 57, 203, 219, 230, 373, 392, 479, 504, 510
 Боровиковский В. Л. 182-183, 226, 227, 509
 Боровкова-Майкова М. С. 217, 504
 Бороздин А. К. 52, 210, 304, 504
 Бочаров Степан, крестьянин, последователь христовщины 246
 Браун П. - см. Brown P.
 Брицына О. 59, 504
 Броувер С. 409, 505
 Броун С. С. 288, 374
 Буенок А. Г. 403, 505
 Булгаков С. Н. 248
 Бурдаев Еремей Васильев, крестьянин, последователь христовщины 125-127
 Бурдые П. 60, 64, 97, 416, 505
 Буслаев Ф. И. 291, 307, 505
 Буткевич Т. И. 54, 505
 Бухерт В. Г. 59
 Бучилина Е. А. 304, 463, 508
 Вавила Молодой, раскольник 207
 Вавила, раскольник, сподвижник Капитона Даниловского 207
 Вазерский Н., священник 46
 Валлич Э. И. 226, 505
 Вансева Е. И. 216, 515
 Варадинов Н. В. 192, 228, 229, 230, 413, 505
 Варенцов В. Г. 214, 216, 377, 413, 455, 463, 505
 Варехова С. И. 12

- Варлаам Федотов, иеромонах Чудова монастыря, последователь христовщины 246
- Василий Блаженный, юродивый 121
- Василий Калика, архиепископ 291, 307, 516
- Василий Степанов, последователь христовщины, составитель сборника хлыстовских духовных стихов 149, 169, 191, 270, 271-275, 278, 281, 282, 284-286, 288, 293, 294, 299, 422, 427, 460, 461, 464, 475, 476
- Василиса Алексеева, крестьянка, кликуша 334
- Венюков М. И. 230, 505
- Веселовский А. Н. 222, 223, 306, 320, 355, 401, 404, 405, 408, 414, 505, 515
- Вилинбахов Г. В. 414, 415, 505
- Вилинбахова Т. В. 414, 415, 505
- Вильер-де-Лиль-Адам В. 406, 505
- Виноградов Н. Н. 349, 404, 405, 505
- Виноградова Л. Н. 300, 338, 403, 404, 504, 505
- Витгенштейн Л. 79
- Вишницер М. Л. 53, 221, 222, 506
- Власова З. И. 54, 214, 506, 519
- Власова М. Н. 214, 338, 403, 404, 406, 506
- Властников Козьма, крестьянин, последователь христовщины 124
- Волков Александр, полковник, следователь по первому скопческому процессу 170, 174
- Волков Н. Н. 36-38, 57-58, 370, 410, 411, 414, 415, 506, 508, 526
- Волкова Т. Ф. 416, 506
- Вруцевич М. 239, 298, 299, 302, 458, 506
- Высоцкий Н. Г. 30-31, 53, 56, 206, 223, 224, 227, 228, 230, 274, 299, 301, 302, 303, 305, 400, 411, 412, 415, 416, 417, 499, 500, 506
- Гакстгаузен А. - см. Haxthausen A.
- Гальковский Н. М. 300, 506
- Гамаюнов А. И. 12
- Гараджа В. И. 97, 504
- Гарбовский Н. К. 97, 522
- Геннади Г. Н. (Григорий Книжник) 218, 507, 508
- Геннадий, архиепископ новгородский 375
- Геннеп А., ван 159, 221, 303, 506
- Георгиевский А. 304, 506
- Герасимов М. К. 405
- Герцен А. И. 25
- Гессен Ю. И. 53, 221, 221, 506
- Гине Е. Е. 177
- Гинзбург К. - см. Ginzburg C.
- Глинка Ф. Н. 18, 181, 227, 374
- Гневушев Евсей, однодворец, один из основателей скопчества 171, 172
- Гневушев Яков, однодворец, последователь христовщины 174
- Гнездилов П. 57, 298, 506
- Голицын А. Н. 182, 184
- Головастов Ф., крестьянин, последователь скопчества 369
- Головин Е. А. 182
- Головина В. Н. 225, 507
- Голубцов А. П. 114, 209, 507
- Гомберг Э. П. 221, 506
- Горелов А. А. 54, 506
- Горский Е. 57, 507
- Гофман В. А. 417, 507
- Грасс К. - см. Grass K. K.
- Грекулов Е. Ф. 52, 507
- Григорий Иванов, унтер-офицер, последователь скопчества 200
- Гринков Алексей, ассессор, участник следственной комиссии о христовщине 1745-1756 гг. 148-149
- Громыко М. М. 66, 96, 507
- Грушевский М. С. 345, 404, 507
- Грюбель Р. 55, 521
- Гудзий Н. К. 306
- Гудков Л. Д. 416, 507

- Гудмен Ф. - см. Goodman F. D.
 Гура А. В. 223, 507
 Гуревич А. Я. 59, 365, 410, 507, 512
 Гурий (Карпов), епископ таврический 231, 507
 Гурьев В. В. 223, 507
 Даль В. И. (Казак Луганский) 15-18, 25, 34, 52, 53, 119, 163, 181, 211, 215, 221, 222, 223, 224, 225, 239, 297, 298, 325, 326, 373, 392, 393, 394, 401, 417, 418, 501, 507, 512, 515
 Дандес А. - см. Dundes A.
 Данила Васильев, крестьянин, последователь христовщины 145
 Данила Филиппович, легендарный основатель христовщины 20, 123-125, 188-193, 211, 212, 229, 241, 242, 262, 272, 316, 422
 Данькова Е. 98, 401, 406, 418, 503, 518
 Демиденко Е. Л. 306, 507
 Джемс У. 56, 97, 507, 522
 Дикарев М. А. 347, 405, 406, 507
 Димитрий (Даниил Тупгало), митрополит ростовский, святой 108, 119, 124, 141, 154-155, 159, 207, 211, 219, 316, 400, 507, 522
 Димитрий Денисов, последователь «наговшины»
 Димитрий Иванович, царевич 122
 Дмитриевский И. И. 129, 213, 507
 Дмитриева С. И. 110, 208, 338, 404, 507
 Дмитрий Григорьев, глава артели иконописцев 166
 Дмитрий Гусев, иеромонах, строитель Богословской пустыни, последователь христовщины 152
 Добровольская В. Е. 97, 304, 456, 510
 Добромислов П. 299, 507
 Добротворский И. М. 21-23, 27, 29, 34, 53, 54, 55, 104, 123, 158, 159, 160, 207, 220, 299, 312, 508
 Доддс Э. Р. 404, 508
 Докукин Ларион, подьячий 265
 Долгорукий Я. Ф. 413, 503
 Досифей (Немчинов), архимандрит Соловецкого монастыря 16, 21, 392
 Досифей, епископ орловский и севский 321
 Досифей, епископ ростовский и ярославский 126
 Дресс П. 68
 Дубасов И. И. 303, 508
 Дубин Б. В. 416, 507
 Дубовицкий А. П. 224, 227, 228, 301, 508
 Дубровин Н. Ф. 183, 224, 226, 227, 228, 301, 508
 Дубровский И. В. 223, 512
 Дэвис Н. 59
 Дюркгейм Э. 64, 70, 74, 97, 261, 341, 524
 Евстратий, монах Киево-Печерского монастыря 167
 Евфросин, писатель-старообрядец, автор «Отразительного писания» 117-118, 141, 210, 316
 Екатерина II, императрица 175, 177
 Елена, старица Ивановского монастыря, последовательница христовщины 155, 241
 Еленский (Елянский) А. М., дворянин, идеолог скопчества начала XIX в. 177-180, 224, 225, 239, 367, 393, 511
 Елеонская Е. Н. 347, 405, 508
 Еремина В. И. 414, 415, 503
 Ермолин Степан Артемьевич, крестьянин, основатель движения бурсьлыасяс 199
 Есфирия (Екатерина) Родионова, старица Никитского монастыря, последовательница христовщины 155, 455
 Есфирия, старица Ивановского монастыря, последовательница христовщины 241

- Жданов И. Н. 292, 307, 508
 Жеглова Т. А. 99
 Жекулина В. И. 415
 Жельвис В. И. 216, 508
 Живов В. М. 400, 410, 508
 Журавлев А. Ф. 209, 508
 Забелин А. 231, 508
 Запольский Матвей, крестьянин, последователь христовщины 171
 Зейден М. И. - см. Seiden M. I.
 Зеленин Д. К. 208, 211, 213, 215, 230, 412, 508
 Зенбицкий П. Н. 211, 508
 Зеньковский С. А. 106, 206, 207, 508
 Зислин И. - см. Zislin J.
 Иаков (Вечерков), архиепископ нижегородский 21, 22, 46
 Иван Васильев Нагой, наставник «наговщины» 120-121, 125, 212, 317
 Иван Васильев, батрак, последователь христовщины 127, 212
 Иван Васильевич Грозный, царь 122, 124, 206, 211
 Иван Гаврилов, крестьянин 225
 Иван Григорьев, псаломщик 157
 Иван Дмитриев, купец, последователь христовщины 152
 Иван Иванов, нижегородский крестьянин, последователь В. М. Радаева 196, 197
 Иван Иванович, царевич 122
 Иван Осипов Каин (Ванька-Каин), московский «сыщик из воров» 148, 218, 397, 418, 508
 Иван Петров, священник 157
 Иван Пименов, крестьянин 120-121, 157
 Иван Тимофеев, крестьянин 135
 Иван Тимофеев, московский посадский человек 155
 Иван, самозванец, выдававший себя за сына Ивана Грозного 122-123
 Иваницкий М. А. 406, 413, 508
 Иванов А. И. 406, 509
 Иванов В. И. 160
 Иванов Е. П. 160, 221, 506
 Ивановский Н. И. 303, 509
 Игнатий (Римский-Корсаков), митрополит сибирский 107-110, 154-155, 157, 158, 168, 207, 219, 503, 509, 514
 Игнатий, диакон, один из лидеров раннего старообрядчества 143, 217
 Ильина И. В. 401, 509
 Ильинская В. Н. 306, 509
 Ильин-Томич А. А. 53, 515
 Ильюнина Л. А. 221, 509
 Ингерфлом К. - Ingerflom C. S.
 Иникова С. А. 224, 509
 Инститорис Г. 366, 410, 522
 Иоанникий Голятовский, архимандрит 167-168, 222, 509
 Иоасаф (Иван) Семенов, старец Чудова монастыря 144, 240-241, 245, 246, 262
 Ирвинг В. 181
 Исаченко А. В. 215
 Истрин В. М. 407, 408, 509
 Иустин Иванов, мещанин, хлыстовский наставник 187, 369
 Йодер Д. - см. Yoder D.
 Кабакова Г. И. 412, 509
 Каблиц И. И. - см. Юзов И.
 Кагаров Е. Г. 405, 509
 Кадлубовский А. П. 455, 509
 Казакова Н. А. 412, 509
 Казаринов Василий, советник Берг-коллегии, участник следственной комиссии о христовщине 1745-1756 гг. 148
 Кайволо-Брегенхой А. - см. Kaivola-Breghenhj A.
 Калинин В. 405, 509
 Капитон Даниловский, старец, лидер мистико-аскетического движения 104, 105-108, 118, 123, 128, 207, 313
 Караулов Семен, московский «сыщик из воров» 147
 Карл V, император 169
 Карпин А. 53, 221, 222, 506

- Картамышев Григорий, крестьянин, сподвижник К. Ф. Лисина 201
- Каспрович Э. Л. 392
- Катасонов Перфил Петров, крестьянин, лидер движения постников 195
- Кельсиев В. И. 25-26, 54, 158-159, 208, 220, 224, 302, 417, 509-510
- Киприан (Керн), архимандрит 115, 209, 510
- Киреевский П. В. 214, 519
- Кирпичников А. И. 414, 455, 463, 510
- Кисин Б. М. 300, 510
- Клибанов А. И. 39-40, 56, 57, 58, 194, 226, 229, 230, 350, 400, 411, 510
- Клэй Ю. - см. Clay J. E.
- Князев Николай Иванов, мещанин, последователь христовщины 190
- Ковалев Иван Филиппов, крестьянин, сподвижник К. Ф. Лисина 200, 201, 204
- Кожанчиков Д. Е. 214, 217, 509, 519
- Козьма Прохоров, крестьянин из подмосковных Люберец, хлыстовский наставник 172, 173
- Колпакова Н. П. 302, 510
- Комаров Матвей 397
- Комарович В. Л. 247-248, 300, 510
- Кон И. С. 216, 502, 508
- Кондратьев Н. 454, 510
- Коновалов Д. Г. 9, 12, 31-32, 56, 59, 252, 255, 256, 302, 510, 519, 522
- Кононов Ю. 225, 503
- Константин Иванов, священник, последователь христовщины 187
- Копылов Аббакум Иванов, крестьянин, основатель движения постников 9, 39, 193-195, 422
- Коробка Н. И. 306, 510
- Коробова А. В. 97, 304, 456, 510
- Косоротов Д. П. 230, 411, 413, 510
- Костоловский И. 406, 510
- Костюхин Е. А. 414, 503
- Котельников Евлампий Никифорович, есаул, основатель движения духоносцев 196
- Кошелев Р. А. 182
- Краинский Н. В. 327, 331, 333, 402, 403, 511
- Крайнюк З. 405, 511
- Крамми Р. - см. Grumme R.
- Красников Иван Трофимов, крестьянин, сподвижник К. Ф. Лисина 203
- Красносельцев Н. Ф. 208, 209, 511
- Крашенинников Степан, крестьянин, последователь христовщины 241
- Криничная Н. А. 408, 511
- Крыжин А. П. 219, 254, 297, 299, 301, 304, 394, 410, 411, 414, 417, 511
- Ксенофонта, старица Ивановского монастыря, последовательница христовщины 155, 241
- Кузнецова В. С. 306, 511
- Кукольник П. В. 226, 511
- Кукушкина М. В. 455, 515
- Кулешов Е. В. 406, 518
- Кульман Квирин, силезский мистик 20, 104, 206
- Куприянов Ефим, крестьянин, сподвижник К. Ф. Лисина 200-201, 301
- Куразов Н. Ф. 99, 511
- Кутепов К. В., священник 29-30, 55, 159, 160, 211, 217, 220, 224, 228, 499, 511
- Кутепов Н. В., священник 29
- Ла Барре В. - см. La Barre W.
- Лабзин А. Ф. 182
- Лавонен Н. А. 416, 511
- Лаврентий Иполитов, мастеровой, последователь христовщины 246

- Лавров А. С. 55, 57, 58, 59, 96, 111, 135, 208, 214, 215, 217, 218, 304, 320, 327, 338-339, 340, 401, 402, 404, 503, 511
- Лазарев В. Н. 381, 414, 415, 511
- Ларион, крестьянин 132
- Латышев Н. П., идеолог скопчества 33, 203
- Левашов В. Я. 148
- Левкиевская Е. Е. 65, 96, 511
- Лёвкрона И. - см. Lovkrona I.
- Леомцева М. И. 352, 405, 511
- Леонид, старец 207
- Ливанов Ф. В. 25, 27, 46, 55, 59, 199, 224, 225, 230, 300, 392, 417, 511
- Липранди И. П. 224, 225, 226, 227, 230, 511
- Лисин Кузьма Федосеев, крестьянин, основатель «новоскопчества» 200-204, 231, 260, 301, 302
- Лисина Ирина, крестьянка, последовательница христовщины, 192
- Лихачев Д. С. 211, 216, 300, 416, 461, 511, 515, 520
- Лобанов М. А. 214, 519
- Лопарев Х. М. 210, 514
- Лосев А. Ф. 313
- Лотман Ю. М. 80, 98, 313, 400, 511, 512
- Лубков Василий Семенович, крестьянин, лидер движения «Новый Израиль» 195
- Лубяновский Ф. П. 176, 181, 225, 226, 506
- Лугинин Иван, купец, последователь скопчества 174, 499
- Лукман Т. 13
- Лупкин Прокофий Данилов, один из основателей христовщины 125-128, 130-131, 140, 141, 142, 143, 145, 146-147, 148, 150, 152, 155, 190-191, 218, 246, 253, 273, 282, 283, 285, 294, 295, 317, 459, 519
- Лупкин Серафим (Спиридон) Прокофьевич, иеродьякон, последователь христовщины 147, 218
- Лурье В. Ф. 341, 404, 512
- Лурье М. Л. 403, 414, 415, 503, 509
- Лурье Я. С. 412, 509
- Лучинский Г. А. 55, 512
- Лучицкая С. И. 223, 512
- Любимов Д. П. 329, 402, 512
- Лямин Андрей, крестьянин, последователь христовщины 173
- Мазалова Н. Е. 406, 408, 512
- Майнов В. Н. 185-186, 224, 225, 227, 228, 416, 417, 512
- Макаренко А. А. 215, 298, 512
- Максим Еремеев, денежный мастер, последователь христовщины 145
- Максимов Д. Е. 221, 506
- Максимов С. В. 55, 92, 209, 213, 214, 257, 300, 302, 512
- Малахова И. А. 58
- Малеспини Челио 169
- Малиновский Б. 70, 97, 512
- Малкольм Н. 79, 512
- Мальшев В. И. 216, 512
- Маргаритов С. Д. 54, 512
- Марков А. В. 131, 213, 214, 512
- Маррет Р. Р. - см. Marret R. R.
- Мартын (Мартин) Родионович, крестьянин, сподвижник Кондратия Селиванова 174, 225, 238, 395, 396, 486-487, 490, 496, 499, 500
- Марфа Павлова, вкладчица Варсонофьевского монастыря, последовательница христовщины 147
- Маслинский К. А. 98, 401, 406, 418, 503, 518
- Маслов Н. И. 287
- Маслов Петр Васильев, однодворец, последователь скопчества 263
- Маторин Н. М. 36, 37, 39, 57, 512, 517
- Матрена Федорова, венецкая девка, последовательница христовщины 262

- Маффесоли М. 70, 97, 512
 Меклинг Дж. 69
 Мелетинский Е. М. 307, 517
 Мельников П. И. (Андрей Печерский) 22, 23, 25, 26-27, 52, 53, 54, 55, 104, 108-110, 119, 123-124, 158-159, 160, 175-176, 207, 208, 211, 212, 217, 218, 220, 224, 225, 226, 228, 247, 256, 287, 288, 300, 307, 392, 403, 412, 417, 476, 512-513
 Меньшенин Г. П. 33, 35, 44, 392, 417, 513
 Мережковский Д. С. 160, 221, 513
 Меркулова В. А. 324, 401, 513
 Мещерский Е. В., князь 145, 217
 Милорадович А. Г. 185
 Милорадович М. А. 185, 227
 Милюков П. Н. 105, 159, 207, 220, 224, 513
 Миляев Семен, венецкий посадский человек, последователь христовщины 145
 Минаев Фрол, атаман 211
 Минский Н. (Виленкин Н. М.) 160
 Минуций Феликс 165
 Михаил (Козлов), архимандрит 143
 Михаил Федорович, царь 106
 Михайла Никулин, крестьянин, один из основателей скопчества 170, 171, 173, 373
 Михайлов А., крестьянин, последователь скопчества 369
 Михайлова К. 417, 513
 Мокиенко В. М. 112, 209, 504, 513
 Мокшин Василий Федорович, крестьянин, основатель движения «Новый Израиль» 195
 Молов Василий, дьякон 135
 Мосс М. 74
 Мосякин Макар, тамбовский крестьянин, самозванец 376
 Муратов М. В. 33, 35, 56, 230, 304, 513
 Мусин А. М., дьякон 12, 457, 465
 Мюллер М. 185
 Мякутин А. И. 463, 515
 Надеждин Н. И. 16-18, 25, 34, 53, 181, 224, 255, 256, 302, 304, 392, 513
 Назаревский А. А. 415, 416, 513
 Наполеон I, император 196, 362
 Нарышкин А. И. 126, 127
 Настасья (Агафья) Карпова, старица Ивановского монастыря, хлыстовская наставница 147, 151, 152, 155, 156, 188-189, 228, 241, 253, 262, 272, 273, 283, 459
 Невская Л. Г. 307, 513
 Неклюдов С. Ю. 59, 99, 403, 513
 Некрылова А. Ф. 307, 513
 Ненастьев Иван, купец, последователь скопчества 180
 Ненастьев Сидор, купец, последователь скопчества 180
 Нечаев В. В. 53, 55, 148, 211, 216, 217, 218, 219, 223, 229, 272, 298, 303, 305, 400, 455, 513
 Никита Гаврилов, крестьянин, последователь христовщины 172, 317
 Никитин М. П. 327, 331, 402, 513
 Никитина А. В. 404, 513
 Никитина С. Е. 77, 98, 306, 326, 402, 513
 Никифоров А. И. 385-386, 388, 416, 514
 Никодим, епископ далматинско-истрийский 410, 516
 Никола Салос, юродивый 121
 Николай I, император 16, 388
 Николай Николаев, пономарь, последователь христовщины 264, 369
 Никольский А. И. 214, 215, 514
 Никон (Никита Минич), патриарх Московский 103, 282
 Нил Сорский, святой 141, 142, 217, 504
 Нильский И. Ф. 212, 514
 Нифонт, епископ суздальский 375
 Новиков Н. В. 407, 503
 Новикова В. В. 99, 514

- Новикова Л. Н. 221, 299, 514
 Новичкова Т. А. 139, 216, 217, 222, 290, 292, 307, 479, 514
 Новосильцев Н. Н. 178, 181
 Нордерман Конрад, сподвижник Квирина Кульмана 104
 Оболенская С. В. 223, 512
 Овсяннико-Куликовский Д. Н. 52, 304, 504
 Оглоблин Н. Н. 219, 514
 Одинокое В. 55, 521
 Ончуков Н. Е. 214, 415
 Ориген 366
 Орлов А. Г. 225
 Орлов А. С. 135, 142, 214, 217, 514
 Осип Степанов, крестьянин, последователь христовщины 171
 Павел I, император 175-177, 191, 226, 316
 Павел Васильев, мещанин, последователь скопчества 373
 Павел Михайлов, крестьянин, последователь скопчества 262
 Павел Петров, крестьянин, хлыстовский христос 172, 224, 241, 317
 Павел, митрополит тобольский 223
 Пален К. И. 20
 Панченко А. М. 206, 211, 461, 511, 514
 Паперный В. З. 57, 514
 Парамонова М. Ю. 223, 512
 Парфений, архимандрит Суздальского Спасо-Евфимиевского монастыря 185, 388, 393
 Пахомий, монах 119, 120
 Пеликан Е. В. 19-20, 53, 59, 219, 230, 254, 301, 302, 370, 411, 514
 Пентковский А. 217, 515
 Перетц В. Н. 104, 156-157, 207, 219, 415, 455, 515
 Перовский Л. А. 16
 Петр I, император 264-265, 413, 421
 Петр III, император 17, 174, 175-177, 191, 202, 203, 204, 225, 316, 376, 382, 399
 Петр Петрович, царевич 265
 Петр Семенов, пономарь, последователь скопчества 370
 Петров А., священник 402, 515
 Петров Михаил, крестьянин, сподвижник К. Ф. Лисина 202
 Петров Н. И. 99
 Петрова Л. А. 454, 455, 515, 517
 Пигин А. В. 402, 405, 413, 515
 Пионтковский С. А. 225, 412, 515
 Плиний Младший 165
 Плотников К. Н. 54, 515
 Плотникова А. А. 404, 515
 Плюханова М. Б. 105, 118, 144, 207, 211, 217, 293, 307, 378, 395, 399, 413, 414, 417, 419, 515
 Погодин М. П. 53, 515
 Подвысоцкий А. О. 416, 515
 Подскальский Г. 213, 516
 Познанский Н. Ф. 405, 516
 Пойкерт В.-Е. 163
 Покровский Н. В. 222, 307, 516
 Покровский Н. Н. 59, 223, 266, 304, 406, 516
 Поморцев Архип, крестьянин 135, 214, 215, 511
 Пономарева В. А. 415, 503
 Поньрко Н. В. 211, 461, 511
 Попов Г. И. 99, 330, 402, 403, 404, 516
 Попов Сафон, крестьянин, последователь скопчества 174
 Порфирьев И. Я. 407, 516
 Преображенцев Н. 298, 516
 Примариано Л. - см. Primiano L. N.
 Прозрителев Г. Н. 298, 517
 Пропп В. Я. 59, 292, 307, 414, 516
 Протопопов Г. 22, 54, 312, 516
 Прохоров Г. М. 306
 Пругавин А. С. 29, 52, 55, 220, 516
 Прыжов И. Г. 209, 331, 402, 517
 Путилов Б. Н. 292, 305, 307, 516-517

- Пушкарева Н. Л. 213, 414, 502
 Пушкин А. С. 181, 214, 226, 506
 Пыляев М. И. 221, 517
 Пыпин А. Н. 226, 230, 517
 Рагозин Л. И. 220, 506
 Радаев Василий Максимов,
 крестьянин, лидер религиоз-
 ной общины 21-22, 27, 53, 54,
 196-198, 506
 Разумова И. А. 413, 515
 Райк Т. - см. Reik Th.
 Раппапорт Э. - см. Rappaport E. A.
 Ребезов Мартин Афанасьев,
 крестьянин, последователь
 христовщины 172, 225, 499
 Резван Е. А. 401, 517
 Резниченко Е. Б. 98, 517
 Рейтблат А. И. 416, 507
 Ремизов А. М. 160
 Репнин Н. В. 176
 Ретивой Емельян, писарь,
 последователь скопчества
 174, 499
 Реутский Н. В. 20-21, 53, 104, 160,
 188, 190, 206, 211, 218, 224,
 228, 229, 517
 Решетов А. М. 57, 517
 Ржига В. Ф. 137, 216, 517
 Ровинский Д. А. 307, 413, 517
 Родзевич Г. И. 53, 517
 Родосский А. С. 214, 517
 Рождественский Н. В. 216, 517
 Рождественский Т. С. 34-35, 57,
 208, 212, 225, 228, 229, 244,
 270, 299, 301, 305, 306, 307,
 411, 414, 415, 416, 459, 460,
 463, 517
 Розалдо Р. 59, 525
 Розанов В. В. 56, 160, 221, 417
 Рокколини Лактанций 169
 Ромодановская Е. К. 135, 215, 517
 Рот С. — см. Roth C.
 Рудаков А. П., протоиерей 206
 Румянцева В. С. 105, 119, 207,
 211, 517
 Руткевич Е. Д. 97, 504
 Руфимский П. 229, 303, 460, 517-
 518
 Рыбников Никита, крестьянин,
 последователь христовщины,
 190, 229
 Рыстенко А. В. 414, 518
 Савватий Струков, монах Вeneв-
 кой Богоявленской пустыни,
 последователь христовщины
 147
 Савельева О. А. 221, 299, 514
 Савушкина Н. И. 307, 513
 Самарин Д. 248, 249, 300, 312-
 313, 321, 399, 518
 Санникова О. В. 216, 518
 Сахарников Никита Антонов,
 крестьянин Ярославского уез-
 да, последователь христовщи-
 ны 127-128, 130-131, 212
 Сахаров В. А. 406, 518
 Сахаров Ф. К. 52, 518
 Свешникова Т. Н. 214, 518
 Свирин А. Н. 306, 518
 Свирновская А. В. 408, 518
 Северак Ж.-Б. - см. Séverac J.-B.
 Седакова И. А. 413, 518
 Седельников А. Д. 455, 518
 Селиванов Кондратий, один из
 основателей скопчества,
 «скопческий искупитель» 16,
 17, 174, 175-181, 185-186, 187,
 191, 202, 203, 204, 224, 225,
 226, 229, 240, 260, 277, 298,
 316, 321, 369, 372, 377, 379,
 381, 382, 388, 389, 392-399,
 416-418, 479, 499-501, 508,
 512
 Селиванов Ф. М. 52, 519
 Селин А. А. 305
 Селянский И. М., сектант-«пост-
 ник» из г. Рассказова, инфор-
 мант А. И. Клибанова 39
 Сергеев Иоанн, священник 15,
 21, 23, 31, 53, 187, 264, 318,
 369, 394, 416, 417, 508
 Сергей Осипов, купец, последо-
 ватель христовщины 152
 Серебреницкий К. И. 199, 230,
 518
 Сергина Н. С. 454, 517
 Серто М. - см. Certeau M. de.

- Сидор Лазарев, орловский купец, последователь христовщины 223
- Сидоров А. С. 325, 401, 518
- Сиклитинья Никифорова, крестьянка 334
- Синельников С. П. 409, 518
- Синявский А. Д. 300, 518
- Сиповский В. В. 418, 518
- Скабалланович М. Н. 130, 213, 518
- Скрипиль М. О. 210, 517
- Смилянская Е. Б. 59
- Смирнов В. И. 89, 100, 406, 407, 408, 518-519
- Смирнов П. С. 210, 211, 212, 213, 217, 519
- Смирнов С. И. 269, 300, 304, 519
- Снегирев И. М. 218, 519
- Соболев А. Н. 268, 269, 304, 519
- Соболева Л. С. 408, 412, 519
- Соболевский А. И. 306, 477, 505
- Соколов Б. М. 380, 414, 415, 519
- Соколов Ю. М. 52, 380, 414, 415, 455, 519
- Соловьев К. А. 208, 248, 519
- Сологуб (Тетерников) Ф. К. 160
- Солосин И. И. 35, 57, 519
- Соплин Степан Васильев, последователь христовщины, «хлыстовский христос» 125, 151, 317
- Сопов Степан Антонов, однодворец, последователь скопчества 172, 244
- Срезневский И. И. 213, 519
- Стасов В. В. 24, 54
- Степанова Л. И. 209, 504
- Сток Б. - см. Stock В.
- Столыпин П. А. 361
- Страхов А. Б. 100, 519
- Струков Тихон (Тимофей Иванов), иеромонах Высокопетровского монастыря, последователь христовщины 147
- Субботин Н. И. 211, 514
- Суворов В. Г. 142, 217, 406, 519
- Сурво А., пастор 230
- Суслов Иван Тимофеев, один из основателей христовщины 123-125, 141, 147, 148, 190-193, 212, 218, 228, 229, 240, 282, 316, 317, 386, 422, 519
- Суслов Федор, купец, последователь христовщины 223
- Сытин Афанасий, ассессор, участник следственной комиссии о христовщине 1745-1756 гг. 148
- Тарабукина А. В. 406, 408, 519
- Тарасова И. В. 12
- Татаринова Е. Ф. 25, 177, 181-186, 224, 226, 227, 228, 244, 250, 301, 508, 511, 520
- Татьяна Макарова, тамбовская крестьянка, сподвижница Абакума Копылова 194-195
- Тахо-Годи А. А. 410, 519
- Тенишев В. Н. 213, 516
- Терентий, сибирский расколу-читель 266
- Тертулиан 165
- Тихонравов Н. С. 206, 306, 414, 514, 519
- Тодорский П. 56, 519
- Толстая С. М. 59, 403, 404, 412, 413, 416, 513, 519, 520
- Толстой В. С. 297, 298, 299, 392, 394, 411, 417, 500, 520
- Толстой Л. Н. 33
- Толстой Н. И. 300, 400, 403, 508, 513, 520
- Томсинская Л. А. 228, 520
- Топорков А. Л. 112, 138, 209, 216, 300, 414, 502, 504, 509, 517, 520
- Топоров В. Н. 409, 520
- Трахтенберг Дж. 163, 221, 222, 520
- Трощинский Д. П. 176, 224, 225, 508
- Трубин Алексей, солдат, последователь скопчества 200, 262, 373
- Трунов А. Н. 406, 407, 520
- Трусман Ю.А. 99, 520

- Тульпе И. А. 40, 58, 383, 414, 415, 520
- Туницкий Н. Л. 222, 520
- Тынянов Ю. Н. 417, 507
- Тэрнер В. 64, 400, 520
- Уланов Никифор Михайлов, крестьянин, последователь В. М. Радаева 197
- Улита Митрофановна, мещанка, последовательница скопчества 373
- Ульяна Васильева, костромская крестьянка, хлыстовская наставница 189, 242
- Урбанович-Пилецкий М. С. 52, 181, 182-186, 227, 520
- Усачева В. В. 404, 416, 520
- Успенский Б. А. 72, 80, 97, 98, 136, 214, 215, 300, 313-314, 400, 409, 414, 505, 511, 512, 520-521
- Успенский Д. И. 98, 521
- Успенский М. И. 34-35, 57, 208, 212, 225, 228, 229, 244, 270, 299, 301, 305, 306, 307, 411, 414, 415, 416, 459, 460, 463, 517
- Ушаков Д. Н. 406, 521
- Фавацца А. - см. Favazza A. R.
- Фасмер М. 119, 211, 401, 521
- Федор Алексеевич, царь 279
- Федор Григорьев, подьячий, последователь христовщины 145
- Федор Тверской, архиепископ 291, 307, 516
- Федор, дьякон 116
- Федора Евстратова, посадская жена, последовательница христовщины 146, 262
- Федоров Никита Иванович, музыкант, последователь Е. Ф. Татариновой 182-184, 186
- Федосья Яковлева, купеческая жена, последовательница христовщины 148
- Федотов Г. П. 217, 248, 249, 300, 320, 401, 415, 521
- Фекла Спиридонова, крестьянка 135
- Феодосий Васильев, основатель старообрядческого согласия федосеевцев 128
- Феодул Иванов 210
- Филарет (Гумилевский), архиепископ 206
- Филарет (Федор Григорьев) Муратин, иеромонах, казначей Высокопетровского монастыря, последователь христовщины 146, 147, 152, 155, 459
- Философова Т. В. 455, 463, 521
- Флоренский П. А., священник 79, 98, 248, 521
- Флоров Василий, автор «Обличения на раскольников» 120-121, 124, 211, 212, 317, 400, 514
- Флоровский Г., протоиерей 217, 226, 521
- Фотий, архимандрит 226
- Фрейденберг О. М. 313
- Фриз Г. - см. Freeze G. L.
- Фрззер Дж. Дж. - см. Frazer J. G.
- Фуко М. 60, 521
- Ханзен-Лёве А. А. - см. Hansen Love A. A.
- Хаффорд Д. - см. Hufford D. J.
- Хованская Д. Ф. 152
- Холодовский В. 57, 521
- Христофорова О. Б. 98, 521
- Царев Никифор, последователь скопчества 392
- Цветаев Д. В. 206, 521
- Цивьян Т. В. 214, 518
- Черейский Л. А. 226, 521
- Черепанова О. А. 214, 402, 513
- Черткова А. К. 33, 35, 56, 301, 521
- Чистов К. В. 59, 76, 98, 225, 276, 304, 305, 314, 315, 341, 344, 364, 376, 400, 404, 408, 409, 412, 419, 516, 521
- Чистова Б. Е. 404, 516
- Чистович И. А. 55, 213, 217, 218, 219, 298, 300, 301, 303, 305, 455, 459
- Чосер Дж. 162

- Чубинская В. Г. 279, 306, 521
 Чувьюров А. А. 230, 521
 Шеваренкова Ю. М. 406, 417, 513
 Шевелев В. В. 406, 522
 Шептаев Л. С. 418, 522
 Шилов Александр Иванович, крестьянин, сподвижник Кондратия Селиванова 174, 175-177, 186, 192, 227, 229, 231, 237, 238, 239, 241, 242, 244, 270, 271, 287-290, 293, 307, 422, 462, 466, 475, 482, 491-493, 496, 499, 500
 Шилов Иван Петров, отставной солдат, последователь скопчества 175, 177, 287
 Шишков Варлаам (Василий), просвирык Чудова монастыря, последователь христовщины 143
 Шкловский В. Б. 303, 400, 418, 522
 Шляпкин И. А. 110, 208, 219, 227, 251, 522
 Шматко Н. А. 60, 416, 505
 Шмит Ж.-К. 74, 97, 522
 Шпет Г. Г. 352
 Шпренгер Я. 366, 410, 522
 Шталь С. 69
 Штейнберг С. И. 336, 402, 403, 522
 Штрак Г. Л. 159, 163, 220, 222, 522
 Штырков С. А. 12, 408, 522
 Шульгин И. П. 224, 225, 287, 307, 412, 466, 475, 476, 478, 522
 Шульц М. - см. Schultz M.
 Шаникова Авдотья («елховская Дунюшка»), крестьянка, кликуша 27, 334-336
 Шапов А. П. 28-29, 55, 105, 207, 312, 380, 399, 414, 512, 522
 Щебальский П. К. 231, 522
 Щепанская Т. Б. 49, 64, 93-94, 96, 99, 100, 299, 314-315, 395, 400, 418, 522
 Эйхенбаум Б. М. 417, 507
 Элиаде М. 97, 364, 408, 409, 522
 Энгельштейн Л. - см. Engelstein L.
 Эткинд А. М. 40-43, 55, 56, 57, 58, 59, 100, 153, 181, 211, 218, 221, 226, 300, 374, 375, 376, 377, 379, 383, 412, 414, 415, 522-523, 524
 Юбер А. 74
 Юдин П. Л. 406, 523
 Юдин Ю. И. 292, 307, 523
 Юзов И. (Каблиц И. И.) 29, 55, 523
 Ягурнов Даниил, унтер-офицер, последователь скопчества 45
 Якушкин П. И. 462, 523
 Ясевич-Бородаевская В. И. 301, 523
 Яцимирский А. И. 222, 523
 Anderson W. 96, 347, 348, 405, 523
 Anttonen V. 25, 523
 Ashliman D. L. 221, 523
 Badone E. 96, 98, 523
 Bathalden S. K. 96, 525
 Bellman B. L. 60, 523
 Ben-Amos D. 59, 523
 Bertholet A. 405, 523
 Biddick K. 59, 523
 Björling F. 56, 524
 Bourguignon E. 302, 401, 523, 525
 Brown P. 96, 368, 410, 523
 Campion-Vincent V. 222, 523
 Certeau M. de. 303, 523
 Clay J. E. 40, 58, 141, 212, 213, 216, 217, 313, 399, 400, 523
 Clifford J. 59, 525, 526
 Crummev R. 96, 98, 304-305, 523
 Davis J. 96
 Degh L. 59, 523
 Dundes A. 162, 164-165, 167, 221, 222, 524, 525, 526
 Durst R. 410, 524
 Engelstein L. 34, 40-42, 56, 57, 59, 203, 224, 231, 371-372, 384, 393, 411, 415, 524
 Favazza A. R. 368, 410, 412, 524
 Favazza B. 410, 412, 524
 Fine E. C. 59, 60, 524
 Fine G. A. 60, 409, 524

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Frantzen A. J. 59, 523
 Frazer J. G. 37, 38, 57, 163, 410, 524
 Freeze G. L. 73, 97, 524
 Geertz Cl. 59, 524
 Ginzburg C. 51, 59, 60, 339-340, 404, 506, 524
 Goldstein K. 59, 523
 Goodman F. D. 261, 302, 524
 Grass K. K. 40, 58, 224, 225, 524
 Grimm J. 221, 524
 Grimm W. 221, 524
 Halsall P. 221, 524
 Hansen-Löve A. A. 55, 521, 524
 Haxthausen A. 157-159, 220, 524
 Hellwig A. 405, 524
 Holm N. G. 401, 525
 Hsia R. Po-Chia 221, 524
 Hufford D. J. 78, 96, 98, 401, 524, 525
 Ingerflom C. S. 367, 410, 526
 Kaivola-Bregenhøj A. 98, 99, 525
 Katz G. 410, 524
 La Barre W. 323, 401, 525
 Levin E. 96, 98, 525
 Lindow J. 219, 525
 Lövkrona I. 216, 525
 Maloney G. A. 217, 525
 Marcus G. 59, 525, 526
 Marret R. R. 323, 401, 525
 McCormack W. C. 60, 523
 Nicolaisen W. F. H. 60, 524
 O'Neil C.W. 98, 525
 Oesterreich T. K. 401, 404, 525
 Otto R. 97, 525
 Primiano L. N. 68-70, 96, 97, 525
 Rappaport E. A. 164, 222, 525
 Raskin S. 410, 524
 Reik Th. 164, 222, 525
 Robertson D. A. 59, 523
 Roth C. 163, 222, 525
 Schultz M. 163, 222, 525
 Seiden M. I. 164, 222, 525
 Séverac J.-B. 40, 58, 525
 Siikala A.-L. 98, 526
 Southwold M. 96, 525
 Stark L. 96, 97, 525
 Stock B. 305, 525
 Strauss Z. 410, 524
 Teitelbaum A. 410, 524
 Thomas K. 96, 98, 526
 Valk U. 96, 525
 Vazsonyi A. 59, 523
 Virtanen L. 98, 526
 Wurm St. A. 60, 523
 Yoder D. 68, 76, 96, 97, 526
 Zislin J. 410, 524

Список сокращений

- АГМИР – Архив Государственного музея истории религии (Санкт-Петербург)
АРЭМ – Архив Российского этнографического музея
ГАРФ – Государственный архив Российской Федерации
ЖМНП – Журнал министерства народного просвещения
ЖС – Живая старина
ЗРГО по ОЭ – Записки Русского географического общества по Отделению этнографии
ИИМК РАН – Институт истории материальной культуры РАН
ИОЛЕАЭ – Известия Общества любителей естествознания, археологии и этнографии
ИРИ РАН – Институт российской истории Российской Академии наук
ИРЛИ РАН – Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН
КА – Коллекция автора
ЛГПИ – Ленинградский государственный педагогический институт
МАМО – Московский архив Министерства юстиции
МАЭ – Музей антропологии и этнографии РАН
МНМ – Мифы народов мира. Энциклопедия
МО – Миссионерское обозрение
НЛО – Новое литературное обозрение
ОРЯС АН – Отделение русского языка и словесности Академии наук
ПДПИ – Памятники древней письменности и искусства
ПЗА – Полевые записи автора
ПЛДР – Памятники литературы Древней Руси
ПСЗ – Полное собрание законов Российской империи с 1649 г.
ПСС – Полное собрание сочинений
ПФ – Полевая фонограмма
РБС – Русский биографический словарь
РГАДА – Российский Государственный архив древних актов
РГИА – Российский Государственный исторический архив
РГО – Русское географическое общество
РИБ – Русская историческая библиотека
РФ – Русский фольклор
СД – Славянские древности. Этнолингвистический словарь
СРНГ – Словарь русских народных говоров
СУС – Восточнославянская сказка. Сравнительный указатель сюжетов. Л., 1979
ТГУ – Тартуский государственный университет
ТЕВ – Тульские епархиальные ведомости
ТОДРЛ – Труды Отдела древнерусской литературы ИРЛИ РАН
ФЭ ЕУСПб – Архив Факультета этнологии Европейского университета в Санкт-Петербурге
ЧтОИДР – Чтения в Обществе истории и древностей российских
ЭО – Этнографическое обозрение
АТ – The Types of Folktale. A Classification and Bibliography. Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen Translated and Enlarged by Stith Thompson. Helsinki, 1964.
Th – Thompson St. Motif-index of Folk Literature. Vol. 1–6. Bloomington, 1955–1958.

С. Ю. Неклюдов. От фольклора к «постфольклору»	5
Предисловие	8
Примечания	13
История вопроса	14
Историография	14
Источники	43
Примечания	52
Глава 1. Религиозные практики и религиозный фольклор	63
Примечания	96
Глава 2. Христовщина и скопчество в историко-культурном контексте	103
Происхождение христовщины: споры и сомнения	103
«Литургия подрешетников»	107
«Духомольцы» и «лжехристомужи»	116
Данила Филиппович и Иван Тимофеевич	123
Прокофий Лупкин и его апостолы: угличское следствие 1717 г. и проблемы генезиса христовщины	125
Московские следственные комиссии и эволюция христовщины	145
«Чужая вера» и «кровавый навет»	153
Первый скопческий процесс	170
Селиванов vs. Татаринова	177
Христовщина и скопчество в XIX веке	186
Примечания	206
Глава 3. Ритуал и фольклор в христовщине и скопчестве	235
Радение: генезис, структура и функции	235
Генезис и состав радельной лирики: сборники Василия Степанова и Александра Шилова	270
<i>Гости</i> на кораблях: символика корабля и плаванья в фольклоре христовщины и скопчества	290
Примечания	297
Глава 4. Народное богословие	311
«Книга животная»: мифологическое отождествление и социальная роль	311
Чужой голос: <i>кликота</i> и пророчество	321
Ускользящий текст: пророчество и магическое письмо	341
Эсхатология и аккультурация	353
Антисексуальность в русской народной культуре: идеология и мифология скопчества	366

Автобиография культурного героя: «Похождения» и «Страды» Кондратия Селиванова	389
Примечания	399
Заключение	420
Приложение 1. Сборник Василия Степанова	427
Комментарии	454
Приложение 2. Сборник Александра Шилова	466
Комментарии	475
Приложение 3. «Похождения» и «страды» Кондратия Селиванова	479
Комментарии	499
Список цитируемой литературы	502
Именной указатель	527
Список сокращений	541

Научное издание

Александр Александрович Панченко
Христовщина и скопчество:
фольклор и традиционная культура
русских мистических сект

Ответственный редактор *М. Шмидт*

Выпускающий редактор *Е. Савина*

Художник *А. Ирбит*

Компьютерная верстка: *А. Черпаков*

Производство: *Л. Самадашвили*



ОБЪЕДИНЕННОЕ ГУМАНИТАРНОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
103009, Москва, Средний Кисловский пер., д. 3, стр. 3
Тел.: (095) 229-55-48
e-mail: info@ogi.ru

Книги издательства ОГИ можно приобрести:
Москва, м. Чистые пруды, Потаповский пер., д. 8/12, стр. 2,
клуб «Проект О.Г.И.»

Кафе «Пирог»: м. Площадь Революции/Лубянка, ул. Никольская, д. 19/21;
м. Охотный ряд/Театральная, ул. Большая Дмитровка, д. 12/1, стр. 1

Заказать по почте наложенным платежом книги ОГИ можно по адресу:
103009, Москва, Средний Кисловский пер., д. 3, стр. 3, ОГИ
e-mail для заказов: tirazh@zhurnal.ru

Оптовые продажи: Москва, Средний Кисловский пер., д. 3, стр. 3
Тел.: 229-55-48

За пределами России наши книги можно купить:
www.estegum.com

Подписано в печать 30.10.2002. Формат 60×90 1/16.
Печать офсетная. Бумага офсетная. Гарнитура NewBaskerville.
Объем 34 печ. л. Тираж 2000 экз. Заказ 3908.

Отпечатано с готовых диапозитивов
в ФГУП «Производственно-издательский комбинат ВИНТИ»,
140010, г. Люберцы Московской обл., Октябрьский пр-т, 403.

фольклор
постфольклор

новые исследования

христовщина и скопчество.

Фольклор и традиционная культура русских мистических сект



объединённое гуманитарное издательство

Монография представляет собой первое систематическое исследование культурной традиции двух массовых религиозных движений XVIII—начала XX в.: христовщины (известной также как «секта хлыстов», «люди божьи» и т. п.) и скопчества («секта скопцов»). Фольклор, ритуалы и идеология христовщины и скопчества рассматриваются в широком контексте престолярной религиозной культуры XVII—XX вв.

ISBN 5-94282-106-2



9 785942 821067