



ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПОЭТИКИ 2022 № 2



*П*РОБЛЕМЫ
ИСТОРИЧЕСКОЙ ПОЭТИКИ

2022

ТОМ 20

№ 2



THE PROBLEMS OF HISTORICAL POETICS 2022 No. 2



*T*HE PROBLEMS
OF HISTORICAL POETICS

2022

Vol. 20

No. 2

ISSN 1026-9479
e-ISSN 2411-4642

Министерство науки и высшего образования Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования

ПЕТРОЗАВОДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПОЭТИКИ

2022

Том 20

№ 2

Главный редактор:
д-р филол. наук, проф. В. Н. Захаров

Издается с 1990 года,
выходит 4 раза в год.

ISSN 1026-9479
e-ISSN 2411-4642

The Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation
The Federal State-Financed Higher Educational Institution
PETROZAVODSK STATE UNIVERSITY

**THE PROBLEMS OF HISTORICAL
POETICS
[PROBLEMY ISTORICHESKOI POETIKI]**

2022

Vol. 20

no. 2

Chief Editor:

Vladimir N. Zakharov, PhD (Philology), Professor

Established in 1990.

The journal is published quarterly.

185910, Russian Federation
Petrozavodsk, Petrozavodsk State University
Tel. +7 (8142) 719 603
E-mail: poetica@post.com
Web-site: <http://poetica.pro>

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

В. Н. ЗАХАРОВ (гл. ред.), д. филол. н., проф. (Петрозаводск, Москва, Россия)

В. В. БОРИСОВА д. филол. н., проф. (Уфа, Москва, Россия)

В. И. ГАБДУЛЛИНА д. филол. н., проф. (Барнаул, Россия)

Бенами БАРРОС ГАРСИА PhD (Гранада, Испания)

А. Г. ГАЧЕВА д. филол. н. (Москва, Россия)

Джузеппе ГИНИ PhD, проф. (Урбино, Италия)

И. А. ЕСАУЛОВ д. филол. н., проф. (Москва, Россия)

О. В. ЗЫРЯНОВ д. филол. н., проф. (Екатеринбург, Россия)

А. Е. КУНИЛЬСКИЙ д. филол. н., проф. (Петрозаводск, Россия)

А. В. ПИГИН д. филол. н., проф. (Петрозаводск, Санкт-Петербург, Россия)

Н. А. ТАРАСОВА д. филол. н. (Санкт-Петербург, Россия)

Е. А. ТАХО-ГОДИ д. филол. н., проф. (Москва, Россия)

Галин ТИХАНОВ PhD, проф. (Лондон, Великобритания)

Йосип УЖАРЕВИЧ д. филол. н., проф. (Загреб, Хорватия)

А. Н. УЖАНКОВ д. филол. н., проф. (Химки, Москва, Россия)

С. Л. ФОКИН д. филол. н., проф. (Санкт-Петербург, Россия)

Кейт ХОЛЛЭНД PhD (Торонто, Канада)

ЧЖОУ Ци-чао д. филол. н., проф. (Пекин, Китай)

EDITORIAL BOARD:

Vladimir ZAKHAROV (Chief Editor), PhD, Professor (Petrozavodsk, Moscow, Russia)

Valentina BORISOVA PhD, Professor (Ufa, Moscow, Russia)

Valentina GABDULLINA PhD, Professor (Barnaul, Russia)

Benamí BARROS GARCÍA PhD (Granada, Spain)

Anastasia GACHEVA PhD (Moscow, Russia)

Giuseppe GHINI PhD, Professor (Urbino, Italy)

Ivan ESAULOV PhD, Professor (Moscow, Russia)

Oleg ZYRYANOV PhD, Professor (Yekaterinburg, Russia)

Andrey KUNILSKY PhD, Professor (Petrozavodsk, Russia)

Alexander PIGIN PhD, Professor (Petrozavodsk, St. Petersburg, Russia)

Natalia TARASOVA PhD (St. Petersburg, Russia)

Elena TAKHO-GODI PhD, Professor (Moscow, Russia)

Galín TIHANOV PhD, Professor (London, UK)

Josip UŽAREVIĆ PhD, Professor (Zagreb, Croatia)

Alexander UZHANKOV PhD, Professor (Khimki, Moscow, Russia)

Sergey FOKIN PhD, Professor (St. Petersburg, Russia)

Kate HOLLAND PhD (Toronto, Canada)

ZHOU Qichao PhD, Professor (Beijing, China)

Журнал включен в российские и международные базы данных и системы цитирования:

The Journal is included in the russian and in the international databases of scientific citing:

Web of Science (Emerging Sources Citation Index, Russian Science Citation Index); **РИНЦ** (Российский индекс научного цитирования); **ERIH PLUS** (European Reference Index for the Humanities and Social Sciences, Берген, Норвегия); **DOAJ** (Directory of Open Access Journals, Швеция); **Ulrich's Periodical Directory** (США); **EBSCOhost** (США, Алабама, Бирмингем); **East View** (США, Российская Федерация, Украина); **Google Scholar**; **WorldCat** (США); **Research Bible** (Токио, Япония); **BASE** (Bielefeld Academic Search Engine, Германия); **JURN** (Великобритания); **SLAVUS** (Slavic Humanities Index, Торонто, Канада); **EZB** (Electronic Journals Library, Регенсбург, Мюнхен, Германия); **Open Academic Journals Index** (International Network Center for Fundamental and Applied Research, Российская Федерация); **Российский импакт-фактор** (Москва, Российская Федерация); научная информационная система **Соционет** (РАН, Российская Федерация); **С.Е.Е.О.Л** (Central and Eastern European Online Library, Франкфурт, Германия); **ANVUR** (Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario e della Ricerca, Италия); Wykaz czasopism naukowych dla dyscypliny Literaturoznawstwo (Польша).

Журнал и его архив размещаются на сайтах и в научных электронных библиотеках:

The full-text versions of the issues are freely available on the websites and in the Scientific Electronic Libraries:

<http://poetica.pro>

<http://elibrary.ru>

<http://cyberleninka.ru>

<http://www.intelros.ru>

<http://biblioclub.ru>

<http://www.iprbookshop.ru>

<https://e.lanbook.com>

<http://www.bogoslov.ru>

СОДЕРЖАНИЕ

<i>От редакции</i>	7
А. Н. Власов (<i>Санкт-Петербург</i>). Феноменологический подход в анализе поэтики фольклора	9
О. В. Белова (<i>Москва</i>). «Речевые закрепки» в восточнославянских этиологических легендах: конструктивные и смысловые функции.	26
Т. Г. Иванова (<i>Санкт-Петербург</i>). Поэтика географических имен в песенно-эпических жанрах русского фольклора	47
А. С. Лызлова (<i>Петрозаводск</i>). Художественное своеобразие сказок про Ерша, записанных в Карелии	67
В. П. Миронова, Л. И. Иванова (<i>Петрозаводск</i>). Концепт дома в свадебной лирике карелов	89
В. Е. Добровольская (<i>Москва</i>). Сюжет «Дух в голубом свете» в русской сказочной традиции: между фольклорной сказкой и авторским творчеством	113
И. М. Грицевская (<i>Сыктывкар</i>), В. В. Литвиненко (<i>Прага, Чешская Республика</i>). Повесть о юноше и чародее: славянские версии византийского сюжета	137
Т. С. Канева (<i>Сыктывкар</i>). Николай Чудотворец в устной традиции Усть-Цильмы ..	155
М. А. Федотова (<i>Санкт-Петербург</i>). Исторические анекдоты о Димитрии Ростовском: биографические предания и агиография	176
Т. Н. Галашева (<i>Санкт-Петербург</i>). Сказание о царе Симеоне Бекбулатовиче в Житии Ефрема Новоторжского	194
Т. Ф. Волкова (<i>Сыктывкар</i>). Чудо и его восприятие героями «Казанской истории» — православными и мусульманами	211
С. А. Семячко (<i>Санкт-Петербург</i>). Легенда о гамельнском крысолове в важной рукописи конца XVII века	231
Е. М. Юхименко (<i>Москва</i>). «Выговский Сион»: библейский контекст локальных событий 1787—1788 годов	247
М. Г. Бабалык (<i>Петрозаводск</i>). Образ благочестивого христианина в старообрядческих рукописных сочинениях XVIII—XX веков	264
И. В. Федорова (<i>Санкт-Петербург</i>). «Белобережский патерик»: состав, источники, жанр	280
В. Н. Захаров (<i>Петрозаводск</i>). Госпитальные сцены в «Записках из Мертвого Дома» Достоевского	304
О. В. Захарова (<i>Петрозаводск</i>). Христианский смысл «Пушкинской речи» Достоевского	324
Л. В. Алексеева (<i>Петрозаводск</i>). Тема евангельской любви в дилогии П. И. Мельникова-Печерского «В лесах» и «На горах»	337
А. М. Грачева (<i>Санкт-Петербург</i>). «Дневник мыслей» и цикл «Легенды в веках» А. М. Ремизова: от эго-документа к жанру художественной прозы	368
Е. Г. Сойни, Г. Ю. Сумароков, И. С. Маташина (<i>Петрозаводск</i>). Образ Лапландии в литературе Финляндии	386
А. М. Петров (<i>Петрозаводск</i>). Прозиметрические композиции в творчестве Виктора Пулькина	406

CONTENTS

<i>A Word from the Editors</i>	7
<i>A. N. Vlasov (Saint Petersburg)</i> . The Phenomenological Approach in the Analysis of the Poetics of Folklore	9
<i>O. V. Belova (Moscow)</i> . “Speech Endings” in East Slavic Etiological Legends: Constructive and Semantic Functions	26
<i>T. G. Ivanova (Saint Petersburg)</i> . Poetics of Geographical Names in Epic Song Genres of Russian Folklore	47
<i>A. S. Lyzlova (Petrozavodsk)</i> . Artistic Originality of Fairy Tales About Yersh (Ruff) Recorded in Karelia	67
<i>V. P. Mironova, L. I. Ivanova (Petrozavodsk)</i> . The Concept of a House in Karelian Wedding Lyrics	89
<i>V. E. Dobrovol'skaya (Moscow)</i> . The Plot of “The Spirit in the Blue Light” in the Russian Fairy Tale Tradition: Between a Folk Tale and the Authorial Creativity	113
<i>I. M. Gritsevskaya (Syktyvkar), V. V. Lytvynenko (Prague, Czech Republic)</i> . A Narrative About a Young Man and the Magician: Slavonic Versions of a Byzantine Story	137
<i>T. S. Kaneva (Syktyvkar)</i> . St. Nicolas the Miracle-Worker in Oral Tradition of Ust-Tsilma	155
<i>M. A. Fedotova (Saint Petersburg)</i> . Historical Anecdotes About Dimitry of Rostov: Biographical Legends and Hagiography	176
<i>T. N. Galasheva (Saint Petersburg)</i> . The Tale of Tsar Simeon Bekbulatovich in the Life of St. Ephraim of Torzhok	194
<i>T. F. Volkova (Syktyvkar)</i> . A Miracle and Its Perception by the Heroes of “Kazan Chronicle” — Orthodox and Muslims	211
<i>S. A. Semiachko (Saint Petersburg)</i> . The Legend of the Pied Piper of Hamelin in the Late 17th Century Vazhe Manuscript	231
<i>E. M. Yukhimenko (Moscow)</i> . Vygovsky Zion: Understanding the Events of 1787–1788 in the Context of Biblical History	247
<i>M. G. Babalyk (Petrozavodsk)</i> . The Image of a Pious Christian in the Old Believers’ Handwritten Texts of the 18th–20th Centuries	264
<i>I. V. Fedorova (Saint Petersburg)</i> . “Beloberezhskiy Paterik”: Composition, Sources, Genre	280
<i>V. N. Zakharov (Petrozavodsk)</i> . Hospital Scenes in Dostoevsky’s “Notes from a Dead House”	304
<i>O. V. Zakharova (Petrozavodsk)</i> . The Christian Meaning of Dostoevsky’s Pushkin Speech	324
<i>L. V. Alekseeva (Petrozavodsk)</i> . The Theme of Gospel Love in P. I. Melnikov-Pechersky’s “V lesakh” (“In the Forests”) and “Na gorakh” (“On the Hills”) Dilogy	337
<i>A. M. Gracheva (Saint Petersburg)</i> . “Diary of Thoughts” and the “Legends Through the Ages” Cycle by A. M. Remizov: from the Ego-Document to the Genre of Fiction	368
<i>H. G. Soini, G. Yu. Sumarokov, I. S. Matashina (Petrozavodsk)</i> . The Image of Lapland in Finnish Literature	386
<i>A. M. Petrov (Petrozavodsk)</i> . Prosimetrical Compositions in the Works of Viktor Pul’kin	406

От редакции

Статьи, составившие второй номер «Проблем исторической поэтики» за 2022 г., посвящены 60-летнему юбилею заместителя главного редактора журнала, одного из ведущих специалистов по древнерусской книжности и словесности Александра Валерьевича Пигина. Они написаны его коллегами и учениками из разных городов России и связаны с его научными интересами и деятельностью.

Юбилей ученого совпадает с традиционно отмечаемым в России 6 июня Пушкинским днем. Всю свою жизнь, после окончания в 1984 г. историко-филологического факультета Петрозаводского университета, Александр Валерьевич занимается преподаванием и исследованием русской литературы. Его дипломная работа «Жанровое своеобразие ранних рассказов Достоевского» была написана под руководством В. Н. Захарова. Научным руководителем его кандидатской диссертации «Демократическая повесть XVII века. Повесть о Соломонии» стал академик А. М. Панченко. В 1999 г. А. В. Пигин защитил докторскую диссертацию на тему «Демонологические сказания в русской рукописной книжности XIV–XX вв.»

В 1989–2015 гг. А. В. Пигин вел активную педагогическую деятельность в Карельском государственном педагогическом институте (позже — педагогическом университете, затем академии), в Петрозаводском государственном университете, где он прошел путь от ассистента до профессора, заслуженного деятеля науки Республики Карелия. Студенты слушали его лекционные курсы, такие как «Русское устное народное творчество», «История древнерусской литературы», «История русской литературы XVIII в.».

В настоящее время А. В. Пигин — ведущий научный сотрудник и руководитель сектора фольклористики и литературоведения (с фонограммархивом) Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН и по совместительству ведущий научный сотрудник Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН.

Как ученый-медиевист А. В. Пигин принадлежит петербургской текстологической школе. С 1986 г. он стал посещать научные заседания Отдела древнерусской литературы Пушкинского Дома, слушал доклады выдающихся ученых-«древников» Д. С. Лихачева, А. М. Панченко, Г. М. Прохорова, Я. С. Лурье, Л. А. Дмитриева, О. В. Творогова, Н. В. Понырko, которые выходили за пределы глубоко текстологических и источниковедческих исследований, придавая важное значение поэтике жанра, картине мира и чело- века Древней Руси. Этой традиции следует в своих трудах А. В. Пигин, изучавший с точки зрения текстологии и поэтики древнерусские повести о Соломонии бесноватой, о «некоем брате» Никодима типикариси Соловецкого, о видении Антония Галичанина и многие другие памятники старины.

Неутомимый исследователь, А. В. Пигин — автор около 330 публикаций по вопросам славяно-русского рукописного наследия XV–XX вв., русского фольклора и этнографии, истории русской литературы XVIII–XX вв., древнерусских и фольклорных традиций в творчестве русских писателей XIX–XX вв., истории русской церкви, старообрядчества. Целый ряд древнерусских сочинений подготовлен им к изданию в многотомной академической серии «Библиотека литературы Древней Руси». Особое место в научном багаже А. В. Пигина занимают монографии, посвященные различным памятникам древнерусской письменности («Из истории русской демонологии XVII века. Повесть о бесноватой жене Соломонии: исследование и тексты». СПб., 1998; «Видения потустороннего мира в русской рукописной книжности». СПб., 2006 и др.). Изучая книжность и литературу Олонецкого края и Карелии, ученый стал инициатором подготовки и издания сводного каталога рукописей, хранящихся в государственных хранилищах Карелии («Памятники книжной старины Русского Севера: коллекции рукописей XV–XX веков в государственных хранилищах Республики Карелия». СПб, 2010).

Редакция журнала поздравляет Александра Валерьевича с юбилеем и желает дальнейших успехов в изучении исторической поэтики, истории и теории древней и новой словесности, письменности, книжности.

Научная статья

DOI: 10.15393/j9.art.2022.10963

EDN: KVPAGN



Феноменологический подход в анализе поэтики фольклора

А. Н. Власов

Институт русской литературы (Пушкинский Дом),

Российская академия наук

(г. Санкт-Петербург, Российская Федерация)

e-mail: andrvlasov@yandex.ru

Аннотация. В статье сделана попытка обосновать феноменологический подход к изучению традиционной культуры. Принципы феноменологического анализа заключаются в расширении границ восприятия и понимания памятников народной культуры, к которым относятся в том числе музыкальное, хореографическое, прикладное искусство, шире — все то, что понимается под ремеслом («деланием») в аристотелевском понимании. Ключевой при таком методологическом подходе является фигура мастера, его естественное чувство красоты и вкуса в выборе тех или иных стилевых тенденций эпохи. В контексте междисциплинарных исследований фольклора системообразующим становится понятие саморефлексии носителей традиционной культуры. Деятельность представителей местного сообщества по изучению культуры своего края непосредственно связана с осмыслением и интерпретацией традиции. Целью феноменологического подхода является восстановление ценностных ориентиров культурной деятельности и представлений о природном эстетическом вкусе во всех видах и формах народного художественного творчества. Ключевую роль в предлагаемом подходе играют понятия «умение» и «ремесло», традиционно близкие к восприятию предметов так называемого прикладного искусства — хореографии и музыке.

Ключевые слова: поэтика фольклора, традиция, феноменология, саморефлексия традиции, идентичность, локальная традиция

Для цитирования: Власов А. Н. Феноменологический подход в анализе поэтики фольклора // Проблемы исторической поэтики. 2022. Т. 20. № 2. С. 9–25. DOI: 10.15393/j9.art.2022.10963. EDN: KVPAGN

Original article

DOI: 10.15393/j9.art.2022.10963

EDN: KVAPGN

The Phenomenological Approach in the Analysis of the Poetics of Folklore

Andrey N. Vlasov

The Institute of Russian Literature (Pushkinskiy Dom),

The Russian Academy of Sciences

(St. Petersburg, Russian Federation)

e-mail: andrvlasov@yandex.ru

Abstract. The article attempts to substantiate the phenomenological approach to the study of traditional culture. The principles of phenomenological analysis consist in expanding the boundaries of perception and understanding of folk culture facts, which include, among other things, musical, choreographic, applied arts, or, more broadly — everything that is understood by craft (“doing”) in the Aristotelian sense. The key to this methodological approach is the figure of an artisan, his natural sense of beauty and taste in the choice of certain style trends of an era. The concept of self-reflection of the bearers of traditional culture becomes the backbone in the context of interdisciplinary folklore studies. The activity of the local community members in studying the culture of their region is directly related to the comprehension and interpretation of tradition. The purpose of the phenomenological approach is to restore the value orientations of cultural activity and ideas about the natural aesthetic taste in all types and forms of folk art. The key role in the proposed approach is played by the concepts of skill and craft, which are traditionally close to the perception of objects of the so-called applied arts, choreography and music.

Keywords: poetics of folklore, tradition, phenomenology, self-reflection of tradition, identity, local tradition

For citation: Vlasov A. N. The Phenomenological Approach in the Analysis of the Poetics of Folklore. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*, 2022, vol. 20, no. 2, pp. 9–25. DOI: 10.15393/j9.art.2022.10963. EDN: KVAPGN (In Russ.)

Обращение к синхронному «срезу» культуры, лежащему в основе структурно-типологических исследований, все чаще подвергается обоснованной критике. Причина этого — неопределенность временных рамок, в пределах которых состояние культурных традиций условно воспринимается как статичное. Такое положение противоречит постоянному

ускорению изменчивости многих параметров этнокультурных систем, составляющему сущность современных адаптационных процессов, стратегии выживания традиционной культуры.

В связи с возрастанием личностной составляющей в народной культуре, проявлением тенденций, свидетельствующих о самоидентификации и саморефлексии ее носителей, все более важным представляется обращение к ментальному миру традиции, выяснение его констант, определение его границ, воплощающих глобальную оппозицию *свой / чужой* и ее новые формы, отвечающие актуальным этнокультурным процессам. Методология подобных исследований пока не разработана, но очевидно, что такой взгляд на культуру тесно связан с рассмотрением культурных традиций *в диахроническом аспекте* и требует особых методологических оснований.

При определении ментальных границ традиции исследователям важно иметь четкое представление о самосознании носителей в разные исторические фазы существования местной культуры. В самоопределении информанта и самоидентификации (отождествлении себя с той или иной культурной парадигмой) заложен важнейший механизм *памяти традиции* и сохранения / изменяемости форм народной культуры. Словом, все то, что включается в понятие «памяти места» (*memoria loci*) [Власов].

В исследовательском поиске границ традиции своего рода отправной точкой, казалось бы, можно считать ее пространственно-временные координаты. В понятии «память места» значимость приобретают разные формы реализации традиции — вербальная, звуковая, зрительная, бытовая, хозяйственная, ритуальная и т. п.

Таким образом, фонд традиционных знаний является источником для *становления местных стилевых особенностей народной культуры, формирования местных художественных школ и ремесел*. Эти знания не только определяют границы, общие «параметры» и позволяют более рельефно обозначить особенности местного культурного сознания, самоидентификацию информантов как представителей данной местности и носителей именно *местной* памяти, но и получают непосредственное выражение в ряде фольклорно-этнографических

явлений — в жанровых предпочтениях, в календаре, обрядах жизненного цикла, топонимической системе, народной прозе, ремеслах и прикладном искусстве (см., напр.: [Алексеева]).

Проблема этнокультурных границ в аналитической фольклористике неоднократно возникала в связи с полевыми исследованиями и публикацией фольклорных сборников.

Чрезвычайно важно отметить, что «ресурс» локальной памяти имеет мало общего с тем, что мы понимаем под архаической моделью мировоззрения носителя этнической культуры (хотя внутренне, естественно, сохраняет ее, как и, к примеру, некоторые формы современной городской культуры). В традиции активно функционируют только те жанровые формы и тексты фольклора, которые способны отвечать запросам времени, спросу, массовым вкусам и моде. Поэтому системная и стилевая доминанта такой традиции зависит во многом от внефольклорных факторов и исторически актуальных дискурсивных практик.

Наиболее репрезентативным материалом для решения проблем, связанных с саморефлексией, являются письменные манифестации местной традиции, вплоть до настоящего времени еще недостаточно востребованные в фольклористических исследованиях.

Краткий обзор фольклорно-этнографических материалов, находящихся в местных музеях и фондах, позволяет сделать вывод, что они прочно заняли место артефакта культуры среди других письменных и материальных источников (археологических и этнографических предметов).

Все известные нам формы «саморефлексивного диалога личности и культуры» [Князева: 112] способствуют потере аутентичности текстов традиционной культуры и направлены на перекодировку языка фольклора. Поэтому поставленные проблемы изучения письменных манифестаций фольклора внутри определенной культурной традиции не только открывают для исследователей новые возможности ее взаимодействия с другими культурными системами, но и позволяют понять некоторые механизмы ее внутренней перестройки под воздействием различных внешних факторов.

Методики феноменологического подхода в последние годы привлекают внимание исследователей народной культуры. Сущность его заключается в обнаружении исторически меняющихся смыслов в источниках, которые репрезентируют конкретное явление культуры.

Определяя методологическую основу исторической феноменологии, исследователи отмечают, что ее предметом является самосознание человека и общества в динамике их собственных изменений. В отличие от позитивизма, признающего то, *что было на самом деле* (см. теорию Л. фон Ранке), историческая феноменология стремится реконструировать самосознание как систему ценностно-значимых представлений, влиявших на поведение человека, и в том видит историю как предмет [Баранов]. В отличие от постмодернистских влияний на современные гуманитарные дисциплины, историческая феноменология «ищет в исторических источниках *не бессознательное, а именно сознательное (личностное) начало*, не архетипы и структуры (чаще всего имеющие отношение к мифологии их творцов), а проявления индивидуального и общественного сознания, подтвержденные словами и мыслями людей» (выделено мной. — А. В.) [Каравашкин, Юрганов: 331].

Если в целом для исторической феноменологии объектом является «источник как интерсубъективная реальность» [Каравашкин, Юрганов: 333], то в наших исследованиях конкретным объектом становится интуитивное восприятие культурного («сотворенного») предмета — словом, все то, что относится к признакам его целостности в истории культуры. В прагматико-бытовом, обрядово-игровом и эмоционально-психологическом контекстах они являются результатом жизнедеятельности традиционного сообщества.

Нам также близко понимание феноменологического подхода, изложенное в статье Т. А. Бернштам «Феноменальность и символизм русской народной культуры» [Бернштам]. Наиболее важные положения ее теоретических выводов, на наш взгляд, заключаются в признании за феноменологией возможности комплексной интерпретации фактов народной культуры, воспринимаемых как целостность (феномен) в истории культуры: «Нащупывание методологии нового направления

происходило медленно и вначале подспудно, по мере расширения горизонтов (культурного поля) исследования, сбора и анализа данных и источников междисциплинарного диапазона, а также освоения аналогичного или близкого мне опыта в отечественной и зарубежной науке. Осмысление теоретического наследия оказалось весьма результативным: во-первых, я убедилась в причастности собственных замыслов и идей к вечной проблеме российской гуманитарии (в первую очередь — фольклористики), которой более всего подходит название “человек-и-традиция”, а во-вторых, оно помогло мне найти собственные понятийно-методологические ключи. В последнем немалую роль сыграло знакомство с опытом американских и европейских ученых» [Бернштам].

Разделяя в целом положения исторической феноменологии, а также теоретические положения Т. А. Бернштам, уточним некоторые конкретные подходы в наших исследованиях. Объектом рассмотрения являются фольклорные и этнологические источники (тексты). При этом предпринимается попытка использования методов перформанса¹ в исторической реконструкции местных обрядов, обычаев, поверий как минимум трех поколений носителей фольклорного знания, сохранившегося в форме меморатов, песенно-музыкальных жанров, «слухов и толков», а также вербальных и других видов манифестаций, зафиксированных собирателями-любителями и профессиональными фольклористами. Это способствует возникновению «антропологического акцента» в исследовательском процессе, вовлечению в него субъективных факторов, связанных с личностной составляющей фольклорных традиций.

Границы применяемых нами методов и приемов несколько расходятся с подходами собственно исторической феноменологии, хотя и опираются на известное положение герменевтики. По Гадамеру, понимание текста (или явления) одновременно интуитивно и рационально. Рациональное понимание и есть истолкование, интерпретация текста. Герменевтика видит

¹ В самом общем виде мы ориентируемся на точку зрения Р. Шефнера, согласно которому перформансом можно назвать деятельность, которая характеризуется живым присутствием исполнителей представления (подробнее см.: [Schechner: 38]).

в интерпретации перекодировку произведения, перевод его на другой язык [Гадамер: 43], а интуитивное восприятие (рецепция) понимается как инклюзивное проявление свойств объекта в конкретной исторической обстановке и социально-субъективной среде бытования.

То или иное явление традиционной культуры допускает при его изучении применение междисциплинарных методологических приемов перформанса и связь их с теорией игры [Плотникова, 2010], так как до недавнего времени (вплоть до 80-х гг. XX в.) отчетливо сохранились их следы в памяти места. Об этом свидетельствуют многочисленные вербальные и невербальные манифестации в виде полевых записей, а также поведенческих стратегий носителей культуры. Например, свадьба является сингулярным коммуникативным событием, если рассматривать это событие с точки зрения определенных стратегий / технологий [Плотникова, 2015]. Именно в такой коммуникативной «разрядке» приемлемо понимание свадебного обряда как «игры» [Плотникова, 2010] и его восприятие как «незавершенного гештальта»².

В методологический инструментарий комплексного изучения народной культуры вводится также попытка применения общепсихологических подходов, позволяющих, на наш взгляд, представить традиционную свадьбу как важный феномен в системе традиционных ценностей.

В этом контексте системообразующим понятием становится *саморефлексия* носителей традиционной народной культуры. В современной научной литературе оно сопрягается с такими понятиями как «этническая самоидентификация», «национальное самосознание», «национальная память», «национальная традиция», «историческая память», «личность и национальная культура» и т. п. Впервые эта проблема была поставлена Густавом Шпетом в известном труде «Введение в этническую психологию» (1927). Разработка его идей нашла отражение в американском психологическом направлении

² По мнению А. А. Панченко, «успешные и инновативные результаты исследований в рамках performance-centered theory и близких ей научных течений способствовали не только быстрому развитию, но и кризису западной фольклористики конца XX в.» [Панченко: 85].

культурной антропологии, а в отечественной этнологии — в исследованиях психологических характеристик народов (1970–1980-х гг.) и в сложившемся в последние десятилетия XX в. направлении «психологической антропологии» (см.: [Белик], [Лурье]).

Разыскания в области этнической и кросс-культурной психологии нашли отражение в отечественных исследованиях (см.: [Бороноев, Павленко], [Платонов], [Крысько], [Лебедева], [Стефаненко]). На основании перечисленных работ очевидно, что создается междисциплинарная исследовательская область, в которой представители разных специальностей обращаются к одному объекту, применяя различные когнитивные схемы. Важно отметить то, что формы культуры в них рассматриваются сквозь призму сознания ее носителей и что каждая культура задает степень жесткости при воспроизведении культурных доминант и степень допустимого отхода от них. Этот принцип можно определить как свободу личности «переписывать сценарий» жизни предков, или «принцип вариативного копирования образца» [Делёз].

Среди других исследовательских направлений следует выделить так называемую «эго-психологию», которая разрабатывает проблематику, связанную с вопросами социализации и идентичности³. В том же ряду следует назвать и лингвистический психоанализ, объектом которого являются структуры языка как отражение личностной структуры⁴. Среди этих направлений концепция «интенционального культурного мира» (Р. Шведер) занимает особое место, т. к. основной ее идеей является взаимообратимость личности и традиции в процессе постоянного конструирования друг друга. Слово “intentional” может быть переведено как «сконструированный», «вымышленный» — следовательно, «интенциональный мир» = «вымышленный» или «сконструированный мир»: сконструированный посредством культуры, вымышленный

³ Основные положения этого направления разработаны в фундаментальных трудах А. Фрейда, Г. Гартмана, Р. Спитца, М. Малера, Э. Глоувера и Э. Эриксона (см., напр.: [Hartman], [Glover], [Spitz]).

⁴ Основные принципы направления заложены в трудах Ж. Лакана [Лакан].

на основании тех или иных культурных парадигм. Каждая культура задает свою логику мышления, на основании которой люди и создают свое представление как о внешнем мире, так и о себе самих. Самопредставление также задано культурой, а потому интенционально. Каждая культура имеет свой собственный облик, и то, что мы называем рациональным научным исследованием, лежит в рамках наших собственных представлений. Мы можем познать иную реальность, но выйти за пределы своей предубежденности в познании как таковой не в силах, поскольку сам наш механизм восприятия реальности «работает» только в заданных культурой парадигмах. Объективной реальности для нас просто нет в том смысле, что для человека она непознаваема. Проблема в том, чтобы объяснить разнообразие человеческих концепций реальности. Интенциональность является, по Р. Шведеру, предпосылкой любого адекватного теоретизирования о человеке: «Индивиды и традиции, души и культуры создают друг друга. Поэтому идея культурной психологии предполагает, что процессы сознания (процесс самоутверждения, процесс научения, процесс рассуждения, процесс эмоционального чувствования) не могут быть одинаковыми в различных культурных регионах мира» [Schweder: 2]. Именно в рамках этой концепции важно выделить понятие саморефлексивного диалога личности и культуры как когнитивного действия, получившее разработку в методологии синергетики [Князева].

Следует отметить, что в современной фольклористике В. А. Поздеев предложил название целому направлению — «психофольклористика», по аналогии с психолингвистикой, лингвофольклористикой и т. п.

Другое дело, когда мы сталкиваемся с осознанной записью фольклора «на местах». Речь идет не о корреспондентах, осуществлявших собирательскую деятельность по инициативе РГО и других обществ конца XIX–XX вв. (см.: [Васкул]), а главным образом — о личной инициативе местных жителей.

Именно деятельность представителей местного сообщества составляет, на наш взгляд, определенный интерес, связанный непосредственно с осмыслением и интерпретацией традиции.

На настоящем этапе разработки этой проблемы достаточно указать только на некоторые важнейшие ее аспекты: в каких жанрово-видовых разновидностях доходят до нас сочинения, в которых содержится механизм саморефлексии традиции, и какова роль в ней субъективного начала (подробнее см.: [Власов, Дорохова: 7–23]).

Суммируя сказанное, отметим, что в механизме саморефлексии традиции важно выявить ценностные ориентиры, на которые опирается ее носитель, когда формулирует свое отношение к ней. Определяющим служит четкое представление о границе между «своим» и «чужим».

Все известные нам формы «саморефлексивного диалога личности и культуры» способствуют потере аутентичности текстов традиционной культуры и направлены на перекодировку языка фольклора. Поэтому поставленные проблемы изучения письменных манифестаций фольклора внутри определенной культурной традиции не только открывают для исследователей новые возможности ее взаимодействия с другими культурными системами, но и позволяют понять некоторые механизмы ее внутренней перестройки под воздействием различных внешних факторов. Несколько в ином контексте, но, по-моему, в близком понимании категорию аутентичности рассматривает А. А. Панченко с отсылкой к работе R. Bendix [Bendix: 7–17, 21], заключая, что она актуальна только в случае, если отвечает задачам дискурса [Панченко: 85].

Человек живет в мире, а мир живет в нем. Эта парадигма лежит в основе нашего подхода к изучаемому объекту. Сущность его заключается в том, что наличие эстетического начала в явлениях традиционной культуры имманентно ее бытию.

Чтобы понять важность художественного начала в сознании носителей традиционного знания, необходимо восстановить картину ценностных ориентиров и смысловых стереотипов в жизни сообщества, в интерпретации наиболее явных исторических изменений в поведении местных жителей и выявлении художественных (=творческих) потенций в национальной (этнической) культуре, включая сюда и современную поп-культуру как акт восстановления культурной памяти.

Целью феноменологического подхода является восстановление ценностных ориентиров культурной деятельности и представлений о природном эстетическом вкусе (чувстве красоты, в котором семиотически противопоставлены образы прекрасного и безобразного), его изменениях во времени и под влиянием разного рода обстоятельств.

Ключевую роль в предлагаемом подходе играют понятия *умение* и *ремесло*, на что обращал внимание А. Ф. Лосев в работе «История античной эстетики» [Лосев]. Эти понятия ближе к восприятию предметов т. н. прикладного искусства — к хореографии, музыке и др. Заметим, что с топора никто не ест, лучше есть с ложки, искусно вырезанной и несущей дополнительные смыслы при вкусовом восприятии пищи. И женщина («девка») прядет, сидя за искусно сделанной расписной прялкой, а в хороводах пляшут парами («ходят кунами»), демонстрируя пластическую красоту тела. В похоронных и свадебных обрядах причитают плачи — умелицы, способные вызвать глубокие эмоциональные чувства, и т. д. Словом, это составляет «природный» (естественный) гармонический (катарсический) или негативный отклик при восприятии окружающего мира.

Критерии такого подхода складывались благодаря трудам по исторической поэтике А. Н. Веселовского и теоретической поэтике А. А. Потебни, а также исследованиям М. М. Бахтина по эстетике словесного творчества ([Веселовский], [Потебня], [Бахтин]; см. также: [Тамарченко]).

Что же касается устойчивой негативной парадигмы «фольклор как искусство слова», то на современном этапе изучения фольклора ее следует воспринимать прежде всего как реакцию на идеи представителей русского модерна в период конца XIX — начала XX в. при становлении научной дисциплины, а резко отрицательное отношение к ней проявилось уже в постсоветский период у некоторых российских фольклористов (кон. 80-х гг. XX — нач. XXI в.), которые практически исключили из исследовательского поля интерес к поэтической природе народной культуры. Наиболее характерный пример такого нигилистического отношения к памятникам фольклора демонстрируется в статье А. А. Панченко «Фольклористика

как наука», в которой условно обозначены актуальные проблемы современного состояния фольклористической науки и пути преодоления кризиса. Автор риторически подчеркивает: «Наконец, чрезвычайно проблематичным представляется вопрос о поэтических и эстетических категориях, зачастую произвольно вменяемых фольклористами изучаемым культурам». И далее в заключительном разделе «Фольклористика без фольклора»: «5. Исследование “поэтики фольклора” в категориях литературоведческой эстетики Нового времени не имеет эвристического смысла. Изучение литературной рецепции и репрезентации крестьянской культуры интересно и небесполезно, однако оно не способствует пониманию самой этой культуры. Анализ поэтической и эстетической специфики массовой словесности требует ориентации на концепцию рецептивной эстетики, исследования в области когнитивной антропологии и лингвистики, этнографии речи. Кроме того, в подобных разысканиях необходимо учитывать невербальную составляющую экспрессивных форм массовой культуры» [Панченко: 82–84, 90].

Современные работы в рамках этнолингвистики (уже — лингвофольклористики) сосредоточены, как правило, на коммуникативном аспекте исследований фольклора, что практически не затрагивает вопросы эстетической природы фольклорного явления. Введенное в 1994 г. понятие этнопоэтики [Захаров] расширяет представления филологической науки о фольклорном тексте в широком понимании. В связи с этим хотелось бы предложить для обсуждения новый термин — артпоэтика (от art — «искусство, художественная деятельность»⁵ и poetika — «делание, ремесло» в аристотелевском понимании, связанном с теорией подражания (мимесис) и очищения (катарсис)⁶), который бы объединил все виды

⁵ Первая составная часть сложных слов. Обозначает отнесенность чего-л. к искусству, а также соответствует по значению слову «художественный» // Толковый словарь русского языка начала XXI века: актуальная лексика / под ред. Г. Н. Складневской. М., 2006. С. 75. См. также у В. И. Даля словарную статью «артист» — и далее: «**Арт?** м., прм. толк. лад, смысл, умение. *И на это-то у него арту не стало* (Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. СПб.; М., 1880. Т. 1. С. 25).

⁶ Важно уточнить, что А. Ф. Лосеву «удалось раскрыть эстетику Аристотеля как эстетику выражения (для которой важна “виртуозность

и формы художественного творчества в народной культуре, но не сводил бы народное искусство к известной формуле «фольклор как искусство слова».

Список литературы

1. Алексеева О. В. Ракульская роспись. Новые материалы // Рябининские чтения-2007: мат-лы Междунар. науч. конф. / под ред. Т. Г. Ивановой. Петрозаводск: Историко-архитектурный музей-заповедник «Киж», 2007. С. 135–139.
2. Баранов Н. Н. Леопольд фон Ранке: историк и его метод // Россия и мир: панорама исторического развития: сб. науч. ст., посвящ. 70-летию исторического факультета Уральского гос. ун-та им. А. М. Горького / отв. ред. Д. А. Редин. Екатеринбург, 2008. С. 36–41.
3. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1986. 444 с.
4. Белик А. А. Культура и личность. Психологическая антропология. Этнопсихология. Психология религии. М.: РГГУ, 2001. 380 с.
5. Бернштам Т. А. Феноменальность и символизм русской народной культуры // Фольклор и фольклористика. СПб., 2004 [Электронный ресурс]. URL: <http://folk.spbu.ru/Reader/bernshtam2.php?rubr=Reader-articles> (20.01.2022).
6. Бороноев А. О., Павленко В. Н. Этническая психология. СПб.: СПбГУ, 1994. 168 с.
7. Васкул А. И. Из истории Архива Русского географического общества // Зеленин Д. К. Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества / подгот. текста и вступ. ст. А. И. Васкул. СПб., 2019. Вып. 4. С. 10–22.
8. Веселовский А. Н. Историческая поэтика. М.: Высш. шк., 1989. 404 с.
9. Власов А. Н. «Память места» как аспект теоретической проблемы локальности / региональности в русском фольклоре // Региональные исследования в фольклористике и этнолингвистике: проблемы и перспективы: сб. ст. М., 2015. С. 70–82.
10. Власов А. Н., Дорохова Е. А. Свадебный фольклор нижней Вычегды: опыт феноменологического исследования. СПб., 2021. 344 с.
11. Гадамер Г. Х. Истина и метод: основы философской герменевтики / пер. с нем., общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
12. Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998. 384 с.
13. Загорулько М. А. Алексей Лосев и аристотелевское понимание мимесиса в искусстве // Соловьевские исследования. 2017. Вып. 2 (54). С. 66–76.
14. Захаров В. Н. Идея этнопоэтики в современных исследованиях // Проблемы исторической поэтики. 2020. Т. 18. № 3. С. 7–19. [Электронный ресурс]. URL: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1593805089.pdf (20.01.2022). DOI: 10.15393/j9.art.2020.8382

самого выражения и связанное с ним специфическое удовольствие”)...» [Загорулько: 75].

15. Каравашкин А. В., Юрганов А. Л. Опыт исторической феноменологии. Трудный путь к очевидности. М.: РГГУ, 2003. 381 с.
16. Князева Е. Н. Саморефлективная синергетика // Вопросы философии. 2001. № 10. С. 99–113.
17. Крысько В. Г. Этнопсихология и межнациональные отношения. М.: Экзамен, 2002. 447 с.
18. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. М.: Гнозис, 1995. 184 с.
19. Лебедева Н. М. Введение в этническую и кросс-культурную психологию. М.: Ключ-С, 1999. 223 с.
20. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М.: Искусство, 1975. 776 с.
21. Лурье С. В. Психологическая антропология: история, современное состояние, перспективы. Екатеринбург: Деловая книга, 2003. 622 с.
22. Панченко А. А. Фольклористика как наука // Первый Всероссийский конгресс фольклористов: сб. докладов. М., 2005. Т. 1. С. 72–96.
23. Платонов Ю. П. Этническая психология. СПб.: Речь, 2001. 319 с.
24. Плотникова С. Н. Игра в свете парадигмы множественности миров: дискурсивный аспект // Вестник Иркутского государственного лингвистического университета. 2010. № 1. С. 84–92.
25. Плотникова С. Н. Дискурсивные технологии и их роль в конструировании социального мира // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки. 2015. № 3 (714). С. 72–83.
26. Потебня А. А. Теоретическая поэтика. М.: Высшая школа, 1990. 342 с.
27. Стефаненко Т. Г. Этнопсихология. М.: Институт психологии РАН, Академический проект, 2000. 320 с.
28. Тамарченко Н. Д. Поэтика Бахтина и современная рецепция его творчества // Вопросы литературы. 2011. № 1. С. 291–340.
29. Bendix R. In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies. Madison: University of Wisconsin Press Publ., 1997. 306 p.
30. Glover E. The Birth of the Ego: A Nuclear Hypothesis. New York: International Universities Press, 1968. 125 p.
31. Hartman H. Ego Psychology and the Problem of Adaptation. New York, 1958. 340 p.
32. Schechner R. Performance Studies. London; New York: Routledge, 2013. 363 p.
33. Schweder R. A. Preview: A Colloquy of Culture Theorists // Cultural Theory. Essays on Mind, Self and Emotion / Shweder R. A., Levine R. A. (eds.). Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press, 1984.
34. Spitz R. No and Yes. New York, 1963. 170 p.

References

1. Alekseeva O. V. Rakul Painting. New Materials. In: *Ryabininskie chteniya-2007: materialy mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii* [Ryabininskie Reading — 2007: Proceedings of the International Scientific Conference]. Petrozavodsk, Kizhi State Open Air Museum of History, Architecture and Ethnography Publ., 2007, pp. 135–139. (In Russ.)
2. Baranov N. N. Leopold von Ranke: the Historian and His Method. In: *Rossiya i mir: panorama istoricheskogo razvitiya: sbornik nauchnykh statey, posvyashchennyy 70-letiyu istoricheskogo fakul'teta Ural'skogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. M. Gor'kogo* [Russia and the World: a Panorama of Historical Development: a Collection of Scientific Articles Dedicated to the 70th Anniversary of the Faculty of History of the Ural State University Named After A. M. Gorky]. Yekaterinburg, 2008. C. 36–41. (In Russ.)
3. Bakhtin M. M. *Estetika slovesnogo tvorchestva* [Aesthetics of Verbal Creation]. Moscow, Iskusstvo Publ., 1986. 444 p. (In Russ.)
4. Belik A. A. *Kul'tura i lichnost'. Psikhologicheskaya antropologiya. Etnopsikhologiya. Psikhologiya religii* [Culture and Personality. Psychological Anthropology. Ethnopsychology. Psychology of Religion]. Moscow, Russian State University for the Humanities Publ., 2001. 380 p. (In Russ.)
5. Bernshtam T. A. Phenomenality and Symbolism of Russian Folk Culture. In: *Fol'klor i fol'kloristika* [Folklore and Folkloristics]. St. Petersburg, 2004. Available at: <http://folk.spbu.ru/Reader/bernshtam2.php?rubr=Reader-articles> (accessed on January 20, 2022). (In Russ.)
6. Boronoev A. O., Pavlenko V. N. *Etnicheskaya psikhologiya* [Ethnic Psychology]. St. Petersburg, Saint Petersburg State University Publ., 1994. 168 p. (In Russ.)
7. Vaskul A. I. From the History of the Archive of the Russian Geographical Society. In: *Zelenin D. K. Opisaniye rukopisey Uchenogo arkhiva Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva* [Zelenin D. K. Description of Manuscripts of the Academic Archive of the Imperial Russian Geographical Society]. St. Petersburg, 2019, issue 4, pp. 10–22. (In Russ.)
8. Veselovskiy A. N. *Istoricheskaya poetika* [Historical Poetics]. Moscow, Vysshaya shkola Publ., 1989. 404 p. (In Russ.)
9. Vlasov A. N. “The Memory of a Place” as an Aspect of the Theoretical Problem of Locality / Regionality in the Russian Folklore. In: *Regional'nye issledovaniya v fol'kloristike i etnolingvistike: problemy i perspektivy* [Regional Studies in Folkloristics and Ethnolinguistics: Problems and Perspectives]. Moscow, 2015, pp. 70–82. (In Russ.)
10. Vlasov A. N., Dorokhova E. A. *Svadebnyy fol'klor nizhney Vychehdy: opyt fenomenologicheskogo issledovaniya* [Wedding Folklore of the Lower Vychehda: the Experience of a Phenomenological Study]. St. Petersburg, 2021. 344 p. (In Russ.)
11. Gadamer G. Kh. *Istina i metod: osnovy filosofskoy germeneyvtiki* [Truth and Method: Fundamentals of Philosophical Hermeneutics]. Moscow, Progress Publ., 1988. 704 p. (In Russ.)

12. Deleuze G. *Razlichie i povtorenie* [*Difference and Repetition*]. St. Petersburg, Petropolis Publ., 1998. 384 p. (In Russ.)
13. Zagorul'ko M. A. Alexey Losev and Aristotelian Understanding of Mimesis in Art. In: *Solov'evskie issledovaniya* [*Solovyov Studies*], 2017, issue 2 (54), pp. 66–76. (In Russ.)
14. Zakharov V. N. The Idea of Ethnopoetics in Contemporary Research. In: *Problemy istoricheskoy poetiki* [*The Problems of Historical Poetics*], 2020, vol. 18, no. 3, pp. 7–19. Available at: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1593805089.pdf (accessed on January 20, 2022). DOI: 10.15393/j9.art.2020.8382 (In Russ.)
15. Karavashkin A. V., Yurganov A. L. *Opyt istoricheskoy fenomenologii. Trudnyy put' k ochevidnosti* [*The Experience of Historical Phenomenology. The Hard Road to Evidence*]. Moscow, Russian State University for the Humanities Publ., 2003. 381 p. (In Russ.)
16. Knyazeva E. N. Self-Reflective Synergetics. In: *Voprosy filosofii*, 2001, no. 10, pp. 99–113. (In Russ.)
17. Krysh'ko V. G. *Etnopsikhologiya i mezhnatsional'nye otnosheniya* [*Ethnopsychology and Interethnic Relations*]. Moscow, Ekzamen Publ., 2002. 447 p. (In Russ.)
18. Lakan Zh. *Funktsiya i pole rechi i yazyka v psikhoanalize* [*The Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis*]. Moscow, Gnozis Publ., 1995. 184 p. (In Russ.)
19. Lebedeva N. M. *Vvedenie v etnicheskuyu i kross-kul'turnuyu psikhologiyu* [*Introduction to Ethnic and Cross-Cultural Psychology*]. Moscow, Klyuch-S Publ., 1999. 223 p. (In Russ.)
20. Losev A. F. *Istoriya antichnoy estetiki. Aristotel' i pozdnyaya klassika* [*The History of Ancient Aesthetics. Aristotle and the Late Classic*]. Moscow, Iskusstvo Publ., 1975. 776 p. (In Russ.)
21. Lur'e S. V. *Psikhologicheskaya antropologiya: istoriya, sovremennoe sostoyanie, perspektivy* [*Psychological Anthropology: History, Current State, Prospects*]. Yekaterinburg, Delovaya kniga Publ., 2003. 622 p. (In Russ.)
22. Panchenko A. A. Folklore as a Science. In: *Pervyy Vserossiyskiy kongress fol'kloristov* [*First All-Russian Congress of Folklorists*]. Moscow, 2005, vol. 1, pp. 72–96. (In Russ.)
23. Platonov Yu. P. *Etnicheskaya psikhologiya* [*Ethnic Psychology*]. St. Petersburg, Rech' Publ., 2001. 319 p. (In Russ.)
24. Plotnikova S. N. The Notion of Game in the Perspective of the Plurality of Worlds: a Discursive Approach. In: *Vestnik Irkutskogo gosudarstvennogo lingvisticheskogo universiteta* [*Bulletin of the Irkutsk State Linguistic University*], 2010, no. 1, pp. 84–92. (In Russ.)
25. Plotnikova S. N. Discourse Technologies and Their Role in the Construction of the Social World. In: *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo lingvisticheskogo universiteta. Gumanitarnye nauki* [*Vestnik of Moscow State Linguistic University. Humanities*], 2015, no. 3 (714), pp. 72–83. (In Russ.)

26. Potebnya A. A. *Teoreticheskaya poetika* [Theoretical Poetics]. Moscow, Vysshaya shkola Publ., 1990. 342 p. (In Russ.)
27. Stefanenko T. G. *Etnopsikhologiya* [Ethnopsychology]. Moscow, Institute of Psychology of the Russian Academy of Sciences Publ., Akademicheskii proekt Publ., 2000. 320 p. (In Russ.)
28. Tamarchenko N. D. Bakhtin's Poetics and Modern Reception of His Works. In: *Voprosy literatury*, 2011, no. 1, pp. 291–340. (In Russ.)
29. Bendix R. *In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies*. Madison, University of Wisconsin Press Publ., 1997. 306 p. (In English)
30. Glover E. *The Birth of the Ego: A Nuclear Hypothesis*. New York, International Universities Press Publ., 1968. 125 p. (In English)
31. Hartman H. *Ego Psychology and the Problem of Adaptation*. New York, 1958. 340 p. (In English)
32. Schechner R. *Performance Studies*. London, New York, Routledge Publ., 2013. 363 p. (In English)
33. Schweder R. A. Preview: A Colloquy of Culture Theorists. In: *Cultural Theory. Essays on Mind, Self and Emotion*. Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney, Cambridge University Press Publ., 1984. (In English)
34. Spitz R. *No and Yes*. New York, 1963. 170 p. (In English)

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ / INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Власов Андрей Николаевич, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник, Институт русской литературы (Пушкинский Дом), Российская академия наук (наб. Макарова, 4, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация, 199034); ORCID: 0000-0003-3446-4949; e-mail: andrvlasov@yandex.ru.


Andrey N. Vlasov, PhD (Philology), Leading Researcher, The Institute of Russian Literature (Pushkin-skiy Dom), The Russian Academy of Sciences (nab. Makarova 4, Saint Petersburg, 199034, Russian Federation); ORCID: 0000-0003-3446-4949; e-mail: andrvlasov@yandex.ru.

Поступила в редакцию / Received 17.03.2022

Поступила после рецензирования и доработки / Revised 20.05.2022

Принята к публикации / Accepted 21.05.2022

Дата публикации / Date of publication 06.06.2022

Научная статья 

DOI: 10.15393/j9.art.2022.10862

EDN: AJFHQG



«Речевые закрепки» в восточнославянских этиологических легендах: конструктивные и смысловые функции

О. В. Белова

*Институт славяноведения,
Российская академия наук
(г. Москва, Российская Федерация)
e-mail: olgabelova.inslav@gmail.com*

Аннотация. Особая роль в любом этиологическом сюжете отводится финальному эпизоду, подводящему итог процессу создания или трансформациям природного или культурного объекта. В этиологических текстах концовкам отводится особая роль; их функции — максимально ярко, убедительно и аргументированно представить результат «творческого процесса», дать ответ на вопрос относительно свойств, качеств или предназначения любого элемента окружающей действительности и зафиксировать «факт этиологии». В статье представлен анализ структуры и функций «речевых закрепок» (концовок, выраженных прямой речью персонажей) в этиологических текстах. Материалом послужили легенды восточных славян, зафиксированные в XIX–XXI вв. и извлеченные из опубликованных и архивных источников. В структуре этиологического сюжета «речевая закрепка» подводит итог сюжету (фиксирует создание или преобразование объекта) и в то же время обозначает начало следующего этапа существования объекта в его новом качестве (с новыми свойствами). Финальная реплика разворачивает будущую «программу» бытия и обозначает обстоятельства взаимоотношений преобразованного объекта с окружающим миром, содержит моральные и оценочные сентенции.

Ключевые слова: этиологические легенды, структура текста, прямая речь, жанры фольклора, восточные славяне

Для цитирования: Белова О. В. «Речевые закрепки» в восточнославянских этиологических легендах: конструктивные и смысловые функции // Проблемы исторической поэтики. 2022. Т. 20. № 2. С. 26–46. DOI: 10.15393/j9.art.2022.10862. EDN: AJFHQG

Original article

DOI: 10.15393/j9.art.2022.10862

EDN: AJFHQG

“Speech Endings” in East Slavic Etiological Legends: Constructive and Semantic Functions

Olga V. Belova

*The Institute of Slavic Studies,
The Russian Academy of Science
(Moscow, Russian Federation)
e-mail: olgabelova.inslav@gmail.com*

Abstract. A special role in any etiological plot is assigned to the final episode, which sums up the process of creation or transformation of a natural or cultural object. Accordingly, the endings acquire a special role in the structure of etiological texts. The function of endings is to present the result of the creative process as vividly, convincingly and cogently as possible, to answer the question about the properties, qualities or purpose of any element of the surrounding reality and record the “fact of etiology.” This article presents an analysis of the structure and functions of “speech endings” (i.e. final episodes expressed by direct speech of characters) in etiological texts. The material comprises the legends of the Eastern Slavs recorded in the 19th — 21st centuries and extracted from published and archival sources. In the structure of the etiological plot, “speech ending” sums up the plot (records the creation or transformation of an object) and at the same time marks the beginning of the next stage of the object’s existence in its new quality (with new properties). The final replica unfolds the future “program” of being and indicates the circumstances of the relationship of the transformed object with the surrounding world, also containing moral and evaluative maxims.

Keywords: etiological legends, text structure, direct speech, folklore genres, Eastern Slavs

For citation: Belova O. V. “Speech Endings” in East Slavic Etiological Legends: Constructive and Semantic Functions. In: *Problemy istoricheskoy poetiki* [*The Problems of Historical Poetics*], 2022, vol. 20, no. 2, pp. 26–46. DOI: 10.15393/j9.art.2022.10862. EDN: AJFHQG (In Russ.)

Этиологические концовки в структуре текста

Статья является продолжением серии исследований, посвященных анализу сюжетов и мотивов, а также структуре и прагматике славянских этиологических легенд (см., напр.: [Белова, 2017а, 2017b, 2018b, 2019]). Задача этиологических текстов в первую очередь состоит в том, чтобы закрепить в фольклорно-мифологической картине мира базовые космологические представления, связанные с устройством мира и социума, зафиксировать культурные и этические константы, объяснить появление и бытование разных элементов традиционной обрядности¹. Особая роль в этиологическом сюжете отводится финальному эпизоду, подводящему итог процессу создания или трансформациям природного или культурного объекта. Соответственно, в структуре этиологических текстов значимыми становятся именно концовки, функции которых — максимально ярко, убедительно и аргументированно представить результат творческого процесса, ответить на вопрос относительно свойств, качеств или предназначения любого элемента окружающей действительности и зафиксировать «факт этиологии» («и с тех пор...», «с той поры...», «и от того времени...», «потому и...» и т. п.). Любое исследование этиологических сюжетов, бытующих в разных национальных традициях, так или иначе затрагивает проблему этиологических концовок, поскольку в зависимости от их содержания сюжет (или его вариант) может быть отнесен к категории универсальных или локальных, типичных или уникальных (см.: [Белова, 2018а], [Боганева], [Зудин, 2007, 2013], [Качмар], [Кузнецова, 2017, 2018], [Пигин, 2014], [Усачёва]).

¹ Подробнее см., напр., опубликованные своды восточнославянских этиологических текстов: «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / сост. и коммент. О. В. Беловой. М.: Индрик, 2004. 576 с. (далее — НБ); Беларуская «народная біблія» ў сучасных запісах / уступ. артыкул, уклад. і камент. А. М. Боганевай. Мінск: Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт культуры і мастацтваў, 2010. 166 с. (далее — БНБ); У истоков мира: Русские этиологические сказки и легенды / сост. и коммент. О. В. Беловой, Г. И. Кабаковой. М.: ФОРУМ; НЕОЛИТ, 2014. 528 с. (далее — УИМ); Восточнославянские этиологические сказки и легенды: Энциклопедический словарь / под общ. ред. Г. И. Кабаковой; сост. О. В. Белова, А. В. Гура, Г. И. Кабакова, С. М. Толстая. М.: Неолит, 2019. 480 с.

Однако до сих пор не было предпринято специального исследования, посвященного вербальному компоненту этиологических концовок, его речевой (грамматической и содержательной) репрезентации. Таким образом, в этой статье мы рассмотрим структуру и функции «речевых закрепок» в этиологических текстах на материале легенд восточных славян, зафиксированных в XIX–XXI вв. и извлеченных из опубликованных и архивных источников.

Речевое оформление этиологических концовок

Финальный вывод, подводящий итог этиологическому сюжету, может быть *встроен в речь повествователя*:

[Женщина не показала Богу дорогу или грубо ему ответила, а мужчина ответил вежливо, поэтому у мужчин много свободного времени, а женщины лишены досуга.] <...> От чилови́к нико́ли не торо́пица. А ба́би всигда нема́ коли́. То жнэ, то ма́сло бье — ўса́ такэ́ робит. То ей Бог зроби́ў за то, шо она дорогу не указала (Лельчицкий р-н Гомельской обл.)².

Закрепка может быть *передана косвенной речью*:

[Черт садится на борону и мешает человеку бороновать, за что превращен в коня.] <...> Тогды Бог сказаў на чорта, штобы ён быў конем — и чорт стаў конём, и з тых пор стали на свеци кони (Гродненская губ.)³;

[Бог за грехи людей уменьшает хлебный колос, коты и собаки просят сохранить колос для них.] <...> колас фсё мёнет, мёнет, а сабака завьў, и Гаспоть сказаў, што будут жыть саба́ччю и кашы́наю долей (Почепский р-н Брянской обл.)⁴.

Возможно также *объединение в одном тексте косвенной и прямой речи*, как, например, в контаминированном варианте

² НБ. С. 103–104, № 169. Сюжет ATU 779 (здесь и далее номера типов сюжетов в соответствии с международной классификацией даются по: Uther H.-J. The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Part 1: Animal Tales, Tales of Magic, Religious Tales, and Realistic Tales, with an Introduction. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2004. 619 p.).

³ Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 2. СПб., 1893. (Сборник Отделения русского языка и словесности императорской Академии наук; т. 57). С. 342, № 185.

⁴ НБ. С. 495, № 1163. Сюжет ATU 779G*.

легенды о проклятии осины и ракиты, давших свою древесину для изготовления иголок, которые мучители забивали Христу под ногти:

<...> То Матэръ Божая закляла, шоб осина (осина вжэ була́ большая), и вона́ закляла шоб те твои лыстья трепеталися от витра и от сонця, шоб завсегда. А от та роки́та була́ ма́ленька — кустарник. И она сказала: «Шоб ты больше не зросла́». И вот она по сёй день ростэ́ такой кустарник (Ратновский р-н Волынской обл.)⁵.

Особый интерес вызывают случаи, когда финальная закрепка *передается прямой речью* (демиурга, выносящего свой приговор создаваемому или изменяемому объекту, или героя, которому предстоит пережить превращение).

В корпусе этиологических текстов этот прием встречается довольно часто, что подтверждают современные полевые аудиозаписи. В старых записях и публикациях эти концовки переданы довольно стандартно, как устойчивые речевые формулы, и это дает возможность предположить, что именно эти фрагменты фиксировались собирателем дословно⁶; таким образом, мы можем говорить о более или менее точной передаче бытовавшего текста⁷.

Прямая речь персонажа, «ответственного» за факт творения или преобразования, *грамматически оформляется глаголами будущего времени или повелительного наклонения* (при этом в разных вариантах одного и того же сюжета возможны обе формы); в императивных конструкциях частотны целевые

⁵ НБ. С. 364, № 752. Сюжет АТУ 750Е.

⁶ Об этом свидетельствуют и пометы публикаторов, например: «Тогда Бог разгневался на Сатану гневом великим и сказал Михаилу: — Будь ты Михаил — Ил, архангел и воевода всех моих небесных сил! Иди и именем моим сокруши Сатану и сверзи его со всеми дьяволами с неба». (Монолог Бога: «Будь ты, Михаил — Ил» и т. д. записан со слов рассказчика буквально. Значения слова «Ил» покажите объяснить не мог) (Городцов П. А. Западносибирские легенды о творении мира и борьбе духов // Этнографическое обозрение. 1909. № 1 (Кн. 80). С. 60).

⁷ Так, например, в рукописных материалах 1970–1980-х гг. из Полеского архива Института славяноведения РАН пространные сюжеты легенд могут быть даны в пересказе собирателя, но «речевые закрепки» (ключевые фразы) чаще всего переданы на диалекте.

союзы *чтоб*, *каб* и формообразующие частицы *пусть*, *хай*, *нехай* и др.

[Бог превращает в змей восставших против него ангелов.] <...> У Бога было много ангелов. Одны были за Бога ангелы. А другие против. Те что хотели ангелы — може, руководить Богом? Так он ўзяў их и скинул. Сказали: «Вы будете ползать по земле ўсю жись и будете людей кусать — кого укусят, от вас помреть ц^неловек. А если не — то будет ц^неловек жить» (Велижский р-н Смоленской обл.)⁸.

[Христос проклинаят удода, который своим криком выдал его преследователям.] Попикач [удод]. Вин согреший. Вин, коли Христа ловили, а вин кричаў: «Тут-тут-тут». А Христос казаў: «Будеш смердючий, як пес» (Иршавский р-н Закарпатской обл.)⁹.

[Чудесное дерево проклинаят стариков, захотевших стать богами.] <...> Пошел старик к дереву. Как услышало оно эти безумные речи, зашумело листьями и в ответ старику молвило: «Будь же ты медведем, а твоя жена медведицей!» В ту же минуту старик обратился медведем, а старуха медведицей, и побежали в лес¹⁰.

[Христос проклинаят коней, «выдавших» его преследователям.] Продали его, дак всюду скрываўся Исус Хрыстос. И овцы его прятали, и ў ку́пи хаваўся — куры его загребли землей лапами. И ў каровы хаваўся. А ў кони пашоў — кони, значыть, его не прыняли, кони его выдали. Ну, дак он ужэ и сказаў на ко́ни: «Шоб ты век еў и шоб ты не наеўся никагда!» (Репкинский р-н Черниговской обл.)¹¹.

[Христос ушиб ногу о камень.] Тай тогди́ закльийў каміньи: «Жибі́ ви більши ни росли!» І ўже віт то́го чису́ каміньи ни росте́ (Бучачский повет, Галиция, ныне в Тернопольской обл.)¹².

⁸ УИМ. С. 142–143, № 188.

⁹ НБ. С. 354, № 717. Сюжет АТУ 236*.

¹⁰ УИМ. С. 108, № 138 (без указ. места). Сюжет АТУ 555.

¹¹ НБ. С. 350, № 703.

¹² Гнатюк В. Галицько-руські народні легенди. Т. 1. Львів, 1902. С. 79, № 93.

Если сюжет состоит из нескольких эпизодов, то «речевая закрепка» может присутствовать в каждом из них. Так, в легенде про досуг (см. выше) Бог последовательно озвучивает свое решение:

[Женщине, не показавшей дорогу, Бог говорит:] «Ну каб жа табе и повек не коли было!» <...> [Мужику, ответившему на вопрос, говорит:] «Ну прощай, брати, спасибо табе, дай Бог ў пору справицца, ў пору проклаждацца» (Мстиславский уезд Могилевской губ.)¹³.

В ряде случаев финальная реплика адресована не объекту, над которым совершается действие, а третьему лицу, как, например, в варианте уже упомянутого сюжета про досуг. О том, какая судьба предназначена мужчине и женщине, Христос сообщает не им, а своему спутнику — св. Петру:

<...> Чоловік і роботу зробіть, і буде мати час з другим поговорити, покурити. А жона все буде в роботі, все щось не встигне зробити (Хустский р-н Закарпатской обл.)¹⁴.

В другом варианте Бог посвящает в свои планы одного из героев — мужчину, который уважительно отнесся к просьбе Бога указать дорогу (нелюбезная женщина не удостоена узнать приговор из первых уст):

Ну і ён гэтаму мужчыне і сказаў: «Ну вот, чалавечак, мужчыне пастаянна і ўрэмя хватаіць, а бабе — ёй век некалі, яна дажа не паднілася мне дарогу не паказала». Ну дык і праўда, бабе ж ей век некалі (Ушачский р-н Витебской обл.)¹⁵.

Еще один прием, используемый легендой для фиксации факта превращения, — это *финальная реплика, вложенная*

¹³ Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 2. СПб., 1893. (Сборник Отделения русского языка и словесности императорской Академии наук; т. 57). С. 400, № 225.

¹⁴ Коли Христос по землі ходив. Народні оповіді / упоряд. І. Сенько. Ужгород: Карпати, 1993. С. 40, № 27.

¹⁵ Полацкі этнаграфічны зборнік. Вып. 2: Народная проза беларусаў Падзвіння / уклад., прадм. і паказ. У. А. Лобача. Наваполацк: ПДУ, 2011. Ч. 1. С. 63, № 150.

в уста героя сюжета. В ответ на свое обращение к Богу персонаж получает просимое, как, например, в легенде об утрате «кожаного тела» в результате грехопадения или в легенде, объясняющей иконографию образа Богородицы-Троеручицы:

Адам обратился к Богу и говорит: «Господи! Оставь ты хоть на память кожи живой и вечной моей у детей моих на перстах ихних в память меня. Пусть знают оне, што за грех мой лишены дети мои сей живой и красивой кожи». И Бог послушал Адама и оставил на пальцах коймы — зовем «ногти» (Саратовская губ.)¹⁶;

Божая Маці ішла і спасала Сына. Ішла чэраз моря. «Ой, Госпадзі, дай треццю руку!» І Госпад даў треццю руку. І Яна перянесла (Чаусский р-н Могилевской обл.)¹⁷.

«Речевая закрепка» может завершать диалог героев сюжета, особенно в тех случаях, когда сюжет полностью укладывается в рамки диалога — как в легенде, объясняющей, почему у рака глаза сзади (рак обиделся, что ему вместо хороших глаз достались лишь маленькие черные глаза, и, всплыв, предложил Богу прицепить их ему сзади; рассердившись на дерзость рака, Бог так и сделал).

Рак стал просить у Бога глаз, а Бох усим раздал глаза, астались у яго анны аборыши. «Ну, куда мне пасадить еты глаза?» — «Эта тваё дела, — торни их хуть у ж...» (Смоленская губ.)¹⁸.

Рак <...> так кажа да Бога Найвышшаго: «Такие брыдкие (очи. — О. Б.), ўваткни ў ср..у!» (Волковыский повет Гродненской губ.)¹⁹.

[Рак опоздал на раздачу хвостов, и Бог предложил ему вместо хвоста глаза.]

Так ён (рак. — О. Б.) кажа:

— У сраку запхні!

¹⁶ УИМ. С. 235–236, № 370.

¹⁷ БНБ. С. 74, № 75А.

¹⁸ УИМ. С. 151, № 210.

¹⁹ Federowski M. Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905. T. 1. Kraków; Warszawa, 1897. S. 175, № 579.

Так ён (Бог. — О. Б.) яму ў сраку і запхнуў (Несвижский р-н Минской обл.)²⁰.

[Христос нечаянно наступил на рака и тот осерчал:] «Як ти йдеш? Де маеш очи, що стаеш на мене, чи не в гузици?» — А Христос каже: «За того, що так до мене говориш, будеш мати від нині очи в гузици, а не в голові!» (Бучачский повет, Галиция)²¹.

Обратим внимание на такой прием, как сопряжение с финальной репликой *цитат (парафразов) из Священного Писания*. Эти микроэлементы книжного текста в устном нарративе не только указывают на знакомство носителей «народной Библии» с первоисточником, но и маркируют определенную группу текстов, для которых «библейские» цитаты являются сюжетообразующими.

Таковы легенды о сотворении мира (ср. Быт. 1:1–10):

<...> Господь — дух... Божий носыўся над водою, И Господь сказаў, значыць: «Да станэт суша, и удалысь, вода, в указанные места», — и назваў Господь воды окыянамы, морямы и озёрамы, и сказаў Господь: «Да явитца суша!» И так явылася суша на зэмлі, и сказаў: «Пройзойдут реky по зэмлі, жылы земельныи, о, як у чоловіка кроў будэ ходыты, так хай ходыть по зэмлі рэky!» (Малоритский р-н Брестской обл.)²².

В легенде о Всемирном потопе, отражающей представление о потопе как повторном сотворении мира²³, в уста Бога вкладывается реплика, отсылающая к Книге Бытия (Быт. 1:3):

І выпусціў [Бог] усіх животных з каўчага і сказаў: «Быў свет і да будзет свет!» (Лепельский р-н Витебской обл.)²⁴.

Обязательно «цитирование» библейского текста в легендах о грехопадении Адама и Евы и изгнании их из рая, о проклятии змея (Быт. 3:16, 19; 3:14).

²⁰ Традиційная мастацкая культура беларусаў / ідэя і агул. рэд. Т. Б. Варфаламеева. Т. 5. Цэнтральная Беларусь. Кн. 2. Мінск: Вышэйшая школа, 2011. С. 432, № 11.

²¹ Гнатюк В. Галицько-руські народні легенди. Т. 1. Львів, 1902. С. 77, № 89.

²² НБ. С. 109, № 178.

²³ См.: НБ. С. 277–278, № 587, 588 (Гомельская обл.).

²⁴ БНБ. С. 41, № 36В.

Взял плеть и выгнал с рая их. «Иди, — говорить, — Адаме и Ева, — говорить, — работай до кровяного поту. Ты, Ева, плоды детей себе, чада, а ты, Адам, работай до кровяного поту и корми своих чадов» (русские старообрядцы в Румынии)²⁵.

Гварит Бог до гада: «Ты будесь съа на череві своїім воўочыти и пісок будеш йісти», а до жёны гварит: «Ты будеш г боли твоіі дыти родіти», а до Адама гварит: «Тёбе выжёну з райу и с твоём жёном Йиівом и дам тобі иньшу земльу. Але гльа тебе буде непўідна, мусиш роби́ти х поты́ чеўа твоёго, а будут ти съа родіти тёрньа и бодакы». А до Йивы гварит: «А ты мусиш прйасти, жебы-с приоды́а грішне тыё твоіі» (лемки, Подкарпатское воев.)²⁶.

То Пан Езус сказаў на вужа:

— Бэндзеш чолгаць на бжу́ху! Не бэндзеш на но́гах і прох бэндзеш есьці!

І гэтак вуж поўзае на трэбусе́ (Волковысский р-н Гродненской обл.)²⁷.

На основе цитаты из библейского текста может быть смоделирована реплика, обращенная к иному, нежели в первоисточнике, персонажу. Такой прием использован в легенде о том, почему дуб страдает, когда на нем распускаются листья (прикрыл листьями Адама и Еву после грехопадения):

Тогда Бог разгневался на дуб за укрывательство и, изгоняя Адама и Еву из рая, определил наказание и дубу. Еве Бог, как известно, сказал, что она в болезнях будет рождать детей. «И ты, — сказал Бог, обращаясь затем к дубу, — в болезнях будешь распускать свои почки и никогда не распустишь их без моей помощи». И с тех пор дуб при распускании почек страшно страдает, как женщина во время родов (Саратовская губ.)²⁸. Ср.: (Быт. 3:16).

Цитата из Псалтири («Все дышащее да хвалит Господа!» — Пс. 150:6) наряду со стихирами на хвалитех («Всякое дыхание да хвалит Господа») нашла отражение в легенде о том, как царь Давид завершил создание Псалтири. Давид сидел на берегу

²⁵ УИМ. С. 238, № 376.

²⁶ Гнатюк В. Галицько-руські народні легенди. Т. 1. Львів, 1902. С. 10, № 3.

²⁷ БНБ. С. 25, № 12.

²⁸ УИМ. С. 192, № 286.

речки, и жабы своими криками мешали ему, но в ответ на его крик «Тихо!» огромная жаба сказала человеческим голосом:

— Давидзе! Давидзе! не тилько ти Бога хвалиш, хвалимо і ми.

А він уже дописав: «Всякое диханіе да хвалить Господа». Так що то жаби Бога хваляють (Житомирский уезд Волынской губ.)²⁹.

Согласно другой легенде, люди забыли помянуть в «евангелии» жабу, и она грызла листы в священной книге. «Ворожка» разъяснила священникам странное поведение жабы, и тогда старшие священники и сам епископ решили, что надо сказать: «Усьякойи дыханійи да хвалит Господа»; после этого жаба больше не испортила ни одного листа (Старосамборский повет, Галиция, ныне — Львовская обл.)³⁰.

Эта же цитата включена в речь Ноя, укоряющего ворона, что он не вернулся с поисков земли. Не будучи напрямую связана с сюжетом и с этиологической концовкой, определяющей судьбу ворона, она скорее служит корильной формулой:

<...> «Иде ж ты был, воран?» — «Я, — гаварить, — аташол да падла пакливал!» — «Как жа ты ни паслушил? Мы тибє пасылали пысмастреть вады; ведь всякая душа да хвалить Госпыда! Будь жа ты, воран, как пень гарелый; будь жа у тибє дети гадавыи: как дитей даждешьси — сам акалей!» Ведь как воран даждетца дитей, выходит, выкормить, — сам акалей; ведь ани все калєють!³¹

Среди новозаветных сюжетов обязательно сопровождается цитатой финальный эпизод легенды о благочестивом разбойнике:

Кажэ: «Поменеш, Господзі, во Царствіі і мене Небесном, когда будзеш на Небесах». А Господзь ёму отвеціў: «Отныне будзеш со Мною в Раю». І вон пошоў с Ісусом Хрiстом розбойнік в рай (Столинский р-н Брестской обл.)³². Ср.: (Лк. 23:43).

²⁹ Кравченко В. Звичаї в селі Забрідді та по де-якіх інших недалеких від цього села місцевостях Житомирського повіту на Волині. Житомир, 1920. С. 22.

³⁰ Гнатюк В. Галицько-руські народні легенди. Т. 1. Львів, 1902. С. 37, № 42.

³¹ УИМ. С. 174, № 246, без указ. места.

³² БНБ. С. 77, № 76С.

Прямая речь в «закрепках» может содержать *элементы рифмы* или представлять собой *ритмизованную прозу*.

[Ласточки отгоняют воробьев, которые приносят гвозди для распятия; за это первые получают благословение, вторые — прокляты.] И сказаў Сус Христос: «Касатоцки, птушки дробныя! Вы миня, Суса Христа, во как жалеете! А положу я, Сус Христос, такое словещушко, кабы да людзям вас не трогаць, не вбиваць, кабы вам, касатушки, стужи во век не видаць! А хто вас забьець, у того рука отсохнець». А сказаў Сус Христос: «Кабы вам, воробьи, по мецэли, по стуже лятаць! Кабы вам, воробьи, хлебнаго зерна не видаць, а коли хто вас забьець, на тым греха нетути» (Бельский уезд Смоленской губ.)³³.

Ритмика легенды о проклятой осине, которая дала свою древесину для изготовления орудий мучения Христа («нэ пушла ны клёнына, нэ пушла ны дубына, но проклята осына»), очевидно, восходит к поэтическому тексту (постовые песни, колядки с мотивом дерева-предателя)³⁴. Ритмизованной оказывается и «речевая закрепка»:

Він йеі проклев: «Шчоб ты нэ взростала, од вітрыку поўсыхала, од вітрыку буйнэнького, от сонэйка яснэйкого, і шчоб траслася...» Ну, вобшчэм, вона ростэ, ростэ і трасэтца (Кобринский р-н Брестской обл.)³⁵.

В легенде о хлебном колосе, который Бог решил уничтожить за грехи людей, и о «кошачьем» и «собачьем» хлебе рифма появляется при озвучивании просьбы животных к Богу оставить им колосок на пропитание. В вариантах без прямой речи указывается, что коты и собаки, выпрашивая хлеб, *плакали / заплакали, мьявкали, нявкали, гавкали, кавкали, брехали, кричали, верещали, енчили, визжали, явкали, закурнявкали, курлакали, выли / завыли*. Когда же включается речевой регистр,

³³ Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 2. СПб., 1893. (Сборник Отделения русского языка и словесности императорской Академии наук; т. 57). С. 352, № 199 (с указанием: «записал С. Н. Рачинский от крестьянки своей, ученицы, Н. Григорьевой»). Вероятно, элементы причити, воссозданные исполнительницей, обусловлены сюжетом — речь идет о «смерти» Христа.

³⁴ Подробнее см.: НБ. С. 360–362, № 737, 743.

³⁵ БНБ. С. 107, № 108В.

слова животных переводятся на человеческий язык, и они начинают говорить в рифму.

Кот и сабаця завыли: «Аставь нам хлеб!» Только кату́ и саба́ке колос астался (Петриковский р–н Гомельской обл.)³⁶;

То Господь став брата от спо́да, от зёмни, так ссуне от низо́ до верха. И стояв собака и каже: «Гав, Господи, мени́ став [оставь]». А кот каже: «Няв, а Господи, и мени́ став». И Господь ста́ви по колоско́ви. И пшеница зро́ду ро́дит по одному колоску (Ратновский р–н Волынской обл.)³⁷.

Рифмовка может возникать и в закрепе, подводящей итог сюжету:

А коты и собаки стали вишша́ть, и Бог даў один колосок. [Теперь говорят:] «Ради кото́у, ради собак, а нам не даў бы нияк» (Брагинский р–н Гомельской обл.)³⁸.

Еще один аспект, на который стоит обратить внимание, это присутствие в этиологических концовках (репликах) *фрагментов различных жанров*.

Так, в одном редком варианте легенды об аисте (Гуцульщина, Яворов — ныне Львовская обл.) аист появляется из оторванной св. Петром пятки черта; рассерженный черт (дідько) решает, что аист будет поджигать дома тех, кто разорит его гнездо:

Дідько посварив си з св. Петром. Петро перемиг дідька; тот утікав на смереку; Петро ухопив за пйиту да відорвав ї. Петро шпури́в³⁹, та з сего зробив си бузьок. «Кали так, — каже дідько, — я пішлю того бузька твоім людьим на хату; хто ему гніздо кине, він тому хату запалит»⁴⁰.

³⁶ НБ. С. 491, № 1148.

³⁷ НБ. С. 445, № 991.

³⁸ НБ. С. 485, № 1128.

³⁹ Ср. укр. *шпуляти* 'швырять, кидать'.

⁴⁰ Шухевич В. Гуцульщина. Львів, 1908. Ч. 5. С. 261.

В реплике черта содержится широко известное всем славянам поверье о том, что, если разрушить гнездо аиста, он принесет огонь и подожжет дом⁴¹.

В легенде из Галиции (Залищикский повет, ныне Ивано-Франковская обл.), повествующей об изгнании первых людей из рая, Бог дает Адаму заступ и мотыгу и велит работать ради куска хлеба, сопровождая действие виршами:

Каже йому Пан Біг:
Наж ти, Адаме, рискаль і мотику,
Іди робити на хліба партику!⁴²

Бог как автор афоризма выступает в западноукраинском варианте сюжета АТУ 221А «Выборы царя птиц». Маленькая птичка *волове очко* села на хвост орла и, когда орел взлетел выше всех, взлетела еще выше и получила имя *королик*, т. е. «королёк»:

А Господь Бог, як тоє увидів, засьміяв ся, та сказав: «На фосту короля прилетів королик»⁴³.

В легенде об Архангеле Михаиле, записанной у старообрядцев-липован в Краснодарском крае, говорится о том, что «Михайло-Архангел» был бесом, но Господь покрестил его землей и отправил завершить крещение на Иордан, дав при этом новое имя:

И он, Господь, значит, наречил его Архангел Грозный Воевод. И вот, значить: «Святий Архангеле Грозный Воеводе, моли Бога о нас» [Зудин, 2007: 13].

Финальная реплика представляет собой фрагмент широко распространенной в народной среде в XVI — начале XX в. апокрифической «Молитвы Архангелу Михаилу, Грозному воеводе Небесных Сил» (см.: [Зудин, 2007: 11], [Пигин, 2013: 28]).

⁴¹ Гура А. В., Страхов А. Б. Аист // Славянские древности. Этнолингвистический словарь: в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. Т. 1. М.: Международные отношения, 1995. С. 99.

⁴² Гнатюк В. Галицько-руські народні легенди. Т. 1. Львів, 1902. С. 19, № 12.

⁴³ Там же. С. 29, № 29.

Смысловая нагрузка «речевых закрепок», подводящих итог сюжетам, также состоит в том, чтобы обозначить дальнейшее существование объекта в новом качестве — чаще всего как проклятого (наказанного) или благословленного персонажем, которому приданы функции творца.

В варианте сюжета АТУ 425М «Змея-жених» по материнскому проклятию дети оборачиваются в лягушку и соловья, сама она становится кукушкой.

Тагда (й)их праклянула мама: «Будьти вы прокляты!» — на этих, на дочку и на сына. Вот и гаварит: «Ты будишь лягушка — всю жизнь тябя будут раздавливать кылясам. А ты — всю жизнь сылавьём будишь петь». А ана асталась кукушкой. И на этим кончилась сямья. Вот и гаварят, што лягушка — праклёнутая, ана как чилавек. И сылавей паёт — эта сын (Псковская обл.)⁴⁴.

Проклятие и благословение могут присутствовать в одной легенде, если она объединяет несколько этиологических мотивов. Примером может послужить вариант легенды о том, как Божья Матерь прятала младенца Христа от воинов Ирода: осина трясущимися листьями чуть не выдала беглецов, а лещина укрыла их своими ветками. В результате Бог воздал каждому дереву по его поведению.

І Божанька сказаў [осине]:

— Ты будзіш увесь век трасціся. <...>

І Божанька сказаў [лещине]:

— У цябе будуць такія плады ўкусныя, смачныя, з этага твайго дзерава. І ўсе будуць есці, і после яды ніколі чалавек не наесца тваіх пладов (Полоцкий р-н Витебской обл.)⁴⁵.

Закрепка обрисовывает судьбу объекта, а иногда предлагает целую *«программу» на будущее*.

Бог (Христос) наказывает собаку, которая не уберегла заготовки для человеческих тел от происков Сатанаила, испортившего их:

⁴⁴ УИМ. С. 169, № 239.

⁴⁵ БНБ. С. 85–86, № 81С. Сюжет АТУ 750Е.

Собаке сказал Христос-от, что «за это тибя люди бить будут, на тибе ездить, гонять, на морозе будешь мерзнуть» (русские в Якутии)⁴⁶.

Бог определяет, чем заниматься изгнанным из рая Адаму и Еве (пахотой и прядением):

Еще в раю, после грехопадения Адама и Еввы, Бог, изгоняя их, дал Адаму заступ, грабли, сказав: «Иды, Адам, землю загребай». А Евве, дав прялку в руки, сказал: «Иды, Ево, запрядаты» (Винницкий уезд Подольской губ.)⁴⁷.

Гордый табак, не поклонившийся Христу, как это сделали все другие растения, получил такой приговор:

Бог сашоў на землю и ўсе растении пакланились яму. Адин толька табак не пакланиўся Богу. Ну, ён прашоў, пасматреў, ўсе пакланились, адин [табак] гордо стаиць. Он [Бог] сказаў яму: «Тебя будут шчипать, патом, кагда вырастеш, тебе будут ламиць, сушыць и палиць. И тот, хто куриць, пападёт ў рай» (Калинковичский р-н Гомельской обл.)⁴⁸.

Новая судьба объекта может определяться не только словом, но и *сопровождаящим слово действием*.

Так, во время мучений Христа ему предлагали есть ужей, но Христос дал ужу «пёрышки» (плавники), и тот превратился в рыбу вьюна, пригодного в пищу людям:

А ён гаворя: «Не бойтеся, ешьте. Только голову откиньте. Ештя». <...> Говорит: «Я... по пирожку [пёрышку] яму укладу, укину, и тады ешьте, не бойтеся. <...> [Когда отец приносил домой рыбу, он вам это рассказывал?] Ну, это рассказывал. «Не бойтеся, это гвьяря, Иисус Христос сказал есть это»⁴⁹.

Воробью, предавшему Христа, Бог связал лапки — поэтому воробей не ходит по земле, а прыгает:

⁴⁶ УИМ. С. 131, № 161.

⁴⁷ Чубинський П. Мудрість віків. Київ, 1995. Кн. 1. С. 116. Образ Еввы-пряжи в народных легендах укоренился в значительной степени под влиянием наивной иконографии (изображение Еввы с прялкой и куделью).

⁴⁸ НБ. С. 209, № 452.

⁴⁹ М. И. Афанасьева, 1922 г. р., г. Чериков Могилевской обл.; зап. Е. Боганева, Н. Петров, Н. Савина, 2014 г. (Архив лаборатории фольклористики РГГУ, Москва).

...когда Христа на кресте распинали, то он помогал — гвозди в клюве таскал, чтобы гвозди забивать в Христа, и Бог это увидел и проклял воробья, и сказал: «Не будешь ты больше ходить по земле!» — и связал ему лапки невидимой ниткой. С тех пор он не ходит по земле, и его мясо не едят (Москва)⁵⁰.

Людам Бог не только объясняет, но и показывает, как надо запрыгать лошадь, городить забор, молотить цепом.

Гасподь паймал лошадь, запрёт: «Вот вам, — гаварить, — изба, лошадь, упряжь; живитя да мне хвалитя!» Вот мы таперича живём да и хвалим йиво: «Слава тибе, Госпыди! што усё паказал» (Орловская или Воронежская губ.)⁵¹.

[Бог] кажа [человеку]:

— Знаеш што? Пайдзі ў лес, нарубай ляшчынкі, вырубай жэрдачкі, пазаганяй тыя жэрдачкі і гэтыя слупочкі, папрыбівай жэрдачкі і прыбівай тыя ляшчынкі, і гэто будзе плот (Мостовский р-н Гродненской обл.)⁵².

<...> І Бог з'язав ему два патики [две палки] і каже: «Отак! Отак молоти!» І звідци ціп взявся (Подолія)⁵³.

И, наконец, *моральная составляющая*, уже не столько относящаяся к объекту трансформаций, сколько адресованная аудитории. Финальные сентенции задают этические правила, объясняют необходимость соблюдения тех или иных моральных установок.

В финале легенды о превращении неумных в своих желаниях людей в медведей дед адресует нравоучение внуку:

Внучек и спрашивает: «Дедушка, неужели это правда?» — «Конечно, это басня; чего невозможно, того не желай; от мала будь доволен. Многого пожелаешь, последнее потеряешь» (Москва)⁵⁴.

⁵⁰ УИМ. С. 155, № 216.

⁵¹ УИМ. С. 304, № 461.

⁵² Традиційная мастацкая культура беларусаў / ідэя і агул. рэд. Т. Б. Варфаламеева. Т. 3. Гродзенскае Панямонне. Кн. 2. Мінск: Вышэйшая школа, 2006. С. 377, № 69.

⁵³ Казки та оповідання з Поділля. В записях 1850–1860-их рр. / упоряд. Микола Левченко. Вип. I–II. Київ, 1928. С. 6, № 15.

⁵⁴ УИМ. С. 112, № 142.

В другом варианте того же сюжета осуждается человеческая алчность:

И до сих пор там ходит медведь с медведицей. Так вот оно что: бабьему хвосту нет посту. За большим чином погонишься — малый упустишь (Московская обл.)⁵⁵.

Богата моральными концовками легенда о «кошачьем» и «собачьем» хлебе: за подвиг животных по спасению колоса их нужно кормить хлебом и нельзя обижать.

Господь пошкодоваў и кажэ тылько: «Ну, кэдаю на вас. И хто, кáжэ, вам будэ дава́ты, и я тому́ буду дава́ты». И трэ йым хлиба дава́ты (Ратновский р-н Волынской обл.)⁵⁶.

И трэба ката кармиць хлебам у благодарнасць, жалець кату хлеба — грэх. Кажуць: «Ешь хлеб, ты ж у Бога яго выпрасиў» (Речицкий р-н Гомельской обл.)⁵⁷.

И кажуць люды: «Нэ бітэ ко́та, бо ён хлеб у Бога вы́просиў» (Ивацевичский р-н Брестской обл.)⁵⁸.

Покынув для собаки, бо кит казав, шо за мышамы прожывэ, дид мий казав: «Собака выпросыв у Бога хлиба, нэ шкодуйтэ йому» (Любешовский р-н Волынской обл.)⁵⁹.

Заключение

В структуре этиологического сюжета «речевая закрепка» подводит итог сюжету (фиксирует создание или преобразование объекта) и в то же время обозначает начало следующего этапа существования объекта в его новом качестве (с новыми свойствами). Финальная реплика разворачивает будущую «программу» бытия и обозначает обстоятельства взаимоотношений преобразованного объекта с окружающим миром.

⁵⁵ УИМ. С. 116, № 145.

⁵⁶ НБ. С. 446, № 993.

⁵⁷ НБ. С. 494, № 1157.

⁵⁸ НБ. С. 480, № 1106.

⁵⁹ НБ. С. 448, № 1002.

Особую роль играют озвученные в закреплении обстоятельства времени, обозначающие срок действия заклятия, проклятия, благословения (навсегда, на срок жизни объекта, до Страшного суда, пока объект не выполнит наказ творца и т. п.). Прямая речь, завершающая сюжет о сотворении или преобразовании самого ничтожного, казалось бы, объекта, подчеркивает идею, что факт даже самого «малого» творения, как и факт сотворения Вселенной, должен быть подкреплен словом Творца или преобразователя.

Список литературы

1. Белова О. В. Антропоцентрические мотивы в восточнославянских этиологических легендах // Антропоцентризм в языке и культуре / отв. ред. С. М. Толстая. М.: Индрик, 2017. С. 171–184. (a)
2. Белова О. В. Животные в русских этиологических легендах: превращения и трансформации // Живая старина. 2017. № 3. С. 38–40. (b)
3. Белова О. В. Славянские этиологические тексты: общее и особенное (на примере восточнославянских региональных традиций) // Письменность, литература, фольклор славянских народов. История славистики / XVI Международный съезд славистов. Белград, 20–27 августа 2018 г.: доклады российской делегации / отв. ред. А. М. Молдован. М.: ИРЯ РАН, 2018. С. 301–324. (a)
4. Белова О. В. Этиология запретов и предписаний в зеркале народных легенд и поверий // Запреты и предписания в славянской и еврейской культурной традиции / отв. ред. О. В. Белова. М.: Ин-т славяноведения РАН, 2018. С. 246–265. (b)
5. Белова О. В. Параметры «уникальности» этиологических текстов: формальные и содержательные критерии // Уникальное и типичное в славянском фольклоре: сб. науч. ст. по мат-лам конф. / сост. А. Б. Мороз, Н. В. Петров, Н. С. Петрова, О. В. Белова. М.: РГГУ, 2019. С. 13–35.
6. Боганева А. Беларускае версіі легенды пра колас: варыянтнасць, тыпавыя і рэдкія матывы, геаграфія распаўсюджання // Беларускае фальклор. Матэрыялы і даследаванні. Вып. 2. Мінск, 2015. С. 171–189.
7. Зудин А. И. Христианские легенды старообрядцев хутора Новопокровского // Живая старина. 2007. № 3. С. 11–13.
8. Зудин А. И. Этиологические легенды казаков-некрасовцев // Живая старина. 2013. № 3. С. 39–42.
9. Качмар М. Структурно-семантична своєрідність українських етіологічних легенд з дендрологічними мотивами // Література. Фольклор. Проблеми поетики. Збірник наукових праць. Вип. 36. Київ: КНУ ім. Т. Шевченка, 2012. С. 122–129.

10. Кузнецова В. С. Почему у ласточки хвост раздвоенный: о мифологическом сюжете в «народной Библии» // Живая старина. 2017. № 3. С. 40–43.
11. Кузнецова В. С. Как медведь с Богом говорил: о медведе в легендах фольклорной Библии // Традиционная культура. 2018. Т. 19. № 2. С. 140–147.
12. Пигин А. В. Стих о бесе Зерефере // Живая старина. 2013. № 1. С. 27–30.
13. Пигин А. В. Сочинения о чае и самоваре в старообрядческой письменности XVIII–XX вв. // Живая старина. 2014. № 4. С. 34–37.
14. Усачёва В. В. Судьба благословенных и проклятых деревьев в традиционной культуре славян // Этноботаника: растения в языке и культуре / отв. ред. В. Б. Колосова, А. Б. Ипполитова. СПб.: Наука, 2010. С. 130–163.

References

1. Belova O. V. Anthropocentric Motifs in East Slavic Etiological Legends. In: *Antropotsentrizm v yazyke i kul'ture [Anthropocentrism in Language and Culture]*. Moscow, Indrik Publ., 2017, pp. 171–184. (In Russ.) (a)
2. Belova O. V. Animals in Russian Etiological Legends: Transfigurations and Transformations. In: *Zhivaya starina [Living Antiquity]*, 2017, no. 3, pp. 38–40. (In Russ.) (b)
3. Belova O. V. Slavic Etiological Texts: General and Special (Through Examples of East Slavic Regional Traditions). In: *Pis'mennost', literatura, fol'klor slavyanskikh narodov. Istoriya slavistiki. XVI Mezhdunarodnyy s'yezd slavistov. Belgrad, 20–27 avgusta 2018 g.: doklady rossiyskoy delegatsii [Writing, Literature, Folklore of Slavic Peoples. History of Slavistics. The 16th International Congress of Slavists. Belgrade, August 20–27, 2018: Russian Delegation Papers]*. Moscow, Institute of Russian Language Publ., 2018, pp. 301–324. (In Russ.) (a)
4. Belova O. V. Etiology of Prohibitions and Regulations in the Mirror of Folk Legends and Beliefs. In: *Zaprety i predpisaniya v slavyanskoy i evreyskoy kul'turnoy traditsii [Prohibitions and Regulations in Slavic and Jewish Cultural Tradition]*. Moscow, The Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences Publ., 2018, pp. 246–265. (In Russ.) (b)
5. Belova O. V. Parameters of the “Uniqueness” of Etiological Texts: Formal and Substantive Criteria. In: *Unikal'noe i tipichnoe v slavyanskom fol'klore. Sbornik nauchnykh statey po materialam konferentsii [Unique and Typical in Slavic Folklore. Conference Proceedings]*. Moscow, The Russian State University for the Humanities Publ., 2019, pp. 13–35. (In Russ.)
6. Boganeva A. Belaruskiya versii legendy pra kolas: varyyantnasts', tipavyya i redkiya matyvyy, geografiya raspayasyudzhannya [Belarusian Versions of the Legend of Ear-Wheat: Variation, Typical and Rare Motifs, Geography of Distribution]. In: *Belaruski fal'klor. Materyyaly i dasledavanni [Belarusian Folklore. Materials and Research]*, 2015, vol. 2, pp. 171–189. (In Belarusian)
7. Zudin A. I. Christian Legends of the Old Believers of the Novopokrovsky Farm. In: *Zhivaya starina [Living Antiquity]*, 2007, no. 3, pp. 11–13. (In Russ.)

8. Zudin A. I. Etiological Legends of the Nekrasov Cossacks. In: *Zhivaya starina [Living Antiquity]*, 2013, no. 3, pp. 39–42. (In Russ.)
9. Kachmar M. Strukturno-semantichna svoeridnist' ukrains'kikh yetiologichnikh legend z dendrologichnimi motivami [Structural and Semantic Originality of Ukrainian Etiological Legends with Dendrological Motifs]. In: *Literatura. Fol'klor. Problemi poyetiki. Zbirnik naukovikh prats' [Literature. Folklore. Problems of Poetics. Collection of Papers]*. Kyiv, The Taras Shevchenko National University of Kyiv Publ., 2012, vol. 36, pp. 122–129. (In Ukrainian)
10. Kuznetsova V. S. Why the Swallow Has a Forked Tail: About the Mythological Plot in the Folk Bible. In: *Zhivaya starina [Living Antiquity]*, 2017, no. 3, pp. 40–43. (In Russ.)
11. Kuznetsova V. S. How the Bear Spoke to God: About the Bear in the Legends of the Folk Bible. In: *Traditsionnaya kul'tura [Traditional Culture]*, 2018, vol. 19, no. 2, pp. 140–147. (In Russ.)
12. Pigin A. V. The Verse About the Demon Zerefer. In: *Zhivaya starina [Living Antiquity]*, 2013, no. 1, pp. 27–30. (In Russ.)
13. Pigin A. V. Essays on Tea and Samovar in the Old Believer Writing of the 18th — 20th Centuries. In: *Zhivaya starina [Living Antiquity]*, 2014, no. 4, pp. 34–37. (In Russ.)
14. Usacheva V. V. The Fate of Blessed and Cursed Trees in the Traditional Culture of the Slavs. In: *Etnobotanika: rasteniya v yazyke i kul'ture [Ethnobotany: Plants in Language and Culture]*. St. Petersburg, Nauka Publ., 2010, pp. 130–163. (In Russ.)

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ / INFORMATION ABOUT THE AUTHOR


Белова Ольга Владиславовна, доктор филологических наук, главный научный сотрудник Отдела этнолингвистики и фольклора, Институт славяноведения, Российская академия наук (пр. Ленинский, 32а, г. Москва, Российская Федерация, 119334); e-mail: olgabelova.inslav@gmail.com. **Olga V. Belova**, PhD (Philology), Leading Researcher of the Department of Ethnolinguistics and Folklore, The Institute of Slavic Studies, The Russian Academy of Science (pr. Leninskiy 32a, Moscow, 119334, Russian Federation); ORCID: 0000-0001-5221-9424; e-mail: olgabelova.inslav@gmail.com.

Поступила в редакцию / Received 12.02.2022

Поступила после рецензирования и доработки / Revised 16.03.2022

Принята к публикации / Accepted 10.04.2022

Дата публикации / Date of publication 06.06.2022

Научная статья 

DOI: 10.15393/j9.art.2022.10863

EDN: BFPUMC



Поэтика географических имен в песенно-эпических жанрах русского фольклора

Т. Г. Иванова

Институт русской литературы (Пушкинский Дом),

Российская академия наук

(г. Санкт-Петербург, Российская Федерация)

e-mail: tgivanova@inbox.ru

Аннотация. В статье рассмотрены представления о пространстве, сложившиеся в русском историко-песенном фольклоре. Пространство в поэтике песенно-эпических жанров русского фольклора — в былинах и исторических песнях — играет важную роль, определяя в рамках одной из основных мифологем «свой» и «чужой» («иной») мир. Природное пространство (леса, реки, моря, горы, пещеры и т. д.) на мифологическом уровне маркирует «иной» мир; города — «свой» («человеческий»). В былинах, которые, согласно концепции В. Я. Проппа, являют образец государственного эпоса, возникают исторические представления о пространстве; соответственно, мифологема «свой» / «чужой» определяется уже содержанием «русский мир» / «вражеский мир» и наполняется реальными топонимами. В исторических песнях происходит принципиальная смена былого обобщенного типа историзма (былины) конкретным историзмом, что сказывается на системе топонимов. На ряде примеров поставлен вопрос о соответствии или несоответствии топонима в былинах и исторических песнях географической реальности. В отношении топонима Каспийское море подчеркнута практически полное отсутствие связей географического имени с реальным географическим объектом. Представления о Балтийском море, равно как и о городах Невско-Прибалтийского пространства (Шлиссельбург, Дерпт, Ревель), оказываются более прочно связанными с реальной географией. Специально рассмотрены сдвиги в именовании географических объектов: Хвалынское / Каспийское море; Варяжское / Виранское / Балтийское море; Орешек / Шлиссельбург; Юрьев / Дерпт; Колывань / Ревель.

Ключевые слова: былины, исторические песни, поэтика, топонимы, Каспийское море, Балтийское море, Шлиссельбург, Дерпт, Ревель

Для цитирования: Иванова Т. Г. Поэтика географических имен в песенно-эпических жанрах русского фольклора // Проблемы исторической поэтики. 2022. Т. 20. № 2. С. 47–66. DOI: 10.15393/j9.art.2022.10863. EDN: BFPUMC

Original article

DOI: 10.15393/j9.art.2022.10863

EDN: BFPUMC

Poetics of Geographical Names in Epic Song Genres of Russian Folklore

Tatyana G. Ivanova

The Institute of Russian Literature (Pushkinskiy Dom),

The Russian Academy of Sciences

(St. Petersburg, Russian Federation)

e-mail: tgivanova@inbox.ru

Abstract. The article examines the ideas about space that have developed in Russian historical and song folklore. In the poetics of the epic song genres of Russian folklore, namely, in epics and historical songs, space plays an important role, defining “one’s own” and “alien” (“other”) worlds within one of the main mythologemes. Natural space (forests, rivers, seas, mountains, caves, etc.) mark the “other” world; cities — “one’s own” (“human”) at the mythological level. Historical ideas about space arise in heroic ballads, which, according to the concept of V. Ya. Propp, are an example of the state epic. Accordingly, the “own” / “foreign” mythologeme is already determined by the content “Russian world” / “enemy world” and is filled with real toponyms. In historical songs, there is a fundamental replacement of the former generalized type of historicism (epic) by concrete historicism, which affects the toponymic system. A number of examples raise the question of the correspondence or non-correspondence of the toponym in epics and historical songs to geographical reality. With regard to the Caspian Sea toponym, the almost complete absence of connections between the geographical name and the real geographical object is emphasized. The notions of the Baltic Sea, as well as of the towns of the Neva-Baltic space (Shlisselburg, Derpt, Revel), turn out to be more firmly connected with real geography. Shifts in the naming of geographical objects are specially considered: Khvalynsk / Caspian Sea; Varangian / Virian / Baltic Sea; Oreshek / Shlisselburg; Yuryev / Dorpat; Kolyvan / Revel.

Keywords: epics, historical songs, toponyms, poetics, Caspian Sea, Baltic Sea, Shlisselburg, Dorpat, Revel

For citation: Ivanova T. G. Poetics of Geographical Names in Epic Song Genres of Russian Folklore. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*, 2022, vol. 20, no. 2, pp. 47–66. DOI: 10.15393/j9.art.2022.10863. EDN: BFPUMC (In Russ.)

Пространство в поэтике песенно-эпических жанров русского фольклора — в былинах и исторических песнях — играет важную роль, определяя в рамках одной из основных мифологем «свой» и «чужой» («иной») мир. Природное пространство (леса, реки, моря, горы, пещеры и т. д.) на мифологическом уровне маркирует «иной» мир; города — «свой» («человеческий»). В былинах, которые, согласно концепции В. Я. Проппа, являют образец государственного эпоса, возникают исторические представления о пространстве; соответственно, мифологема «свой» / «чужой» определяется уже содержанием «русский мир» / «вражеский мир» и наполняется реальными топонимами. На ряде примеров остановимся на вопросе о соответствии или несоответствии топонима в былинах и исторических песнях географической реальности. Предметом нашего внимания являются те географические объекты, которые на протяжении веков меняли свои имена — продемонстрируем, как фольклорная традиция реагировала на эту сторону исторической действительности.

Первый географический объект — *Хвалынское / Каспийское море*. Гидроним *Хвалынское море*, как известно, весьма популярен в былинном пространстве и, скорее всего, принадлежит к «исконным» топонимам классического эпоса, т. е. он закрепился в былинной картине мира в период активного становления эпоса: в X–XIII вв. *Хвалынским морем* на Руси называли Каспийское море. Этот самый большой из замкнутых соленых водоемов в разное время у разных народов именовался как Гирканское (по названию провинции Гиркания), Джурджанское (по имени города Джурджан, ныне Горган), Хазарское, Дербентское, Сарайское море и пр. В древнерусских письменных источниках *Каспийское море* чаще всего именовалось *Хвалынским* — от хвалисов, имени жителей Хорезма, торговавших на Каспии. Торговые связи с землями *Каспийского моря* для Руси были актуальными со времен создания Киевского государства. Тем не менее подчеркнем, что былинное *Хвалынское море* не включает в себе практически никаких связей с реальным локусом. Реально-географическое содержание этого топонима в русском эпосе приближено к нулю.

Хвалынское море, будучи чужеземным для Руси, и земли, конфессионально ей чуждые, естественно, заключают в себе сему «чужой», причем нередко на мифологическом уровне. Например, *Хвалынское море* появляется в былинах о Садко: герой плывет по *Хвалынскому морю*, где попадает во владения Подводного царя [Былины Печоры, № 258, ст. 6, 7, 71; № 259, ст. 5, 9]. В причудливой форме *Холбинское* встречаем топоним в сибирском варианте этого же сюжета [РЭПС, № 87, ст. 4, 16, 27, 37, 39] (см. также упоминание *Хвалынского моря* в сюжете о Садко на Зимнем берегу: [Былины Зимнего берега, № 121, ст. 141]).

По *Хвалынскому морю* идут корабли царя Грубиянишшо, угрожающего Киеву, в зимнебережной былине «Василий Игнатъевич и Батыга»: «Ише шли по морю, морю *Хвалыньскому*, / Увидали они да славной *Киев-град*» [Былины Зимнего берега, № 119, ст. 259–260]. В былине зимнебережной сказительницы Марфы Крюковой, которая любит нанизывать несколько топонимов, Идолище также приходит из-за *Хвалынского моря*:

Как пришол-то он через то морё синее,
 Как (из)-за синего-то *морюшка Аранского*,
 Подошол-то гон ко *морюшку Хвалыньскому*, <...>
 Зашол-то тут Идолишшо ко *Киев-град*
 [Былины Зимнего берега. Крюкова, № 10а, ст. 144–148].

С локусом *Хвалынское море* могут быть связаны поиски достойной невесты. (Напомним, что поиски невесты в «ином» мире, согласно концепции В. Я. Проппа, являются наследием догосударственного эпоса.) Так, в печорской старине о Дунае Таракан сын Заморенин указывает князю Владимиру невесту «за морем за *Хвалынским*, / У того-де Семёна да Леховитого» [Былины Печоры, № 121, ст. 54]. Баба Златыгорка, мать Сокольника, сына Ильи Муромца, по одному из кулойских вариантов, проживает у *Хвалынского моря*:

Ишше от моря, да моря синяго —
 А от синего *морюшка Хвалынского*,
 А от той же бабы Златыгорки
 А родилосе да от бабы чадышко,

Чадо милое, любимое — Соколыцк сын
[Былины Кулоя, № 26, ст. 1–5].

Калики перехожие в кулойской традиции в сюжете «Сорок калик» отправляются в свое паломничество «и-за *синего морюшка Хвалынского*» [Былины Кулоя, № 76, ст. 2].

Образ *Хвалынского моря* в былинах Марфы Крюковой используется для построения метафор: рисуется картина взволнованного моря при той или иной драматической ситуации. *Хвалынское море* «расшумелось» при шипе Соловья-разбойника [Былины Зимнего берега. Крюкова, № 9, ст. 548, 950 — сюжет «Илья Муромец и Соловей-разбойник»]; «взбошовало-сё», когда на Киев пришла война — «Камское побоишшо» [Былины Зимнего берега. Крюкова, № 14а, ст. 7].

Хвалынское море в старинах Марфы Крюковой может быть включено в концовку, построенную по модели «синему морю на потишень»:

Как ведь той ли вот старинушке конец и пришол.
Как *Хвалынскому-ту* морюшку на ти́шину,
Как *Дунаю-ту реке* всё да всё на чесь-хвалу,
Как всему у нас советському народу на послушаньицо
[Былины Зимнего берега. Крюкова, № 20а, ст. 674–677].

Укажем, что в поздних былинных сюжетах топоним *Хвалынское море* начинает смутно наполняться реально-географическим содержанием. Так, в сюжете «Илья Муромец на Соколе-корабле», где противником героя выступает Салтан (восточный персонаж), *Хвалынское море* является устойчивым топонимом. Сибирские варианты начинаются стихами:

Ах как по морю, по морю,
Синю морю по *Хвалынскому*
Ходил-гулял Скол-корабль
[РЭПС, № 38, ст. 1–3; см. также: № 39, ст. 2; № 43, ст. 2].

Хвалынское море мы находим в позднем эпическом текстеновообразовании: по морю плывет корабль («По шинему морю по *Хвалынскому*» [РЭПС, № 88, ст. 7]), на котором сидят невольники; один невольник просит Бога, чтобы ветры принесли корабль на *святую Русь* и обещает поставить церковь

в честь Миколая чудотворца; Бог свершает просимое — герой ставит церковь. Русские невольники, напомним, действительно при разных обстоятельствах попадали в плен и оказывались в каспийских городах.

Для нашей темы важно отметить, что в былинной традиции имеется и позднее наименование *Хвалынского моря* — *Каспийское*, причем связь с реальным водоемом и в этом случае оказывается неосязаемой. В одной из старин о Василии Буслаеве, записанных в Пудожье, герой спрашивает гостей-корабельщиков: «Как найти мне прямше дороженьку ко *Иерусалиму*, святому городу?» — и в ответ получает: «Тебе надоть ехать через *море Каспийское*, / Ехать будет тут семь недель, / А кругом-то ехать три года» [Былины Пудогы, № 524, ст. 37–39]. *Каспийское море* «беспроливное» упоминается в теме пути Соловья Будимировича в Киев [Былины Печоры, № 169, ст. 9–10]. К «*славному морю Каспицкому*» едет королевич из Крякова Лука Петрович, где он встречает своего брата Василия Петровича, в кенозерском тексте [Гильф., № 302, ст. 10, 38].

Замена названия *Хвалынского моря* на *Каспийское* свидетельствует, что былинная традиция, при всей ее консервативности, находилась в постоянном соприкосновении с исторической действительностью и реагировала на изменения, происходившие в ней.

В исторических песнях обобщенный историзм, характерный для былин, сменяется конкретно-историческим сознанием. Этот принципиальный сдвиг сказывается и на топонимах.

Локус *Хвалынского / Каспийского моря* хорошо известен историческим песням. Прежде всего этот топоним мы встречаем в цикле о Степане Разине, который, как известно, в 1668–1669 гг. со своей ватагой казаков совершил набег на города западного Каспия и достиг «трухменского» берега. Однако каспийский поход Разина в песенном фольклоре отразился весьма смутно. Устная традиция не запомнила имени ни одного каспийского города, в котором побывал воровской атаман. Тем не менее *Каспийское море* разинских песен — это реально осязаемое море.

Гидроним *Каспийское море* мы находим в двух вариантах сюжета «Разин и казачий круг». На корабле, стоящем в *Каспийском море*, с золотым бунчуком в руках сидит Разин и размышляет, куда направиться со своей ватагой:

Как по морюшку, морю синему,
По тому *морю Каспицкому*
Бросил якорь воровской корабль
[ИП XVII, № 150, ст. 1–3; см. также: № 152, ст. 3–5].

Единственный вариант сюжета «Разин на Каспийском море» [ИП XVII, № 162] отражает окончание каспийского похода: разинский струг скован осенним льдом, атаман приказывает разбить лед и направиться в «тихие места»:

Тихохонько сине море становилось,
Ничем наше *Каспийское море* не шевельнулося,
Что осенним ледочком покрывалось <...>
«Ах, как бы нам добиться до тихих мест,
Что до той ли до *проточинки Червонныя*,
Как до славного до *острова Кавалерского*»
[ИП XVII, № 162, ст. 1–14].

Топоним *Каспийское море* зафиксирован и в песне «Разин видит сон» — сон, предвещающий гибель атамана (упала с головы шапка):

Как по морю было, морю синему,
По тому *морю по Каспицкому*,
Супротив было *Орловых островов*,
Стоял на якоре воровской корабль
[ИП XVII, № 349, ст. 1–4].

В исторической реальности *Каспийское море* с его островами, равно как и острова дельты Волги, служили разинцам укрытиями после их воровских набегов.

Отметим, что в песнях Разинского цикла используется исключительно позднее название моря — *Каспийское*. Топоним *Хвалынское море* в них не зарегистрирован. Скорее всего, в момент создания разинских песен он наличествовал, но со временем заместился гидронимом *Каспийское море*.

В исторических песнях XVIII в. *Каспийское море* также предстает вполне реальным географическим объектом. Так, песня «Поход Бековича-Черкасского на Хиву» начинается следующими строками:

Как на устье-то было, братцы, *Яикушки*,
 На краю моря было *Каспицкого*,
 Что во славном городке было во *Гурьеве*
 [ИП XVIII, № 156, ст. 1–3].

Здесь называются географические реалии: река Яик (ныне — Урал), *Каспийское море*, город Гурьев, стоявший в устье Яика. Напомним, что поход на Хиву князя Александра Бековича-Черкасского по приказу Петра I состоялся в 1717 г. Военная экспедиция снаряжалась в Астрахани с 1715 г., когда Бекович, кстати, составил первую карту Каспийского моря. В 1717 г. из Астрахани войска перешли в Гурьев и направились к Хиве. После ряда военных столкновений войска Бековича были приглашены в хивинские города, начались переговоры хивинского хана с Бековичем, во время которых последний был убит.

Как мы покажем далее, песенно-исторический фольклор XVIII в. знает и топоним *Хвалынское море*, но географическое содержание в этом имени в песнях будет выхолощено.

Второй географический объект, на который мы обратим внимание, — *Балтийское море*. Упоминание его находим и в былинах, и в исторических песнях. В отличие от *Каспийского моря*, в былинном пространстве *Балтийское море* отражено в гораздо более крепких связях с реальным водоемом. Это, без сомнения, вызвано тем, что для Новгорода *Балтийское море* было очень хорошо освоенным путем в западно-европейские города.

Балтийское море в средневековой Руси, как известно, именовалось *Варяжским*. Топоним зафиксирован еще в «Повести временных лет». Это имя знают былины. В одном из текстов о Василии Буслаеве (Толвуя) герой говорит своим товарищам: «Садитесь на насады черленые / Поедемте по славному *Веряжскому*» [Гильф., № 44, ст. 145; см. также: ст. 146]. *Варяжское* (*Веряжское*) море может трансформироваться в *Верейское* [Былины Пудого, № 404, ст. 2 — сюжет «Соловей Будимирович»].

В былинах встречается также топоним *Вирянское море*. В пудожском варианте «Соловья Будимировича» читаем:

Из-под дуба, дуба сыраго,
Из-под той березы с-под наклапины
Матушка Нева широко прошла,
Устьем выпадала во синее *море* во *Вирянское*
[Былины Пудогги, № 401, ст. 1–4; см. также: ст. 24].

В одном из мезенских текстов былины о Василии Буслаеве путь героя из Новгорода в Иерусалим рисуется следующим образом:

Подогнули паруса полотняны —
Пошли *рекой Волховой*,
Вышли в море во *Виранское*
[Былины Мезени, № 189, ст. 460–462;
см. также: № 188, ст. 446–448, 654–656].

В былиноведческой литературе имеется толкование топонима *Виранское море*. Былинное *Виранское* / *Вирянское море* П. Н. Милюков возводит к *Wironia* / *Wirland* — поморская территория Эстляндии при впадении р. Нарвы в Финский залив [Милюков: 314–315]. Эпическое *Виранское море* — это часть реального *Балтийского моря*.

В процитированных былинных фрагментах достаточно отчетливо обозначено реальное географическое пространство: Нева впадает в *Вирянское (Балтийское) море*; из *Виранского моря* водным путем можно попасть в устье Волхова (через Неву и Ладожское озеро). Эти реально-географические связи еще более отчетливо читаются в старинах, записанных в XX в., в которых появляется новое имя *Варяжского моря* — *Балтийское море*.

Балтийское море мы находим в былинах грамотного сказителя пудожанина Н. В. Кигачева (запись 1938 г.), чей репертуар, как известно, восходит к хрестоматии А. Оксенова «Народная поэзия» (СПб., 1898. С. 112, и другие издания), в которой был опубликован текст о Садко былинщика А. П. Сорокина (в записи П. Н. Рыбникова). Текст Н. В. Кигачева предельно близок к книжному источнику, тем не менее сказитель в данный топос вносит важное изменение — вместо «синего моря»

(у А. П. Сорокина) он вводит наименование *море Балтийское*, тем самым усиливая реалистические основы былины:

И поплыли оне по реке по *Волховой*,
 А со *Волхова* они в *Ладожское*,
 Со *Ладожского* во *Неву-реку*,
 Со *Невы-реки* во море *Балтийское*
 [Былины Пудогы, № 532, ст. 160–163].

Обозначенный в былине маршрут, как видим, отвечает географической реальности. В варианте «Поездки Василия Буслаева в Иерусалим» Н. В. Кигачева (запись 1938 г.) опять встречаем *Балтийское море*:

И шел Василий с дружиной храброю,
 На реку он на *Волхову*,
 И садились они в струги легкия,
 Они поплыли по реке по *Волхову*,
 А со *Волхова* — во *Ладожское*,
 А с *Ладожского* — во *Неву-реку*,
 Со *Невы-реки* оне в *Балтийское*
 [Былины Пудогы, № 524, ст. 22–28].

Естественно, мы не предполагаем, что реальный путь в Иерусалим русских паломников проходил через водное пространство морей, огибающих всю Западную Европу. Художественная логика былин обозначает конечную точку путешествия героя, мыслящуюся как далекий локус и к тому же еще — в рамках оппозиции «свой» / «чужой» — опасный. Эта логика подчинена архаическим, мифологическим по своей сути основам эпоса. Однако в классическом эпосе глубинные мифологические основы трансформируются в исторические, в результате чего и появляются реалии, с одной стороны, абсолютно точно отвечающие географии, а с другой — нарушающие правду реального пространства.

Балтийское море, завоевание выхода к которому Петр I считал одной из важнейших задач Северной войны (1700–1721) со шведами, занимает значительное место и в исторических песнях XVIII в. Как локус *Балтийское море* в песнях упомянуто несколько раз, причем фольклорная традиция начала XVIII в. знает разные гидронимы для обозначения этого

водного пространства. Именование данного водоема в историко-песенном фольклоре связано с реализацией трех разных направлений фольклорной мысли: 1) фольклорная традиция использует древнерусский топоним для обозначения моря; 2) осваивает новое имя, вошедшее в русское сознание в начале XVIII в.; 3) опираясь на песенную традицию, применяет к морю имя другого водоема, хорошо известного устной народной поэзии.

В одном из вариантов сюжета «Князь Шереметьев допрашивает шведского майора» пленный швед так обозначает место, где находится шведская армия:

Стоит наша сила в чистом поле,
За теми за мхами, за болоты,
За той за великой переправой,
По край-близ *Варяжского моря*
[ИП XVIII, № 71, ст. 38–41].

В этом отрывке контаминируются мифологическое и историческое представления о пространстве. Формулы «чистое поле», «за мхами, за болоты» являют «иное» пространство: неприятельские войска пришли из «инога» мира. В формуле «великая переправа» заложены не только значение реальной переправы, с которой постоянно приходится сталкиваться воинским частям, но и представление о переправе как границе между «нашим» и «иным» миром. *Варяжское море* в данном контексте оказывается и иномирным морем, и конкретно-географическим.

Гидроним *Балтийское море* находим в двух вариантах песни «Петр I на корабле». По сюжету царь плывет или из шведских земель в Россию, или из России в Швецию. Обратим внимание на то, что море в этой песне в поэтическом языке предстоит «своим» пространством; образов «мхов» и «болот» мы здесь не находим. В общефольклорной формуле «синее море» значение «иное» здесь выхолощено, так как рядом появляется формула «у нас»: «А у нас было на синем море, / На синем море на *Балтийском*» [ИП XVIII, № 209, ст. 1–2]; «Как по морю-морюшку по синему, / По синему морю по *Балтийскому*» [ИП XVIII, № 210, ст. 1–2].

Любопытен вариант из сборника М. Д. Чулкова (то есть одна из самых ранних записей), где песня, сложившаяся по поводу действий Петра I на Балтике (царь плывет в Стекольный город, т. е. в Стокгольм), использует старую фольклорную формулу с именем *Хвалынское* (то есть Каспийское) *море*: «Ах по морю, морю синему, / По синему *морю по Хвалынскому*» [ИП XVIII, № 208, ст. 1–2].

Хвалынское море, вопреки географической действительности, встречается и в одном из вариантов сюжета «Русские войска берут Ригу»: «Как по морю, морю синему, по синему *морю Хвалынскому* / Плыли-восплывали три военных корабля» [ИП XVIII, № 85, ст. 1–2].

Равным образом в песни Петровского времени попадает гидроним *Каспийское море*. В сюжете «Царь посылает казаков на шведскую заставу», в противоречие с географической действительностью, Петр I плывет по *Каспийскому морю* и раздумывает, кого ему послать на «шведскую границу»: «По морю синему по *Каспийскому* плывет корабличек, / На корабличке, на носу, знамя царское государево» [ИП XVIII, № 112, ст. 1–2].

Примеры с *Хвалынским* / *Каспийским* / *Варяжским* / *Виранским* / *Балтийским* морем ярко демонстрируют, что в фольклорной традиции ведущими оказываются не только связи «историко-географическая реалья» — «адекватное отражение ее в устной народной поэзии», но и механизмы самой фольклорной традиции. Называя географический объект, песня в то же время отражает фольклорную традицию. *Хвалынское* (*Каспийское*) *море* в сочетании со Стекольным городом (Стокгольмом) или «шведской границей» — это не «порча», о которой так много писали представители исторической школы, а проявление одного из законов фольклорного языка. Слово (и даже топоним) заключает в себе как видовое (конкретное), так и родовое (общее) значение.

С присоединением к России невско-прибалтийских земель в песенно-эпическом фольклоре (в исторических песнях) появились новые локусы, отсутствующие в былинах. В отличие от былин, где образ *Хвалынского моря*, не имеет реальных связей с географическим объектом, имена городов в исторических песнях прочно привязаны к исторической

действительности. Обратим внимание, что в именовании отдельных городов мы можем отметить те же процессы сдвигов в употреблении разновременных топонимов.

Первый локус — *Шлиссельбург*. Крепость, напомним, располагается на острове Ореховый у истока Невы из Ладожского озера. В 1323 г. новгородцы на острове поставили сначала деревянные укрепления, а затем через тридцать лет в 1353 г. заложили каменные стены и башни. Шведы неоднократно подступали к крепости, называемой *Орешек*. В 1613 г. Швеция захватила *Орешек* и переименовала его в Нотебург (шв. 'nöt' — 'орех'). Во времена царя Алексея Михайловича Россия сделала попытку вернуть крепость, но осада закончилась неудачей. Наконец, осенью 1702 г. из Олонецкого края по знаменитой Осударевой дороге русские войска были скрытно переброшены на Ладогу. Крепость была осаждена в сентябре, и 11 октября в результате решительного штурма Нотебург пал. Петр I переименовал его в *Шлиссельбург* ('ключ-город').

Фольклорная традиция Петровского времени помнит древнерусское название данного локуса и в то же время активно использует новое название крепости, причем и в его нормативной форме, и в просторечной. Ситуацию двойного имени крепости отражает песня «Солдаты готовы штурмовать Орешек» [ИП XVIII, № 81–82]: царь спрашивает генералов, как штурмовать крепость, они предлагают отступить; государь с тем же вопросом обращается к солдатам, те заявляют: «А будем мы его белою грудью брати». В начальных строках песни в противовес ее бравому заключению звучит жалоба молодца на рекрутчину:

Во солдатах быть мне и в походе
Что под славным городом под *Орешком*,
А по нынешнему званию *Шлиссельбургом*
[ИП XVIII, № 81, ст. 5–7; см. также: № 82, ст. 9–10].

То же двойное именование крепости находит место в одном из вариантов песни «Князь Шереметьев допрашивает шведского майора»: «Во славном городе Орешке, / По нынешнему званию *Шлюшенбурхе*» [ИП XVIII, № 72, ст. 1–2].

Древнерусское имя крепости в историко-песенном фольклоре звучит или как *Орешек* («Еще как нам будет взять *Орешек?*» [ИП XVIII, № 81, ст. 14; см. также № 82, ст. 16, 25]), или как *Орех-город* («Еще брать ли нам иль нет *Орех-город?*» [ИП XVIII, № 81, ст. 20]; сюжет «Солдаты готовы штурмовать Орешек»).

Географическое название *Шлиссельбург*, не привычное солдатскому уху, в песнях иногда предстает в нормативной форме [ИП XVIII, № 81, ст. 7], что, впрочем, скорее всего, является фактором, обусловленным образованным собирателем. Зафиксирована форма *Слюссельбург* [ИП XVIII, № 82, ст. 10]; *Слюссельбургский бережок* упоминается в песне «Взятие Орешка» [ИП XVIII, № 83, ст. 10]. Просторечной формой является *Шлюшин*. Именно так локус назван в песне «Казачи встречаются царя под Шлиссельбургом» [ИП XVIII, № 51, ст. 6]; так же город именуется в песне «Краснощекоев сражен пулей»: «Что под славным было городом под *Шлюшеном*» [ИП XVIII, № 104, ст. 1].

Двойное именование локуса в исторических песнях — древнерусским и современным Петру I именем — встречается и в связи с *Дерптом* / *Юрьевом*. Город *Юрьев* имеет непростую историю смены названий. Он был основан в 1030 г. древнерусским князем Ярославом Мудрым, назвавшим его *Юрьев*, по-видимому, по собственному христианскому имени. После распада Киевского государства город входил в сферу влияния Новгородской феодальной республики. В 1224 г. *Юрьев* был захвачен немецкими рыцарями-меченосцами, а впоследствии оказался под властью Ливонского ордена. С этого времени город, ставший крупным торговым центром, назывался *Дорпат* или *Дерпт*. С 1582 г. *Дерптом* владела Речь Посполитая. В XVII столетии он стал предметом постоянных военных столкновений между Швецией, Россией и Речью Посполитой: в 1600–1603 гг. принадлежал Швеции; в 1603–1625 гг. — Речи Посполитой; в 1625–1656 гг. — Швеции; в 1656–1661 гг. — России; в 1661–1704 гг. — Швеции. В июне 1704 г. в ходе Северной войны *Дерпт* был осажден Б. П. Шереметевым и вскоре капитулировал. С этого времени он входил в состав Российской

империи. В 1893 г. при Александре III городу вернули древнерусское имя *Юрьев*. С образованием Эстонии он был переименован в Тарту.

Географическое имя *Дерпт* единожды использовано в одном из вариантов песни «Князь Шереметьев допрашивает шведского майора». В тексте № 71 русские войска гонятся «за шведским генералом / До самого города до *Дерпта*» [ИП XVIII, № 71, ст. 60–61]. В данном тексте о взятии *Дерпта* не говорится. Скорее всего, песня отражает ситуацию 1702 г., когда после поражения шведов при Гуммельсгофе войско во главе с Б. П. Шереметевым подошло к *Дерпту* и разорило пригородные мызы.

Вариант № 70 того же сюжета «Князь Шереметьев допрашивает шведского майора» вписывается в ситуацию 1704 г., когда город пал под ударами русских войск. Однако здесь он называется не *Дерпт*, а *Юрьев*. Б. П. Шереметев в этом варианте движется «Под славною под город под *Юрьев*, / Под тот ли под *Юрьев ливонский*» [ИП XVIII, № 70, ст. 8–9]. Древнерусский *Юрьев*, как следует из песни, солдатами воспринимается как «чужой» город — город «шведской земли», «ливонский» город. Согласно песне, государь Петр I, прибывший к *Юрьеву* (в соответствии с исторической действительностью), проклинает осаждаемый город:

Да будь же ты, *Юрьев*, проклят
Отныне ты, *Юрьев*, и до веку,
Не будет тебе, *Юрьеву*, построенья,
Белокаменным палатам поставленья
[ИП XVIII, № 70, ст. 50–53].

Важно указать, повторим еще раз, что в одном художественном пространстве песен Петровского времени фольклорная традиция может использовать разновременные топонимы, обозначающие один и тот же локус.

И, наконец, последний локус — *Колывань* / *Ревель*. Механизмы устной традиции, заложенные в рассмотренных примерах *Хвалынское море* → *Каспийское море*, *Варяжское море* → *Балтийское море*, *Орешек* → *Шлиссельбург* и *Юрьев* → *Дерпт*, сказываются и в связи с городом *Ревелем*.

По историческим данным, поселение впервые упомянуто в 1154 г. В русских летописях на протяжении XII–XVI вв. город назывался *Колыванью*. До XIII в. эти чудские (по терминологии летописей) территории находились в сфере влияния Древней Руси. Топоним *Колывань* в фольклористике принято связывать с былинными героями Колываном и Самсоном Колывановичем. В 1219 г. *Колывань* была захвачена Данией, и город получил новое имя — *Ревель*. Город активно развивался как торговый порт. В 1346 г. Дания продала *Ревель* Тевтонскому ордену, закрепившемуся в Прибалтике, а тот передал его потом Ливонскому ордену. В 1561 г. при распаде Ливонского ордена *Ревель* стал владением Швеции. Город был взят русскими войсками в 1710 г. *Ревель* находился в составе Российской империи до 1918 г., когда была образована самостоятельная республика Эстония. Тогда город был переименован в Таллин.

В фольклорной традиции XVIII в. употребляются и древнерусское название города, и датско-немецкое. *Ревель* запечатлен в сюжете «Шведская королева просит помощи» [ИП XVIII, № 87–91]: шведская королева, сидящая в *Ревеле*, на вопрос генералов, просит ли она помощи от брата-короля, чтобы защитить город, отвечает, что она посылала к нему курьеров; тут же русская армия входит в город, снимает шведские караулы, расставляет российские. Один из вариантов песни начинается строками: «Как во славном то во городе было в *Колывани*, / Что по нынешнему названьицу славный город *Ревель*» [ИП XVIII, № 88, ст. 1–2], т. е. именование города строится по модели *Орешек / Шлиссельбург*.

В другом тексте двойное название города появляется в самом конце песни:

Барабанщики в барабаны бьют — город взяли,
Как по старому названьицу *Колывань-город*,
По нашему названьицу — город *Ревель*
[ИП XVIII, № 89, ст. 20–22].

Однако подчеркнем, что в остальных вариантах используется единственный топоним — *Колывань*: «Как во славном было городе *Колыване*» [ИП XVIII, № 87, ст. 1]; «Что во славном было городе *Колывани*» [ИП XVIII, № 90, ст. 1]; «Не белы снежки

в поле забелелися, / А это забелелся славный город *Колываньеца*» [ИП XVIII, № 91, ст. 1–2].

Заключение

Рассмотренный ряд географических имен демонстрирует, что топонимы, играющие большую роль как в поэтике былин, так и исторических песен, являют одну из важнейших сторон историко-песенного фольклора — отражают пространственные представления русского народа. Географические знания безграмотных носителей песенного эпоса оказываются весьма устойчивыми и правдивыми.

В то же время топонимы позволяют наглядно ощутить некоторые механизмы фольклорной традиции. Важный для понимания песенно-эпических жанров тезис об обобщенном типе историзма, характеризующем былины, и конкретном историзме, рождающемся в исторических песнях, подтверждается и сферой топонимов. *Хвалынское море* в былинах, как мы показали, теряет реально-географические смыслы; это же географическое имя в песнях Разинского цикла достаточно правдиво отражает данный природный объект.

Сфера топонимов, как показывает материал, позволяет рассмотреть сдвиги в именовании разных локусов, что также характеризует механизмы конкретного историзма, и самое главное — движение внутри былин к конкретному историзму. *Варяжское / Виранское / Балтийское море*, в гораздо большей степени, чем *Хвалынское / Каспийское*, знакомое сказителям, оставаясь в былинах в области обобщенного историзма, наполняется в назывании объектов, расположенных в Балтийском регионе (*река Волхов — Ладожское озеро — река Нева — Балтийское море*), достаточно осязаемой географической конкретикой.

Реагирование историко-песенного фольклора на смену географического имени для называния одного и того же локуса (*Орешек / Шлиссельбург, Юрьев / Дерпт, Колывань / Ревель*) — это также проявление уже окончательно утвердившегося в новом жанре (исторические песни) конкретного историзма.

Список литературы

1. Былины Зимнего берега Белого моря / изд. подгот. А. Н. Власов, С. А. Жадовская, Н. Г. Комелина, Ю. И. Марченко, Ю. А. Новиков; отв. ред. тома А. Н. Власов. СПб.: Наука; М.: Классика, 2018. 995 с. (Свод русского фольклора. Былины; т. 8.) — Былины Зимнего берега
2. Былины Зимнего берега Белого моря: сказительница Марфа Семеновна Крюкова / изд. подгот. М. В. Рейли, Ю. И. Марченко, А. Н. Розов. СПб.: Наука; М.: Классика, 2020. 1703 с. (Свод русского фольклора. Былины; т. 9.) — Былины Зимнего берега. Крюкова
3. Былины Кулоя / изд. подгот. Ю. И. Марченко, Ю. А. Новиков, Л. И. Петрова, А. Н. Розов. СПб.: Наука; М.: Классика, 2011. 922 с. (Свод русского фольклора. Былины; т. 6.)
4. Былины Мезени / корпус текстов и коммент. подгот. А. А. Горелов, Т. Г. Иванова, А. Н. Мартынова, Ю. И. Марченко, Ю. А. Новиков, Л. И. Петрова, А. Н. Розов, Ф. М. Селиванов. СПб.: Наука; М.: Классика, 2003–2006. (Свод русского фольклора. Былины; т. 3–5.)
5. Былины Печоры / корпус текстов подгот. В. И. Еремина, В. И. Жекулина, В. В. Коргузалов, А. Ф. Некрылова. СПб.: Наука; М.: Классика, 2001. (Свод русского фольклора. Былины; т. 1–2.)
6. Былины Пудогы / изд. подгот. М. Н. Власова, В. И. Еремина, В. И. Жекулина, А. Ю. Кастров, Ю. А. Новиков, Т. А. Новичкова, Е. И. Якубовская. СПб.: Наука; М.: Классика, 2013–2016. (Свод русского фольклора. Былины; т. 16–18 (1–2).)
7. Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года / подгот. текста и коммент. А. И. Никифорова и Г. С. Виноградова. М.; Л.: АН СССР, 1949–1951. Т. 1. 735 с.; Т. 2. 811 с.; Т. 3. 670 с. — Гильф.
8. Исторические песни XVII века / изд. подгот. О. Б. Алексеева, Б. М. Добровольский, Л. И. Емельянов, В. В. Коргузалов, А. Н. Лозанова, Б. Н. Путилов, Л. С. Шептаев. М.; Л.: Наука, 1966. 385 с. — ИП XVII
9. Исторические песни XVIII века / изд. подгот. О. Б. Алексеева и Л. И. Емельянов. Л.: Наука, 1971. 356 с. — ИП XVIII
10. Милюков П. Н. Что такое «море Вирянское» и город «Леденец»? (Справка к вопросу о времени и месте происхождения былины о Соловье Будимировиче) // Юбилейный сборник в честь Всеволода Федоровича Миллера, изданный его учениками и почитателями. М., 1900. С. 314–315.
11. Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока / изд. подгот. Ю. И. Смирнов и Т. С. Шенталинская. Новосибирск: Наука, 1991. 499 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока.) — РЭПС

References

1. *Byliny Zimnego berega Belogo morya* [*Epics of the Winter Coast of the White Sea*]. St. Petersburg, Nauka Publ., Moscow, Klassika Publ., 2018. 995 p. (The Code of Russian Folklore. Epics; vol. 8). (In Russ.)
2. *Byliny Zimnego berega Belogo morya: skazitel'nitsa Marfa Semenovna Kryukova* [*Epics of the Winter Coast of the White Sea: The Storyteller Marfa Semyonovna Kryukova*]. St. Petersburg, Nauka Publ., Moscow, Klassika Publ., 2020. 1703 p. (The Code of Russian Folklore. Epics; vol. 9). (In Russ.)
3. *Byliny Kuloya* [*Epics of Kuloy*]. St. Petersburg, Nauka Publ., Moscow, Klassika Publ., 2011. 922 p. (The Code of Russian Folklore. Epics; vol. 6). (In Russ.)
4. *Byliny Mezeni* [*Epics of Mezen*]. St. Petersburg, Nauka Publ., Moscow, Klassika Publ., 2003–2006. (The Code of Russian Folklore. Epics; vol. 3–5). (In Russ.)
5. *Byliny Pechory* [*Epics of Pechora*]. St. Petersburg, Nauka Publ., Moscow, Klassika Publ., 2001. (The Code of Russian Folklore. Epics; vol. 1–2). (In Russ.)
6. *Byliny Pudogi* [*Epics of Pudoga*]. St. Petersburg, Nauka Publ., Moscow, Klassika Publ., 2013–2016. (The Code of Russian Folklore. Epics; vol. 16–18 (1–2)). (In Russ.)
7. *Onezhskie byliny, zapisannye A. F. Gil'ferdingom letom 1871 goda* [*Onega Epics Recorded by A. F. Hilferding in the Summer of 1871*]. Moscow, Leningrad, Academy of Sciences of the USSR Publ., 1949–1951, vol. 1. 735 p.; vol. 2. 811 p.; vol. 3. 670 p. (In Russ.)
8. *Istoricheskie pesni XVII veka* [*Historical Songs of the 17th Century*]. Moscow, Leningrad, Nauka Publ., 1966. 385 p. (In Russ.)
9. *Istoricheskie pesni XVIII veka* [*Historical Songs of the 18th Century*]. Leningrad, Nauka Publ., 1971. 356 p. (In Russ.)
10. Milyukov P. N. What Is the “Viryanskoe Sea” and the Town “Ledenets”? (Reference to the Question of the Time and Place of Origin of the Epic About the Nightingale Budimirovich). In: *Yubileynyy sbornik v chest' Vsevoloda Fedorovicha Millera, izdannyy ego uchenikami i pochitatelnyami* [*Anniversary Collection in Honor of Vsevolod Fedorovich Miller, Published by His Students and Admirers*]. Moscow, 1900, pp. 314–315. (In Russ.)
11. *Russkaya epicheskaya poeziya Sibiri i Dal'nego Vostoka* [*Russian Epic Poetry of Siberia and the Far East*]. Novosibirsk, Nauka Publ., 1991. 498 p. (Folklore Monuments of the Peoples of Siberia and the Far East). (In Russ.)

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ / INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Иванова Татьяна Григорьевна, Tatyana G. Ivanova, PhD (Philology), Chief Researcher, The Institute of Russian Literature (Pushkinskiy Dom), The Russian Academy of Sciences (nab. Makarova 4, Saint Petersburg, 199034, Russian Federation); e-mail: tgivanova@inbox.ru.

Поступила в редакцию / Received 24.02.2022

Поступила после рецензирования и доработки / Revised 31.03.2022

Принята к публикации / Accepted 02.04.2022

Дата публикации / Date of publication 06.06.2022

Научная статья

DOI: 10.15393/j9.art.2022.10982

EDN: JATSUK



Художественное своеобразие сказок про Ерша, записанных в Карелии

А. С. Лызлова

Карельский научный центр,

Российская академия наук

(г. Петрозаводск, Российская Федерация)

e-mail: alyzlova@illh.ru

Аннотация. Произведения с участием Ерша, представленные в рукописной и устной фольклорной традициях, достаточно полно изучены в работах многих исследователей. Статья посвящена сказкам, относящимся к сюжетному типу, обозначенному в указателе под номером 254** «Ерш Ершович», которые были собраны в 1930–1940-е гг. XX в. на территории Карелии во всех основных местах проживания русского населения (в Заонежье, Пудожье и Карельском Поморье) и хранятся в Научном архиве Карельского научного центра РАН. Лишь два текста из них были ранее опубликованы, еще пять — до настоящего времени не привлекали внимания ученых. Наибольшее количество вариантов сказок было записано от пудожских исполнителей фольклора (Ф. А. Конашкова, А. М. Пашковой, А. Павкова, А. Н. Тимониной, Е. А. Кокуновой), что свидетельствует об определенном локальном характере бытования сюжета. Все сказки, записанные на территории Карелии, наполнены диалектной лексикой. Тексты представлены в репертуаре нескольких известных исполнителей былин (пудожан Ф. А. Конашкова, А. М. Пашковой, заонежанина М. Е. Самылина). Почти все сказки имеют совпадения с вариантом, опубликованным в сборнике «Народные русские сказки А. Н. Афанасьева» (№ 79), что можно расценивать как повторную фольклоризацию, в результате которой напечатанный текст продолжает существовать в устной форме. Для сказок про Ерша, записанных в Карелии, традиционной является двухчастная структура, сочетающая повествование о суде рыб над Ершом и поедании его людьми.

Ключевые слова: сюжет, Ерш Ершович, архивные тексты, Карелия, устная фольклорная традиция, ихтиоморфный персонажный ряд, рифма

Благодарность. Статья подготовлена в рамках выполнения государственного задания Карельского научного центра РАН.

Для цитирования: Лызлова А. С. Художественное своеобразие сказок про Ерша, записанных в Карелии // Проблемы исторической поэтики. 2022. Т. 20. № 2. С. 67–88. DOI: 10.15393/j9.art.2022.10982. EDN: JATSUK

Original article

DOI: 10.15393/j9.art.2022.10982

EDN: JATSUK

Artistic Originality of Fairy Tales About Yersh (Ruff) Recorded in Karelia

Anastasiya S. Lyzlova

*Karelian Research Centre,
The Russian Academy of Sciences
(Petrozavodsk, Russian Federation)*

e-mail: alyzlova@illh.ru

Abstract. Handwritten and oral folklore pieces with Yersh (Ruff) as a character have been studied quite comprehensively by many researchers. This article deals with folk tales belonging to the indexed plot type number 254** “Yersh Yershovich”, which were collected in the 1930s–1940s in Karelia in all major Russian-populated areas (Zaonezhye, Pudozhye, Karelian Pomorye) and are stored at the Scientific Archives of the Karelian Research Centre of the Russian Academy of Sciences. Only two texts have been previously published, while another five had not attracted the attention of scholars before. The largest number of folk tale variants was recorded from Pudozh-area folklore performers (F. A. Konashkov, A. M. Pashkova, A. Pavkov, A. N. Timonina, E. A. Kokunova), pointing to a local pattern in the circulation of the plot. All the folk tales recorded in Karelia are rich in dialectal vocabulary. The texts were part of the repertoire of several famous performers of bylinas (hero epics) (F. A. Konashkov, A. M. Pashkova from Pudozhye, M. E. Samylin from Zaonezhye). Almost all the folk tales have similarities with the version published in “Russian Folk Tales by A. N. Afanasiev” (No. 79), suggesting re-folklorization, as a result of which printed text subsequently lives on in an oral form. Folk tales about Yersh recorded in Karelia traditionally have a two-part structure, combining narration about fish judging Ruff and about people eating him.

Keywords: plot, Yersh Yershovich, ruff, archival texts, Republic of Karelia, oral folklore tradition, ichthyomorphic character series, rhyme

Acknowledgments. The article has been prepared under state assignment of the Karelian Research Center of the Russian Academy of Sciences.

Для цитирования: Lyzlova A. S. Artistic Originality of Fairy Tales About Yersh (Ruff) Recorded in Karelia. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*, 2022, vol. 20, no. 2, pp. 67–88. DOI: 10.15393/j9.art.2022.10982. EDN: JATSUK (In Russ.)

В русской фольклорно-сказочной традиции нередко встречаются сюжеты, представленные и в рукописных источниках. Подобные случаи интересны как фольклористам, так и тем исследователям, внимание которых сосредоточено на изучении древнерусской литературы. Таковы, к примеру, произведения о Шемякином суде, Фоме и Ереме, куре и лисице, которые известны и по устным вариантам, и по рукописным сборникам. В фольклоре и книжности находит отражение, кроме того, сюжет о Христовом крестнике, рассматриваемый А. В. Пигиным (см.: [Пигин]). К таким явлениям относится и повествование о Ерше.

Рукописная повесть о Ерше, известная в нескольких редакциях, была всесторонне рассмотрена в работах целого ряда исследователей (см.: [Шляпкин], [Сущицкий], [Адрианова-Перетц], [Лапицкий], [Романова, 1962а], [Митрофанова]). Чрезвычайно подробную историографию изучения данной сатирической повести см.: [Власова], [Имаева].

Сказки сюжетного типа «Ерш Ершович» объединены в СУС¹ под номером 254^{**}, согласно указателю, его краткое содержание сводится к следующему: «...ерша судят по жалобе леца; он смеется над судьями»². Публикации вариантов таких сказок встречаются в лубочных изданиях³, первых фольклорных сборниках второй половины XIX в.⁴ и на страницах периодической печати того же времени⁵. Основной массив текстов представлен в многочисленных сборниках, вышедших на протяжении XX столетия и отражающих записи сказок из разных регионов России. Всего в указателе учтены 20 опубликованных источников, датированных 1840–1970-ми гг.

¹ Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / сост. Л. Г. Бараг, И. П. Берзовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л.: Наука, 1979. 440 с.

² Там же. С. 96.

³ Русские народные картинки. Собрал и описал Д. Ровинский. Кн. I. СПб., 1881. С. 403–404 (№ 173) = Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. Т. III. М.: Наука, 1985. С. 221–222 (№ 556). Далее — Афанасьев, с указанием тома и страницы.

⁴ Пермский сборник. 1859. Кн. I. С. 125–126 (№ 9); Афанасьев I: 90–102 (№ 77–80).

⁵ Живая старина. 1898. № II. С. 244; Живая старина. 1899. № IV. С. 523.

Сказки о Ерше, отмеченные в СУС, также рассматривались в работах некоторых исследователей (см.: [Романова, 1962b], [Митрофанова], [Имаева]). Между тем в сюжетном типе 254** объединены и собственно устные варианты, и перепечатки из рукописных сборников. Так, один из текстов сборника А. Н. Афанасьева (№ 80) взят «из рукописного сборника, принадлежавшего историку И. Е. Забелину. Рукопись исследователя датируется третьей четвертью XVIII века» [Бараг, Новиков: 457]. В общий перечень источников вошел также сборник, подготовленный М. К. Азадовским, содержащий ранние записи сказок из Карелии, в котором помещены два варианта рукописных текстов о Ерше из собрания Ф. И. Буслаева⁶.

Единство во взглядах ученых по поводу взаимоотношений сказки и рукописной повести отсутствует. Одни из них «полагают, что сказка, самые ранние записи которой сделаны в XIX веке, имеет устное происхождение и бытовала еще до появления рукописной повести, близкой отчасти к фольклорному стилю» [Бараг, Новиков: 457]. Другие считают, что народные сказки своим происхождением обязаны повести (см. об этом: [Романова, 1962b: 411]).

Не вызывает сомнений, что сказка о Ерше представляет собой сложное явление: в ней «переплелись качества народной сказки о животных, свойства бытовой сатирической и литературной сказок» [Имаева: 104, 118]. Происхождение их связано со скоморошьей средой (см.: [Имаева: 99, 137]). Как пишет З. И. Власова, «сюжет о Ерше возник в русле древних скоморошских традиций. В нем заключена установка на смеховой тип фантастики. Притягивая разные фольклорные мотивы, он воплотился в форму сказки, а из нее в драматизированную сценку и в таком виде вошел в репертуар скоморохов, которые разнесли его по регионам своего пребывания» [Власова].

В фольклорном фонде Научного архива Карельского научного центра Российской академии наук (далее — НА КарНЦ РАН) хранятся несколько текстов, соотнесенных собирателями с сюжетным типом СУС 254** *Ерш Ершович*. Они фиксировались преимущественно в 1930–1940-е гг. в трех основных

⁶ Русские сказки в Карелии. Старые записи / сост. М. К. Азадовский. Петрозаводск: Госуд. изд-во Карело-Финской ССР, 1947. С. 205–212.

местах проживания русского населения в Карелии — в Заонежье (на Заонежском полуострове Онежского озера), в Пудожье (Пудожском районе) и в Карельском Поморье.

Удалось установить, что не все архивные тексты могут считаться сказками про Ерша. Так, один вариант озаглавлен как «Ерш Ершович Щетинников, волшебная сказка»⁷ и имеет добавление: «сочинение Ершова»⁸, но совпадения с эпизодом из «Конька-горбунка», где участвует ерш, не были обнаружены. Возможно, у варианта существует какой-либо иной литературный источник. Другой текст⁹ является фрагментом песни, сопровождающей игру, в которую «обыкновенно играли на святочных игрищах» [Русский эротический фольклор: 226]. (Более подробно о песне-игре про Ерша-гуляку см.: [Власова].)

Еще семь архивных вариантов действительно соотносятся со сказками про Ерша, несмотря на то, что один из них (поморский) обозначен в материалах собирателей как «побасенка “Ершишка-плутишка”»¹⁰, другой (заонежский) и вовсе имеет название «Детская сказка»¹¹. Пять пудожских текстов озаглавлены практически одинаково: «Про Ерша Ершовича»¹² / «Об ерше»¹³ / «Про Ерша»¹⁴, они свидетельствуют о бытовании сюжетного типа в локальной устной традиции. К настоящему

⁷ Русские сказки в Карелии. Старые записи / сост. М. К. Азадовский. Петрозаводск: Госуд. изд-во Карело-Финской ССР, 1947. С. 205–212

⁸ Там же.

⁹ Яшова 1977 — НА КарНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 1. Кол. 184. № 59. Лл. 120–121.

¹⁰ Петрова 1939 — НА КарНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 1. Кол. 56. № 6. Лл. 10 об. — 11 об. (далее в примечаниях — Петрова).

¹¹ Самылин 1938 — НА КарНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 1. Кол. 72. № 4. Л. 7 (далее в примечаниях — Самылин).

¹² Конашков 1937 — Карелия. 1939. Кн. 1. С. 114–115 = Перстенок — двенадцать ставешков. Избранные русские сказки Карелии / сост. К. В. Чистов. Петрозаводск, 1958. С. 59–61 (далее в примечаниях — Конашков).

¹³ Пашкова 1939 — Русские народные сказки Пудожского края / сост. А. П. Разумова, Т. И. Сенькина. Петрозаводск: Карелия, 1982. С. 233–235 (№ 39) (далее в примечаниях — Пашкова).

¹⁴ Тимонина 1940 — НА КарНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 1. Кол. 8. № 98. Лл. 40–44 (машинописные копии) (далее в примечаниях — Тимонина); Павков 1940 — НА КарНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 1. Кол. 8. № 295. Л. 589–590 об. (далее в примечаниях — Павков); Кокунова 1940 — НА КарНЦ РАН. Ф. 1. Оп. 1. Кол. 60. № 69. Л. 80–81 об. (далее в примечаниях — Кокунова).

моменту были опубликованы только два архивных варианта¹⁵, лишь один из них (записанный от Ф. А. Конашкова) учтен в СУС¹⁶. Текст был усвоен потомками исполнителя: «Хорошо и с удовольствием Мария Егоровна (Исакова, урожденная Конашкова, внучка Ф. А. Конашкова. — А. Л.) рассказывает сказку “Про Ерша-Ершовича”» [Козлова: 146], но в НА КарНЦ РАН не удалось обнаружить записей этого произведения, сделанных от родственников сказителя.

Для характеристики текстов, записанных на территории Карелии, воспользуемся полной сюжетной схемой, предложенной Г. З. Имаевой, проанализировавшей учтенные в СУС тексты:

«I. “История суда над Ершом”.

1. Присказка.

2. Описание Ерша:

— просьба ерша пустить переночевать;

— обиды, причиняемые рыбам-старожилам расплодившимся ершами.

3. Совет рыб.

4. Посылка понятых за ершом, а потом за свидетелями.

5. Судебное разбирательство:

— предъявление обвинения;

— ответ ерша, его отговорки (пожар на озере);

— вызов свидетелей;

— решение суда.

II. Рифмованная повестушка (небольшое повествование, структурно связанное с основным сюжетом):

— ловля ерша;

— приготовление и съедание ерша» [Имаева: 88].

Почти во всех зафиксированных в Карелии сказках о Ерше отсутствует один из компонентов рассматриваемого сюжета — присказка. Лишь в варианте, записанном от заонежанина М. Е. Самылина, повествование начинается с короткой фразы: «От Архангельска до Тубы, от Москвы до самой Пери широко раскрыты двери»¹⁷, после которой следует описание

¹⁵ (Конашков; Пашкова).

¹⁶ (Конашков).

¹⁷ (Самылин: 7).

Ерша: «Жил-был Ершишко-плутишко, худая головишка, пулеватый нос, слинотовый хвост»¹⁸. Похожие развернутые характеристики используются практически во всех остальных сказках: главным действующим лицом в них оказывается Ершишко-плутишко¹⁹ или Ершишка-плутишка²⁰, именуемый также Ерш-щетник²¹ / Ерш-щетинник²², Ерш-ябедник²³. В текстах он получает целый набор дополнительных прозвищ: плоха²⁴ / худа(я)²⁵ головишка / головишко, «слиноватый»²⁶ / «хореватый»²⁷ / «свиноватый»²⁸ / «щиловатый»²⁹ / «виловатый»³⁰ хвос(т), «слиноватый»³¹ рот, «пулеватый»³² / «слиноватый»³³ / «шилеватый»³⁴ нос. В отдельных текстах Ерш характеризуется как «острая щетина, лихая образина»³⁵; «слиновата тюрзина»³⁶, невыта образина, кудревата тюрпасина³⁷»³⁸. В двух вариантах уточняется, что у него «кожа, как еловая кора»³⁹. В описании отражается поведение Ерша (он плут и ябедник) и подчеркивается его «сопливость», т. е. покрытие тела слизью, что зафиксировано в диалектных эпитетах «слиноватый» / «слиноватый» (слюнявый), «пулеватый» (сопливый). Удивительным оказывается то, что в некоторых случаях сказочники Карелии

¹⁸ (Самылин: 7).

¹⁹ (Кокунова: 80; Павков: 589).

²⁰ (Конашков: 59; Петрова: 10 об.)

²¹ (Тимонина: 40).

²² (Пашкова: 233).

²³ (Тимонина: 40; Пашкова: 233).

²⁴ (Кокунова: 80).

²⁵ (Конашков: 59; Павков: 589; Тимонина: 40).

²⁶ (Кокунова: 80).

²⁷ (Конашков: 59).

²⁸ (Павков: 589).

²⁹ (Пашкова: 233).

³⁰ (Тимонина: 40).

³¹ (Пашкова: 233).

³² (Кокунова: 80; Пашкова: 233; Павков: 589).

³³ (Конашков: 59).

³⁴ (Тимонина: 40).

³⁵ (Пашкова: 233).

³⁶ «Лицо» (Тимонина: 44).

³⁷ «Лоб» (Там же).

³⁸ (Тимонина: 40).

³⁹ (Конашков: 59; Павков: 589).

почти дословно воспроизводят формулы, используемые в сказке из сборника А. Н. Афанасьева (№ 79):

«Зародился ершишко-плутишко,
Худая головишко,
Шиловатый⁴⁰ хвост,
Слюноватый нос,
Киловатая⁴¹ брюшина,
Лихая образина,
На роже кожа — как елова кора»⁴².

Эти соответствия позволяют предположить, что сказка о Ерше, закрепленная в литературе в середине XIX в. в виде опубликованного текста в сборнике А. Н. Афанасьева, выдержавшего множество переизданий, оказала безусловное влияние на устную традицию Карелии, что будет подтверждено и дальнейшими примерами.

Ерш в текстах всегда оправляется в путешествие из одного озера в другое, при этом наиболее часто упоминаются реально существующие водоемы, расположенные в Карелии, а также в Вологодской и Ярославской областях. Так, у пудожанки Е. А. Кокуновой Ерш перемещается из «Водлозерского» озера в «Колодозерско», затем — в «Рындозерско», в «Песчанско» и в славное озеро Онежское⁴³. У другой пудожанки — А. М. Пашковой — он покидает «Водлозерское» озеро и через «Чуялу-реку», «Водлу матушку-реку», «по Панеге-реке» добирается в «Панозерское озеро»⁴⁴. В сказке Ф. А. Конашкова Ерш перемещается из Корбозерского озера через Ростовскую реку в Ростовское озеро⁴⁵. У А. Н. Тимониной его путь пролегает из «Белозерьско, в Корбозерско, // В Ростофьско, в реку, в Ростовьско озеро»⁴⁶. Похожие водоемы фигурируют и в варианте А. Павкова: «Колбозерьско», «Водлозерьско» и «Ростосько»⁴⁷

⁴⁰ «Увертливый, плутоватый» (Афанасьев I: 95).

⁴¹ «Киловат — бранное слово (Опыт обл. великорусск. словаря)» (Там же).

⁴² Там же.

⁴³ (Кокунова: 80).

⁴⁴ (Пашкова: 233).

⁴⁵ (Конашков: 59).

⁴⁶ (Тимонина: 40).

⁴⁷ (Павков: 589).

озера. В сказке, записанной от М. Е. Самылина, Ерш из Купецкого озера перемещается в Ростовское. В сообщенном А. А. Петровой варианте он изначально пребывает в «Кутенском» озере, откуда отправляется в озеро «Ростопское», а затем — в «Ярославское» и в «Переславско»⁴⁸. Некоторые из упоминаемых в сказках Карелии водоемов опять же упоминаются в варианте из сборника А. Н. Афанасьева: из родного Кубинского озера Ерш

«Поехал в Белозерское озеро,
С Белозерского в Корбозерское,
С Корбозерского в Ростовское»⁴⁹.

Итак, в фольклорных вариантах используются названия реальных водоемов, находящихся в Вологодской, Ярославской областях и в Карелии. Вместе с тем «сказка начинает точно локализоваться, переносить действие в определенную местность, лишь в XIX и XX вв. Поэтому данный эпизод с указанием точных географических объектов имеет довольно позднее происхождение» [Имаева: 92].

Иногда сообщается, что Ерш для своего перемещения между озерами использует «вербовые дровишки»⁵⁰, «еломые дровишки»⁵¹ или «липовы дровишки»⁵². В сказке, записанной от М. Е. Самылина, дерево, из которого сделаны дровнишки, не называется⁵³. Сказочники, видимо, «дровнишки» (сани) заменяют на «дровишки». В варианте А. Павкова используется фраза: «Собрался ен на вельми дровнишка»⁵⁴, что опять же является отсылкой к тексту из сборника А. Н. Афанасьева, где употребляется словосочетание «на ветхих дровнишках», но в подстрочном примечании к эпитету указывается, что в рукописи написано «на вельмей»⁵⁵.

⁴⁸ (Петрова: 10 об.).

⁴⁹ (Афанасьев I: 95).

⁵⁰ (Конашков: 59).

⁵¹ (Тимонина: 40).

⁵² (Кокунова: 80).

⁵³ (Самылин: 7).

⁵⁴ (Павков: 295).

⁵⁵ (Афанасьев I: 95).

В новом озере Ерш начинает плодиться, чем вызывает недовольство других рыб: он женил сыновей и выдал замуж дочерей, а «лещей — жильцов ростовских — разогнал, по мхам, по болотам, по тухлым местам»⁵⁶ / «лещов, онежских жильцов, повыгнал в болото»⁵⁷ / «всем лещам и окуням панозерским поживу не дал»⁵⁸. Эти рыбы вынуждены претерпевать лишения, испытывать голод и жажду: они «по три года хлеба-соли не едали, светлой воды не пивали, с голоду помирали»⁵⁹ / «не смели своего носа сунуть в озеро, не доедали, не допивали, иные с голоду помирали»⁶⁰ / «по троим суткам не едали, хорошей воды не пивали, а некоторые с голоду сдыхали»⁶¹. В результате они решают подать на Ерша жалобу⁶² / прошение⁶³ / «челобитну»⁶⁴.

Почти дословно воспроизводится соответствующий эпизод из сказки, опубликованной в сборнике А. Н. Афанасьева, в вариантах, сообщенных в 1940 году А. Н. Тимониной и А. Павковым:

Афанасьев I: 98	Павков: 590–590 об.	Тимонина: 42–43
Сыновей поженил, А дочерей замуж по- выдал, Изогнал лещов, Ростовских жильцов, Во мхи и болота, Пропasti земные. Три года лещи Хлеба-соли не едали, Три года лещи Хорошей воды не пи- вали,	Сыновей поженил, Дочерей замуж выдал, Поизогнал он лещов, Ростовских жильцов, Во мхи, в болота, в пропасти земные. Три году лещи хлеба- соли не едали, Три году лещи хорошей воды не пивали.	Сыновей поженил, дочерей замуж повы- дал, Согнал лещов, ро- стовских жильцов, Во мхи-болота и в про- пасти земные. Там оны три года хлеба не едали И воды не пивали.

⁵⁶ (Конашков: 59).

⁵⁷ (Кокунова: 80–80 об.).

⁵⁸ (Пашкова: 233).

⁵⁹ (Конашков: 59).

⁶⁰ (Пашкова: 233).

⁶¹ (Кокунова: 80–80 об.).

⁶² Там же.

⁶³ (Конашков: 59; Пашкова: 233).

⁶⁴ (Петрова: 10 об.).

Три года лещи Белого свету не видали; С того лещи С голоду помирали, Сбиралися лещи в земскую избу, И думали думу заедино, И написали просьбу, И подавали Белозер-Палтос-рыбе.	Оттого лещи с голоду помирали. Подавали лещи перовну бумагу.	С того лещи, с голоду и помирают. Бьют лещи на ербовом листу.
---	---	--

В рассматриваемых сказках Карелии лещи подают жалобу «палтус матушке-рыбе»⁶⁵, «палтус-рыбы»⁶⁶, «семги матушки-рыбы»⁶⁷, «семге-рыбе»⁶⁸, «щуки ростопской, белуги ярославской»⁶⁹. В текстах, «подобно зверям и птицам, рыбы имеют свою главу или “царя”. Вот к этой главной рыбе они и обращаются за помощью» [Имаева: 94]. Она в свою очередь собирает совет рыб («крупных и мелких»⁷⁰) и назначает того, кто приведет Ерша на суд. За ним отправляются поочередно три разных рыбы: семга, налим и хариус⁷¹, «тресчина», налим («мень») и «харьюс»⁷². При встрече с гонцами Ерш, в соответствии со сказочным законом троекратности, дважды отказывается идти на суд, поворачиваясь хвостом, выпуская «рупачи» (колючки)⁷³ или «ропсы» (щетины, колюшки, т. е. плавники)⁷⁴ и говоря: «...если хошь ерша — то ешь с хвоста»⁷⁵. Соглашается он только в третий раз, когда его приглашает хариус: ведь «гариусок» / «харьюсок» имеет «губки тоненьки,

⁶⁵ (Пашкова: 233; Конашков: 59).

⁶⁶ (Тимонина: 40).

⁶⁷ (Кокунова: 80 об.)

⁶⁸ (Павков: 589 об.)

⁶⁹ (Петрова: 10 об.)

⁷⁰ (Конашков: 59).

⁷¹ (Пашкова: 233–234).

⁷² (Конашков: 59–60).

⁷³ (Пашкова: 134; Конашков: 60).

⁷⁴ (Кокунова: 80 об.)

⁷⁵ (Пашкова: 234). Формула используется также: (Кокунова: 80–80 об.).

зубки частеньки, платьнца беленьки»⁷⁶ / «губки тоненькие, платьнице беленькое, походочка господская, разговорюшки московские»⁷⁷.

Прежде плут нелестно отзывается о треске («Рыбу-треску порют и полощут по песку»⁷⁸) и о налиме («Уменька губы толсты, зубы редки»⁷⁹ / «Налим толстопузой, у тебя губы толстые, зубы редкие, а башка твоя никуды не годится»⁸⁰).

Развернутое негативное обращение Ерша к семге представлено в сказке А. М. Пашковой:

«— Ай же ты, рыба-семга, красная твоя туша, сальные твои бока, пустая твоя башка, везут тебя пятьсот, шестьсот, да и тысячу верст, не всякий человек тебя и покушает. Покушает рыбу-семгу сотский, пятисотский, тысяцкой и десятский, а меня, ерша-бедняка, всякий беденький мужичок поест; купит и продаст и Христа ради подаст, домой принесет и хозяйке подает. А хозяйка овсяных блинов подпекет да уху сварит. Станут есть и похваливать: “Хотя рыба костлива — а уха хороша!”»⁸¹.

Многие из используемых исполнительницей формул встречаются в тексте из сборника А. Н. Афанасьева.

Похожим образом Ерш разговаривает с семгой в сказке, записанной от Е. А. Кокуновой:

«Ай же ты, матушка-семга-рыба, тебя едят господа да бояре, а меня, — говорит, — едят люди простые кресьяна, а бабы блинов напекут да ухи наварят, да едя, да похваливает»⁸².

Но в этом варианте семга является главной рыбой и прежде раздумывает, «кого за ершом послать? Щука послать — у той рот большой да зубы долги, а минька послать, у того губы толсты да зубы редки (тот не умел с Ершом говорить), а надо послать, говорит, Гарьюса. У того губки тоненьки, да зубки частеньки. Тот умел с Ершом говорить»⁸³.

Предварительный выбор возможного сопровождающего представлен как в сказке из сборника А. Н. Афанасьева, так

⁷⁶ (Пашкова: 235).

⁷⁷ (Конашков: 60).

⁷⁸ Там же.

⁷⁹ Там же.

⁸⁰ (Пашкова: 234).

⁸¹ Там же.

⁸² (Кокунова: 81).

⁸³ Там же, 80 об.

и в вариантах А. Павкова и А. Н. Тимониной, где рыбы описываются с помощью обозначенных ранее формул:

Афанасьев I: 98	Павков: 589 об. — 590	Тимонина: 41
<p>И думали думу заедино Шука ярославска, Другая переславска, Рыба-сом с большим усом: Кого послать ерша позвать? Менька* послать — У него губы толстые, А зубы редкие, Речь не умильна, Говорить с ершом не сумеет! Придумала рыба-сом С большим усом: Послать или нет за ершом гарбюса**; У гарбюса губки тоненьки, Платьце беленько, Речь московска, Походка господска. Дали ему окуня рас- сьльным, Карася пятисотским, Семь молей***, по- нятых людей.</p> <p>* «Налима» [Афанасьев I: 96]. ** «Хариус — род лососей» [Там же]. *** «Моль — мелкая рыба разного рода, снетки несущеные» [Афанасьев I: 92].</p>	<p>Стали думать и гадать, Кого бы за ершом послать, Ерша на суд позвать. Выдумали за ершом послать менька. У менька губы тонкие, Зубы редкие. Тот с ершом говорить не умеет. Передумали за ершом послать гарбиуса. У гарбиуса губы тоненьки, Платьца беленьки, Ризь москоська, Походка госпоська. Тот с ершом говорить умеет. Изобрали семь молей, Понятых людей, Староста — окунь.</p>	<p>Стали думать да гадать, Кого за ершом послать. Выдумали послать минька. У минька губы толсты, зубы редкие. Тот с ершом говорить ни умиет. Выдумали послать гарбюса. У гарбюса платья беленьки, тоненьки, Речь моськоська, походка госоподьска. Тот с ершом говорить умеет. — Староста окунь, карас пятисотской, Сем молей — понятых людей, Все за ершом ступайте!</p>

Упомянутые в этих текстах рыбы (окунь, карась, моль) фигурируют и в сказке М. Е. Самылина: «Начали ерша ловить староста окунь, карась пятисотской, семь молей — понятых людей»⁸⁴.

Итак, Ерша ожидает суд. В ряде случаев он добровольно отправляется туда в сопровождении хариуса⁸⁵ или группы других рыб (окуня, молей, карася)⁸⁶. В сказке, записанной от А. Павкова, рыбы «взяли ерша, связали, сковали, // На суд приставили»⁸⁷, что опять же является воспроизведением ситуации из варианта, опубликованного А. Н. Афанасьевым, где:

«Взяли ерша,
Сковали, связали
И на суд представили»⁸⁸.

Дальнейшее повествование в тексте А. Павкова соответствует афанасьевской сказке: Ерш, представ перед судом, начинает говорить «не с упадком»; в первоисточнике используется слово «с повадкой», которое в рукописи имеет вариант «не с упадкой»⁸⁹. Главная рыба просит Ерша предоставить документы, подтверждающие право жить в озере; названия этих документов, а также место их хранения (ларец / сундук) и причина утраты (пожар) почти полностью совпадают:

Афанасьев I: 97	Павков: 590
Ерш перед судом стоит И с повадкой говорит: «Магушка Белозер-Палтос-рыба! Почему меня на суд повещали?» — «Ах ты, ершишко-плутишко, Худая головишко! Почему ты разжился и расселился В здешнем Ростовском озере <...>. Есть ли у тебя на это дело Книги, отписи и паспорта какие!» —	Рыба-семга говорит: «Есть ли у тебя книги, отписи, Пашпорта, билеты?».

⁸⁴ (Самылин: 7).

⁸⁵ (Конашков: 60; Пашкова: 235); (Кокунова: 80 об.)

⁸⁶ (Тимонина: 41).

⁸⁷ (Павков: 590).

⁸⁸ (Афанасьев I: 96).

⁸⁹ (Афанасьев I: 97).

<p>«Матушка Белозер-Палтос-рыба!</p> <p>В память или нет тебе пришло: Когда горело наше славное Кубинское озеро, Там была у ершишка избишка, В избишке сенишки, В сенишках клетешко, В клетешке ларцишко, У ларцишка замчишко, У замчишка ключишко, — Там-то были книги и отписи И паспорта, и все пригорело! Да не то одно пригорело; Был у батюшки дворец На семи верстах, На семи столбах <...> — И то все пригорело!».</p>	<p>Ерш перед судом стоит Да не с упадком говорит (<i>не тухнет</i>): «В память ли вам не в память, Когда горело наше славное Кубеньское озеро. Там был у батюшка дворец На семи столбах, На семи верстах. Там была клетешка, Там было замчонко, Там было сундучонко, Там были книги, отписи, Пашпорты, билеты. Все сгорело».</p>
---	---

Речь Ерша на суде, представленная в сказке А. Н. Тимониной, также имеет много совпадений со сказкой из сборника А. Н. Афанасьева. В ней опять же используется упоминаемое ранее слово «с упадком» и целый ряд формул, которые описывают рыб (семгу и сельдь) и людей, употребляющих в пищу этих рыб и ершей:

Афанасьев I: 97–98	Тимонина: 42
<p>Ерш пред судом стоит И с повадкой говорит <...>. «Ах ты, рыба-семга, бока твои сальны! И ты, рыба-сельдь, бока твои кис- лы! Вас едят господа и бояра, Меня мелкая чета крестьяна — Бабы щей наварят И блинов напекут, Щи хлебают, похваляют: Рыба костлива, да уха хороша!».</p>	<p>Ерш противу суда стоит Да не с упадком говорит: — Ах ты, семга, бока твои саль- ные, Ах ты, сельга, бока твои кислы, Вас едят господа да бояра, А нас едят мелкая чета — кре- сьяна, Купят на денежку, на полушку, Принесут домой, ухи наварят, Бабы блинов напекут. Рыба кослива, уха сладка.</p>

В ходе судебного заседания главная рыба в некоторых сказках объявляет свое решение, согласно которому Ерш должен покинуть озеро: «Ну, присудили Ершу назад в реку уплыть»⁹⁰, «Возвратись ты в свое Корбозерское озеро»⁹¹. В варианте, записанном от А. А. Петровой, судьи решают изгнать Ерша с помощью физической силы: «“Ерша пришлеца, нездешнего озера жильца, надо гнать”. Вот они стали гнать. Кто палкой, кто припалкой. С той поры ерш добрых дён не видал, теплых щей не хлебал да мягкого хлеба не едал, да брюхо, бока подопрели, да вся кожа почернела»⁹².

В сказках А. Павкова и А. Н. Тимониной, вслед за текстом из сборника А. Н. Афанасьева, рыба семга просит ерша взять ее с собой:

Афанасьев I: 98	Павков: 590–590 об.	Тимонина: 42–43
<p>А ерш никаких рыб не боится, Ото всех рыб боронится. <...> Рыба-семга хоть на ерша Злым голосом кричала, Только за ершом вслед подавалась: «Ах ты, ершишко-плутишко, Худая головишко! Возьми ты меня в свое славное В Кубинское озеро — Кубинского озера поглядеть И Кубинских стáнов посмотреть».</p>	<p>Ну, ерш никаких рук не боится, Своими рыбабами боронится. <...> Рыба-семга судебным голосом прокричала, Сама след подавалась: «Что, — говорит, — ершишко, Возьми-ко ты меня с собой».</p>	<p>Ерш никаких рук не боится, Своима рупачам боронится. Семга-рыба зычным голосом рычала, За ершишком след подавалась: «Ах ты, ершишко, худа головишка, Возьми ты меня за собой, Вашего Кубеньского Славного озера посмотреть Да ваших станов поглядеть».</p>

⁹⁰ (Кокунова: 81).

⁹¹ (Конашков: 61).

⁹² (Петрова: 11).

Ерш в трех этих сказках отправляется в путь вместе с семьей, они по очереди оказываются в разнообразных сетях: Ерш на утренней заре «вдремал» / «здремал», и мужику в морду⁹³ / пешу⁹⁴ / вершу⁹⁵ попал.

Такова же его участь во всех остальных текстах: Ерш дремлет, в результате чего попадает в сеть⁹⁶ или в прикол⁹⁷. «Начали ловцы ловить, из ершей уху варить»⁹⁸. На этом два варианта сказок, записанных в Карелии, заканчиваются⁹⁹, но остальные тексты имеют продолжение.

«Последняя, завершающая часть сказок — *рифмованная* повестушка, рассказывающая о том, как ловили, приготавливали и ели Ерша. Она построена на созвучии слов, собственных имен» [Имаева: 98]. Количество рифм может быть различным и связано с индивидуальными способностями памяти того или иного исполнителя. Так, в сказке, записанной от А. М. Пашковой, употреблены десять рифм к именам людей и одному имени нарицательному: Богдан — «Бог дал», Фока — «укокал», Савва — «сала», Родион — «котел», Ненила — «помыла», Акулина — «сварила», Вавила — «вилы», Вахруша — «покушал», Антропка — «слопал», Елизар — «полизал», поп — «лоб». После рифмованной части повествование завершается: «А тыма сказка и покончилась»¹⁰⁰.

Лишь два из этих упоминаемых А. М. Пашковой имен фигурируют в варианте, сообщенном А. А. Петровой, которая использовала рифмы к семи именам людей и одному имени нарицательному: Богдан — «Бог дал», Мина — «вынул», Обонос — «унес», вдова — «дрова», Марвина — «сварила», Новожил — «разложил», Стифан — «стипал», Елизар — «полизал». После этой части вариант А. А. Петровой

⁹³ «Морда — рыболовная снасть, состоящая из мешка, сплетенного из ивовых прутьев» (Афанасьев I: 99).

⁹⁴ (Павков: 590 об.)

⁹⁵ (Тимонина: 43).

⁹⁶ (Петрова: 11; Пашкова: 235).

⁹⁷ «Прикол — в речки колят приколье, кольями, и потом ставят мережу, куда попадает рыба» (Кокунова: 81).

⁹⁸ (Конашков: 61).

⁹⁹ (Самылин: 7); (Конашков: 61).

¹⁰⁰ (Пашкова: 235).

завершается: «Раскатились красные ложки к пресному молоку и к овсяному пирогу. Тю-рю-рю, и ерш весь»¹⁰¹. Большое разнообразие представлено в сказке Е. А. Кокуновой, предлагающей рифмы к пятнадцати именам: Вавила — «вилы», Пахом — «балахон», Омос — «понес», Адам — «там», Егор — «котел», Ерема — «беремя», Акулина — «подварила», Давида — «блюда», Онуша — «покушал», Иван — «хам!», Елизар — «облизал», Федул — «надул», Борис — «подрались», Ягиша — «запишет», Обросим — «забросил»¹⁰².

В варианте, опубликованном в сборнике А. Н. Афанасьева, используется двадцать имен с рифмами: Никон — «прикол», Перша — «верша», Богдан — «Бог дал», Вавила — «вила», Пимен — «запинил»¹⁰³, Обросим — «бросил», Антон — «балахон», Амос — «понес», Спира — «стырит»¹⁰⁴, Вася — «слясил»¹⁰⁵, Петруша — «разрушил», Савва — «сала», Июда — «блюда», Марина — «помыла», Акулина — «подварила», Антипа — «стипал»¹⁰⁶, Алупа — «слупал», Елизар — «облизал», Влас — «глаз», Ненила — «обмыла». В сказках А. Павкова и А. Н. Тимониной, имеющих значительные совпадения с текстом из сборника А. Н. Афанасьева, количество рифм составляет, соответственно, семь (Богдан — «Бог дал», Вавило — «вилы», Омос — «понес», Спира — «шширит» (т. е. смотрит), Савва — «сала», Марина — «помыла», Окулина — «подварила») ¹⁰⁷ и семнадцать (Фершал — «верша», Никон — «прикол», Богдан — «Бог дал», Панька — «палка», Давыд — «давить», Амос — «понес», Спира — «скирить», Кит¹⁰⁸ — «бздит», Ерасим — «слясил», Онисим — «свисил», Еремя — «беремя», Катерина — «подварила», юда — «блюда», Фофан — «слопал»,

¹⁰¹ (Петрова: 11 об.).

¹⁰² (Кокунова: 81–81 об.).

¹⁰³ «Т. е. запинал (пинать, пнуть)» (Афанасьев I: 99).

¹⁰⁴ «*Стырить* — дразнить, грубо говорить» (Там же).

¹⁰⁵ «*Стацил* (*лясить* — лстить, хитрить); *слямзить* и *слящить* — украсть» (Там же).

¹⁰⁶ «Украл» (Там же: 100).

¹⁰⁷ (Павков: 590 об.)

¹⁰⁸ «Имя Тит» (Тимонина: 44).

Елизар — «полизал», Онуха — «понюхал», Роман — «по домам»¹⁰⁹.

Повестушка, используемая в сказках, строится на рифмах пословичного типа, широко представленных в поговорках XVII — начала XVIII в. [Имаева: 138]. Их количество обусловлено исключительно индивидуальными способностями того или иного исполнителя [Адрианова-Перетц: 223].

Как верно подметила Г. З. Имаева, сказки о Ерше состоят из двух частей: в первой из них «участники событий — рыбы, хотя они и ведут себя вполне по-человечески, а во второй — люди, деятельность которых связана с событиями, разворачивающимися в озере. Люди ловят Ерша, который уклонился от исполнения судебного решения, вынесенного рыбами» [Имаева: 98–99]. При этом вторая часть обычно завершает сказку, но может встречаться и как самостоятельное произведение¹¹⁰. Почти все¹¹¹ сказки о Ерше, записанные в Карелии, сохраняют обе части.

Фольклорные варианты, имеющиеся в нашем распоряжении, свидетельствуют о бытовании данной сказки в устной традиции на этой территории в 1930–1940-е гг. Между тем они обнаруживают сильное влияние текста, опубликованного в середине XIX в. в сборнике А. Н. Афанасьева (№ 79). Во многих текстах повторяются формулы, мотивы, даже целые эпизоды из афанасьевского варианта. Он передан в стихотворной форме, которая сохранена, к примеру, в сказках, записанных от А. Н. Тимониной и А. Павкова. Некоторые исполнители сообщили собирателям, что усвоили эту сказку устным путем, т. е. точно не из книги. Так, А. М. Пашкова поделилась, что ее «от коробейников слыхала, из Кенозера»¹¹². Е. А. Кокунова «сказку слышала у старика. Был такой старой, все просил да сказки говорил. Я еще молодá была»¹¹³. И А. Н. Тимонина «про Ерша знает с детства от старых людей. Ее (эту сказку) любили больше всего слушать и по несколько раз просили рассказывать.

¹⁰⁹ «Имя Тит» (Тимонина: 44).

¹¹⁰ Русские сказки в Карелии... С. 209–212.

¹¹¹ Исключения — (Конашков, Самылин).

¹¹² Русские народные сказки Пудожского края... С. 284.

¹¹³ (Кокунова: 81 об.).

В Великий пост песни петь грешно, дык надо сказки сказывать. Вот я и сказывала»¹¹⁴.

Ритмическая организация сказок о Ерше была близка исполнителям, имеющим в своем репертуаре былины (Ф. А. Коначкову и А. М. Пашковой из Пудожья, заонежанину М. Е. Самылину).

Можно предположить, что сказка про Ерша, закрепленная в лубочных картинках и в сборнике А. Н. Афанасьева, органично вошла в устную традицию Карелии в результате повторной фольклоризации, сохранив в вариантах локальные особенности, заключающиеся в своеобразии языка и бытовых реалий. Записанные на этой территории тексты наполнены диалектными словами и словоформами, характеризующими как мир рыб, представленный в первой части сказочного повествования, так и мир людей, изображаемый в заключительной части сказок.

Список литературы

1. [Адрианова-Перетц В. П.] Русская демократическая сатира XVII века / подгот. текстов, статья и коммент. В. П. Адриановой-Перетц. М.; Л.: АН СССР, 1954. 293 с.
2. [Бараг Л. Г., Новиков Н. В.] Примечания // Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: в 3 т. / изд. подгот. Л. Г. Бараг и Н. В. Новиков. М.: Наука, 1984. Т. 1. С. 432–505.
3. Власова З. И. Скоморохи и фольклор. СПб.: Алетейя, 2001. 524 с. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.booksite.ru/localtxt/sko/mor/ohy/37.htm> (15.12.2021).
4. Имаева Г. З. Народная сказка и ее литературные переложения: проблема происхождения и модификации текстов. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2008. 224 с.
5. Козлова И. В. Сказитель Ф. А. Коначков в современных воспоминаниях родственников // Методика полевых работ и архивация фольклорных, лингвистических и этнографических материалов. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2013. С. 141–150.
6. Лапицкий И. П. Повесть о Ерше Ершовиче // Русская повесть XVII века. М.; Л.: Худож. лит., 1954. С. 428–440.
7. Митрофанова В. В. Народные сказки о Ерше и рукописная повесть о Ерше Ершовиче // Русский фольклор. М.; Л.: АН СССР, 1972. Т. 13. С. 166–178.
8. Пигин А. В. Древнерусская повесть о Христовом крестнике: проблема жанра // Проблемы исторической поэтики. 2019. Т. 17. № 4. С. 42–67

¹¹⁴ (Тимонина: 44).

[Электронный ресурс]. URL: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1571047274.pdf (15.12.2021). DOI: 10.15393/j9.art.2019.5781

9. Романова Л. Т. О редакциях древнерусской «Повести о Ерше Ершовиче» и о времени ее возникновения // Славянский филологический сборник. Уфа: Изд-во БГУ, 1962. С. 325–343. (a)
10. Романова Л. Т. Сюжет о Ерше Ершовиче в устном народном творчестве // Славянский филологический сборник. Уфа: Изд-во БГУ, 1962. С. 409–420. (b)
11. Русский эротический фольклор / ред. А. Л. Топорков. М.: Ладомир, 1995. 656 с.
12. Сушицкий Ф. Из литературы эпохи Петра Великого. Повесть о Ерше и Челобитная царю Петру Алексеевичу // Филологические записки. Воронеж: Изд. наследн. А. А. Хованского, 1913. Вып. 4. С. 534–545.
13. Шляпкин И. А. Сказка о Ерше Ершовиче сыне Щетинникове // Журнал министерства народного просвещения. 1904. Август. С. 380–399.

References

1. Adrianova-Peretz V. P. *Russkaya demokraticeskaya satira XVII veka* [Russian Democratic Satire of the 17th Century]. Moscow, Leningrad, The Academy of Sciences of the USSR Publ., 1954. 293 p. (In Russ.)
2. Barag L. G., Novikov N. V. Notes. In: *Narodnye russkie skazki A. N. Afanas'eva: v 3 tomakh* [Russian Folk Tales by A. N. Afanasyev: in 3 Vols]. Moscow, Nauka Publ., 1984, vol. 1, p. 457. (In Russ.)
3. Vlasova Z. I. *Skomorokhi i fol'klor* [Buffoons and Folklore]. St. Petersburg, Aleteyya Publ., 2001. 524 p. Available at: <https://www.booksite.ru/localtxt/sko/mor/ohy/37.htm>. (accessed on December 15, 2021). (In Russ.)
4. Imaeva G. Z. *Narodnaya skazka i ee literaturnye perelozheniya: problema proiskhozhdeniya i modifikatsii tekstov* [Folk Tale and Its Literary Adaptations: the Problem of Origin and Modification of Texts]. Moscow, State Republican Center of Russian Folklore Publ., 2008. 224 p. (In Russ.)
5. Kozlova I. V. Narrator F. A. Konashkov in Modern Memoirs of Relatives. In: *Metodika polevykh rabot i arkhivatsiya fol'klornykh, lingvistichekikh i etnograficheskikh materialov* [Methods of Field Work and Archiving of Folklore, Linguistic and Ethnographic Materials]. Petrozavodsk, Karelian Scientific Center of the Russian Academy of Sciences Publ., 2013, pp. 141–150. (In Russ.)
6. Lapitskiy I. P. The Tale of Yersh Yershovich. In: *Russkaya povest' XVII veka* [Russian Short Novel (Povest') of the 17th Century]. Moscow, Leningrad, Khudozhestvennaya literatura Publ., 1954, pp. 428–440. (In Russ.)
7. Mitrofanova V. V. Folk Tales About Yersh and Handwritten Short Novel (Povest') About Yersh Yershovich. In: *Russkiy fol'klor* [Russian Folklore]. Moscow, Leningrad, The Academy of Sciences of the USSR Publ., 1972, vol. 13, pp. 166–178. (In Russ.)

8. Pigin A. V. The Old Russian Tale of Christ's Godson: the Problem of Genre. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*, 2019, vol. 17, no. 4, pp. 42–67. Available at: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1571047274.pdf (accessed on December 15, 2021). DOI: 10.15393/j9.art.2019.5781 (In Russ.)
9. Romanova L. T. On the Editions of the Old Russian “The Tale of Yersh Yershovich” and the Time of Its Occurrence. In: *Slavyanskiy filologicheskiy sbornik [Slavic Philological Collection]*. Ufa, Bashkir State University Publ., 1962, pp. 325–343. (In Russ.) (a)
10. Romanova L. T. The Plot of Yersh Yershovich in Oral Folk Art. In: *Slavyanskiy filologicheskiy sbornik [Slavic Philological Collection]*. Ufa, Bashkir State University Publ., 1962, pp. 409–420. (In Russ.) (b)
11. *Russkiy eroticheskiy fol'klor [Russian Erotic Folklore]*. Moscow, Ladomir Publ., 1995. 656 p. (In Russ.)
12. Sushitskiy F. From the Literature of the Era of Peter the Great. The Tale of Yersh and Petition to Tsar Peter Alekseevich. In: *Filologicheskie zapiski [Philological Notes]*. Voronezh, Naslednitsy A. A. Khovanskogo Publ., 1913, issue 4, pp. 534–545. (In Russ.)
13. Shlyapkin I. A. The Tale of Yersh Yershovich Shchetinnikov's Son. In: *Zhurnal ministerstva narodnogo prosveshcheniya [Journal of the Ministry of Public Education]*, 1904, August, pp. 380–399. (In Russ.)

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ / INFORMATION ABOUT THE AUTHOR


Лызлова Анастасия Сергеевна, *Anastasiya S. Lyzlova*, PhD (Филологический кандидат наук, научный сотрудник, Институт языка, литературы и истории, Карельский научный центр, Российская академия наук (ул. Пушкинская, 11, г. Петрозаводск, Республика Карелия, Российская Федерация, 185910); ORCID: 0000-0002-0634-706X; e-mail: alyzlova@illh.ru), Researcher, The Institute of Linguistics, Literature and History, Karelian Research Centre, The Russian Academy of Sciences (ul. Pushkinskaya 11, Petrozavodsk, 185910, Republic of Karelia, Russian Federation); ORCID: 0000-0002-0634-706X; e-mail: alyzlova@illh.ru.

Поступила в редакцию / Received 15.01.2022

Поступила после рецензирования и доработки / Revised 18.04.2022

Принята к публикации / Accepted 20.04.2022

Дата публикации / Date of publication 06.06.2022


Научная статья 

DOI: 10.15393/j9.art.2022.10924

EDN: EVMXFC



Концепт дома в свадебной лирике карелов

В. П. Миронова ¹, Л. И. Иванова ²

^{1,2} Карельский научный центр,

Российская академия наук

(г. Петрозаводск, Российская Федерация)

¹ e-mail: tutkija@mail.ru 

² e-mail: ljuchiki@mail.ru

Аннотация. В центре исследования — описание дома как одного из базовых понятий народной культуры и народной ментальности. Оно включает в себя представления не только о жилище, но и о жизни и смерти человека, о семье и связи поколений, об отношении человека к социуму и к самому себе. В настоящей статье понятие дома исследовано с точки зрения лингвофольклористики, что позволило выявить особенности его репрезентации не только как материальной ценности, но и как духовной основы крестьянской жизни. Кроме того, рассмотрен образ дома, выявленный в целом комплексе карельской свадебной лирики, приуроченной к обряду «перехода». В анализируемых текстах жилище описано как с позиции невесты, так и с позиции жениха. В работе использованы лексический материал из целого ряда словарей (диалектный, этимологический, фразеологический), а также опубликованные и архивные записи фольклорных текстов, сделанные по преимуществу в первой половине XX в. на территории Карелии. В центре внимания оказался широкий пласт лексики, входящей в семантическое поле понятия «дом», тексты карельских причитаний, свадебных рун и ёйг, примеры из поговорок. Привлечение различных лингвистических и фольклорных источников, а также комплексный подход к анализу выявленного материала позволили определить широкий круг лексем и стабильных поэтических формул и структур, обозначающих дом и включенных в оппозицию «свой–чужой».

Ключевые слова: концепт дома, жилище, оппозиция «свой–чужой», язык, лексема, свадебная лирика, карельский фольклор

Благодарность. Финансовое обеспечение исследования осуществлялось из средств федерального бюджета на выполнение государственного задания Карельского научного центра РАН.

Для цитирования: Миронова В. П., Иванова Л. И. Концепт дома в свадебной лирике карелов // Проблемы исторической поэтики. 2022. Т. 20. № 2. С. 89–112. DOI: 10.15393/j9.art.2022.10924. EDN: EVMXFC

Original article

DOI: 10.15393/j9.art.2022.10924

EDN: EVMXFC

The Concept of a House in Karelian Wedding Lyrics

Valentina P. Mironova ¹✉, Lyudmila I. Ivanova ²

^{1,2} *Karelian Research Centre,
The Russian Academy of Sciences
(Petrozavodsk, Russian Federation)*

¹ e-mail: tutkija@mail.ru ✉

² e-mail: ljuchiki@mail.ru

Abstract. The study is devoted to the description of the house as one of the basic concepts of folk culture and folk mentality. It includes ideas not only about housing, but also about a person's life and death, about family and intergenerational connections, about a person's attitude to society and to himself. In this article, the concept of the house is examined from the point of view of linguo-folkloristics, which allows to identify the features of its representation not only as a material asset, but also as a spiritual basis of peasant life. In addition, the image of a house revealed in the entire complex of Karelian wedding lyrics dedicated to the rite of "transition" is examined. The analyzed texts describe the dwelling from the positions of both the bride and the groom. The work uses lexical material from a number of dictionaries (dialect, etymological, phraseological), as well as published and archival recordings of folklore texts made mainly in the first half of the 20th century in Karelia. The focus is on a wide range of vocabulary included in the semantic field of the concept of "house," texts of Karelian lamentations, wedding runes and eigs, examples from the paremia. The involvement of various linguistic and folklore sources, as well as an integrated approach to the analysis of the identified material, allows us to recognize a wide range of lexemes and stable poetic formulas and structures that denote home and are included in the "friend-foe" opposition.

Keywords: house concept, dwelling, "friend-foe" opposition, language, lexeme, wedding lyrics, Karelian folklore

Acknowledgments. The study was funded from the federal budget as part of the state project assigned to the Karelian Research Centre of the Russian Academy of Sciences.

For citation: Mironova V. P., Ivanova L. I. The Concept of a House in Karelian Wedding Lyrics. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*, 2022, vol. 20, no. 2, pp. 89–112 . DOI: 10.15393/j9.art.2022.10924. EDN: EVMXFC (In Russ.)

Дому как одному из ключевых символов народной культуры [Байбурин: 9] могут быть присущи две основные функции: прямая, обслуживающая «определенный круг конкретных общественных потребностей», и метафорическая, когда его признаки «переносятся на широкий круг социальных фактов, моделью которых он становится» [Лотман: 377].

Язык является зеркалом народной культуры, отражением народной психологии и философии, а единица языка, т. е. слово — это «вместилище информации о материальной, социальной, духовной культуре данной языковой общности» [Банкова: 22]. Именно поэтому лингвофольклористика, этнолингвистика, лингвокультурология и другие современные гуманитарные науки на национальном или региональном материале, наиболее ярко раскрывающем этнокультурное своеобразие тех или иных языковых единиц, разрабатывают взаимосвязанную триаду «человек-язык-культура» в различных направлениях. Так, современная когнитивная лингвистика на основе концептов, т. е. своеобразных культурных маркеров, вербализированных в словах, в качестве одной из основных проблем рассматривает, как отражается в языке национальная картина мира [Потураева: 58].

Концепт «дом» неоднократно входил в орбиту изучения исследователей. Комплексному анализу жилища в народной культуре на материале русских текстов свадебных причитаний и духовных стихов посвящена работа С. Е. Никитиной и Е. Ю. Кукушкиной [Никитина, Кукушкина]. В рамках лингвофольклористики в работе осуществлено лексикографическое описание слов-концептов тематической группы «дом». Представления о жилище, которые нашли поэтическое воплощение в русских свадебных приговорах, рассмотрены Ю. А. Крашенинниковой [Крашенинникова]. Отражение своего и иного пространства в карельских причитаниях неоднократно оказывалось в фокусе изучения фольклористов [Конкка: 59–65], [Stepanova: 195–201], [Silvonen: 42–43], однако образ дома не становился предметом скрупулезного анализа.

В карельском языке и фольклоре просматривается оппозиция жилища по параметрам «свое-чужое»: постоянное-временное, домашнее-лесное, близкое-далекое, освоенное-неосвоенное, человеческое-нечеловеческое.

Дом является моделью мира, соединяя в себе бытовое и сакральное. И в то же время это ключевой символ, обозначающий центр вселенной, освоенный и защищенный от влияния извне [Бидерманн: 73–74]. Дом — это свой микромир, безопасный для человека. Но далеко не любая жилая постройка становится своим домом, а только та, которая обжита человеком, а окружающее пространство окультурено им. Созидание своего дома — это не столько возведение жилой постройки, сколько стремление вписаться в мир, выстроить субъективно-ценностные жизненные позиции и определить морально-эстетические семейные ориентиры.

В языковой картине мира карелов понятие «свой дом» выражается целым рядом лексем и лексических сочетаний, имеющих в своей основе слова *kota*, *tupa*, *mökki*, *koti*, *talo*, *pertti*. Это синонимический ряд, обозначающий, в первую очередь, дом или строение как место безопасного проживания людей. В целом дом является родовым обозначением жилого помещения, то есть он важен для отдельного человека, но его особую безопасность предопределяют, в том числе, духи предков, проживавших здесь и наделенных потомками идеей покровительства.

Исходя как из семантической наполненности данных слов, так и из того, как они употребляются в фольклорных текстах, можно сделать вывод, что локус дома является родным для человека. Согласно верованиям, он чувствует себя в своем доме в безопасности, его невидимо окружают и ему покровительствуют не только духи предков, но и домашние духи-хозяева.

Kota — это временное жилище, укрытие, построенное вокруг упорного шеста; шалаш, хижина из еловых или хвойных веток, лапника; лесная сторожка. Ее использовали для кратковременного проживания чаще всего во время сенокоса или когда делали пожоги, а также во время рыбалки или охоты. У тихвинских карелов в обиходе была поговорка: «Каждый свой шалаш кроет» (“Jogahin omua kodua kattau” — KKS 2: 348–349). В этом высказывании есть и прямой, и переносный смысл. Каждый хозяин строил для ночевки своей семьи свой шалаш,

то есть это было временное, но свое, родное микропространство, правда, порой находящееся в иномирном «лесном царстве».

Еще одна лексема с семантикой дома — *mökki*. Это неприязательное, скромное маленькое жилище; хижина, лачуга. Но это уже жилище не временное, а постоянное. Слово получило распространение в Южной и Средней Карелии. «Лишь бы была своя лачужка, день — голодом, два — без еды, никто бы не знал» (“Vai oliz itselleni mökki, päivy nälläz, kaks syömättäh, niken ei tiedäz” — *KKS* 3: 430). Пословица подчеркивает независимость и гордость карела: он, скорее, готов голодать у себя в домишке, чем ходить просить милостыню.

Tupa — это избушка, небольшая изба. Старинные избушки были достаточно холодными, поэтому существовало множество заговоров, с помощью которых старались уберечь тепло в ней. В одном из них есть слова, обращенные к морозу, персонафицированному и почитаемому мифологическому персонажу иного, чужого мира холода: «Не входи, мороз, в избушку, оставайся, враг, под молодой рощей» (“Elä tule, pakkan, tupah, vihol’ini ov viitan alla” — *KKS* 6: 306). В Вокнаволоке образ маленькой, но уютной избушки *tupa* появляется в загадках про белку: «Избушка качается, верхушка колыхается, мужчина укачивается внутри избушки» (“Tupa tuuti, latva l’iekku, mies tuuti tuvan sisässä” — *KKS* 6: 306). Беличье гнездо представляется теплой избушкой на вершине дерева, которую, словно колыбель, раскачивает и убаюкивает ветер.

Произнося заговоры и проводя многочисленные обрядовые действия, человек стремился обезопасить жизнь в своем доме от внешнего воздействия злых духов и хозяев природных стихий. Перед постройкой *tupa* покупалась земля у ее духов-хозяев, приносились им жертвоприношения (от мелких монет, красных лоскутков и капель вина до захоронения в подполе черного щенка). Перед тем как зайти в новую *tupa*, просили благословения у ее духов-хозяев и приносили им в дар ржаной каравай и березовое полено: «Когда заходили в новый дом, произносили: “Счастья в новую избу, хороший год проживать, ветром сушить да водой старить; ржаной хлеб для еды, березовое полено для тепла”» (“Kun uuteh pirttih tultih, šiiitä tervehytettih: «Onni uuteh tupah, hyvä vuosi vierahaksi, tuulen

kuivata ta vein vanhantoa; ruisleipä šyötäväksi, koivuini halko poltettavaksi» — KKS 6: 306). Салминские карелы считали, что на ночь, в один из самых опасных для человека временных промежутков, «надо все двери и окна закрыть с молитвой, тогда черт в избушку не пройдет» (“kai ikkunat dai ovet pidiä panna malitun ker kiini, sid ei piru piäze tubah” — KKS 6: 306).

Практически повсеместно у всех этнолокальных групп карелов получили распространение лексемы *koti* и *talo* в значении дом, постройка, семья. Слово *koti* широко используется как в повседневной речи, так и во всех фольклорных жанрах. Оно часто встречается в образной речи, например, во фразеологизмах. «Вечный дом» (“igäine kodi”) — это гроб, могила; о красивом доме, в котором царит спокойная жизнь, рассказывали как о «доме-церкви» (“kodi ku kirikkö”); «дом собакам» (“kodi koirilla”) — так говорили о покинутом доме; а про человека, у которого ничего нет: «дом — в чаше, изба — на сосне, добро — на суку» (“kodi on korves, perti pedäjäs, elot oksal”) [Федотова: 90].

Очень часто уже само слово *talo* обозначало наличие большого своего дома и крепкого хозяйства. Молодого парня из зажиточного крестьянского дома с большим земельным наделом называли *talonpoika* — букв.: парень из дома, тем самым подчеркивая его значимость как выгодного жениха из крепкого дома, или хорошего рода (SSA: 264). Та же мысль подразумевается в пословице про девушку: «Девушкам из богатого дома надо смотреть на пашущих землю, а не слоняющихся по дорогам» (“Talon tyttäriel pidäy kaččuo pellol kyndäjii, ei pie kaččuo muantiel kulgijii” — KS: 506).

Обрядовые действия, сопровождаемые заговорами, регламентировали отношения между миром человека и потусторонним, иным миром. Согласно верованиям, дом наполнен иномирными существами. Например, в домашнем подполе, находятся духи земли. При этом считалось, что если дух-хозяин дома показывается в антропоморфном образе сурового мужчины, следует ждать бед и несчастий (“a miešhaltie kul lienöy näyttäytyn nin ei nin ollul lykyllistä elämöä šiinä talošša” — KKS 6: 32). Благословением для дома были дети; тверские карелы говорили: «Детской судьбой и дом живет». В Рыпуш-калице считали, если ласточки (эта птица ассоциируется

с душами покойных первопредков, которые покровительствуют своим потомкам) свили гнездо под крышей дома, это предвещает долгую жизнь и дома, и всей семьи (“*piäsköi kudaman taloin räystähäh peziä luadiu, ga se taloi eläy*” — *KKS 6: 32*). А мышей, как животных хтонических, являющихся, согласно верованиям и сказочным сюжетам, детенышами лесной ведьмы Сюоятар, называли “нос в испражнениях” (“*šittunenä*”) и стремились изгнать из дома, произнося: «Мыши — прочь, мы — на место» (*KKS 6: 32*).

Родному, или своему, родовому, дому посвящено огромное количество паремий. Карелы говорили: «Свой дом золотой, будь плохой или хороший» (“*Oma kodi on kuldaine, olgah paha libo hyvä*”) [Федотова: 145]. «В своем доме и сон слаще» (“*Omas kois on unigi magiemi*”); «В своем доме каждая горбушка — пирог» (“*Omas kois joga kannikko on piirai*” — *KS: 175*). В своем доме человек всегда чувствовал себя полновластным хозяином: «Свой дом, хочешь головой вперед заходи, хочешь — задом» (“*Oma kodi, hos päin määndävä, perin lähettävä*”); «В своем доме и собака — хозяин» (“*Omas kois gi koiru on ižändy*” — *KS: 329*).

Своему дому, в котором постоянно проживает человек и который окружен обжитым людьми пространством, в карельском фольклоре и верованиях противопоставлен образ лесной избушки *metšäpertti*, *metšäkota*, *metšämökki* (*KKS 3: 302*). Она считается прообразом древнего жилища. Внешне лесная избушка — это обычная полужемлянка с двумя плахами на лицевой стене, позже — маленькая курная избушка с крышей, сделанной из деревянных плах, с земляным полом, который иногда застилали сеном. В ней была большая каменка для обогрева жилища и приготовления еды, дверь, волоковое окошко и иногда сделаны лавки для сна. Это место временной остановки охотников, рыбаков и тех, кто приходил на лесные угодья косить сено и делать пожогу. Иногда в *metšäpertti* уходили на целую неделю, с понедельника по субботу.

Но в лесной избушке мог остановиться любой, она, по сути, была ничья. Неслучайно про бездомного нищего говорили: «Дом — в чаще, изба — на сосне, добро — на суку, сорочье дерьмо — в квашне» (“*Kodi korves, pertti pedäjäs, elot oksal, harakan paskua taiginas*”) [Федотова: 90].

Если свой дом *oma koti* для карела — это родное, безопасное пространство, то *metsäperts* — это уже чуждый жилой локус, опасный для человека и к тому же находящийся в ином мире «лесного царства» [Иванова: 253–269]. В лесу царят законы и правила обитания лесных духов-хозяев. Именно поэтому карельский крестьянин, возвратившись домой после ночевки в лесной избушке, в первую очередь топил баню, чтобы очиститься и физически (от пота и укусов насекомых), и душевно (от влияния лесного мира).

Неслучайно карелы даже лексически противопоставляли свой, домашний, и чужой, лесной, миры. А соответственно и всех, кто проживал в освоенном людьми, человеческом, пространстве и тех, кто обитал в ином мире лесного царства, подвластного законам духов-хозяев. В лесу жили лесная ласточка, или черный стриж (*metšäriäsköi*); лесная свинья, или кабан (*metšärošč*); лесная букашка, или змея (*metšäröröi*); лесная курица, или белая куропатка (*metšäkana*); лесная мышь, или желтогорлая мышь (*metšähiiri*); и даже лесные люди, или жители мелких лесных деревушек (*metšärahvas*). В Рыпушкалице их считали менее развитыми, «диковатыми» (“*tagavozeš eletäh meščyrahvaz, meščyrahvaz diikoimbat*” — KKS 3: 303). В мифологических рассказах лесными жителями называли и леших, ассоциирующихся с чертями и бродящих с песнями и плясками по лесу. Для людей опасна не только встреча с ними, но и случайная остановка для отдыха на их тропе или даже просто ее пересечение. Если избушка была построена на такой тропе, то людей, остановившихся в ней на ночлег, ожидала смерть [Иванова: 267].

Именно поэтому насколько человек считал себя хозяином в доме, настолько он был только временным гостем в лесной избушке. Но так как избушка была построена им, он считал вправе на время своего прихода устанавливать в ней свои законы, строго регламентировав процесс входа и пребывания в ней [Иванова: 258–262]. При входе в чужое пространство, в иной мир, опасный для человека, знание особой словесной формулы или магического слова приобретает даже гораздо большее значение, чем совершение любого обрядового действия: «Эта магия слова оказывается более древней, чем магия жертвоприношения» [Пропп: 62].

Заходили в лесную избушку «очень чистыми» (“*hyvin siivosti*”), т. е. подготовленными и в телесном, и в духовном плане. Одежда, обувь должны быть максимально очищены от грязи; чистыми должны быть и помыслы. В первую очередь требовалось очистить (букв. — оздоровить) избушку, поздороваться с ней, с землей, с лесными духами-хозяевами (“*tervehtiä meščäpirtti*”). Затем попросить прежних жителей уступить место новым: «Здравствуй, земля, здравствуй суша, / Здравствуйте, прежние жители! / Вон прежние жители, / Только что пришедшие вовнутрь!». При произнесении последних двух строк следовало или ударить рябиновым прутом крест-накрест по земле, или забить в порог топор [Virtaranta: 410].

Детали этого ритуала и слова заговора могли варьироваться. В более поздних записях говорят просто: «Старые — вон, новые — на место» («Гости — вон, хозяин — на место»), демонстрируя только собственное бесстрашие и забывая более архаичную часть обряда — приветствие земли и ее хозяев. Перед сном осеяли крестным знаменем окна и дверь, просили благословения у Христа, делали на двери в трех местах кресты топором, а сам топор клали под порог лезвием на улицу (ФА ИЯЛИ КарНЦ РАН: 2212/1, Кестеньга, Лоухский р-н, 1975 г.). Сами рассказчики объясняют это так: когда в лесной избушке остаешься на ночь, надо «топор под порог положить <...>. Топор кладут с благословением <...>. Ну, наверно, кто придет, топором получит. Чтобы черт не пришел. Для этого кладут топор под порог <...>. Это будто второй порог» (ФА ИЯЛИ КарНЦ РАН: 2610/47, Софпорог, Лоухский р-н, 1980 г.).

Иномирным, чуждым и враждебным для человека считалось пространство лесной избушки и в сказках. В ней чаще всего живет персонаж-антагонист человека Сюоятар.

В результате анализа лексики, характеризующей родной дом (*kota, tupa, mökki, koti, talo, pertti*) и лесные избушки карелов (*metšäpertti, metšäkota, metšämökki*), можно сделать вывод, что насколько дом в освоенном крестьянском пространстве безопасен для человека и представителей своего рода, является своим и наделяется положительными характеристиками, настолько лесная избушка, даже архитектурно похожая на деревенские избы и построенная человеком, ментально

воспринимается чужой, так как находится на чуждой иномирной территории, где свои нечеловеческие законы устанавливают лесные духи-хозяева. К тому же она предназначена только для кратковременного пребывания любого человека и со строгим соблюдением чужих правил и табу.

В фольклорных текстах образ дома формируется через поэтизацию объективной реальности, в котором понятие изображает большее объективно существующее пространство [Быковская]. Это не столько постройка в виде освоенной человеком внутренней домашней территории, сколько один из основных топосов, включенных в семейную обрядность. Дом становится центром ритуалов, в котором происходит передача материальных и духовных ценностей. К примеру, карельская свадебная обрядность неразрывно связана с домом: именно здесь проходит сватовство, окручивание, отпуск девицей воли. Комплекс символических действий сопряжен с различными поэтическими текстами.

Вербальный код карельской свадьбы включает в себя причитания, исполняемые невесте в ее доме, свадебные руны, адресатами которых могли быть жених и невеста, а локусами становился как дом невесты, так и дом жениха. Кроме того, к свадебным текстам относятся также карельские ёйги, исполняемые жениху или находящемуся в поиске невесты холостому парню, а местом их исполнения являлась территория жениха.

Исследователи включают дом в традиционное для русской культуры противопоставление «своего» и «чужого» пространства, которое рассматривается ими как одно из важнейших противопоставлений, входящих в структуру религиозной системы славян [Иванов, Топоров: 178].

В равной степени это относится и к прибалтийско-финской фольклорной традиции, к примеру, в свадебной лирике в фокус описания жилища непременно включается оппозиция «свое-чужое». Для невесты родительский дом — это свой дом, а дом мужа — чужой дом, для жениха соответственно родительский дом — свой дом, а дом тещи — чужой дом.

Номинация своего дома незамужней девушки в причитаниях происходит через сложное слово, в котором опорным

становится обозначение *места* ее проживания: возрастания места (усл.), в бане паренья места, возрастания (усл.) места (ТСЯКП: 84–85). Выделяются также устойчивые атрибутивные словосочетания, в которых оценочные эпитеты усиливают положительные характеристики родного пространства: *красивые* строеница, *красивые* возрастания дворы / улицы (ТСЯКП: 84–85). «Сумею ли я, печальное дитя, еще в хоромах / моих любимых милостивых ходить?» («Viego voinnen, leinöine lapsi, / libun armoizeni linnaiziz liikutenella?» — КП: 257).

Широкий пласт атрибутивных словосочетаний описывает родной дом опосредованно, через образы дорогих родителей, вырастивших и воспитавших девушку: *дорогих моих солнышек* края (?) (основа, опора?); *удалых моих (меня) обучавших* края (?); *чудесных моих (меня) взрастивших* места; *сущих моих (меня) принявших* места; *белых / светлых моих (меня) выпестовавших* места; *милых моих (меня) создавших* берега / края; *милых моих (меня) взрастивших* берега края; *отважного милостивого (отца)* строеньица (?); *моего дорогого милостивого красивые* возрастания дворы / улицы (ТСЯКП: 84–85).

«Дай-ка я понежусь последние разочки в строениях моего светлого хорошего и оставлю свою молодую славную (усл.) честь-красоту на вешалках моего светлого хорошего» («Anna vallotteliuvun vallan viimeiset kertaset valkein hyväseni vallan aššuntašijasissa ta vakauttelen vallan nuorukkaisie vuakločesvasieni-valkien hyväsenuarnapaikkojen tilasilla» — КП: 121).

Дом в текстах карельских причитаний может быть представлен в широком понимании как место проведения беззаботных дней и девичества: *в дорогие праздники (на время деревенских праздников?) красивые места (для) отбивания каблуками (места плясок); красивые места кадрильных игрщи курочек*. Подобного рода номинации представляют собой сложную многокомпонентную конструкцию (ТСЯКП: 85).

С родительским домом связан один из основных обрядов свадьбы: здесь невеста прощается со своей девичьей волей, кладет свои «мягкие волосики уточки <...> на воронец под потолком», на крылечко, у окошечка (КП: 68–69), под окошком (КП: 215). Оставляет волюшку под ступеньку крыльца (КП: 205), на «конек крыши моих принявших» (КП: 219). Таким образом,

в сферу описания дома включаются знаковые атрибуты, являющиеся маркерами границы своего и чужого пространства.

Двор в причитаниях также становится частью своего дома, и прощание с ним осмысливается как утрата «белой волюшки»: невеста «бродит последние разочки по щепочкам во дворе» (КП: 112).

«Все половицы в сенях у моих, меня создавших [усл.] / Вкривь и вкось пораздвинулись» (“Kai on sittijäzieni sinčon ložoksuo / sipa sipazilda siirrytty” — КП: 212–213).

Изображение дома невесты реализуется через описание отдельных локусов, среди которых можно выделить красный (большой) угол (*кар.* suuri čuppu), окно (*кар.* ikkun), дверь (*кар.* uksi). Во внутреннем устройстве дома особое место как в свадебном ритуале, так и в вербальных текстах принадлежит красному углу. Именно здесь, перед иконами, происходило скрепление договора, «оформлялось принципиальное согласие сторон на брак» [Сурхаско: 82], что нашло свое отражение в причитаниях: «Слышала ли, моя куколка, слышала ли, какие новости, моя куколка, объявили в самом чудесном углу твоих чудесных солнышек?» (“Kuundelitko, kukolkazeni, kuundelitko mimmoizet oldih kukkahien päiväzien kukkahemmilla čuppuloilla, kuukolka, kuuloutukset?” — КП: 141–142).

Сюда же, «на стык двух лавок» (КП: 143), невеста оставляет «свою белую девичью волюшку», отдавая ее своим первопредкам (КП: 359). Встречающийся в текстах причитаний вопрос: «Как ты будешь садиться в этот почетный угол?» (КП: 145) свидетельствует об окончательной потере связи с родным домом, который после замужества становится для нее уже «чужим пространством». Просватанная девушка лишается защиты семейно-родовых духов-покровителей [Конкка: 258–259]. Поэтическое воплощение утраты статуса родного дома для невесты нашло отражение в карельской эпической песне на сюжет «Сестра в гостях у брата»: «Пришла родная хорошая, / стала теперь черной. / Стала хуже волчьих ягод, / горче можжевельника» (“Hyvä tuli sugulaine, / rodih mustuigäine / Pahenit pakačin mard’akse, kargenit kadai mard’akse” — *НА КарНЦ РАН*: 71/31, Пиджуйла, Петровский (Медвежьегорский) р-он, 1934 г.).

К числу локусов дома, вовлеченных в тексты причитаний, относится дверь. Просватанная невеста запирается «за сотнями железных запоров в доме своего славного», а мать оплакивает запираение «как большую утратушку» (КП: 115). Дверь или ворота являются границей родного жилища, за которой невесту ожидает уже неосвоенное и, возможно, опасное пространство. Она просит «запереть (дверь) сотнями запоров, подпереть тысячами подпорок» (КП: 343).

Окно, равно как и дверь или ворота, символизирует в причитаниях границу между «своим» и «чужим» мирами [Криничная]. В текстах, приуроченных к пробуждению невесты в день перед свадьбой, мать сообщает, что «посадила под окно дорогие кусты можжевельные» (КП: 352). В данном случае просматривается слияние двух поэтических символов: за окном начинается новая жизнь, причем для невесты она будет такой же горькой, как вкус ягод можжевельника.

В текстах свадебных рун появляется образ потайного дома, в котором необходимо было спрятать девицу, вероятно, от нежеланного замужества: «Сделайте избу потайную, / чтобы сохранить девицу» (“*Luadiet myö piilopertti / missä neittä säilytellä*” — УПТК: 107). Однако в некоторых вариантах брак воспринимается как положительная перемена, поскольку «за славными воротами открывается чудесная улица» (КП: 354).

Репрезентация образа дома жениха с позиции невесты включает в себя описания чужой стороны, родины мужа и его родителей. В состав атрибутивных словосочетаний входят негативные оценочные эпитеты, которые и определяют отношение к иному для нее пространству: *печальные жалкие* края / земли; *неродные* края / земли; — *беззаконные* края / земли; *дурные* края / земли; *без веры* края / земли; *холодные и чужие* берега, — *холодные чужие безыконные* берега / места (ТСЯКП: 85–86).

Чужой дом представлен как место проживания неродных (не принадлежащих своей семье и роду) людей: (*чужих*) *взращенных* края; (*чужих*) *принятых* вотчины; (*чужих*) *созданных* места, *чужих выношенных* места; (*чужих*) в *болях созданных* (?) *проклятые* места; (*чужих*) *принятых* места / берега (ТСЯКП: 85–86), причем «чужие» берега могут быть загадочными, тоскливыми, суровыми / неприятными.

Описание чужого пространства может передаваться рядом формул, в которых содержится полярное отношение к жилищу мужа и замужеству одновременно: неприукрашенные стороны красивого цвета; неродные стороны милого света; (чужих) воспитанных (усл.) стороны бодрого света (*ТСЯКП*: 85–86). Дом жениха получает негативную окраску, тогда как замужество именуется «милым, бодрым, красивым светом».

В текстах причитаний жилище жениха — «чужие строе-ньица» (*КП*: 360), в которых все устроено иначе. Находящийся в окружении двор также не похож на родной: «Тут на шаг дворы длиннее, / На венец пороги выше» (“*Piha on aššelda pitembi, / Kynnyš hirttä korgiemi*” — *НА КарНЦ РАН*: 35/92, Венозеро, Беломорский р-н, 1937 г.).

Новый дом (шире — семья) не сразу принимает молодую невестку — в течение шести недель происходит постепенное приобщение нового члена к роду мужа:

“Jo tiällä tänäkin piänä Pihat pissyin kiäntelihe, Veijoistani vuottaešša, Minnäistani vuottaešša”.	«Уже здесь сегодня Дворы перевернулись, Ожидая брата, Ожидая невесту».
--	---

(*НА КарНЦ РАН*: 14/12, Большое озеро, Лоухский р-н, 1938 г.)

Невеста в свою очередь априори воспринимает новое для нее жилище как место, где «при первом же открытии дверей» встретят «остудными словами» (*КП*: 58). Зачастую чужой род ассоциируется с лесным миром, в котором члены семьи жениха уподобляются лесным животным:

“Ukko on susi talossa, Akka karhu kartanolla. Käly on kykki kynnyksellä, Nato nuoklana čupussa”.	«Старик волком в доме, Старуха — медведица в усадьбе, Деверь змеей на пороге, Золовка — гвоздем в стене».
---	--

(*НА КарНЦ РАН*: 20/38, Ухта, Калевальский р-н, 1937–1938 гг.)

В представлении невесты дом мужа — это «из жердей со-бранные постройки с очагом» (*КП*: 52), «подобные шалашам строеньица из хвои» (*КП*: 63), «строеньица их хвои» (*КП*: 148),

«постройки, сделанные из еловой коры с порогами»: «Имеются ли дети [чужих] созданных, на [чужой] стороне чудесного света хоть из еловой коры сделанные постройки с порогами, куда прибresti мне, уходящему жалкому стану?» (“Ollahko, kuvuamisen lapset, kuvuamien puolilla kukkahie ilmasie hoti kuušen košuksita kyhätytkynnyšvieriset, kunne kyhän kuaella kyhän olkuovalla kutjalla vartuol’l’ani?” — *KП*: 50–51). Постоянными атрибутами воображаемого чужого дома становится хвоя, ель, маркирующая иномирное чужое пространство.

Однако в некоторых вариантах причитаний дом жениха имеет положительную оценку. Невесте сообщают, что есть у жениха «за двенадцать верст сияющие каменные палаты, <...> за шестнадцать верст светящиеся строеньица с курицами» (*KП*: 210). В данном случае просматривается схожесть описания «иногo» мира невесты со сказочным «тридесатым царством», где есть то, чего нет в реальном мире [*Пропп*: 282–283]. Кроме того, подобные описания могут прогнозировать счастливую жизнь в новом для нее мире.

В карельской свадебной традиции оппозиция «свой–чужой» описывается не только со стороны невесты, но и жениха. Анализ текстов карельских ёйг позволяет обнаружить подобные примеры. Тематикой ёйг была оценка молодежи добрачного периода с точки зрения деревенского сообщества, зачастую, с точки зрения семьи, рода холостого парня. Описание дома входит в круг тем, появляющихся в текстах этого жанра. Примечательно, что свой дом жениха имеет схожие с описанием своего дома невесты характеристики. В ёйгах можно выявить устойчивые атрибутивные словосочетания типа: «наши строения на родном пригорке» (*КЁ*: 60), «красивый дом» (*КЁ*: 78), «знатный дом» (*КЁ*: 89). Особую функцию в подобных конструкциях выполняют эпитеты с положительной оценкой. Зачастую дом описывается через образ жениха: «стан с домашнего залива» (*КЁ*: 79), «красивый из нашего ряда» (ряд, порядок — улица деревни) (*КЁ*: 80), а невесту выбирают, чтобы она стала украшением дома (*КЁ*: 129). Перед приходом невесты отмывают строеньица с крыльцом (*КЁ*: 87), т. е. готовятся к приезду нового члена рода. Небольшое количество выявленных примеров свидетельствует о том, что описание

«своего» дома жениха в фольклорных текстах не получило широкого развития, но оно имело положительные характеристики.

Наряду с этим, в текстах карельских свадебных рун обнаруживаются иллюстрации чужого дома (дома невесты) для жениха (зятя). Обращает внимание необычное описание предметов, из которых сделан дом суженой: «задняя стена из костей росوماхи, боковая — из костей кузнечика, косяк из костей овечки, потолок из жил овечки» (*НА КарНЦ РАН: 19/61*, Вокнаволоок, Калевальский р-н, 1935 г.) или «потолок из чешуи леща, пол — морская гладь» (*НА КарНЦ РАН: 65/129(174)*, Сегозерский (Медвежьегорский) р-н, 1937 г.). Использование костей как объектов, связанных с потусторонним миром, демонстрирует причастность такого жилища к «чужому» пространству.

В некоторых вариантах поэтический образ дома тещи аккумулирует признаки нескольких чужих миров: подземного, подводного, лесного и т. д.:

“Oviseinä on asunnon luista, Peräseina petran luista, Karsina kalevan luista. Laki — lahnan suomuloista”.	«Дверной проем из костей жителей дома (предков), Задняя стена — из костей оленя, Подполье — из костей Калевы. Потолок из чешуи леща».
(<i>НА КарНЦ РАН: 20/39</i> , Ухта, Калевальский р-н, 1937–1938 гг.)	

Приезд зятя меняет не только убранство дома тещи / тестя, но и преобразует самого прибывшего: «Потолок золотой заблестел / Поверх золотых кудрей зятя. / Пол железный загремел / Под медной пяткой зятя» (*НА КарНЦ РАН: 49/12*, Кимасозеро, Ругозерский (Муезерский) р-н, 1938 г.).

Номинация подворья также наделяется необычной цветовой символикой: «Напоите жеребца зятя / У золотого прогона, / У серебряной дороги» (*НА КарНЦ РАН: 62/34*, Кузнаволоок, Сегозерский Медвежьегорский) р-н, 1938 г.). Центральным определением становится золотая окраска, которая, согласно выводам В. Я. Проппа, является печатью иного мира, другого царства [Пропп: 284–285]. Отметим попутно, что

в основе карельского фольклора лежат древние дохристианские воззрения, на которые наложилось более позднее христианское влияние. Поэтому будут ли это золотые купола в духовных стихах или золотая солонка, принесенная похищенной девушкой из мифологического лесного царства, золото является символом не только иномирности, но и благополучия и бесценности. Неслучайно у карелов есть поговорка: “oma kodi on kuldaine” — свой дом золотой, т. е. родной дом дороже всего для человека [Федотова: 95].

Семантика эпитета золотой при описании зятя, с одной стороны, может реализовываться в значении «чужой». С другой стороны, как известно, у многих фольклорных героев золотом покрываются «наиболее значимые функционально, активные или пограничные участки тела» и на них оно воздействует благотворно [Новичкова: 180]. Так в карельских сказках у молодой девушки (например, у красавицы Насто) руки по локоть в золоте, ноги по колено в серебре. В карельских духовных стихах так маркируются святые; в свадебных рунах у желанного зятя «золотые кудри» (НА КарНЦ РАН: 49/12, Кимасозеро, Ругозерский (Муезерский) р-н, 1938 г.).

В доме тещи происходит обряд приобщения зятя к дому невесты: «Посадили моего зятя / Задом к синей стене, / Рядом с крещеным народом» (“Ištuutettu on vävystäni / Siniseinän sellin, / Da rinnal ristin rahvahašen” — НА КарНЦ РАН: 62/34, Кузнаволоок, Сегозерский Медвежьегорский р-н, 1938 г.). Как правило, его угощали, как большого гостя, тем самым знакомя с родовыми устоями дома невесты, покровителями семьи: «Положи лосося на тарелку, / Добавь свинины / Для нового зятя» (“Pane nyt lohta lautasella, / Sipase sian ihua / Uuven vävyn syötäse” — НА КарНЦ РАН: 35/96, Венозеро, Беломорский р-н, 1937 г.). «Пиво бежало из потолочной полки, / Мед из гвоздей вешалки / Для нового зятя» (“Olut juoksi orren piästä, / Mesi vuarnahan perästä, / Uuven vävyn juomiseksi” — НА КарНЦ РАН: 19/61, Вокнаволоок, Калевальский р-н, 1935 г.).

Как демонстрируют примеры из волшебных сказок, еда, кормление становилось средством приобщения к своему миру [Пропп: 67]. Таким образом, зять, отведавший угощений за

столом тещи / тестя, мог считаться полноправным членом новой для него семьи.

Через описание дома в текстах свадебных рун нашел отражение образ желанного жениха, «хорошего зятя», входящего в дом невесты и будущей тещи:

“Tuohan nyt vävyi tupahan Oviseinän ottamatta, Šivuseinän šiirtämättä, Kamoman kohottamatta”.	«Приведи ты зятя в дом, Не снимая задней стены, Не двигая стену боковую, Не поднимая косяков».
--	---

(*НА КарНЦ РАН: 19/61, Вокна-
волок, Калевальский р-н, 1935 г.*)

Однако зять может и не поместиться в дом, тогда для желанного гостя снимают двери, поднимают косяки и двигают стены, т. е. убирают все возможные преграды.

“Ei mahu vävy tubah, Oven ottamatta, Kaman korrottamatta, Oččaseinän ollottamatta, Sivuseinän sirdämättä”.	«Не помещается зять в дом, Если не снять дверь, Не поднять косяки, Переднюю стену не подвинув, Боковую не переместив».
--	--

(*НА КарНЦ РАН: 65/129 (174),
Сегозерский (Медвежьегорский)
р-н, 1937 г.*)

Настоящий мотив репрезентирует процесс освоения нового дома и приобщения зятя к «чужому» для него роду невесты.

В противовес этому, как известно, среди карелов также были распространены случаи, когда зять по каким-то причинам был вынужден остаться жить у своих тещи / тестя. Он становился примакком (*кар. kodavävy*, букв. — зять из хижины): «В хижину пришел, примака берут в хижину» (“Kodah on tullun, kodavävy otetah kodah” — *KKS 2: 349*).

К такому зятю карелы относились уничижительно. Многочисленные примеры паремий и лексических выражений являются подтверждением этого. К примеру, в Реболах говорили: «Примак худший из мужчин» (“Kodavävy miehistä pahin” — *KKS 2: 349*). Тверские карелы подчеркивали: «Примак — плохой мужчина, хороший не пойдет в примак»

(“Kodavävy paha mužikka, hyvä mužikka ei tule kodavävyksi” — KKS 2: 349). В Рыпушкалице примака открыто называли «нахлебником, поедающим дом»: «О примаке говорят: поедающий готовый дом» (“Kodavävyu sanotah: valmehen koin syöjy” — KKS 2: 349).

Итак, дом, наряду со своими исконными функциями, приобретает в карельской свадебной лирике следующие основные значения: свой и чужой. Свой дом невесты — место взросления и проведения девичества. При описании своего дома используются эпитеты с положительной оценкой, изображение своего пространства происходит через характеристику своих родителей. Дом, двор, красный угол, оконца, конец двух лавок, крыльцо — места утраты «белой волюшки». Ворота, окно — границы «своего» и «чужого» пространства. Свой дом жениха — место взросления и холостяжничания. Дом и род мужа для невесты — чужое место, где с опаской и недоверием молодую жену встречают не родные для нее люди. Дом тещи для зятя — место, где с радостью встречают желанного зятя; в доме происходит приобщение зятя к духам-покровителям рода невесты. Дом родителей после замужества дочери — холодно встречают в доме родителей. Дом тещи для примака — уничижительное отношение к такому зятю.

Итак, представленный анализ наглядно демонстрирует, что концепт дома в традиционной культуре карелов не ограничивается собственно жилищем, а включает в себя и освоенное человеком пространство, и восприятие семейно-родовой общиной окружающего мира.

Выявленный лексический материал исчерпывающе раскрывает различные стороны семантики этого понятия. Язык, являясь отражением народной ментальности, несет в себе информацию как о материальной, так о духовной культуре. В языковой картине мира карелов дом — это, с одной стороны, микромодель всей вселенной, с другой — микромир, безопасный для человека и защищенный от внешнего воздействия злых сил. При этом для карельского крестьянина важно было не только возвести жилую постройку и обустроить ее, но и окультурить, обжить и окружающее пространство двора, и обработанных земель. Таким образом, весь этот локус становился своим, в отличие от локуса «лесного царства»,

в котором человек даже в рыбацкой или охотничьей избушке строго должен был соблюдать все иномирные правила, законы и запреты, установленные, по его мнению, хозяевами иного / чужого / опасного мира.

Дом становится одним из основных центров семейно-бытовой обрядности: широкий круг ритуалов напрямую или опосредованно связаны с жилищем, двором и т. д. Особое место занимает свадебная обрядность, действие которой проходит в двух противоположных пространствах, своем / освоенном и далеком / чужом. Дом становится и свадебным топосом, наполненным различными ритуалами, и поэтическим образом, иллюстрирующим обряды перехода и приобщения к «чужому» роду. Отдельные локусы (красный угол, окно, дверь) выступают сакральными знаками, характеризующими пространство как с точки зрения невесты, так и с точки зрения жениха. Дом невесты является местом сосредоточения девичьей воли в ее различных ипостасях. Причем с позиции невесты разделение на «свой–чужой» дом совпадает с обрядом «перехода» и с дальнейшим освоением нового пространства. Поэтические формулы, описывающие свой дом, как правило, практически всегда наделяются положительными характеристиками, тогда как репрезентация чужого зачастую имеет негативную окраску или в ней присутствуют элементы иного / иномирного пространства.

Список сокращений

НА КарНЦ РАН — Научный архив Карельского научного центра Российской академии наук.

ФА ИЯЛИ КарНЦ РАН — Фонограммархив Института языка, литературы и истории Карельского научного центра Российской академии наук.

Список источников

КП — Карельские причитания / изд. подгот. А. С. Степанова, Т. А. Коски; науч. ред. У. С. Конкка, предисл. А. С. Степановой. Петрозаводск: Карелия, 1976. 534 с.

КЁ — Карельские ёйги / изд. подгот. Н. А. Лавонен, А. С. Степанова, К. Х. Раутио; науч. ред. П. М. Зайков. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 1993. 239 с.

УПТК — Устная поэзия тунгудских карел / изд. подгот. А. С. Степанова. Петрозаводск: Периодика, 2000. 383 с.

ТСЯКП — Толковый словарь языка карельских причитаний / изд. подгот. А. С. Степанова. Петрозаводск: Периодика, 2004. 304 с.

KS — Karjalaisia sananpölvia. Toim. L. Mietinen, P. Leino. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden Seura, 1971. 640 s.

KKS 2 — Karjalan kielen sanakirja. Osa 2. Helsinki: Suomalais-ugrilainen seura, 1974. 591 s.

KKS 3 — Karjalan kielen sanakirja. Osa 3. Helsinki: Suomalais-ugrilainen seura, 1983. 584 s.

KKS 6 — Karjalan kielen sanakirja. Osa 6. Helsinki: Suomalais-ugrilainen seura, 2005. 782 s.

SSA — Suomen sanojen alkuperä. Etymologinen sanakirja. O. 3. Helsinki: Kotimaisen kielten tukimuskuskeskus ja Suomalaisen kirjallisuuden Seura, 2000. 505 s.

Список литературы

1. Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. М.: Языки славянской культуры, 2005. 224 с.
2. Банкова Т. Б. Словарь сибирских обрядов: к постановке проблемы (на материале семейных обрядов) // Актуальные проблемы дериватологии, мотивологии, лексикографии. Томск: Изд-во Томского ун-та, 1998. С. 22–24.
3. Бидерманн Г. Энциклопедия символов / пер. с нем. и предисл. И. С. Свенцицкой. М.: Республика, 1996. 335 с.
4. Быковская Т. В. Поэтика дома: образы внутреннего пространства человека // Современные проблемы науки и образования. 2013. № 4. [Электронный ресурс]. URL: <https://science-education.ru/ru/article/view?id=9819> (01.12.2021).
5. Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (древний период). М.: Наука, 1965. 246 с.
6. Иванова Л. И. Персонажи карельской мифологической прозы: исследования и тексты быличек, бывальщин, поверий и верований карелов. М.: Университет Дмитрия Пожарского, 2012. Ч. 1. 557 с.
7. Конкка У. С. Поэзия печали: карельские обрядовые плачи. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 1992. 296 с.
8. Крашенинникова Ю. А. Дом и представления о нем в русских свадебных приговорах // Проблемы исторической поэтики. 2021. Т. 19. № 3. С. 7–34 [Электронный ресурс]. URL: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1633631294.pdf (01.12.2021). DOI: 10.15393/j9.art.2021.9344

9. Криничная Н. А. Окно крестьянского жилища: к представлениям о границе и контактной зоне между мирами в севернорусской мифологии // Границы и контактные зоны в истории и культуре Карелии и сопредельных районов. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2008. С. 131–141.
10. Лотман Ю. М. Куклы в системе культуры // Избранные статьи: в 3 т. Таллинн: Александра, 1992. Т. 1: Статьи по семиотике и типологии культуры. С. 377–380.
11. Никитина С. Е., Кукушкина Е. Ю. Дом в свадебных причитаниях и духовных стихах: опыт тезаурусного описания. М.: ИЯз РАН, 2000. 215 с.
12. Новичкова Т. А. Эпос и миф. СПб.: Наука, 2001. 253 с.
13. Потураева Е. А. Метафорические обозначения концепта «дом» в русской языковой картине мира // Язык и культура. 2010. Вып. 1 (9). С. 58–73.
14. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л.: Изд-во ЛГУ, 1986. 365 с.
15. Сурхаско Ю. Ю. Карельская свадебная обрядность (конец XIX — начало XX в.). Л.: Наука, 1977. 273 с.
16. Федотова В. П. Фразеологический словарь карельского языка. Петрозаводск: Карелия, 2000. 260 с.
17. Silvonen V. Apeus Arkistoäänitteellä. Äänellä itkeminen performanssina ja affektiivisena käytäntönä Aunuksen Karjalassa. Helsinki: Helsingin yliopisto, 2022. 202 s.
18. Stepanova E. Seesjärveläisten itkijöiden rekisterit. Tutkimus äänellä itkimisen käytänteistä, teemoista ja käsitteistä. Joensuu: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura, 2014. 324 s.
19. Virtaranta P. Vienan kansa muistelee. Porvoo-Helsinki: Werner söderström osakeyhtiö, 1958. 804 s.

References

1. Bayburin A. K. *Zhilishche v obryadakh i predstavleniyakh vostochnykh slavyan* [Dwelling in Rites and Representations of Eastern Slavs]. Moscow, Yazyki slavyanskoy kul'tury Publ., 2005. 224 p. (In Russ.)
2. Bankova T. B. Dictionary of Siberian Rituals: to the Formulation of the Problem (on the Basis of Family Rituals). In: *Aktual'nye problemy derivatologii, motivologii, leksikografii* [Actual Problems of Derivatology, Motivology, Lexicography]. Tomsk, Tomsk State University Publ., 1998. 238 p. (In Russ.)
3. Bidermann G. *Entsiklopediya simvolov* [Encyclopedia of Symbols]. Moscow, Respublika Publ., 1996. 335 p. (In Russ.)
4. Bykovskaya T. V. Poetics of Home: Icons of Internal Space of the Person. In: *Sovremennye problemy nauki i obrazovaniya* [Modern Problems of Science and Education], 2013, no. 4. Available at: <https://science-education.ru/ru/article/view?id=9819> (accessed on December 1, 2021). (In Russ.)
5. Ivanov Vyach. Vs., Toporov V. N. *Slavyanskijeazykovye modeliruyushchie semioticheskie sistemy (drevnij period)* [Slavic Language Modeling Semiotic Systems (Ancient Period)]. Moscow, Nauka Publ., 1965. 246 p. (In Russ.)

6. Ivanova L. I. *Personazhi karel'skoy mifologicheskoy prozy: issledovaniya i teksty bylichek, byval'shchin, poveriy i verovaniy karelov* [Characters from Karelian Mythological Prose: Research and Texts of Stories, Legends, Superstitions and Beliefs of the Karelians]. Moscow, The University of Dmitry Pozharsky Publ., 2012, part 1. 557 p. (In Russ.)
7. Konkka U. S. *Poeziya pechali: karel'skie obryadovye plachi* [Poetry of Sorrow: Karelian Ritual Laments]. Petrozavodsk, Karelian Research Centre of Russian Academy of Sciences Publ., 1992. 295 p. (In Russ.)
8. Krashennikova Yu. A. A House and Notions of It in Russian Folk Wedding Speeches. In: *Problemy istoricheskoy poetiki* [The Problems of Historical Poetics], 2021, vol. 19, no. 3, pp. 7–34. Available at: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1633631294.pdf (accessed on December 1, 2021). DOI: 10.15393/j9.art.2021.9344 (In Russ.)
9. Krinichnaya N. A. The Window of a Peasant Dwelling: Toward the Ideas of the Borders and the Contact Zone Between the Worlds in Northern Russian Mythology. In: *Granitsy i kontaktnye zony v istorii i kul'ture Karelii i sopredel'nykh rayonov. Gumanitarnye issledovaniya* [Borders and Contact Zones in the History and Culture of Karelia and Adjacent Regions. Humanitarian Researches]. Petrozavodsk, Karelian Research Centre of Russian Academy of Sciences Publ., 2008, pp. 131–141. (In Russ.)
10. Lotman Yu. M. Dolls in the System of Culture. In: *Izbrannyye stat'i: v 3 tomakh* [Selected Articles: in 3 Vols]. Tallinn, Aleksandra Publ., 1992, vol. 1, pp. 377–380. (In Russ.)
11. Nikitina S. E., Kukushkina E. Yu. *Dom v svadebnykh prichitaniyakh i dukhovnykh stikhakh: opyt tezaurusnogo opisaniya* [The House in Wedding Lamentations and Spiritual Verses: the Experience of Thesaurus Description]. Moscow, The Institute of Linguistics of the Russian Academy of Sciences Publ., 2000. 215 p. (In Russ.)
12. Novichkova T. A. *Epos i mif* [Epos and Myth]. St. Petersburg, Nauka Publ., 2001. 253 p. (In Russ.)
13. Poturaeva E. A. Metaphorical Designations of Concept “House” in Russian Language Picture of the World. In: *Yazyk i kul'tura* [Language and Culture], 2010, issue 1 (9), pp. 58–73. (In Russ.)
14. Propp V. Ya. *Istoricheskie korni volshebnoy skazki* [The Historical Roots of the Fairy Tale]. Leningrad, Leningrad State University Publ., 1986. 365 p. (In Russ.)
15. Surkhasko Yu. Yu. *Karel'skaya svadebnaya obryadnost' (konets XIX — nachalo XX v.)* [Karelian Wedding Ceremony (Late 19th — Early 20th Century)]. Leningrad, Nauka Publ., 1977. 273 p. (In Russ.)
16. Fedotova V. P. *Frazeologicheskiy slovar' karel'skogo yazyka* [Phraseological Dictionary of the Karelian Language]. Petrozavodsk, Kareliya Publ., 2000. 260 p. (In Russ.)
17. Silvonen V. *Apeus Arkistoäänitteellä. Äänellä itkeminen performanssina ja affektiivisena käytäntönä Aunuksen Karjalassa* [Affectivity and Emotion

in the Archival Tapes: Lamenting as Performance and Affective Practice in Olonets Karelia]. Helsinki, The University of Helsinki Publ., 2022. 202 p. (In Finnish)

18. Stepanova E. *Seesjärveläisten itkijöiden rekisterit. Tutkimus äänellä itkimisen käytänteistä, teemoista ja käsitteistä* [Registers of Seesjärvi Lameters: Study of Practices, Themes and Concepts of Lamenting]. Joensuu, Finnish Society for Folklore Research Publ., 2014. 324 p. (In Finnish)
19. Virtaranta P. *Vienan kansa muistelee* [The People of White Sea Karelia Recall]. Porvoo-Helsinki, Werner Söderström Ltd Publ., 1958. 804 p. (In Finnish)

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ / INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Миронова Валентина Петровна, *Valentina P. Mironova*, PhD (Philology), Senior Researcher, The Institute of Language, Literature and History, Karelian Research Centre, The Russian Academy of Sciences (ul. Pushkinskaya 11, Petrozavodsk, 185910, Republic of Karelia, Russian Federation); ORCID: 0000-0001-6310-5561; e-mail: tutkija@mail.ru.

Иванова Людмила Ивановна, *Lyudmila I. Ivanova*, PhD (Philology), Associate Researcher, The Institute of Language, Literature and History, Karelian Research Centre, The Russian Academy of Sciences (ul. Pushkinskaya 11, Petrozavodsk, 185910, Republic of Karelia, Russian Federation); ORCID: 0000-0001-9549-2674; e-mail: ljuchiki@mail.ru.

Поступила в редакцию / Received 01.03.2022

Поступила после рецензирования и доработки / Revised 10.04.2022

Принята к публикации / Accepted 20.04.2022

Дата публикации / Date of publication 06.06.2022

Научная статья ■

DOI: 10.15393/j9.art.2022.11024

EDN: WILAJH



Сюжет «Дух в голубом свете» в русской сказочной традиции: между фольклорной сказкой и авторским творчеством

В. Е. Добровольская

*Российский государственный университет им. А. Н. Косыгина
(г. Москва, Российская Федерация)*

e-mail: dobrovolska@inbox.ru

Аннотация. В статье рассмотрено бытование в русской сказочной традиции сюжетного типа 562 «Дух в голубом свете». Принято считать, что данный текст попал в русскую фольклорную традицию под влиянием сказки Г.-Х. Андерсена «Огниво», а первой публикацией данного сюжетного типа является сказка из сборника братьев Grimm. В России указателем СУС зафиксировано шесть вариантов рассматриваемого сюжетного типа, и один из них был опубликован раньше появления и сказки Андерсена, и варианта братьев Grimm. Это позволяет считать, что он восходит к некой устной версии данного сюжетного типа. Остальные тексты в той или иной степени испытывают влияние Андерсена, но нельзя исключать и влияние сказки братьев Grimm, а также устной традиции. Помимо шести текстов, отмеченных в указателе, нам удалось выявить еще два опубликованных и три архивных текста. Сказочники по-разному использовали данный сюжетный тип. В ряде текстов рассматриваемый сюжет используется как дополнительная линия в повествовании. В других — сказочники импровизируют в рамках сказочного. Им знаком текст Андерсена, но при рассказывании они видоизменяют его, удаляют непонятные реалии и добавляют привычные элементы, наполняя текст подробностями, раскрывая психологию персонажей, объясняя мотивировки их действий и т. д. Известен и случай импровизации вне сказочного канона. Вариант представляет собой импровизацию, которая создана на основе фильма «Старая, старая сказка», снятого по нескольким сказкам Андерсена. Несмотря на такую разницу в подходах к сказочному тексту, можно достаточно уверенно говорить о том, что текст Андерсена с течением времени вытеснил из репертуара сказочников некую устную версию сюжетного типа 562.

Ключевые слова: фольклорная сказка, фольклор и литература, фольклорная импровизация, личность в фольклоре, сказочный канон

Для цитирования: Добровольская В. Е. Сюжет «Дух в голубом свете» в русской сказочной традиции: между фольклорной сказкой и авторским творчеством // Проблемы исторической поэтики. 2022. Т. 20. № 2. С. 113–136. DOI: 10.15393/j9.art.2022.11024. EDN: WILAJH

Original article

DOI: 10.15393/j9.art.2022.11024

EDN: WILAJH

The Plot of “The Spirit in the Blue Light” in the Russian Fairy Tale Tradition: Between a Folk Tale and the Authorial Creativity

Varvara E. Dobrovolskaya

*The Russian State University named by A. N. Kosygin
(Moscow, Russian Federation)*

e-mail: dobrovolska@inbox.ru

Abstract. The article examines the existence of the plot type 562 “The Spirit in blue light” in the Russian fairy tale tradition. It is generally believed that this text came into the Russian folklore tradition under the influence of the fairy tale by H. C. Andersen’s “Flint,” and the first publication of this plot type is a fairy tale from a Brothers Grimm collection. In Russia, the ATU index describes six variants of this plot type, and one of them was published before the appearance of both the Andersen fairy tale and the Brothers Grimm version, which allows to assume that it goes back to some oral version of this plot type. The rest of the texts are influenced by Andersen to one degree or another, but we cannot exclude the influence of the Brothers Grimm’ fairy tale, as well as of the oral tradition. In addition to the six texts marked in the index, we were able to identify two more published and three archived texts. Storytellers have used this plot type in different ways. In a number of texts, the plot in question is used as an additional storyline in the narrative. In others, storytellers improvise within the framework of the fairy tale. They are familiar with Andersen’s text, but when retelling it, they modify it, removing incomprehensible realities, adding familiar elements, filling the text with details, revealing the psychology of the characters, explaining the motivations of their actions, etc. There is also a case of improvisation outside the fairy-tale canon. The variant is an improvisation, which is based on the film “The Old, Old Fairy Tale,” based on several fairy tales by Andersen. Despite such a difference in approaches to the fairy-tale text, we can confidently say that Andersen’s text has over time displaced a certain oral version of the plot type 562 from the storytellers’ repertoire.

Keywords: folklore fairy tale, folklore and literature, folklore improvisation, personality in folklore, the fairy-tale canon

For citation: Dobrovolskaya V. E. The Plot of “The Spirit in the Blue Light” in the Russian Fairy Tale Tradition: Between a Folk Tale and the Authorial Creativity. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*, 2022, vol. 20, no. 2, pp. 113–136. DOI: 10.15393/j9.art.2022.11024. EDN: WILAJH (In Russ.)

Взаимодействие фольклора и литературы в настоящее время постоянно привлекает внимание исследователей. Если еще в начале и середине XX в. основной темой исследований в данном направлении были работы, посвященные выявлению фольклорных мотивов в творчестве того или иного писателя, то сейчас ситуация поменялась. В настоящее время фольклорный материал записывается от грамотных людей, имеющих среднее, а зачастую и высшее образование. Они знакомы с произведениями русских и зарубежных авторов (хотя бы в рамках школьной программы), они смотрят телевизор, слушают радио, читают детские книги своим внукам (с ними же смотрят мультфильмы и фильмы-сказки), а в ряде случаев пользуются информацией из сети Интернет. Им доступны различные журналы, в которых встречаются рассказы современных авторов. Весь этот разнообразный и неоднородный материал оказывает влияние на репертуар современных носителей фольклора, в том числе и на репертуар сказочников. В настоящее время он представляет собой разнообразные по происхождению тексты: это традиционные сказки, чаще всего относящиеся к ядру русской сказочной традиции, и своеобразные варианты текстов, в основе которых лежат авторские произведения [Добровольская, 2018b, 2018с, 2019а, 2019b]. Отметим, что книгу как источник влияния на фольклорный текст рассматривали и исследователи русских былин. Достаточно назвать монографии А. М. Астаховой [Астахова: 281–332] и Ю. А. Новикова [Новиков: 267–348].

Констатируя литературное происхождение сказочного текста, исследователи обычно оставляют в стороне вопрос о том, что именно и почему заимствуют русские сказочники из авторских произведений и является ли это тем, что называется «коллективным выбором» или это индивидуальные предпочтения конкретного человека.

Анализ доступного корпуса сказочных материалов показал, что литературные источники влияния на сказку разнообразны. Это может быть лубочная литература, произведения русских классиков, авторов второго и третьего ряда, книги иностранных авторов, школьные хрестоматии, церковная литература, тексты из местных газет, адаптированные детские книжки и даже сборники сказок, относящиеся к академическим изданиям (первенство здесь, безусловно, принадлежит сборнику А. Н. Афанасьева [Добровольская, 2021b]).

Особый интерес вызывают книги сказок братьев Гримм, Г.-Х. Андерсена, Шарля Перро, Л. Де Бомон, Г. Вильнёв, которые могли оказать влияние на творчество русских сказочников в большинстве случаев только через переводные издания [Добровольская, 2018а, 2018е, 2019d, 2020b].

Большинство заимствований из иностранных авторов связано с ядром русского сказочного репертуара. Однако есть один сюжет, который крайне редко встречается в русской сказочной традиции. Речь идет о текстах, атрибутированных в СУС как сюжетный тип 562 «Дух в голубом свете». В указателе АТ рядом с названием сюжетного типа «The Spirit in the Blue Light» стоит примечание «Andersen's Fire-Steel» (АТ: 204–205), которого в более позднем указателе АТУ нет, но в ремарках к данному сюжетному типу отмечено, что важнейшей литературной версией является сказка Андерсена (АТУ: 331).

Согласно указателям АТУ и АТ, сюжет данного типа зафиксирован преимущественно в Северной Европе, странах Балтии, Германии и Австрии, Венгрии, Словении, Польше, Франции, Греции и Турции. Мы можем говорить о распространении данного сюжетного типа в Скандинавии и на территории германо-балто-славянского союза.

Подробно сюжетный тип «Geist im blauen Licht» описан в статье Элизабет Такер [Tucker]. Однако автор говорит лишь о европейских версиях, вскользь отмечая, что данный тип зафиксирован и в России. Подборка текстов данного сюжетного типа, подготовленная Д. Л. Эшлиманом¹, и его же статья

¹ Ashliman D. L. Folk and Mythology Electronic Texts [Электронный ресурс]. URL: <https://www.furorteutonicus.eu/germanic/ashliman/mirror/folktexts.html> (01.02.2022).

в Гринвудской энциклопедии сказок [Ashliman], посвященная магическим объектам, также не затрагивают русский материал.

Считается, что первое упоминание данного сюжета содержится в книге братьев Гримм (*Гримм*). Однако отдельные эпизоды, прежде всего связанные с перенесением принцессы в дом героя, встречаются и в более ранних произведениях, например, у Фомы Кантимпре в его труде «*Bonum universale de aribus*»².

В России указателем СУС зафиксировано шесть вариантов рассматриваемого сюжетного типа. Два из них отнесены к данному типу с оговорками. Очевидно, что любой указатель не совершенен. В него зачастую не включены сюжеты, опубликованные в региональных изданиях, архивные материалы и сказки, увидевшие свет после публикации самого указателя. СУС в данном случае не исключение, и в последнее время многие статьи указателя могут быть пополнены не учтенными в нем публикациями³.

Принято считать, что данный текст попал в русскую фольклорную традицию под влиянием сказки Г.-Х. Андерсена «Огниво» (*Андерсен*), а первой публикацией данного сюжетного типа, как было отмечено выше, является сказка из сборника братьев Гримм. Действительно, в 1812 г. выходит первое издание сказок братьев Гримм, в котором есть сказка, рассматриваемого нами сюжетного типа (*Гримм*). Она называется «Синяя свеча». Якоб Гримм указал, что сказка была записана от солдата под Мекленбургом. Сюжет «Синей свечи» необычайно близок к еще ненаписанному на тот момент «Огниву», только вместо дупла герой спускается в колодезь, а вместо огнива забирает у ведьмы синюю свечу, которая чудесным образом вызывает не собак, а маленького черного человечка.

² Cantipratanus Th. Bonum universale de aribus, Bellerus, 1597 [Электронный ресурс]. URL: https://archive.org/details/bub_gb_HS5SAAAAcAA/page/n3/mode/2up (01.02.2022).

³ Об этом свидетельствуют исследования последних лет, изменившие представления о существовании неучтенных в СУС вариантов некоторых сюжетов [Бер-Глинка], [Добровольская, 2015, 2017, 2018d, 2018f, 2019c, 2019d, 2019e, 2020a, 2021a], [Жепниковская], [Коропова], [Коровина, 2019, 2021], [Лызлова, 2013, 2017], [Пилия], [Пухова], [Трошкова].

Текст Андерсена был опубликован в мае 1835 г. Писатель указывал, что слышал эту сказку в детстве в прядильном цехе и во время сбора урожая хмеля.

Однако не учтена более ранняя публикация данного сюжетного типа. В 1787 г. на русском языке в сборнике «Повествователь русских сказок» (*Повествователь*) опубликован текст «Сказка об орехе-свистуне». Эта сказка представляет собой сложную контаминацию различных сказочных сюжетов, доминирующим среди которых является «Звериное молоко» (СУС 315). Повествуя о странствиях царевича Ифата в поисках ореха-свистуна, автор данного текста использует сюжетный тип 562. Герой попадает в дом некоего старика, который отправляет Ифата в подземелье за таинственным фонарем. Юноша находит фонарь с огарком свечи, выясняет, что свеча может вызывать духов, которые выполняют желания героя, и решает фонарь отдать своему хозяину, а свечу оставить себе. Этим он вызывает большое неудовольствие старика, который выгоняет юношу. Царевич пожелал увидеть королевну Фарису, дочь короля Рофана. Эта часть повествования совпадает с сюжетом 562 практически полностью — духи приносят королевну к герою, она рассказывает отцу о своих ночных путешествиях, король созывает совет и те сначала предлагают сделать дорожку из муки, но поскольку духи несут кровать с царевной по воздуху, мука рассеивается в воздухе и дорожки не получается. Во второй раз Фариса кидает вниз по пути игральные карты, по ним находят Ифата и арестовывают его. Свеча остается в камзоле героя, и он, пообещав стражнику денег, просит принести ему забытую одежду. Получив желаемое, он спасается от гибели, похищает Фарису и в итоге женится на ней. Далее сказка развивается в рамках других сюжетных типов. Таким образом, эпизод внутри сказочного текста практически полностью совпадает с сюжетной схемой сказки о духе свечи.

Итак, русской литературной традиции был известен сюжет о духах предмета и о ночных похищениях принцессы задолго до появления сказки Андерсена (и публикации братьев Гримм).

Это позволяет говорить о том, что в народных традициях Европы, в том числе и России, существовал сюжет о чудесном предмете, который первоначально принадлежал некоему персонажу и был им утерян. По какой-то причине самостоятельно тот не мог вернуть себе этот предмет и вынужден был прибегнуть к помощи стороннего лица, которое и стало новым обладателем диковинки, вызывающей волшебного помощника, исполняющего приказы, а затем спасающего нового хозяина от гибели. Этот сюжет входит в группу сказок о чудесном предмете, вызывающем чудесного помощника, но отличается от других сказок данной группы⁴.

Данный сюжет в русской традиции не популярен и находится на периферии сказочного репертуара, поскольку доминирующим сюжетом группы о вызывании чудесного помощника с помощью предмета в русской традиции был тип 560 «Волшебное кольцо» (только в СУС отмечено более 50 вариантов) (СУС: 159).

Кроме варианта из книги «Повествователь...» в нашем распоряжении нет текстов, зафиксированных до появления сказки Андерсена. Однако доступные нам материалы показывают, что, несмотря на влияние авторской версии, данный сюжетный тип по-разному реализовывался в репертуаре сказочников.

В ряде случаев это были лишь отдельные мотивы, которые сказочники использовали для развития сюжета или придания ему дополнительной интриги. Так, в 1904 г. В. Ф. Булгаковым в селе Чемала Улалинской волости Бийского уезда Томской губернии от Алексея Марковича Козлова была записана сказка о Василии, солдатском сыне (*Красноярск*, № 16). Она представляет собой сюжетный тип 905 «Королева (царица) и жена сапожника». Но помимо основного сюжета присутствует и вторая сюжетная линия: сын солдата тянется к знаниям,

⁴ Отличия следующие: в сказках о волшебном кольце (560 «Волшебное кольцо»), полученном от царя змей, присутствует дополнительная сюжетная линия о жене-предательнице и помощи животных; в текстах о чудесной лампе (561 «Лампа Аладина») действуют два волшебных предмета вызывающие двух разных духов; сюжет 611* «Пиковый (червонный) валет», где герой вызывает духов с помощью игровой карты, отягощен мотивом «сосватанные в детстве дети».

хорошо учится, получает должность чиновника и, слушая рассказы отца о военной службе, отправляется в Польшу, где однажды видит загадочный свет, который исходит от змея. Ему рассказывают:

«У нас за городом, живет, видишь ли, змей. Вот он это и бегаёт ночью-то. Из рта у него пламя пышет, только безвредное. <...> Потом он спать ложиться и на грудь себе свечку ставит, она горит. А свечка-то не простая: кто будет ее иметь, тот все может сделать и достать себе» (Красноярск, № 16).

Герой похищает свечку. Надо отметить, что сказочник упоминает и колодец, в котором прячется от преследующего его змея герой. Именно там герой узнает, что, если перекинуть свечу из правой руки в левую, появятся кучер и лакей, выполняющие все его желания. Одним из желаний героя становится подмена королевы на чеботарицу. История о получении свечи и ее чудесных свойствах существует в данном тексте как своеобразная вставная новелла, объясняющая возможность подмены одного человека другим. Несмотря на то, что в данном варианте юноша не получает никакой выгоды для себя (обычно солдат женится на принцессе), его жизни ничего не угрожает и чудесные помощники не должны спасать его от смерти, рассматриваемый фрагмент очевидно появился в сказке под влиянием сюжетного типа 562.

Вторая сказка записана Булгаковым в 1905 г. (Красноярск, № 25). Она представляет собой контаминацию ряда сюжетов, связанных с поиском пропавшей жены. Одним из них является сюжет типа 562. В сказке чрезвычайно развернуто представлен мотив получения чудесной свечи. Герой спускается в западню и находит стол, на котором лежит некий мальчик, которого герой должен разрубить пополам, что он и делает. После этого свеча, стоящая на столе, загорается, и герой забирает ее с собой. Через некоторое время он узнает, что если свечу зажечь, то появляется «ссеченный мальчик» и выполняет его желания.

Помимо получения свечи, в этом варианте присутствуют и мотивы похищения царской дочери духом свечи, и узнавания царем того, куда носят ночью Марфиду-царевну. В первый

раз ей под кровать прячут решето с мукой, но чудесный помощник поднимает «бурю погоду», разбивает «у короля магазины с хлебом, муку по всему вусударству» разносит, «как все равно надуло снегу» (*Красноярск*, № 25). Второй раз, дорожку к дому героя делают из крови, которой наполнен бычий пузырь. Именно по ней находят дом героя, и он попадает в тюрьму.

Присутствует в данной сказке и чудесное спасение. Арестованный герой просит принести ему свечку и «коробок серянок», зажигает ее у виселицы, и дух свечи спасает его от смерти, превратившись в огненное колесо, а затем в сивого коня.

Несмотря на довольно запутанный сюжет, комплекс мотивов, связанных с типом 562, опознаваем и практически полностью соответствует сюжетной схеме, хотя получение чудесной свечи представлено оригинальной версией, а концовка данной сюжетной линии не совпадает с традиционной: несмотря на то, что герой несколько ночей велит духу свечи принести ему Марфиду-царевну, после своего спасения он не женится на ней, а продолжает искать исчезнувшую жену.

И в этом случае сказочник знал сказку сюжетного типа 562, но по какой-то причине (скорее всего для создания авантюрного сюжета) счел целесообразным включить данный сюжет в сказку о поисках исчезнувшей жены, что потребовало от него некой корректировки сюжетной схемы.

Еще два текста этой сказки были записаны в Башкирии от одного сказочника Г. Х. Хабибулина⁵ в разное время. Варианты различаются незначительными деталями. Они представляют собой контаминации различных сюжетов, доминирующим среди которых оказывается СУС 566 «Рога». В процессе

⁵ Скорее всего, русский язык не был для Г. Х. Хабибулина родным. К сожалению, собиратели не отметили, рассказывал ли сказочник этот сюжет на башкирском, откуда он знает эту сказку и т. п. Таким образом, в корпус текстов сюжетного типа 562 входят две варианта, рассказанные нерусским сказочником, но поскольку они рассказаны на русском языке, то мы имеем возможность сравнить две записи и отметить импровизационные различия, что позволяет говорить не только о мастерстве сказочника, но и о свободном владении им русским языком, и включить данные тексты в корпус именно русских сказок.

рассказа о странствиях солдата Гаврилы сказочник сообщает, что тот нашел свечу, которая вызывает двух молодых людей, исполняющих желания хозяина свечи. Герой велит молодым людям построить «хрустальный двухэтажный дворец», где живет, «на качелях качается, вино попивает» (*Бараг, 1969: 41*). Через некоторое время он просит духов свечи принести ему «царскую дочь с койкой» (*Бараг, 1969: 41*). Царь решает узнать, куда пропала его дочь, привязывает к кровати мешки с горохом, «горох сып-сып — дорожка получилась» (*Бараг, 1969: 42*), но Гаврила это увидел и велел молодым людям засыпать горохом весь город. Царь не предпринимает второй попытки узнать правду, а просто приходит к солдату и предлагает свою дочь в жены. После свадьбы сказочное действие развивается в рамках сюжетного типа СУС 566, и свеча попадает в руки неверной жены.

Во всех вышеперечисленных вариантах сюжет 562 используется сказочниками полностью или частично в рамках других сюжетных типов как дополнительные линии повествования. Однако есть варианты, когда данный сюжет представлен в сказке как единственный или основной. Однако и тут возможны разные варианты.

Один из текстов принадлежит выдающемуся сказочнику XX в. Ивану Федоровичу Ковалеву (*Ковалев*). Его «Огниво» очень близко к тексту Андерсена не только по сюжетной схеме, но и по целому ряду деталей. Текстологических совпадений необычайно много. Русский сказочник упоминает и размер глаз собак, и защищающий от них передник, и деньги, лежащие в сундуках, и т. д. У Ковалева есть и забытое солдатом в первый раз огниво, и отрубание головы ведьмы, и «мальчишка-сапожник в кожаном фартуке» (*Андерсен: 11*), принесший солдату огниво в тюрьму (правда у Ковалева он превращается в «знакомого мальчика-сапожника» (*Ковалев: 153*)). Однако Ковалев не был бы выдающимся сказочником, если бы просто пересказывал литературный текст. Он вводит в сказку реалистические подробности, которых нет у Андерсена, объясняет причины некоторых событий. Так, говоря о том, почему собака не заметила дорожку из золы, сказочник поясняет:

«Но так как ночь была слишком темная, то собаки не заметили, как сыпалась зола, а духу с золой они не почувствовали (зола не имеет запаха, поскольку она пережжена)» (Ковалев: 153).

Ковалеву не свойственна и ирония Андерсена. Вместо ироничных замечаний писателя сказочник использует развернутые морализаторские сентенции. Так, если у Андерсена после освобождения солдат решает жениться на принцессе, а та «вышла из медного замка и сделалась королевой. Понятно, она была очень довольна» (Андерсен: 11), то у Ковалева герой подробно и обстоятельно выдвигает девушке свои условия:

«Если хочешь быть моей женой, то я возьму тебя замуж, только при условии, если ты меня от души можешь полюбить, и больше мне не вредить и не произносить зла. А то я женюсь все равно на другой, хотя на самой бедной девушке, но на красавице. И она будет царицей» (Ковалев: 154).

К сожалению, несмотря на хорошо изученное творческое наследие И. Ф. Ковалева [Гофман, Минц], [Померанцева], до сих пор неизвестно, откуда он узнал эту сказку. В его репертуаре есть сказки, на которые повлияло творчество братьев Гримм. Иван Федорович узнал их сказки в немецком плену от Лизхен — дочки какого-то фабриканта, у которого он оказался в услужении. Вполне вероятно, что у Лизхен была не только книга со сказками братьев Гримм, но и с произведениями Андерсена.

Аналогичный вариант использования текста Андерсена присутствует и у вепсского сказочника Ф. П. Смирнова. Этот текст не отмечен в указателе и традиционно не относится к русской традиции, хотя он записан на русском языке, которым свободно владел исполнитель. Рассказывал ли Смирнов эту сказку на вепсском языке, не известно. Русская версия «Огнива» у Смирнова полностью соответствует сюжетной схеме. В его сказке есть подземелье, три собаки, сундуки с золотом и даже фартук, на который нужно посадить собаку, чтобы открыть сундук. Сказочник сохраняет даже такую деталь, как размер глаз третьей собаки, хотя и изменяет знаковую для датчан деталь. У Андерсена глаза у собаки «были ни дать, ни взять две Круглые башни» (Андерсен: 11). Речь

в данном случае идет о Круглой башне — одном из самых высоких зданий старого Копенгагена. Смирнову это, скорее всего, было неизвестно, кроме того, в ряде популярных изданий встречаются сравнения глаз собаки просто с круглыми башнями, самыми высокими башнями и т. п. Возможно, что было издание, в котором были таможенные башни, откуда они и попали в текст Смирнова, но можно предположить, что это личное изобретение сказочника. Совпадают с текстом Андерсена и мотивы, связанные с поиском того, кто похищает царскую дочь по ночам. Сказочник использует и эпизод с крестом, нарисованным мелом на дверях, и дорожку из пшена, просыпающегося из мешочка, сделанного царицей.

Но Филипп Семенович не просто пересказывает литературный текст. Он, как и И. Ф. Ковалев, наполняет его привычными сказочными образами и деталями. Так, вместо ведьмы действует Баба-Яга — костяная нога, вместо принцессы — царевна; у героя появляется имя — Антипка; родители героини пьют «кофей», охраняют ее «мамушки, нянюшки, сенные девушки» (Смирнов), арестовывает солдата царская милиция.

Смирнов использует и отсутствующий в сказке Андерсена мотив предсказания, которое сделали знатоки и чернокнижники, сообщив, что царская дочь «выйдет за русского солдата, за рядового замуж» (Смирнов). Этот мотив встречается в ряде сказочных сюжетов (например, 461 «Марко Богатый»), он мог быть известен сказочнику⁶.

Таким образом, Смирнов, так же как и Ковалев, был знаком с текстом Андерсена, но при рассказывании видоизменял его, удаляя непонятное и добавляя привычные элементы, наполняя текст подробностями, психологическими деталями, мотивировками действий персонажей и т. д.

Еще три сказочника, записи которых находятся в Фольклорном архиве Карельского научного центра РАН (Архив КарНЦ), также явно были знакомы с текстом Андерсена и также пытались переосмыслить его в рамках традиционного сказочного канона.

⁶ Более подробно об этой сказке Смирнова см.: [Лызлова, 2019].

Текст, записанный от Е. А. Васильевой⁷, полностью соответствует сюжетной схеме типа 562. В ее сказке много текстологических совпадений с текстом Андерсена. В ее варианте солдат спускается в дупло, сажает собак на передник колдуньи, есть эпизод с крестом, нарисованным мелом, и дорожкой из пшена, есть мальчик сапожник, который приносит солдату в тюрьму забытое огниво. Но это не простой пересказ литературного сюжета. Сказочница заменяет непонятные ей детали на привычные. Так у собаки глаза «больше прежнего рубля», мальчику сапожнику за услугу достаются «три медных пяточка», солдат перед смертью просит «завернуть папироску». В тексте встречаются своеобразные оценочные замечания исполнительницы: «Смело подходит солдат к собаке (солдаты ведь не боятся)».

Второй текст принадлежит Б. Н. Сахарову⁸. В 1968 г. ему было 35 лет, он окончил 9 классов и работал электриком. Он мог знать книжный вариант сказки «Огниво». К сожалению, собиратели не отметили, откуда сказочник узнал сказку.

Текст Б. Н. Сахарова довольно точно соответствует тексту Андерсена, хотя в нем есть оригинальные детали. Так, солдат, возвращаясь со службы, раздает полученные деньги нищим: «Вот попадется ему нищий, калека, прохожий. Он одному рубль даст, другому рубль. Ну, так и денежки отдал». Вместо принцессы или царской дочери героиней сказки стала «одного вельможи дочка», а для того чтобы вычислить, куда она пропадает по ночам, позвали «бабушку-задворенку, фею эту». Солдат сразу же узнает о свойствах огнива и поэтому не отдает его ведьме. Кроме того, он не убивает ее, а бросает «эту бабку в подземелье».

Еще один текст записан от И. П. Савинковой⁹. Исполнительница была неграмотной, поэтому сказку Андерсена могла только услышать. Общая сюжетная схема у Савинковой совпадает с текстом Андерсена, но в ряде случаев она заменяет персонажей Андерсена на более привычные: так вместо ведьмы действует Баба-Яга, а вместо принцессы и короля —

⁷ Архив КарНЦ. Колл. 88, ед. хр. 17.

⁸ Архив КарНЦ. Колл. 6, ед. хр. 144.

⁹ Архив КарНЦ. Колл. 127, ед. хр. 110.

«купцова дочь» и купец. Появляется множество деталей, являющихся личным творчеством сказочницы. Так, вместо договора с ведьмой о добывании огнива из подземелья, сказочница создает развернутую картину диалога солдата с Ягой, во время которого тот предлагает ей помощь в покупке лошади, затем добывает деньги и огниво и избавляется от противницы, не просто отрубив ей голову, а предварительно ослепив ее с помощью хитрости.

Сказки рассматриваемого сюжетного типа в творчестве упомянутых выше сказочников представляют собой в большей или меньшей степени импровизации в рамках привычного сказочного канона на сюжет текста Андерсена.

Наконец, есть еще один текст, принадлежащий к рассматриваемому сюжетному типу. Он был записан в Судогодском районе Владимирской области в 1996 г. и опубликован в сборнике «Фольклор Судогодского края» (*Добровольская, Морозов, Смолицкий*, № 28). Его рассказала Ефимия Григорьевна Падкина, жительница села Гонобилово Судогодского района, 1909 г. р. От андерсеновской сказки сказочница не оставила практически ничего. Основой для этого текста послужил фильм Надежды Кошеверовой «Старая, старая сказка» (1968). Именно под влиянием кино в сказке появляется чудесный помощник Огневой. Волшебник исполняет желания солдата, появляясь после того, как тот ударит по огниву. Ефимия Григорьевна не пересказывает фильм, а на его основе создает самостоятельное произведение, где тесно переплетаются реалии сказочной и повседневной жизни. Вместо принцессы появляется дочка барина Лена, которая плачет на балконе, потому что ее «даже никуда не пускают» и от этого горя она хочет «броситься на асфальт прямо». Солдат служит «три года на границе», и после победы над барином его выбирают председателем, он получает квартиру и помощника Ваньку (*Добровольская, Морозов, Смолицкий*, № 28).

Герои Падкиной активно обсуждают происходящие события; сказка состоит из множества диалогов, многие из которых не влияют на развитие сюжета. Так, прислуга тетя Таня, увидев, что у ее хозяйки, девушки Лены, «такие губы толстые», и выслушав ее рассказ о приходе во сне парня, объясняет, кто к ней приходил ночью на самом деле:

«Эх ты, дура, черт приходил, враг ведь он, тебя удушит, дура» (*Добровольская, Морозов, Смолицкий: 174*).

Сказочница вкладывает в уста персонажа фрагмент популярной на данной территории былички о посещении тоскующей женщины огненным змеем. Разговаривают герои сказки своеобразным языком, который сказочница использует для создания «культурной речи». Так, когда барин просит солдата простить его, тот отвечает:

«Не прощу ни за что! При таком народе ты меня оконфузил» (*Добровольская, Морозов, Смолицкий: 175*).

Народ, после расправы над барином просит солдата стать председателем такими словами:

«Володя, ставай на его место у нас в председатели, мы видим ты уж очень хороший человек!» (*Добровольская, Морозов, Смолицкий: 175*).

Появляются в сказке и собаки — пять овчарок, с помощью которых герой справляется с врагами:

«Грызите <...> барина да барыню, они мне петлю припасли, хотят меня давить ни за что» (*Добровольская, Морозов, Смолицкий: 175*).

Сказка наполнена множеством деталей. Так, покупка одежды солдатом описывается чрезвычайно подробно:

«Расстилат шинель, скинул с себя гимнастерку, ему подают дорогую рубашку <...>, скинул с себя эти военные брюки, свернул, кладет все на шинель <...>, надел туфли, сапоги с себя скинул, портянки в сапожки, все в шинель завернул и в уголушек положил...» (*Добровольская, Морозов, Смолицкий: 173*).

Служанка приносит Лене «покушать щи и сладкого чаю», ее родителям предлагает «чай или молочко горячее». Оправдываясь перед барином солдат говорит о том, что у него «в воинском билете одни награды и благодарности» (*Добровольская, Морозов, Смолицкий: 175*)¹⁰.

Как видно из приведенных примеров, сказочница, используя сюжет кинофильма, создает свой сказочный текст, наполняя

¹⁰ Подробнее о творчестве Е. Г. Падкиной см.: [Dobrowolskaja].

его придуманными деталями и образами. В тоже время она активно использует мотивы, характерные как для сказок, так и для других фольклорных жанров.

Как видно из приведенных выше примеров, сказка сюжетного типа 562 «Дух в голубом свете» известна в русском сказочном репертуаре. Помимо шести текстов, отмеченных в указателе, нам удалось выявить еще два опубликованных и три архивных текста. Пять текстов: (*Повествователь*), (*Красноярск*, № 16), (*Красноярск*, № 25), (*Бараг*, 1969), (*Бараг*, 1975) — используют данный сюжетный тип как дополнительную линию в повествовании. На текст из «Повествователя...» сказка Андерсена не оказала никакого влияния, поскольку на момент записи русской сказки, она не была написана. Скорее всего, данный русский вариант связан с устной традицией. Остальные тексты, в той или иной степени испытывают влияние Андерсена, но нельзя исключать и влияние сказки братьев Гримм, а также устной традиции.

Тексты И. Ф. Ковалева, Ф. С. Смирнова и три сказки из Архива КарНЦ представляют собой импровизации на сюжет текста Андерсена. Сказочники импровизируют в рамках привычного сказочного канона. Они знакомы с устным или письменным изложением текста Андерсена, но при рассказывании видоизменяют его, удаляют непонятные реалии и добавляют привычные элементы, наполняя текст подробностями, раскрывая психологию персонажей, объясняя мотивировку их действий и т. д.

Наконец, текст Е. Г. Падкиной представляет собой импровизацию, которая создана на основе фильма «Старая, старая сказка», снятого по нескольким сказкам Андерсена. Поскольку Ефимия Григорьевна не включает в свое повествование элементы других сказок, использованных Н. Кошеверовой, можно предположить, что она была знакома и с книжной версией сказки. В любом случае в своей импровизации сказочница выходит далеко за пределы сказочного канона. Ее текст в значительной степени существует по законам литературы, а не фольклора. В нем есть пейзажные и портретные зарисовки, не свойственные фольклорной сказке, показана

психология героев и их внутренние переживания, сказочница объясняет мотивировки поступков персонажей, в тексте множество бытовых деталей и т. п.

Несмотря на такую разницу в подходах к сказочному тексту, можно достаточно уверенно говорить о том, что текст Андерсена с течением времени вытеснил из репертуара сказочников некую устную версию сюжетного типа 562. Можно также предположить, что изменилось и функционирование данного типа в сказке. В более ранних записях он бытует как дополнительный эпизод повествования, в то время как в более поздних становится самостоятельным сюжетным типом.

Список сокращений

АТ — The Types of the Folk-Tale. A Classification and Bibliography. Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen (FF Communications №3) / Translated and Enlarger by Stith Thompson. Helsinki. 1981. Pp. 204–205. (FFC, № 184).

АТУ — Uther, Hans-Jörg. The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography. 2004. Parts I–III. Helsinki. 2004. P. 1. 1443 p.

СУС — Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л.: Наука, 1979. 437 с.

Архив КарНЦ — Фольклорный Архив Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН.

Список источников

Андерсен — Андерсен Х. К. Сказки, рассказанные детям. Новые сказки / изд. подгот. Л. Ю. Брауде и И. П. Стреблова. М.: Наука, 1983. 367 с. (Сер.: Литературные памятники.)

Бараг, 1969 — Народные сказки, легенды, предания и были, записанные в Башкирии на русском языке в 1960–1966 гг. / подбор текстов, ред., вступ. ст. и примеч. Л. Г. Бараг. Уфа: Башкирское кн. изд-во, 1969. № 15. С. 40–44.

Бараг, 1975 — Сказки, легенды и предания Башкирии в новых записях на русском языке / под ред. и с коммент. Л. Г. Барага. Уфа: Башкирское кн. изд-во, 1975. № 24. С. 103–108.

Гримм — Гримм Я., Гримм В. Детские и домашние сказки: в 2 кн. / Я. Гримм, В. Гримм; изд. подгот. К. М. Азадовский, Р. Ю. Данилевский, Е. Е. Дмитриева. М.: Ладомир: Наука, 2020. Кн. 1. № 116. С. 563–567. (Сер.: Литературные памятники / РАН.)

Добровольская, Морозов, Смолицкий — Сказочная традиция // Фольклор Судогодского края / сост. В. Е. Добровольская, И. А. Морозов, В. Г. Смолицкий; под общ. ред. А. С. Каргина. М.: ГРЦРФ, 1999. № 28. С. 172–176.

Ковалев — Сказки И. Ф. Ковалева / запись и коммент. Э. В. Гофман и С. И. Минц; ред. Ю. М. Соколова. М.: Государственный литературный музей, 1941. № 27. С. 151–154. (Летописи Государственного литературного музея; кн. 11.)

Красноярск — Русские сказки и песни в Сибири. Записки Красноярского подотдела Восточно-Сибирского отдела Императорского русского Географического общества по этнографии 1902 и 1906 гг.). СПб.: Тропа Троянова, 2000. №№ 16, 25. С. 374–379, 394–403. (Полное собрание русских сказок. Предреволюционные собрания; т. 3.)

Повествователь — Повествователь русских сказок. М.: [б/и], 1787. Ч. 1–2. С. 106–163.

Смирнов — Вепские сказки / под общ. ред. Н. П. Андреева; записки текстов, коммент. и примеч. Т. Власьева. Петрозаводск: Госиздат Карело-Финской ССР, 1941. № 24. С. 166–169.

Список литературы

1. Астахова А. М. Русский былинный эпос на Севере. Петрозаводск: Госиздат Карело-Финской ССР, 1948. 396 с.
2. Бер-Глинка А. И. К типологии сюжетов восточнославянских сказок о змеях № № 672 и 673 по системе Аарне-Томпсона // Этнографическое обозрение. 2014. № 1. С. 125–139.
3. [Гофман Э., Минц С.] Введение // Сказки И. Ф. Ковалева / зап. и коммент. Э. Гофман и С. Минц, [под] ред. Ю. М. Соколова. М.: Государственный литературный музей, 1941. С. 7–28. (Летописи Государственного литературного музея; кн. 11.)
4. Добровольская В. Е. История фиксации сказки «Жена ужа» (425М) у русских // Традиционная культура. 2015. Т. 16. № 4 (60). С. 90–98.
5. Добровольская В. Е. Сюжет «Амур и Психея» (СУС 425А) в русской сказочной традиции // Традиционная культура. 2017. Т. 18. № 3 (67). С. 139–150.
6. Добровольская В. Е. Иностранное заимствование в репертуаре русских сказочников // Лингвофольклористика. 2018. № 27. С. 26–37. (а)

7. Добровольская В. Е. «Литературные предпочтения» русских сказочников: «авторская сказка» в фольклорном репертуаре // Культура и текст. 2018. № 1 (32). С. 201–203. (b)
8. Добровольская В. Е. Мужская сказочная традиция в России: сказочный канон и индивидуальное начало (XIX–XXI вв.) // Традиционная культура. 2018. Т. 19. № 5. С. 175–187. (c)
9. Добровольская В. Е. «Ореховая веточка»: редакция сюжетного типа СУС 425С «Аленький цветочек» (сказка староверов Литвы в контексте русской сказочной традиции) // Из истории русской фольклористики. СПб., 2018. Вып. 10: Современные методы и подходы в изучении традиционной народной культуры: к юбилею Ю. А. Новикова. С. 226–238. (d)
10. Добровольская В. Е. Сказка «Слепой и безногий» (СУС 519) в репертуаре русских сказочников: фольклорная реализация литературного сюжета // Вопросы русской литературы. 2018. № 4 (46/103). С. 93–113. (e)
11. Добровольская В. Е. Сюжет «Хитрая наука» (СУС 325) в русской и абхазской традиции: общие черты сюжетного типа и его национальная специфика // Вестник Академии наук Абхазии. Серия гуманитарных наук. Сухум: Academia, 2018. Вып. 8. С. 25–37. (f)
12. Добровольская В. Е. Русские сказочники в XXI веке: репертуарный состав и функции текстов // Казка ў еўрапейскай прасторы: гісторыя і сучаснасць. Мінск: Беларуская навука, 2019. С. 22–33. (a)
13. Добровольская В. Е. Русские сказочники конца XX — начала XXI века: сюжетный состав и отношение к жанру сказки // Kulturas studijas XI. Maskulinais kultura / Cultural studies XI. Masculinity in literature and culture. Daugavpils, 2019. С. 39–47. (b)
14. Добровольская В. Е. Сюжет 432 «Финист Ясный Сокол» / «The Prince as Bird»: специфика русской сказочной традиции и реализация сюжета в современной культуре // Савремена Српска фолклористика 7. Београд, 2019. С. 61–86. (c)
15. Добровольская В. Е. Сюжетный тип ATU 510B “Peau d’Asne” / СУС 510B «Свиной чехол» в русской сказочной традиции // Традиционная культура. 2019. Т. 20. № 1. С. 20–30. DOI: 10.26158/TK.2019.20.1.002 (d)
16. Добровольская В. Е. Сюжетный тип СУС 706 («Безручка») в русской сказочной традиции // IV Всероссийский конгресс фольклористов. М.: ГРДНТ им. В. Д. Поленова, 2019. Т. 3: Комплексные исследования традиционной культуры. С. 145–155. DOI: 10.24411/9999-022A-2020-00014 (e)
17. Добровольская В. Е. Жена-животное: сказки о чудесной / заколдованной супруге в русской фольклорной традиции // «Нарты» и другие устные традиции: сборник в честь 60-летия Зураба Джануа. Сухум: Абгосиздат, 2020. С. 330–343. (a)
18. Добровольская В. Е. Русские сказки Карелии в контексте русской сказочной традиции на примере сюжетного типа 709 «Волшебное зеркальце» («Мертвая царевна») // Словесность и история. 2020. № 2. С. 27–47. DOI: 10.31860/2712-7591-2020-2-27-47 (b)

19. Добровольская В. Е. Пермские варианты сказочного сюжета СУС 502 «Медный лоб»: между книгой и фольклорной традицией // Традиционная культура. 2021. Т. 22. № 3. С. 53–65. DOI: 10.26158/TK.2021.22.3.004 (a)
20. Добровольская В. Е. Хранитель сказочной традиции Чернушинского района Пермского края: случай Нины Андреевны Чечихиной // Славянская традиционная культура и современный мир. Слово. Время. Человек. СПб.: Маматов, 2021. Вып. 19. С. 80–102. DOI: 10.24412/cl-35953-2021-1-80-102 (b)
21. Жепниковска И. Сюжетный тип 510В «Ослиная шкура» в польской сказочной традиции // Традиционная культура. 2019. Т. 20. № 1. С. 43–51.
22. Корепова К. Е. Русская сказка «Финист ясный сокол» и ее сюжетные параллели // Вопросы сюжета и композиции: межвуз. сб. Горький: ГГУ, 1982. С. 3–12.
23. Коровина Н. С. К вопросу о взаимодействии коми и русских волшебных сказок (СУС 706 «Безручка») // Традиционная культура. 2019. Т. 20. № 5. С. 99–110. DOI: 10.26158/TK.2019.20.5.008
24. Коровина Н. С. Традиции и современность в творчестве коми сказочников (СУС 502 «Медный лоб») // Традиционная культура. 2021. Т. 22. № 3. С. 66–78. DOI: 10.26158/TK.2021.22.3.005
25. Лызлова А. С. К проблеме взаимоотношений русской устной фольклорной традиции и лубочной литературы: сказки о животных-зятях // IDIL. 2013. Т. 2. № 7. С. 215–225. DOI: 10.7816/idil-02-07-13
26. Лызлова А. С. «Сказка о Светлане Прекрасной» из репертуара И. Ф. Ковалева (д. Шадрино Нижегородской области) в контексте общерусской сказочной // Фольклор Большой Волги. М., 2017. С. 189–201.
27. Лызлова А. С. Литературные источники сказок вепса Ф. С. Смирнова (1863–1938) // Традиционная культура. 2019. Т. 20. № 5. С. 194–203. DOI: 10.26158/TK.2019.20.5.017
28. Новиков Ю. А. Сказитель и былинная традиция. СПб.: Дмитрий Буланин, 2000. 373 с.
29. Пилия М. Ф. Абхазские волшебные сказки о предотвращенном инцесте (сюжетные типы ATU 313E* “The Sister’s Flight”, ATU 510B “Peau d’Asne”) // Традиционная культура. 2019. Т. 20. № 1. С. 52–58. DOI: 10.26158/TK.2019.20.1.005
30. Померанцева Э. В. Сказочник-книжник // Писатели и сказочники. М.: Сов. писатель. С. 256–292.
31. Пухова Т. Ф. Особенности сюжета русской народной сказки «Безручка» // «Нарты» и другие устные традиции: сборник в честь 60-летия Зураба Джапуа. Сухум: Абгосиздат, 2020. С. 344–366.
32. Трошкова А. О. Сюжет «Хитрая наука» (СУС 325) в русской волшебной сказке // Вестник Марийского Государственного университета. 2019. № 1 (33). С. 98–107. DOI: 10.30914/2072-6783-2019-13-1-98-107
33. Ashliman D. L. Magic Object // The Greenwood Encyclopedia of Folktales and Fairy Tales / edited by Donald Haase. Westport; London: Greenwood press, 2008. Pp. 598–599.

34. Dobrowolskaja W. Inwencja twórcza w bajce ludowej: przypadek Efimii Grigoriewny Padkiny // Przegląd rusycystyczny. Katowice. 2019. Nr 1 (165). C. 21–32.
35. Tucker E. Geist im blauen Licht // Enzyklopädie des Märchens. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1987. Band 5. S. 928–933.

References

1. Astakhova A. M. *Russkiy bylinnyy epos na Severe* [Russian Epic of Byliny in the North]. Petrozavodsk, The State Publishing House of the Karelian-Finnish SSR Publ., 1948. 396 p. (In Russ.)
2. Ber-Glinka A. I. Toward a Typology of Plots of East Slavic Folktales 672 and 673 According to the Aarne-Thompson System. In: *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Review]. Moscow, 2014, no. 1, pp. 125–139. (In Russ.)
3. Hoffman E., Mintz S. Introduction. In: *Skazki I. F. Kovaleva* [Fairy Tales of I. F. Kovalev]. Moscow, The State Literary Museum Publ., 1941, pp. 7–28. (Chronicles of the State Literary Museum; Book 11). (In Russ.)
4. Dobrovol'skaya V. E. History of Recording of Folktale “Grass-Snake as a Husband (Bathing Girl’s Garment Kept Until Promise of Marriage)” (425 M) Among Russians. In: *Traditsionnaya kul'tura* [Traditional Culture], 2015, vol. 16, no. 4 (60), pp. 90–98. (In Russ.)
5. Dobrovol'skaya V. E. Plot No. 425A of Comparative Index of Plots (“Cupid and Psyche”) in Russian Folk-Tale Tradition. In: *Traditsionnaya kul'tura* [Traditional Culture], 2017, vol. 18, no. 3 (67), pp. 139–150. (In Russ.)
6. Dobrovol'skaya V. E. Foreign Borrowings in the Repertoire of Russian Storytellers. In: *Lingvofol'kloristika* [Linguofolkloristics]. Kursk, Kursk State University Publ., 2018, no. 27, pp. 26–37. (In Russ.) (a)
7. Dobrovol'skaya V. E. “Literary Preferences” of Russian Storytellers: an Author’s Fairy Tale in the Folklore Repertoire. In: *Kul'tura i tekst* [Culture and Text], 2018, no. 1 (32), pp. 201–203. (In Russ.) (b)
8. Dobrovol'skaya V. E. Men’s Fairy-Tale Tradition in Russia: a Fairy-Tale Canon and an Individual Creative Component (19th — 21st Centuries). In: *Traditsionnaya kul'tura* [Traditional Culture], 2018, vol. 19, no. 5, pp. 175–187. (In Russ.) (c)
9. Dobrovol'skaya V. E. “Nut Twig”: the Editorial of the Plot Type SUS 425C “Scarlet Flower” (a Fairy Tale of the Old Believers of Lithuania in the Context of the Russian Fairy Tale Tradition. In: *Iz istorii russkoy fol'kloristiki* [From the History of Russian Folklore]. St. Petersburg, 2018, issue 10, pp. 226–238. (In Russ.) (d)
10. Dobrovol'skaya V. E. The Tale “Blind and Legless” (SUS 519 / ATU 519) in the Repertoire of Russian Storytellers: a Folklore Realization of the Literary Story. In: *Voprosy russkoy literatury* [Issues of the Russian Literature], 2018, no. 4 (46/103), pp. 93–113. (In Russ.) (e)
11. Dobrovol'skaya V. E. “Cunning Science” (SUS 325) Folktale Type in the Russian and Abkhazian Tradition: The General Features of the Plot Type

- and Its National Specifics. In: *Vestnik Akademii nauk Abkhazii. Seriya «Gumanitarnye nauki»* [Bulletin of the Academy of Sciences of Abkhazia. Series "Human Sciences"]. Sukhum, Academia Publ., 2018, issue 8, pp. 25–37. (In Russ.) (f)
12. Dobrovol'skaya V. E. Russian Storytellers in the 21st Century: Repertoire Composition and Functions of Texts. In: *Kazka ŷ yeŷrapeyskay prastory: gistoryya i suchasnasts'* [A Fairy Tale in the European Space: History and Modernity]. Minsk, Belaruskaya navuka Publ., 2019, pp. 22–33. (In Russ.) (a)
 13. Dobrovol'skaya V. E. Russian Storytellers of the Late 20th — Early 21st Century: Plot Composition and Attitude to the Genre of Fairy Tales. In: *Kulturas studijas XI. Maskulinais kultura / Cultural Studies 11. Masculinity in Literature and Culture*. Daugavpils, 2019, pp. 39–47. (In Russ.) (b)
 14. Dobrovol'skaya V. E. Plot 432 "Finist the Clear Falcon" / "The Prince as Bird": the Specifics of the Russian Fairy Tale Tradition and the Implementation of the Plot in Modern Culture. In: *Savremena Srpska folkloristika 7* [Modern Serbian Folklore 7]. Beograd, 2019, pp. 61–86. (In Russ.) (c)
 15. Dobrovol'skaya V. E. The Plot Type ATU 510B "Peau d'Asne" (SUS 510B "Pigskin Cover") in the Russian Fairy tale Tradition. In: *Traditsionnaya kul'tura* [Traditional Culture], 2019, vol. 20, no. 1, pp. 20–30. DOI: 10.26158/TK.2019.20.1.002 (In Russ.) (d)
 16. Dobrovol'skaya V. E. The Plot Type of SUS 706 ("Bezruchka") in the Russian Fairy Tale Tradition. In: *IV Vserossiyskiy kongress fol'kloristov* [The 4th All-Russian Congress of Folklorists]. Moscow, The State Russian House of Folk Art Named After V. D. Polenov Publ., 2019, vol. 3, pp. 145–155. DOI: 10.24411/9999-022A-2020-00014 (In Russ.) (e)
 17. Dobrovol'skaya V. E. The Wife Is an Animal: Tales of a Wonderful / Enchanted Spouse in the Russian Folklore Tradition. In: *«Narty» i drugie ustnye traditsii. Sbornik v chest' 60-letiya Zuraba Dzhapua* ["Narts" and Other Oral Traditions. Collection in Honor of the 60th Anniversary of Zurab Japua]. Sukhum, Abgosizdat Publ., 2020, pp. 330–343. (In Russ.) (a)
 18. Dobrovol'skaya V. E. Russian Fairy Tales from Karelia in the Context of the Russian Fairy-Tale Tradition: the Case of the Plot Type 709, the "Magic Mirror" ("Dead Princess"). In: *Slovesnost' i istoriya* [Texts and History], 2020, no. 2, pp. 27–47. DOI: 10.31860/2712-7591-2020-2-27-47 (In Russ.) (b)
 19. Dobrovol'skaya V. E. Perm Variants of the Fairy Tale Type SUS 502 "Copper Forehead": Between Book and Folklore Traditions. In: *Traditsionnaya kul'tura* [Traditional Culture], 2021, vol. 22, no. 3, pp. 53–65. DOI: 10.26158/TK.2021.22.3.004 (In Russ.) (a)
 20. Dobrovol'skaya V. E. The Keeper of the Fabulous Tradition of the Chernushinsky District of Perm Krai: The Case of Nina Andreevna Chechikhina. In: *Slavyanskaya traditsionnaya kul'tura i sovremennyy mir. Slovo. Vremya. Chelovek* [Slavic Traditional Culture and the Modern World. The Word. Time. Human]. St. Petersburg, Mamatov Publ., 2021, issue 19, pp. 80–102. DOI: 10.24412/cl-35953-2021-1-80-102 (In Russ.) (b)

21. Zhepnikovska I. Stories of the ATU 510B “Donkey Skin” Type in the Polish Fairy-Tale Tradition. In: *Traditsionnaya kul'tura [Traditional Culture]*, 2019, vol. 20, no. 1, pp. 43–51. (In Russ.)
22. Korepova K. E. Russian Fairy Tale “Finist Clear Falcon” and Its Plot Parallels. In: *Voprosy syuzheta i kompozitsii [Questions of Plot and Composition]*. Gor'kiy, 1982, pp. 3–12. (In Russ.)
23. Korovina N. S. On Interaction of Komi and Russian Fairy Tales (SUS 706 “Bezruchka”). In: *Traditsionnaya kul'tura [Traditional Culture]*, 2019, vol. 20, no. 5, pp. 99–110. DOI: 10.26158/TK.2019.20.5.008 (In Russ.)
24. Korovina N. S. Tradition and Modernity in the Work of Komi Storytellers (SUS 502 “Copper Forehead”). In: *Traditsionnaya kul'tura [Traditional Culture]*, 2021, vol. 22, no. 3, pp. 66–78. DOI: 10.26158/TK.2021.22.3.005 (In Russ.)
25. Lyzlova A. S. On the Problem of Relations Between the Russian Oral Folklore Tradition and Popular Literature: Tales of Animals-Sons-in-law. In: *IDIL*, 2013, vol. 2, no. 7, pp. 215–225. DOI: 10.7816/idil-02-07-13 (In Russ.)
26. Lyzlova A. S. “The Tale of Svetlana the Beautiful” from the Repertoire of I. F. Kovalev (Shadrino in Nizhny Novgorod Region) in Context of Russian Fairy-Tale Tradition. In: *Fol'klor Bol'shoy Volgi [Folklore of The Great Volga]*. Moscow, 2017, pp. 189–201. (In Russ.)
27. Lyzlova A. S. Literary Sources of the Tales of Veps by F. S. Smirnov (1863–1938). In: *Traditsionnaya kul'tura [Traditional Culture]*, 2019, vol. 20, no. 5, pp. 194–203. DOI: 10.26158/TK.2019.20.5.017 (In Russ.)
28. Novikov Yu. A. *Skazitel' i bylinnaya traditsiya [The Singer of Tales and the Epic Tradition of Byliny]*. St. Petersburg, Dmitriy Bulanin Publ., 2000. 373 p. (In Russ.)
29. Piliya M. F. Abkhazian Fairy Tales About Prevented Incest (Plot Types ATU 313E* “The Sister’s Flight”, ATU 510B “Peau d’Asne”). In: *Traditsionnaya kul'tura [Traditional Culture]*, 2019, vol. 20, no. 1, pp. 52–58. DOI: 10.26158/TK.2019.20.1.005 (In Russ.)
30. Pomerantseva E. V. Storyteller-Scribe. In: *Pisateli i skazochniki [Writers and Storytellers]*. Moscow, Sovetskiy pisatel' Publ., pp. 256–292. (In Russ.)
31. Pukhova T. F. Features of the Plot of the Russian Folk Tale “Bezruchka”. In: *«Narty» i drugie ustnye traditsii. Sbornik v chest' 60-letiya Zuraba Dzhpua [“Narts” and Other Oral Traditions. Collection in Honor of the 60th Anniversary of Zurab Japua]*. Sukhum, Abgosizdat Publ., 2020, pp. 344–366. (In Russ.)
32. Troshkova A. O. The Plot of “Tricky Science” (SUS 325) in a Russian Fairy Tale. In: *Vestnik Mariyskogo Gosudarstvennogo universiteta [Vestnik of the Mari State University]*, 2019, no. 1 (33), pp. 98–107. DOI: 10.30914/2072-6783-2019-13-1-98-107 (In Russ.)
33. Ashliman D. L. Magic Object. In: *The Greenwood Encyclopedia of Folktales and Fairy Tales*. Westport, London, Greenwood Press Publ., pp. 598–599. (In English)

34. Dobrowolskaja W. Inwencja twórcza w bajce ludowej: przypadek Efimii Grigoriewny Padkiny [Individual Creativity in a Folk Tale: The Case of Efimiya Grigoryevna Padkina]. In: *Przegląd rusycystyczny [Russian Review]*. Katowice, 2019, no. 1 (165), pp. 21–32. (In Russ.)
35. Tucker E. Geist im blauen Licht [Ghost in the Blue Light]. In: *Enzyklopädie des Märchens [Encyclopedia of Fairy Tales]*. Berlin, New York, Walter de Gruyter Publ., 1987, vol. 5, pp. 928–933. (In German)

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ / INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Добровольская Варвара Евгеньевна, Varvara E. Dobrovolskaya, PhD кандидат филологических наук, доцент кафедры общего и славянского искусствавознания, Институт славянской культуры, Российский Государственный университет им. А. Н. Косыгина (Технологии. Дизайн. Искусство) (ул. Малая Калужская, 1, г. Москва, Российская Федерация, 119071); (Philology), Associate Professor of the Department of General and Slavic Art Studies, The Institute of Slavic Culture, The Russian State University named by A. N. Kosygin (Technologies. Design. Art) (ul. Malaya Kaluzhskaya 1, Moscow, 119071, Russian Federation); ORCID: 0000-0000-0002-2346-7493; e-mail: 0002-2346-7493; e-mail: dobrowska@dobrovolska@inbox.ru. inbox.ru.

Поступила в редакцию / Received 05.02.2022

Поступила после рецензирования и доработки / Revised 15.04.2022

Принята к публикации / Accepted 12.05.2022

Дата публикации / Date of publication 06.06.2022

Научная статья

DOI: 10.15393/j9.art.2022.11002

EDN: QZGIIQ



Повесть о юноше и чародее: славянские версии византийского сюжета

И. М. Грицевская^{1✉}, В. В. Литвиненко²

¹ Сыктывкарский государственный университет им. Питириима Сорокина
(Сыктывкар, Российская Федерация)

e-mail: irgri@inbox.ru ✉

² Карлов университет

(г. Прага, Чешская республика)

e-mail: vyacheslav.lytvynenko@gmail.com

Аннотация. В статье проанализирована «Повесть о юноше и волхве» («Слово о Месите-чародее»), входившая в ряд древнерусских сборников и являвшаяся переводом с греческого. Повесть исследована с точки зрения особенностей построения сюжета, при этом учтены как специфика греческого текста, так и изменения, произведенные славянскими переводчиками и редакторами. Выявлена зеркальная структура текста, состоящая из двух дублирующих в ряде сюжетных особенностей нарративов. Прослежены отличительные черты двух разных греческих версий, нашедших отражение в переводах (например, в оригинальной версии происходит смена нарративного фокуса). Значимой особенностью одного из славянских переводов является адаптация к древнерусскому сборнику (а именно к Прологу), в который он оказался включен. Отмечено появление в славянской версии мысли о долге Бога перед праведником. Проведена параллель данной повести и «душеполезной истории» (поджанр византийской агиографии) о раскаявшемся разбойнике. Судьбы этих текстов как в греческой, так и в славянской книжности выглядят практически одинаково: они существовали в двух версиях в греческой книжности, обе версии обоих текстов получили перевод на славянский; эти переводы вошли в те же славянские сборники (Пролог и Сводный Патерик). Выявлен ряд содержательных параллелей, важнейшая из которых — обсуждение путей спасения души мирянами вне церковной парадигмы, «нетипичная» святость. Однако, несмотря на стиливое и отчасти содержательное сходство, за счет дублирования сюжетных мотивов «Повесть о юноше и волхве» в сюжетном плане более сложна, нежели история о раскаявшемся разбойнике и более соответствует жанру литературной повести.

Ключевые слова: древнерусский нарратив, византийская агиография, Пролог, Патерик, юноша, волхв, душеполезные истории, сюжет, беллетризация

Благодарность. Исследование В. В. Литвиненко поддержано программой No. UNCE/HUM/016 Исследовательского центра Карлова университета и проектом GAČR 22-08389S “Pseudo-Athanasius of Alexandria, Oration on the Celebration of Easter: Critical Edition of the Old Slavonic Version”.

Для цитирования: Грицевская И. М., Литвиненко В. В. Повесть о юноше и чародее: славянские версии византийского сюжета // Проблемы исторической поэтики. 2022. Т. 20. № 2. С. 137–154. DOI: 10.15393/j9.art.2022.11002. EDN: QZGIIQ

Original article

DOI: 10.15393/j9.art.2022.11002

EDN: QZGIIQ

A Narrative About a Young Man and the Magician: Slavonic Versions of a Byzantine Story

Irina M. Gritsevskaya ¹✉, Viacheslav V. Lytvynenko ²

¹ Pitirim Sorokin Syktyvkar State University
(Syktyvkar, Russian Federation)

e-mail: irgri@inbox.ru ✉

² Charles University
(Prague, Czech Republic)

e-mail: vyacheslav.lytvynenko@gmail.com

Abstract. The article is devoted to the analysis of the “Narrative About a Young Man and the Magician” (also known as a “Homily About Mesites the Magician”), which was part of several Old Russian miscellanea and originated from Greek. The narrative is examined from the standpoint of plot-building issues, with regard to both the original text and the changes that were introduced by the Slavonic translators and editors. The authors reveal a specific narrative structure in which the elements of one set of plot features are mirrored or duplicated in another narrative. They also trace the distinctive features of two different Greek versions reflected in the translations, such as a change in the narrative focus in the original version. A significant feature of one of the Slavonic translations is the adaptation to the Old Russian miscellany (Prolog), of which it happened to be a part. Another feature that must be noted is the appearance of the idea of God’s obligation to the righteous in the Slavonic version. A parallel is drawn between this narrative and the “Narrations Useful to the Soul” (a sub-genre of Byzantine hagiography), which contain a tale about the penitent thief. The fate of these texts in both Greek and Slavic literature seems almost the same: they existed in two versions in Greek literature, and both versions of these texts were translated into Slavonic. Later, these translations were included in the Slavonic miscellanea of Prolog and Svodny Paterik. There are also a number of parallels in terms of content, of which the most important one is the discussion of the ways of salvation for laymen considered outside the formal ecclesiastical

paradigm that assumes a form of non-typical holiness. Yet despite the similarities in style and partly in content, the “Narrative About a Young Man and the Magician” has a more sophisticated plot than the tale about the penitent thief on account of duplicated plot motifs that align it with the literary narrative genre.

Keywords: Old Russian narrative, Byzantine hagiography, Prolog, Paterik, young man, magician, narrations useful to the soul, plot, fictionization

Acknowledgments. V. V. Litvinenko’s research is supported by the program no. UNCE/HUM/016 of the Research Center of Charles University and the project GAČR 22-08389S “Pseudo-Athanasius of Alexandria, Oration on the Celebration of Easter: Critical Edition of the Old Slavonic Version”.

For citation: Gritsevskaya I. M., Lytvynenko V. V. A Narrative About a Young Man and the Magician: Slavonic Versions of a Byzantine Story. In: *Problemy istoricheskoy poetiki* [The Problems of Historical Poetics], 2022, vol. 20, no. 2, pp. 137–154. DOI: 10.15393/j9.art.2022.11002. EDN: QZGIIQ (In Russ.)

Введение

«Повесть о юноше и волхве», или «Слово о Месите-чародее», известна в науке уже с XIX в. Она неоднократно публиковалась¹, один из элементов сюжета (бесовский пир в царстве бесов) подвергся особому исследованию. О. А. Журавель сопоставляла этот сюжет в ряде разных памятников, в частности в «Слове о Месите» и в «Повести о Савве Грудцыне» [Журавель: 157–195], определяя жанровую специфику текста как видение. Комментируя данную сюжетную параллель, исследовательница указывает на «усвоение Повестью о Савве Грудцыне беллетристического опыта, содержащегося в ранневизантийской литературе» [Журавель: 190].

Ранее нами были определены две версии текста — Проложная и Патериковая [Грицевская, Литвиненко (а)]. Эти версии тесно связаны со сборниками, в которые они входили. Именно по Прологам (Пространной и Краткой редакции) и по Сводному патерику памятник и получил известность. Каждая из версий пришла на Русь своим собственным путем. Нами были выявлены греческие источники текста в славянской книжности, они разные для обеих версий. Для Проложной

¹ Данный текст упомянут как входящий в ранние русские четьи сборники [Творогов], Прологи [Прокопенко] и Патерики [Николова]. Несколько раз он был опубликован в разных версиях по разным источникам [Литературный сборник XVII века «Пролог»: 205–206], [Николова: 253–255], (ВМЧ, 2 декабря: кол. 47–49), (ВМЧ, 31 декабря: кол. 2685–2688).

версии — это перевод фрагмента византийского трактата «Слово о различных образах спасения и о покаянии» [Суворов: 60–61]². Для Патериковой версии — это греческая повесть, существующая самостоятельно [Dobschütz: 226–232] вместе с рядом других легенд о чудотворных иконах.

Ни одна из этих двух версий текста не получила устойчивого названия. Проложная версия может иметь два варианта именования. Одно из них — «Слово о Месите-чародее». Другой вариант обозначения текста, характерный для некоторых списков как Пространного, так и Краткого Пролога, возник при вхождении в Пролог и связан с датой, на которую он был включен, а именно 2 декабря. На эту дату имеется память святого Феодула патрикия, жившего при императоре Феодосии Великом. В Прологах тексту предшествует фраза: «Въ тѣ днѣ [02.ХІІ] памѧ прѣбнаго вѣдѧ нашего феодула. патрекѧ иже бѣ во црѣтво великого фѣдосѧ ипѧрхъ». Отметим, что оба эти обозначения текста не отвечают в целом его содержанию, но связаны лишь с одной из частей. В версии Сводного Патерика сочинение вовсе не имеет названия.

В XIV в. в Болгарии был сформирован новый сборник — Стишной Пролог. Текст о Месите в Патериковой версии был включен сюда, получив при этом характерное название «Из Старчества». Возможно, именно в силу своей безымянности данная версия «потерялась» для составителей «Каталога памятников древнерусской письменности XI–XIV вв.» (КПДП: 886), не указавших ее связь с Проложной версией.

Будучи включены в весьма распространенные сборники, обе версии сочинения имели большую известность у славян и на Руси. Что является причиной такого интереса? Представляется, что главной причиной мог быть авантюрный (но благочестивый) беллетризованный сюжет. В целом он схож в обеих версиях, однако имеет и важные различия.

² Ср. греч. текст в: [Richard, Munitiz: 202] и перевод на русский в: [Анастасий Синаит: 156–159].

Методы и результаты

I

Проанализируем общие черты, базовые для обеих версий и восходящие к греческому оригиналу. Композиционно сюжет строится из двух историй, объединенных единым героем (юношей), а также центральной интенцией, связанной со стойкостью в вере и воздаянием за это. Именно эта интенция и порождает важную характеристику сюжета в целом — его цикличность (деяние — воздаяние). Обе истории являются самостоятельными и законченными. Перед нами зеркально противопоставленные ситуации, служащие базисом сюжету.

Зеркальность построения сюжета прослеживается на всем протяжении обеих историй. Членение по эпизодам и их взаимное отражение при этом построены идеально. Повествование в обеих частях начинается в Константинополе. Событие, дающее толчок развитию сюжета первой истории, — это появление богобоязненного юноши на службе чародея-богоотступника, а также благосклонность («любовь») чародея к этому юноше. Начальное событие второй истории — это появление юноши, героически проявившего себя в противостоянии с бесами, на службе богобоязненного патрикия и благосклонность («любовь») последнего к этому юноше. Далее следует рассказ о пути из Константинополя, в первом случае — чародея и юноши, во втором — патрикия и юноши. В обоих случаях этот путь происходит ночью, цель его — особое место вне города, нечестивое (бесовский город в первой истории) или святое (храм Спаса во второй). Описано пребывание там и поклонение царю бесов в первом случае и иконе Спаса во втором.

Центром каждой из историй является диалог: в первой части это диалог юноши с демоном, во второй — диалог патрикия с иконой. Завершение также зеркально. Диалог каждый раз заканчивается пуантом, переламавающим состояние изображенного мира. В первом случае это ответ юноше царю бесов, после которого рушится бесовский город, во втором — ответ Бога патрикию, в котором существующая иерархия персонажей диаметрально изменена. Лишь в самом конце обеих историй автор отошел от идеи зеркальности. В первой

повествуется о возвращении юноши в Константинополь и извещении городской стражи о гибели чародея, конец второй истории (и, соответственно, завершение всего сюжета) имеет варианты в разных редакциях. Это либо уход патрикия в монастырь, либо нравоучительный вывод о путях спасения души.

В каждой из историй наблюдается нарастание напряжения, устремленность к пунту (сюжетной катастрофе). В первой части в результате сюжетного движения изменяется статус героя из простого юноши в почти мученика, проявившего готовность пострадать за веру. Однако это изменение пока только внутреннее, незримое для окружающих. Во второй части после попытки патрикия привлечь к себе внимание иконы (что при повторении выглядит почти комично) следует ответ от Бога, перевернувший иерархию персонажей и установивший новый порядок мира.

Теперь статус юноши поменялся уже зримо для всех. Поменялся также и статус патрикия — с вершины (благоверный патрикий) он спустился на позицию человека, который только выполнял свои обязанности, а вовсе не совершил ничего такого, за что бы Бог его отметил.

Таким образом, наблюдается симметричность всей мотивной структуры, свидетельствующая о высокой степени искусственности автора в построении сюжета. Такого рода искусственность, как представляется, свидетельствует о риторической подготовке автора, поскольку, как известно, для риториков вопросы композиции текста являлись ключевыми.

При этом изложение достаточно сухо и деловито, «не литературно», здесь нет никаких отступлений от фабулы. Протагонист обрисован схематично, и его оппоненты — маг и патрикий — выглядят гораздо убедительнее и живее. Именно они придают повествованию элемент беллетристичности. Для них также нет углубленной характеристики, однако они представлены значительно полнее, нежели юноша. Маг хитер, коварен и самоуверен. Патрикий простоват и даже несколько комичен. Представляется, что именно поэтому повесть могла носить названия по именам этих героев.

II

В целом названные особенности характерны для обеих версий текста. При этом имеется ряд деталей сюжета, свойственных той или иной версии. Большая часть расхождений между ними восходит к греческим оригиналам³. Можно привести следующие наиболее значимые моменты.

1. В Патериковой версии указано, что волхв был чрезвычайно силен в своем чародействе («и толико сіленъ сѣи влѣшебнѣхъ хытростіѣхъ. еліко прѣвзыти емѣ вѣса иже ѿ вѣка влѣхвы»⁴). Подобного указания в Проложной версии не имеется.

2. В Патериковой версии отношения волхва и царя бесов обрисованы не как отношения господина и любимого слуги (что имеет место в Проложной), но скорее как близкие и дружеские и даже равные («ѡнъ же пріѣтъ его съ любовіѣхъ рекъ къ немѣ. что хоцеші гѣ мои, сѣ ли тебѣ ѹгодн аа вѣсѣ»⁵); при том подчеркнуто, что такие отношения существовали не только с господином, но и со всем его двором («срѣтаахъ* и цѣловаахъ влѣхва мноства еѣиѡпъ. бесѣдѣаще и послѣдѣаще емѣ»⁶).

3. Характерной чертой Патериковой редакции является появление диалога между волхвом и царем бесов:

«[Царь бесов] — что хоцеші гѣ мои, сѣ ли тебѣ ѹгоднаа вѣсѣ?
[Волхв] — еи вѣко, и се го раді пріидѣ поклоні са тебѣ. и бл҃годаріті та⁸.

[Царь бесов] — и еце мнѣае дарованіе даѣті са»⁹.

³ Для всех славянских фрагментов в статье указаны соответствующие греческие параллели.

⁴ Ср. с греч.: ὑπερβάλλον ἐν τῇ μαγικῇ αὐτοῦ τέχνῃ πάντας τοὺς ἐξ αἰῶνος φαρμακοὺς.

⁵ Ср. с греч.: ὁ δὲ ἀποδέχεται αὐτὸν ἐμμενῶς λέγων πρὸς αὐτόν· «τί ἐστίν, κύρι Μεσίτα; γίνονται πάντα τὰ θελήματά σου»;

⁶ Ср. с греч.: καὶ εὐθέως ἀνοίξαντες αὐτοῖς οἱ ἔνδον ὄντες Αἰθίοπες πάμπολλοι καὶ ἀναρίθμητοι ὑπήντων καὶ ἡσπάζοντο τὸν Μεσίτην προσαγορεύοντες προδοποιοῦντες.

⁷ Ср. с греч.: «τί ἐστίν, κύρι Μεσίτα; γίνονται πάντα τὰ θελήματά σου»;

⁸ Ср. с греч.: «ναί, дέσποτα, καὶ τούτου χάριν ἤλθον προσκυνῆσαι σοι καὶ εὐχαριστήσαι».

⁹ Ср. с греч.: «καὶ ἔτι πλέον σοι χαρισθήσεται».

4. При сравнении образа бесовского пира фокус внимания нарратора различен. В Проложной версии в первую очередь нарратор видит пир¹⁰, в Патериковой — царя бесов¹¹.

Проложная версия	Патериковая версия
«и обрѣтоста храмъ превеликъ. и в немъ свѣтилиникъи златъи. и свѣща гораща. и столъи и слугъи многъи. и нѣкъина сѣдаща одесную и шшую. вса синьца суща. та же и нѣкоего велика синьца суща. на престольтъ въкоцѣ сѣдаща. въ вбразѣ цра».	«прїидошѣ въ нѣкъѣхъ полатѣхъ зѣло велїкъ. въ неи же вбрѣтошѣ нѣкоего мѣина сѣдаща, и ини прѣ тли множества. ѿ деснѣа, и ѿ шдѣа его, и множество свѣтлнїкъ горащїхъ златї же и срѣврѣнї. и вѣї ѡбо сѣхѣ. ѿдеснѣахъ его. дрѣзї же ѿшдѣа емѣ».

5. В Патериковой редакции показана реакция юноши на участников пира: они представляются ему отвратительными («зрѣше въса мѣрїны сѣща. и гнѣшадаше са пои прїблїжї са єдїномѣ и. шѣ. же и стоаше прї нечѣтѣвѣмъ. ѿнѣ влзхѣвѣ»¹²).

6. Имеется разница в изображении катастрофы, произошедшей с бесовским городом. Если в Проложной редакции он «пал» и «погиб» («паде и погыбе»¹³), то в Проложной редакции царь бесов вместе со своим престолом пал на землю, бесы и волхв внезапно исчезли, а «храм и град превратились ни во что» («храмъ же ѿнъ и градъ, нї въ что разыде са»¹⁴).

7. В Патериковой редакции подробно описано возвращение юноши в город. Не упущен целый ряд деталей: ворота в город

¹⁰ Ср. с греч.: καὶ εὐρίσκουσι ναὸν παμμεγέθη καὶ πολύφωτα χρυσᾶ καὶ λαμπάδας καὶ φῶτα καὶ σκάμνα καὶ ὑπουργοὺς τινὰς καθεζομένους ἐκ δεξιῶν καὶ ἐξ εὐωνύμων, πάντας αἰθίοπας ὄντας, εἶτα καὶ τινὰ παμμεγέθη ὁμοίως αἰθίοπα καθεζόμενον ἐπὶ θρόνου ὑψηλοῦ ἐν σχήματι βασιλείως.

¹¹ Ср. с греч.: εἶς τινὰ χαμοτρίκλινον παμμεγέθη, ἐν ᾧ καὶ εὖρον ἄπειρα καὶ πολύφανα ἀργυρᾶ καιόμενα καὶ κηράπτας χρυσοῦς ἄπτοντας καὶ σκάμνα ἐκ δεξιῶν καὶ ἐξ εὐωνύμων καὶ θρόνον ὑψηλὸν καὶ τινὰ Αἰθίοπα μέγαν.

¹² Ср. с греч.: ὁρῶν πάντας Αἰθίοπας ὄντας καὶ βδελυττόμενος τοῦ πλησιάσαι τινὶ ἐξ αὐτῶν, ἀπελθὼν ἔστην ὀπίσω τοῦ ἀθλιοῦ Μεσίτου.

¹³ Ср. с греч.: ἔπεσεν и ἀπόλλωεν.

¹⁴ Ср. с греч.: ὁ οἶκος ἐξέλιπεν, τὸ κάστρον κατεπόθη.

закрыты, поскольку вечер уже закончился, пришлось стучаться и объясняться со стражей, которой юноша «поведал все бывшее» («повѣда... възѣ бывшаа»¹⁵).

8. В Патериковой редакции присутствует локальная конкретика, поскольку назван храм, где молились патрикий и юноша, — Фрефрон.

9. В Проложной версии милостыня выдвигается как важнейший элемент получения милости Божией¹⁶. Эта идея созвучна многим славянским текстам эпохи — например, она звучит в известном «Слове о преступлении закона»¹⁷ (Пролог, 12 января), имеющем источником фрагмент из проповеди Иоанна Златоуста¹⁸, переработанный и пересказанный славянским книжником [Грицевская, Литвиненко (b)]. В этом сочинении содержится мысль о том, что отсутствие милостыни к бедным не может быть искуплено даже усердием в делах веры и молитвы. Отсутствие милостыни является единственным грехом, ведущим грешника прямиком в геенну. Убежденность в значимости милостыни для спасения выражена в доводах патрикия к иконе (см. подчеркнутое)¹⁹:

Проложная версия	Патериковая версия
«Гѣ мои їе хѣ. възскую ѡвращаеши лице свое ѡ раба твоего. тѣи самъ вѣси. <u>ѣако николи же не ѡврати хъ лица моего ѡ чѣвѣка просаца мѣтна ѡ мене.</u> възскую ѡвращаеши ѡ мене недостойнаго раба твоего вѣдѣко».	«не ѡвраті вѣко ліца твоего ѡ мене. нѣ прїзрї на ма и помїлди ма. зане грѣшенъ есмѣ вѣко, съвѣмъ бо. вбаче не съвѣ себе сицево съгрѣшенїе сътворъша. ѣако да тако ѡвращаешї ліце свое ѡ мене».

¹⁵ Ср. с греч.: διηγείται... πάντα τὰ γενόμενα.

¹⁶ Ср. с греч.: κύριε μου Ἰησοῦ Χριστέ, διὰ τί ἀπέστρεψας τὸ πρόσωπόν σου ἀπ' ἐμοῦ τοῦ δούλου σου; σὺ γὰρ γινώσκεις, ὅτι κατὰ δύναμιν οὐκ ἀπέστρεψα τὸ πρόσωπόν μου ἀπὸ ἀνθρώπου δεομένου ἐλέους, καὶ διὰ τί ἀποστρέφεις τὸν ἀνάξιον δούλόν σου, δέσποτα;

¹⁷ Славянский текст издан в: [Афанасьева, Левшина: 122–123].

¹⁸ Греческий текст издан в: PG 62.599–662 (CPG 4437) под названием In epistulam II ad Timotheum homiliae 1–10.

¹⁹ Ср. с Патериковой версией. Греч.: μὴ ἀποστρέψης τὸ πρόσωπόν σου ἀπ' ἐμοῦ τοῦ εὐτελοῦς καὶ ἀναξίου δούλου σου, ἀλλ' ἐπίβλεψον ἐπ' ἐμὲ καὶ ἐλέησον με. ὅτι μὲν γὰρ ἁμαρτωλός εἰμι καὶ ταπεινός, ὁμολογῶ καὶ γινώσκω καὶ ἐπίσταμαι, δέσποτα· πλὴν οὐ συγγινώσκω ἑμαυτὸν τοιαύτην ἁμαρτίαν ποιήσαντα, ὅτι οὕτως ἀποστρέφεις τὸ πρόσωπόν σου ἀπ' ἐμοῦ.

10. В Проложной версии приведенного фрагмента наблюдается неожиданная особенность повествования, восходящая к греческому оригиналу. Это смена нарративного фокуса (диегетический нарратор меняется на недиегетического). При этом внезапно выясняется, что повествование ведется со слов юноши. Указанная замена происходит в наиболее драматичном месте новеллы (см. подчеркнутое):

«кзъ немѣ ѿвѣща глѣ, еи вѣко, и сего радї прїидѣ поклонї сѧ тебѣ. и вѣгодарїтї тѧ. глѣ емѣ. и еще мнѣае дарованїе даѣтї сѧ, проче ѿво садїи. и сѣде на прѣвѣ прѣстолаѣ ѿ деснѣѣ ѿ . юношаѣ рѣн же сѣ влзхвомѣ взнїде. зрїше вѣса мѣрїны сѣща. и гнѣшадше сѧ понѣ прїблїжї сѧ едїномѣ и . шѣ . же и стоаше прї нечѣстївѣмѣ. внѣ влзхвѣ. влзрѣвѣ же на ма рѣ повѣдааше юношаѣ. князѣ мѣрїновѣ w нѣѣ. и влзпросї влзхѣа глѣ. что іѣ члѣвкѣ сѣ прїшедын сѣ товож. ѿвѣщавѣ же влзхвѣ. рабѣ твои іѣ вѣко»²⁰.

Суммируя характер различий между версиями, можно сделать вывод о том, что Патериковая версия более беллетризована, в ней нагнетается драматизм, имеют место попытки обрисовать эмоциональное состояние героев. Вместе с тем Проложная редакция более конкретна и выглядит более архаичной.

III

Проложная версия является дословным переводом греческого оригинала, а перевод Патериковой версии является более свободным [Грицевская, Литвиненко (а)]. Славянские версии в целом сохранили сюжетные особенности греческого оригинала. Однако присутствуют некоторые детали, включенные, возможно, славянским книжником (во всяком случае, подобные детали отсутствуют в известных нам греческих

²⁰ Ср. с греч.: πρὸς αὐτὸν ἀποκριθεὶς ὁ ἄθλιος ἔφη: «ναί, δέσποτα, καὶ τούτου χάριν ἦλθον προσκυνῆσαι σοὶ καὶ εὐχαριστήσαι τὰ μέγιστα». λέγει αὐτῷ ὁ δῆθεν ἐπὶ τοῦ θρόνου καθήμενος: «καὶ ἔτι πλέον σοὶ χαρισθήσεται, κέλευσον· καθέζου». τότε ὁ Μεσίτης ἐκάθισεν πρωτοκάθεδρος ἐν τῷ δεξιῷ σκάμφῳ. 4. ἐγὼ οὖν, φησὶν ὁ νοτάριος, ὁρῶν πάντας Αἰθίοπας ὄντας καὶ βδελυττόμενος τοῦ πλησιάσαι τινὶ ἐξ αὐτῶν, ἀπελθὼν ἔστην ὀπίσω τοῦ ἀθλίου Μεσίτου. καὶ ἀτενίσας τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ εἰς ἐμὲ ὁ ἐπὶ τοῦ θρόνου καθεζόμενος ἠρώτα τὸν δύστηνον Μεσίτην λέγων: «οὗτος ὁ ἄνθρωπος ὁ μετὰ σοῦ τίς ἐστίν»; λέγει αὐτῷ ὁ δεῖλαιος Μεσίτης: «δοῦλός σου πέφυκεν, δέσποτα».

текстах). Приведем наиболее яркие моменты, характерные для славянских версий.

1. Особенности Проложной версии связаны с адаптацией к сборнику, в который она включена. Как уже отмечалось, именно в составе Пролога патрикий обрел имя Феодул.

2. В Проложной версии сюжет второй новеллы оканчивается тем, что патрикий также взывает подвиг, становясь монахом, из патрикия — «живым мертвецом». В Патериковой версии текст завершается обращением к братии с призывом прислушаться к этой повести, «всякой похвалы и пользы исполненной» («вѣсѣкыѣ похвалы и полза исплѣнѣ сѣщѣ») ²¹. В ряд списков Патериковой версии включено развернутое чтение, для которого не прослеживается параллелей в известных нам греческих списках текста. В нем имеется весьма важный уникальный акцент на долге Бога перед верующим (см. подчеркнутое) ²²:

Краткое чтение	Развернутое чтение
«тебе Ѹбо бл҃гдара ꙗко ѿ ӣ же дарова̄ тї. прїносішї мї мл̄тына. и сего ꙗко въ мнозѣ страсть, и въ время нѣжѣ. не ѿверже са мене и вѣры своеѣ. нѣ исповѣда. ѿца и сѣа и стго дх̄а».	«тебе оубо благодарю ꙗко ѿ них же даровах ти приносиши мл̄тына. <u>сему же оупноши дѣлженъ есмъ. и любя его и бл҃годара. ꙗко въ мнозѣ страсть и въ время нужны не ѿвержеса мене и вѣры своєа. но исповѣда ѿца и сѣа и стго» дх̄а</u> ».

Обсуждение

В своей недавней монографии, посвященной византийской книжности, С. А. Иванов отмечает существование в Византии особого агиографического поджанра — «душеполезные истории» ²³. Это короткие занимательные рассказы, массово распространенные в Империи. Исследователь отмечает, что жанр этот мало опубликован и недостаточно исследован [Иванов: 133, 142]. С. А. Иванов анализирует ряд «душеполезных историй», из которых наиболее важным для нашего исследования представляется текст о раскаявшемся разбойнике. Дело

²¹ Ср. с греч.: πρᾶγμα παντὸς ἐλαίου καὶ ὠφελείας τεπληρωμένον.

²² Более подробно о данном различии см.: [Николова: 253–255].

²³ Ряд душеполезных историй, приписываемых Павлу Монемавийскому, издан Вортли [Wortley].

в том, что судьбы текста о раскаявшемся разбойнике и текста о юноше и чародее имеют много точек соприкосновения. Обе истории известны в двух греческих версиях, оба текста могли приписываться (не всегда) Анастасию Синаиту [Иванов: 253], [Грицевская, Литвиненко (а)]. Помимо этого, каждая из них существовала по крайней мере в двух славянских переводах, восходивших в обоих случаях к разным греческим версиям. Бытование обеих пар переводов в славянской книжности параллельно. Одна из версий этих текстов вошла в Пролог, вторая — в Сводный Патерик²⁴.

Можно назвать ряд содержательных аспектов, связывающих текст о разбойнике и текст о юноше и волхве.

1. Оба текста описывают события, произошедшие во время правления императора Маврикия²⁵. С. А. Иванов отмечает, что в эпоху первых десятилетий VII в. «в моде были повести о нетрадиционной святости, а культ императора Маврикия всячески пропагандировался Ираклием» [Иванов: 252]. Таким образом, обе истории, по-видимому, связаны единым культурным полем, к которому они принадлежат.

2. Оба текста пронизаны троичной символикой. Относительно истории о разбойнике это наблюдение сделано С. А. Ивановым [Иванов: 291]. Относительно текста о Месите можно отметить, что он сконструирован вокруг тринитарного мотива (особенно четко это прослеживается в Патериковой версии, где неоднократно субъектом референции выступает Божественная Троица). Тринитарный мотив является, наряду с идеей «деяния — воздаяния», связующим элементом, создающим повествовательное единство «паратактической» структуры, в которой разные части повествования сосуществуют достаточно свободно.

3. Обе истории связаны с темой спасения души мирскими людьми вне монастыря, вне аскетических подвигов и вне церковной парадигмы. Если история о разбойнике может

²⁴ История о разбойнике, по указанию С. А. Иванова, вошла в Пролог на 17 октября. Также она, по нашим наблюдениям, вошла в Сводный патерик (в иной версии) [Николова: 352].

²⁵ Проложная версия истории о юноше и волхве иногда относит повествование ко времени императора Феодосия; это связано с соотношением в этой версии текста с культом святого Феодула патрикия.

служить примером спасения через покаяние, то повествование о юноше реально было включено в текст о путях спасения души [Грицевская, Литвиненко (а)] в качестве «прилога», иллюстрирующего «особый», самый эффективный путь спасения.

4. Обе истории погружают читателя в мир трансцендентного, существующего бок о бок с реальным миром и не требующего особых усилий, чтобы быть проявленным. Вполне обыденно и повседневно выглядят явление чудес, беседа с иконой (которая ответит, если с усердием просить). В обоих текстах в качестве персонажей фигурируют «мурины» (бесы).

5. В обеих историях наблюдается сходство в обрисовке протагониста. Как отмечает С. А. Иванов, «в “душеполезных историях” главный персонаж не персонифицирован, а скорее типизирован, несмотря на исключительность его истории» [Иванов: 287]. У протагонистов обеих историй нет имен, только социальный статус («юноша», «разбойник»).

6. Можно предположить, что источники сюжетов обоих повествований имеют в конечном итоге более или менее отдаленные фольклорные корни и базируются на неких устных городских нарративах. Типологически такого рода рассказы могут иметь тот же генезис, что и поздний русский фольклорный жанр быличек.

Таким образом, мы видим два нарратива, структурно и сюжетно близких. Они, несомненно, принадлежат к одному кругу византийских текстов, которые можно обозначить как «душеполезные истории», связанные отчасти структурой сюжета и имеющие практически идентичную историю бытования сначала в греческой книжности, а потом и в славяно-русской.

Путь лишь одного текста в одних и тех же сборниках может быть случайным, однако совпадение судьбы сразу двух не расположенных рядом текстов, не составляющих единого текстового блока, свидетельствует о закономерностях в формировании сборников, о соотношении их с греческой книжностью, как с сюжетно-жанровой, так и с текстологической стороны. Возможно, дальнейшие исследования покажут и иные параллели в бытовании греческо-славянских версий, что даст основание сделать выводы о движении и взаимовлиянии текстов различных эпох и различных культур.

Выводы

Текст о юноше и волхве («Слово о Месите-чародее») восходит к одному из поджанров византийской агиографии — «душеполезным историям», «благочестивым анекдотам», распространенным в Византии, жанру, по мнению исследователей, малоизученному. Подобного рода произведения, связанные с народными представлениями о потустороннем, включающие демонологические мотивы, позволяют «прояснить некоторые стороны русской религиозной культуры» [Пигин: 27]. Волшебные истории, схожие с текстом о юноше и волхве, были распространены в Византии, а потом в потоке переводной книжности пришли к славянам и на Русь, где обрели новых читателей и новое звучание, влившись в традиционные славянские сборники.

При этом история о юноше и волхве имеет литературный сюжет, состоящий из двух частей, одна из которых зеркально отражает другую. Это выделяет данное сочинение из полуфольклорного агиографического поджанра «душеполезных историй», к которому, несомненно, восходят обе части текста. Таким образом, памятник представляет собой обработку фольклорного нарратива, литературную повесть, выстроенную на его основе.

Еще одна сторона жанровой истории текста — это существование его внутри сборников, весьма распространенных и чрезвычайно важных для истории древнеславянской и древнерусской книжности — Пролога, Сводного Патерика, Стишного Пролога. Наблюдения над их формированием являются весьма значимыми для современной медиевистики, поскольку выявляют судьбы целых систем текстов, глубинную историю межкультурных взаимовлияний и заимствований.

Список сокращений

ВМЧ, 2 декабря — Великие Минеи Чети, собранные Всероссийским митрополитом Макарием. М.: Издание Археографической комиссии, 1901. Т. 1. 2 декабря.

ВМЧ, 31 декабря — Великие Минеи Чети, собранные Всероссийским митрополитом Макарием. М.: Издание Археографической комиссии, 1901. Т. 1. 31 декабря.

КПДП — Каталог памятников древнерусской письменности XI–XIV вв. / отв. ред. О. В. Творогов; [сост. Д. М. Буланин, А. А. Романова, О. В. Творогов, Ф. Томсон, А. А. Турилов]. СПб.: Дмитрий Буланин, 2014. 944 с. (Studiorum Slavicorum Orbis; вып. 7.)

CPG — Geerard M. Clavis Patrum Graecorum. Turnhout: Brepols, 1974. (Vol. 2.)

PG — Migne J.-P. Patrologiae Cursus Completus. Paris, 1862. (Series Graeca; vol. 62.)

Список литературы

1. Анастасий Синаит. Вопросы и ответы / пер. с греч., вступ. ст. и коммент. А. И. Сидорова. М.: Сибирская Благовозвонница, 2015. 672 с.
2. Афанасьева Т. И., Левшина Ж. Л. Пандекты Никона Черногорца в ркп. РНБ, Греч. 70 // Лингвистическое источниковедение и история русского языка, 2006–2009. М.: Древлехранилище, 2010. С. 104–157.
3. Грицевская И. М., Литвиненко В. В. Повесть о юноше и чародее в славянской книжности // *Studia Ceranea* (в печати). (a)
4. Грицевская И. М., Литвиненко В. В. Дидактическая тематика в текстах славянского Псевдо-Афанасия // *Palaeobulgarica* (в печати). (b)
5. Журавель О. Д. Сюжет о договоре человека с дьяволом в древнерусской литературе. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1996. 234 с.
6. Иванов С. А. Византийская культура и агиография. М.: ЯСК, 2020. 536 с.
7. Литературный сборник XVII века «Пролог» / подгот. О. А. Державина, А. С. Демин, А. С. Елеонская и др. / под ред. А. С. Демина. М.: Наука, 1978. 298 с.
8. Николова С. Патеричните разкази в българската средновековна литература. София: Издателство на Българската Академия на Науките, 1980. 367 с.
9. Пигин А. В. Демонологические сказания в русской рукописной книжности XIV–XX вв.: автореф. дис. ... д-ра филол. наук (10.01.01). СПб., 1999. 30 с.

10. Прокопенко Л. В. Состав и источники Пролога за сентябрьскую половину года по спискам XII — начала XV в. // Лингвистическое источниковедение и история русского языка, 2006–2009. М.: Древлехранилище, 2010. С. 158–312.
11. Суворов Н. С. К истории нравственного учения в восточной церкви // Византийский Временник. СПб., 1903. Т. 10. Вып. 1–2. С. 31–62.
12. Творогов О. В. Древнерусские четьи сборники XII–XIV вв. (Статья первая) // Труды отдела древнерусской литературы. Л.: Наука, 1988. Т. 41. С. 197–214.
13. Dobschütz E. Christusbilder: Untersuchungen zur christlichen Legende. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1899. 357 s.
14. Richard M., Munitiz J. Anastasii Sinaitae. Quaestiones et Responsiones. Turnhout: Brepols, 2006. 286 p. (Corpus Christianorum; Series Graeca 59.)
15. Wortley J. Les récits édifiants de Paul, évêque de Monembasie, et d'autres auteurs. Introduction et texte. Paris: Éditions du CNRS, 1987. 144 p. (Sources d'Histoire Médiévale publiées par l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes.)

References

1. Anastasiy Sinaït. *Voprosy i otvety* [Questions and Answers]. Moscow, Sibirskaya Blagovonnitsa Publ., 2015. 672 p. (In Russ.)
2. Afanas'eva T. I., Levshina Zh. L. Pandectes of Nikon of the Black Mount in Manuscript of the National Library of Russia, Greek 70. In: *Lingvisticheskoe istochnikovedenie i istoriya russkogo yazyka, 2006–2009* [Linguistic Source Study and the History of the Russian Language, 2006–2009]. Moscow, Drevlekhranilishche Publ., 2010, pp. 104–157. (In Russ.)
3. Gritsevskaya I. M., Litvinenko V. V. Short Novel (Povest') About a Young Man and the Magician in the Slavonic Tradition. In: *Studia Ceranea* (In Print). (In Russ.) (a)
4. Gritsevskaya I. M., Litvinenko V. V. Didactic Themes in the Texts of Slavonic Pseudo-Athanasius. In: *Palaeobulgarica* (In Print). (In Russ.) (b)
5. Zhuravel' O. D. *Syuzhet o dogovore cheloveka s d'yavolom v drevnerusskoy literature* [A Plot About Man's Agreement with the Devil in Old Russian Literature]. Novosibirsk, Sibirskiy chronograf Publ., 1996. 234 p. (In Russ.)
6. Ivanov S. A. *Vizantiyskaya kul'tura i agiografia* [Byzantine Culture and Hagiography]. Moscow, YaSK Publ., 2020. 536 p. (In Russ.)
7. *Literaturnyy sbornik XVII veka «Prolog»* [Literary Anthology of the 17th Century "Prolog"]. Moscow, Nauka Publ., 1978. 298 p. (In Russ.)
8. Nikolova S. *Paterichnite raskazi v bolgarskata srednevekovna literatura* [Paterik Stories in the Bulgarian Medieval Literature]. Sofia, Bolgarska akademiya na naukite Publ., 1980. 367 p. (In Bulgarian)
9. Pigin A. V. *Demonologicheskie skazaniya v russkoy rukopisnoy knizhnosti XIV–XX vv.: avtoref. dis. ... d-ra filol. nauk* [Demonological Tales in the

- Russian Manuscript Tradition of the 14th–20th Centuries. PhD. philol. sci. diss. abstract*]. St. Petersburg, 1999. 30 p. (In Russ.)
10. Prokopenko L. V. The Content and Sources of the Prolog for the September Part of the Year According to the Manuscripts from the 12th to Early 15th Centuries. In: *Lingvisticheskoe istochnikovedenie i istoriya russkogo yazyka, 2006–2009* [*Linguistic Source Study and the History of Russian Language, 2006–2009*]. Moscow, Drevlekhranilishche Publ., 2010, pp. 158–312. (In Russ.)
 11. Suvorov N. S. Concerning the History of the Moral Teaching in the Eastern Church. In: *Vizantiyskiy Vremennik*. St. Petersburg, 1903, vol. 10, issue 1–2, pp. 31–62. (In Russ.)
 12. Tvorogov O. V. Old Russian Reading Miscellanea of the 12th–14th Centuries (Article One). In: *Trudy otdela drevnerusskoy literatury*. St. Petersburg, Nauka Publ., 1988, vol. 41, pp. 197–214. (In Russ.)
 13. Dobschütz E. *Christusbilder: Untersuchungen zur christlichen Legende* [*Images of Christ: Studies in the Christian Legend*]. Leipzig, J. C. Hinrichs Publ., 1899. 357 p. (In German)
 14. Richard M., Munitiz J. *Anastasioi Sinaitae. Quaestiones et Responsiones* [*Anastasioi of Sinai. Questions and Answers*]. Turnhout, Brepols Publ., 2006. 286 p. (Corpus Christianorum; Series Graeca 59). (In English and Greek)
 15. Wortley J. *Les récits édifiants de Paul, évêque de Monembasie, et d'autres auteurs. Introduction et texte* [*The Edifying Stories of Paul, Bishop of Monembasie, and Other Authors. Introduction and Text*]. Paris, Éditions du CNRS Publ., 1987. 144 p. (Sources d'Histoire Médiévale publiées par l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes). (In French and Greek)

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ / INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Грицевская Ирина Михайловна, доктор филологических наук, профессор кафедры русского языка, Сыктывкарский государственный университет им. Питирима Сорокина (пр. Октябрьский, 55, г. Сыктывкар, Российская Федерация, 167001); ORCID: 0000-0002-9061-5070; e-mail: irgri@inbox.ru.

Irina M. Gritsevskaya, PhD (Philology), Professor of the Department of Russian Language, Pitirim Sorokin Syktyvkar State University (pr. Oktyabr'skiy 55, Syktyvkar, 167001, Russian Federation); ORCID: 0000-0002-9061-5070; e-mail: irgri@inbox.ru.

Литвиненко Вячеслав Владимирович, PhD, научный сотрудник кафедры философии, Карлов университет (ул. Черна, 646/9, г. Прага, Чешская республика, 115 55); ORCID: 0000-0001-5519-8980; e-mail: vyacheslav.lytvynenko@gmail.com.

Viacheslav V. Lytvynenko, PhD, Research Professor of the Philosophy Department, Charles University (ul. Černá 646/9, Prague, 115 55, Czech Republic); ORCID: 0000-0001-5519-8980; e-mail: vyacheslav.lytvynenko@gmail.com.

Поступила в редакцию / Received 12.02.2022

Поступила после рецензирования и доработки / Revised 15.04.2022

Принята к публикации / Accepted 30.04.2022

Дата публикации / Date of publication 06.06.2022

Научная статья ■

DOI: 10.15393/j9.art.2022.10925

EDN: EAVJLF



Николай Чудотворец в устной традиции Усть-Цильмы

Т. С. Канева

*Сыктывкарский государственный университет им. Питирима Сорокина
(г. Сыктывкар, Российская Федерация)*

e-mail: t-kaneva@yandex.ru

Аннотация. В статье проанализирована одна из севернорусских традиций Усть-Цилемского района Республики Коми (бассейн Печоры) — устные рассказы, связанные с образом Николая Чудотворца; представлена их общая характеристика. Исследование выполнено на основе полевых записей, полученных собирателями Сыктывкарского государственного университета в период с 1980-х гг. по настоящее время и хранящихся в Фольклорном архиве вуза. При характеристике одного из сюжетов привлечена местная повесть конца XVIII в. из усть-цилемского рукописного сборника середины XIX в. В текстах-поверьях, молитвенных обращениях, рассказах о регламентациях и обычаях, легендарных нарративах выделены народные именованья-характеристики святого и его разнообразные функции (защита дома и домашней скотины, помощь в дороге, в лесу и на воде, спасение от наводнения, возвращение пропажи, поиск утонувшего, явление с предзнаменованиями, наказание за несоблюдение праздничных запретов и за невыполнение обета). Отдельно рассмотрены сюжеты о чудесном явлении иконы Николы Чудотворца, сохранившиеся лишь фрагментарно, но представляющие значительный интерес в силу их местного колорита. Оценено место осеннего и весеннего праздников Николы в усть-цилемском народном календаре. Предпринятая в статье характеристика ставит перспективную задачу подготовки указателя основных мотивов усть-цилемских легенд о Николе Чудотворце, решение которой в будущем позволит упорядочить объемный и политематический материал, провести системное сопоставление с подобными сюжетами из других мест России и дать более глубокую оценку образа святого Николая в усть-цилемской традиции.

Ключевые слова: Николай Чудотворец, Усть-Цильма, фольклорная традиция, легенды, поверья

Для цитирования: Канева Т. С. Николай Чудотворец в устной традиции Усть-Цильмы // Проблемы исторической поэтики. 2022. Т. 20. № 2. С. 155–175. DOI: 10.15393/j9.art.2022.10925. EDN: EAVJLF

Original article

DOI: 10.15393/j9.art.2022.10925

EDN: EAVJLF

St. Nicolas the Miracle-Worker in Oral Tradition of Ust-Tsilma

Tatyana S. Kaneva

Pitirim Sorokin Syktyvkar State University

(Syktyvkar, Russian Federation)

e-mail: t-kaneva@yandex.ru

Abstract. The study aims to conduct a general analysis of folklore tales about St. Nicolas the Miracle-Worker in one of Northern Russian traditions, namely, that of Komi Republic Ust-Tsilma Region (Pechora river). The study is based on field records from the Folklore archive of Syktyvkar State University, collected by University researchers since the 1980s. A late 18th-century local story from a mid-19th-century Ust-Tsilma manuscript century is used in the analysis of one of the plots. Popular characteristics of the Saint and his various abilities (protection of home and domestic animals, assistance during a voyage, in the forest, on the water, etc.) are revealed in prayers, legendary narratives, beliefs and rituals. The miraculous appearances of St. Nicolas icons are examined separately. These vague legends matter because of their local historical context. The importance of St. Nicolas holidays in spring and autumn in Ust-Tsilma popular calendar is noted. The attempted analysis sets a long-term goal — to compose an index of the key motifs in the St. Nicolas legends of Ust-Tsilma. This task will allow to systematize the voluminous and diverse information in order to compare it with similar items from different localities for a deeper examination of this uniquely profound image of the saint in the tradition in question.

Keywords: St. Nicholas the Miracle-Worker, Ust-Tsilma, folklore tradition, legends, beliefs

For citation: Kaneva T. S. St. Nicolas the Miracle-Worker in Oral Tradition of Ust-Tsilma. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*, 2022, vol. 20, no. 2, pp. 155–175. DOI: 10.15393/j9.art.2022.10925. EDN: EAVJLF (In Russ.)

С первых лет своего существования Усть-Цилемская слободка, появившаяся при впадении Цильмы в Печору в начале 1540-х гг., связана с именем святителя Николая Чудотворца. Именно ему была посвящена первая в этой местности церковь, возведенная в 1547 г. основателем Усть-Цильмы Иваном Дмитриевичем Ласткой. В честь святого Николая,

архиепископа Мир Ликийских, освящались впоследствии и другие православные и единоверческая церкви в с. Усть-Цильма [Краткое историческое описание: 394–395], а в новое время — и молитвенный старообрядческий дом, и ныне действующая старообрядческая церковь. По свидетельству В. Н. Латкина, побывавшего в Усть-Цильме в 1840-х гг., «образ Святителя <...> весьма уважается в здешнем крае: редкие проплывают мимо Усть-Цильмы, не отслужив молебна и не помолвившись Угоднику»¹. Святой Никола / Микола занял важное место в поверьях устьцильмов, в их народных религиозно-магических практиках, а также в устной прозе.

В обширной литературе, посвященной фольклору, верованиям и почитанию святителя Николая Чудотворца в русских традициях², работы, отражающие регионально-локальную специфику этих явлений, встречаются не так часто³, что придает предпринятому нами исследованию определенную новизну.

Прежде всего, обратим внимание на то, что полученные в Усть-Цильме собирателями материалы подтверждают славу Николая Чудотворца как важнейшего для русского народа святого, «почитание которого приближается к почитанию Богородицы и даже самого Христа» [Успенский: 6] (см. также: [Белова: 398]). Живописные изображения святого и его меднолитые образки на домашних божницах устьцильмов принадлежат к числу наиболее популярных (см. об этом: [Дронова: 139], [Афанасьев, 2018: № 34–48]). Подобное наблюдение сделано и при оценке бытования Жития Николая Чудотворца у печорских старообрядцев [Волкова: 48]. В устных рассказах и молитвах он наделяется разнообразными именованиями, отражающими широкий круг его «народных» характеристик: *Господу / первый / скорый помощник, скоритель, скорый пособник, тёплый согреватель / заступник / уступник, кормилец милостивый, святитель Микола милостлив /*

¹ Дневник В. Н. Латкина во время путешествия на Печору в 1840, 1843 гг. // Записки Императорского Русского географического общества. 1853. Кн. 7. Ч. 2. С. 13.

² См., напр.: [Образ святителя Николая Чудотворца в искусстве и культуре].

³ См., напр.: [Фольклор Сосновского района: 258], [Ивашнева].

многомилостлив, молебник, спаситель и др. Как адресат разнообразных молитв очень часто он оказывается в одном ряду с Господом Богом (Христом) и Богородицей. Так, например, одна рассказчица вспоминала об опасной ситуации в своей жизни, в которой она, по ее убеждению, оберегла себя обращением к святителю Миколу и Пресвятой Божьей Матери:

«...в Нерицу сводку надо было везти. <...> И вот меня эта гроза подхватила. И ведь и гром, молнии, и я ничё не боялась, только всю ночь я повторяла: “Микола-святитель да Пресвята Божья Мать Богородица”. <...> И надо было перебродить три, три брода. <...> И чё вы думаете: у меня платок сбился, я вся мокрая, и вокруг меня как будто рыба прыгала — молнии. <...> Но меня не тронуло, значит, кто-то меня охранял всю дорогу. Вот такие чудеса произошли!» (СГУ: 03367-87)⁴.

В одном из вариантов усть-цилемской «путеводной» молитвы видим пример «народной Троицы» (ср.: [Успенский: 7]):

«Святой Спаситель, Пресвятая Мати Божья Богородица, святитель Христос Никола, спасите, сохраните нас, выведите нас на дорогу» — вот эта молитва» (СГУ: 03159-35).

В молитвах и их пересказах, записанных от устьцилемов, явственно обозначено патронирование святым Николаем всех подпространств мироздания:

«Святой Микола-угодник, Господу помощник, ты в поле, ты в доме, ты на земле, ты на воде, ты на небе и на земле, моли Бога за мою душу грешную, дай ума да разума!» (СГУ: 03210-8)⁵.

Он признается своего рода «универсальным» святым, помощи которого ищут в любое время, в любом месте и «от всех напастей» (СГУ: 03135-55а):

⁴ Подобное соединение Николы и Божьей Матери см.: «Никола-святитель, Пресвятая Мати Богородица, помоги — там, например, кому-то, кто-то поедет — доехать хорошо, чтоб всё было ладно, чтобы доехали, ничё дорогой не приключилось» (СГУ: 03184-3); «Святитель Христос Микола, свята госпожа Богородица, прости нас да сохрани нас» (СГУ: 03197-23) и т. д.

⁵ Ср.: «Микола святитель Христос, он и в поле, он и в доме, он на пути и дороге. Микола святитель Христос, он и на небесах, он защитник наш. Защити нас!» (СГУ: 03163-35).

«Святитель Никола Чудотворец, избави раба Божьего — там, скажем, Иоанна — избави его от всякой притчи-напасти, от злых людей, от зверей в путях-дорогах, на воде, на земле, в небе!» (СГУ: 03399-20);

«Хоть кака беда, хоть ковды можно ему помолиться, хоть кака беда: “Помоги, Господи, кормилец Микола милостив!” — вот и всё. <...> Я всё Миколе обращаюсь, когда чё ле мне неладно дак» (СГУ: 03291-30);

«Больше всех Николы и молимсе мы» (СГУ: 03165-24);

«Кака ле худобá, дак Миколу пуще просят» (СГУ: 03230-51);

«Мати-то <...> говорила: Миколу-то святителя просите сами, где в неволи дак» (СГУ: 03163-36).

При этом в усть-цилемских верованиях можно выделить и конкретные функции святого. К таковым относится защита дома. Об этом свидетельствуют и пословица («Микола-святитель — дому хранитель» (СГУ: 03134-9)), и молитвы («Великий Микола-святитель, первый помощник, сохрани и сбереги наши хоромины от всякой притчи-напасти, от злых людей и от пожаров!» (СГУ: 03367-40)), и сообщения об обычаях новоселья («В новый дом заходят, дак Николы Чудотворцу молебен поют» (СГУ: 03182-23)), и непосредственные суждения носителей традиции в контексте разговора об оберегах дома при отъезде («Мы когда уезжаем, к Николы обращаемся, он же хранитель очага, дома: <...> “Никола-святитель, кормилец, Господи, спаси да сохрани от злых людей, от злой судьбы-напасти!” — это так к нему обращаемся, <...> что “храни, на тебя вся надежда за домом следить”. Вот Никола у нас» (СГУ: 03293-42)).

Так же, как Николу доверяли дом, на него возлагались надежды и по сохранению домашнего стада. Святому Николаю усть-цилемские хозяйки *сули́ли обёты* [Дронова: 205] и *творили молитвы* при первом выгоне скота на пастбище:

«Из хлева выпускают и там тоже обращаются: “Никола-святитель, спаси да сохрани да домой приведи!”» (СГУ: 03293-44).

Известный народный обычай оставлять при этом под маницей срезанную с хвоста животного шерсть также сопровождали порой этим молитвенным обращением к «скотьему богу» [Успенский: 31, 44], «чтобы Никола привёл её [корову]

потом домой» (СГУ: 03293-44)⁶. «С Миколой» оставляли скотинку и в хлеву. Один из меморатов, связанных с этой темой, построен на легендарном сюжете явления святого, предупредившего хозяйку о беде со скотиной:

«Моей бабушке этот Микола-святитель и явился. Вот раньше, раньше, давно было, как своё житьё еще. А бабушка-то у меня была така, в Бога она ещё верила и всё в Миколу-святителя. Было девять коров, <...> и она всё оставляла, говорит: “С Миколой-святителем пойдёшь да”. С Миколой. Как двери закрыват и: “Спаси и сохрани, Ми...” — как с Миколой-святителем оставляла. Дедушка зашёл, это, весь белый дедушка: “Бажёна⁷, — говорит, — иди во хлев-от, там у тебя неладно!” Или ей приснилось, или она как будто увидела. <...> Она взяла, бабушка моя, нож и пошла, а они там это все, тесно дак, они так перешли и давятся. Так это ведь необъяснимо, ведь необъяснимо, как это! Она набожна была, бабушка-то, набожна была. Вот таки чудеса происходили» (СГУ: 03367-93).

В усть-цилемских записях имеются и примеры личных обращений к святому в разных жизненных ситуациях — как в драматичных, так и в сугубо бытовых. В качестве первого примера можем привести молитву (моление) Николаю Чудотворцу о защите мужа-фронтовика, переданную в воспоминании рассказчицы-дочери:

«...запомнила вот свою мамку, когда у меня от отца не было никакой вести. Это он на войне был. <...> Дак она печку затопит и это, в огонь глядит и там: “Господи, Микола-святитель, спаси и сохрани на пути, на дороге от злых людей! Пусть пуля мимо пролетит! Пусть там тебя святые спасут там тебя! Пусть добры люди там тебе помощь окажут!” — всё это, на огонь глядела, и всё она это причитала⁸» (СГУ: 03367-113).

Примеры второго рода — и бытовые, и курьезные; они свидетельствуют о поистине народном статусе святого, которого призывают даже при трудностях вдевания нитки

⁶ Вариантом более специализированного текста, приуроченного к обработке шерсти, является приговор «Где ходи — не ходи, к хвостуикой домой приди» (СГУ: 03403-113).

⁷ Дорогая (СРГНП: 15).

⁸ Здесь: наговаривала.

в иголку⁹, при пропаже лодочного мотора¹⁰, при поимке «боевого коня»¹¹ и в других ситуациях, на что в определенной степени указывает и бытовавшая на Печоре поговорка о беспечной уверенности людей в бескорыстной заботе Божьего угодника: «Брось под гору — храни, Микола!» [Канева, Ильина: 218, № 455].

Одна из главных функций святителя Николая в народных верованиях — помощь «в пути-дороге». В рассматриваемых материалах имеется немало сообщений, во-первых, о заблаговременных действиях, которые совершаются устьцильмаами для обеспечения благополучной поездки: накануне принято заказывать «грамотным старушкам» (в последние годы — в моленных домах, в церкви) молебны Николаю Чудотворцу, с этой же целью покупают и ставят перед образом святителя свечи.

Во-вторых, это рассказы о происшествиях в дороге, построенные на сюжетах легендарного характера о помощи Николая-угодника. Большинство из них переданы как личные истории или случаи из жизни односельчан / родственников, и этим они сближаются с быличками. В общем виде повествования развиваются по одной сюжетной схеме: беда — молитва / обет Николе — избавление от беды. В качестве отправных выступают мотивы «человек заблудился в лесу» или (условно) «трудности передвижения» («проблемы с транспортным средством»: сломанная / застрявшая машина или завязший конь). Избавление от беды объясняется рассказчиками откликом на мольбы святителю Николаю: чудесным появлением некоего

⁹ «Христос Никола, пособи и помоги мне нитку вдеть, вложить нитку иглолки в уши!» — да так всё попрашиваю чё ле, будто бы он и помогат. Стану: «Помоги! Помоги!» — да и вложу. <...> Да во всех обращаются случаях [к Николе]: «Христос Никола-святитель, скорой помощник, тёплой заступник, молебник, помоги и пособи!» (СГУ: 03409-118, 119).

¹⁰ «Милостив Господи, святитель Микола, прояви мотор!» (СГУ: 03357-50).

¹¹ «...у ей конь боевой был, она, бегали-бегали, ездила-ездила, никак заманить не можем, никуды прижать, ни поймать не можем. А у меня тётка идёт и говорит, подошла ко мне: «Марья, — говорит, — Миколы ли чё ли хошь помолись, чтобы лошадь-то у ей поймать». Я говорю: «Не поспею я молиться, ты молись на их!» <...> А после лошадь у нас на серёдки пожни встала да и. Наверно, тётка пообещала помолиться Миколы. На серёдки пожни встала, остановилась» (СГУ: 03265-34).

путеводителя (это может быть внезапно показавшийся и исчезнувший «старичок» — сам Никола¹² / белый телёнок¹³ / голос (рѣв) телёнка¹⁴) или реально подоспевшей помощью¹⁵. Другим вариантом разрешения опасной дорожной ситуации является невидимое чудесное вмешательство Николы — при этом эмоциональность повествования усиливается мотивом уверования в святого: когда конь безнадежно увяз («засел») в ручье, сын рассказчицы вспомнил о Миколе:

«Никак его [сын] добыть не может. <...> Уж почти... узду хотел снять — потопáт¹⁶ уж конь совсем. <...> Всё говорят: Микола есть. <...> Эту молитву только сказал: “Микола милостив, если есть ты — нет? Если есть, пусть у меня конь выйдет” — и конь вышел! <...> А он некожды не верил, дак он говорит: я уж нынче так верю этому Миколу! <...> Я уж всегда его призываю» (СГУ: 03291-36).

¹² «Человек тоже заплутал, заблудился дак, дорогу найти не мог. <...> И говорит: молился-молился, говорит, потом чѣ-то там, стал, вдруг это, говорит, смотрю — там старичок какой ле впереди идѣт. Старичок идѣт, я, говорит, за ним бегу-бегу, его зову-зову, он не откликается, всё идѣт, идѣт, идѣт, пока, говорит, не выскочил на дорогу и не увидел там кого-то. И старичок пропал. Всё, вывел его. <...> Это же Никола, он такой вот, седовласый всё показывается — ну, говорят, что седовласый старичок в белых одеяньях» (СГУ: 03408-75).

¹³ «У нас на Бору было, только до меня оно. Мама у нас рассказывала. Одна старушка заблудилась. Пошла по ягоды да заблудилась. Чѣ она — три недели уж в лесу ходила. <...> Дак ей белый телёнок вывел, да. <...> Это ей как святитель Микола помог» (СГУ: 03350-266).

¹⁴ «А я сама заблудилась в лесу. Ой, заблудилась! Господи ты, Господи! Солнышка нету, ветра нету, комаров, и морошка! Туда пойду — как буд-то не туда, туда пойду — не туда. Такой, вот таки деревья — зашла! <...> Миколы-святителя стала призывать. И мне показалось: далё-ё-ёко-далёко телёнок заревел. Это надо! Это необъяснимо — телёнок заревел. <...> И потом вышла на дорогу, это в раду, на болото вышла, по этой дороге шла-шла, вышла на поля. Хоть бы, хоть бы один телёночек был где-то!» (СГУ: 03139-6.2).

¹⁵ «...Я просить стала: “Никола Чудотворец, помоги, пожалуйста, я с ребѣнком, помоги, выручи, хоть кто-нибудь чтоб нам навстречу ехал, вытащил машину”. И представляете — через полчаса идут два трактора гусеничных! Вытащили» (СГУ: 03391-47).

¹⁶ Тонет, вязнет.

Верой в чудесную помощь небесного покровителя странствующих по воде проникнуты усть-цилемские легендарные нарративы о заставшем в пути ледоходе:

«Один мужик ехал-ехал по реки, а лёд уж шевелитсе, шевелитсе... <...> А реку-то понесло, а он остался на льдинки. <...> Он сотворил молитву эту “Микола-святитель, спаситель...”. А льдинка стала да и стоит, упёрлась это в крѣж¹⁷. И стал он, перескакал. Вот вишь, Микола-то спас, закрепил реку. <...> Он это, Микола-то, еше упѣр там эту льдину-ту, чтобы переехать ему. Он и переехал на лошади как ле, стегал-стегал лошадь да и перескочил на ту сторону» (СГУ: 03163-36).

Очень близка этим сюжетам группа рассказов о помощи Николы Чудотворца тонущему человеку. Как и «дорожные истории», они нередко служат иллюстрациями к характеристике Николы как *скорого помощника*. Построенные практически по той же схеме (беда — молитва — спасение), они сходны между собой проявлением чуда: по горячей молитве попавшего в беду (*взмолился*)¹⁸ святой дает страждущему опору под ноги:

«как будто тут чѣ-то подсунется ведь» (СГУ: 03139-6.1),

«как вроде подсунет чѣ-то под ноги» (СГУ: 03361-15),

«...Тонул. И стал Миколу призывать, и как будто какой-то ему там клоч¹⁹ под ноги попал, и он выплыл» (СГУ: 03367-39),

«...Несѣт, ноги не достают, а тут камень где-то надо же, ли кошка²⁰ ли — что-то появилось. <...> Микола. Призвал — и всё. Сразу эта кошка или камень появилось, он упѣрся да и...» (СГУ: 03173-14, 16).

В Печорском крае, как и вообще на Севере, реки играют неоднозначные роли в жизни людей. Часто они сопряжены с опасностью, нередко становясь и местом гибели, и могилой. Несколько «никольских» текстов, записанных в Усть-Цильме, связано с сюжетом поиска утонувших, в них рассказано

¹⁷ Крутой обрывистый берег реки (СРГНП: 349).

¹⁸ Например: «...шѣл по реке и провалился, <...> ноги не достают, его несѣт. <...> Он взмолился, Николу призвал, святителя Николу, взмолился...» (СГУ: 03173-14).

¹⁹ Кочка, бугорок (СРГНП: 317).

²⁰ Песчаная или каменистая отмель (СРГНП: 345).

о разных способах обращения к Николе-святителю: усиленной молитве с пением молебнов²¹ и пусканием иконы Чудотворца по воде — с верой в то, что она укажет (*проявит*) место нахождения тела²².

В одной личной истории женщины, ходившей на морском судне поваром, свое спасение во время шторма рассказчица связала с данным ею обещанием спеть молебен Николаю Чудотворцу:

«Вся команда утонула, а я спаслась. Бог миловал меня, спаслась, успела заранее, пока судно не пошло ко дну, я успела выброситься, и меня, спасательное судно пришло и спасло меня. <...> Я тогда вот, действительно, в Бога поверила. Я посулила молебен Николы-святителю. А у меня дед тоже был грамотный, и я говорю: “Если есть Бог на свете, спасусь, то пусть, — говорю, — дед споёт молебен Николы-святителю”. Когда меня спасли, когда я приехала, я сразу написала домой письмо и сказала, что так я обещала Николы-святителю молебен. Мама говорит: пели молебен за меня» (СГУ: 03170-45).

Это повествование отличают мотивы обретения веры в Бога (как и уже приведенный рассказ о спасении коня, засевшего в ручье), а также назидательная установка о необходимости выполнения обещанного:

«Но обязательно, если пообещал, надо выполнить, обязательно спеть молебен этот. Если уж пообещал, то надо выполнить» (СГУ: 03170-46).

Это не единственный пример появления мотива обета Николаю Чудотворцу в рассматриваемых усть-цилемских

²¹ Один из примеров: «У меня мал-от парень тогда утонул. <...> Дак он целый месяц в воде-то был, <...> дак я каждый день Миколы-святителю молилась со слезами. Приду там к бабкам, они будут молебен петь, а я молюсь всё: “Кормилец милостивый Микола, моли Бога об’ мне, грешной, прояви раба Божьего Алексея” — Алексеем его звали. И он... Его мы через месяц нашли. <...> Я каждый день со слезами молилась, вот и Бог его не унёс, не унесло, Бог мне его и дал, всё же я его захоронила, здесь он у меня захоронен...» (СГУ: 03135-46).

²² «Бывало, шо будто вот это икону Николы-святителя, деревянну-ту икону, шо спустят на воду примерно где-ка утонул человек-от, дак вот, под водой там ведь не видишь, где он лежит, дак вот будто эта икона плывёт по реки, и где утопленник лежит — остановится. И тогда станут пуще искать, шо тут и достанут покойника» (СГУ: 03357-58).

нарративах. Он выявлен в сюжетах о поиске заблудившихся в лесу, о спасении при наводнении и др., об обетах сообщает также в рассказах о почитании святого (в фольклорно-этнографических интервью). Весьма примечательно, что обеты Николе-спасителю приводили усть-цилемских староверов-беспоповцев к церкви — в единоверческий или даже, возможно, в православный храм в с. Усть-Цильма, где на Николу зимнего устраивалась ярмарка, на которую съезжались не только устьцилёмы, но и православные жители соседней коми Ижмы, а также ненцы [Дронова: 43], [Ильинский: 300]:

«... ярмарка раньше была. <...> А около церкви там всё была. <...> Вот там на Миколу, когда обещаются — опять щё ле худó дак, <...> говорят: ну, Миколы обещай святителю. Дак раньше хто яйца несут, кто... К Миколы это всё к церкви носили. <...> Всё и в вёшний день к Миколы носили. <...> Вот там в церкви, там же и продавали и, вот это на свечи, на ладан это всё, там это делали» (СГУ: 0341-15);

«Ему раньше овецались, что это святителю Миколы, овецались: кто щё ле заболет, ли у кого ле щё ле случится, овецаются Миколы, чтобы он помог, да. И поовещаются ему отдать, да. И этот Миколин день живет два раза в году: осенью и весной. <...> И кто щё овецался Миколы, привозили, тут Миколы отдавали. Тут принимал человек. <...> Ну, и этот принимал не за деньги, ничё, так, а это, должно быть, продают да святителю Миколы на это — на свечи, свечи да ладан да щё да» (СГУ: 03350-26);

«В Миколин день ездили²³, в церковь ездили, да. Церьква, две еще было. <...> Кто овецаются, дак ездят. <...> Вот щё ле случится, вот там кладут Миколы, деньги положат. [В церковь?] Да» (СГУ: 0366-30).

Довольно часто Николе «сулїли» быка или теленка. Так, например, во время наводнения, когда дом «заклало льдом»:

«Ваня Трифонов, был такой, <...> как будто бы на крыше сидели они, дак он пообещал: “Если, — говорит, — я, живы останемсе, так Миколы-святителю отдам...” — трехгодовалый бык был. <...> И вот он свёл весной Миколы этого быка, отдал» (СГУ: 0341-15).

²³ Ответ на вопрос собирателя о весеннем Николе.

В другом рассказе обещанием теленка Николе Чудотворцу объясняется спасение заблудившейся женщины:

«Одна старушка заблудилась. <...> Ну, и <...> поовещались, чтобы ей найти как ле, телёнка поовещали. <...> Святителю Миколы телёнка свели...» (СГУ: 03360-266, г).

Имеется в корпусе усть-цилемских записей и сюжет о невыполнении обета, в котором святой сам забирает полагавшееся ему (здесь, кстати, это снова молодой крупный рогатый скот): нетель, обещанная мужиком («чё ле случилось у его»), через три года исчезла с привязи в дороге:

«...овернулся, посмотрел — а нетели-то нету. <...> Святитель Микола подобрал. И следов нигде не могли найти. Куда ушла эта телица?.. Это много таких случаев я слыхала» (СГУ: 03350-26а).

Подобный сюжетный мотив (Николай Чудотворец забирает обещанное ему) лег в основу местной повести конца XVIII в. «Чудо святого Николы, чудо еже о быке», выявленной В. И. Малышевым в составе усть-цилемского рукописного сборника середины XIX в. [Малышев: 476–480]. В сочинении передается история о том, как в праздник святого пророка Ильи на берегу Печоры явился «белый зело велик и красоты неизреченной бык», который был обещан торговцем скота из Великого Устюга в усть-цилемскую церковь явившемуся к нему святому Николе в ответ на мольбы о помощи в разрешении от бремени коровы. Родившийся бык был «зело велик и красен», так что устюжанин «нача жалети быка того и к тому худе печашесе о обещании святому Николе», тем более что «за дальностию расстояния сумнящесе, како доставити и в кое время теля оно». Но «святой Николай сам устрой», и, когда 7-летнего быка повели на торг (чтобы продать «за драгую цену» и часть денег послать в церковь), он исчез и «приведен бысть в село Усть-Цильму святым Николю» [Малышев: 479]. Печорцы решили положить чудесного быка в церковь угодника Божия в осенний его праздник²⁴.

Вероятно, обычай приношений в церковь Николая Чудотворца (по обетам или просто по случаю праздника в честь

²⁴ О связях этой повести с фольклорной традицией см.: [Канева, 1998].

святителя) получил столь широкое распространение в старо-обрядческо-беспоповской Усть-Цильме и за ее пределами благодаря чудесной иконе этого святого — единственному предмету, уцелевшему в пожаре 1745 г., который уничтожил не только церковь, но и всю слободку. Источниками сведений о ней являются, главным образом, основанные на народных преданиях письменные сообщения, появлявшиеся в периодической печати с середины XIX в. и восходящие к местному церковному летописцу [Канева, 2017]. Мало того, что образ Николы-святителя избежал огня и явился на пне в отдалении от гари, он, возвращаемый на пепелище, еще дважды «уходил» на значительное удаление от реки и тем самым дал знак, где надлежит отстраиваться погорельцам. Этот знак окончательно был понят лишь спустя некоторое время, когда обрушился подмываемый Печорой берег, на котором была основана слободка. «С тех пор икона святого Николая-чудотворца, чудно явившаяся и указавшая новое место так кстати и к пользе, почитается чудотворною» [Ульяновский].

Устная традиция, очевидно, не сохранила памяти о пожаре в слободке и о чудесном «хождении» иконы — в исследуемом экспедиционном материале, собираемом на протяжении длительного времени, мы не встретили таких сюжетов. Однако имеются фрагментарные записи — упоминания о явлении иконы Николая Чудотворца на Старых Дворищах, месте первопоселения основателей Усть-Цильмы на противоположном (относительно современного расположения) низком берегу, оказавшемся непригодным для проживания из-за весеннего половодья. Одна из них сближается с письменными источниками мотивом нахождения иконы на пне:

«...Святого Николу на Старых Дворищах — Стары Дворища есть тут-ка пониже, на пню нашли икону, <...> на пню нашли, Никола-святитель. <...> Явлённая, да, Никола-святитель. <...> Всё рассказывал отец-от мне тут» (СГУ: 0399-57).

Другой, менее внятный текст содержит намек на мотив перемещений иконы, а кроме того — неуверенное сообщение о явлении образа на воде:

«Кто ле всё говорили: Николу увезут, а он очудитсе тут, будто на Старых Дворищах да чё ле... <...> Там он появился будто, приплыл будто по Цильмы да» (СГУ: 03409-121).

Наконец, есть третий рассказ о явленном образе Чудотворца, в котором видим комбинацию некоторых уже знакомых по вышеприведенным примерам легендарных мотивов:

«Была икона, это... икона Никола каменный, каменный. И он появился на пню кому-то, на пёнышке нашли его. Дак вот она, женщина котора, хозяин, который принесли в дом, поставили у себя икону, дак она перешла ночью в другу половину, оказалась в другой половине. Значит, там не место ей было. <...> Явлённый Никола ей звали нынче здесь у нас, явлённый Никола» (СГУ: 03456-9).

Здесь нет указания на Старые Дворища, при этом явление на пне и перемещение иконы рассказчица относит к необычному образу — из камня. Каменная икона Николая Чудотворца — реально существующий памятник. В статье, посвященной его характеристике, историк Н. Н. Балина со своим соавтором также ссылается на устные сообщения: «По легенде, ее первое явление в 1540-х гг. произошло на месте первопоселения и месте первой церкви Свт. Николая Чудотворца» [Балина, Балина: 165] (курсив наш. — Т. К.).

Усматривать ли за устными легендами существование в Усть-Цильме двух явленных Никол (возможно — деревянном, чудесно избежавшем пожара, и каменном) или речь в них идет об одной и той же каменной иконе, дважды чудесно явившейся устьцилёмам — вопрос неоднозначный. Однако для фольклористических исследований при всей своей фрагментарности зафиксированные тексты имеют особую ценность как обозначающие редкие мотивы, связанные с местной святыей. Безотносительно к тому, какой именно образ хранился в местных церквях Усть-Цильмы, он оставался высокочтимым, на что указывают многочисленные свидетельства исследователей, бытописателей, миссионеров. К уже процитированным ранее высказываниям В. Н. Латкина и А. Ульяновского приведем еще одно заверение: «Образ чудотворца Николая почитается всеми жителями Печорского края, и ни

один промышленник, ни один торговец и ни один простой путник не пройдет мимо церкви без того, чтобы не поклониться иконе» [Майнов: 246].

Разумеется, почитались устьцилемскими и праздники, посвященные святителю, о чем уже немного сказано в связи с обетами. В полевых усть-цилемских записях выявлен текст, в котором неполно и не очень уверенно воспроизведена известная в русской традиции легенда «Касьян и Никола» [Афанасьев, 1859: № 11] о назначении Николаю Чудотворцу двух праздников в году — за помощь простому мужику, застрявшему с телегой, а Касьяну (рассказчица не смогла вспомнить его имени), погнушавшемуся грязной работой, — редкого дня почитания (29 февраля)²⁵.

В народном усть-цилемском календаре особое место занимал весенний (*вёшный*) Никола. Этот день связан с важными для печорских крестьян сезонно-погодными приметами:

«Всё дожидают: Егорей с водой, дак и Микола с травой — что на Егорейя река уйдет, дак на Миколу трава вырастет, надо скоту трава. <...> Егорей во льду, дак и Микола не в карбасу²⁶» (СГУ: 03276-25).

С Николы вёшного начинался цикл продолжавшихся до Петрова дня уличных хороводных гуляний, получивших на средней Печоре название «гórка»; она, в свою очередь, выступала значимым фольклорно-игровым явлением устьцилемской календарной и предбрачной обрядности.

Почитание Никольских праздников выражалось и в запрете на работу в эти дни. Они, как и некоторые другие даты

²⁵ «Микола Чудотворец — скорой помощник всё говорили. <...> Я слышала, шо какой ле мужик ехал на телёги да застрял в грязи дак, Микола ему помог выехать дак. Вот и ему и три, три праздника в году, Миколы. Миколин-от день осенью да, весной нынь да... Три ле два?.. <...> Пришёл будто, шо помог ему выехать а. Которой друго-т будто не пришёл дак, друго-то, другому-то чейно? Один в году ли чё ле праздник-от?.. Которой не пришёл-то дак. <...> Забыла, не могу назвать никак... <...> [Микола] сам, бат, пришёл ле чё ле, увидел, что мужик мотается дак. Вот надо в беды-то людям-то помогать. Где ле человек-от в беды-то, дак надо вырывать» (СГУ: 03232-26). Рассказчица сначала ошиблась в количестве праздников, после некоторых сомнений назвав два.

²⁶ Кáрбас — большая рыбацья лодка с плоским дном и крытым верхом (СРГНП: 303).

народного календаря, считались опасными. Николин день (в разных сообщениях говорится то о весеннем, то об осеннем Николе) в Усть-Цильме называли *приточливый, притчеватый, притчевый, притчетый* («как ле притчи могут быть» (СГУ: 03291-29)), *прикосливый, оветный, наказливый*²⁷. В экспедиционных материалах имеется довольно много текстов — поверий о существующих в традиции регламентациях и рассказах о личных историях, связанных с последствиями их нарушений. Наказание Николы, который «скор на помощь и на расправу» (СГУ: 03404-24), является ключевым мотивом таких сюжетов: Божий угодник карает увечьем и даже гибелью человека или его домашнюю скотину²⁸.

Корпус усть-цилемских легенд о Николе Чудотворце дополняют два рассказа о его явлении во время болезни и во сне. В первом случае яркое видение в избушке на сенокосном угодье («Там вообще-то чёрно всё, и вот как будто в мраморе всё тут показалось: мушчина такой с бородой чёрной, красивый такой, сзади его как ангелы это на крылышках. Всё мраморно, бело, тут как бассейн такой, зелёна вода») стало знаком выздоровления («И после того у меня всё прошло. И до сих пор. В больницу не хожу» (СГУ: 03259-39)). В другом рассказе увиденный во сне святой благословил визионера-рассказчицу на избрание председателем старообрядческой общины («...И вдруг, значит, раскрывается небо, и стоит передо мной Никола-святитель, большой такой, как икона, большой такой стоит Никола-святитель. <...> И через три дня <...> меня избрали <...> председателем этой общины. Дак вот говорят: это тебя Никола благословил, что он тебе показался этот Никола» (СГУ: 03171-4)). Обращает на себя внимание, что, в отличие от святого Николая — «белого дедушки», предупредившего о беде со скотом во хлеву (см. выше: (СГУ: 03367-93)), или путеводителя — «седовласого старичка в белых одеяньях», (СГУ: 03408-75) чудотворец, явившийся с предзнаменованиями, предстает в величественном иконописном образе.

²⁷ О подобных усть-цилемских днях, рассмотренных в этнолингвистическом аспекте, см.: [Ильина].

²⁸ Подобное см., напр.: [Завьялова: 87].

Таким образом, в устной народной традиции Усть-Цильмы создан многогранный образ Николая Чудотворца. Это единственный святой в данной локальной фольклорной традиции, образ которого удостоился столь глубокой разработки. На основе текстов-поверий, молитвенных обращений, рассказов о регламентациях и обычаях, легендарных нарративов (подавляющее большинство которых приближается к быличкам — устным свидетельствам о встрече человека с проявлениями сверхъестественных сил, в данном случае — с силами святыми, чудесными) выстраивается обширный ряд функций Николы-свяtitеля и сюжетных мотивов, организующих повествования о нем и его иконе, причем последние — с привязкой к местным реалиям. В связи с этим в качестве перспективной задачи представляется подготовка указателя основных мотивов усть-цилемских легенд о Николе Чудотворце с привлечением записей еще одного архива — кафедры фольклора МГУ им. М. В. Ломоносова (1978 и 1980 годы записи). Такой указатель позволит упорядочить довольно объемный и разнотемный материал, а затем провести системное сопоставление с подобными сюжетами, бытовавшими в других русских традициях.

Список сокращений

СГУ — Фольклорный архив Сыктывкарского государственного университета им. Питирима Сорокина, Усть-Цилемское собрание, аудиофонд.

СРГНП — Словарь русских говоров Низовой Печоры: в 2 т. / под ред. Л. А. Ивашко. СПб.: Филологич. ф-т СПбГУ, 2003. Т. 1. 553 с.

Список литературы

1. Афанасьев А. В. Великопоженская икона: фотоальбом. М., 2018. 208 с.
2. Афанасьев А. Н. Народные русские легенды, собранные А. Н. Афанасьевым. Лондон, 1859. 206 с.
3. Балина Н. Н., Балина С. В. Каменная икона «Святой Николай Чудотворец» из села Усть-Цильма // Почитание святителя Николая Чудотворца и его отражение в фольклоре, письменности и искусстве: мат-лы и исслед. / под ред. А. В. Бугаевского. М.: М-Сканрус, 2007. С. 165–169.
4. Белова О. В. Николай // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. М.: Международные отношения, 2004. Т. 3. С. 398–401.

5. Волкова Т. Ф. Житие святителя Николая и его чудеса в круге чтения печорских крестьян // Почитание святителя Николая Чудотворца и его отражение в фольклоре, письменности и искусстве: мат-лы и исслед. / под ред. А. В. Бугаевского. М.: М-Сканрус, 2007. С. 48–52.
6. Дронова Т. И. Религиозный канон и народные традиции староверов Усть-Цильмы: формирование, сохранение, эволюция. Сыктывкар: ООО «Коми Республиканская типография», 2019. 280 с.
7. Завьялова Е. Е. Образ Николая угодника в контексте феномена элитарности: агиографический и фольклорный дискурсы // Вопросы элитологии. 2020. Т. 1. № 2. С. 75–96.
8. Ивашнева Л. Л. Нижневолжские легенды о Николае Чудотворце: к проблеме межжанровых влияний в фольклорной прозе // Вестник Дагестанского государственного университета. Серия 2: Гуманитарные науки. 2016. Том. 31. Вып. 1. С. 63–68.
9. Ильина Ю. Н. «Боелись праздников беда стары люди»: этнолингвистическая характеристика календарных терминов (на материале печорских говоров) // Традиционная культура: научный альманах. 2016. Т. 17. № 1 (61). С. 67–74.
10. Ильинский П. Поездка на Печору (из дневника епархиального миссионера) // Архангельские епархиальные ведомости. 1892. № 16. С. 300–307.
11. Канева Т. С. Усть-цилемская «Повесть о быке» в контексте местной фольклорной традиции // Чтения по истории и культуре древней и новой России: мат-лы конф. (г. Ярославль, 7–9 октября 1998 г.). Ярославль: Яросл. исг.-архитектур. музей-заповедник, 1998. С. 84–86.
12. Канева Т. С. Усть-Цилемский церковный летописец: реконструкция текста и комментарии // Книжные центры Республики Коми: Усть-Цилемский район: сб. мат-лов и исслед. / отв. ред. Т. Ф. Волкова, Т. С. Канева. Сыктывкар: Изд-во СГУ им. Питирима Сорокина, 2017. С. 188–202.
13. Канева Т. С., Ильина Ю. Н. «Пословицы и поговорки» Марфы Ананьевны Дуркиной: устная народная словесность Усть-Цильмы в самозаписи ее носителя // Palaeoslavica: Международный журнал по исследованиям славянской средневековой литературы, истории, языку и этнологии. 2012. Вып. XX. № 2. С. 189–243.
14. Краткое историческое описание приходов и церквей Архангельской Епархии. Архангельск, 1895. Вып. 2. 406 с.
15. Майнов В. Н. Забытая река // Живописная Россия. 1881. Т. 1. Ч. 1. С. 245–248.
16. Мальшев В. И. Отчет о командировке в село Усть-Цильму Коми АССР // Труды Отдела древнерусской литературы. М.; Л., 1949. Т. 7. С. 469–480.
17. Образ святителя Николая Чудотворца в искусстве и культуре, преимущественно русской народной: мат-лы к библиографии / подгот. Н. Р. Тимонина // Традиционная культура: научный альманах. 2005. Т. 6. № 1 (17). С. 57–66.
18. Ульяновский А. Село Усть-Цильма (Исторический очерк) // Архангельские губернские ведомости. 1868. № 26.

19. Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982. 248 с.
20. Фольклор Сосновского района Нижегородской области / сост. А. Н. Каракулов, И. А. Фалькова, К. Е. Корепова, Н. Б. Храмова, Ю. М. Шеваренкова; под общ. ред. К. Е. Кореповой. Н. Новгород: ООО «Растр-НН», 2012. 505 с.

References

1. Afanas'ev A. V. *Velikopozhenskaya ikona: fotoal'bom* [Velikopozhenskaya Icon: Photo Album]. Moscow, 2018. 208 p. (In Russ.)
2. Afanas'ev A. N. *Narodnye russkie legendy, sobrannye A. N. Afanas'evym* [Russian Folk Legends Collected by A. N. Afanasiev]. London, 1859. 206 p. (In Russ.)
3. Balina N. N., Balina S. V. The Stone Icon "St. Nicolas the Wonderworker" from Ust-Tsilma. In: *Pochitanie svyatitelya Nikolaya Chudotvortsa i ego otrazhenie v fol'klore, pis'mennosti i iskusstve: materialy i issledovaniya* [The Veneration of St. Nicholas the Wonderworker and Its Reflection in Folklore, Writing and Art: Materials and Researches]. Moscow, M-Skanrus Publ., 2007, pp. 165–169. (In Russ.)
4. Belova O. V. Nicholas. In: *Slavyanskije drevnosti: etnolingvističeskij slovar': v 5 tomakh* [Slavic Antiquities: An Ethnolinguistic Dictionary: in 5 Vols]. Moscow, Mezhdunarodnye otnosheniya Publ., 2004, vol. 3, pp. 398–401. (In Russ.)
5. Volkova T. F. The Hagiography of St. Nicolas and His Miracles in the Reading Circle of Pechora Peasants. In: *Pochitanie svyatitelya Nikolaya Chudotvortsa i ego otrazhenie v fol'klore, pis'mennosti i iskusstve: materialy i issledovaniya* [The Veneration of St. Nicholas the Wonderworker and Its Reflection in Folklore, Writing and Art: Materials and Researches]. Moscow, M-Skanrus Publ., 2007, pp. 48–52. (In Russ.)
6. Dronova T. I. *Religioznyy kanon i narodnye traditsii staroverov Ust'-Tsil'my: formirovanie, sokhranenie, evolyutsiya* [The Religious Canon and Popular Traditions of Ust-Tsilma Old Believers: Formation, Preservation, Evolution]. Syktyvkar, Komi Respublikanskaya tipografiya Publ., 2019. 280 p. (In Russ.)
7. Zav'yalova E. E. The Image of Saint Nicholas of Myra in the Context of the Phenomenon of Elitism: Hagiographic and Folklore Discourses. In: *Voprosy elitologii* [Issues in Elitology], 2020, vol. 1, no. 2, pp. 75–96. (In Russ.)
8. Ivashneva L. L. Downstream Volga Legends About Saint Nicholas: to the Problem of Associated Cross-Genre Influences on Folk Prose. In: *Vestnik Dagestanskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 2. Gumanitarnye nauki* [Herald of Dagestan State University. Series 2: The Humanities], 2016, vol. 31, issue 1, pp. 63–68. (In Russ.)
9. Il'ina Yu. N. "Old People Were Afraid of Holidays Terribly": Ethnolinguistic Characteristics of Calendar Holidays' Terms (Exemplified in the Material

- of Pechora Dialect). In: *Traditsionnaya kul'tura* [Traditional Culture], 2016, vol. 17, no. 1 (61), pp. 67–74. (In Russ.)
10. Il'inskiy P. Trip to Pechora (from the Diary of a Diocesan Missionary). In: *Arkhangel'skie eparkhial'nye vedomosti*, 1892, no. 16, pp. 300–307. (In Russ.)
 11. Kaneva T. S. “The Story About Bull” from Ust-Tsilma in the Local Folklore Tradition. In: *Chteniya po istorii i kul'ture drevney i novoy Rossii: materialy konferentsii* (Yaroslavl', 7–9 oktyabrya 1998 g.) [Readings on History and Culture of Ancient and Modern Russia: Proceedings of the Conference in Yaroslavl on 7–9th of October in 1998]. Yaroslavl, The Yaroslavl Museum-Preserve Publ., 1998, pp. 84–86. (In Russ.)
 12. Kaneva T. S. The Ust-Tsilma Church Chronographer: Reconstruction of the Text and Comments. In: *Knizhnye tsentry Respubliki Komi: Ust'-Tsilemskiy rayon: sbornik materialov i issledovaniy* [Book Centers of the Komi Republic: Ust-Tsilemskiy Region: Collection of Materials and Research]. Syktyvkar, Pitirim Sorokin Syktyvkar State University Publ., 2017, pp. 188–202. (In Russ.)
 13. Kaneva T. S., Il'ina Yu. N. “Proverbs and Sayings” by Marfa Ananievna Durkina: Oral Folk Literature of Ust-Tsilma in the Self-Recording of Its Native Speaker. In: *Palaeoslavica: mezhdunarodnyy zhurnal po issledovaniyam slavyanskoy srednevekovoy literatury, istorii, yazyku i etnologii* [Palaeoslavica: International Journal for the Study of Slavic Medieval Literature, History, Language and Ethnology], 2012, issue 20, no. 2, pp. 189–243. (In Russ.)
 14. *Kratkoe istoricheskoe opisanie prikhodov i tserkvey Arkhangel'skoy Eparkhii* [A Brief Historical Description of Parishes and Churches of the Arkhangelsk Diocese]. Arkhangelsk, 1895, issue 2. 406 p. (In Russ.)
 15. Maynov V. N. Forgotten River. In: *Zhivopisnaya Rossiya*, 1881, vol. 1, part 1, pp. 245–248. (In Russ.)
 16. Malyshev V. I. Travel Report to the Village of Ust-Tsilma, Komi ASSR. In: *Trudy Otdela Drevnerusskoy Literatury*. Moscow, Leningrad, 1949, vol. 7, pp. 469–480. (In Russ.)
 17. The Image of St. Nicolas the Miracle-Worker in Mainly Russian Popular Art and Culture: Materials to Bibliography. In: *Traditsionnaya kul'tura* [Traditional Culture], 2005, vol. 6, no. 1 (17), pp. 57–66. (In Russ.)
 18. Ul'yanovskiy A. The Village of Ust-Tsilma (Historical Essay). In: *Arkhangel'skie gubernskie vedomosti*, 1868, no. 26. (In Russ.)
 19. Uspenskiy B. A. *Filologicheskie razyskaniya v oblasti slavyanskikh drevnostey* (Relikty yazychestva v vostochnoslavyanskom kul'te Nikolaya Mirlikiyskogo) [Philological Research in the Field of Slavic Antiquities (Relics of Paganism in the Eastern Slavic Cult of Nicholas of Myra)]. Moscow, Moscow State University Publ., 1982. 248 p. (In Russ.)
 20. *Fol'klor Sosnovskogo rayona Nizhegorodskoy oblasti* [Folklore of the Sosnovsky District of the Nizhny Novgorod Region]. Nizhny Novgorod, Rastr-NN Publ., 2012. 505 p. (In Russ.)

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ / INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Канева Татьяна Степановна, канд. филологических наук, доцент кафедры русской филологии, старший научный сотрудник НИЛ «Филологические исследования духовной культуры Севера», Сыктывкарский государственный университет им. Питирима Сорокина (пр. Октябрьский, 55, г. Сыктывкар, Российская Федерация, 167001); ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1748-0886>; e-mail: t-kaneva@yandex.ru.

Tatyana S. Kaneva, PhD (Philology), Associate Professor of the Department of Russian Philology, Leading Researcher of the Scientific Research Laboratory “Philological Research on Spiritual Culture of the North”, Pitirim Sorokin Syktyvkar State University (pr. Oktyabr’skiy 55, Syktyvkar, 167000, Russian Federation); ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1748-0886>; e-mail: t-kaneva@yandex.ru.

Поступила в редакцию / Received 18.03.2022

Поступила после рецензирования и доработки / Revised 28.04.2022

Принята к публикации / Accepted 04.05.2022

Дата публикации / Date of publication 06.06.2022

Научная статья

DOI: 10.15393/j9.art.2022.10823

EDN: МТТВІТ



Исторические анекдоты о Димитрии Ростовском: биографические предания и агиография

М. А. Федотова

Институт русской литературы (Пушкинский Дом),

Российская академия наук

(г. Санкт-Петербург, Российская Федерация)

e-mail: fedotova_m@mail.ru

Аннотация. В статье предлагается анализ исторических анекдотов, или биографических преданий, посвященных святителю Димитрию Ростовскому, которые были обнаружены в сборнике Ростовского музея-заповедника № 828. Как и большинство исторических преданий о выдающихся личностях XVIII в., они существенным образом отличаются от современных анекдотов фольклорного и литературного типа, хотя и имеют черты, характеризующие понимание термина «анекдот» в качестве нравоучительной неизвестной истории об удивительном поступке, часто с неожиданной концовкой. Претензия на историчность, связь с историографией были их отличительной чертой. Большинство биографических преданий о Димитрии Ростовском — как содержащихся в сборнике Ростовского музея-заповедника № 828, так и вошедших в Житие святителя Димитрия — вписываются в историко-культурный контекст и в жанровом отношении имеют еще одну грань: они не только были частью агиографических памятников (а это были и первые биографии Димитрия Ростовского), но и трансформировались в другой тип нарратива — в рассказы о чудесном, повествования о чудесах, параллели к которым обнаруживаются в средневековой литературе.

Ключевые слова: исторический анекдот, биографические предания, агиография, чудеса, историография, эволюция жанров, Димитрий Ростовский

Для цитирования: Федотова М. А. Исторические анекдоты о Димитрии Ростовском: биографические предания и агиография // Проблемы исторической поэтики. 2022. Т. 20. № 2. С. 176–193. DOI: 10.15393/j9.art.2022.10823. EDN: МТТВІТ

Original article

DOI: 10.15393/j9.art.2022.10823

EDN: MTTBIT

Historical Anecdotes About Dimitry of Rostov: Biographical Legends and Hagiography

Marina A. Fedotova

The Institute of Russian Literature (Pushkinskiy Dom),

The Russian Academy of Sciences

(St. Petersburg, Russian Federation)

e-mail: fedotova_m@mail.ru

Abstract. The article offers an analysis of historical anecdotes, or biographical legends, dedicated to St. Dimitry of Rostov. These texts were discovered in the collection No. 828 in the Rostov Museum. Like most historical legends about outstanding personalities of the 18th century, they differ significantly from modern folklore and literary anecdotes. However, they do possess the features characteristic of the term anecdote as a moralizing unfamiliar story about an amazing act, often with an unexpected ending. A claim to historicity and a connection with historiography were their hallmark. Most of the biographical legends about Dimitry of Rostov, both in the collection No. 828 in the Rostov Museum, and in the Life of St. Dimitry, certainly fit into the historical and cultural context. However, they have another genre-related characteristic: they were not only a part of hagiographic texts (as the first of Dimitry's biographies), but have also transformed into another genre, becoming a narrative about the miraculous, with parallels in Medieval literature.

Keywords: historical anecdote, biographical legends, hagiography, miracles, historiography, evolution of genres, Dimitry of Rostov

For citation: Fedotova M. A. Historical Anecdotes About Dimitry of Rostov: Biographical Legends and Hagiography. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*, 2022, vol. 20, no. 2, pp. 176–193. DOI: 10.15393/j9.art.2022.10823. EDN: MTTBIT (In Russ.)

Рукопись Ростовского музея-заповедника № 828 (далее — РМЗ № 828) не раз привлекала внимание исследователей творчества Димитрия Ростовского. Впервые на нее обратил внимание викарий Ярославской епархии Амфилохий Угличский¹, опубликовавший в «Чтениях в Обществе любителей

¹ Амфилохий (Павел Иванович Сергеевский (Казанский); 1818–1893) — архимандрит, епископ Угличский, настоятель Спасо-Яковлевского монастыря [Петруня, Турилов].

духовного просвещения» из этой рукописи ряд сочинений митрополита Димитрия². А. А. Круминг, датировавший данный сборник 1790-ми гг. и подробно описавший его, отметил, что «переписчик ростовского сборника был знаком с Собр. 1786³ и старался подобрать, прежде всего, произведения Димитрия, отсутствующие в печатном тексте Собр. 1786, а также относящиеся к Димитрию тексты» [Круминг: 70]. Среди них сочинения различных жанров, например, конклюзия — печатное приветствие Димитрию Ростовскому, поднесенное ему Славяно-греко-латинской академией 26 декабря 1707 г. в связи с окончанием работы над Четьими Минеями [Федотова, 2010]; псалмы, посвященные святителю Димитрию; эпитафия, написанная Стефаном Яворским и произнесенная им при погребении ростовского митрополита⁴. Особенно выделяются, на наш взгляд, «анекдоты (в старинном смысле слова) о святом Димитрии Ростовском» [Круминг: 82] — всего семь анекдотов⁵; они помещены на лл. 219–221 об., не имеют заглавия, различны по объему — от трех строк до целых рассказов.

² См.: Из неизданных сочинений Димитрия Ростовского. Сообщил епископ Угличский Амфилохий [Отд. от. из «Чтений в Обществе любителей духовного просвещения». 1888, декабрь, год 26, книга X]. СПб.: Тип. Л. А. Снегиревых, 1889.

³ Имеется в виду: Собрание разных поучительных слов и других сочинений святого Димитрия митрополита, ростовскаго чудотворца, на шесть частей разделенное, с приложением Жития его, Духовной грамоты святого Димитрия митрополита, ростовскаго чудотворца, и Надгробной. Т. 1–6. М.: Синодальная тип., 1786.

⁴ Текст эпитафии неоднократно издавался и комментировался, см.: Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2014. Т. 18: XVII век. / сост. С. И. Николаев. С. 368–369, 619; см. также: [Сукина].

⁵ А. А. Круминг выделил восемь анекдотов [Круминг: 85], но восьмой текст, на наш взгляд, принадлежит совершенно к другому жанру — жанру эпитафии, написанной на смерть Димитрия Ростовского [Федотова, 2021]. Тексты анекдотов частично опубликованы: Письма святителя Димитрия Ростовского Новгородскому митрополиту Иову. Выписано из третьей рукописной Яковлевскаго монастыря книги, в коей записаны остальные сочинения святителя Димитрия и некоторые случившиеся с ним события за последние годы его жизни. Сообщены преосвященным Амфилохием, епископом угличским. М., 1888. С. 4–5; Ярославские епархиальные ведомости. 1888. № 29. Часть неоф. Стб. 461–462; см. также: [Круминг: 82–85].

Совершенно очевидно, что эти тексты существенным образом отличаются от жанра современного анекдота — как фольклорного, так и литературного типа (см.: [Курганов], [Чистякова: 81], [Абильдинова: 5]), и близки к биографическим преданиям об исторических личностях, в том числе о русских писателях. Они «появились в первой половине XVIII в. и с этого времени активно участвовали в литературном процессе XVIII — нач. XIX в.». Под ними понималась «сначала устная, а затем и письменная фиксация каких-то поступков, высказываний и вообще событий жизни выдающихся людей...» [Дробова: 275–276].

Безусловно, в них обнаруживаются черты, характеризующие понимание термина «анекдот» как краткой, нередко нравоучительной неизвестной (от греч. *anekdotos* — неизданный) истории, рассказа об удивительном поступке, часто с неожиданной концовкой, но в них не следует искать развлекательно-комического содержания. «Анекдот XVIII столетия был серьезным произведением», относящимся к историографии, и его «следует рассматривать как вид исторического повествования» [Мезин: 18], литература XVIII в. вообще «не была так жестко и непосредственно связана с вымыслом; не фикциональность была основанием для отнесения к литературе тех или других текстов» [Бухаркин: 11]. Наиболее популярный герой исторических анекдотов, или биографических преданий, середины — второй половины XVIII в. — царь Петр I. В рукописи РМЗ № 828 также есть текст, героями которого являются и Димитрий Ростовский, и Петр Великий:

«Во дни святаго Димитрия по царскому повелению вотчины архиерейских домов и монастырей правлѣние имѣли столники⁶, которые по указу должны были потребными снабдѣвать архиерейские дома и монастыри, но по зависти искони врага многие творили пакости удержанием потребных и насилства грабления, отчего в великом убожестве находился и святаго Димитрия его Архиерейский дом, и заведенная им самим семинария разорилась, якоже сам святаый Димитрий к митрополиту новгородскому Иову в своем писании пишет сицѣ: “И аз, грѣшный, волею Господнею на престол Ростовские паствы пришел, начал бых

⁶ На поле: «Тогда в Ростовѣ стольник был Воейков». Речь идет о стольнике Василии Ивановиче Воейкове.

прилагати тщание о учениях и завел бѣх училище греческое и латинское, и поучилися были ученики лѣта два и вящше, и уже начали были граматику разумети незлѣ, но попущением Божиим сотворшаяся Дому архиерейскому скудость сотвори препяти, и оставишася учения, понеже вознегодоваша питающии нас, аки бы многая исходит на учителя и ученики издержка, и уже вся та, чем Дому архиерейскому питатися, от нас отняты суть, не токмо отчины, но и церковныи дани, и вѣчные памяти, и протчая, и протчая, оскудевшее убо во всем, оскудевшее и во учениях⁷. Доздѣ писание. В таком нужном и весма убогом состоянии Дома архиерейскаго сам благочестивѣйший монарх Петр Великий по случаю прибытия своего в Ростовѣ довольно приметил, почему святаго Димитрия наединѣ спрашивал, что нет ли обид и притѣснѣний от столника. Но святой Димитрий обид ему от столника не сказал. Однако послѣ того при собрании многих свѣтских и духовных людей государь изволил приказывать столнику таковыми словами: “Естли тебе прикажет архиерей Дом архиерейский перенѣсть на остров, то ты непременно здѣлай”, то есть, чтобы архиерей ни потребовал, то во всем удовольствуй» (лл. 219 об. — 220, № 3)⁷.

С одной стороны, в предании приведена большая цитата из письма святителя Димитрия Иову Новгородскому от 10 декабря 1706 г.⁸ о закрытии Ростовской школы, и именно письмо и предполагаемый диалог между царем и митрополитом являются основой нарратива, с другой — героем развязки, автором «неожиданного ответа» становится царь Петр I; и тем самым они изображаются равнозначными участниками предания⁹.

Как справедливо отметил Е. Курганов, «анекдот может быть <...> необычен, но претензия на достоверность в нем незыблема. Рассказчик делает все для того, чтобы в анекдот, каким бы фантастичным он ни казался, поверили» [Курганов: 11]. Таким образом, историко-культурный контекст для

⁷ После цитаты указываются листы по рукописи РМЗ № 828, порядковый номер предания, поставленный нами.

⁸ См. полный текст письма: [Федотова, 2005: 146–148].

⁹ Заметим, что среди анекдотов о Петре Великом, опубликованных, например Я. Я. Штелином, встречаются предания о «ревности Петра Великого к существенности религии». См.: Полное собрание анекдотов о Петре Великом. М., 1801. Ч. 1–2. С. 68–71, 206–207.

предания очень важен. Здесь повествование может быть прокомментировано следующим образом.

Отсутствие денег на содержание школы, о котором говорится в предании, было связано с тем, что возглавляемый И. А. Мусиным-Пушкиным Монастырский приказ, который заведовал финансированием учебных заведений, мало заботился об их поддержке. Кроме того, скудость Архиерейского дома в данном случае была обусловлена недружелюбными отношениями между ростовским митрополитом и стольником Василием Воейковым. 24 апреля 1702 г. вышел указ, в силу которого всю переписку по сбору доходов с архиерейских и монастырских земель приходилось вести не с воеводами, а с особо назначенными стольниками. Димитрий, бывший в хороших отношениях с воеводою Семеном Воронцовым, теперь должен был вступать во взаимоотношения со стольником Воейковым, который посылал на Димитрия доносы в Москву, особенно за его траты на нужды Ростовской школы [Шляпкин: 298–317].

Эти сложные отношения между стольником и Димитрием Ростовским передают еще два предания из рукописи РМЗ № 828, воссоздавая быт и характеры времени:

«Единою святому Димитрию пришедшу в ростовскую соборную церковь совершати святую литургию, но в тоже самое время и столник начал во своей канцѣлярии, близ соборной церкви имѣющейся, розыск дѣлать и наказывать ранами на правижах, отчего здѣлался крик и плач, что всѣ было весма в соборѣ слышан. Тогда святой Димитрий послал с молением к нему, да престанет поне в святую литургию. Но столник, научающ его бесу, не послушал его, тогда архиерей, смутившись, и оставил служение, и изыде вонь из церкви, потом идѣ в село в Дѣмьяны» (лл. 220–220 об., № 4).

«Единою святителю в соборной церкви литургию служащу и поучение к народу сказующу, прилучися быти дщерем столниковым, и во время святой литургии и поучения его смѣющихся¹⁰.

¹⁰ Ср. из «Слова в неделю святых жен мироносиц» Димитрия Ростовского: «Соберутся люди в церковь будто на молитву, а между собой молвят и празднословят о внѣшних, или о куплѣ, или о бранех, или о пиршествах, или кого осуждают или ругаются кому, хульными словесы добрую ближняго славу разбивают. И творят храм Божий не храм Божий, но вертеп разбойником» (Сочинения святого Димитрия, митрополита Ростовского. М., 1840. Т. 2. Л. 176).

То святыи видѣвъ, и при окончании литургии, как говорить ему благословение Господне на вас, то он въключил и сие: кроме смѣющихся Того благодатию, и прочая» (л. 220 об., № 5).

Безусловно, нет никаких архивных данных об описываемой в предании встрече Дмитрия Ростовского и Петра Великого, как нет свидетельств и о посещении Петром I Дмитрия Ростовского в Москве во время болезни митрополита, в результате которого царь отменил свое назначение Дмитрия на Тобольскую кафедру сибирским архиереем. Это предание вошло в Житие святителя Дмитрия Ростовского, написанное Арсением (Мацеевичем):

«И послѣ посвящения тяжкою болѣзнию одержим бысть, в которой сам его монарх благоволил посѣтити и уразумѣл, что таковая болѣзнь ему приключилася от нѣкоторой печали, которую он ему объявил таковым или подобным образом: “Сия есть, — рече, — моя печаль, что мене в тяжелую и жестокую страну посылают, здравію моему несносную и вредительную, а мнѣ послушание есть оканчивать житія святых в пользу церкви общую”. И, таковой благословный резон услышав от него, богомудрый и благочестивый монарх велѣл его перевести в Ростов митрополитом на мѣсто преставлшагося тогда преосвященнаго Иоасафа, митрополита Ростовскаго»¹¹.

Такие предания с претензией на документальность («... сколько мог об нем достовѣрно слышать...» — пишет Арсений (Мацеевич)) — отличительная черта Жития Дмитрия Ростовского. Приведем пример еще одного биографического предания в составе его Жития:

«Пред кончиною святаго Дмитрия благоволение было государыни царицы Праскевы Феодоровны приехать в Ростов ради поклонения иконѣ Пресвятыя Богородицы Толской, ибо за распутием осенним до Ярославля ѣхать было трудно. И для того повелено было оную чудотворную икону из обители принести

¹¹ РГИА. Ф. 796. Оп. 33. № 222. Л. 344 об. Дмитрий Ростовский был «участником» вместе с Симеоном Полоцким еще одного предания — астрологического предсказания рождения Петра Великого. Но если Симеон Полоцкий является неизменным героем этого текста, то имя Дмитрия Ростовского часто отсутствует или заменяется именем некоего Епифания Грека (по мнению ряда исследователей, Епифания Славинецкого) [Плужников, Симонов: 82], [Бронштэн].

в Ростов. Тогда святой Димитрий, бывший уже в последних днях, имянно же за одни только сутки до кончины своей жизни, когда донесено его преосвященству о пришествии государыни царицы Праскеви Феодоровны с царевнами и о принесении образа Пресвятыя Богородицы Толския, изволил в разговорах приказывать казначею, бывшему тогда иеромонаху Филарету, то, что “се грядут в Ростов двѣ гостыи — Царица Небесная и царица земная, только я уже видѣть здесь не сподоблюся, и подлежит-де к принятию оных гостей готову быть тебѣ, казначею”¹².

Приезд царицы Прасковьи Федоровны, которая не успела застать Димитрия Ростовского в живых, очевиден, это реальный факт; высказывание святителя Димитрия претендует на достоверность, и в данном историческом контексте заставляет читателя поверить в него. С другой стороны, текст предания, введенный в состав Жития, может рассматриваться как чудо — предчувствие, предсказание смерти, и в этом жанровое своеобразие включенных в Житие биографических преданий. При этом предание помещено не в конце Жития, как следовало бы ожидать («Тогда святой Димитрий, бывший уже в последних днях, имянно же за одни только сутки до кончины своей жизни...»), а сразу после описания единственного прижизненного Чуда святителя Димитрия об исцелении бесноватой попадьи Татьяны Романовой [Федотова, 2022: 135–138] — тем самым за счет биографического предания расширяется область «чудесного» в Житии. Такая амбивалентность характерна для всех житий, написанных Димитрию Ростовскому, как памятников литературы второй половины XVIII в. — в том числе и для Жития, составленного Арсением (Мацеевичем). С другой стороны, созданные по законам средневековой литературы, эти сочинения имеют черты литературы Нового времени. Авторы Жития святителю еще следуют агиографическому канону, пишут по законам традиционного жанра, но их сочинения уже наполнены биографическими сведениями, и тем самым они отличаются от древнерусских житий: это не только описание добродетельной жизни святого, но и жизнеописание известного писателя, в котором биографическое предание играло немаловажную роль.

¹² РГИА. Ф. 796. Оп. 33. № 222. Л. 348 об.

Согласно завещанию, святитель Димитрий был похоронен в Яковлевском монастыре в Троицком храме, построенном в 1686 г. на месте храма конце XIV в. в честь Зачатия праведной Анною Пресвятой Богородицы [Виденеева, 1991]. Это завещание имеется в другом, Синодальном житии Димитрия Ростовского:

«Вступая же во град Ростов, егда первѣе прииде в монастырь свягаго Иакова, епископа Ростовскаго, и вшед в соборную Зачатия Пресвятыя Богородицы церковь, обычное моление сотвори. В тое самое время по нѣкоему свыше ему бывшему откровению предузнав, яко в Ростовѣ имѣет скончатися, назнаменова во углѣ тоя цѣркви на правой странѣ к погребению себѣ мѣсто. И глагола к бывшим тогда с ним: “Се покой мой, здѣ вселюся во вѣк вѣка”, — еже напоследок точно и сбысться по проречению его: в Ростовѣ бо преставися, и идѣже назнаменова мѣсто, тамо и положен»¹³.

Данный текст, вероятно, бытовал в устной традиции и основывался на письменной «Духовной» митрополита, в которой сказано: «Аще же владычествующих изволение повелит мя, умерша, погребсти по обычаю, да погребут мя в монастырѣ Свягаго Иакова епископа Ростовскаго, во углѣ церковном, идѣже мѣсто ми назнаменовах, о сем челом быю»¹⁴. И даже Стефан Яворский, приехавший на погребение Димитрия Ростовского, не стал нарушать завет Димитрия, несмотря на все уговоры жителей Ростова похоронить митрополита в Успенском соборе Ростовского Кремля как основном месте погребения ростовских князей и митрополитов. Это завещание, как и предание, отразилось в другой легенде. Граф Н. П. Шереметев, финансировавший строительство Дмитриевского храма Спасо-Яковлевского монастыря (1794–1801 гг.), видимо, возводил собор с надеждой на перенесение в него мощей святителя Димитрия. Однако, узнав к концу строительства, что мощи, согласно пророческим словам святителя, не могут быть перенесены, перестал интересоваться строительством, а потому реализованный проект, по мнению

¹³ Собрание разных поучительных слов... М., 1786. Ч. 1, л. 10.

¹⁴ Сочинения свягаго Димитрия, митрополита Ростовскаго. М., 1839. Т. 1. С. 48–49.

Б. Эдинга [Эдинг: 135–136], далек от проектной документации, хотя Дмитриевский храм признается лучшим образцом русского провинциального классицизма.

Исторический контекст прослеживается и в других преданиях рукописи РМЗ № 828:

«В 1767 году мѣсяца генваря во время настоятельства архимандрита Павла в одну ночь, в самое полуночное время, пришел некто в келью к спящему архимандриту и, вдруг з него здернув одеяло, сказав: “Что ты спишь? Воры здесь”. Тогда архимандрит, въстав и весма испугавшись, приказал тотъчас к заутрени благовестить и сам пошел в церкву. И послѣ заутрени объявил ето видение всей братии, и с того времени приказал в великой осторожности быть, и при выходѣ из церкви послѣ каждого пения, особенно в вечеру, дѣлать в церкви осмотр. Послѣ этого, недѣли з две спустя по окончании всенощнаго наряднаго в вечеру пения, обыкновенной при выходѣ здѣлавши по церквѣ осмотр, стали запираеть, в то самое время архимандрит ис кѣльи нарочно прислал с приказанием, чтоб еще осмотреть в церквѣ. И как стали по ево приказанию вторично осмотр дѣлать, нашли за иконостасом человека, котораго, взявши и приведши в келью, допрашивал сам архимандрит. И в допросѣ оной человек объявил, что он по согласию многих в том расколников с намерением таким закрался, чтоб святые мощи святителя Димитрия взять и все пограбить. А как оное одному здѣлать невозможно, то зговорились, чтоб приехать в настоящую ночь разбойнически многочисленной толпой и, взявъ, увести в некоторой лес и святые мощи сожечь. И в том допросѣ в Ростовскую воеводскую канцелярию отдан, гдѣ по оговору многие другие взяты к последствию дѣла сего столь важнаго, для рѣшения отосланы в Московскую губернию, гдѣ по решению дѣла сосланы на каторгу» (л. 219, № 1).

Предание начинается как чудо — предупреждение об опасности (пожаре, краже, нападении врагов), такие чудеса читаются чуть ли не в каждом житии любого другого святого: «...в одну ночь, в самое полуночное время, пришел некто в келью к спящему архимандриту и, вдруг з него здернув одеяло, сказав: “Что ты спишь? Воры здесь”». Далее представлена только общая картина происшествия, не названы имена

виновников, неправильно указана дата. Однако предание имело под собой реальную основу, что отмечено на поле перед текстом «от слѣдствия дѣл». О нем рассказано в Указе по следственному делу (текст самого дела не сохранился): происшествие датируется 15 февраля 1766 г., а спрятавшийся за иконостасом человек — Григорий Ксенофонтов, дворовый человек помещика Андрея Корсакова сельца Никольского Кадуевского уезда, который при допросе назвал и своих сообщников, и своих заказчиков — ростовских записных староверов¹⁵. Событие было столь значимым, что даже отразилось в иконографии святого Димитрия Ростовского [Виденеева, 2008: 319].

Еще более сложно провести грань между преданием и чудом в двух других текстах, которые читаются также в рукописи РМЗ № 828. Мы не знаем, бытовали ли данные предания-чудеса о Димитрии Ростовском в устной традиции, нам они известны только по этой рукописи:

«Святѣй Димитрій во время пребыванія своего в Ростовѣ выѣзжал в летнее время в село Дѣмьяны близ города Ростова, гдѣ для спокойнешаго пребыванія имѣлся дом, при котором и церковь, гдѣ во уединеніи и безволвіи пребывая в молитвах и богомыслии, упражнялся и в сочиненіи книг Святаго Писанія, едино от достовѣрных повествуется сие. Изшедши святѣй ис кельи един в лес, в котором и кельи его бяху, и при блатѣ извлечеса своих одежд, стояше наг. На него же нападаша комарови, и мшиц, и оводов толикое множество, яко всему тѣлу его невидѣну быти, и стояше на мног час. Сие един внезапно увидѣв из ставлѣнников егожѣ. Святѣй Димитрій клятвами закла не поведати сего никому. Еще и сие поведасемо от достовѣрно видѣвших, яко святѣй падши на землю крестообразно по три часа, не возтая, молитву к Богу творя» (л. 219 об., № 2).

«Единоу вшедши един из причетников в келлію к святому Димитрію, увидѣв его сидяща и пишуща, а святаго ангела Божія стояща при нем, коего увидѣвши, вшедши человек страхом великим быв обят» (л. 220 об., № 6).

¹⁵ См. подробнее: [Титов А. А.] Указ по делу о покушении на похищение мощей Святителя Димитрия, митрополита Ростовскаго. Извлечено из Ярослав. Губерн. Ведом. Ярославль, 1890. С. 1–6.

Эти предания не вошли в Житие Димитрия и маркированы как записанные со слов свидетелей: «от достовѣрных сказателей» — так читаем перед текстом второго предания; «...един из причетников...» — говорится в шестом предании; но они ничем не отличаются от прижизненных чудес митрополита, полностью вписываются в агиографический канон и соотносятся с чудесами других святых подвижников, ориентированы, подобны этим чудесам.

С первым текстом можно сопоставить, например, подвиг Феодосия Печерского, который «другоици же, оваду сущу многу и комаромъ, въ нощи излѣзъ надъ пещеру и, обнаживъ тѣло свое до пояса, сядяше, прядый вълну на съплетение копытьцемъ и псалтырь же Давидову поя. Отъ множества же овада и комара все тѣло его покръвено будяше, и ядыху плоть его о нем, пиюще кръвь его. Отъць же нашъ пребываше неподжимъ, ни вѣстая от мѣста того, дондеже годъ будяше утръний, и тако преже всѣхъ обрѣташеса въ църкви»¹⁶. Или подвиги преподобных Никиты Переславского и Саввы Вишерского (оба святых известны своим подвигом столпничества). Так, Никита Переславский:

«...совлек с себе мирская одѣяния, и створив понагу, и шед в тростие, сѣде, ни с единѣм же уд своих обладая, токмо усты молитву творяще: “Боже, оцѣсти мя, много сѣгрѣшившаго” <...> И шед брат, не обрѣте его пред враты. Поискав мало, обрѣт его в тростыи лежаща, а пауком и мшицам на нем множеству пребывающим, овѣм отлѣтающим, овѣм по земли ползающим, и от излишения крови на землю каплющи»¹⁷.

Или:

«...преподобный Сава <...> вселися безмолвия ради на мѣсте пуге при рецѣ Вишерѣ, идеже виден бѣ мимоходящими, стоя на молитвѣ пред образом Пречистыя Богородицы во дни поста святых апостол Петра и Павла. Лице его покровено бѣ множицею комаров и мшиц до толика, яко ни тѣлесному зраку его во множествѣ их видетися»¹⁸.

¹⁶ Житие Феодосия Печерского (подг. текста О. В. Творогова) // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1: XI–XII века. СПб., 1997. С. 376.

¹⁷ РГБ. Ф. 98 (собр. Е. Е. Егорова). № 950. Л. 101 об./б.

¹⁸ РНБ. ОСРК. Ф. I. 729. Л. 314 об.

Что касается второго текста, то можно привести огромное количество библейских примеров явления ангелов как из Нового, так и из Ветхого Завета, величайший из которых — явление архангела Гавриила Деве Марии. Ангелы являлись святым, поддерживали, спасали, исцеляли и помогали им. Наиболее близкий текст читается в Житии Паисия Великого:

«Посем ин нѣкий брат прииде к преподобному Паисию, видѣти его хотя, и обрѣте того спяща. Узрѣ же святаго аггела хранителя видѣнием прекрасна, при главѣ стояща. И удивився, рече “Поистиннѣ хранит Бог любящыя его”. И не дерзнув к спящему отцу аггелскаго ради присутствия приступити, отиде, благодаря Бога, доволно пользовався от сего, яко сподобися аггела Божия при преподобном видѣти»¹⁹.

Если в рассказе о Димитрии Ростовском ангел присутствует, когда святитель «сидяща и пишуща», то, например, в Житии Сергия Радонежского ангел служит вместе с ним божественную литургию, и «не токмо нынѣ днесь, но и всегда посѣщением Божиимъ служащу ми недостойному с ним»²⁰.

Последнее предание в сборнике РМЗ № 828 относится к периоду обретения и освидетельствования мощей Димитрия Ростовского и также имеет под собой исторический контекст.

Известие об обретении мощей святителя Димитрия в 1752 г. за короткое время распространилось по епархии, при гробе митрополита стали совершаться чудеса. Ростовский митрополит Арсений (Мацеевич) уведомил об этом Святейший синод, но не предоставил ему письменных свидетельств чудесных исцелений. Синод в свою очередь не спешил признавать нетленность мощей Димитрия и факты исцеления больных и немощных. В июне 1753 г. Синод неофициально отправил московского архиепископа Платона (Малиновского) для выяснения вопроса, имеются ли при гробе святителя Димитрия чудесные исцеления и ведется ли их запись. Арсений во время визита архиепископа Платона признался, что никто не расспрашивал проходящих богомольцев и не производил

¹⁹ См.: Димитрий Ростовский. Книга житий святых. Киев, 1764. Т. 4 (июнь-август). Лл. 143 об. — 144.

²⁰ Житие Сергия Радонежского (подгот. текста Д. М. Буланина) // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1999. Т. 6: XIV — середина XV века. С. 372.

записи чудес. Осознав свое упущение, Арсений по совету Платона (Малиновского) приказал с этого момента вести в особой тетради записи исцелений и чудесных знамений, происходящих при гробе Димитрия. Но вера в святителя росла, исцеления по молитве ему происходили не только в Ростове, но и в окрестных селах и дальних городах, и народ не простил нерешительности и нетвердой веры в святителя Димитрия архиепископу Платону (на самом деле человеку отважному, образованному, внимательному и гуманному), а также той миссии, с которой он приехал в Ростов:

«Платон Малиновский, архиепископ Московский, быв в Ростовѣ для освидѣтелствования мощей святителя Димитрия и неверием одержим, сказал, что и я, де, буду таковым же. Потом в скором времѣни умер, и так с того часу от тѣла его был такой нестерпимый смрад, что во всѣм городѣ Крѣмлѣ весьма чувствителен был» (лл. 220 об.–221, № 7).

Платон (Малиновский) действительно вскоре скончался (15 июня 1754 г., не дожив до официальной канонизации Димитрия Ростовского), после его смерти осталось 20 рублей, которые по завещанию Платона были розданы нищим [Кочетов: 657].

Таким образом, биографические предания, исторические анекдоты о Димитрии Ростовском разнообразны по объему, содержанию, функциональному назначению, историческому контексту. Их «устойчивым критерием стало прямое значение слова — “неизданное”, “неизвестное”» [Дробова: 275]: они дополняли биографию святителя Димитрия, впервые изложенную в житиях, составленных ему. Эти тексты немногочисленны, как немногочисленны предания о других писателях Петровского времени — Стефане Яворском и Феофане (Прокоповиче), но главным героем исторических преданий эпохи оставался Петр Великий. Образ остролова или вольнодумца в исторических анекдотах о Стефане Яворском и Феофане (Прокоповиче), в которых занимательность доминировала над историзмом, был обусловлен их писательской ролью или положением государева сподвижника [Морозова: 163], [Свердлов: 241], [Бухаркин: 163–164]. Исторические предания о Димитрии Ростовском совершенно иные: писательское амплуа

и даже церковное положение уходят на второй план, «он в первую очередь и по преимуществу христианин, и писать для него означает прежде всего восхвалять Бога» [Бухаркин: 133]. Главным оказывается религиозное служение Дмитрия Ростовского, свидетельство его святости, а потому биографическое предание входило в житийный текст или трансформировалось в другой тип нарратива, другой жанр, относящийся к агиографической прозе, а именно — в рассказ о чудесном, повествование о чуде.

Список литературы

1. Абильдинова Ж. Б. Жанровая специфика анекдота // Вестник Челябинского государственного университета. Серия: Филология. Искусствоведение. 2010. Вып. 45. № 2 (202). С. 5–9.
2. Бронштэн В. А. Новый взгляд на историю гороскопа Петра Великого // Герменевтика древнерусской литературы. М.: Тип. «Нефтяник», 1994. Сб. 7. Ч. 2. С. 441–459.
3. Бухаркин П. Е. История русской литературы XVIII века. Петровская эпоха. СПб.: Факультет филологии и искусств СПбГУ, 2018. 512 с.
4. Виденева А. Е. К истории посвящения храмов Ростовского Спасо-Яковлевского Димитриева монастыря // Сообщения Ростовского музея. Ростов: [б. и.], 1991. Вып. 1. С. 74–119.
5. Виденева А. Е. Святитель Димитрий Ростовский и Спасо-Яковлевский монастырь // Святитель Димитрий, митрополит Ростовский: исслед. и мат-лы. Ростов: Спасо-Яковлевский Димитриев монастырь, 2008. С. 311–338.
6. Дробова Н. П. Биографические предания о русских писателях XVIII века как историко-литературное явление // XVIII век. Л.: Наука, 1981. Сб. 13. С. 275–283.
7. [Кочетов Д. Б.]. Платон (Малиновский) // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2019. Т. 56. С. 655–658.
8. Круминг А. А. Сборник произведений святого Димитрия Ростовского (рукопись Ростовского музея № 828) // История и культура Ростовской земли. 1992. Ростов: [б. и.], 1993. С. 69–91.
9. Курганов Е. Анекдот как жанр русской словесности. М.: ArsisBooks, 2014. 264 с.
10. Мезин С. А. Анекдоты о Петре Великом как явление русской историографии XVIII в. // Историографический сборник: межвуз. сб. науч. тр. Саратов: Изд-во Саратовского университета, 2002. Вып. 20. С. 18–54.
11. Морозова Н. П. Русский писатель XVIII века в биографических преданиях // XVIII век. СПб.: Наука, 1991. Сб. 17. С. 162–168.
12. Петруня О. Э, Турилов А. А. Амфилохий // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2001. Т. 2. С. 199–200.

13. Плужников В. И., Симонов Р. А. Гороскоп Петра I // Труды Отдела древнерусской литературы. Л.: Наука, 1990. Т. 43. С. 82–100.
14. Свердлов М. Б. Академический анекдот как особый вид исторической памяти // Петербургский исторический журнал. СПб.: Нестор-История, 2016. № 1 (9). С. 237–246.
15. Сукина Л. Б. «Эпитафия Димитрию Ростовскому» Стефана Яворского в контексте религиозной культуры переходного времени // История и культура Ростовской земли. 2004. Ростов: [б. и.], 2005. С. 125–133.
16. Федотова М. А. Эпистолярное наследие Димитрия Ростовского: исследование и тексты. М.: Индрик, 2005. 384 с.
17. Федотова М. А. О конклюзии святому Димитрию Ростовскому (и еще раз о дате крещения святого) // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб.: Наука, 2010. Т. 61. С. 311–328.
18. Федотова М. А. Об одной эпитафии Димитрию Ростовскому (К истории жанра эпитафии в XVIII в.) // Проблемы исторической поэтики. 2021. Т. 19. № 4. С. 190–214 [Электронный ресурс]. URL: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1638559138.pdf (13.01.2022). DOI: 10.15393/j9.art.2021.9743
19. Федотова М. А. Святитель Димитрий Ростовский: Житие, Служба, чудеса: исследование и тексты. СПб.: Пушкинский Дом, 2022. 560 с.
20. Чистякова И. В. Анекдот как литературный жанр // Вестник Вятского государственного университета. 2012. № 4 (2). С. 81–85.
21. Шляпкин И. А. Св. Димитрий Ростовский и его время (1651–1709). СПб.: Тип. и Хромолит. А. Траншель, 1891. X, 460, 101 с.
22. Эдинг Б. Ростов Великий. Углич. Памятники художественной старины. СПб.: И. Кнебель, [1914]. 200 с.

References

1. Abil'dinova Zh. B. Genre Specificity of Anecdote. In: *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Filologiya. Iskustvovedenie [Bulletin of Chelyabinsk State University. Series: History of Art]*, 2010, issue 45, no. 2 (202), pp. 5–9. (In Russ.)
2. Bronshten V. A. A New Look at the History of Peter the Great's Horoscope. In: *Germenevtika drevnerusskoy literatury [Hermeneutics of Old Russian Literature]*. Moscow, Tipografiya "Neftyanik" Publ., 1994, issue 7, part 2, pp. 441–459. (In Russ.)
3. Bukharkin P. E. *Istoriya russkoy literatury XVIII veka. Petrovskaya epokha [History of Russian Literature of the 18th Century. Petrine Era]*. St. Petersburg, Fakul'tet filologii i iskusstv of St. Petersburg State University Publ., 2018. 512 p. (In Russ.)
4. Videneeva A. E. To the History of the Dedication of the Rostov Spaso-Yakovlevsky Dimitriev Monastery' Temples. In: *Soobshcheniya Rostovskogo muzeya [Reports of the Rostov Museum]*. Rostov, 1991, issue 1, pp. 74–119. (In Russ.)

5. Videneeva A. E. Saint Dimitry of Rostov and Spaso-Yakovlevsky Monastery. In: *Svyatitel' Dimitriy, mitropolit Rostovskiy: issledovaniya i materialy* [St. Dimitry, the Metropolitan of Rostov: Research and Materials]. Rostov, Spaso-Yakovlevsky Dimitriev Monastery Publ., 2008, pp. 311–338. (In Russ.)
6. Drobova N. P. Biographical Legends About Russian Writers of the 18th Century as a Historical and Literary Phenomenon. In: *XVIII vek* [The 18th Century]. Leningrad, Nauka Publ., 1981, issue 13, pp. 275–283. (In Russ.)
7. Kochetov D. B. Platon (Malinovsky). In: *Pravoslavnaya entsiklopediya* [Orthodox Encyclopedia]. Moscow, Pravoslavnaya entsiklopediya Publ., 2019, vol. 56, pp. 655–658. (In Russ.)
8. Kruming A. A. Collection of Works of St. Dimitry of Rostov (Manuscript of the Rostov Museum no. 828). In: *Istoriya i kul'tura Rostovskoy zemli. 1992* [History and Culture of the Rostov Land. 1992]. Rostov, 1993, pp. 69–91. (In Russ.)
9. Kurganov E. *Anekdot kak zhanr russkoy slovesnosti* [Anecdote as a Genre of Russian Literature]. Moscow, ArsisBooks Publ., 2014. 264 p. (In Russ.)
10. Mezin S. A. Anecdotes About Peter the Great as a Phenomenon of Russian Historiography of the 18th Century. In: *Istoriograficheskiy sbornik* [Historiographic Collection]. Saratov, Saratov State University Publ., 2002, issue 20, pp. 18–54. (In Russ.)
11. Morozova N. P. Russian Writer of the 18th Century in Biographical Legends. In: *XVIII vek* [The 18th Century]. St. Petersburg, Nauka Publ., 1991, issue 17, pp. 162–168. (In Russ.)
12. Petrunya O. E., Turilov A. A. Amphilochius. In: *Pravoslavnaya entsiklopediya* [Orthodox Encyclopedia]. Moscow, Pravoslavnaya entsiklopediya Publ., 2001, vol. 2, pp. 199–200. (In Russ.)
13. Pluzhnikov V. I., Simonov R. A. Horoscope of Peter the Great. In: *Trudy Otdela Drevnerusskoy Literatury*. Leningrad, Nauka Publ., 1990, vol. 43, pp. 82–100. (In Russ.)
14. Sverdllov M. B. Academic Anecdote as a Special Kind of Historical Memory. In: *Peterburgskiy istoricheskiy zhurnal* [Saint-Petersburg Historical Journal]. St. Petersburg, Nestor-Istoriya Publ., 2016, no. 1 (9), pp. 237–246. (In Russ.)
15. Sukina L. B. “The Epitaph to Dimitry of Rostov” by Stefan Yavorsky in the Context of the Religious Culture of the Transition Period. In: *Istoriya i kul'tura Rostovskoy zemli. 2004* [History and Culture of the Rostov Land. 2004]. Rostov, 2005, pp. 15–133. (In Russ.)
16. Fedotova M. A. *Epistol'yarnoe nasledie Dimitriya Rostovskogo: issledovanie i teksty* [The Epistolary Legacy of Dimitri Rostovsky: Research and Texts]. Moscow, Indrik Publ., 2005. 384 p.
17. Fedotova M. A. On the Conclusion to Saint Dimitry of Rostov (and Once Again About the Date of the Saint's Baptism). In: *Trudy Otdela Drevnerusskoy Literatury*. St. Petersburg, Nauka Publ., 2010, vol. 61, pp. 311–328. (In Russ.)
18. Fedotova M. A. On an Epitaph to Dimitry of Rostov (on the History of the Epitaph' Genre in the 18th Century). In: *Problemy istoricheskoy poetiki* [The Problems of Historical Poetics], 2021, vol. 19, no. 4, pp. 190–214. Available at: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1638559138.pdf (accessed on January 13, 2022). DOI: 10.15393/j9.art.2021.9743 (In Russ.)

19. Fedotova M. A. *Svyatitel' Dimitriy Rostovskiy: Zhitie, Sluzhba, chudesa: issledovanie i teksty* [Bishop Dimitry of Rostov: Life, Service, Miracles: Research and Texts]. St. Petersburg, Pushkinskiy Dom Publ., 2022. 560 p. (In Russ.)
20. Chistyakova I. V. Anecdote as a Literary Genre. In: *Vestnik Vyatskogo gosudarstvennogo universiteta* [Herald of Vyatka State University], 2012, no. 4 (2), pp. 81–85. (In Russ.)
21. Shlyapkin I. A. *Sv. Dimitriy Rostovskiy i ego vremena (1651–1709)* [Saint Dimitry of Rostov and His Epoch (1651–1709)]. St. Petersburg, Typography and Chromolithography A. Transhel Publ., 1891. 581 p. (In Russ.)
22. Eding B. *Rostov Velikiy. Uglich. Pamyatniki khudozhestvennoy stariny* [Rostov the Great. Uglich. Monuments of Artistic Antiquity]. St. Petersburg, I. Knebel Publ., 1914. 200 p. (In Russ.)

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ / INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Федотова Марина Анатольевна, Marina A. Fedotova, PhD (Philologist), Senior Researcher, The Institute of Russian Literature (Pushkinskiy Dom), The Russian Academy of Sciences (nab. Makarova 4, St. Petersburg, 199034); ORCID: 0000-0001-5167-3414; e-mail: fedotova_m@mail.ru.

Поступила в редакцию / Received 20.01.2022

Поступила после рецензирования и доработки / Revised 15.03.2022

Принята к публикации / Accepted 15.04.2022

Дата публикации / Date of publication 06.06.2022

Научная статья

DOI: 10.15393/j9.art.2022.11022

EDN: RLFOAT



Сказание о царе Симеоне Бекбулатовиче в Житии Ефрема Новоторжского

Т. Н. Галашева

*Институт русской литературы (Пушкинский Дом),
Российская академия наук
(г. Санкт-Петербург, Российская Федерация)
e-mail: ta.ni.ma@yandex.ru*

Аннотация. В Пространной редакции Жития Ефрема Новоторжского перечень чудес начинается со «Сказания о царе Симеоне», неизвестного по более ранней Краткой редакции Жития. Героями «Сказания...» выступают царь Симеон Бекбулатович и архимандрит Новоторжского Борисоглебского монастыря Мисаил, предполагаемый автор Краткой редакции. Чудо относится к жанру видений, нехарактерному для корпуса текстов о Ефреме Новоторжском. В статье рассмотрено несколько вопросов: 1) как построено повествование о Симеоне Бекбулатовиче; 2) какую функцию выполняет обращение текста к жанру видений; 3) каковы возможности реального комментария к произведению. «Сказание...» представляет собой пример устной истории о временах Ивана Грозного, сохранившейся в монастыре. В тексте чуда формируется легендарная «казанская» биография Касимовского царя, центральным событием которой становится принятие им христианства. Видение архимандрита Мисаила, в котором Ефрем жалуется на повреждение мощей, впервые рассказывает о святом не с точки зрения его древней истории (берущей начало во времена Бориса и Глеба), но с точки зрения его близости и доступности для жителей Торжка. Вопрос о деревянной раке и других дарах царя Симеона в настоящее время не может быть разрешен с достаточной ясностью. В приложении к статье «Сказание о царе Симеоне» опубликовано по списку раннего (Первого) варианта Пространной редакции.

Ключевые слова: Житие Ефрема Новоторжского, Торжок, Тверь, чудеса, видение, Симеон Бекбулатович, Иван Грозный, Борис Хованский, деревянная рака, Новоторжский Борисоглебский монастырь

Для цитирования: Галашева Т. Н. Сказание о царе Симеоне Бекбулатовиче в Житии Ефрема Новоторжского // Проблемы исторической поэтики. 2022. Т. 20. № 2. С. 194–210. DOI: 10.15393/j9.art.2022.11022. EDN: RLFOAT

Original article

DOI: 10.15393/j9.art.2022.11022

EDN: RLFOAT

The Tale of Tsar Simeon Bekbulatovich in the Life of St. Ephraim of Torzhok

Tatiana N. Galasheva

*The Institute of Russian Literature (Pushkinskiy Dom),
The Russian Academy of Sciences
(St. Petersburg, Russian Federation)*

e-mail: ta.ni.ma@yandex.ru

Abstract. The list of miracles of St. Ephraim of Torzhok in the Extensive redaction of his Life begins with “The Tale of Tsar Simeon,” unknown in the earlier Brief redaction of the Life. The heroes of the Tale are Tsar Simeon Bekbulatovich and Archimandrite of the Novotorzhsky Borisoglebsky Monastery Misail, the alleged author of the Brief redaction. The miracle belongs to the genre of visions, uncharacteristic for the body of texts about St. Ephraim of Torzhok. The article raises several questions: 1) how is the story about Simeon Bekbulatovich constructed; 2) what function does the recourse of the text to the genre of visions perform; 3) what are the possibilities of real commentary on the text. The Tale is an example of an oral story about the times of Ivan the Terrible, preserved in the monastery. The text of the miracle forms the legendary “Kazan” biography of the Kasimov Tsar, where his adoption of Christianity is the central event. The vision of Archimandrite Misail, in which Ephraim complains about the damage to his relics, is the first description of the saint not from the viewpoint of his ancient history, dating back to the time of Boris and Gleb, but from the viewpoint of his proximity to and accessibility for the inhabitants of Torzhok. The question of the wooden shrine and other gifts of Tsar Simeon cannot be resolved with sufficient clarity at the present time. In the appendix to the article, “The Tale of Tsar Simeon” is published according to the early (First) version of the Extensive redaction.

Keywords: Life of St. Ephraim of Torzhok, Torzhok, Tver, miracles, vision, Simeon Bekbulatovich, Ivan the Terrible, Boris Khovansky, wooden shrine, Novotorzhsky Borisoglebsky Monastery

For citation: Galasheva T. N. The Tale of Tsar Simeon Bekbulatovich in the Life of St. Ephraim of Torzhok. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*, 2022, vol. 20, no. 2, pp. 194–210. DOI: 10.15393/j9.art.2022.11022. EDN: RLFOAT (In Russ.)

«Сказание о царе Симеоне», посвященное пребыванию царя Симеона Бекбулатовича в Торжке, — одно из наиболее интересных чудес Ефрема Новоторжского. Это единственное чудо, которое можно отнести к жанру видений: за исключением чуда «о бездождии», все чудеса Ефрема рассказывают о внезапных болезнях и исцелениях. «Сказание о царе Симеоне» занимает важное место в истории Жития: оно отсутствует в первоначальной Краткой редакции, которая сопровождалась несколькими чудесами, и появляется только в Пространной, предшествуя всем остальным чудесам. Краткая редакция была написана от первого лица, ее автором вероятнее всего был архимандрит Новоторжского Борисоглебского монастыря Мисаил (1572–1588). В «Сказании...» описывается, как Ефрем явился в тонком сне архимандриту Мисаилу, — автор первоначального Жития, таким образом, предстает как один из героев чуда.

Риторическое вступление к тексту («Послушайте, братие и отцы...»)¹ появилось, очевидно, при включении его в Пространную редакцию. Чудо традиционно начинается с обозначения исторической эпохи: во времена Ивана Грозного «казанский царь Симеон» принял крещение и был отпущен в Торжок и Тверь. В Торжке Симеон проникся любовью к Ефрему и задумал устроить ему деревянную раку. Нанятый им древоделец Гавриил Сопленок был небрежен и задел мощи преподобного. В полдень Ефрем явился архимандриту Мисаилу, назвал древодельца «невежей», передал «царю Симеону» просьбу нанять другого мастера. Симеон, услышав о явлении преподобного, не только сменил мастера, но и сделал крупные пожертвования в монастырь.

Биография крещеного Чингисида, царя Касимовского, посаженного царем Иваном Грозным на «великое княжение» в 1575–1576 гг. [Зимин], наиболее полно исследована в трудах А. В. Белякова [Беляков, 2011, 2022]. Чудо Ефрема Новоторжского, впрочем, рассказывает не об историческом Симеоне Бекбулатовиче, но о некоем «царе Симеоне», отчество которого оказалось утраченным. В «Сказании...» зафиксировано устное предание, о чем в конце произведения сообщает его

¹ Полный текст «Сказания...» см. в *Приложении*.

автор: «*Мнѣ же сѣя чюдеса многогрѣшному слышахъ тоя же Борисоглѣбския обители от священноинока именемъ Герасима*». Композиция «Сказания о царе Симеоне» трехчастна: в первой и последней частях действует царь Симеон и повествуется об исторических событиях, и только в кульминационном фрагменте с явлением Ефрема действующим лицом является архимандрит Мисаил.

«Казанский царь» Симеон

Симеон именуется в тексте царем «казанским», — известно, что уже в источниках начала XVII в. возникло смешение двух крещеных Симеонов: последнего царя Казанского Симеона Касаевича (Едигер-Махмета) с его младшим современником царем Касимовским Симеоном Бекбулатовичем (Саин-Булатом) [Лилеев: 1–2, 22–25]. В «Сказании...», таким образом, создается легендарная «казанская» биография последнего. По отобраным во вступлении к чуду фактам о Симеоне Бекбулатовиче мы можем заключить, что в устной истории о нем имеет значение, а что остается опущенным или забытым. В «Сказании...» нет речи о московском княжении царя Симеона. Этот факт вытеснен другим: Симеон — инородец, мусульманин, веровавший в «*вѣру проклятаго Бахмета*», добровольно принявший крещение. Биография Симеона в «Сказании...» строится вокруг этого события, которое выглядит как победа Ивана Грозного не только над Казанью, но и над «царем Казанским». Торжок при таком построении выступает как награда за христианский выбор татарского царя. Повествование в целом нестройно, его отправной точкой является Борисоглебский монастырь: сначала сообщается, что Симеон прислан в Торжок, потом указывается, что по взятии Казани Симеон был приведен в Москву, затем снова отпущен в «*Торжек и во Тверь*».

Обращает на себя внимание неизменное именование героя чуда «царем»: даже явившийся архимандриту Мисаилу святой называет его так: «*Ты же скоро повѣждь се царю Симеону*». Хотя в писцовых документах использовалось официальное именование Симеона «великим князем Семионом Бекбулатовичем

Тверским» [Писцовые материалы Тверского уезда], именование «царем», по-видимому, сохранялось повсеместно: в «Отдельной книге» 1588 г. встречается указание на крестьян, «что косили на *царя Симеона*» [Писцовые материалы Тверского уезда: 611], то же именование царем сохраняется на надгробной плите Симеона Бекбулатовича [Беляков, 2011: 185]. В торжокских документах позднейшего времени (1686 г.) уже отражается «казанское происхождение» царя: «А данье те сосуды и покровца царя Симеона бывшего казанского» [Писцовые и переписные книги Торжка: 164]. В более ранних описях Торжка 1624–1625 гг. именованья царя Симеона «казанским» еще нет.

Во второй половине XVII в. было составлено Житие Мартирия Зеленецкого, в котором также есть чудо о царе Симеоне. Оно относится к 1595 г., в нем говорится о «царе Симеоне Бегбулатовиче бывшем казанском», действие происходит в Твери, проходя через которую Мартирий Зеленецкий исцелил сына царя Симеона. Однако это текст совсем иного рода, чем чудо Ефрема Новоторжского. Царь Симеон наделен психологическими характеристиками, представлен не только как христианин, но и как тревожащийся отец умирающего сына: «печален же быв царь»; «сам изыде во стрѣтение и прия <...> благословение»; «в толико отчаяние себе вверже, яко и жития своего ненавидѣти ему»; «усердно моляше, яко да возмет у него сребра доволно на создание каменнаго храма» [Крушельницкая: 100–105]. Сравнение текстов показывает еще отчетливее, что в чуде из Жития Ефрема Новоторжского Симеон является персонажем скорее действующим, чем чувствующим. В «Сказании...» прослеживаются некоторые особенности преданий об исторических лицах, отмеченные Н. А. Криничной, однако чертами «культурного героя» наделяется именно царь Иван Грозный, совершивший крещение Симеона [Криничная: 207], царская же сущность Симеона проявляется в мотиве «одаривания им своих подданных» [Криничная: 211]. Кроме того, царские черты обоих героев выражены в многократном повторении глагола «повелеть» при описании этих событий.

Видение архимандрита Мисаила

Видение, столь характерный элемент житий и чудес святых, в комплексе текстов о Ефреме Новоторжском представлено единственным случаем в «Сказании о царе Симеоне». По замечанию А. В. Пигина, «содержание видений обычно составляет не сам исторический факт как таковой, а провиденциально-символическое осмысление его» [Пигин: 216]. Для определения роли видения в «Сказании...» необходимо обратиться к истории текста Жития [Галашева]. Ефрем был древним подвижником, биография которого была полностью утрачена. Когда в 1572 г. были открыты мощи святого, встала необходимость отыскать собственную историю. Краткая редакция Жития Ефрема Новоторжского представляла собой безыскусную историческую записку. Архимандрит Мисаил записывал устные предания о начале Борисоглебского монастыря во времена Бориса и Глеба, обращался к Киево-Печерскому патерику, создавая рассказ о трех братьях-угриных, фольклоризируя книжные источники. Ефрем объявлялся братом Георгия и Моисея Угринов, служивших князю-страстотерпцу Борису. Текст, вероятно, предназначался не для внутреннего монастырского чтения, но для создания внешнего письменного представления о монастыре. Пространная редакция, составленная в 1640-х гг., развивала названные сюжеты и была ориентирована не столько на топику, сколько на риторику канонического Жития. «Сказание о царе Симеоне» не примыкает ни к тому, ни к другому тексту. Мы предполагаем, что оно появилось независимо от них в первой половине XVII в. и только позднее стало дополнением к Пространной редакции.

В «Сказании...» налицо все черты видения: полдень, тонкий сон, разговор со святым, пробуждение и убеждение в реальности происходящего, сообщение о явлении святого. Видение архимандрита Мисаила, в котором Ефрем жалуется на повреждение мощей, впервые рассказывает о святом не с точки зрения его древней истории, но с точки зрения его близости и доступности для жителей Торжка. Подобная роль видений в древнерусской агиографии теоретически осмыслена в работах Е. К. Ромодановской и Е. А. Рыжовой и нашла выражение

в таких понятиях как «севернорусский праведник» [Рыжова, 2005, 2007], «святой из гробницы» [Ромодановская]. «Сказание...» можно отнести к роду текстов «о неподобающем отношении к мощам подвижника»: Ефрем показывает архимандриту Мисаилу язву на ноге, называет древодельца «невежей». По наблюдениям Е. А. Рыжовой, явление праведников часто было связано с обретением мощей или необходимостью проведения каких-либо действий с ними. В житиях таких святых видения играют «важную композиционную роль, восполняют отсутствующую биографическую часть», являются «толчком к возникновению его почитания <...> среди местного населения» [Рыжова, 2007: 406]. Так, Прокопий Устьянский приказывает земледельцу «несколько сверху убавить» гроб; об увеличении гробницы просит Василий Мангазейский и другие [Рыжова, 2007: 406, 408]. Недавно обретенные в Борисоглебском монастыре мощи, очевидно, нуждались в осмыслении: отсутствие признанного Жития и отмеченная в Краткой редакции некнижная монастырская среда стали почвой для появления народного по своей сути текста.

Подобным же образом, с помощью видений, происходила идентификация древних могил пантеона Новгородского Софийского собора, например, мощей новгородского епископа Никиты [Янин: 7, 170–173]. Примечательно, что Ефрему Новоторжскому, явившемуся в видении, не приходится называть себя по имени: по свидетельству Мисаила, в монастыре сохранилась фреска, изображающая святого с храмом в руках, и подпись к ней. Этот образ, имя и мощи были единственным, что было известно об основателе монастыря. Ефрем оставался чужаком: вероятно, в «Сказании о царе Симеоне» отразился этап нового понимания хранящейся в монастыре святыни, возникновение местного почитания, берущего начало не в древней монастырской истории, восходящей ко временам Бориса и Глеба, но в чудотворных мощах. В «Кратком летописце Торжка» Ефрем предстает уже как защитник города от литовского войска в 1616–1618 гг. [Станиславский: 236]. Впрочем, никому, кроме архимандрита Мисаила, Ефрем больше не предстал. В видении священника Ивана Остолопова в 1637 г.

является Иулиания Вяземская, которая говорит о необходимости веры местным святым: «*Держи вѣру Пресвятѣй Богородици и великому предивному чудотворцу Ефрему Новоторжскому, и мое имя воспомяни, Ульянѣю*»⁴.

Деревянная рака Ефрема Новоторжского

Сюжет об изготовлении деревянной раки требует комментария. Известно, что именно к последней трети XVI в. относятся замечательные памятники резьбы по дереву — деревянные раки, на крышке которых содержались полнофигурные изображения преподобных (подробнее см.: [Клюканова], [Пивоварова]). Наиболее известны резные раки Зосимы и Савватия Соловецких 1566 г. (подробнее см.: [Мнева: 629–631], [Соболев: 286–291]). По заключению А. Г. Мельника, «в XVI в. подобные деревянные рельефные образы святых на крышках их рак были достаточно широко распространены» [Мельник: 539]. К сожалению, ни описи Борисоглебского монастыря, ни именование мастера «древоделателем» (а не резчиком), не позволяют с уверенностью относить раку Ефрема к этому типу.

Кроме того, сообщение о деревянной раке, казалось бы, противоречит тому факту, что Ефрем, как и другие древние подвижники, почивал в каменном саркофаге [Панова: 29–33]. В Житии говорится, что архиепископ Леонид в 1572 г. повелел показать ему «*гроб преподобного*» в церкви Бориса и Глеба и открыть его, — «*и видѣша тѣло его и ризы никако тлѣнныю предашася, лице же преподобнаго Ефрема яко солнце сияя*»⁵. Торжественное перенесение мощей Ефрема Новоторжского произошло более чем столетие спустя, в 1690-м г., и объяснялось тем, что «*древняя каменная рака*» все больше опускалась под землю, появилась необходимость «*для утѣснения глубочайшаго <и> в землю низхождениа святыаго Ефрема чудотворца мощи поднять и преложить в новую раку*»⁶.

Что же в таком случае заказывал сотворить «*по хотѣнню своему*» Симеон? Как сообщает «Сказание...», Симеон часто приходил к мощам Ефрема, чтобы их «*касатися и цѣловати*».

⁴ ОР РГБ, Рогожское собр., 636. Лл. 131 об. — 133.

⁵ ОР РНБ, собр. М. П. Погодина, 718. Л. 62.

⁶ ОР РНБ, собр. М. П. Погодина, 718. Л. 107.

В «Сказании...» передана мысль Симеона, «*како бы ему устроити раку преподобнаго — скривати и закривати пречестное тѣло его*»⁷. Возможно, имеет свои основания предположение свящ. И. М. Колосова, писавшего, что Симеоном была заказана кипарисная крышка для каменного гроба [Колосов: 26]. О том, что была заказана лишь деревянная крышка, говорят формулировки «*сотворити у гроба*», «*сотворити у раки*».

Сохранился покров к мощам Ефрема Новоторжского, относящийся к 80-м гг. XVI в. [Силкин]. Предположение о связи покрыва с именем Бориса Годунова кажется маловероятным именно по той причине, что Торжок и Тверь в эти годы принадлежали преследуемому им Симеону Бекбулатовичу⁸. «Сказание о царе Симеоне» завершается сообщением о дарах Симеона Борисоглебскому монастырю: «*...но и паче же повелѣть украсити церковь его пребожественными иконами, и святыми книгами, и драгими ризами, и всякими церковными вешьми*». Однако в описи имущества Борисоглебского монастыря 1624–1625 гг. и позднейших никаких сообщений о дарах царя Симеона нет, хотя в этих же источниках многократно говорится о дарах царя Симеона Спасо-Преображенскому собору Торжка: «*...а ризы и стихари и патрахель положение царя Симеона*» [Писцовые и переписные книги Торжка: 3–4]. По мнению А. В. Белякова, вклады Симеона могли быть разграблены в 1609 г. [Беляков, 2022: 283]. Исследователь сообщает

⁷ Возможно, в первоисточнике было: «*откривати и закривати*».

⁸ «Можно предположить, что покров “Ефрем Новоторжский” мог быть создан по повелению Годунова, особенно если иметь в виду теснейшую связь культа Ефрема с культом князя Бориса, патронального святого Годунова» («Иконография восточно-христианского искусства» [Электронный ресурс]. URL: <https://icons.pstgu.ru/needlework/1255> (28.02.2022)). См. также сайт Всероссийского художественного научно-реставрационного центра имени академика И. Э. Грабаря: http://www.grabar.ru/data/catalogue/cloth/pokrov_svyatou_efrem_novotorzhskiy/index.php#image-7 (28.02.2022). В описи 1624–1625 гг. перечислены два покрыва, первый из них «Да покров плещеница, а на нем образ шит преподобного чюдотворца Ефрема, а по краем шит тропарь и кондак» [Писцовые и переписные книги Торжка: 24]. В описи Торжка 1686 г. исследуемый покров описан вторым из пяти: «...покров камка лазоревая, а по камке вышит преподобной Ефрем чюдотворец разными шолки, а венец шит золотом, а в венцы десеть звезд, а осажено жемчугом, а в звездах десеть камышков плохих всяких цветов, а около покрыва подпись шита золотом» [Писцовые и переписные книги Торжка: 176–177].

также о существовании золотошвейной мастерской супруги Симеона Бекбулатовича, княгини Анастасии Мстиславской [Беляков, 2016: 266], что позволяет сделать осторожное предположение о связи древнего покрыва с именем царя Симеона. В конце XIX в. И. Я. Красницким была записана легендарная история древнего покрыва Ефрема Новоторжского: в 1577 г. царь Иван Грозный проходил через Торжок, в числе его воевод был «Казанский царь Симеон, бывший до того времени Касимовским царем под именем Саиб-Булата, которого Грозный сделал удельным князем Твери и Торжка. <...> Симеон получил чудесное исцеление от мощей преподобного Ефрема и пожертвовал <...> древний покров на гробницу преподобного Ефрема» [Красницкий: 88]. В этом предании вновь смешиваются Казанский и Касимовский цари, а сюжет об исцелении Симеона, неизвестный по другим источникам, возможно, взят из чуда об исцелении Бориса Хованского. Однако шитый покров в предании связывается именно с царем Симеоном.

Итак, «Сказание о царе Симеоне» представляет собой пример устной истории о временах Ивана Грозного, сохранившейся в Борисоглебском монастыре и записанной, вероятнее всего, после Смутного времени. Архимандрит Мисаил, при котором были обретены мощи Ефрема и создано его первоначальное Житие, предстает в тексте как визионер. Ефрем Новоторжский показан в чуде как доступный, обитающий поблизости святой. Этот образ контрастирует со складывающимся по другим источникам представлением о древнем подвижнике, соратнике святых князей Бориса и Глеба.

Приложение

Сказание о цари Симеонъ⁹

// л. 6 об. // Послушайте братие и отцы, священноначальницы, иноцы, тако же и простии, старъишины и юнъи, и вси христоименитии народи, днесь бо да сказуется вамъ о пресвѣтлѣмъ свѣтилѣ и предивнѣмъ чудотворцѣ Ефреме. Яко от благотекущаго источника

⁹ Текст чуда публикуется по списку, хранящемуся в ОР РНБ, собр. П. П. Вяземского, Q. 265: Житие Ефрема Новоторжского, перв. пол. XVIII в., в 4-ку, 39 л., полуустав одной руки. Рукопись содержит Первый вариант Пространной редакции Жития (см.: [Галашева: 193–194]). Текст публикуется по правилам, принятым в ТОДРЛ.

воду неоскудно исходитъ, тако же и Христосъ даруетъ от пречестныхъ мощей своего угодника.

Бысть же во дни благочестиваго государя царя и великаго князя Иоанна Васильевича всеа России. По повелѣнью же его царьскому бѣ прислан во град Торжекъ казанскіи царь Симеон. Егда же ему быша в Казани, вѣрующе вѣру // л. 7 // проклятаго Бахмета, и по взятии же града Казани, еже поручи Бог государю царю и великому князю Иоанну Васильевичю всеа России самодержьцу, приведенъ бысть царь Симеонъ в царствующии градъ Москву. И не по мнози же времени молиша государя царя, дабы ему повелѣлъ прияти християньскую вѣру и повелѣлъ бы ему креститися. Царь же Иоаннъ Васильевич всеа России, вельми о семъ возрадосая и повели его крестити во имя Отца и Сына и Святаго Духа, Святыя Троицы. И повелъ его государь царь отпустить в Торжек и во Тверь.

Егда бо ему, царю Симеону, жительство дѣяти в Торжку, и велию вѣру и любовь имѣти ко святому, и часто приходити во обитель // л. 7 об. // его, и касатися, и цѣловати честныя преподобнаго мощи. И помысли царь Симеонъ в сердцы своемъ, како бы ему устроити раку преподобнаго — скривати и закривати пречестное тѣло его. И повелъ нѣкоторому древодѣльцу, именем Гавриилу, пореклу Сопленок, сотворити у гроба преподобнаго по хотѣнью своему. Древодѣлецъ же своим небрежениемъ и безстрашиемъ одержим и от простоты своя поруши нѣкакимъ деревомъ ногу мощей преподобнаго.

И паки преподобный явися в полудне наставнику обители своя, именем Мисайлу. Прииде бо преподобный в кѣлию его, наставнику же в малъ сонъ сведену бывшу, и зрит явственно своима очима // л. 8 // преподобнаго отца нашего Ефрема. Начаша ему преподобный глаголати о бестрашии и небрежении древодѣльца того, и невѣжды того нарече. И показа ногу свою наставнику тому, язву, и рече ему: «Сей сотвори мнѣ древо-дѣлатель неразумиемъ своимъ и безстрашиемъ на ноги моей сию язву. Ты же скоро повѣждь се царю Симеону, дабы переменилъ сего древодѣлателя».

Настоятель же сей Мисайлъ, абие возбнувъ от сна своего, и видитъ преподобнаго явственно, исход его ис кѣльи своей. Он же исполнися страха, и радости, и трепета, и скоро повѣдает о семъ царю Симеону, како онъ преподобнаго видѣть и что быша к нему глаголы его, // л. 8 об. // и како повелѣваетъ переменити древодѣлателя сего.

Царь же, сия слышав от настоятеля обители тоя, повелеваетъ сотворити у раки святого иному древодѣльцу, именемъ Давиду. Не точию сие едино повель сотворити, но и паче же повель украсити церковь его пребожественными иконами, и святыми книгами, и драгими ризами, и всякими церковными вешьми, иная от имѣния своего даде на потребу монастырю тому.

Мнѣ же сия чюдеса многогрѣшному слышахъ тоя же Борисоглѣбския обители от священноинока именемъ Герасима, руководѣля же имущу ему икойному (sic) воображению тружajúщеся. И написалъ еси (sic) чюдо в хвалу же и // л. 9 // славу Богу, прославляющему угодники своя, в честь же и славу преподобному сему и великому всесвѣтлomu свѣтилу, предивному и преславному и быстрому в скорбѣхъ и в болѣзни заступнику преподобному отцу нашему Ефрему архимариту, новоторжскому чюдотворцу. Богу нашему слава, честь, и держава, и поклонение, в Троицы славимому Господу Иисусу Христу, ему же слава и нынѣ и присно и во вѣки вѣков. Аминь.

Список литературы

1. Беляков А. В. Симеон Бекбулатович // Единорогъ: материалы по военной истории Восточной Европы эпохи Средних веков и Раннего Нового времени. М., 2011. Вып. 2. С. 159–191.
2. Беляков А. В. Личные вещи Чингисидов в России XVI–XVII вв. // От смуты к империи. Новые открытия в области археологии и истории России XVI–XVIII вв. М., Вологда, 2016. С. 266–270.
3. Беляков А. В. Симеон Бекбулатович: пример адаптации выходцев с Востока в России XVI в. СПб.: Нестор-История, 2022. 408 с.
4. Галашева Т. Н. К истории текста Жития Ефрема Новоторжского // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 2020. Т. 67. С. 175–205.
5. [Димитрий (Самбикин), архиеп.] Тверской патерик. Казань: Церк. ист.-археол. о-во Казан. епархии, 1908. 223, 16 с., [1] л. ил.
6. Зимин А. А. Иван Грозный и Симеон Бекбулатович в 1575 г. // Ученые записки Казанского государственного педагогического института. Казань, 1970. Вып. 80. Сб. IV: Из истории Татарии. С. 141–163.
7. Клюканова О. В. Древнерусское резное дерево в собрании Русского музея — предметы, центры, мастера // Вестник РГНФ. 2012. № 1 (66). С. 118–126.
8. Колосов И. М. Новоторжский Борисоглебский монастырь. СПб.: Тип. Башкова и Брянкина, 1890. 84 с., 3 л. ил.
9. Красницкий И. Я. Тверская старина. Очерки истории, древностей и этнографии. СПб.: Воен. Тип., 1876. Вып. 1: Город Торжок. [4], 96 с.

10. Криничная Н. А. Русская народная историческая проза. Вопросы генезиса и структуры. Л.: Наука, 1987. 235 с.
11. [Крушельницкая Е. В.] Мартирий Зеленецкий и основанный им Троицкий монастырь / изд. подг. Е. В. Крушельницкой. СПб.: Алетея, 1998. 262 с.
12. Лилеев Н. В. Симеон Бекбулатович, хан Касимовский, великий князь всея Руси, впоследствии великий князь Тверской (1567–1616 г.): исторический очерк. Тверь: Тип. Губернского правления, 1891. 124, II с.
13. Мельник А. Г. Гробница святого в пространстве русского храма XVI — начала XVII века // Восточнохристианские реликвии. М., 2003. С. 533–552.
14. Мнева Н. Е. Скульптура и резьба XVI века // История русского искусства: в 13 т. М.: АН СССР, 1955. Т. 3. С. 625–634.
15. Панова Т. Д. Царство смерти. Погребальный обряд Средневековой Руси XI–XVI веков. М.: Радуница, 2004. 181 с.
16. Пивоварова Н. В. «Аки бы самые тех святых телеса...»: древнерусское рельефное надгробие XVI века и судьба резных раков новгородских чудотворцев в синодальный период русской церкви // Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки. СПб., 2017. С. 350–364.
17. Пигин А. В. Жанр видений как исторический источник (на выговском материале XVIII века) // История и филология: проблемы научной и образовательной интеграции на рубеже тысячелетий: мат-лы Межд. конф. Петрозаводск, 2000. С. 216–222.
18. Писцовые материалы Тверского уезда XVI века / сост. А. В. Антонов. М.: Древлехранилище, 2005. 760 с.
19. Писцовые и переписные книги Торжка XVII — начала XVIII в. / сост. И. Ю. Анкудинов, П. Д. Малыгин. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2014. Ч. 1. 648 с.
20. Ромодановская Е. К. «Святой из гробницы»: о некоторых особенностях сибирской и севернорусской агиографии // Русская агиография: Исследования. Публикации. Полемика / отв. ред. С. А. Семячко. СПб.: Дмитрий Буланин, 2005. С. 143–159.
21. Рыжова Е. А. Жанр видений в севернорусской агиографии // Русская агиография: Исследования. Публикации. Полемика / отв. ред. С. А. Семячко. СПб.: Дмитрий Буланин, 2005. С. 160–194.
22. Рыжова Е. А. Жития праведников в агиографической традиции Русского Севера // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 2007. Т. 58. С. 390–442.
23. Силкин А. В. Покров «Преподобный Ефрем Новоторжский» // Вестник реставрации музейных ценностей. 2011. № 1/14. С. 40–45.
24. Соболев Н. Н. Русская народная резьба по дереву. М.; Л.: Academia, 1934. 477 с.
25. Станиславский А. Л. Краткий летописец Торжка XVII в. // Летописи и хроники. М.: Наука, 1984. С. 235–236.
26. Янин В. Л. Некрополь Новгородского Софийского собора. Церковная традиция и историческая критика. М.: Наука, 1988. 239 с.

References

1. Belyakov A. V. Simeon Bekbulatovich. In: *Edinorog: Materialy po voennoy istorii Vostochnoy Evropy epokhi Srednikh vekov i Rannego Novogo vremeni* [*Unicorn: Materials on the Military History of Eastern Europe in the Middle Ages and Early Modern Times*]. Moscow, 2011, issue 2, pp. 159–191. (In Russ.)
2. Belyakov A. V. Personal Belongings of Genghisids in Russia in the 16th–17th Centuries. In: *Ot smuty k imperii. Novye otkrytiya v oblasti arkhologii i istorii Rossii XVI–XVIII vv.* [*From the Troubles to the Empire. New Discoveries in the Field of Archeology and History of Russia of the 16th–18th Centuries*]. Moscow, Vologda, 2016, pp. 266–270. (In Russ.)
3. Belyakov A. V. *Simeon Bekbulatovich: primer adaptatsii vykhodtsev s Vostoka v Rossii XVI v.* [*Simeon Bekbulatovich: an Example of Adaptation of Immigrants from the East in Russia in the 16th Century*]. St. Petersburg, Nestor-Istoriya Publ., 2022. 408 p. (In Russ.)
4. Galasheva T. N. To the History of the Text of the Life of St. Ephraim of Torzhok. In: *Trudy Otdela drevnerusskoy literatury.* St. Petersburg, 2020, vol. 67, pp. 175–205. (In Russ.)
5. Dimitriy (Sambikin), archbishop. *Tverskoy paterik* [*Tver Patericon*]. Kazan, Church Historical-Archaeological Society of Kazan Eparchy Publ., 1908. 223 p. (In Russ.)
6. Zimin A. A. Ivan the Terrible and Simeon Bekbulatovich in 1575. In: *Uchenye zapiski Kazanskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo instituta.* Kazan, 1970, issue 80, miscellany 4, pp. 141–163. (In Russ.)
7. Klyukanova O. V. Old Russian Carved Tree in Russian Museum Collection — Objects, Centers, Masters. In: *Vestnik Rossiyskogo gumanitarnogo nauchnogo fonda* [*Bulletin of the Russian Foundation for Humanities*], 2012, no. 1 (66), pp. 118–126. (In Russ.)
8. Kolosov I. M. *Novotorzhskiy Borisoglebsky Monastery.* St. Petersburg, Tipografiya Bashkova i Bryankina Publ., 1890. 84 p. (In Russ.)
9. Krasnitskiy I. Ya. *Tverskaya starina. Ocherki istorii, drevnostey i etnografii* [*Tver Antiquity. Essays on History, Antiquities and Ethnography*]. St. Petersburg, Voennaya Tipografiya Publ., 1876, issue 1. 96 p. (In Russ.)
10. Krinichnaya N. A. *Russkaya narodnaya istoricheskaya proza. Voprosy genezisa i struktury* [*Russian Folk Historical Prose. Issues of Genesis and Structure*]. Leningrad, Nauka Publ., 1987. 235 p. (In Russ.)
11. Krushel'nitskaya E. V. *Martiry Zelenetskiy i osnovannyi im Troitskiy monastyr'* [*Martyry Zelenetsky and the Trinity Monastery Founded by Him*]. St. Petersburg, Aletyya Publ., 1998. 262 p. (In Russ.)
12. Lileev N. V. *Simeon Bekbulatovich, khan Kasimovskiy, velikiy knyaz' vse Rusi, vposledstviy velikiy knyaz' Tverskoy (1567–1616 g.)* [*Simeon Bekbulatovich, Khan of Kasimov, Grand Prince of All Russia, Later the Grand Prince of Tver (1567–1616)*]. Tver, Tipografiya Gubernskogo pravleniya Publ., 1891. 124 p. (In Russ.)

13. Mel'nik A. G. The Tomb of the Saint in the Space of the Russian Temple of the 16th — the Beginning of the 17th Century. In: *Vostochnokhristianskie relikvii [Eastern Christian Relics]*. Moscow, 2003, pp. 533–552. (In Russ.)
14. Mneva N. E. Sculpture and Carving of the 16th Century. In: *Istoriya russkogo iskusstva: v 13 tomakh [History of Russian Art: in 13 Vols]*. Moscow, The Academy of Sciences of the USSR Publ., 1955, vol. 3, pp. 625–634. (In Russ.)
15. Panova T. D. *Tsarstvo smerti. Pogrebalnyy obryad Srednevekovoy Rusi XI — XVI vekov [The Kingdom of Death. Funeral Rite of Medieval Russia of the 11th–16th Centuries]*. Moscow, Radunitsa Publ., 2004. 181 p. (In Russ.)
16. Pivovarova N. V. “Aki by samye tekh svyatykh telesa...”: an Ancient Russian Relief Tombstone of the 16th Century and the Fate of the Carved Shrines of the Novgorod Miracle Workers in the Synodal Period of the Russian Church. In: *Aktual'nye voprosy sovremennogo bogosloviya i tserkovnoy nauki [Topical Issues of Modern Theology and Church Science]*. St. Petersburg, 2017, pp. 350–364. (In Russ.)
17. Pigin A. V. The Genre of Visions as a Historical Source (Based on Vygovsky Material of the 18th Century). In: *Istoriya i filologiya: problemy nauchnoy i obrazovatel'noy integratsii na rubezhe tysyacheletiy. Materialy mezhdunarodnoy konferentsii [History and Philology: Problems of Scientific and Educational Integration at the Turn of the Millennium. Materials of the International Conference]*. Petrozavodsk, 2000, pp. 216–222. (In Russ.)
18. *Pistsovye materialy Tverskogo uezda XVI veka [Scribe Materials of the Tverskoy District of the 16th Century]*. Moscow, Drevlekhranilishche Publ., 2005. 760 p. (In Russ.)
19. *Pistsovye i perepisnye knigi Torzhka XVII — nachala XVIII v. [The Scribal and Census Books of Torzhok of the 17th — the Beginning of the 18th Century]*. Moscow, Rukopisnye pamyatniki Drevney Rusi Publ., 2014, part 1. 648 p. (In Russ.)
20. Romodanovskaya E. K. “The Saint from the Tomb”: About Some Features of the Siberian and North Russian Hagiography. In: *Russkaya agiografiya: Issledovaniya. Publikatsii. Polemika [Russian Hagiography: Research. Publications. Controversy]*. St. Petersburg, Dmitriy Bulanin Publ., 2005, pp. 143–159. (In Russ.)
21. Ryzhova E. A. Genre of Visions in North Russian Hagiography. In: *Russkaya agiografiya: Issledovaniya. Publikatsii. Polemika [Russian Hagiography: Research. Publications. Controversy]*. St. Petersburg, Dmitriy Bulanin Publ., 2005, pp. 160–194. (In Russ.)
22. Ryzhova E. A. The Lives of the Righteous in the Hagiographic Tradition of the Russian North. In: *Trudy Otdela drevnerusskoy literatury*. St. Petersburg, 2007, vol. 58, pp. 390–442. (In Russ.)
23. Silkin A. V. Veil of St. Ephraim of Torzhok. In: *Vestnik restavratsii muzeynykh tsennostey [Bulletin of the Restoration of Museum Values]*, 2011, no. 1/14, pp. 40–45. (In Russ.)
24. Sobolev N. N. *Russkaya narodnaya rez'ba po derevu [Russian Folk Wood Carving]*. Moscow, Leningrad, Academia Publ., 1934. 477 p. (In Russ.)

25. Stanislavskiy A. L. A Brief Chronicler of Torzhok of the 17th Century. In: *Letopisi i khroniki* [Annals and Chronicles]. Moscow, Nauka Publ., 1984, pp. 235–236. (In Russ.)
26. Yanin V. L. *Nekropol' Novgorodskogo Sofiyskogo sobora. Tserkovnaya traditsiya i istoricheskaya kritika* [Necropolis of Novgorod St. Sophia Cathedral. Church Tradition and Historical Criticism]. Moscow, Nauka Publ., 1988. 239 p. (In Russ.)

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ / INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Галашева Татьяна Николаевна, Tatiana N. Galasheva, Junior Researcher, The Institute of Russian Literature (Pushkinskiy Dom), The Russian Academy of Sciences (nab. Makarova 4, St. Petersburg, 199034, Russian Federation); ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9516-8513>; e-mail: ta.ni.ma@yandex.ru.

Поступила в редакцию / Received 10.03.2022

Поступила после рецензирования и доработки / Revised 30.04.2022

Принята к публикации / Accepted 11.05.2022

Дата публикации / Date of publication 06.06.2022

Научная статья

DOI: 10.15393/j9.art.2022.10962

EDN: НМКСМР



Чудо и его восприятие героями «Казанской истории» — православными и мусульманами

Т. Ф. Волкова

*Сыктывкарский государственный университет им. Питирима Сорокина
(г. Сыктывкар, Российская Федерация)*

e-mail: volkovatf777@gmail.com

Аннотация. В статье исследованы жанровые разновидности чудесного, использованные автором «Казанской истории» для раскрытия основных идей повести, которые складываются в своеобразную сюжетную линию. В начале статьи дан обзор существующих классификаций мистического материала в средневековых повествовательных произведениях — «чудес», «видений», «пророчеств», отмечено отсутствие единого взгляда на разграничение этих понятий, что позволило рассмотреть в «Казанской истории» все эти разновидности в комплексе. Наиболее часто в повести используется жанровая форма «видений», выполняющих пророческую функцию: они предсказывают задолго до взятия Казани Иваном Грозным в 1552 г. победу московского самодержца над Казанским царством, при этом визионерами чудесных явлений русских святых (Сергия Радонежского, Николая Чудотворца) становятся как русские воины, так и сами казанцы. Используются в «Казанской истории» и пророчества казанских волхов, царицы, беса, служившего казанцам прорицателем их судеб. Наряду с видимыми («зримыми») чудесами, автор «Казанской истории» насыщает свое повествование чудесами «незримыми», в своих комментариях обнажая истинные, с его точки зрения, причины тех или иных исторических событий, видя в их развитии непосредственное вмешательство высших сил, способствовавших благоприятному ходу продвижения войск Ивана Грозного к Казани и ее осады. Пронизывая всю ткань повествования, эти авторские ссылки на Божественный Промысел создают провиденциальный контекст — мистическую реальность, помогающую представить Ивана Грозного не только как талантливого полководца, но и как человека, совершающего «боговодимый» подвиг во славу Русской земли.

Ключевые слова: чудеса, видения, пророчества, «Казанская история», Иван Грозный, сюжет, взятие Казани

Для цитирования: Волкова Т. Ф. Чудо и его восприятие героями «Казанской истории» — православными и мусульманами // Проблемы исторической поэтики. 2022. Т. 20. № 2. С. 211–230. DOI: 10.15393/j9.art.2022.10962. EDN: НМКСМР

Original article

DOI: 10.15393/j9.art.2022.10962

EDN: HMKCMR

A Miracle and Its Perception by the Heroes of “Kazan Chronicle” — Orthodox and Muslims

Tatyana F. Volkova

Pitirim Sorokin Syktyvkar State University

(Syktyvkar, Russian Federation)

e-mail: volkovatf777@gmail.com

Abstract. The article explores the genre varieties of the miraculous used by the author of “Kazan Chronicle” to reveal the main ideas of the story, which form a kind of storyline. At the beginning of the article, the author provides an overview of the existing classifications of mystical material in medieval narrative works — “miracles,” “visions,” “prophecies,” noting the lack of a single viewpoint on the distinction between these concepts, which allowed to consider all these varieties in the “Kazan Chronicle” as a whole. Most often, the author of the “Kazan Chronicle” uses the form of “visions” that perform a prophetic function: long before the capture of Kazan by Ivan the Terrible in 1552, they predict the victory of the Moscow autocrat over the Kazan kingdom, while both Russian warriors and the people of Kazan see visions of the miraculous appearances of Russian saints (Sergius of Radonezh, Nicholas the Wonderworker). The author uses the prophecies of the Kazan magi, the Kazan queen, and the demon who served as a soothsayer of Kazan’s destinies in the “Kazan Chronicle.” Along with “visible” miracles, the author of the “Kazan Chronicle” saturates his narrative with “invisible” miracles, exposing in his commentaries what he believes to be the true causes of certain historical events, and seeing the direct intervention of higher forces that contributed to the favorable course of the advance of Ivan the Terrible’s troops to Kazan and its siege. Penetrating the entire fabric of the narrative, these authorial references to divine providence create a providential context — a mystical reality that helps to present Ivan the Terrible not only as a talented commander, but also as a person performing a “God-guided feat” for the glory of the Russian land.

Keywords: Miracles, visions, prophecies, “Kazan Chronicle”, Ivan the Terrible, plot, capture of Kazan

For citation: Volkova T. F. A Miracle and Its Perception by the Heroes of “Kazan Chronicle” — Orthodox and Muslims. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*, 2022, vol. 20, no. 2, pp. 211–230. DOI: 10.15393/j9.art.2022.10962. EDN: HMKCMR (In Russ.)

Введение

«Казанская история», созданная в середине XVI в., являет собой новый тип исторического повествования, в котором слились три начала: историческое, публицистическое и беллетристическое¹. Ее автор, описывая события трехсотлетней истории русско-казанских отношений, особенно периода правления Ивана Грозного и его победоносного похода на Казань 1552 г., четко обозначил в своей «красной повести» свою политическую позицию: он, по словам Г. Н. Моисеевой, относится «к тому слою людей, которые беззаветно служили Ивану Грозному и являлись опорой царя в его прогрессивной деятельности, направленной на укрепление Русского централизованного государства» [Моисеева: 286]. Автор «Казанской истории» (далее — КИ) создал свою оригинальную концепцию русско-казанских отношений, построенную на многочисленных источниках, определенным образом им переработанных [Волкова, 1984, 2019, 2020].

Одной из художественных особенностей КИ является использование автором самых разных жанров, сложившихся в древнерусской литературе к моменту ее написания: воинской повести, жития, хождения, торжественного слова. Среди активно использовавшихся автором жанровых форм был и жанр чудес. Мы обратили на него внимание, анализируя сюжет второй части КИ, рассказывающей о походе на Казань Ивана Грозного осенью 1552 г. и о взятии ее русскими войсками [Волкова, 1985]. В этой части КИ выделяются три сюжетных линии, которые мы условно назвали «война», «мир» и «Божественный Промысел». Переплетаясь в сюжете КИ в продуманной последовательности, они способствуют раскрытию главных идей повести. Сюжетная линия «Божественного Промысла» более всего служит раскрытию одной из главных идей КИ о предопределенности свыше победы над Казанью и о «боговодимом» подвиге Ивана Грозного как полководца, которому Бог уготовил судьбу покорителя Казани, лишив этой возможности его предшественников — великих князей московских, также пытавшихся покорить «злогордую» Казань.

¹ О художественном мире Казанской истории см.: [Волкова, 1987, 1989].

Эта сюжетная линия складывается из описания молебнов, устраиваемых перед началом похода Грозного на Казань и в ходе осады города, личных молитв царя, обращавшегося неоднократно к Богу за поддержкой и помощью, а также из целого ряда чудес, происходивших накануне похода 1552 г. на Казань и во время ее осады. Этот материал КИ еще не стал предметом специального исследования. Только два эпизода КИ из более чем двадцати, нами выявленных, упомянуты в статье Н. В. Трофимовой, посвященной чудесам в воинском повествовании [Трофимова: 77]. Эта статья, как и ряд других, помогает понять, как современные исследователи определяют жанровые разновидности чудесного.

Прежде всего отметим, что в современной науке нет строгих терминологических обозначений этих литературных форм. В рукописной традиции тексты, отражающие мистическое восприятие реальности, обычно назывались «чудесами», «видениями», «знамениями», «пророчениями» (пророчествами). Некоторые из этих разновидностей текстов, запечатлевших сверхчувственный опыт автора или персонажей, достаточно хорошо изучены: «видения» — Н. И. Прокофьевым [Прокофьев] и А. В. Пигиным [Пигин]; «знамения» в составе летописей — А. А. Пауткиным [Пауткин]; чудеса в агиографических произведениях — И. В. Стародумовым [Стародумов], Е. А. Рыжовой [Рыжова]; чудеса от икон — Т. В. Нечаевой [Нечаева], С. Н. Гухманом [Гухман], А. Н. Власовым [Власов: 65–116]; в воинском повествовании — Н. В. Трофимовой [Трофимова]. Но само соотношение этих жанровых разновидностей чудесного до сих пор не решается однозначно. За ними до сих пор сохраняется некоторая самостоятельность. Наиболее исследованными оказались «видения», получившие в монографии А. В. Пигина развернутую характеристику, подкрепленную анализом целого ряда конкретных произведений. Некоторыми исследователями (И. В. Стародумов, Е. А. Рыжова) «видения» рассматриваются как одни из видов жанра «чуда».

Н. В. Трофимова в своей статье попыталась дать определение всем разновидностям чудесного в древнерусской литературе. Принимая в основном эти определения, приведем их перед началом нашего исследования. «Видение» исследовательница

определяет как жанр, объект которого — явление реальным людям божественных сил, пророчествующих о будущем; «знамением» называется рассказ о необычных явлениях природы, связанных с проявлением Божественного Промысла и предвещающих последующий ход событий; «чудом» — повествование о неожиданном, часто сверхъестественном событии, происходящем по воле Бога и разрешающем какие-то земные проблемы [Трофимова: 73]. При этом исследовательница признает самостоятельность жанровых форм «видения» и «знамения» по отношению к форме «чуда»: «Таким образом, чудеса в воинском повествовании представляют собой не смешивающееся с видениями и знамениями явление» [Трофимова: 78]. «Пророчество» как самостоятельную жанровую разновидность чудесного Н. В. Трофимова не выделяет, так как элементы пророчества включены ею в определения других форм чудесного. Отметим, однако, что, как показал текст КИ, пророчества могут исходить не только от высших сил, что отмечает Н. В. Трофимова, но бывают делегированы этими силами обычным людям и также могут составлять содержание либо небольших главок, либо отдельных фрагментов внутри рассказа о каких-то других событиях, что мы покажем далее.

Свою классификацию «чудес» на материале сказаний о чудотворных иконах дает Т. В. Нечаева. По мнению исследовательницы, «чудо» можно рассматривать в трех аспектах: как «историческое явление, имеющее реальную расшифровку (этот аспект раскрывается историческим комментарием текста)»; как «социально-психологический феномен, анализ которого уводит в сферу человеческого сознания, мировоззрения и мировосприятия» и как «явление литературы, обладающее характерной образностью, эмоциональной окраской и подчиненное определенным законам построения» [Нечаева: 104].

Учитывая все возможные подходы к пониманию особенностей разных жанровых форм чудесного, мы не видим практической необходимости отдельно рассматривать в ходе анализа КИ каждую из перечисленных форм чудесного, так как при всех индивидуальных особенностях жанра «видений», «знамений», «пророчеств» и «чудес» они отражают определенные представления средневекового человека о связях мира

божественного и земного. Предваряя наш анализ текста КИ под углом зрения чудесного в рассказах об истории покорения Казани, следует несколько слов сказать и об отношении средневековых авторов, как и их читателей, к самому феномену «чуда». Об этом хорошо написано в статье В. В. Долгова «Чудеса и знамения в Древней Руси X–XIII вв.» [Долгов]. Историк констатирует, что чудесное — неотъемлемая часть картины мира человека раннего русского средневековья, одной из особенностей которой было «отсутствие строгого противопоставления мира божественного и земного. Сферы эти находились во взаимном непосредственном контакте. Сверхъестественное буквально пронизывало повседневность и проникало во все сферы жизни. В его возможность верили, о нем помнили и поступки совершали с пониманием того, что в повседневной жизни в любой момент может встретиться нечто чудесное, неподвластное законам обыденного существования» [Долгов: 97]. Функцию чуда в общественном сознании исследователь определяет как нишу «для “укладывания” в общую картину мира фактов, необъяснимых с позиции тривиального житейского опыта» [Долгов: 111]. С помощью чудес в средневековых произведениях «осуществлялась связь фактов повседневной жизни с иной, высшей, мистической реальностью» [Долгов: 102]. Важным для нашего исследования представляется также замечание В. В. Долгова о том, что чудо в древнерусской культуре «выступало средством идеологической борьбы, важным инструментом формирования общественного мнения» [Долгов: 97]. Эта роль картин чудесного отчетливо прослеживается и в КИ — произведении не только историко-беллетристическом, но и остро публицистическом.

Чудо в «Казанской истории»

Мы попытались использовать некоторые элементы предлагаемых исследователями классификаций чудес по их типу и содержанию. В жанровом отношении эпизоды КИ, содержащие мистический материал, следует по большей части отнести к «чудесам», которые вслед за Н. В. Трофимовой можно назвать «видимыми», «зримыми», так как чудесный элемент

в них не скрыт от читателя, а предстает в виде мистического эпизода, вторгающегося в реальные земные события.

Среди таких «зримых» чудес в КИ имеется несколько видений, в основном полученных разными персонажами во сне. Все они выступают в функции пророчеств о будущем Казани, которой предстоит погибнуть как столице Казанского царства и стать православным городом — частью Русского государства. Об этом же говорят и пророчества, исходящие от казанских волхвов (глава 30) и беса, обитавшего в пустынном месте и обычно прорицавшего казанцам об их собственной судьбе (глава 32).

Первое из видений-пророчеств имеет отношение не к Казани, а к Свяжску, который Грозный приказал построить на понравившемся ему месте вблизи Казани после своего первого казанского похода. В главе 29-й описываются чудеса, связанные с явлением различным людям Сергия Радонежского, именем которого был назван один из построенных в Свяжске храмов. Святой Сергий, как комментирует автор КИ, «благими своими знаменми и чюдесы украси и прослави новый градъ свой, и от всѣх познася по всему, яко хоцетъ жити в нем неотступно» [Казанская история: 392]². Далее следует описание этих «знамений».

Первый рассказ вложен в уста старейшин — сотников горной черемисы, живущей неподалеку от Свяжска, — которые пришли к московскому самодержцу, чтобы служить ему, так как все их вельможи бежали в Казань. Эти черемисские старейшины и рассказали о чудесах, которые происходили тогда, когда Свяжска еще не было, «за пять лѣтъ» до его постройки, а место, где он был возведен, было еще пустое, и в самой Казани было спокойно. И вот, когда ничто не предвещало каких-то перемен, на месте будущего русского города начинают происходить чудеса. Сначала, говорят старейшины, «слышахомъ ту часто по-русски звонящу церковный звонъ», затем «слышахом гласы прекрасно поющих, яко во время церковнаго пѣнія, а поющих не видѣша», наконец, «видѣвше стара <...> калугера, ходяща ту со крестом и на вся страны благословляюще, и кропяще», как будто он любовался этим местом,

² Далее ссылки на это издание приводятся в тексте статьи с указанием страницы в круглых скобках.

«размѣряюща, идѣже поставитися граду» (394). То, что калугер этот не был обычным старцем, подтверждало другое чудо — он не только ускользал от черемисских юношей, посланных привести его в Казань, чтобы узнать, откуда он явился, но и стрелы, в него пущенные, не «уязвляху его, но вверхъ идяху и сходящи с высоты, и сокрушахуса наполь, падаху на землю» (394).

Тот же загадочный калугер появляется, по рассказу следующей — 30-й — главы КИ, и в самой Казани. Его видят «многажды бо и от велмож нѣцьи сами в полудни», «по стѣнам казанским града ходяща и крестомъ град осѣняюща, и таковою же водою на четыре страны кропяща» (396).

Желая понять, что означает увиденное, казанские вельможи посылают «по хитрыя своя волхвы». Их пророчество призвано объяснить знатым казанцам смысл этого знамения: «Русь имат в борзе царство наше взяти» (396). В этой речи волхвов, прозревающих взятие Казани, проявилась та особенность КИ, которая выделяет ее среди современных ей исторических сочинений, описывающих победоносный поход на Казань 1552 г. Желая показать обреченность города, судьба которого, по мысли автора, была уже решена на небесах, автор приводит пророчества, исходящие не только от православных святых, но и от самих казанцев, наделенных даром предвидения.

В этой же роли предсказателя падения Казанского царства в главе 32-й выступает бес, обитавший в пустынном месте и предсказывавший казанцам их судьбу. К нему и послала казанская царица Сумбека «вопрошати, аще одолѣет царь Московский и великий князь Казанью или казанцы ему одолѣютъ» (400). И после девятидневной молитвы «иереев бесовских» был получен от беса недвусмысленный ответ, что царь Московский «приходитъ бо сюда со славою своею и хоцетъ воцаритися в земли сей и просвѣтитъ ю святымъ крещениемъ» (400).

Отметим, что автор часто описывает, хотя бы кратко, как эмоционально воспринимали увиденное необычное явление русские и казанцы и что они предпринимали, поняв смысл знамения. Так, в главе 30-й, описав чудесное явление калугера, осеняющего крестом Казань, автор замечает, что казанские

вельможи «таяху в себѣ» увиденное и «никому же того повѣдаху», опасаясь, что «страх и боязнь преже времени на всѣ люди нападетъ», и лишь между собой «тайно» обсуждали чудо (396). А в главе 32-й после передачи пророчества о Казани беса и описания его отлета из бесовского городища в образе огненного змея автор пишет о присутствующих при этом: «Нам же всѣм зрящим и чюдящимся», — отмечая, что все они «разумѣвше все бывшее, яко ту исчезе живот ихъ» (400).

Вкладывает автор пророчество о гибели Казани и в уста одной из жен казанского царя Сафа-Гирея, родом из Сибири (398, глава 31). Чтобы заострить на этом пророчестве внимание читателей, в 38-й главе он вставляет воспоминание об этом пророчестве царицы-«сибирки» в плач другой жены Сафа-Гирея — Сумбеки, которая, перед тем как ее насильно увезут в Москву по приказу самодержца, приходит к гробу своего мужа и винит его за то, что он не внял пророчествам своей старшей жены (414).

Следующая подборка чудес-видений относится уже к началу осады Казани войсками Ивана Грозного. В первую же ночь, когда к Казани подошли русские воины и окружили город, страшный пророческий сон увидел сам казанский царь Едигер (глава 62):

«...взыде с востока месяцъ мал и тѣмен, худ и мраченъ, и ста над Казанью. Другий же месяцъ, аки от запада взыде, зѣло пресвѣтел и велик велми, и пришед над градъ, ста выше темнаго месяца. Темный же месяцъ пред свѣтлым побѣгованъ и потрясашеся. Великий же месяцъ долго стоявъ и, яко крилатъ, полѣте от мѣста своего и, догнавъ, удари собою темнаго месяца и яко поглотивъ себе и прият, и той в нем просвѣтися. Великий же месяцъ свѣтлый пусти из себе, аки свѣзды, искры огненныя долу с небеси во градъ и сожже вся люди казанския» (476).

Далее в той же главе описывается и другой символический пророческий сон — казанского сеита. В ту же ночь он увидел «мнози стада великия многообразных звѣрей и лютѣ рыкающе: лвовѣ же и пардуси, и медвѣди, и волцы, и рыси», против которых «истѣкоша из града невеликия стада — единошерстныя звѣри волцы, выюще». И в «час единъ» «единошерстныя звѣри» «от лютых тыхъ звѣрей изъядени быша» (476). Эти

загадочные сны растолковывают царю и сеиту казанские волхвы: темный месяц в сне царя — сам казанский царь, а светлый — «московский царь князь великий», в сне же сеита то, что «изъѣдоша сѣрых пестрыя звѣрие — то одолѣеть нынѣ русь казанцевъ» (476, 478).

Далее в главе 70-й, рассказывающей о том, что произошло непосредственно перед взятием Казани, автор помещает еще ряд чудес-видений, в которых уже русским воинам являются апостолы и святые Никола и Сергей, которые молятся о победе над казанцами. Первое видение в «тонком» сне посылается некоему «от боярских людей», который «раненъ велми» «у града лежаше, за туры». Во сне он видит «над градомъ сияющий велий свѣтъ и во свѣте томъ на воздухѣ 12 апостоль стоящих», к которым приходит «муж свѣтел стар во одежди святительской, великимъ же свѣтомъ сияя» (498). Из его диалога с апостолами становится ясно, что это «угодник христовъ» Николай. Он просит апостолов о том, чтобы они благословили «мѣсто сие», на что апостолы предлагают святому «да вкупѣ с тобою помолимся». Результатом их совместной молитвы становится раздавшийся с неба «глас», подтверждающий, что молитва их услышана Богом и «отныне буди благословенъна земля сия и град сей, и да прославится на мѣсте семъ имя мое, Отца и Сына и святаго Духа» (498).

Не забыв описать реакцию больного воина на увиденное во сне («страхом великим одержимъ»), автор переходит в следующей — 71-й — главе к новому чуду-видению, которым был удостоен так же во сне «инъ <...> воинъ двора царева», к которому якобы вошел в шатер святой Николай и начал его будить со словами: «Востани, человек, и шед, рцы царю своему, ему же ты служиши, да приступает дерзновенно ко граду, всяко сумнѣние отложа...», мотивируя это распоряжение словами, в которых судьба Казани предстает как уже свершившаяся: «Богъ бо предает ему град сей и противныя ему срацыны» (500).

В этом рассказе автор не поскупился даже на сюжетную перипетию, описав неверие воина словам св. Николая: «...мняше сон зримое, а не истинно видѣние, и мечтание помышляше». Поэтому воин «умолча, и никому же того повѣда...». Но на следующую ночь Никола снова явился в шатер недоверчивого

воина и «з запрещениемъ» сказал ему: «Не мни, человекче, яко лож видѣние се, но истинну ти глаголю: востани скоро и повѣждь, яже ти преже возвестих». Только после этого воин «воставъ и текъ, повѣда самому самодержцу» слова святого (500).

Однако на этом чудеса-видения, предрекающие скорую победу над Казанью Ивана Грозного, не заканчиваются. В главе 72-й приводится еще один сон, в котором «инии же от воин, благочестивии человецы» видели себя в самой Казани, где некий старец «в ветхих ризах чернеческих» подметал городские улицы. При этом автор описывает внешний вид старца («браду же велию и густу сѣду, невелими же долгу, имущи») и приводит диалог с ним неких светлых юношей, которые называют старца святым Сергием, вкладывая в его уста еще одно пророчество о Казани: «...заутра бо у мене многия гости будут здѣ: велиции, силнии, богатии и убози» (500). А казанцы, как описано далее в этой главе, того же старца видели в городе «явѣ», ходящим по городу и осеняющим его крестом и подметающим улицы. Услышав это от «нечестивых казанцев», русские воины увиденное «варварами» «благочестивому царю возвѣстиша». В ответе самодержца обращает на себя внимание вложенная автором в его уста уверенность в том, что он находится под покровительством Бога: «...заповѣда никому же сих чюдес повѣдати, дондеже на немъ милость божия совершится» (500).

Так, постепенно собирая факты своеобразной «глухоты» казанских правителей, не поверивших ни пророчествам русских святых, ни своим волхвам, ни царице казанской, автор показывает, что в конечном счете привело казанцев к гибели.

Мы рассмотрели один вид чудес, которые использует автор КИ в своем повествовании, — чудеса видимые, «зримые». Но в КИ есть и много такого повествовательного материала, который можно было бы отнести к чудесам «незримым». О возможности таких чудес пишет В. В. Долгов в указанной выше статье, подтверждая этот тезис целым рядом примеров из памятников древнерусской литературы. О «невидимых» чудесах пишет и Н. В. Трофимова: «Второй тип чудес условно можно обозначить как “невидимые”. Эти чудеса представляют собой объяснение исхода военных событий, но сами зримо, ходом событий не представлены» [Трофимова: 75]. В ряду

примеров подобного рода «невидимых чудес» Н. В. Трофимова указывает и на два эпизода КИ: о приходе в лагерь Ивана Грозного под Казань черноризцев из Троице-Сергиевой лавры в главе 68-й (494) и о «пришедших фрязах ко царю и великому князю» в главе 69-й (494–498)³. Исследовательница отмечает, что в этих эпизодах благодаря появлению троицких посланцев, а затем приходу строителей-фрягов под Казань происходит чудесный поворот событий в ходе осады Казани и начинаются успехи осаждающих город русских воинов. Таким образом, «все благоприятные события, позволившие взять Казань, рассматриваются как чудеса» [Трофимова: 77]. Покажем, как в одном из этих эпизодов — о приходе в лагерь Грозного итальянских мастеров — создается мистический ореол вокруг одного из событий осады Казани. В главе 79-й сообщается, что благодаря пришедшим на помощь Грозному мастерам-фрягам, удалось сделать подкопы под казанскими неприступными стенами и взорвать в них пороховое «зелие». Чтобы подчеркнуть, что этот момент совершался по незримому божественному плану, автор КИ вводит символическую подробность: взрыв раздался именно в тот момент, когда на литургии читалось Евангелие, после слов: «И будет едино стадо и единъ пастырь», что прокомментировано автором так: «...и аки друга вѣрна с тѣмъ воедино дѣло согласистася, и в той час возгремѣ земля, яко велий громъ, и потрясея мѣсто то все, идѣже стояще град» (512). Свершившееся после этого чудо подготавливается автором подробным описанием последствий этого взрыва:

«...и позыбахуся стѣны градныя, и в малѣ весь град не паде от основания. <...> и возвысися пламень до облака, шумящъ и клочющи, аки нѣкия великия рѣки силныи прах <...> и понесе на высоту велико древие с людми, яко сѣно и прах вѣтромъ, и относя чрез воя руския, и пометаше в лѣсе и на поле далече, за 10 и за 20 верстѣ...» (512, 514).

Но чудесным образом пострадали только казанцы, которых взрывом унесло далеко от Казани — туда, «идѣже нѣсть русских людей». И в конце этого описания автор подчеркивает:

³ О значении этих эпизодов для сюжета КИ см.: [Волкова, 1983: 12–14].

«И божиимъ брежением не уби древиемъ тѣмъ великим ни единого рускаго человека» (514). Так, по мысли автора, именно Бог уберет русских воинов от летевших из города огромных деревьев.

Приведем и другие примеры «незримых» чудес, описанных в КИ. Так, в главе 25-й, рассказывающей о попытке казанцев убить царя Шигалея, московского ставленника, которого они сами пригласили на царство после изгнания из Казани царя Сафа-Гирея, автор КИ прямо связывает освобождение Шигалея с Божьим Промыслом, трактует как чудо, хотя бегству Шигалея на Русь способствовали вполне земные обстоятельства — переход на его сторону «болшаго князя — властителя казанского» Чуры Нарыковича, подготовившего побег Шигалея. Но хлопоты его автор тоже изображает как следствие вмешательства Бога, который «вложи» в сердце Чуры «милосердие о царе». Описывая жизнь Шигалея как пленника, его ожидание «напрасныя смерти», автор упоминает и о том, что Шигалей «втай небеснаго Бога моляше по вѣре своей», но при этом «и русских святыхъ на помощь призываше». А затем прямо говорит о том, что «царская смерть без вѣдома божия не бывает», как и смерть каждого человека, но «вся бо умирает судом его» (376). Поэтому, когда читателю сообщается о том, что «пущень бысть царь из Казани Чюрою», автор тут же поясняет, кем был на самом деле спасен Шигалей — «реку Богомъ». Так перипетии казанской жизни царя Шигалея под пером автора наполняются провиденциальным содержанием, и спаситель Чура оказывается лишь проводником Божественного Промысла относительно Шигалея, обратившегося в молитвах за помощью к Богу.

Как своеобразное чудо в следующей — 26-й — главе, повествующей о судьбе Сафа-Гирея, вновь возвратившегося в Казань, описывается нелепая смерть царя:

«Мечь и копие не уби его, и многажды на ратѣхъ смертныя раны возлагаху нань, нынѣ же, пьянѣ, лице свое и руце умываше и напрасно занесся ногама своима, и главою о умывалничный теремец ударися до мозгу, и о землю весь разразися...» (382).

О том, что эта бесславная смерть сурового воина — не случайность, а Промысел Божий, говорит читателю вводящее это

сообщение восклицание автора «Словес Божиих суд!», а затем и сам герой перед смертью осознает, что он сам своей жестокостью по отношению к русским заслужил такую смерть: «Нѣсть ино ничто, но кровь христьянская уби мя» (382). Таким образом, автор КИ, рисуя бытовые и военные события, казалось бы, вполне объяснимые с земной точки зрения, все время вторгается в текст повествования своими комментариями этих событий, показывая их мистическую связь с теми решениями, которые относительно участников этих событий приняли высшие силы. Такой провиденциальный контекст создается и в целом ряде других эпизодов КИ.

Но особенно активно «незримыми» чудесами КИ начинает насыщаться в той части повествования, где в качестве главного героя в сюжете выступает Иван Грозный, которому, по концепции автора КИ, Бог уготовил честь стать покорителем Казани. В начале казанского похода 1552 г. продвижению русских войск могли серьезно воспрепятствовать объединенные силы казанского и крымского царей, которые рассчитывали отвлечь Ивана Грозного от осуществления его главной цели — осады и взятия Казани (глава 55). И снова в нужный момент появляется авторский комментарий, почему и на этот раз противникам Грозного не удался их замысел: «И не попусти имъ Богъ того быти по воли ихъ» (458). Когда крымский царь увидел приближение «воеводъ московских», «нападе на нь страхъ и трепеть, воставъ и побѣже нощию от града Тулы, и весь наряд свой у града помѣтавшѣ с великим страхом и срамомъ» (460). И опять краткий авторский комментарий открывает истинную причину столь внезапного бегства крымцев, резко поменявших свои первоначальные намерения остановить поход Ивана Грозного на Казань: они побежали «гоними Божиимъ гневомъ». Таким образом, и здесь за внезапной сменой воинственного духа крымских воинов на «страх» и «трепет» автор КИ увидел Промысел Божий, воздействие божественной энергии на сознание врагов его избранника, Ивана Грозного, которому ничто не должно помешать дойти до Казани и покорить ее.

Русское войско в КИ преодолевает и природные препятствия на своем пути. В главе 59-й, описывающей переход русского

войска во главе с Иваном Грозным к Казани, автор сообщает о своеобразном климатическом «чуде», которое помогло русским воинам беспрепятственно преодолеть путь по местности, которая вся была «велми наводнена» «рѣками и езеры, и блаты» (470). Но летом 1552 г., по рассказу КИ, из-за длительного отсутствия дождей «непроходные» казанские земли стали доступны для свободного перемещения по ним русских воинов. Однако в «Летописце начала царства царя и великого князя Ивана Васильевича», послужившем одним из основных источников исторического материала для автора КИ, рисуется совсем иная картина погодных условий, в которых проходил переход русских войск к Казани: «...бѣ тогда время дождиво и воды в реках велики»⁴. Автор КИ оставляет без внимания эти сведения «Летописца», подтверждаемые и другими летописями, и говорит о том, что «от солнечнаго бо жара непроходныя тѣ мѣста — дебри и блата, и рѣки — вся преисхоша. И полцы же рустии по всей земли непроходными тѣми пути безнужно ѣздяху» (470). Автору КИ важно было показать, что Божественный Промысел проявил себя и в данном случае, поэтому он сопровождает рассказ о переходе русских к Казани своим провиденциальным комментарием: такая засуха была послана в эти места свыше «за согрѣшения же к Богу казанских людей» (470), а необходимые ему для такой картины описания он извлекает из другого летописного источника — Новгородской IV летописи, причем из фрагмента, относящегося к событиям времен прадеда Грозного — Ивана III [Волкова, 1985: 313]. Этот эпизод вписывается в сюжетную линию «Божественного Промысла» на важном для сюжета КИ этапе, рисуящем предшествующие осаде Казани события. Они, как и ход самой осады, освещены очередным свидетельством «незримого» чуда, ниспосланного Богом его избраннику — Ивану Грозному, будущему покорителю Казанского царства.

Мы обратили внимание на все эти эпизоды, рисующие в КИ проявление «незримых» чудес, потому что они в ней — не просто этикетные ссылки на Божественный Промысел, а в совокупности обнаруживают сознательный литературный

⁴ Летописец начала царства царя и великого князя Ивана Васильевича // Полное собрание русских летописей. М.: Наука, 1965. Т. 29. С. 94.

прием, с помощью которого в КИ создается целая сюжетная линия, призванная раскрыть одну из важнейших идей повести — изобразить поход Ивана Грозного на Казань как «боговодимый» подвиг «московского самодержца». Пронизывая всю ткань исторического повествования, эти провиденциальные авторские вкрапления в текст, постепенно накапливаясь, переводят перипетии казанского похода в иную, мистическую, сферу, обнажая истинный, с точки зрения автора, смысл описываемых событий. Поэтому нельзя согласиться с Г. Н. Моисеевой, писавшей, что «победу Русского государства над Казанью автор представляет не как “боговодимый подвиг царя”», а как тяжелый труд русского воинства и его главы — Ивана Грозного [Моисеева: 288]. Уникальность КИ как раз и состоит в том, что ее автор построил такой сюжет, в котором удалось показать главного героя — Ивана Грозного — и как миротворца, не хотевшего проливать кровь казанских людей, и как искусного военачальника, и как избранника Божьего.

Заключение

Мы рассмотрели мистический материал КИ, выбрав наиболее интересные фрагменты. В совокупности они свидетельствуют о том, что жанры «чуда», «видения», «пророчества» весьма активно использовались автором КИ для раскрытия главных идей его «новой» и «красной» повести, среди которых важное значение имеет идея божественного покровительства Ивану Грозному. Именно оно, по мысли автора, помогло «московскому самодержцу», наряду с его военным талантом и устремленностью к победе над Казанью, покорить Казанское царство, с чем не справились его предшественники — великие князья московские. В своем повествовании автор использует разные формы чудесного — и «видения» (во сне и наяву) разным персонажам, как русским, так и казанцам, предсказывающие скорую гибель города и обычно сопровождаемые краткими описаниями тех эмоций, которые эти «видения» вызывали у наблюдавших их персонажей, и прямые пророчества, вложенные в уста как реальных (казанская царица), так и мистических (бес) персонажей. При этом иногда описывается облик чудесно проявившихся «потусторонних» героев,

а их «явления» визионерам дублируются, создавая перипетии в сюжете. Помимо видимых («зримых») чудес автор КИ рисует и множество чудес «незримых»: описывая реальные исторические события, он вплетает в ткань повествования такие комментарии, которые вскрывают «истинные», с его точки зрения, причины этих событий, показывая связь их с высшей Первопричиной — Богом, который и руководит всеми поступками действующих лиц и даже самой природой. Эти «зримые» и «незримые» чудеса образуют в КИ четко выделяющуюся сюжетную линию, создающую мистический контекст исторического повествования.

Список литературы

1. Власов А. Н. Устюжская литература XVI–XVII вв. Историко-литературный аспект. Сыктывкар: Изд-во Сыктывкарского ун-та, 1995. 212 с.
2. Волкова Т. Ф. Проблема авторской позиции в историко-публицистическом повествовании XVI в. (на материале сочинений современников о взятии Казани в 1552 г.) // *Стиль и идеология: активность авторского повествования*. Сыктывкар, 1983. С. 4–17.
3. Волкова Т. Ф. «Летописец начала царства царя и великого князя Ивана Васильевича» и троицкие сочинения о взятии Казани как источники текста «Казанской истории» // *Древнерусская литература. Источниковедение*. Л.: Наука, 1984. С. 172–187.
4. Волкова Т. Ф. Работа автора «Казанской истории» над сюжетом повествования об осаде и взятии Казани // *Труды Отдела древнерусской литературы*. Л., 1985. Т. 39. С. 308–322.
5. Волкова Т. Ф. Словесный портрет в «Казанской истории» // *Исследования по древней и новой русской литературе*. Л.: Наука, 1987. С. 42–47.
6. Волкова Т. Ф. «Вещный мир» «Казанской истории» // *Проблемы изображения материального мира в художественной прозе*. Сыктывкар, 1989. С. 14–21.
7. Волкова Т. Ф. Сюжетная организация «Казанской истории» // *Филология как призвание: сб. ст. к юбилею проф. Владимира Николаевича Захарова*. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2019. С. 291–306.
8. Волкова Т. Ф. Сюжет и вымысел в историческом повествовании Древней Руси XI–XVI веков. Сыктывкар: Изд-во СГУ им. Питирима Сорокина, 2020. 114 с. (Серия: Слово и текст в контексте культуры.)
9. Гухман С. Н. Повесть о трех иконах Шемахинских // *Труды Отдела древнерусской литературы*. СПб., 1993. Т. 46. С. 109–125.
10. Долгов В. В. Чудеса и знамения в Древней Руси X–XIII вв. // *Исследования по русской истории: сб. ст. к 65-летию проф. И. Я. Фроянова*. СПб.; Ижевск, 2001. С. 97–113.

11. Казанская история / подгот. текста и перевод Т. Ф. Волковой; коммент. Т. Ф. Волковой и И. А. Евсеевой // Памятники литературы Древней Руси. Середина XVI в. М.: Худож. лит., 1985. С. 300–565.
12. Моисеева Г. Н. Автор «Казанской истории» // Труды Отдела древнерусской литературы. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1953. Т. 9. С. 266–290.
13. Нечаева Т. В. Наблюдения над жанровыми особенностями сказаний о чудотворных иконах // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1995. Сб. 8. С. 102–123.
14. Пауткин А. А. Беседы с летописцем: поэтика раннего русского летописания. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2002. 285 с.
15. Пигин А. В. Видения потустороннего мира в русской рукописной книжности / науч. ред. Е. М. Юхименко. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006. 432 с.
16. Прокофьев Н. И. Видение как жанр в древнерусской литературе // Вопросы стиля художественной литературы: сб. ст. М., 1964. С. 35–56. (Ученые записки Моск. гос. пед. ин-т им. В. И. Ленина; т. 231.)
17. Рыжова Е. А. Жанр видений в севернорусской агиографии // Русская агиография: Исследования. Публикации. Poleмика / отв. ред. С. А. Семячко. СПб.: Дмитрий Буланин, 2005. С. 160–194.
18. Стародумов И. В. Жанровая специфика повествований о посмертных чудесах северных святых подвижников // Вестник Челябинского государственного педагогического университета. Челябинск: Изд-во ООО Полиграфическая компания «Прессто», 2008. Вып. II. С. 233–245.
19. Трофимова Н. В. Чудеса в древнерусском воинском повествовании // Вестник Рязанского государственного университета им. С. А. Есенина. 2011. № 4 (33). С. 72–79.

References

1. Vlasov A. N. *Ustyuzhskaya literatura XVI–XVII vv. Istoriko-literaturnyy aspekt* [*Ustyug Literature of the 16th–17th Centuries. Historical and Literary Aspect*]. Syktyvkar, Syktyvkar State University Publ, 1995. 212 p. (In Russ.)
2. Volkova T. F. The Problem of the Author's Position in the Historical and Journalistic Narrative of the 16th Century (Based on the Works of Contemporaries About the Siege of Kazan in 1552). In: *Stil' i ideologiya: aktivnost' avtorskogo povestvovaniya* [*The Style and Ideology: The Assertiveness of the Author's Narrative*]. Syktyvkar, 1983, pp. 4–17. (In Russ.)
3. Volkova T. F. "A Chronicler of the Beginning of the Kingdom of Tsar and of Grand Duke Ivan Vasilyevich" and Troitsky Works on the Siege of Kazan as the Sources of the Text of the "Kazan Chronicle". In: *Drevnerusskaya literatura. Istochnikovedenie* [*Old Russian Literature. Source Studies*]. Leningrad, Nauka Publ., 1984, pp. 172–187. (In Russ.)
4. Volkova T. F. The Work of the Author of the "Kazan Chronicle" Upon the Plot of the Story About the Siege and Conquest of Kazan. In: *Trudy Otdela Drevnerusskoy Literatury*. Leningrad, Nauka Publ., 1985, vol. 39, pp. 308–322. (In Russ.)

5. Volkova T. F. A Descriptive Portrait in the “Kazan Chronicle”. In: *Issledovaniya po drevney i novoy literature* [Studies on Ancient and New Literature]. Leningrad, Nauka Publ., 1987, pp. 42–47. (In Russ.)
6. Volkova T. F. The “World of Things” of the “Kazan Chronicle”. In: *Problemy izobrazheniya material'nogo mira v khudozhestvennoy proze* [The Problems of the Image of the Material World in Artistic Prose]. Syktyvkar, 1989, pp. 14–21. (In Russ.)
7. Volkova T. F. The Plot Organization of “Kazan Chronicle”. In: *Filologiya kak prizvanie: sbornik statey k yubileyu professora Vladimira Nikolaevicha Zakharova* [Philology as a Vocation: Collection of Articles to the Anniversary of Professor Vladimir Nikolaevich Zakharov]. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 2019, pp. 291–306. (In Russ.)
8. Volkova T. F. *Syuzhet i vymysel v istoricheskom povestvovanii Drevney Rusi XI–XVI vekov* [Plot and Fiction in the Historical Narrative of Ancient Russia in the 11th–16th Centuries]. Syktyvkar, Pitirim Sorokin Syktyvkar State University Publ., 2020. 114 p. (Series: Word and Text in the Context of Culture). (In Russ.)
9. Gukhman S. N. Short Novel (Povest') of the Three Icons of Shemakha. In: *Trudy Otdela Drevnerusskoy Literatury*. St. Petersburg, 1993, vol. 46, pp. 109–125. (In Russ.)
10. Dolgov V. V. Miracles and Signs in Ancient Russia 10th–13th Centuries. In: *Issledovaniya po russkoy istorii: sbornik statey k 65-letiyu professora I. Ya. Froyanova* [Studies in Russian History: Collection of Articles on the 65th Anniversary of Professor I. Ya. Froyanov]. St. Petersburg, Izhevsk, 2001, pp. 97–113. (In Russ.)
11. Kazan Chronicle. In: *Pamyatniki literatury Drevney Rusi. Vtoraya polovina XVI v.* [Monuments of Literature of Ancient Russia. The Second Half of the 16th Century]. Moscow, Khudozhestvennaya literatura Publ., 1985, pp. 300–565. (In Russ.)
12. Moiseeva G. N. The Author of the “Kazan Chronicle”. In: *Trudy Otdela Drevnerusskoy Literatury*. Moscow, Leningrad, The Academy of Sciences of the USSR Publ., 1953, vol. 9, pp. 266–290. (In Russ.)
13. Nechaeva T. V. Observations on the Genre Features of Legends About Miraculous Icons. In: *Germenevtika drevnerusskoy literatury* [Hermeneutics of Old Russian Literature]. Moscow, 1995, vol. 8, pp. 102–123. (In Russ.)
14. Pautkin A. A. *Besedy s letopistsem: poetika rannego russkogo letopisaniya* [Conversations with Chronicler: Poetics of Early Russian Chronicles]. Moscow, Moscow State University Publ., 2002. 285 p. (In Russ.)
15. Pigin A. V. *Videniya potustoronnego mira v russkoy rukopisnoy knizhnosti* [Visions of the Otherworld in Russian Manuscript Literature]. St. Petersburg, Dmitriy Bulanin Publ., 2006. 432 p. (In Russ.)
16. Prokof'ev N. I. Vision as a Genre in the Ancient Russian Literature. In: *Voprosy stilya khudozhestvennoy literatury* [Questions of Style of Fiction]. Moscow, 1964, pp. 35–56. (Scientific Notes of Moscow State Pedagogical Institute Named After V. I. Lenin; vol. 231). (In Russ.)

17. Ryzhova E. A. Genre of Visions in Northern Russian Hagiography. In: *Russkaya agiografiya: Issledovaniya. Publikatsii. Polemika* [*Russian Hagiography: Research. Publications. Controversy*]. St. Petersburg, Dmitriy Bulanin Publ., 2005, pp. 160–194. (In Russ.)
18. Starodumov I. V. Genre Specificity of Narratives About the Posthumous Miracles of the Northern Holy Ascetics. In: *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta* [*Bulletin of Chelyabinsk State Pedagogical University*]. Chelyabinsk, Poligraficheskaya kompaniya «Pressto» Publ., 2008, issue 2, pp. 233–245. (In Russ.)
19. Trofimova N. V. The Miracles in the Medieval Russian Military Narration. In: *Vestnik ryazanskogo gosudarstvennogo universiteta imeni S. A. Esenina* [*The Bulletin of Ryazan State University Named for S. A. Yesenin*], 2011, no. 4 (33), pp. 72–79. (In Russ.)

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ / INFORMATION ABOUT THE AUTHOR


Волкова Татьяна Федоровна, доктор **Tatyana F. Volkova**, PhD (Филологические науки, доцент, профессор кафедры русской филологии, Сыктывкарский государственный университет им. Питирима Сорокина (пр. Октябрьский, 55, г. Сыктывкар, Российская Федерация, 167001); ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0119-5343>; e-mail: volkovatf777@gmail.com.)

Поступила в редакцию / Received 14.02.2022

Поступила после рецензирования и доработки / Revised 30.03.2022

Принята к публикации / Accepted 25.04.2022

Дата публикации / Date of publication 06.06.2022

Научная статья 

DOI: 10.15393/j9.art.2022.10843

EDN: WOVD AF



Легенда о гамельнском крысолове в важской рукописи конца XVII в.

С. А. Семячко

Институт русской литературы (Пушкинский Дом),

Российская академия наук

(г. Санкт-Петербург, Российская Федерация)

e-mail: svetlanasm08@mail.ru

Аннотация. В статье рассмотрено первое появление в русской литературной традиции легенды о гамельнском крысолове. Текст легенды обнаружен в рукописи 1694 г., происходящей с Важе озера и ныне хранящейся в ГИМ (Музейское собр. № 2846). Сложная структура этого текста демонстрирует, что он прошел несколько этапов, прежде чем оказался в сборнике Муз. 2846. Своим первоисточником легенда в этой рукописи имеет саксонскую хронику середины — третьей четверти XVI в. Потом она оказалась в сочинении, возможно, послании, некоего «Арнолда Френтгагга» (1580 г.), вместе с которым была переведена на русский язык. Между начальным текстом и посланием Арнольда был период устного обращения легенды, когда дискутировался вопрос о ее правдоподобии и когда сюжет в той или иной степени мог трансформироваться. В процессе перевода также могли произойти изменения, если переводчик не в полной мере владел лексикой языка оригинала. В результате из легенды исчезла точная дата происшествия в Гамельне, а крысолов из флейтиста превратился в человека, играющего на тимпане. Эта версия сюжета, как кажется, уникальная, не получила дальнейшего развития, оказавшись на Важе озере, в уединенном месте в глубине карельских лесов. В статье текст легенды воспроизведен по рукописи Муз. 2846, предложена расшифровка писцовой записи с именем составителя сборника, высказаны некоторые соображения относительно того, откуда этот человек пришел на Важе озеро, и сформулирован ряд вопросов, касающихся дальнейшего изучения найденного текста.

Ключевые слова: легенда о гамельнском крысолове, сюжет, перевод, тайнопись, литературная игра, барокко, источник, саксонские хроники, Задне-Никифорова пустынь, «Крины сельные»

Для цитирования: Семячко С. А. Легенда о гамельнском крысолове в важской рукописи конца XVII в. // Проблемы исторической поэтики. 2022. Т. 20. № 2. С. 231–246. DOI: 10.15393/j9.art.2022.10843. EDN: WOVD AF

Original article

DOI: 10.15393/j9.art.2022.10843

EDN: WOVD AF

The Legend of the Pied Piper of Hamelin in the Late 17th Century Vazhe Manuscript

Svetlana A. Semiachko

The Institute of Russian Literature (Pushkinskiy Dom),

The Russian Academy of Sciences

(St. Petersburg, Russian Federation)

e-mail: svetlanasm08@mail.ru

Abstract. The article is devoted to the first appearance of the Pied Piper of Hamelin legend in the Russian literary tradition. The text of the legend was found in the 1694 manuscript from Vazhe Lake and is now kept in the State Historical Museum (State Historical Museum. Museum collection. No. 2846). The complex structure of this text shows that it went through several stages before it became a part of the collection. The original source of the legend in this manuscript is a Saxon chronicle of the middle — third quarter of the 16th century. Then it was included in a work (or perhaps a message) by a certain “Arnold Frentaggi” (1580), which was translated into Russian along with this text. Between the initial text and Arnold’s message, an oral version of the legend was in circulation over a period of time, when its plausibility was questioned and when the plot could have undergone a transformation. During the translation process, changes could have occurred if the translator was not particularly well-acquainted with the vocabulary of the original language. As a result, the exact date of the incident in Hamelin disappeared from the legend, and the rat-catcher turned from a flutist into a tympanum player. This version of the plot, which seems unique, did not receive further development after ending up in the Vazhe Lake area, in the wilderness of the Karelian forests. The author of the article reproduced the text of the legend according to the No. 2846 manuscript, offered a decipherment of the scribe’s record with his name, articulated certain thoughts about the point of departure of the person who came to Vazhe Lake, and formulated a number of questions regarding the subsequent study of the discovered text.

Keywords: the legend of the Pied Piper of Hamelin, plot, translation, cryptography, literary game, baroque, source, Saxon chronicles, Zadne-Nikiforov monastery, “Kriny Selnye”

For citation: Semiachko S. A. The Legend of the Pied Piper of Hamelin in the Late 17th Century Vazhe Manuscript. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*, 2022, vol. 20, no. 2, pp. 231–246. DOI: 10.15393/j9.art.2022.10843. EDN: WOVD AF (In Russ.)

Легенда о гамельнском крысолове представляет один из самых популярных в мировой культуре сюжетов, нашедших свою реализацию в большом количестве памятников. В наибольшей степени этот сюжет получил развитие в литературных произведениях, вызвав к себе интерес поэтов такой величины, как И. В. Гете, Г. Гейне, Роберт Браунинг и Марина Цветаева, или таких прозаиков, как Проспер Мериме и Сельма Лагерлеф¹.

История этого сюжета, по преданию, начинается с событий, имевших место² в саксонском Гамельне 26 июня 1284 г., когда город был спасен от нашествия крыс (мышей) неким дудочником (флейтистом), завлекшим грызунов музыкой в реку Везер и утопившим их там. Оставшийся без обещанного вознаграждения крысолов отомстил горожанам, заманив игрой на своем музыкальном инструменте их детей в некую гору (холм), где те и пропали. Однако в таком виде история фиксируется начиная с XVI в. В ранних источниках, к которым относятся, в частности, Люнебургская хроника³ и надпись на так называемом Доме Крысолова в Гамельне⁴, речь идет лишь о пропаже детей⁵.

¹ Общий перечень немецких, английских и голландских литературных произведений, основанных на легенде о гамельнском крысолове, см.: [Liebs: 283]. Русские сочинения на этот сюжет частично указаны в: Словарь-указатель сюжетов и мотивов русской литературы: экспериментальное издание / отв. ред. Е. К. Ромодановская. 2-е изд. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2006. С. 105–106. См. также: [Марош].

² Мы сейчас не обсуждаем вопрос, действительно ли описываемые события имели место в указанное время, поскольку нас интересует исключительно история сюжета.

³ Русский перевод рассказа о крысолове в Люнебургской рукописи см.: [Эткинд: 49].

⁴ ANNO 1284 AM DAGE JOHANNIS ET PAULI WAR DER 26. JUNI — DORCH EINEN PIPER MIT ALLERLEY FARVE BEKLEDET GEVESEN CXXX KINDER VERLEDET EINNEN HAMELN GEBOREN — TO CFLVARIE BI DEN KOPPEN VERLOREN.

⁵ Эта традиция сохранялась и в более позднее время. В частности, с ней мы сталкиваемся в «Анатомии меланхолии» Роберта Бертона (1620 г.): «В саксонском городке Гамельне 20 июня 1484 года дьявол в облике пестро разодетого дудочника увел с собой 130 детей, которых никто с тех пор больше не видел» (Бертон Р. Анатомия меланхолии / пер., статья и комм. А. Г. Ингера. М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 346).

Итак, с XVI в. гамельнская история существует в полном виде: с уводом и мышей, и детей. Особый импульс распространению сюжета придали Арним и Брентано, опубликовавшие народную песню о крысолове (1803), и братья Гримм, включившие легенду о гамельнском крысолове в сборник немецких сказаний (1816–1818). И если в Западной Европе сюжет проник в художественную литературу еще до этих изданий⁶, то в русской литературе такие случаи, как кажется, не отмечались.

В данной статье речь идет о первом на данный момент появлении легенды о гамельнском крысолове в русской книжности — в рукописи 1694 г., хранящейся в настоящее время в ГИМ. Музейское собр. № 2846 (далее — Муз. 2846). Это сборник в 4° на 76 л., написанный выработанным, устойчивым почерком, который можно определить как полуустав с элементами скорописи⁷. Основную часть рукописи занимает сборник⁸ «Крины сельные» (лл. 4–71 об.), в связи с которым рукопись уже привлекалась к изучению: [Семячко, 2014: 484; 2016b: 507, 534, 546–555 и др.]. Между лл. 3 и 4 утрачено некоторое количество листов, поэтому начало «Кринов сельных» отсутствует. Листы перед «Кринами сельными» перепутаны: 1) лл. 1–1 об. — «Месяца февруариа въ 10 день. Слово от Патерика о плачи» (нач.: Старецъ единъ сѣдѣше в луцѣ блаженнаго Антонія...); 2) лл. 1 об, 3–3 об. — «История дивна», которая и будет нас интересовать; 3) лл. 2–2 об. — цикл молитв, две первые молитвы представлены полным текстом (начало первой утрачено), остальные — инципитами; 4) л. 3 об. — несколько записей месящесловного характера. Конец «Кринов сельных»

⁶ В частности, в качестве источника, к которому обращался Гете, указывается опубликованная в 1630 г. хроника Иоганна Людвиг Готфрида [Малинкович: 10].

⁷ Не буду сейчас вступать в полемику о существовании полуустава как типа почерка ([Ляховицкий], [Цыпкин, 2016, 2019]), поскольку в данном случае меня интересуют вопросы не палеографии, а исторической поэтики (истории сюжета, в первую очередь). Отмечу лишь, что использую традиционное палеографическое определение.

⁸ В данном случае мы сталкиваемся с достаточно неприятным терминологическим повтором, которого никак не удастся избежать: рукопись Муз. 2846 является сборником, в состав которого в качестве одной из частей входит сборник устойчивого состава «Крины сельные».

специально отмечен: текст оформлен воронкой, под которой находится писцовая запись о создании сборника (см. далее). После «Кринов сельных» помещены три статьи родственных «Кринам» сборников «Старчество» и «Цветник священноинюка Дорофея»: «О келейном нагрѣвании» (л. 72), «Часы дневныя и ночныя» (лл. 72–72 об.) и «О еже коея ради вины написана бысть малейшая книжица сия» (л. 72 об.). А вслед за ними — «Исповѣдание иноку на всякъ день» (лл. 72 об. — 73), «Молитва во образ исповѣдания и входя в церковь» (лл. 73–74), «Молитва Господу Иисусу Христу» (л. 74), «Молитва во всяких скорбехъ» (лл. 74–74 об.). По окончании последней молитвы читается фраза: «По нужди или немощи ради в потрахили без ризы священники», после которой две виньетки отмечают конец текста. Ниже расположена примечательная запись: «Творецъ сей книге, глаголемой Крины селныя, иереом глаголемымъ иеромонахом Дорофеомъ киевпечерскимъ» (л. 74 об.). А вслед за ней вновь идет статья из «Цветника священноинюка Дорофея», «О еже претерпѣвати скорби» (лл. 74 об. — 75 об.), конец которой опять же отмечен двумя виньетками.

Место и время создания сборника указано писцом на л. 71 об.: «7202-го году апрѣллия въ 12 день на память святаго преподобнаго отца нашего и исповѣдника Василиа, епископа Парийскаго, совершися сия книга многогрѣшноу рукою м̄ ѿ с̄ п̄ з̄ п̄ ѿ г̄ з̄ г̄⁹. Важе езеро». Ниже другим почерком приписано: «А от рожества Христова 1694 года».

Важе озеро (совр. Важозеро) находится на территории Карелии. Единственное место на берегах озера, где мог бы находиться составитель сборника — это Важеозерская Спасо-Преображенская Задне-Никифорова пустынь, небольшой монастырь, основанный около 1520 г. учениками Александра Свирского Никифором и Геннадием. Местоположение монастыря играет не последнюю роль в наших рассуждениях о появлении гамельнского сюжета на Руси. Получается, что гамельнская легенда впервые обнаруживает себя на территории Руси в глубине карельских лесов.

⁹ Последние две буквы перекрываются виньеткой. Возможно, это означает, что они зачеркнуты. При этом на предпоследней букве — небольшое чернильное пятно, из-под которого выглядывает вертикальная черта. Не исключено, что под чернильным пятном не буква з̄, а буква б̄.

Другая информация, заключенная в приведенной выше писцовой записи, — имя (а возможно, и не только имя, но и, скажем, социальный статус) писца и составителя сборника. Эта информация зашифрована. Шифр представляет собой 10 букв; все они, кроме последней, — под титлами. Попытки расшифровать эту запись различными способами, применяемыми к буквенной или цифровой тайнописи, привели к неутешительным результатам¹⁰. Можно предположить, что в данном случае применялся тот способ, когда каждая буква является начальной буквой слова. Буква г, не имеющая над собой титла, обозначает не самостоятельную лексическую единицу, а окончание прилагательного в родительном падеже¹¹. Таким образом, получается:

м̄ — монаха

ѿ̄ — (*имя? Феодора, Феодосия, Феоктиста, Феофилакта...*)

с̄ — Спаса

п̄ — Преображения

з̄ — Задненикифоровой

п̄ — пустыни

о̄ — отца

г̄ — Геннадия

в̄ — Важеска-¹²

г — го

Способ тайнописания с помощью первых букв каждого слова известен. Чаще всего в таких случаях мы имеем дело с инициалами писцов или авторов. «В силу совершенной случайности этих букв и полного отсутствия каких бы то ни было посторонних указаний на лица, писавшие эти записи, раскрытие этих шифров не представляется возможным» [Сперанский: 137]. К личности писца-составителя сборника нам еще предстоит вернуться.

¹⁰ Опыт автора статьи в работе с тайнописными текстами, не всегда удачный ([Семячко, 2005: 88–90; 2021: 217–221]), оказался практически бесполезным.

¹¹ Выносной буквой г обычно маркируется, например, подобное окончание (-аго) при обозначении даты.

¹² Такая расшифровка возможна, если только под чернильным пятном находится буква в, а не з. Расшифровка «Задненикифоровского» представляется маловероятной, поскольку такое именование преподобного Геннадия в источниках не зафиксировано.

Итак, легенда о гамельнском крысолове читается на лл. 1 об., 3, 3 об.¹³:

(л. 1 об.) **История дивна**

Арнолда Френтаггия, врача Доортелии,
егоже глаголы сии суть.

Нападох недавно на Саксона и саксонскаго историка, той повѣствоваше. Прежде лѣтъ 1100 в Гамелии, в князя Ерика державѣ, случитися, яко егда негли мышлицъ губительство в сем градѣ // (л. 3) зѣло сверѣпствоваше [...] свое гражданом искателство [...]шицы приношаше, бяше сие им яко [...] ничтоже от сего животных рода бяше благоприятнѣйшее. Онъ совѣщася з гражданы, ударением тимпана вся из града изводит, просит обѣщанныя мзды, отрицается, исходит из града, грозя, и полгода [...]диений возвращается и во свой во градѣ удариша [...]ти[...], тудѣже, кудѣ прежде мышлицы, гражданъ дѣти доволно великим числом изводит на блиский нѣкий холмъ и тамо абие со всѣми, яже изведе, исчезает. Отроковица нѣкая от дѣтей числа недалече или от пути утруждена подста и в дом возвратися, повѣствуетъ вопрошающимъ, что видѣла бяша, яко слепцем дѣти на холмъ. Поидоша кийждо убо своя взысковати дѣти тамо, но всуе приходят. Ни же от того времени могло ся вѣжествовати, что дѣтем содѣялося бяше.

Сия егда читах, вещь непщева, или баснь, или яко истинна есть, удивителну между еже бесѣдовати. Сотворих сего у иных воспоминание, и т[е] ведутъ вся и глаголютъ годъ и день и число исходящихъ наз[...]нано быти сигклита гамеленскаго дѣянии. И днесъ еще у них во обычай положено быти, яко в совѣщаниихъ изложенияхъ, яже писаниемъ знаменуется и древними писмены пишутся, написанное обрѣтается сим глаголь образомъ: бонѣ униерѣ риндерѣ аушгангѣ. // (л. 3 об.) [...] х исповѣдаютъ площадь или [...]ася дѣти всеа вещи памя[...][...] Страшъ нареченну. И таможе негодитс[...] быти ударити въ тимпанъ. Аще негли тую историю памятьливъ (?) еси, тая тебѣ потомъ от мене возведи на память. И ты аще что имаши, еще бы ми вяще помогати могло, по извѣту и времени сообщи. Здравствуй и твой ереитаггъ люби. Из кронинги галь беретадския 4 идусъ ноемвриа 1580.

С сожалениемъ приходится констатировать, что текст «Истории дивной» имеет значительные утраты. Он находится на начальныхъ листахъ рукописи, которые в процессе бытования книги получили наибольшие повреждения. Однако и сохранившиеся части «Истории» могут поставить читателя в тупик.

¹³ Текст передается по правилам, принятымъ в «Библиотеке литературы Древней Руси»: Библиотека литературы Древней Руси. СПб.: Наука, 1997. Т. 1. С. 476–479. Квадратными скобками отмечены утраты текста, вызванные механическими повреждениями рукописи.

«История» представляет собой рассказ от первого лица некоего «Арнолда Френтаггия, врача Доортелии», который ссылается на «Саксона и саксонского историка». Таким образом, «История дивна» — это, как минимум, двуслойный текст: оболочка — это повествование «Арнолда Френтаггия», а ядро — рассказ некоего саксонского историка о гамельнском крысолове.

В названном «Саксоне и саксонском историке» не следует видеть ни Саксона Анналиста, чья хроника охватывает период с 741 по 1139 г., рассказывает и о короле Эрике, но никакой истории о нашествии мышей в Гамельне не содержит¹⁴, ни Саксона Грамматика, описывавшего деяния датчан, у которых был свой король Эрик, но не было никакого Гамельна¹⁵. Хотя, казалось бы, дата «прежде лѣтъ 1100» отсылает к одной из этих хроник.

Вопрос истории сюжета, как правило, тесно связан с источниковедческой проблематикой, особенно в тех случаях, когда о его устной передаче говорить не приходится. Именно с таким случаем мы и имеем дело. Сначала некий Арнольд «Френтаггий» почерпнул историю гамельнского крысолова из какой-то саксонской хроники. Причем он сам указывает, что он ту историю не услышал, а прочитал («читах»). Текст Арнольда по форме своей напоминает послание. Он написан от первого лица. Арнольд, комментируя гамельнскую историю, обращается к некоему неизвестному нам адресату. И в этом послании присутствуют несколько слов, то ли иноязычных, то ли зашифрованных.

Во-первых, это «бонъ униеръ риндеръ аушгангъ». Эти слова завершают собой л. 3. Имел ли этот странный текст какое-то продолжение на л. 3 об., сказать невозможно, поскольку верх листа оборван и часть текста утрачена. Сохранившиеся четыре слова представляют собой довольно бессмысленную франко-немецкую компиляцию¹⁶.

¹⁴ См.: Саксон Анналист. Хроника: 741–1139 / изд. подгот. И. В. Дьяков. М.: Русская панорама, 2012.

¹⁵ См.: Саксон Грамматик. Деяния данов: в 2 т. / пер. с лат. А. С. Досаева. М.: Русская панорама, SPSL, 2017.

¹⁶ Von unier (*фр.*) — хороший союз; Rinder Ausgang (*нем.*) — выход крупного рогатого скота, бычий выход.

Во-вторых, это несколько слов в конце текста: «Здравствуй и твой *ереитаггъ* люби. Из *кронинги галь беретадския* 4 *идусъ* ноемвриа 1580». Казалось бы, это обычное окончание письма: «Будь здоров и люби своего...». Кого? Кто такой «ереитаггъ»?¹⁷ Конечно, можно допустить, что переводчик время от времени сталкивался со словами, которые не мог перевести (или неправильно прочитывал, имея дело, скажем, с печатным готическим шрифтом) и оставлял их без перевода, воспользовавшись транслитерацией. Возможно, зашифрованный текст принадлежит Арнольду, а переводчик его просто транслитерировал. Но может быть, это переводчик зашифровал какую-то информацию. В конце текста, как кажется, находится указание на источник, о чем свидетельствует предлог «из», и дата. Что касается источника, можем ли мы думать, что «кронинга» — это «хроника», а «галь беретадская» — это ее название? А «4 идусъ ноемвриа 1580» — это дата, под которой текст помещен в «галь беретадской кронинге», или дата, когда он был из этой «кронинги» выписан? В «галь беретадской кронинге» помещен текст «саксонского историка», т. е. легенда о гамельнском крысолове, или текст «Арнолда Френтаггия»? Если в этой «кронинге» находится послание Арнольда, то перед нами не двухслойный, а трехслойный текст: первый слой — легенда о крысолове; второй — ее обрамление, послание Арнольда; третий — концовка с указанием на источник, из которого извлечено послание Арнольда. В этом случае третий слой принадлежит переводчику послания Арнольда.

В связи с этим возникает еще один вопрос. Переводчик послания Арнольда и составитель сборника Муз. 2846 — один и тот же человек, или послание Арнольда было переведено задолго до создания музейского сборника? Если 1580 означает год, под которым послание Арнольда помещено в «кронинге», то ответ на этот вопрос может быть двояким. Если же 1580-й — год выписки послания из «кронинги», то человек, выписавший этот текст (и, безусловно, его переведший), и человек, вставивший этот текст в Муз. 2846, — разные люди.

Вернемся к непонятным словам нашего текста, то ли неправильно прочитанным, то ли зашифрованным. Они присутствуют как в тексте Арнольда, так и в концовке, которая может

¹⁷ Ereitag (нем.) — день яйца.

быть текстом переводчика. Ответить на вопрос, кому принадлежат эти слова и что они означают, мы можем, лишь установив источник.

Писец Муз. 2846 создает свой сборник на берегу Важе озера, о чем считает нужным сообщить. Откуда он берет источники? Если бы в Муз. 2846 не было приписки с указанием Важе озера, мы могли бы смело предположить московское происхождение рукописи. Составляющий ее основу сборник «Крины сельные» теснейшим образом связан с Москвой [Семячко, 2014], будучи если не созданным, то отредактированным и активно распространяемым московским книжником Диомидом Серковым [Семячко, 2016а: 232–233]. Что касается самого писца Муз. 2846, то и он производит впечатление столичного человека. Во-первых, об этом говорит его великолепный почерк. Очевидно, что создатель Муз. 2846 прошел специальную подготовку. Во-вторых, об этом же свидетельствует и наличие у него особых знаний, которые вряд ли можно получить в глухом уединенном месте. Свидетельством этих особых знаний является его приписка, в которой названо имя создателя «Кринов сельных».

Присутствующее в заголовке ряда списков «Кринов сельных» и в акростихе виршей, включенных в состав некоторых списков сборника, имя Диоида Яковлева сына Серкова заставило исследователей долгое время считать Диоида составителем «Кринов» [Буланин, Турилов]. Как было установлено недавно, была и додиоидовская история «Кринов сельных». На основании ряда свидетельств, среди которых и сборник Муз. 2846, была высказана гипотеза о существовании сборника «Крины сельные священноинока Дорофея», который в процессе редактирования превратился в два сборника «Цветник священноинока Дорофея» и «Крины сельные» [Семячко, 2016b: 555–577]. Впрочем, нас сейчас интересует не история текста «Кринов сельных»¹⁸, а личность составителя Муз. 2846. Понимание того, кем является этот человек, позволило бы нам понять и то, как легенда о гамельнском крысолове попала на Важе озеро.

¹⁸ Для истории текста «Кринов сельных» было бы весьма важно начало этого сборника в Муз. 2846, увы, утраченное.

Составитель Муз. 2846 не только владел грамотой, он работал прекрасный почерк, имел доступ к новейшим сочинениям, к каковым относится сборник «Крины сельные». Если он был переводчиком послания Арнольда «Френтаггия», то знал один или несколько иностранных языков. Возможно, он был склонен к литературной игре (во всяком случае, он зашифровал свое имя). Предположительно, перед нами человек культуры барокко. На Важе озеро, он, скорее всего, пришел из Москвы¹⁹ и принес с собой те источники, которые потом легли в основу сборника Муз. 2846.

Возвращаясь к вопросу об источниках, следует заметить, что один из них — тот, из которого составитель Муз. 2846 почерпнул «Историю дивну», — должен быть иноязычным (западноевропейским). Либо писец Муз. 2846 непосредственно переводил с этого источника, либо переписал текст более раннего перевода. При этом необходимо отметить, что никаких следов предшествующего перевода пока не обнаруживается.

Итак, путь легенды о гамельнском крысолове можно гипотетически восстановить следующим образом: сочинение некоего саксонского историка (какая-то хроника?) — послание «Арнолда Френтаггия» («кронинга галь беретадская») — перевод на русский язык — Муз. 2846. Последние два этапа могут совпадать.

Между первым и вторым этапом — очень небольшой промежуток. Как уже было установлено исследователями, впервые в полном виде легенда о гамельнском крысолове попадает в хронику дворянского рода фон Циммерн в середине XVI в.²⁰, Арнольд же знакомится с гамельнской историей не позже 1580 г. Вовсе не обязательно, что Арнольд читает именно хронику фон Циммернов. Это могло быть и какое-то

¹⁹ Указание на Дорофея Киево-Печерского как составителя «Кринов сельных» заставляет нас задать вопрос, не владеет ли составитель Муз. 2846 такой информацией, потому что сам происходит из Киева. Однако, с одной стороны, мы не обнаруживаем никакой украинской традиции «Кринов сельных», с другой — не находим ярко выраженных украинских черт в почерке писца Муз. 2846.

²⁰ Хроника известна в двух списках, впервые была издана лишь в 1869 г. Текст легенды о гамельнском крысолове из этой хроники см.: [Liebs: 51]; русский перевод см.: [Эткинд: 49–50]. Подробно о хронике см.: [Bastress-Dukehart].

другое историческое сочинение третьей четверти XVI в. Источниковедческая проблема требует дополнительной разработки. Важно отметить, что с тех пор, как Арнольд прочитал легенду и записал ее, прошло некоторое время; он не переписывал текст «саксонского историка», а воспроизводил его по памяти.

Именно этим следует объяснить странную дату происхождения в Гамельне, указанную Арнольдом. Точную дату он не помнил, поэтому в тексте появилось приблизительное «прежде лѣтъ 1100». Возможно, даты не было в письменном источнике. Но Арнольд, сомневаясь в подлинности этой истории, обсуждал ее с другими людьми, которые называли и год, и число: «Сия егда читах, вещь непщева, или баснь, или яко истинна есть, удивителну между еже бесѣдовати. Сотворих сего у иных воспоминание, и т[е] ведут вся и глаголют годъ и день и число...». При этом Арнольд точно указал, что события имели место «в князя Ерика державѣ»: в 1284 г. саксонским герцогом был Эрик I. То есть он запомнил правителя, но не запомнил точную дату.

Другая важная особенность гамельнской легенды в Муз. 2846 — это музыкальный инструмент, с помощью которого крысолов заманивает сначала мышей, потом детей. Традиционно это дудочка или флейта. Нередки наименования Крысолова пестрым (по его одежаниям) флейтистом. В нашем случае Крысолов использует тимпан, т. е. музыкальный инструмент типа бубна.

С заменой музыкального инструмента мы сталкиваемся, в частности, в произведениях Гете, который неоднократно в своем творчестве обращался к легенде о гамельнском крысолове. «Струнный щипковый инструмент, на котором играет Крысолов-Певец, может <...> принадлежать как к типу лиры (лира, кифара, арфа), так и к типу лютни (лютня, цитра, мандолина» [Малинкович: 20]. Замена у Гете сознательная, с помощью нее писатель встраивает своего музыканта в уже сформировавшуюся культурную традицию²¹. Вряд ли мы можем говорить о сознательной замене музыкального инструмента в нашем случае. Эту трансформацию сюжета можно

²¹ Подробнее см. об этом: [Малинкович: 18–20].

объяснить двояко. С одной стороны, замена музыкального инструмента могла случиться по той же причине, что и утрата точной даты. С другой стороны, это могло произойти и на более позднем этапе, при переводе текста, в том случае, если переводчик не понял название музыкального инструмента в иноязычном тексте-источнике.

Итак, несмотря на то что легенда передавалась письменным путем, ни в одном из моментов передачи мы не имеем дело с переписыванием текста. Между начальным текстом «саксонского историка» и текстом Арнольда «Френтаггия» был период устного обращения легенды, когда дискутировался вопрос о ее правдоподобию и когда сюжет в той или иной степени мог трансформироваться. Текст Арнольда от русского текста отделяет перевод, в процессе которого также возможны изменения, если переводчик не в полной мере владел лексикой языка оригинала.

В истории перемещения легенды о гамельнском крысолове на Важе озеро больше вопросов, чем ответов. И это не только вопросы источниковедческого характера. Не меньший интерес вызывают и зашифрованные тексты, и люди, причастные к этой истории, «Арнолд Френтаггий» и скрывший свое имя книжник, вписавший «Историю дивну» в сборник Муз. 2846. Однако очевидно, что версия сюжета с крысоловом, завлекающим мышей и детей игрой на тимпане, не получила развития, оказавшись в уединенном месте в глубине карельских лесов.

Список литературы

1. Буланин Д. М., Турилов А. А. Серков Диомид Яковлев // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб.: Дмитрий Буланин, 1998. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 3: П–С. С. 351–354.
2. Ляховицкий Е. А. К проблеме типологии древнерусского письма // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*. 2019. № 1 (25). С. 78–94.
3. Малинкович И. Судьба старинной легенды: И. В. Гете, К. Зимрок, Р. Браунинг, Г. Гейне, М. Цветаева. М.: Синее яблоко, 1999. 152 с.
4. Марош В. В. Сюжет Крысолова в русской литературе XX века // Материалы к словарю сюжетов и мотивов русской литературы. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 1999. Вып. 3. С. 174–178.
5. Семячко С. А. Житие Дионисия Глушицкого // Святые подвижники и обители Русского Севера: Усть-Шехонский Троицкий, Спасо-Каменный, Дионисьев Глушицкий и Александров Куштский монастыри и их

- обитатели / изд. подгот. Г. М. Прохоров и С. А. Семячко. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. С. 77–217.
6. Семячко С. А. Сборник «Крины сельные» в контексте московской культурной жизни рубежа XVII–XVIII вв. // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб.: Наука, 2014. Т. 63. С. 459–484.
 7. Семячко С. А. Диомид Яковлев сын Серков: писец, сочинитель, редактор // IX Чтения по истории и культуре Древней и Новой России: мат-лы науч. конф. (г. Ярославль, 25–27 сентября 2014 г.). Ярославль: ИД «Канцлер», 2016. С. 214–243. (а)
 8. Семячко С. А. Письменная традиция древнерусского старчества: текстологическое, источниковедческое и историко-литературное исследование: дис. ... д-ра филол. наук. СПб., 2016. Т. 1. 596 с. (b)
 9. Семячко С. А. Преподобный Иоасаф Каменский и Спасо-Каменный монастырь в памятниках средневековой русской письменности / вступ. ст., подгот. текстов и пер. С. А. Семячко. Вологда: [б. и.], 2021. 344 с.
 10. Сперанский М. Н. Тайнопись в юго-славянских и русских памятниках письма. 2-е изд. М.: Книжный дом «Либроком», 2011. 168 с.
 11. Цыпкин Д. О. Понятие почерка в изучении русского исторического письма: к проблеме разработки методологии почерковедческого анализа древнерусских рукописей // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб.: Росток, 2016. Т. 64. С. 836–881.
 12. Цыпкин Д. О. Древнерусское метное письмо // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*. 2019. № 1 (25). С. 124–135.
 13. Эткин Е. Флейтист и крысы (Поэма Марины Цветаевой «Крысолов» в контексте немецкоязычной народной легенды и ее литературных обработок) // Вопросы литературы. 1992. № 3. С. 43–73.
 14. Bastress-Dukehart E. *The Zimmern Chronicle: Nobility, Memory, and Self-Representation in Sixteenth-Century Germany*. Aldershot and Burlington: Ashgate Publ., 2002. 223 p.
 15. Liebs E. *Kindheit und Tod. Der Rattenfänger-Mythos als Beitrag zu einer Kulturgeschichte der Kindheit*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1986. 283 s.

References

1. Bulanin D. M., Turilov A. A. Serkov Diomid Yakovlev. In: *Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevney Rusi [Dictionary of the Scribes and Literature of Ancient Rus']*. St. Petersburg, Dmitriy Bulanin Publ., 1998, issue 3, part 3, pp. 351–354. (In Russ.)
2. Lyakhovitskiy E. A. To the Problem of the Old Russian Writing's Typology. In: *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*, 2019, no. 1 (25), pp. 78–94. (In Russ.)
3. Malinkovich I. *Sud'ba starinnoy legendy: I. V. Gete, K. Zimrok, R. Brauning, G. Geyne, M. Tsvetaeva [The Fate of an Old Legend: I. V. Goethe, K. Zimrok, R. Browning, G. Heine, M. Tsvetaeva]*. Moscow, Sinee yabloko Publ., 1999. 152 p. (In Russ.)

4. Marosh V. V. The Plot of the Pied Piper in Russian Literature of the 20th Century. In: *Materialy k slovaryu syuzhetov i motivov russkoy literatury* [Materials for the Dictionary of Plots and Motifs of Russian Literature]. Novosibirsk, Siberian Department of the Russian Academy of Sciences Publ., 1999, issue 3, pp. 174–178. (In Russ.)
5. Semyachko S. A. Life of Dionysius Glushitsky. In: *Svyatye podvizhniki i obiteli Russkogo Severa: Ust'-Shekhonskiy Troitskiy, Spaso-Kamennyy, Dionis'ev Glushitskiy i Aleksandrov Kushtskiy monastyr'i i ikh obitateli* [Holy Ascetics and Monasteries of the Russian North: Ust-Shekhonsky Trinity, Spaso-Kamenny, Dionisiev Glushitsky and Alexandrov Kushtsky Monasteries and Their Inhabitants]. St. Petersburg, Oleg Abyshko's Publ., 2005, pp. 77–217. (In Russ.)
6. Semyachko S. A. Miscellany “Krinyy Selnye” in the Context of Moscow Cultural Life at the 17th–18th Centuries Turn. In: *Trudy Otdela Drevnerusskoy Literatury*. St. Petersburg, Nauka Publ., 2014, vol. 63, pp. 459–484. (In Russ.)
7. Semyachko S. A. Diomid Jacob's Son Serkov: Scribe, Writer, Editor. In: *IX Chteniya po istorii i kul'ture Drevney i Novoy Rossii: materialy nauchnoy konferentsii. Yaroslavl' 25–27 sentyabrya 2014 goda* [Ninth Readings on the History and Culture of Ancient and Modern Russia: Proceedings of the Scientific Conference. Yaroslavl, September 25–27, 2014], Yaroslavl, Kantsler Publ., 2016, pp. 214–243. (In Russ.) (a)
8. Semyachko S. A. *Pis'mennaya traditsiya drevnerusskogo starchestva: tekstologicheskoe, istochnikovedcheskoe i istoriko-literaturnoe issledovanie: dis. ... d-ra filol. nauk* [The Manuscript Tradition of Old Russian Eldership (Starchestvo): Textological, Source and Historical and Literary Research. PhD. philol. sci. diss]. St. Petersburg, 2016, vol. 1, 596 p. (In Russ.) (b)
9. Semyachko S. A. *Prepodobnyy Ioasaf Kamenskiy i Spaso-Kamennyy monastyr' v pamyatnikakh srednevekovoy russkoy pis'mennosti* [Venerable Ioasaph Kamensky and the Spaso-Kamenny Monastery in the Written Sources of Medieval Russian Literature]. Vologda, 2021. 344 p. (In Russ.)
10. Speranskiy M. N. *Taynopis' v yugo-slavyanskikh i russkikh pamyatnikakh pis'ma* [Cryptography in the South Slavic and Russian Written Sources]. Moscow, Knizhnyy dom «Librokom» Publ., 2011. 168 p. (In Russ.)
11. Tsyppkin D. O. The Notion of Handwriting in Studying the Russian Historical Writing: on the Problem of Developing a Methodology for Handwriting Analysis of Old Russian Manuscripts. In: *Trudy Otdela Drevnerusskoy Literatury*. St. Petersburg, Rostok Publ., 2016, vol. 64, pp. 836–881. (In Russ.)
12. Tsyppkin D. O. Old Russian Metnoe Pismo. In: *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*, 2019, no. 1 (25), pp. 124–135. (In Russ.)
13. Etkind E. Flutist and Rats (Poem by Marina Tsvetaeva's “Pied Piper” in the Context of German Folk Legend and Its Literary Treatments). In: *Voprosy literatury*, 1992, no. 3, pp. 43–73. (In Russ.)

14. Bastress-Dukehart E. *The Zimmern Chronicle: Nobility, Memory, and Self-Representation in Sixteenth-Century Germany*. Aldershot and Burlington, Ashgate Publ., 2002. 223 p. (In English)
15. Liebs E. *Kindheit und Tod. Der Rattenfänger-Mythos als Beitrag zu einer Kulturgeschichte der Kindheit [Childhood and Death. The Pied Piper Myth as a Contribution to a Cultural History of Childhood]*. München, Wilhelm Fink Verlag Publ., 1986. 283 p. (In German)

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ / INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Семячко Светлана Алексеевна, *Svetlana A. Semiachko*, PhD (Филологический факультет, ведущий научный сотрудник, Институт русской литературы (Пушкинский Дом), Российская академия наук, руководитель Отдела древнерусской литературы (наб. Макарова, д. 4, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация, 199034); ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0697-4418>; e-mail: svetlanasm08@mail.ru.)

Поступила в редакцию / Received 12.02.2022

Поступила после рецензирования и доработки / Revised 25.03.2022

Принята к публикации / Accepted 20.04.2022

Дата публикации / Date of publication 06.06.2022

Научная статья

DOI: 10.15393/j9.art.2022.10964

EDN: LPFOEV



«Выговский Сион»: библейский контекст локальных событий 1787–1788 гг.

Е. М. Юхименко

*Государственный исторический музей
(г. Москва, Российская Федерация)
e-mail: em_yukhim@mail.ru*

Аннотация. В статье анализируется произведение старообрядческого писателя Андрея Борисова, представителя выговской литературной школы, посвященное восстановлению после пожара главной соборной часовни мужского Выговского общежительства 16 июля 1788 г. Пространное Слово сохранилось в черновом автографе, свидетельствующем о тщательной авторской работе над текстом, и рукописных списках, представляющих две редакции текста. Относящееся к жанру эпидейктического красноречия Слово Андрея Борисова подробно и эмоционально описывает постигшее киновию бедствие. Вместе с тем Слово содержит ценные исторические свидетельства об обстоятельствах пожара, о новой застройке и восстановлении общежительства, о богатом церковном убранстве выговского храма. В качестве ретроспективной аналогии событиям 1787–1788 гг. Андрей Борисов избрал историю разорения первого Сионского храма и созидание второго после возвращения израильтян из вавилонского плена. В статье проанализированы многочисленные примеры уподобления выговской часовни главному храму израильтян. Выявлен еще один библейский образ, к которому прибегал Андрей Борисов при описании событий 1787–1788 гг., — образ Выговской / Вавилонской реки, содержащий прямое уподобление выговцев «древним иерусалимским пленникам», оплакивавшим утрату первого иерусалимского храма. В соответствии с жанровыми требованиями и выговской традицией Андрей Борисов завершил Слово назиданием и призывом к соблюдению Божиих заповедей и духовному обновлению. Поскольку выговский соборный Богоявленский храм был главным для всей староверческой округи и всего поморского согласия, автор, уподобляя его Сиону, стремился подчеркнуть не только внешнее сходство ситуации (факт пожара и последующего восстановления), но главным образом внутреннее тождество, основанное на единстве библейско-христианской истории и провиденциалистской трактовке событий.

Ключевые слова: старообрядчество, Выго-Лексинское общежительство, литературная школа, эпидейктическое красноречие, жанр, литературный этикет, ретроспективная аналогия, Библия, Иерусалим, Сион

Для цитирования: Юхименко Е. М. «Выговский Сион»: библейский контекст локальных событий 1787–1788 гг. // Проблемы исторической поэтики. 2022. Т. 20. № 2. С. 247–263. DOI: 10.15393/j9.art.2022.10964. EDN: LPFOEV

Original article

DOI: 10.15393/j9.art.2022.10964

EDN: LPFOEV

Vygovsky Zion: Understanding the Events of 1787–1788 in the Context of Biblical History

Elena M. Yukhimenko

*The State Historical Museum
(Moscow, Russian Federation)*

e-mail: em_yukhim@mail.ru

Abstract. The article analyzes for the first time the work of Andrey Borisov, a writer, an Old Believer, and a representative of the Vyg literary school. The work is dedicated to the restoration of the main cathedral chapel of the male Vyg community on July 16, 1788 after the fire. A lengthy Word has been preserved in the draft autograph, which testifies to the author's careful work on the text, and in the handwritten lists representing two editions of the text. The Word of Andrei Borisov describes thoroughly and emotionally the disaster that befell kinovia. The article provides valuable historical evidence about the circumstances of the fire, the new development and restoration of the community, about the rich church decoration of the Vyg temple. As a retrospective analogy to the events of 1787–1788, Andrey Borisov chose the story of the destruction of the first Zion temple and the creation of the second Zion temple after the return of the Israelites from Babylonian captivity. The article analyzes numerous examples of likening of the Vyg chapel to the main temple of the Israelites. Another biblical image, to which Andrei Borisov resorted when describing the events of 1787–1788 is revealed, is the image of the Vygovskaya/Babylonian River, which contains a direct likening of the people of Vyg to “ancient Jerusalem captives” who mourned the loss of the first Jerusalem temple. In accordance with the genre requirements and the Vyg tradition, Andrei Borisov concluded the Word with an edification and a call to observe God's commandments and spiritual renewal. Since the Vyg cathedral church of the Epiphany was the main one for the entire Old Believer district and the entire Pomorian consent, its likening to Zion had not only an external basis (the fact of the fire and subsequent restoration), but also a deep inner content for the Vyg author.

Keywords: Old Believers, Vygo-Leksin community, literary school, epideictic eloquence, genre, literary etiquette, retrospective analogy, Bible, Jerusalem, Zion

For citation: Yukhimenko E. M. Vygovsky Zion: Understanding the Events of 1787–1788 in the Context of Biblical History. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*, 2022, vol. 20, no. 2, pp. 247–263. DOI: 10.15393/j9.art.2022.10964. EDN: LPFOEV (In Russ.)

Выговская литературная школа, на протяжении XVIII — первой половины XIX в. развивавшая одновременно древнерусские и барочные традиции, — исключительное явление отечественной культуры. История и литература Выго-Лексинского общежития давно привлекают внимание ученых. Ряд памятников словесности Выга были введены в научный оборот и исследованы Александром Валерьевичем Пигиным [Пигин, Юхименко: 129–138], [Пигин, 2003; 2006a: 218–228, 262–274, 383–391; 2006b; 2010; 2013; 2016], [Юхименко, Пигин].

Литературное творчество выговских авторов (они же, как правило, киновиархи и наставники общежития) было тесно связано с духовной и религиозной жизнью старообрядческого общества. Книжники и начетчики свободно владели текстами Священного писания и предания, часто подкрепляли свои слова ссылками на авторитетные источники, в контексте библейской и всемирной истории осмысливали происходящие события. Ретроспекция как способ мышления и литературный прием стала ведущим принципом восприятия и описания драматических для Выга событий конца 80-х гг. XVIII в.

Речь идет о двух сильнейших пожарах, когда 13 июня 1787 г. сгорели мужское Божоявленское общежитие и женский Коровий двор на Выгу, а 5 июля 1787 г. — женское Крестовоздвиженское и мужское общежития на Лексе. Киновиарх и писатель Андрей Борисов (1734–1791) в небольшом сочинении под названием «Прискорбное поведание», написанном по горячим следам (по нашему предположению, в сентябре 1787 г.), восклицал:

«И еще не могли отереть своихъ слезъ и промыть очи от курящагося окрестъ насъ дыму, вдругъ еще пахнулъ во очеса наши новыи дымъ с преболѣзненнымъ прахомъ ис пожара лѣксинскаго. Тогда, помутясь мыслями, аки бѣ младенствовали, и точию другъ друга вопрошали: что се? Что се над нами творится?»¹

В слове, сочиненном год спустя (о нем подробнее речь пойдет ниже), Андрей Борисов нарисовал ужасную картину

¹ Борисов Андрей. Прискорбное поведание. Цит. по: [Юхименко, 2008: 224].

бедствий, когда неумолимый огонь, подхваченный ветром, в три часа превратил все монастырские строения в пепел:

«За что нам было тогда приниматься: за орудия ли погашатель-
ные огонь? — но сии тогда же выпали из наших рук во огненное
родство. Отнимать ли что от огня и погашать возмогали? —
Никакоже, но точию себя от згорѣния спасали! Ибо со всѣх
стран пресилным и неизреченным образом огонь, разлившись
повсюду, всѣ сожигалъ наши созидания и прочия вещи! Да и не
точию едины бездушныя наши созидания и вещи сожигал он
преяростно, но многих и из челоуѣков пожег и иных до великой
и несносной болѣзни, других же и смертельно, нѣких же из оных
едва точию и самыя кости не испепели. Толико по попущению
Божию за грѣхи наши наказа нас огненная она стихия!»²

Уже в «Прискорбном поведании» Андрей Борисов наметил ту библейскую параллель, которая в последующем станет ведущей в осмыслении постигшего Выг несчастья:

«Сидя мы при рѣцѣ аще и Выговской, а не Вавилонской, но
столко же плакахомъ, вегда помянути намъ бывшую красоту
нашего Сиона»³.

Писатель использует символику и образную систему 136-го псалма, содержащего плач евреев в вавилонском плену. Данный текст был хорошо знаком выговскому автору не только из Псалтыри, но и как песнопение, в качестве покаянной молитвы включенное в богослужение недель, подготовительных к Великому посту: Недели блудного сына, Мясопустной и Сыропустной. Исполненный поэзии и образности, текст псалма вдохновлял также иконописцев и художников. Известна уникальная выговская икона конца XVIII — первой четверти XIX в. «На реках Вавилонских»⁴ и лицевая рукопись песнопения на крюковых нотах, бытовавшая в среде московских поморцев⁵.

² ГИМ. Собр. Вострякова. № 105. Лл. 2–2 об.

³ Борисов Андрей. Прискорбное поведание. Цит. по: [Юхименко, 2008: 224].

⁴ Икона из собрания Л. И. Вольфсона опубл.: [От Аввакума до Агафьи: 115–116, кат. 88].

⁵ ГИМ. Синодальное певческое собр. № 17 («Река Вавилонская деме-
ственная в лицах и бытии»). Москва. 10-е гт. XIX в. Происходит из собра-
ния прихожан московской поморской Монинской моленной Гусаревых.

Через год с небольшим выговцам удалось отстроить заново соборный Богоявления храм мужского Выговского общезнательства. По случаю обновления храма 16 июля 1788 г. Андрей Борисов произнес пространное «Слово на воздвижение вновь и на обновление [послѣ пожару в Выгорѣцкой пустыни] обители и храма молитвеннаго во имя Богоявления Господня и Успения Пресвятыя Богородицы и святых Николы Чюдотворца и Зосимы и Саватия Соловецких»⁶. Обнаруженный черновой автограф этого сочинения позволяет говорить о тщательной авторской работе над текстом⁷; в рукописной традиции представлены по крайней мере две авторские редакции памятника⁸.

Подробнее о рукописи, а также публикацию миниатюр см.: [Юхименко, 2016: 280–281, 283–285, 616].

⁶ Дружинин В. Г. Писания русских старообрядцев. СПб., 1912. С. 65. № 8.

⁷ См.: [Юхимено, 2002b: 22–23. № 51].

⁸ Первоначальная авторская редакция представлена в рукописи: ГИМ. Собр. Хлудова. № 37Д. Лл. 210–239 об. Филиграния: КФ // ПХ, белая дата «1787» — [Клепиков: № 302 (1780, 1785–1795)]. Список выполнен с первоначального авторского текста одной из сотрудниц Андрея Борисова, почерк которой встречается и в других литературных рабочих материалах киноарха. Андрей Борисов просматривал данный список и собственноручно внес в него несколько отсылок на источники: л. 218 об. «<псалом> 114 ст<их> 3», л. 224 «В Кирилов<ой?> лист и в его книзе лист», л. 226 об. «Григор<ий> Синаи<т> в кано<нѣ> пѣс<нь> 8», л. 227 «Стоглавъ, Максим Грек», л. 236 «Псалом 146 с<х>их> 18». Эти дописки выполнены беглым полууставом, в котором обнаруживаются характерные для Андрея Борисова начерки букв «г» (выступает за верхнюю линию строки, основной штрих с концевым загибом влево), «ъ» (без вертикального штриха), «к» (со свисающим элементом) (ср.: [Юхименко, 2002a: табл. 44, 45]). Тетради со списком Слова (30 л.), включенные в состав выговского сборника, имеют собственную фолиацию, с номера 17 по 45. Рукопись относится ко времени работы Андрея Борисова над текстом Слова, т. е. не позднее середины лета 1788 г.

Окончательная редакция Слова (с заключительным Поздравлением) представлена в выговских списках начала XIX в.: ГИМ. Собр. Вострякова. № 105. Лл. 1–36; РГБ. Собр. Барсова. № 83. Лл. 21–33 об. (без начала). Все три перечисленные рукописи, включая ГИМ, Хлуд. 37Д, выполнены сходными почерками лексинского скриптория и имеют характерное для 80-х гг. XVIII — начала XIX в. декоративное оформление: заставки в виде свободной цветочно-растительной композиции, расходящейся из центра вниз и не ограниченной рамкой, и сходной концовки. По всей видимости, это Слово Андрея Борисова (как и два других, о нем будет сказано

В Слове на обновление соборной выговской часовни Андрей Борисов подробно и эмоционально описывает постигшее киновию бедствие:

«Вспомните прошедшаго года и прошедшаго мѣсяца 13 число. Коликое тогда получили вси жители общества нашего оскорбление и коль многия почювствовали печали! Нечаянно в недѣльный день, шедши из-за трапезы в самыя воздуха красныя часы и солнцесияющия минуты, узрѣли тончайший дым и едину токмо малую горящую храмину, от которой что при возвѣянном вдруг великом вѣтрѣ родилось! О, страшнаго повѣдания! О нестерпимаго глаголаня и слышаня! Все, почти на всѣ какия зданя ни было у нас, едва не в три ли точию часа — увы горести нашей и преболѣзненных слез! — все, глаголю, на все претворилось в самом кратком времени дѣйствием огня во един толко пепел»⁹.

Автор Слова вновь использует понравившийся ему образ Выговской / Вавилонской реки, но существенно расширяет его, прямо уподобляя выговцев «древним иеросалимским плѣнникам» и связывая их плач с утратой первого иерусалимского храма:

«Ибо не могли еще мы отереть слез своих, зря все в малѣ времени уничтожившееся, не могли еще и не ускорили, глаголю, промыть и очеса свои от курящагося окрест нас дыму и возвѣвающагося во оныя праху, сидя при рѣцѣ аще и не вавилонской, но выговской, но столько же плачем и рыданием преисполнены быша тогда, якоже и древнии они иеросалимстии плѣнницы, вегда такожде поминати нам бывшую красоту прекраснѣйшаго нашего, особливо древним святым благочестием сияющаго благочестиваго Сиона, вдруг пахнул во очеса наши новый прегоркий

далее) активно переписывалось в лексинском скриптории, пользовавшемся особой заботой киновиарха Андрея Борисова. Примечательно, что своеобразный облик рукописных списков Слов старались воспроизвести даже невыговские переписчики: например, в рукописи первой половины XIX в.: РГБ. Собр. Барсова. № 973. Лл. 264–299 (Слово на 16 июля 1788 г., редакция с Поздравлением).

⁹ ГИМ. Собр. Вострякова. № 105. Л. 2. Далее ссылки на листы этой рукописи указываются сокращенно (Востр-105) после цитаты. Данная рукопись имеет владельческую запись начала XIX в. на л. 2: «Сия книга грешнаго Герасима Пешневского». По всей видимости, кодекс принадлежал прихожанину федосеевской Пешневской часовни в Петербурге, находившейся у Гостиного двора.

дым с преболѣзненным же прахом ис пожару лѣксинскаго» (Востр-105, л. 3).

Масштаб и последствия пожара в общежительстве позволяли выговцам с полным основанием провести аналогию с опустошительным пожаром Иерусалима, в результате которого погиб и храм Соломона (4 Цар. 25:9). Описание утрат лета 1787 г. содержит важные для нас свидетельства о богатом убранстве главного храма Выговского суземка, что опосредованно подкрепляет уподобление храму на Сионской горе, в великолепном убранстве которого воплотилось религиозное чувство израильского народа.

«Особливо же люто пронзены быша болѣзненными стрѣлами наши сердца и очи, — писал Андрей Борисов, — когда мы чувствами терзались, зря згараемы святыя молитвенныя храмы, благолѣпно бывше украшенныя древними святыми иконами! Из них же многия быша сущаго греческаго самого художнаго писма и славнаго древлероссийскаго изографа нарицаемаго Рублева [иже бѣ во время царя Иоанна Васильевича во оном искусно труждашеся]¹⁰. Кии со многих стран от боголюбцев к нам привезены и преукрашены жемчугом и прочиими драгими каменьями, со сребренными и позлащенными оклады и з драгоценными паволоками, вельми златозарно сияющия и освящающая священныя мѣста. Такожде видя объемлемы огнем стоящия при храмах высокия колоколни и из огня лиющуюся аки слезоплачевно колоколную мѣдь безгласно, кая прежде много нас утѣшала благовѣствуя своим приятным гласом и возставляла присно на славословие Божие. Да и пылающия со многим криком и воплем больничных странноприемныя больницы не приводили ли нас в самое изумление!» (Востр-105, лл. 7–7 об.).

Как можно понять из текста Слова, иконное убранство храма успели вынести, но «всеедец огонь, как нарочно, спомоществованием вѣтра тогда же на оное и поворотился и все наше драгое и сожалѣния поистиннѣ достойное безмилостивно пожег» (Востр-105, л. 24).

Автор Слова рисует картину полного опустошения Выговской кинонии и гибели в огне многих насельников:

¹⁰ Автор Слова неверно относил время работы Андрея Рублева к царствованию Ивана Грозного.

«Згараемая же вконец с хлѣбом житницы и анбары, такожде и общия вси трапезы с погребамы, поварнями, хлѣбными и прочими принадлежностями и годовыми запасами не угрожали ли нас и сущим гладом и жаждою! Ибо не точию что ясти и пити не осталось, но и чем бы из текущая рѣки воды достать или в чем ю содержать не находилось. Была нам тогда общая на сие всѣм чаша, точию глаголемая едина чаша предотечева, то есть самоестественныя пригоршни, ими же почерпахом и пияхом текущую из рѣки и источников воду, растворяя и ту презѣльным плачем! <...> Не толико бо нам сожалѣтельно погибшее от огня драгоценное все наше сокровище, яко вящшее безмѣрно сожалѣем о сем, что уже едва по конец мы своей жизни неоцененных и святых нѣких многих згорѣвших вещей получитьи и видѣти возможем. Да и что лишилися вдруг всего: вещей неодушевленных и вещей одушевленных, разумом же и волею одаренных» (Востр-105, лл. 8–8 об.).

Примечательно, что в окончательную редакцию текста было внесено добавление, также подчеркивавшее аналогию с событиями библейской истории, в частности с разграблением драгоценной утвари храма Соломона (4 Цар. 25:13–15):

«Згараемая же вещи, из драгоценных состоящая металлов, — свидетельствовал выговский писатель, — в темнотѣ ночной множество покрадоша нарочно из далних мѣст для сего пришедшиа злии челоуѣцы. Да еще послѣ онаго згорѣния велий нападе на нас страх от разбойников и воров, яко суще никакого ограждения и крѣпостей не имущих. Все же оное едино ко единому прилагаемо, велию и нестерпимую тогда нам болѣзнь творяше» (Востр-105, лл. 2 об. — 3).

По мысли писателя, судьба первого Сионского храма должна была служить выговцам к утешению, поскольку и древним людям случалось переживать не менее трагические утраты:

«Да одни ли мы токмо в свѣтѣ таковая прискорбная нам страждем, благоразсудите, наипаче же возведите мысленныя ваши очи на оный Соломоном созданный иеросалимский премножество многими драгоценными вещми, камениями и древами, а наипаче чистым златом всюду удобренный всебогатый храм...» (Востр-105, лл. 24–24 об.).

На основе 3-й книги Царств (гл. 6, 7, 9, 10) Андрей Борисов дает пространное описание его богатства (Востр-105, лл. 24 об. — 26). Тем не менее пал и «храм славы Господней», и сам Иерусалим. Автор Слова напоминает о горестных переживаниях пророка Иеремии:

«Что же он (Иерусалим. — Е. Ю.) бысть по плѣнении его Навуходоносором и конечном раззорении и созжении чрез Навузардана архимагира вавилонскаго, лутчее о сем моего повѣдания послушайте о нем истиннаго повѣствования и прегорестнаго плача святаго пророка Иеремиа» (Востр-105, л. 26).

Далее следует художественный пересказ (на основании 52-й главы Книги пророка Иеремии и его Плача, гл. 1, 2, 4) о пленении иудеев и изведении их в Вавилон, разорении храма и перенесении его богатств в Вавилон (лл. 26–29). Заключает это изложение отсылка:

«И прочая еще многая премудрая его же святаго пророка плачевнорыдательная стихословия хотяи совершенно знати да прочитает в сущей его святопророческой книзѣ» (Востр-105, л. 29).

В качестве ретроспективной аналогии событиям 1787–1788 гг. Андрей Борисов избирает не только историю разорения первого Сионского храма, но и созидание второго.

Как и в «Прискорбном поведении», Андрей Борисов перечисляет все напасти, постигшие выговцев вслед за пожаром и усугубившие их страдания: водная стихия, нанесящая урон урожаю; гибель судна, клевета лжебратии, требование двух рекрутов, поношение и святотатство «буйного властелина», прокладывавшего почтовую дорогу; проезд землемеров для подготовки строительства поселения по новоманерному плану. В этой связи оказалось невозможным получить разрешение на возобновление соборной часовни. Упоминание данного факта позволило выговскому писателю расширить библейскую аналогию и напомнить о противодействии, с которым столкнулись израильтяне, возвратившиеся из вавилонского плена и решившие построить на Сионской горе новый храм взамен сожженного халдеями (1 Езд. 4:1–5; Неем. 4:1–11).

«Или без болѣзни пребыли мы, — напоминает своим слушателям Андрей Борисов, — когда основание сего святаго храма паки

велѣно было нам разрушать, да и самым дѣлом было уже то разрушено! Немалое же время к созиданию онаго [подобно древним израильтяном в воздании преславнаго иеросалимскаго храма]¹¹ были мы недопускаемы и возстановлять воспрещаемы. Но едва-едва с великими трудами и многим потом могли получить дозволение в зимныя самыя мразныя дни, когда и строити почти было невозможно» (Востр-105, лл. 6–6 об.).

Обновление выговской соборной часовни вызывало у участников события 16 июля 1788 г. двойственные чувства, как и у иудеев при окончании строительства второго храма на Сионе: с одной стороны, радость, а с другой — печаль, сожаление об утраченной святыне.

«...Тронулись и возбудились сердечныя ваши болѣзни и воздыхания, — обращался Андрей Борисов к слушателям, — по подобию древлебывших благочестивых израильтянов, якоже повѣствует славный писатель древностей иудейских Иосиф Флавий в книзѣ первой на десять во главѣ четвертой, что, егда иудеи по седмидесятолѣтнѣм своем плѣнении пришедши из Вавилона и паки воздвигнули вновь преславный храм иеросалимский, в него же отвсюду премножество стекшихся их праздноваху великаторжественно праздник обновления, тогда при многих мусикийских инструментальных и вокальных гласах и радостных от многих восклицаниев слышашася мнози весма и плачевно рыдательныя прегромкия гласы, почти заглушающии вси мусикийския громогласия. Наипаче же сие от престарѣлых иудей происходило по причинѣ не являющагося в храмѣ новосозданнѣм толь великаго и пребогатаго великолѣпия, якоже бысть в самом первозданном премудрым Соломоном» (Востр-105, лл. 23–23 об.).

Автор Слова старается укрепить выговцев в духовном веселии, предлагает им «утѣшительные глаголы», подчеркивает, что при всех выпавших на их долю испытаниях явственно проявились и милости Божии. Первая: опустошительный огонь оставил нетронутыми в мужском общежителстве овин, на женской части — «скотский коровий двор», где смогли укрыться от холода погорельцы. Вторая: не сгорели и две небольшие «кучки» хлеба, которых хватило не на месяц-полтора

¹¹ На поле указаны источники: «Ездра, книга 1, глава 4» (1 Езд. 4:1–5), «Неемии глава 4, Иосиф Флавий в книзѣ 11 глава 2» (Неем. 4:1–8).

пропитания, как казалось первоначально, а на несколько месяцев, до становления зимнего пути и подвоза хлеба. Это чудо уподоблено библейской манне, которой Бог насыщал евреев в пустыне, и горсти муки, приумноженной пророком Илией:

«Подобнаго древним чудесам: якоже по многих израильских болѣзнях во Египтѣ и чрез море чермное прехождение¹², утѣшал их Бог в гладѣ и жаждѣ чудесно, в пустынѣ Палестинстѣй манною и крастелями и из камени произведенною водою или во время пророка Илии чудотворно же преумножал в Сарептѣ Сидонской у бѣдной вдовицы горсть муки и малую часть елея¹³! Такожде совершенно и у нас нынѣ сотворил в пустынѣ Выгорѣцкой послѣ предсказанных несносных наших в пожарѣ и по пожарѣ болѣзней, чудесное же благоволил нам велие свое утѣшение даровати. Что по разчислению челоувѣческих всѣх душ, наемных и своих, вѣрно такожде не болѣе на челоувѣка горсти оставшей муки приумножал до сущаго внѣшняго привозу! И когда уже из других стран явилось нам прекормление, тогда и небесная оная манна перестала нас питати» (Востр-105, лл. 12–12 об.).

Третьи чудом Андрей Борисов назвал сохранение от огня ранее заготовленного леса, лежавшего «при пожарѣ и в самом почти огнѣ». Это спасло выговцев «от находящих студеностей и совершеннаго общества нашего распужения, ибо вскорѣ из онаго и возградили кое-как самыя нужныя кущи себѣ, служащая для самых крайних нужд. Потом он же премилостивый Владыка положил в сердца многим милостивым благодѣтелем наши превеликую о нас жалость и попечение... <...> И тако спомоществованием благотворящих нам из оставшаго лѣсу воздвигнули мы себѣ и келии и во всѣх погорѣлых трех мѣстах воздвигнули трапезы и поварни и прочия общественныя службы» (Востр-105, лл. 12 об. — 13).

Но особенная Божья милость, по мнению выговского киновиарха, заключалась в том, что удалось так быстро отстроиться:

¹² На поле указан источник: «Книга 2 Моисеова Исход глава 16» (Исх. 16:4–15).

¹³ На поле указан источник: «Царств 3 глава 17» (3 Цар. 17:10–16).

«Почти во един год от пожару многия пустыя наши мѣста неисповѣдимым своим о нас, грѣшных, промыслом и челоуѣколюбием изволил паки прикрыти новыми зданиями. Чего нам и во ум не приходило, чтоб в такое краткое время и в толь лютых озлоблениях могли мы сие своими силами содѣлати» (Востр-105, л. 33).

Автор Слова призывает слушателей отринуть излишнюю скорбь и, последовав примеру царя Соломона, возблагодарить Бога:

«Нынѣ же надлежит нам точию праведно, да и существенно должно по благочестивому подобию всепремудраго Соломона, преклонши вси чюства наши на землю и въздѣвши руцѣ к небеси¹⁴, с велиим благоговѣнием и сердечным сокрушением възглаголати пред ним, истинным Богом нашим, молитвенная словеса сия: Господи Боже Израилев и всемогущий творец видимыя и невидимыя всея твари! <...> храняи завѣт и милость рабом твоим, ходящим пред тобою всѣм сердцем своим. Аще небо и небо небесе не довлѣют ти, колми паче малый храм сей, егоже создали есмы имени твоему, и да призриши на молитву нашу... <...>. Да будут очи твои отверсты на храм сей день и ночь <...> И услыши молитву рабов твоих и людей твоих новаго Израила, о нихже помолятся на мѣстѣ сем» (Востр-105, лл. 31 об. — 32).

Восстановление Богоявленской соборной часовни стало центральным событием послепожарного времени. Именно храм «нам видится сущю красотою и главою всѣх прочих зданиев у нас. Да и егда точию совершили его, тогда совершенно все общебратство наше получило велие чюствительное душевное утѣшение! И аки б от смертных первых болѣзней животворное себѣ оживление» (Востр-105, л. 13 об.).

В соответствии жанровыми требованиями и выговской традицией Андрей Борисов завершает слово назиданием и призывом к соблюдению Божиих заповедей и духовному обновлению:

«Но видя во всем сущее вещественное обновление всей обители или и всего почти общества нашего, да обновимся и мы

¹⁴ На поле указан источник: «3 Царств глава 8» (3 Цар. 8:22–30).

вещественно же и невещественно вси во всем сами святым и благим обновлением» (Востр-105, л. 34 об.).

В окончательной авторской редакции Слово, посвященное воздвижению вновь Богоявленского храма 16 июля 1788 г., заканчивалось поздравлением, выделенным отдельным заголовком:

«Наконец всѣх вас, боголюбивии отцы и братия и празднлюбивии люботоржественницы, радостно поздравляю с настоящим сим нашим, по нас нынѣ непогрѣшно рещи, высокаторжественным великим праздником обновления у нас храма Господня, или истѣе сказать, и всей нашей Выгорѣцкой киновии» (Востр-105, л. 36).

Уподобление соборной Богоявленской часовни Сиону имело для выговского автора не только внешнее основание (факт пожара и последующего восстановления), но и глубокое внутреннее — именно этот храм был главным для всего Выговского суземка. Примечательно, что в двух других словах, посвященных восстановлению храма в честь Преображения Господня и Введения в церковь Богоматери на Коровьем дворе 21 ноября 1788 г.¹⁵ и соборного Крестовоздвиженского храма Лексинской обители 21 января 1789 г.¹⁶, образ Сионского храма не используется.

Киновиарх Андрей Борисов, с деятельностью которого было связано возрождение выговских духовных и культурных традиций, придавал большое значение слову как средству назидания и проповеди. Литературное наследие этого писателя по числу сочинений и их жанровому разнообразию значительно превосходит вклад в выговскую словесность других авторов второй половины XVIII в. Переселившись на Выг только в 1754 г., Андрей Борисов сумел постичь основные принципы выговской литературной школы, отличавшейся не только особой стилистикой, но и строгим литературным этикетом

¹⁵ Дружинин В. Г. Писания русских старообрядцев. С. 64–65. № 7.

¹⁶ Там же. С. 64. № 6. Обращает на себя внимание тот факт, что списки этих слов Андрея Борисова также были выполнены в лексинском скриптории на рубеже XVIII–XIX вв. и имеют сходное декоративное оформление (свободной композиции заставки и концовки). См.: РГБ. Собр. Барсова. № 642, лл. 1–9; № 689, лл. 1–9; № 882, лл. 3–9 об.

и преобладанием ретроспективного мышления и религиозной образности, постоянной апелляцией к текстам Священного Писания. Не только библейские тексты, но и сама жизнь под-сказала выговскому автору уподобление возрожденного после пожара главного соборного храма Выга двум иерусалимским храмам, выстроенным в библейские времена на горе Сион. Сионом (в более широком значении этого слова) было для всего поморского согласия само Выговское общежитие — его духовный исток, хранитель традиций и святилище. Выбор сквозного литературного образа для данного произведения эпидейктического красноречия был продиктован свойственными старообрядческой среде провиденциализмом и представлением о единстве библейско-христианской истории. Всесторонняя разработка и детализация избранной библейской ретроспективной аналогии в Слове 1788 г. являются ярким свидетельством продолжения традиций древнерусской литературы «после Древней Руси».

Список литературы

1. Клепиков С. А. Филигранные и штамповые надписи на бумаге русского и иностранного производства XVII–XX века. М.: Изд-во Всесоюз. кн. палаты, 1959. 306 с.
2. От Аввакума до Агафьи. Наследие старообрядчества: каталог выставки / науч. ред. и сост. Е. М. Юхименко. М.: Славия, 2021. 300 с.
3. [Пигин А. В.] Повесть душеполезна старца Никодима Соловецкого монастыря о некоем иноке / подг. текстов и исследование А. В. Пигина; отв. ред. Н. В. Поньрко. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. 259 с.
4. Пигин А. В. Видения потустороннего мира в русской рукописной книжности / науч. ред. Е. М. Юхименко. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006. 432 с. (а)
5. Пигин А. В. Рукописи из Выго-Лексинского общежития в государственных хранилищах Петрозаводска // Женщина в старообрядчестве: мат-лы Междунар. науч.-практ. конф., посвященной 300-летию основания Лексинской старообрядческой обители / сост. А. М. Пашков, А. В. Пигин, И. Н. Ружинская. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2006. С. 111–118. (b)
6. Пигин А. В. Материалы к биографии выговского большака Степана Иванова // Старообрядчество в России (XVII–XX века) / отв. ред. и сост. Е. М. Юхименко. М.: Языки славянской культуры, 2010. Вып. 4. С. 245–253.

7. Пигин А. В. К вопросу о старообрядческом почитании святых Обонезья (Корнилий Палеостровский и Диодор Юрьегорский) // Старообрядчество в России (XVII–XX века) / отв. ред. и сост. Е. М. Юхименко. М.: Языки славянской культуры, 2013. Вып. 5. С. 251–269.
8. Пигин А. В. Агиографические сочинения в старообрядческой полемике конца XVII–XVIII в. О «самоубийственной смерти» (Послание Петра Прокопьева Даниилу Викулину) // Труды Отдела древнерусской литературы / отв. ред. О. В. Панченко. СПб.: Росток, 2016. Т. 64. С. 435–447.
9. Пигин А. В., Юхименко Е. М. К истории жанра видений в выговской литературной школе («Видение некоей старухи» в 1748 г.) // Выговская поморская пустынь и ее значение в истории России: сб. науч. ст. и мат-лов. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. С. 129–138.
10. Юхименко Е. М. Автографы выговских писателей и книжников // Юхименко Е. М. Выговская старообрядческая пустынь: духовная жизнь и литература. М.: Языки славянской культуры, 2002. Т. 2. С. 198–373. (a)
11. Юхименко Е. М. Новонайденные сочинения выговских писателей // Юхименко Е. М. Выговская старообрядческая пустынь: духовная жизнь и литература. М.: Языки славянской культуры, 2002. Т. 2. С. 7–197. (b)
12. Юхименко Е. М. Литературное наследие Выговского старообрядческого общежитства: в 2 т. / науч. ред. Н. В. Поньрко. М.: Языки славянских культур, 2008. Т. 2. 568 с.
13. Юхименко Е. М. Старообрядчество: история и культура. М.: Криница, 2016. 851 с.
14. Юхименко Е. М., Пигин А. В. Выговские сочинения о святом Александре Ошевенском // Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации / отв. ред. Т. Р. Руди, С. А. Семячко. СПб.: Пушкинский Дом, 2022. Т. 4. С. 389–458.

References

1. Klepikov S. A. *Filigrani i shtempeli na bumage russkogo i inostrannogo proizvodstva XVII–XX veka* [Watermarks and Stamps in Paper of Russian and Foreign Production of the 17th–20th Centuries]. Moscow, Vsesoyuznaya knizhnaya palata Publ., 1959. 306 p. (In Russ.)
2. *От Аввакума до Агаф'и. Наследие старообрядчества: каталог выставки* [From Avvakum to Agafya. Heritage of the Old Belief: Exhibition Catalog]. Moscow, Slaviya Publ., 2021. 300 p. (In Russ.)
3. Pigin A. V. *Povest' dushepolezna startsa Nikodima Solovetskogo monastyr'ya o nekoem inoke* [An Edifying Tale of Elder Nicodemus from Solovetsky Monastery About a Certain Monk]. St. Petersburg, Dmitriy Bulanin Publ., 2003. 259 p. (In Russ.)
4. Pigin A. V. *Videniya potustoronnego mira v russkoy rukopisnoy knizhnosti* [Visions of the Otherworld in Russian Handwritten Book]. St. Petersburg, Dmitriy Bulanin Publ., 2006. 432 p. (In Russ.) (a)

5. Pigin A. V. Manuscripts from the Vygo-Leksinsky Community in the State Storages of Petrozavodsk. In: *Zhenshchina v staroobryadchestve: materialy mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii, posvyashchennoy 300-letiyu osnovaniya Leksinskoy staroobryadcheskoy obiteli* [Woman in the Old Belief: Proceedings of the International Scientific and Practical Conference Dedicated to the 300th Anniversary of the Foundation of the Leksinsky Old Believer Monastery]. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 2006, pp. 111–118. (In Russ.) (b)
6. Pigin A. V. Materials for the Biography of the Vygovsky Bolshak Stepan Ivanov. In: *Staroobryadchestvo v Rossii (XVII–XX veka)* [The Old Belief in Russia (17th–20th Centuries)]. Moscow, Yazyki slavyanskoy kul'tury Publ., 2010, issue 4, pp. 245–253. (In Russ.)
7. Pigin A. V. To the Question of the Old Believer Veneration of the Saints of Obonezhye (Korniliy Paleostrovsky and Diodor Yuryegorsky). In: *Staroobryadchestvo v Rossii (XVII–XX veka)* [The Old Belief in Russia (17th–20th Centuries)]. Moscow, Yazyki slavyanskoy kul'tury Publ., 2013, issue 5, pp. 251–269. (In Russ.)
8. Pigin A. V. Hagiographic Writings in the Old Believer Controversies Over “the Suicidal Death” at the End of the 17th–18th Centuries: Peter Prokop'ev's Message to Daniil Vikulin. In: *Trudy Otdela Drevnerusskoy Literatury*. St. Petersburg, Rostok Publ., 2016, vol. 64, pp. 435–447. (In Russ.)
9. Pigin A. V., Yukhimenko E. M. To the History of the Genre of Visions in the Vyg Literary School (“Vision of a Certain Old Woman” in 1748). In: *Vygovskaya pomorskaya pustyn' i ee znachenie v istorii Rossii* [Vyg Pomor Desert and Its Significance in the History of Russia]. St. Petersburg, Dmitriy Bulanin Publ., 2003, pp. 129–138. (In Russ.)
10. Yukhimenko E. M. Autographs of Vyg Writers and Scribes. In: *Yukhimenko E. M. Vygovskaya staroobryadcheskaya pustyn': dukhovnaya zhizn' i literatura* [Yukhimenko E. M. The Vyg Old Believer Hermitage: Spiritual Life and Literature]. Moscow, Yazyki slavyanskoy kul'tury Publ., 2002, vol. 2, pp. 198–373. (In Russ.) (a)
11. Yukhimenko E. M. Newly Found Works of Vyg Writers. In: *Yukhimenko E. M. Vygovskaya staroobryadcheskaya pustyn': dukhovnaya zhizn' i literatura* [Yukhimenko E. M. The Vyg Old Believer Hermitage: Spiritual Life and Literature]. Moscow, Yazyki slavyanskoy kul'tury Publ., 2002, vol. 2, pp. 7–197. (In Russ.) (b)
12. Yukhimenko E. M. *Literaturnoe nasledie Vygovskogo staroobryadcheskogo obshchezhitel'stva: v 2 tomakh* [The Literary Heritage of the Vygovo Old Believer Community: in 2 Vols]. Moscow, Yazyki slavyanskoy kul'tury Publ., 2008, vol. 2. 568 p. (In Russ.)
13. Yukhimenko E. M. *Staroobryadchestvo: istoriya i kul'tura* [The Old Belief: History and Culture]. Moscow, Krinitsa Publ., 2016. 851 p. (In Russ.)
14. Yukhimenko E. M., Pigin A. V. Vyg Writings About St. Alexander Oshevsky. In: *Russkaya agiografiya: Issledovaniya. Materialy. Publikatsii* [Russian Hagiography: Research. Materials. Publications]. St. Petersburg, Pushkinskiy Dom Publ., 2022, vol. 4, pp. 389–458. (In Russ.)

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ / INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Юхименко Елена Михайловна, доктор филологических наук, главный научный сотрудник Отдела рукописей и старопечатных книг, Государственный исторический музей (Красная пл., 1, г. Москва, Российская Федерация, 109012); ORCID: 0000-0002-2577-2141; e-mail: em_yukhim@mail.ru. **Elena M. Yukhimenko**, PhD (Philology), Chief Researcher of the Department of Manuscripts and Old Printed Books, The State Historical Museum (Krasnaya pl. 1, Moscow, 109012, Russian Federation); ORCID: 0000-0002-2577-2141; e-mail: em_yukhim@mail.ru.

Поступила в редакцию / Received 05.02.2022

Поступила после рецензирования и доработки / Revised 29.04.2022

Принята к публикации / Accepted 15.05.2022

Дата публикации / Date of publication 06.06.2022

Научная статья ■

DOI: 10.15393/j9.art.2022.11023

EDN: WFFJOZ



Образ благочестивого христианина в старообрядческих рукописных сочинениях XVIII–XX вв.

М. Г. Бабалык

Музей-заповедник «Кижы»

(г. Петрозаводск, Российская Федерация)

e-mail: mg-babalyk@ya.ru

Аннотация. В статье представлен анализ старообрядческих рукописных сочинений, в которых особое внимание уделяется формированию образа благочестивого христианина. Это разножанровые тексты дидактической направленности, целевой аудиторией которых являлась в первую очередь молодежь. В период петровских преобразований европейская мода стремительно вытесняла традиционную одежду. Внешние изменения влияли на внутренний, духовный мир человека. Старообрядческие проповедники направили все усилия на спасение своей паствы. Привлекая в качестве источников книги Священного писания, труды святых отцов, а также другие авторитетные произведения, авторы сочинений о христианском облике расставляли необходимые акценты, собирали аргументы в защиту традиции. Количество сохранившихся вариантов этих сочинений позволяет говорить о чрезвычайной их популярности. Обычно повествование в них строится либо по принципу противопоставления образов модников и благочестивых христиан, либо по принципу отрицательной коннотации новомодных одежд. В некоторых сборниках данные тексты представлены в составе тематических подборок. На их фоне выделяется сочинение Тимофея Андреева «О новомодном платье и носящих длинные волосы». В статье анализируются также сочинение «Инок Захарии к своему ученику Евфимию», повесть о «ризном украшении», видения и сны Даниила Григорьева, текст «О красоте девиц» и другие. В них осуждаются все модные нововведения, авторы ссылаются на авторитет святых отцов, цитируют различные источники, в качестве аргументов приводят опыт визионеров, мучеников за веру. Особое внимание уделяется женскому образу: модницам противопоставляется смиренная христианка. Осуждается любое вмешательство в природную красоту: украшательство, косметика, завивка волос и использование «языка мушек», распространившегося в XVIII в. в светских кругах. Перечисленные сочинения помогали поддерживать авторитет старообрядческих учителей, передавать опыт и традиции.

Ключевые слова: рукописная книжность, старообрядчество, образ христианина, добродетель, мода, мирской обычай, благочестие

Для цитирования: Бабалык М. Г. Образ благочестивого христианина в старообрядческих рукописных сочинениях XVIII–XX вв. // Проблемы исторической поэтики. 2022. Т. 20. № 2. С. 264–279. DOI: 10.15393/j9.art.2022.11023. EDN: WFFJOZ

Original article

DOI: 10.15393/j9.art.2022.11023

EDN: WFFJOZ

The Image of a Pious Christian in the Old Believers' Handwritten Texts of the 18th–20th Centuries

Marina G. Babalyk

*Kizhi State Open Air Museum of History, Architecture and Ethnography
(Petrozavodsk, Russian Federation)*

e-mail: mg-babalyk@ya.ru

Abstract. The article presents an analysis of Old Believers' handwritten texts, in which special attention is paid to the formation of the image of a pious Christian. These are didactic texts of various genres, which targeted primarily young people. During the period of Peter the Great's transformations, European fashion was rapidly replacing traditional clothing. External changes affected the inner, spiritual world of a person. The Old Believers' preachers directed all their efforts to save their flock. Using the Holy Scripture books, the works of the holy fathers, as well as other authoritative works as sources, the authors of works on the Christian image placed the necessary accents and collected arguments in defense of tradition. The number of surviving versions of these works suggests their extreme popularity. Usually the narrative in them is based either on the principle of contrasting the images of fashionistas and those of pious Christians, or on the principle of the negative connotation of trendy clothes. In some collections, these texts are presented as part of thematic collections. Against their background, Timofey Andreev's essay "About newfangled clothing and wearing long hair" stands out. The article also analyzes the work of "The Monk Zacharias to his disciple Euphemia," the short novel about "sacristy decoration," visions and dreams of Danila Grigoriev, "About the Beauty of the Divitsa" and others. The authors condemn all fashionable innovations, referring to the authority of the holy fathers, cite various sources, and the experience of visionaries and martyrs for the faith as arguments. Special attention is heeded to the female image: the humble Christian is juxtaposed with the fashionistas. Any interference with natural beauty is condemned: adornment, cosmetics, hair curling and the use of the "beauty mark language," which has spread throughout social circles in the 18th century. The listed works helped to maintain the authority of Old Believers' teachers, to transmit experience and traditions.

Keywords: handwritten books, Old Believers, the image of a Christian, virtue, fashion, worldly custom, piety

For citation: Babalyk M. G. The Image of a Pious Christian in the Old Believers' Handwritten Texts of the 18th–20th Centuries. In: *Problemy istoricheskoy poetiki* [*The Problems of Historical Poetics*], 2022, vol. 20, no. 2, pp. 264–279. DOI: 10.15393/j9.art.2022.11023. EDN: WFFJOZ (In Russ.)

В рукописной книжности XVIII–XX вв. может быть выделена группа сочинений, посвященных внешнему облику человека. Повествование в них строится либо по принципу противопоставления образов приверженцев новой моды и сторонников традиции, либо по принципу отрицательной, осуждающей характеристики образов модников. Как правило, эти произведения находятся в старообрядческих коллекциях, что объяснимо: западное влияние усилилось в Петровскую эпоху, многие христиане, особенно те, кто исповедовал официальное православие, относились к нововведениям как к закономерному развитию культуры. Старообрядческая молодежь также приглядывалась к современным фасонам, находя их более удобными. Это вызвало сильнейшее сопротивление представителей старшего поколения.

Для многих старообрядческих сборников характерно объединение разных произведений в тематические подборки в виде выписок, образующих тексты-монолиты, поэтому не всегда сочинения о внешнем облике имеют идентифицирующее заглавие. В лучшем случае, в составе такой подборки дается ссылка на источник (или псевдоисточник), часто даже не выделенная кинovarью. И только инципит позволяет сориентироваться в структуре такого монолита. Так, например, в сборнике последней трети XIX в. из Дрeвлехранилища Пушкинского Дома¹ под ссылкой «Книга Летописец» скрывается текст «Аще кто в чужезычную одежду облечется»². В другом сборнике последней четверти XIX в. из этого же хранилища³ под ссылкой «Кирила Иерусалимскаго, книга Соборник» размещен

¹ ИРЛИ, колл. Заволоко, № 23.

² Здесь и далее цитаты приводятся в соответствии с правилами публикаций, принятых в изданиях ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН: «яти», «юсы», «омеги», «ижицы» передаются современными литерами «е», «я», «ю», «о», «и»; «еры» на конце слова удаляются, в середине — сохраняются, все сокращения под титлами раскрываются.

³ ИРЛИ, Латгальское собр., № 57.

текст «Иже лице мастью мажушии и белилом красящийся». Встречаются и более определенные заглавия: «О обычной и необычной одежде»⁴, «О стрижении волос»⁵ и другие (подробнее см.: [Бабалык, 2014, 2016, 2018]).

На фоне небольших по объему текстов выделяется фундаментальное полемическое произведение выговского писателя Тимофея Андреева (1745–1809) «О новомодном платье и носящих длинные волосы» (подробнее см.: [Бабалык, 2017]), созданное им в 1780 г. как ответ Димитрию Ростовскому на его «Розыск о раскольнической брынской вере» [Юхименко: 347].

В жанровом отношении сочинения о внешнем облике разнятся: это повести, проповеди, видения, слова, поучения, полемике. Объединяют их сквозные образы, тематика и дидактическая направленность повествования. Христианское сознание все сильнее испытывало насилие со стороны светского общества. Еще в XVII в. в России начался процесс европеизации (о европейской моде XVII в. см.: [Рибейро: 93–120]). Писатель Юрий Крижанич сравнивал русскую одежду с узкими мешками, обращал внимание на функциональность и удобство западных моделей. Критике подвергались и неухоженные бороды и волосы русских мужчин [Крижанич: 118–122]. В это время лишь иностранцы и некоторые русские носили европейские фасоны, но уже 4 января 1700 г. Петр I повелел придворным переодеться в короткие венгерские кафтаны, а затем в платье немецкое и французское, в немецкие башмаки и шапки. Русская одежда с этих пор запрещалась даже в среде священнослужителей и их семей, торговцев русским платьем ожидало суровое наказание, а носящим традиционную одежду в городе грозил штраф [Руан: 12].

Многовековые традиции рушились, вместе с ними рушились и привычные связи, когда внутреннему, духовному наполнению соответствовало наружное, материальное воплощение. Традиционная одежда, отличающаяся сакральным символизмом, отвергалась новыми людьми. Западные фасоны противоречили духу русского православия, их культурный код считывался как чуждый, вражеский, принадлежащий

⁴ ИРЛИ, собр. отдельных поступлений 24, № 154, конец XIX в.

⁵ БАН, Каргопольское собр., № 292, посл. треть XIX в.

миру зла, дьяволу. Мужчины и женщины из благочестивых и благообразных превращались в идеально выхолощенных, тщеславных щеголей и щеголих, фальшивых снаружи, а значит — лживых, бездуховных изнутри. Научно-технический прогресс способствовал ускорению изменений, приближая, по мнению старообрядческих авторов, антихристово царство. Они встали на защиту традиций: осуждали европейскую одежду, сложные прически, парики, украшательство лиц и волос, у мужчин брадобритие и длинные волосы. В литературе того времени развернулось противостояние разных точек зрения. Позже, в XX в., в некоторых старообрядческих текстах появляется компромиссное отношение к некоторым нововведениям [Покровский: 448]. Сочинения о внешнем облике по-прежнему были направлены на осуждение нравов современного человека.

Представим некоторые тексты более детально.

В рукописи XIX в. из коллекции Каликина⁶ в сочинении «Инока Захарии к своему ученику Евфимию» модные одежды осуждаются в числе прочих западных новшеств (табакокурение, чаепитие, греховные зрелища). Европейские моды трактуются как примета «антихристовых времен», «ересь», козни дьявола (подробнее см.: [Пигин, 2015]).

Такое объяснение подкреплялось в различных апокрифических текстах. Например, в сборнике из коллекции Каликина, № 62, находим повесть «О ризном украшении», в которой говорится о старце, повстречавшем нечистого духа без одежды. Повесть была широко распространена в рукописях. Некоторые ее варианты иллюстрировались⁷. Бес здесь представлен сверх положенного хмурым и невзрачным. Старец удивился и спросил: *«Часо (!) ради окаянне выше меры сквернен еси?»* И нечистый поведал, что нет времени о себе заботиться, *«пекужеса непрестанно дабы сынове и дщери века сего веселящеса украшались бы прелестными одеждами», «паче же украшаю юных дев, тии бо единым ризным украшением своим могут погубить и свести во ад весь род человеческий»*. Ради

⁶ ИРЛИ, коллекция Каликина, № 62, «Выписано из древлеписменной книги Властодержицы Сергиева монастыря...», лл. 4–5 об.

⁷ См.: БАН, 19.2.26, XIX в.

этой цели «бесове весь образ добрый сами с себя сложили и отдали человеком, любящим красоту»⁸.

Поскольку не всегда увещевания в виде слов и поучений имели нужный эффект, а апокрифические повествования и вовсе могли восприниматься молодым поколением как сказки, необходимо было усилить авторитетность высказываний с помощью других жанров. Вера в вещие сны среди народа позволяла оформлять нарративы как визионерский опыт. Например, в рукописи второй четверти XIX в. записаны видения и сны мещанина Данилы Григорьева, который в июне 1819 г., накануне Петрова дня, увидел благообразного старца в старинном русском одеянии, некоего святого угодника, не назвавшего себя (подробнее об этой рукописи см.: [Пигин, 2019]):

«И се стояше муж возраста совершенна во одежде, якоже християне обычаи имут держати: во два щипка и пугвицы, как у наших прежьних и нынешних стариков, круглы, а одежда, яко серовидна, на главе шапка з двумя рошками, якоже и у нас носят, а сам видом чермен, то есть темнорус, брада невелика руса, и прочее сложение вида его смирено»⁹.

Старец передает заповедь последним христианам не согрешать, хранить свою веру, свой внешний образ, так как от внешнего изменения начнется и внутреннее падение. Особая ответственность лежит на церковных старцах, поучающих молодежь: «Чад своих в слабости содержат, за что и сами осудятся с ними», «старое платье носят не по положению християнскому», «стали ходить в моленную в сибирках с пуговицами и на замах, нашивают для украшения рядами верхняя, как бородавки, и тулупы и армянскую одежду возлюбили с прибавлением немецких украшений»¹⁰.

К модным тенденциям следует отнести брадобритие, а также новые прически. Многие сочинения обличают обычай мужчин растить длинные волосы, одновременно срезая бороды. В подобных сочинениях проповедники чаще всего ссылаются на авторитет известных книг — Пролога, Кириловой

⁸ ИРЛИ, коллекция Заволоко, № 26, посл. четв. XIX в.

⁹ РГБ, собр. Барсова, № 1197.16.

¹⁰ Там же.

книги, Потребника, Стоглава, Творения святых отцов и на библейские истины. Волосы для женщин были не столько украшением, сколько сакральным символом. Срезание бороды для мужчин приравнивалось к обнажению. В текстах часто звучат эсхатологические мотивы, проклятия, поддерживающие страх быть наказанным.

В сборнике XVII в. срезание бороды сравнивается с отсечением частей тела:

«Вопрошаеми же латыни, чесо ради бриются, глаголют, яко тщеславие суетно притворяти, еже бѣраду пушати, и аще есть от щеславия согрешения избывающе. Сего ради бриют брады своя. Множае паче подобаше им отрезати детородныя уды скопски, аки разжизающих их к студным блужением и богомерзским похотем, очи же извертети, руку же и ногу отсекаати, евангельски рещи, аки сими, но удимым ко всяческим лукавым деянием и похотем, но не уды телес наших отсеци нам Спас велит, но лукавыя похоти душъ наших, сими удесы действуемых, сице подобаше бегати согрешения тщеславнаго смиренномудренными подвиги прѣотивящихся ему, а не браду брити, изменение суще честно лепнаго образа елма есть видети их без брад тѣшеславием побеждаемых»¹¹.

В рукописи конца XIX в. находим выписку из Потребника:

«Проклинаю беззаконнаго Петра Гугниваго, приемшаго престол римския державы и отвершего веру християнскую, и органом и тимпаном повеле в церкви быти, и браду и лоно постригати»¹².

Речь идет о так называемой «латинской ереси», разделении церкви на католическую и православную. Петр Гугнивый — легендарный персонаж многих произведений, прообразом которого может быть патриарх Александрийский Петр III Монг.

Далее говорится о людях последнего времени, бреющих лица. Старообрядческие книжники напоминают, что ношение бороды узаконено еще в ветхозаветную эпоху. Первые христиане шли на смерть, лишь бы не осквернить свой образ,

¹¹ РНБ, Q. 139.

¹² ИРЛИ, коллекция Маслова, № 28.

а нынешние легко отдают себя во власть антихристу. В качестве примера героического подвига приводится выдержка из Жития Исидора Юрьевского, написанного в XVI в. Исидор пострадал в Юрьеве в 1472 г. вместе с жителями города за отказ переходить в католичество. Все они погибли подо льдом в реке. Однако в данной выписке святой идет на страдания, защищая традиционный облик, не желая расставаться с бородой (подробнее см.: [Пигин, 2017: 544–547]).

Любопытный пассаж, оформленный как высказывание Максима Грека, находим в рукописи из музея-заповедника «Кижы», где мучение за бороду претерпевает животное — козел, не стерпевший позора и покончивший с собой:

«Обрезавши браду у козла, он бессловесен сый обаче нестерпев досады, уби себе до смерти, бия о землю главою и ум[р]е. Зрите, братие, како и скот зная свое безчестие»¹³.

Самоубийство во имя веры — известный мотив в старообрядческой литературе. В выписках из Жития Исидора Юрьевского приводится фрагмент добровольной смерти трехлетнего младенца. Выговский писатель Петр Прокопьев в послании Даниилу Викулину привел выписки о древних мучениках, покончивших с собой ради сохранения целомудрия [Пигин, 2017: 548]. Примечательно, что в кижской рукописи бессловесное животное очеловечено и ведет себя разумнее христиан последних дней.

В рукописи 1907 г. находим еще одно сочинение «о латинской ереси», но уже с отсылкой к Кириловой книге. Содержание этой выписки связано с апокрифическим сочинением «Прение Панагиота с Азимитом»:

«Рече философ ко Азимиту: чесо ради папы ваши и вси церковницы стригут брады? <...> Азимит же рече: прииде ангел господень нощию к папе и рече ему: аще хоцещи быти, яко ангел, остризи браду, понеже ангели без брад предстоят престолу божию. Панагиот рече: несть тако, но солгал еси»¹⁴.

¹³ Кижы КП-11538, 1860–1880-х гг. Подробнее см.: [Бабалык, 2021].

¹⁴ ИРЛИ, Латгальское собр., № 70.

Еще одна выписка в рукописи последней четверти XIX в. сделана из Стоглава. Здесь брадобрица приравнен к неверным, и после смерти его ждет анафема:

«Выписано из книги Стоглава. Глава 40. Сице запрещает о брадобритии. Аще кто бреет и преставится, то недостойт над ним погребения Пети, ни сорокоуствия над ним служить, свещи и просфиры и всякаго приношения в церковь божию по нем не приносити, с неверными да причтется»¹⁵.

Порицалось не только срезание бороды, но и ношение длинных волос мужчинами. В выписке из Кормчей из рукописи рубежа XVIII–XIX вв. о растящих волосы сказано следующее:

«Власы главы твоя <...> паче же устригай их и отчищай, да не по часту счесащути я соблюдающу же и украшающуся ими, всегда вонями мажущася, наведеши на ся таковыми увляющия жены, не сотвориши неправды, верную бо ти сущу и человеку божию и неподобляет ти красит влас главных, ни творити человеки, рекши постригати, на неделе не извивати влас, понеже и Моисей отрицает, глаголя во второй закони: не сотворите себе человеки и ни извитати влас»¹⁶.

Особое внимание старообрядческие проповедники уделяли женскому образу. В христианской традиции прочно укоренились два противоположных представления о женщине: искусительница и спасительница, Ева и Богородица, злая и добрая жена, блудница и праведница. Христианка должна соответствовать положительному полюсу. На женщине лежит большая ответственность за весь человеческий род, ведь ее предназначение прежде всего стать матерью, именно ее пример важен для молодого поколения, от нее зависит атмосфера в семье, быт, отношения с домочадцами. Влияние Просвещения не обошло стороной женщину.

В уже процитированной выше рукописи из коллекции Каликина выписан текст «О красоте девиц», где светским модницам противопоставлен положительный образ благочестивой девушки-христианки:

¹⁵ БАН, Казачье собр., № 36.

¹⁶ ГИМ, Музейское собр., № 276.

«Красота девицы сия суть — целомудрие несмущенное, красота девицы — девство некрадомо, чистота девицы — ума здравие, красота девицы — чювствам хранение, чистота девицы — долу имети зрение, красота девицы — ушима не слышати суетных, красота девицы — устнама молчание, красота девицы — языку удержание, красота девицы — лица бледостою, красота девицы — чистотных рук на молитву к Богу, красота девицы — смирение глубокое, красота девицы — любовь нелицемерная, красота девицы — послушание скорое с тихостию, красота девицы — всякое слово благое солию растворено, сия сушая красота»¹⁷.

Культ идеальной внешности в среде светских модниц достиг своего расцвета в XVIII в. Чтобы придать лицу нежность и румянность, производители косметики предлагали девушкам различные воды, уксусы, бальзамы, мази, румяны и т. д. Автор сочинения «О красоте девиц» считает, что истинная красота заключается в целомудрии, чистоте, смирении, немногословии, бледном (ненакрашенном) лице.

В статье «О натирации ланит» осуждается искусственное украшение — косметика и завивка волос:

«Разумевая разумевай течение пути своего и разсужая разсужай дела вещей живота твоего, и ведая вьдай красоту издание естества своего. Яко добра суть видех же убо некия преественными добротами красящихся, имиже неудобно и нелепотно есть, паче же и множайши соделовах жены, яже смышляемую и приправную к вапом красоте себе претворяют, естественную же и Богом дателную погубляют, или человеческою приправою хотящее превзыти дело руку творца своего, не воспоминающим сего, и же самого человека и всякое украшение и благолепие мира сего созда <...> О прелестная красота и суетная претваряемая лепота, что убо сего во благочестии безчестнейши есть, яко еже власы разчесывати и кудри крутити, и чело вытягати, и брови подносити, и лице велити (!), яко печь мазати, и уста лепити, и очи чернити, и прочими сицевыми прелестными суетами прельщатися, или не весте сего, якоже господь пророком глаголет, всякая плоть есть яко трава, и всякая слава человека яко цвет травный...»¹⁸.

¹⁷ ИРЛИ, коллекция Каликина, № 62, лл. 1–1 об.

¹⁸ БАН, 21.11.6.

Модницы не только создавали различные прически, красили лица и использовали благовония для привлечения внимания. Популярной в светском обществе стала мода на мушки — небольшие наклейки на лицо, имитирующие родимые пятна. В сочинении Тимофея Андреева, например, говорится, что моду на мушки ввела сенаторша Карамша, закрывая таким образом синяк, полученный от любовника¹⁹.

Значение мушек действительно было велико: в XVIII в. сложился своего рода «язык мушек», по которому мужчины угадывали настроение своей дамы. Для сравнения приведем рукопись второй половины XVIII в.²⁰ светского содержания, которая представляет собой сборник гадательных книг и включает статьи: «Практика домостроительная, или Планетник», «Гадательная, по коей бросют одну кость», «Гадательная ж, по коей гадают тремя костями», «Гадательная, называемая оракул Геомантикум, или пунктирное искусство», «Гадательная, по коей гадают двумя костями по кругам», «Гадательная, по коей гадают картами первым», «Истолкование снов по астрономии, происходящих по течению луны», «Примечательная о налпении, как на лице, так и на всех частях тела, мушках», «Гадательная, по коей бросают зерном на цифирной лист».

Среди различных гаданий здесь находится таблица с расшифровкой значений наклеек «Книга VIII, по которой налпение мушек как на всех частях лица, так на шее грудях и на руках примечать должно, и какой каждая мушка признак себе имеет, где она прилеплена бывает значит ниже сего». Прежде всего, здесь выделяются части лица: виски, лоб, брови, нос, глаза, щеки, уши, шея, губы, а также открытые части рук. Значение также имеет, на какой стороне — левой или правой — прикреплена мушка. Всего дано 54 варианта расклейки. Например, если мушка прикреплена между правым виском и правым глазом, это означает, что сердце дамы тоскует: «*Не знаю, о ком вздыхаю*», если же под левой бровью, то дама не в настроении: «*Не хочу видеть*». Мушка на переносице означает, что женщина знает о проступке своего возлюбленного: «*Помню — отомщу!*». Мушка под левым ухом является

¹⁹ ИРЛИ, Латгальское собр., № 16, лл. 384 об. — 385.

²⁰ РНБ, НСРК Q. 187.

признанием: «Тебя люблю». Но если же мушка приклеена в любом месте на руках, кавалер старается зря: «*Не старайся напрасно!*»

Подобные сборники привлекали внимание исследователей с точки зрения изучения светской культуры. Так, Ю. М. Лотман называет «языком кокетства» сочетание положения мушек и веера. Он отмечает искусственность моды тех лет и ее подражательный характер. Модницы порой вели себя нелепо, например, красили зубы в черный цвет или сбрасывали свои волосы для ношения парика [Лотман: 212–213]. Наклеивание мушек на этом фоне выглядит куда более цивилизованным. Гадания, переписанные в сборник, были чрезвычайно популярным занятием у модниц XVIII в. Возможно, книга некогда принадлежала одной из них.

Если рядом поставить девушку-христианку из сочинения «О красоте девиц» и светскую модницу, занятую наклеиванием мушек, очевидной окажется внутренняя пустота последней. Тайный язык — дьявольская уловка для кавалеров, ведущая в преисподнюю. Именно к этому стремился нечистый дух из сочинения «О ризном украшении», когда снял с себя одежду и отдал ее модницам.

Сочинения о внешнем облике занимали важное место в старообрядческой книжности и культуре. Они помогали поддерживать авторитет старших в среде молодежи, передавать опыт и традиции. С помощью этих текстов формировались положительные образы христианина и христианки, которым должны были соответствовать каждый юноша и мужчина, каждая девушка и женщина, чтобы сохранить свои семьи от разрушающего влияния внешнего мира.

Список рукописных источников

- Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН*
ИРЛИ, коллекция Заволоко, № 23.
ИРЛИ, коллекция Каликина, № 62.
ИРЛИ, коллекция Маслова, № 28.
ИРЛИ, Латгальское собрание, № 16.
ИРЛИ, Латгальское собрание, № 57.

ИРЛИ, Латгальское собрание, № 70.

ИРЛИ, собрание отдельных поступлений, № 24, № 154.

ИРЛИ, коллекция Заволоко, № 26.

Библиотека Российской академии наук

БАН, Каргопольское собрание, № 292.

БАН, Казачье собрание, № 36.

БАН, 19.2.26.

БАН, 21.11.6.

Российская национальная библиотека

РНБ, НСРК Q. 139.

РНБ, НСРК Q. 187.

Российская государственная библиотека

РГБ, собрание Барсова, № 1197.16.

Государственный исторический музей

ГИМ, Музейское собрание, № 276.

Музей-заповедник «Кижы»

Кижы КП-11538.

Список литературы:

1. Бабалык М. Г. Западные «новизны» в русском христианском сознании: от XVIII века до наших дней // *LiteraruS — Литературное слово*. 2014. № 3 (44). С. 48–51.
2. Бабалык М. Г. Сочинения о «новомодном облике» в старообрядческой рукописной книжности XVIII–XX вв. // *Роль науки в решении проблем региона и страны: фундаментальные и прикладные исследования: мат-лы Всерос. науч. конф. с междунар. участием, посвященной 70-летию КарНЦ РАН (24–27 мая 2016 г.)*. Петрозаводск, 2016. С. 201–202.
3. Бабалык М. Г. Выговский старообрядческий книжник Тимофей Андреев и его сочинения о немецком платье и новомодном облике // *Федосовские чтения: мат-лы науч.-практ. краеведческой конф., посвященной 190-летию со дня рождения И. А. Федосовой*. Петрозаводск, 2017. С. 73–79.
4. Бабалык М. Г. Сочинения о «ризном украшении» в севернорусских рукописях XVII–XX вв. // *Каргополь и Русский Север в истории и культуре России. X–XXI вв.: мат-лы XIV Каргопольской науч. конф. (15–18 августа 2016 г.)*. Каргополь, 2018. С. 263–266.
5. Бабалык М. Г. Старообрядческие сочинения о бытовых предписаниях из рукописи музея-заповедника «Кижы» КП-11538 // *Кижский вестник*. Петрозаводск, 2021. Вып. 19. С. 300–308.
6. Крижанич Ю. Политика / подг. к печ. В. В. Зеленин; пер. и комм. А. Л. Гольдберг. М.: Новый свет, 1997. 527 с.

7. Лотман Ю. М. Человек и общество XVIII — начала XIX века // Из истории русской культуры. М.: Языки русской культуры, 2000. Т. 4: XVIII — начало XIX века. С. 161–326.
8. Пигин А. В. «Слово от Старчества»: Беседа инок Захарии с учеником Евфимием об антихристе — малоизвестное старообрядческое сочинение XIX века // Круги времен. В память Елены Константиновны Ромодановской. М.: Индрик, 2015. Т. 2: Исследования. Посвящения и воспоминания. С. 406–422.
9. Пигин А. В. Мучение св. Исидора Юрьевского в осмыслении русских старообрядцев // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 2017. Т. 65. С. 543–549, 864–866.
10. Пигин А. В. Петр I и Петербург в сочинениях писателей-старообрядцев Выговской поморской пустыни // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2019. № 6 (183). С. 77–84. DOI: 10.15393/uchz.art.2019.375
11. Покровский Н. Н. Гусли, патефоны и телевизоры // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 1993. Т. 48. С. 446–450.
12. Рибейро Э. Мода и мораль / пер. с англ. Г. Граевой. М.: НЛО, 2012. 264 с.
13. Руан К. Новое платье империи: история российской модной индустрии 1700–1917 / пер. с англ. Кс. Щербина. М.: НЛО, 2011. 416 с.
14. Юхименко Е. М. Андреев (Серебренников) Тимофей // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 347–348.

References

1. Babalyk M. G. Western “Novelties” in Russian Christian Consciousness: from the 18th Century to the Present Day. In: *LiteraruS — Literaturnoe slovo*, 2014, no. 3 (44), pp. 48–51. (In Russ.)
2. Babalyk M. G. Writings on the “Newfangled Appearance” in the Old Believers’ Handwritten Books of the 18th–20th Centuries. In: *Rol’ nauki v reshenii problem regiona i strany: fundamental’nye i prikladnye issledovaniya. Materialy Vserossiyskoy nauchnoy konferentsii s mezhdunarodnym uchastiem, posvyashchennoy 70-letiyu Karel’skogo nauchnogo tsentra RAN (24–27 maya 2016 goda)* [The Role of Science in Solution of Problems of the Region and Country: Basic and Applied Research. Proceedings of the All-Russian Scientific Conference with International Participation, Dedicated to the 70th Anniversary of the Karelian Scientific Center of the Russian Academy of Sciences (May 24–27, 2016)]. Petrozavodsk, 2016, pp. 201–202. (In Russ.)
3. Babalyk M. G. Vygovsky Old Believer Scribe Timofey Andreev and His Writings on German Dress and Newfangled Appearance. In: *Fedosovskie chteniya. Materialy nauchno-prakticheskoy kraevedcheskoy konferentsii, posvyashchennoy 190-letiyu so dnya rozhdeniya I. A. Fedosovoy* [Fedosovsky Readings. Proceedings of the Scientific and Practical Local History Conference Dedicated to the 190th Anniversary of the Birth of I. A. Fedosova]. Petrozavodsk, 2017, pp. 73–79. (In Russ.)

4. Babalyk M. G. Writings About “Sacristy Decoration” in Northern Russian Manuscripts of the 17th–20th Centuries. In: *Kargopol’ i Russkiy Sever v istorii i kul’ture Rossii. X–XXI vv. Materialy XIV Kargopol’skoy nauchnoy konferentsii (15–18 avgusta 2016 g.)* [Kargopol and the Russian North in the History and Culture of Russia. The 10th–21st Centuries. Proceedings of the 14th Kargopol Scientific Conference (August 15–18, 2016)]. Kargopol, 2018, pp. 263–266. (In Russ.)
5. Babalyk M. G. Old Believers’ Writings on Household Prescriptions from the Manuscript of the Kizhi Museum-Reserve KP-11538. In: *Kizhskiy vestnik* [Kizhi Bulletin]. Petrozavodsk, 2021, issue 19, pp. 300–308. (In Russ.)
6. Krizhanich Yu. *Politika* [Politics]. Moscow, Novyy svet Publ., 1997. 527 p. (In Russ.)
7. Lotman Yu. M. Man and Society of the 18th — Early 19th Century. In: *Iz istorii russkoy kul’tury. XVIII — nachalo XIX veka* [From the History of Russian Culture. The 18th — Early 19th Century]. Moscow, Yazyki russkoy kul’tury Publ., 2000, vol. 4, pp. 161–326. (In Russ.)
8. Pigin A. V. “The Word from the Elderhood”: Monk Zachariah’s Conversation with His Disciple Euthymius About the Antichrist is a Little-Known Old Believer Work of the 19th Century. In: *Krugi vremen. V pamyat’ Eleny Konstantinovny Romodanovskoy* [Circles of Time. In Memory of Elena Konstantinovna Romodanovskaya]. Moscow, Indrik Publ., 2015, vol. 2, pp. 406–422. (In Russ.)
9. Pigin A. V. The Torment of St. Isidore Yuryevsky as Comprehended by the Russian Old Believers. In: *Trudy Otdela Drevnerusskoy Literatury*. St. Petersburg, 2017, vol. 65, pp. 543–549, 864–866. (In Russ.)
10. Pigin A. V. Peter the Great and St. Petersburg in the Works of the Old Believers’ Writers of the Vyg Community. In: *Uchenye zapiski Petrozavodskogo gosudarstvennogo universiteta* [Proceedings of Petrozavodsk State University], 2019, no. 6 (183), pp. 77–84. DOI: 10.15393/uchz. art.2019.375 (In Russ.)
11. Pokrovskiy N. N. Gusli, Gramophones and Televisions. In: *Trudy Otdela Drevnerusskoy Literatury*. St. Petersburg, 1993, vol. 48, pp. 446–450. (In Russ.)
12. Ribeyro E. *Moda i moral’* [Dress and Morality]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2012. 264 p. (In Russ.)
13. Ruan K. *Novoe plat’e imperii: istoriya rossiyskoy modnoy industrii 1700–1917* [The Empire’s New Clothes: a History of the Russian Fashion Industry 1700–1917]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2011. 416 p. (In Russ.)
14. Yukhimenko E. M. Andreev (Serebrennikov) Timofey. In: *Pravoslavnaya entsiklopediya* [Orthodox Encyclopedia]. Moscow, 2001, vol. 2, pp. 347–348. (In Russ.)

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ / INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Бабалык Марина Геннадьевна, Marina G. Babalyk, PhD (Philology), кандидат филологических наук, Leading Researcher, Kizhi State Open ведущий научный сотрудник, му- Air Museum of History, Architecture зей-заповедник «Кижы» (пл. Киро- and Ethnography (pl. Kirova 10a, ва, 10а, г. Петрозаводск, Респуб- Petrozavodsk, 185035, Republic of лика Карелия, Российская Федера- Karelia, Russian Federation); e-mail: ция, 185035); e-mail: mg-babalyk@ya.ru. mg-babalyk@ya.ru.

Поступила в редакцию / Received 05.03.2022

Поступила после рецензирования и доработки / Revised 30.04.2022

Принята к публикации / Accepted 12.05.2022

Дата публикации / Date of publication 06.06.2022

Научная статья

DOI: 10.15393/j9.art.2022.11062

EDN: XKLOTA



«Белобережский патерик»: состав, источники, жанр

И. В. Федорова

*Институт русской литературы (Пушкинский Дом),
Российская академия наук
(г. Санкт-Петербург, Российская Федерация)*

e-mail: irirad@mail.ru

Аннотация. «Белобережский патерик» сохранился в рукописи (ОР РНБ. Собр. П. Н. Тиханова. № 214) и состоит из материалов, связанных с Иоанно-Предтеченской Белобережской пустыней, основанной в начале XVIII в. в урочище Белые Берега недалеко от Брянска. Основной целью статьи стало определение соответствия «Белобережского патерика» жанровому канону. В ходе работы были проанализированы жанровый состав, композиция, принципы организации материала, установлены источники и время составления сборника. Анализ осуществлялся с учетом традиции древнерусских патериков и особенностей развития патерикографии позднего времени. Как показало исследование, в «Белобережском патерике» органично проявились константные признаки жанра. Так, сложный состав сборника позволил рассмотреть его как ансамбль, в который включены традиционные для патерика формы: сказания об иконах, церковно-приходская летопись, патериковые жития, житие основателя монастыря и отшельническое житие, чудеса и видения. «Память жанра» проявилась и на других уровнях: объединение материала по топографическому признаку, циклизация и хронологический принцип организации сведений, простота стиля повествования, реализованы традиционные для патерикового жития темы и мотивы (тема отшельничества, мотивы мученичества, искушения). Идейно-тематическое единство сборника, как показал анализ произведений из его состава, организуют две темы — Белобережская пустынь как «дом Богородицы» и «второй Иордан». Источниками для патерика послужили архивные материалы и публикации в журналах религиозно-нравственного содержания («Кормчий», «Душеполезное чтение», «Странник»). Также было установлено, что составление патерика произошло в период между 1894 и 1905 г., однако назвать имя его составителя пока не представляется возможным.

Ключевые слова: патерик, жанр, сказание об иконах, церковно-приходская летопись, патериковое житие, житие основателя монастыря, отшельническое житие, чудеса, видения, «Белобережский патерик», Белобережская пустынь, схимонах Симеон Белобережский

Для цитирования: Федорова И. В. «Белобережский патерик»: состав, источники, жанр // Проблемы исторической поэтики. 2022. Т. 20. № 2. С. 280–303. DOI: 10.15393/j9.art.2022.11062. EDN: XKLOTA

Original article

DOI: 10.15393/j9.art.2022.11062

EDN: XKLOTA

“Beloberezhskiy Paterik”: Composition, Sources, Genre

Irina V. Fedorova

*The Institute of Russian Literature (Pushkinskiy Dom),
The Russian Academy of Sciences
(St. Petersburg, Russian Federation)*

e-mail: irirad@mail.ru

Abstract. “Beloberezhsky Paterik” is preserved in the manuscript of the Department of Manuscripts of the Russian National Library (P. N. Tikhanov collection, no. 214) and consists of materials related to the Beloberezhskaya hermitage, founded in the early 18th century in the White Shore tract near Bryansk. The main purpose of the article was to determine the conformity of the “Beloberezhsky Paterik” to the genre canon. The work analyzes the genre composition, configuration, principles of material organization, and establishes the sources and time of compiling the collection. The analysis was carried out with regard to the tradition of ancient Russian patericons and the development of late patericography. As the study demonstrated, the constant features of the genre organically manifested themselves in the “Beloberezhsky Paterik.” Thus, the complex composition of the collection allowed to consider it as an ensemble that includes traditional patericon forms: legends about icons, parochial chronicles, patericon Lives, the Life of the founder of the monastery and the hermit’s Life, miracles and visions. The “memory of the genre” also manifested itself on other levels: unification of material by topographical feature, cyclization and the chronological principle of data organization, simplicity of the narrative style, themes and motives traditional for the patericon Life (the theme of hermitage, the motives of martyrdom and temptation) are realized. The ideological and thematic unity of the collection, as the analysis of the works that comprise it has revealed, is organized by two themes — the Beloberezhskaya hermitage as “the house of the Mother of God” and “the second Jordan.” The sources of the patericon were archival materials and publications in magazines of religious and moral content (“Kormchiy,” “Emotional Reading,” “Wanderer”). It was also established that the Paterik was compiled between 1894 and 1905, but it is not yet possible to name its compiler.

Keywords: patericon, genre, legend about icons, parochial chronicle, patericon’s Life, the Life of the founder of the monastery, the Life of a hermit, miracles, visions, “Beloberezhsky Paterik”, Beloberezhskaya hermitage, Schemamonk Simeon Beloberezhsky

For citation: Fedorova I. V. “Beloberezhskiy Paterik”: Composition, Sources, Genre. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*, 2022, vol. 20, no. 2, pp. 280–303. DOI: 10.15393/j9.art.2022.11062. EDN: XKLOTA (In Russ.)

Представляя читателям книгу «Новый Олонецкий патерик», увидевшую свет в 2013 г., А. В. Пигин подчеркнул, что издание продолжает работу «по собиранию агиографических памятников и исторических известий о святых и святынях Петрозаводской и Карельской епархии» [Пигин, 2013: 6]. Начало такой работы было положено трудами архим. Никодима (Кононова), составившего «Олонецкий патерик» (подробнее об архим. Никодиме см.: [Пигин, 2011: 797–800, 804]). Таким образом, «Новый Олонецкий патерик» продолжает региональную традицию, направленную на прославление канонизированных и еще не прославленных подвижников благочестия, и является частью истории отечественной патерикографии, как она оформилась во второй пол. XIX в. По наблюдению исследователей, с этого времени термин «патерик» приобрел более широкое значение — сборник жизнеописаний святых (первоначальное значение — собрание агиографических новелл)» [Гладкова: 22]¹. Расширение значения термина специалисты связывают с расцветом во второй половине XIX в. практики составления и публикации «собраний житий святых, подвизавшихся в одном регионе или происходивших из одного региона» [Гладкова: 22]. Обзор репертуара изданных и рукописных патериков XIX–XX вв. с их краткой аннотацией представлен в статье Марка (Лозинского), которая может быть рассмотрена как первая попытка систематизации произведений жанра патерик этого периода [Марк (Лозинский)]. В XXI в.

¹ Заметим, что в таком «расширительном» значении термин используется исследователями и по отношению к агиографическим сборникам эпохи Средневековья. Так, в новейшем исследовании соловецкой агиографии XVIII в. О. В. Панченко разграничивает понятия «житийник» как самоназвание некоторых соловецких агиосборников и «патерик», справедливо замечая, что от последних соловецкие «житийники» нач. XVIII в. отличаются тем, что в их состав включаются службы, что «патерикам совсем не свойственно» [Панченко, 2022: 351–352, 336–337]. Однако А. Г. Мельник «с определенной долей условности» предлагает называть «ростовскими патериками» сборники XIV–XVI вв., «составленные из житий ростовских святых или из житий и служб этим подвижникам благочестия» [Мельник: 22]. Сложность использования понятия «патерик» в древнерусской книжности демонстрирует исследование С. А. Семячко [Семячко]. Таким образом, понятие «патерик» и его использование в русском литературном процессе неоднозначно и нуждается в дальнейшем специальном рассмотрении.

не только продолжается работа по составлению и публикации новых патериков², но и осуществляются археографические разыскания произведений позднего периода отечественной патерикографии. Так, М. Е. Башлыковой в собрании Ново-Валаамского монастыря обнаружен «Валаамский патерик, или Сокровенная жизнь иноков на Валааме», датируемый нач. XX в. [Башлыкова: 197]. К концу XIX — нач. XX в.³ относится рукопись, хранящаяся в ОР РНБ (Собр. П. Н. Тиханова. № 214; далее — сборник П. Н. Тиханова), которую в настоящей статье мы предлагаем рассмотреть как «Белобережский патерик». Самоназвание у рукописи отсутствует, поэтому, анализируя ее состав, композицию, принципы составления и источники, аргументируем обозначение сборника «патериком» и продемонстрируем его соответствие жанровой традиции.

Так как патерикография позднего времени, по справедливому замечанию Л. А. Ольшевской, «искусственно выведена за пределы научного интереса историков литературы», а сфера ее функционирования «ограничена “душеполезным чтением” верующих людей» [Ольшевская, 1999b: 243], то объектом специального исследования патерик как жанр русской духовной литературы XIX–XX вв. пока еще не стал. Поэтому, говоря о жанровой традиции, будем ориентироваться на результаты исследования древнерусских памятников (Киево-Печерский, Волоколамский патерики), с учетом их литературной истории и в сравнении с переводными «отечниками».

Обобщая наблюдения над жанром предшественников (И. П. Еремина, Д. С. Лихачева, Н. И. Прокофьева, В. Ф. Перверзева)⁴ и результаты собственной работы с материалом, Л. А. Ольшевская — ведущий специалист в исследовании жанра — представила патерик как отдельную ветвь агиографии

² Впечатление о патериках, составленных и опубликованных в XXI в., можно составить по их перечню, приведенному в статье О. В. Гладковой [Гладкова: 22].

³ Палеографические особенности рукописи и основания для ее датировки по филиграммам бумаги описаны нами в статье: [Федорова: 459, примеч. 6.].

⁴ Наиболее полно исследования по теме отражены в разделе «Библиография» в книге: Древнерусские патерики. Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик / изд. подгот. Л. А. Ольшевская, С. Н. Травников. М.: Наука, 1999. С. 457–461.

и охарактеризовала его как *жанр-ансамбль*⁵, отличающийся сложностью, подвижностью и открытостью структуры, объединяющий разнородный по времени создания, атрибуции, жанрово-стилевому признаку материал (патериковое житие, сказания, видения, чудеса, поучения и др.). К особенностям русской патерикографии относят хронологический принцип изложения, обусловленный влиянием на жанр летописания, и сказовую форму повествования, восходящую к устно-поэтической практике, «когда автор стремится рассказывать, но не описывать» [Ольшевская, 1981: 18–19, 25–26, 28–34; 1999а: 341; 1999b: 242, 244].

Посмотрим, как эти жанровые черты реализованы в сборнике П. Н. Тиханова.

В сборнике П. Н. Тиханова собраны материалы, связанные с Иоанно-Предтеченской Белобережской пустыней, основанной в нач. XVIII в. в урочище Белые Берега недалеко от Брянска [Кольцов: 532], что соответствует топографическому принципу отбора материала русской патериковой традиции.

Первые три сказания рукописи (лл. 1–54 об.) посвящены иконе Божией Матери «Троеручице» — главной реликвии Белобережской пустыни — и могут быть рассмотрены как цикл, чем объясняется однотипность их заголовков.

Открывающее цикл «Сказание о чудотворной иконѣ Пресвятыя Богородицы, именуемой Троеручицею, находящейся в Бѣлобережской пустыни» (лл. 1–6 об.)⁶, содержит рассказ о Хиландарском образе «Троеручицы», принесенном с Афона в Москву в 1661 г. патриарху Никону, так как Белобережский образ является списком с нее.

Второе «Сказание о чудотворной иконѣ Пресвятыя Богородицы, именуемой Троеручецою, находящейся в обители Бѣлобережской, с кратким очерком жизни строителя обители

⁵ Понятия «жанр-ансамбль» и «объединяющий жанр» по отношению к патерику специалистами используются вслед за Д. С. Лихачевым [Лихачев: 74–75].

⁶ Здесь и далее ссылки на рукопись приводятся в тексте статьи с указанием листов в круглых скобках.

схимонаха Симеона» (лл. 7–25) передает историю уже Белобережской иконы Божией Матери, написанной в нач. XVIII в. в Москве и, по «внушению» иконописцам самой Богородицы, переданной в 1724 г. старцу-строителю Белобережской пустыни Серапиону (в схиме — Симеон)⁷. Акцентируя на этом моменте внимание читателей, автор сказания подчеркивал, что место своего пребывания «в новой обители Белобережской» было выбрано самой Богородицей. Таким образом, уже в начале патерика задается одна из его главных тем — Белобережская пустынь как «дом Богородицы»⁸. История иконы и ее появления на Белых Берегах в сказании сопряжена с жизнью первого строителя обители, что подчеркнуто и в заголовке. В этом сказании жизнь «блаженного инок Серапиона» изложена кратко, представлены ее «узловые» моменты, и помещена не в самом тексте сказания, а в примечании к нему (лл. 7 об. — 8 об.), чтобы акцентировать внимание на главном — почитаемом образе, его передаче старцу Серапиону и «пришествии» иконы в монастырь (лл. 11 об. — 12).

Икона почиталась не только в окрестностях Брянска и Орла, но и благодаря чудотворениям получила общерусскую известность. Избранные рассказы о чудесах, происходивших от образа, составили содержание третьего сказания об иконе Божией Матери «Троеручице».

⁷ Особенности этого сказания из сборника П. Н. Тиханова рассмотрены И. В. Злотниковой, исследовавшей художественные особенности Белобережского списка «Троеручицы» (см.: [Злотникова: 109–110]).

⁸ Восприятие Белобережской пустыни как «дома Богородицы» является не только главной темой рассматриваемого патерика, но и, можно думать, имело широкое распространение в сознании монастырской братии и мирян, почитавших обитель. Вот как первым историком пустыни А. Сполоховым объясняется слава, которую монастырь снискал себе за сравнительно небольшой промежуток времени: «Причины этого нужно искать не в ином чем, как в особом заступлении и покровительстве обители Царицы Небесной, которые она проявляла и проявляет через чудотворную свою икону, именуемую Троеручицею» [Сполохов: 36].



Илл. 1. Титульный лист тетради, содержащей описание чудес
Белобережской иконы «Троеручицы»
(ОР РНБ. Собр. П. Н. Тиханова. № 214. Л. 26)

Fig. 1. The title page of the notebook containing a description
of the miracles of the Beloberezhskaya icon “Troeruchitsa”
(Department of Manuscripts of the Russian National Library.
Collection of P. N. Tikhanov. No. 214. Sheet 26)

В «Белобережском патерике» приведено девятнадцать пронумерованных чудес, происходивших от образа. Типология их традиционна для сказаний о чудотворных иконах: чудеса умножения — помощь братии, нуждающейся в масле для лампад и продуктах для трапезы (первые два чуда, лл. 32–34), избавление от бездетности (четвертое чудо, лл. 35–36), чудеса спасения г. Карачева от холеры (чудо 5, лл. 36–38 об., чудо 7, лл. 39–40 об.), спасение от утопления (чудо 10, лл. 44–45 об.) и заблудившегося в лесу (чудо 14, лл. 49–49 об.). Самая многочисленная группа чудес рассказывает об исцелении от различных недугов жителей близлежащих к Белобережской

обитатели городов и селений и страждущих, специально приезжавших на поклонение к иконе из других губерний России (чудеса 8–9, лл. 40 об. — 44, чудеса 11–13, лл. 45 об. — 49, чудеса 15–19, лл. 50–55). Не вызывает сомнений, что таких рассказов о чудесах в XIX — нач. XX в. было известно намного больше, так как в одной из первых книг, посвященных истории Белобережской пустыни, ее автором приводятся и другие чудеса, происходившие от почитаемого на Руси образа [Сполохов: 37–53]. Чудеса в патерике изложены по хронологическому принципу, от XVIII в. до 1887 г., что соответствует традиции отечественной патерикографии и способствует стройности и упорядоченности изложения материала.

Внимание составителя «Белобережского патерика» к образу «Троеручицы» как главной реликвии обители закономерно и согласуется с общерусской практикой позднего времени. Так, в рукописном «Патерике новгородских чудотворцев», составленном иером. Паисием (Кривоборским) в 1831 г., читается цикл сказаний об иконах под заголовком «Описание новгородских чудотворных икон и происходящих от них чудес»⁹. В издание «Волыно-Почаевского патерика» помещен рассказ о Почаевской иконе Божией Матери с описанием некоторых чудес, совершившихся от нее¹⁰. А сказание об иконе Богородицы Владимирской открывает издание «Московского патерика» 1912 г.¹¹

Характерной чертой русской патериковой традиции является включение в состав произведений летописных данных и статей [Ольшевская, 1999b: 238–240]. Составитель «Белобережского патерика» воспользовался современной ему формой церковно-приходской летописи, зародившейся в 60-х гг. XIX в. [Добренький: 358–359]. Летописи этого типа содержали сведения об истории монастыря, храма или прихода, его

⁹ ОР РНБ. Собр. Александро-Невской лавры. № А-9. Лл. 180–204.

¹⁰ Православие на Западе России в своих ближайших представителях или патерик Волыно-Почаевский: в 2 ч. С изображением девяти св. угодников Волинских, чудотворной иконы Божией Матери Почаевской, видом лавры Почаевской и проч. М.: Издание книгопродавца Д. И. Преснова, 1888. С. 281–289.

¹¹ Московский патерик / сост. Е. Н. Погожев. М.: Издательство московского дворянства, 1912. С. 9–14.

экономическом состоянии, описания архитектуры и реликвий, фиксировали исключительные местные события и сведения о священнослужителях [Добренький: 358], [Сукина: 109–112]. Очевидно, что такую летопись вели и в Белобережском монастыре, фрагмент которой составитель включил в патерик под названием «Историко-статистическое описание Бѣлобережской пустыни с изложением подвижническаго жития начальника онаго схимонаха Симеона и прочих подвижников» (лл. 55–64).

Основное внимание в этом разделе автор¹² сосредоточил на деятельности игуменов, возглавлявших обитель на Белых Берегах в середине — второй пол. XIX в., что оговаривается уже в подзаголовке к этой части рукописи «О начальниках: игумен Анастасий, Израиль, Иасаф» (л. 55). В рассказах о жизни настоятелей автор сохраняет приверженность хронологическому принципу изложения, что позволяет представить такие описания как последовательно развивающуюся историю обители и ее построения во второй половине XIX в.

Так, рассказывая о жизни игумена Анастасия (1849–1863), автор сообщает о его рождении в г. Ливны в семье «купеческаго сословия» (л. 57), называет дату его кончины (лл. 61–61 об.) и подробно характеризует строительную деятельность иеромонаха, благодаря которой было устроено много «построек каменных и деревянных». Другой игумен — отец Израиль (1863–1872) — завершил строительство «храма Троеручицы Божией Матери», начатое еще предшественниками (л. 63). А во времена игумена Иоасафа (1872–1881) в храме был устроен иконостас, «залитый весь золотом» (л. 64 об.). Показательно, что в рассказах об игуменах тема их духовного совершенства и пути его постижения не развивается, уступая место хозяйственной деятельности настоятелей Белобережской пустыни как главному делу их жизни.

Такого рода сведения об игуменах приводятся и в других патериковых сводах, составленных в разное время, хотя обязательными для жанра они не стали. Например, в издании

¹² Применительно к нашему патерику под *автором* мы понимаем того, кто создал конкретное произведение, включенное в сборник П. Н. Тиханова. *Составителем* называем человека, которому принадлежит идея этого свода, а также собравшего и скомпоновавшего тетради, написанные разными переписчиками.

«Архангельского патерика» читается рассказ об игумене Сийского монастыря Феодосии Сийском¹³. А в состав рукописи 1720-х гг. (ОР РНБ. Софийское собр. № 452), рассматриваемой в науке как «Соловецкий патерик», включено «Сказание вкратцѣ от Лѣтописца о соловецких благоговѣйных и богоподвижных игуменах» [Панченко, 2022: 354–355], рассказывающее о настоятелях Соловецкой обители XVI—XVII вв., и специально составленное для этого агиографического свода [Панченко, 2022: 355].

Своеобразием рассказов о белобережских игуменах, на наш взгляд, следует назвать описание их облика, близкое по типу к «Иконописному подлиннику». «Портреты» настоятелей лишены индивидуальных черт, чему способствуют отвлеченные характеристики: «...лицо бѣлое благообразное, нѣсколько продолговатое, нос орлиный, глаза — свѣтло-голубые, борода — умѣренная с просѣдью, голос тихий, приятный и улыбка ангельской простоты...» (л. 59).

Рассматривая патерик как «объединяющий» жанр, его основным «строительным материалом» исследователи называют такие «первичные» формы, как собственно житие и патериковое житие, чудеса и видения [Ольшевская, 1981: 21–23, 28]. Преобладают эти жанры и в составе «Белобережского патерика».

Жития патерикового типа, рассказывающие о подвигах местных пустынножителей XVIII–XIX вв., читаются в разделе «Брянский лѣс и отшельники его» (лл. 96–125 об.)¹⁴. Такого типа жития отличаются от канонической агиобиографии принципом избирательности, поэтому в них описана не вся жизнь подвижника, а один или несколько наиболее ярких эпизодов, «раскрывающих черту-доминанту в образе святого» [Ольшевская, 1999а: 320; 1999b: 245–246].

Так, в патериковом житии о старце Василии-мученике поэтизируется дар прозорливости, полученный им от Бога

¹³ Архангельский патерик. Исторические очерки о жизни и подвигах русских святых и некоторых приснопамятных мужей, подвизавшихся в пределах Архангельской епархии / сост. иером. Никодим. СПб.: Издание Соловецкой обители, 1901. С. 115–124.

¹⁴ Эти рассказы в наше время привлекли внимание иером. Диомиды как материал для церковной истории Брянского края, на основе которого, по мнению автора, может быть составлена «карта мест обитания лесных иноков» [Диомид].

«за его строго внимательную жизнь» (л. 112). Второй эпизод посвящен мученической смерти старца, «прикованного» к старому пню разбойниками, требовавшими от него денег (лл. 114–114 об.). Мученическую кончину принял еще один отшельник Белобережского леса — пустынный Николай: обвиненный разбойниками в краже денег, «невинный страдалец» был сожжен на костре, «притерпѣвая ужасную боль, и мученически почил о Господѣ» (л. 117). Мотив мученичества как сюжетообразующий для патериковых житий разного времени, помогающий реализовать образ идеального героя — пример нравственной стойкости, уже отмечался исследователями [Ольшевская, 1999b: 246]. Как видно, характерен он и для рассказов «Белобережского патерика».

Противостояние праведника бесам также является традиционным мотивом для патериков [Ольшевская, 1981: 33], [Башлыкова: 200–201] и топики отшельнических житий [Руди: 528], к которым по типу героя близки рассказы о пустынных из сборника П. Н. Тиханова¹⁵. Этот мотив является сюжетообразующим в патериковом житии об иеромонахе Ипполите, претерпевшем искушения от беса. Традиционен для сюжета и способ разрешения конфликта: пустыннику была дарована помощь от Бога, пославшего на помощь ангела (л. 120 об.). В таких рассказах нашего патерика, как и в других образцах жанра, например, в Киево-Печерском патерике, бесовские силы имеют материальный облик, являясь к отшельнику в разных образах [Ольшевская, 1981: 33]: пустытника Ипполита бес искушал «чрез злых людей» (л. 119 об.).

Включение в состав «Белобережского патерика» цикла из тринадцати патериковых житий пустынников органично согласуется с традицией древних «отечников», прославлявших подвиг аскезы христианских отшельников. Типологическая близость «Белобережского патерика» к переводным житийным сводам подчеркнута сравнением брянских лесов, окружавших обитель на Белых Берегах, с Иорданской пустыней — местом жизни и подвига представителей ближневосточного монашества. Поэтому в разных частях нашего патерика обыгрывается тема «Белобережская пустынь — второй Иордан». Так

¹⁵ Напомним о том, что классификация патериковых житий — вопрос сложный и до сих пор не решенный. Его история подробно описана и проанализирована Л. А. Ольшевской [Ольшевская, 1981: 26–28].

обитель названа уже в первом сказании об иконе Божией Матери «Троеручице» (л. 7). Еще раз напомнил об этом автор цикла о брянских отшельниках, проведя параллель между «чудными доблестями великих подвижников» брянских и иорданских пустынников, «посему и Бѣлобережская пустынь в то время называлась вторым Иорданом» (л. 97 об.). В Иудейской пустыне располагалась и лавра Саввы Освященного, с которой была связана история иконы Божией Матери «Троеручицы». Как напоминало читателям сказание об этой иконе, открывающее «Белобережский патерик», сюда св. Иоанн Дамаскин, «поступивши в число иноков обители св. Саввы Освященного», принес икону Богоматери, «от которой он получил исцѣление, гдѣ она пребывала от половины восьмого до XIII-го вѣка» (л. 3). Таким образом, Белобережская икона «Троеручица», по преданию, являвшаяся копией древнего образа, через него тоже была связана с Иудейской пустыней.

Для реализации в патерике темы «Белобережская пустынь — второй Иордан» значимо и сообщение об устройении первым строителем обители схимонахом Симеоном «чина, как было в Палестине»: на время Великого поста братии позволялось уходить в леса, как уходили в Иудейскую пустыню на святую Четыредесятницу и насельники лавры Саввы Освященного, а к Пасхе возвращались в обитель (л. 102 об.). К палестинской практике восходит и другая традиция брянских пустынников. Как паломники, встретив Пасху в храме Гроба Господня, покидали Иерусалим на Фоминой неделе, так и брянские отшельники, проведя в Белобережском монастыре Светлую седмицу, «в первый понедѣльник Фомин <...> в полной душевной радости возвращались во свою пустыню» (л. 104).

Традиционным в составе патерика является такая малая агиографическая форма, как чудо. Согласно типологии патериковых чудес, они делятся на две группы: сюжетообразующие чудеса, «придающие повествованию сюжетность, увлекательность и содержащие много исторических и бытовых подробностей», и чудеса религиозно-дидактической направленности [Ольшевская, 1999b: 251]. В «Белобережском патерике» представлены оба типа чудес, что хорошо видно на примере раздела «Материалы г. Ливен» (лл. 126–133).

Религиозно-дидактическая направленность характерна для первых двух и последнего — пятого — ливенского чуда,

в которых прославлялись насельники и Харалампий, первый игумен Свято-Сергиевского мужского монастыря уездного г. Ливны Орловской губернии¹⁶. В них обличается маловерие и рассказано о чудесах исцеления. Примером сюжетобразующих чудес являются третье и четвертое чудеса. Последнее из них, под названием «Чудесное явление в церкви пр. Сергия в г. Лив[нах]» (лл. 131–133), отличается сложностью композиции, объединившей два сюжета — видения и чуда. В тексте рассказано о том, как «иностранний купец», проезжавший Ливны, стал свидетелем «видения в церкви», которая к тому моменту была упразднена: «... купец подошел к окошку близко и, увидѣвъ в церкви народу было множество — монахи и мирские, и все стояли с восженными свѣчами в руках. Пѣли же монахи гимны Богу так сладко, так умилительно, что он совѣм забылся...» (лл. 131–131 об.). Когда он рассказал об этом местному жителю, тот понял, что «благочестивому купцу было видѣние». И поведал гостю еще об одном чуде, когда хозяйку дома, стоявшего рядом с упраздненным монастырем, поздравили с Пасхой множество голосов «невидимо чьих» (лл. 132–132 об.). Эффект неожиданности, включение в повествование диалогов придают сюжету чуда занимательность и динамизм. Этому же способствует включение в состав ливенских чудес видений. Визионером выступает рассказчик, который, как правило, во сне сподобился увидеть «безцѣнное сокровище».

Видение — еще один «первичный» жанр, характерный для состава патерика [Ольшевская, 1981: 28], — организует и сюжет рассказа Андрея Ковалевского «Пустынный и Богоматерь», завершающего «Белобережский патерик» (лл. 147–149 об.). В отличие от ливенских чудес, вероятно, записанных в Белобережской пустыни со слов очевидцев, этот рассказ представляет собой *литературную* обработку местного предания о чудесном явлении Богородицы отшельнику Никите и его исцелении. Что соответствует открытой структуре патерика как жанра-ансамбля, способного объединить материал разной жанровой природы и традиции [Ольшевская, 1981: 19].

¹⁶ Монастырь был упразднен в 1766 г., что оговаривается и в нашем патерике. Подробнее см.: [Степаненков].

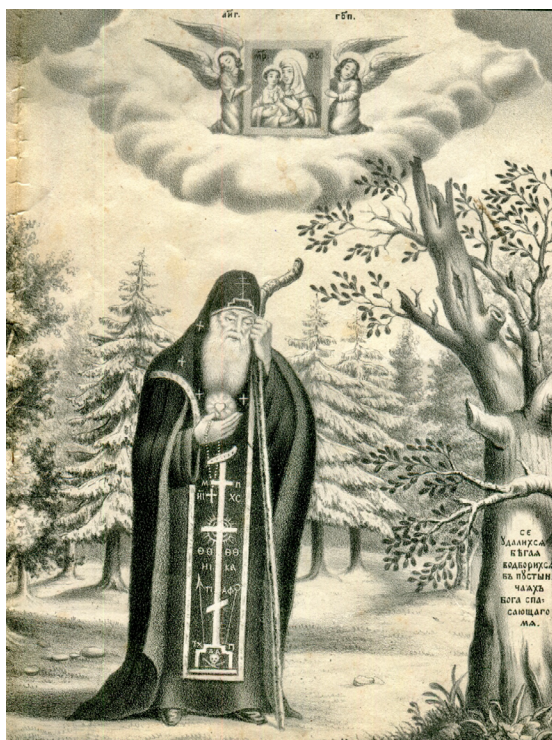
Актуализирована в этом рассказе и главная тема «Белобережского патерика» — Белобережская пустынь как «дом Богородицы», обозначенная еще в первых сказаниях об иконе «Троеручице». И, таким образом, эта тема является не только основной для патерика, объединяя его части в свод, но и придает ему кольцевую композицию.

Характерна эта тема и для Жития отшельника Никиты (лл. 134–146 об.), предшествующего рассказу «Пустынный и Богоматерь». В отличие от патерикового типа житий брянских отшельников, агиобиография этого старца изложена подробно и является примером отшельнического жития поздней традиции, которых и в древнем периоде известно немного [Руди: 519]. Включение традиционного жития в состав патерика согласуется с «памятью жанра»: агиобиографии подвижников можно найти уже в составе древних патериков (например, Житие Феодосия Печерского в составе Киево-Печерского патерика), а в поздней патерикографии эта форма стала основной.

В «Белобережском патерике» традиционное житие-биография представлено еще одним произведением — «Житием первоначальника и основателя Бѣлобережской пустыни строителя схимонаха Симеона» (далее — Житие Симеона Белобережского), в котором последовательно описана жизнь старца от рождения в 1672 г. до смерти 15 ноября 1741 г. (лл. 68–95 об.). По типу произведение близко к житиям основателей монастырей¹⁷, хотя к лику святых схимонах Симеон причислен не был (см. *Илл. 2*). Биография схимонаха Симеона неразрывно связана с историей Белобережской пустыни, достоверные сведения о которой восходят к моменту его руководства монастырем, поэтому его Житие в составе «Белобережского патерика» — это еще и описание ранней истории обители, истории обретения ею главной реликвии и начало построения монастыря. Вероятно, этим стоит объяснить то, что Житие Симеона Белобережского стало композиционным

¹⁷ Жития этого типа в состав патериковых сводов стали включать уже в эпоху Средневековья. Например, в Волоколамском патерике читается Житие Иосифа Волоцкого [Ольшевская, 1999а: 319].

центром патерика, которому в рукописи предшествуют разделы, посвященные истории обители¹⁸, а после него читаются произведения, прославлявшие местных подвижников благочестия¹⁹.



Илл. 2. Литография «Первоначальник и основатель Белобережской пустыни схимонах Симеон»
(ОР РНБ. Собр. П. Н. Тиханова. № 214. Л. 66)

Fig. 2. Lithogravure “Schemonach Simeon, the patriarch and founder of the Beloberezhskaya hermitage” (Department of Manuscripts of the Russian National Library. Collection of P. N. Tikhanov. No. 214. Sheet 26)

¹⁸ То есть цикл сказаний об иконе Божией Матери «Троеручице» и «историко-статистическое описание» пустыни с рассказом об игуменах, завершивших ее строительство, начатое схимонахом Симеоном.

¹⁹ Это разделы «Брянский лѣс и отшельники его», «Материалы г. Ливны», «Жизнь блаженного старца монаха отца Никиты» (общий заголовок для Жития отшельника Никиты и рассказа о явлении ему Богоматери).

Схимонах Симеон является и сквозным героем патерика, объединяющим его части. Сведения о нем содержат большинство названных произведений, с разной степенью подробности описывающих жизненный и монашеский путь старца. Так, в составе сказания о Белобережском образе «Троеручице» помещена краткая версия жития Симеона. В «историко-статистическом описании» пустыни, несмотря на заявленное в заголовке «изложение подвижнического жития», читается небольшая заметка о первом строителе обители. А в цикле житий брянских пустынников акцентировано внимание на подвиге отшельничества Симеона, ушедшего в брянские леса еще иноком, поэтому история местного пустынножительства в патерике тоже начинается с него.

Помимо идейно-художественной значимости биографии старца для патерика, ее «тиражируемость» в нем можно объяснить и тем, что составитель сборника П. Н. Тиханова воспользовался готовыми материалами, переписанными в разное время из разных источников. Так, из журнала «Странник» скопировано Житие отшельника Никиты, о чем сообщается в приписке на л. 134. Рассказ А. Ковалевского «Пустынный и Богоматерь» заимствован из «Душеполезного чтения» (л. 149 об.)²⁰. Из журнала «Кормчий» переписано первое сказание об иконе «Троеручице» (л. 6 об.). В состав патерика вошли материалы из монастырского архива, на который прямо указано в сказании о чудесах, произошедших от Белобережской иконы Божией Матери «Троеручицы» (л. 28). Вероятно, что из него были заимствованы сведения и для других разделов патерика.

Кто был составителем патерика? Ответить на этот вопрос однозначно не представляется возможным. На наш взгляд, составителю принадлежит один из почерков (мелкий и убогий скоростного типа), которым в рукописи чернилами черного цвета дописаны подзаголовки к имевшимся названиям произведений, комментарии и выполнена нумерация тетрадей (см. *Илл. 1*), — элементы метатекста, также способствующие объединению материала и придающие ему единообразие.

²⁰ Житие Никиты Рославльского впервые было опубликовано в 1865 г., а рассказ «Пустынный и Богоматерь» напечатан в 1868 г.

Этот почерк не принадлежит П. Н. Тиханову — владельцу рукописи и краеведу, немало сил и знаний положившему на собирание и обнародование документов, связанных с родным для него Брянским краем. Пока нет и других оснований считать, что П. Н. Тиханов был составителем «Белобережского патерика» или автором какой-то его части. История появления в его собрании рукописи, посвященной Белобережской пустыни, не известна, но можно утверждать, что произошло это не ранее 1894 г. (этот год как «настоящий» указан в примечании на обороте л. 136) и не позднее 1905 г. — времени смерти коллекционера-краеведа. Этим же временем можно датировать и составление «Белобережского патерика», когда Иоанно-Предтеченский мужской монастырь на Белых Берегах переживал эпоху расцвета.

Итак, сборник П. Н. Тиханова представляет собою не механическое соединение тематически близкого материала, а патерик, в котором органично проявились жанровые доминанты.

Во-первых, это сложный состав сборника, позволяющий рассматривать его как ансамбль, объединяющий традиционные для патерика «первичные» жанры. Специфика патериковой формы реализована в «Белобережском патерике» и на других уровнях: отбор материала по топографическому признаку, циклизация и хронологический принцип организации сведений, простота стиля повествования, разработаны традиционные для патерикового жития темы и мотивы.

Во-вторых, целью составителя «Белобережского патерика», как и авторов других патериковых сводов, было прославление местных подвижников благочестия и обители, где они подвизались. Идеино-тематическое единство сборника П. Н. Тиханова как патерика организуют две темы, разрабатываемые в произведениях из его состава, — Белобережская пустынь как «дом Богородицы» и «второй Иордан».

С традицией патерикографии позднего времени следует связать включение в сборник образительного материала — литографий с изображением схимонаха Симеона (л. 66)

и Белобережского образа «Троеручицы», наклеенного на первый лист тетради со сказанием о чудесах от иконы (л. 26). Богато украшен гравюрами рукописный «Патерик новгородских чудотворцев» (ОР РНБ. Собр. Александро-Невской лавры. № А-9), а рукопись «Ростовского патерика» (ОР РНБ. Собр. А. А. Титова. № 43) иллюминирована миниатюрами. Некоторые издания патериков XIX — нач. XX вв. тоже проиллюстрированы, как минимум, имеют выходную миниатюру с изображением собора местных святых или наиболее почитаемых отцов (Волыно-Почаевский, Соловецкий, Тверской патерики²¹).

Как и древние «отечники», «Белобережский патерик» объединил рассказы о еще не прославленных Церковью в лике святых подвижниках благочестия, преимущественно — отшельниках. Если хронологически близкие нашему патерику агиографические своды воспевали соборы местных святых, жития которых, как правило, располагались по иерархическому или календарному принципам (Волыно-Почаевский, Тверской, Олонецкий²², Архангельский, Троицкий²³, Ярославский²⁴ патерики), то подвижники, ставшие героями «Белобережского патерика», не только в свое время не были канонизированы, но и не вошли в состав собора Брянских святых, установленного в 2003 г.²⁵ Хотя необходимость включать в состав патериков сведения о еще не прославленных праведниках оговаривалась в Волоколамском патерике (XVI в.),

²¹ Соловецкий патерик. СПб.: Тип. А. Траншеля, 1873. 207 с.; Тверской патерик. Краткие сведения о тверских местночтимых святых. Казань: Центральная типография, 1907. 216 с.

²² Олонецкий патерик, или сказания о жизни, подвигах и чудесах преподобных и богоносных отец наших просветителей и чудотворцев олонечких / сост. ректор Олонецкой духовной семинарии архим. Никодим. Петрозаводск: Сов. Православного Александро-Свирского братства, 1910. 72 с.

²³ Троицкий патерик, или сказания о святых угодниках Божиих, под благодатным водительством преподобного Сергия в его Троицкой и других обителях подвигом просиявших. Свято-Троицкая лавра: Тип. Свято-Троицкой лавры, 1896. 368 с.

²⁴ Ярославский патерик, или жития угодников Божиих, подвизавшихся в нынешней Ярославской епархии. Ярославль: Тип. Губернского правления, 1912. 299 с.

²⁵ В наше время (2016 г.) как местночтимый святой Смоленской епархии был прославлен прп. Никита Рославльский (память — 29 марта) — герой произведений, заключающих патерик.

автор которого призывал воздать таким образом должное их подвигу. В поздних патериковых сводах эта установка была реализована лишь отдельными составителями. Так, рассказы о неканонизированных подвижниках помещены в приложении к «Архангельскому патерику», а составитель печатного «Соловецкого патерика» иеромонах Николай (Кошурников) специально разыскивал и записывал устные предания о таких малоизвестных подвижниках [Панченко, 2019: 63].

Таким образом, составленный на рубеже XIX–XX столетий «Белобережский патерик» представляет собой произведение ансамблевого типа, в котором объединен материал, заимствованный из разных источников (архивных и печатных). Хотя имя составителя патерика установить не удалось, не вызывает сомнений, что это был человек, хорошо знакомый с историей Белобережской пустыни и почитавший ее подвижников, начитанный в духовно-назидательной литературе, а потому имевший представление о жанре патерик. «Жанровая память» в составленном им сборнике реализована в полной мере и проявилась на идейно-тематическом уровне (Белобережская пустынь прославляется как один из общерусских центров подвижничества и пустынножительства — «дом Богородицы» и «второй Иордан»), в «репертуаре» жанров, выбранных для свода (сказания об иконах, церковно-приходская летопись, патериковое житие, житие основателя монастыря и отшельническое житие, чудеса и видения), в хронологическом принципе повествования, положенном в основу композиции рукописи и ее отдельных частей, безыскусности повествования. Своеобразием «Белобережского патерика» является то, что значительную часть его содержания составили рассказы о неканонизированных подвижниках благочестия, что больше характерно для византийской традиции, а в отечественной патерикографии их прославление даже в позднее время носило спорадический характер. Все сказанное свидетельствует о том, что по своему жанровому составу, композиции, принципам организации материала и даже источникам «Белобережский патерик» — это полноценный образец русской патерикографии на позднем этапе ее развития.

Список литературы

1. Башлыкова М. Е. Традиции древнерусской патерикографии в рукописи начала XX в. «Валаамский патерик» из собрания Ново-Валаамского монастыря (Финляндия) // Литература Древней Руси: коллективная монография. М.: Прометей — МПГУ, 2011. С. 197–207.
2. Гладкова О. В. Оригинальные русские патерики // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2019. Т. 55. С. 22–23.
3. Диомид, иером. Неизвестные материалы о брянских пустынножителях, собранные П. Н. Тихановым [Электронный ресурс]. URL: <http://svenmon.org/chronicle/> (15.01.2022).
4. Добренский С. И. Церковно-приходские летописи Никольского уезда Вологодской губернии второй половины XIX — начала XX века // Никольская старина: исторические и этнографические очерки. Вологда: Древности Севера, 2000. С. 356–382.
5. Злотникова И. В. Белобережская икона Божией матери «Троеручица»: к вопросу о происхождении и датировке образа // Вестник ПСТГУ. Серия 5: Вопросы истории и теории христианского искусства. 2011. Вып. 2 (5). С. 102–118.
6. Кольцов А. Белобережская Брянская мужская пустынь // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2002. Т. 4. С. 532–534.
7. Лихачев Д. С. Развитие русской литературы X–XVII веков. Эпохи и стили // Лихачев Д. С. Избранные работы: в 3 т. Л.: Худож. лит., 1987. Т. 1: О себе. Развитие русской литературы; Поэтика древнерусской литературы. С. 35–260.
8. Марк (Лозинский). Из истории Патериков // Журнал Московской патриархии. 1973. № 3. С. 72–75.
9. Мельник А. Г. «Ростовские патерики» конца XIV–XVI в. // Сообщения Ростовского музея. Ростов, 2017. Вып. 22. С. 22–30.
10. Ольшевская Л. А. Своеобразие жанра житий в Киево-Печерском патерике // Литература Древней Руси: сб. науч. тр. М., 1981. С. 18–34.
11. Ольшевская Л. А. История создания Волоколамского патерика, описание его редакций и списков // Древнерусские патерики. Киево-Печерский патерик, Волоколамский патерик / изд. подг. Л. А. Ольшевская, С. Н. Травников. М.: Наука, 1999. С. 316–350. (а)
12. Ольшевская Л. А. «Прелесть простоты и вымысла...» // Древнерусские патерики. Киево-Печерский патерик, Волоколамский патерик / изд. подг. Л. А. Ольшевская, С. Н. Травников. М.: Наука, 1999. С. 233–252. (б)
13. Панченко О. В. Об одном незавершенном проекте архимандрита Порфирия (Карабиневича), или как создавался «Соловецкий патерик» (1873 г.) // «Соловецкое море». 2019. № 18. С. 60–75.

14. Панченко О. В. Соловецкий агиографический свод 20-х гг. XVIII в. (состав, источники и жанровая форма) // Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации / отв. ред. Т. Р. Руди, С. А. Семячко. СПб.: Пушкинский Дом, 2022. Т. 4. С. 335–388.
15. Пигин А. В. Агиография Олонецкого края. К столетию со времени издания «Олонецкого патерика» архимандрита Никодима (Кононова) // Книга и литература в культурном пространстве эпох (XI–XX века): сб. науч. ст. / сост. и отв. ред. О. Н. Фокина, В. Н. Алексеев. Новосибирск, 2011. С. 795–805.
16. Пигин А. В. Предисловие // Новый Олонецкий патерик / сост., отв. ред., автор пред. А. В. Пигин. СПб.: Дмитрий Буланин, 2013. С. 5–11.
17. Руди Т. Р. Пустынножители Древней Руси (из истории агиографической топики) // Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации / отв. ред. Т. Р. Руди, С. А. Семячко. СПб.: Пушкинский Дом, 2011. Т. 2. С. 517–530.
18. Семячко С. А. Патерик, Старчество и «Старчество» // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб.: Наука, 2010. Т. 61. С. 489–511.
19. [Сполохов А.] Историческое и современное обозрение общежительной мужской Брянской Бело-Бережской пустыни Орловской губернии / сост. А. Сполохов. М.: Тип. Мартынова и К°, 1878. 78 с.
20. Степаненков Д. И. Ливенская и Малоархангельская епархия РПЦ // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2016. Т. 41. С. 11–12.
21. Сукина Л. Б. Описание монастырей как вид научной публикации в церковной археологии XIX — начала XX в. // Сетевое издание Совета ректоров вузов Большого Алтая. 2022. № 0 (16). С. 108–117 [Электронный ресурс]. URL: http://rectors.altstu.ru/ru/periodical/archiv/2022/s/articles/2_5.pdf (15.01.2022). DOI: 10.25712/ASTU.2410-485X.2022.00.009
22. Федорова И. В. «Святой без нимба»: схимонах Симеон Белобережский и его паломничество на Святую землю // Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации / отв. ред. Т. Р. Руди, С. А. Семячко. СПб.: Пушкинский Дом, 2022. Т. 4. С. 459–474.

References

1. Bashlykova M. E. Traditions of Ancient Russian Patericography in a Manuscript of the Early 20th Century. “Valaam Patericon” from the Collection of the New Valaam Monastery (Finland). In: *Literatura Drevney Rusi [Literature of Ancient Russia]*. Moscow, Prometheus — Moscow State Pedagogical University Publ., 2011, pp. 197–207. (In Russ.)
2. Gladkova O. V. Original Russian Patericons. In: *Pravoslavnnaya entsiklopediya [Orthodox Encyclopedia]*. Moscow, Tserkovno-nauchnyy tsentr «Pravoslavnnaya entsiklopediya» Publ., 2019, vol. 55, pp. 22–23. (In Russ.)
3. Diomid, Hieromonk. *Neizvestnye materialy o bryanskikh pustynnozhitelyakh, sobrannye P. N. Tikhanovym [Unknown Materials About the Bryansk Hermits]*

- Collected by P. N. Tikhanov]. Available at: <http://svenmon.org/chronicle/> (accessed on January 15, 2022). (In Russ.)
4. Dobren'kiy S. I. Church and Parish Chronicles of the Nikolsky District of the Vologda Province of the Second Half of the 19th — Early 20th Centuries. In: *Nikol'skaya starina: istoricheskie i etnograficheskie ocherki [Nikolskaya Antiquity: Historical and Ethnographic Essays]*. Vologda, Drevnosti Severa Publ., 2000, pp. 356–382. (In Russ.)
 5. Zlotnikova I. V. Icon “Our Lady of Three Hands” of Belye Berega: The Origin and Time of Creation. In: *Vestnik PSTGU. Seriya V: Voprosy istorii i teorii khristianskogo iskusstva [St. Tikhon's University Review. Problems of History and Theory of Christian Art]*, 2011, no. 2 (5), pp. 102–118. (In Russ.)
 6. Kol'tsov A. Beloberezhskaya Bryansk Men's Hermitage. In: *Pravoslavnaya entsiklopediya [Orthodox Encyclopedia]*. Moscow, Tserkovno-nauchnyy tsentr «Pravoslavnaya entsiklopediya» Publ., 2002, vol. 4, pp. 532–534. (In Russ.)
 7. Likhachev D. S. The Development of Russian Literature of the 10th–17th Centuries. Epochs and Styles. In: *Likhachev D. S. Izbrannyye raboty: v 3 tomach. T. 1: O sebe. Razvitie russkoy literatury; Poetika drevnerusskoy literatury. Monografi [Likhachev D. S. Selected Works: in 3 Vols. Vol. 1: About Myself. Development of Russian Literature; Poetics of Ancient Russian Literature]*. Leningrad, Fiction Publ., 1987, pp. 35–260. (In Russ.)
 8. Mark (Lozinskiy). From the History of the Patericons. In: *Zhurnal Moskovskoy patriarkhii [The Journal of the Moscow Patriarchate]*, 1973, no. 3, pp. 72–75. (In Russ.)
 9. Mel'nik A. G. “Rostov Patericons” of the End of 14th–16th Centuries. In: *Soobshcheniya Rostovskogo muzeya [Messages from the Rostov Museum]*. Rostov, 2017, issue 22, pp. 22–30. (In Russ.)
 10. Ol'shevskaya L. A. The Peculiarity of the Genre of Lives in the Kiev-Pechersk Patericon. In: *Literatura Drevney Rusi [Literature of Ancient Russia]*. Moscow, 1981, pp. 18–34. (In Russ.)
 11. Ol'shevskaya L. A. The History of the Creation of the Volokolamsk Patericon, a Description of Its Editions and Lists. In: *Drevnerusskie pateriki. Kiev-Pecherskiy paterik, Volokolamskiy paterik [The Old-Russian Patericons. Kiev Pechersk Patericon. Volokolamsk Patericon]*. Moscow, Nauka Publ., 1999, pp. 316–350. (In Russ.) (a)
 12. Ol'shevskaya L. A. “The Beauty of Simplicity and Fiction...”. In: *Drevnerusskie pateriki. Kiev-Pecherskiy paterik, Volokolamskiy paterik [The Old-Russian Patericons. Kiev Pechersk Patericon. Volokolamsk Patericon]*. Moscow, Nauka Publ., 1999, pp. 233–252. (In Russ.) (b)
 13. Panchenko O. V. About One Unfinished Project of Archimandrite Porfiriy (Karabinevich), or How the Solovetsky Patericon Was Created (1873). In: *«Solovetskoe more» [“Solovki Sea”]*, 2019, no. 18, pp. 60–75. (In Russ.)

14. Panchenko O. V. Solovetsky Hagiographic Code of the 20s of the 18th Century (Composition, Sources and Genre Form). In: *Russkaya agiografiya: issledovaniya. Materialy. Publikatsii* [Russian Hagiography: Research. Materials. Publications]. St. Petersburg, Pushkinskiy Dom Publ., 2022, vol. 4, pp. 335–388. (In Russ.)
15. Pigin A. V. Hagiography of the Olonets Region. To the Centenary of the Publication of the “Olonets Patericon” by Archimandrite Nikodim (Kononov). In: *Kniga i literatura v kul’turnom prostranstve epokh (XI–XX veka)* [The Book and the Literature in Cultural Space of Epoch (11th–20th Centuries)]. Novosibirsk, 2011, pp. 795–805. (In Russ.)
16. Pigin A. V. Foreword. In: *Novyy Olonetskiy paterik* [New Olonets Patericon]. St. Petersburg, Dmitriy Bulanin Publ., 2013, pp. 5–11. (In Russ.)
17. Rudi T. R. Desert Dwellers of Ancient Russia. (From the History of the Hagiographic Topic). In: *Russkaya agiografiya: issledovaniya. Materialy. Publikatsii* [Russian Hagiography: Research. Materials. Publications]. St. Petersburg, Pushkinskiy Dom Publ., 2011, vol. 2, pp. 517–530. (In Russ.)
18. Semyachko S. A. Patericon, Elderhood and “Elderhood”. In: *Trudy Otdela drevnerusskoy literatury*. St. Petersburg, Nauka Publ., 2010, vol. 61, pp. 489–511. (In Russ.)
19. Spolokhov A. *Istoricheskoe i sovremennoe obozrenie obshchezhitel’noy muzhskoy Bryanskoy Beloberezhskoy pustyni Orlovskoy gubernii* [Historical and Modern Review of the Cenobitic Male Bryansk Beloberezhskaya Hermitage of the Oryol Province]. Moscow, Tipografiya Martynova i K^o Publ., 1878. 78 p. (In Russ.)
20. Stepanenkov D. I. Livny and Little Arkhangelsk Diocese of the Russian Orthodox Church. In: *Pravoslavnaya entsiklopediya* [Orthodox Encyclopedia]. Moscow, Tserkovno-nauchnyy tsentr «Pravoslavnaya entsiklopediya» Publ., 2016, vol. 41, pp. 11–12. (In Russ.)
21. Sukina L. B. Description of Monasteries as a Type of Scientific Publication in Church Archeology of the 19th — Beginning of the 20th Centuries. In: *Setevoe izdanie Soveta rektorov vuzov Bol’shogo Altaya* [Grand Altai Council of HEI Chancellors Network Edition], 2022, no. 0 (16), pp. 108–117. Available at: http://rectors.altstu.ru/ru/periodical/archiv/2022/s/articles/2_5.pdf. (accessed on January 15, 2022). DOI: 10.25712/ASTU.2410-485X.2022.00.009 (In Russ.)
22. Fedorova I. V. “Saint Without a Halo”: Schemamonk Simeon Beloberezhsky and His Pilgrimage to the Holy Land. In: *Russkaya agiografiya: issledovaniya. Materialy. Publikatsii* [Russian Hagiography: Research. Materials. Publications]. St. Petersburg, Pushkinskiy Dom Publ., 2022, vol. 4, pp. 459–474. (In Russ.)

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ / INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Федорова Ирина Владимировна, *Irina V. Fedorova*, PhD (Philology), кандидат филологических наук, стар- Senior Researcher, The Institute
ший научный сотрудник, Институт of Russian Literature (Pushkinskiy
русской литературы (Пушкинский Dom), The Russian Academy of Scien-
Дом), Российская академия наук (наб. ces (nab. Makarova 4, St. Petersburg,
Макарова, д. 4, г. Санкт-Петербург, 199034, Russian Federation); ORCID:
Российская Федерация, 199034); [https://orcid.org/0000-0002-2149-9395](https://orcid.org/0000-0002-2149-2149-9395); e-mail: irirad@mail.ru.

Поступила в редакцию / Received 23.01.2022

Поступила после рецензирования и доработки / Revised 23.03.2022

Принята к публикации / Accepted 14.04.2022

Дата публикации / Date of publication 06.06.2022

Научная статья

DOI: 10.15393/j9.art.2022.11083

EDN: YWDWIY



Госпитальные сцены в «Записках из Мертвого Дома» Достоевского

В. Н. Захаров

Петрозаводский государственный университет

(г. Петрозаводск, Российская Федерация)

e-mail: vnz01@yandex.ru

Аннотация. Достоевский задумал «Записки из Мертвого Дома» как воспоминания, но произошла трансформация замысла, которая привела к изменению хронологии и обстоятельств биографии автора. Он не только описал, но и сочинил свою жизнь, поставив ее в контекст мировой истории. Важное значение в структуре «Записок» имеют больничные сцены. Достоевский дал, по сути, клиническое описание физических болезней и их лечения. Он компетентно судит о госпитальной медицине, свободно владеет медицинским тезаурусом, использует медицинскую латынь. Этим описаниям сопутствуют суждения и рассказы о преступлениях и телесных наказаниях арестантов, об экзекуторах и палачах. Он полагает, что отечественная медицина враждебна и не соответствует духу народа, его привычкам. Описания автора фактографичны. Они воссоздают эмпирическую реальность, которая получает метафизическое осмысление. Средством претворения эмпирического в сакральное является «Божественная комедия» Данте, которая повлияла на концепцию ада, поэтику и структуру «Записок из Мертвого Дома» Достоевского. Данте видел ад, чистилище, рай, его видения стали предметом поэзии. Достоевский жил в аду, в «Мертвом Доме», это его личный опыт. В «Записках» два повествователя: alter ego автора и вымышленный Александр Петрович Горянчиков, своего рода литературная маска автора. У них разные роли. Зачастую их трудно различить. Имя-отчество героя чаще всего звучит в разговорах с другими персонажами: он спрашивает, они рассказывают ему о себе. Не автор задает героям бестактные вопросы — за него это делает Александр Петрович, сведущий узник «Мертвого Дома». Он — Вергилий Достоевского. У Александра Петровича нет будущего, его каторжный ад без чистилища и рая продолжился в «адской жизни на воле». Не чистилище, а Пасха — акт преображения автора, который воскрес из мертвых, обрел свободу, новую жизнь и будущее.

Ключевые слова: Достоевский, Данте, ад, Вергилий, Мертвый Дом, госпиталь, врач, лечение, Рождество, Пасха, свобода, новая жизнь, воскресение из мертвых

Благодарность. Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда РФ в рамках научного проекта № 21-18-00481 [Электронный ресурс]. URL: <https://rscf.ru/project/21-18-00481/>, ИРЛИ РАН.

Для цитирования: Захаров В. Н. Госпитальные сцены в «Записках из Мертвого Дома» Достоевского // Проблемы исторической поэтики. 2022. Т. 20. № 2. С. 304–323. DOI: 10.15393/j9.art.2022.11083. EDN: YWDWIY

Original article

DOI: 10.15393/j9.art.2022.11083

EDN: YWDWIY

Hospital Scenes in Dostoevsky's "Notes from a Dead House"

Vladimir N. Zakharov

*Petrozavodsk State University
(Petrozavodsk, Russian Federation)*

e-mail: vnz01@yandex.ru

Abstract. Dostoevsky conceived "Notes from a Dead House" as a memoir, but the concept was transformed, leading to a change in the chronology and circumstances of the author's biography. The writer not only described, but also composed his life, placed it in the context of world history. Hospital scenes are important in the structure of "Notes." Dostoevsky gave an almost professional description of physical illnesses and their treatment. He passes competent judgement on hospital medicine, is fluent in the medical thesaurus, and uses medical Latin. His descriptions are accompanied by judgments and stories about crimes and corporal punishment of prisoners, about executioners and executioners. He believes that medicine in Russia is hostile and does not correspond to the spirit of the people, their habits. The author's descriptions are factual. They recreate an empirical reality that receives metaphysical interpretation. The means of transforming the empirical into the sacred is Dante's "Divine Comedy," which influenced the concept of hell, the poetics and structure of Dostoevsky's "Notes from a Dead House." Dante saw hell, purgatory, paradise; his visions became the subject of poetry. Dostoevsky lived in hell, in a "Dead House," this is his personal experience. There are two narrators in the "Notes": the author's alter ego and the fictional Alexander Petrovich Goryanchikov, a kind of literary mask of the author. They have different roles, which are often difficult to distinguish. The hero's name and patronymic are most often heard in conversations with other characters: he asks questions, and they tell him about themselves. It is not the author who asks tactless questions to the heroes — Alexander Petrovich, a knowledgeable prisoner of the "Dead House," does it for him. He is Dostoevsky's Virgil. Alexander Petrovich has no future, his hellish toils without purgatory and paradise continued in the "hellish life on the outside." Not purgatory, but Easter is the act of transformation of the author, who has risen from the dead, found freedom, a new life and a future.

Keywords: Dostoevsky, Dante, hell, Virgil, Dead House, hospital, doctor, treatment, Christmas, Easter, freedom, new life, resurrection from the dead

Acknowledgments. The reported study was funded by Russian Science Foundation (RSF), project number № 21-18-00481. Available at: <https://rscf.ru/project/21-18-00481/>, The Institute of Russian Literature (Pushkinskiy Dom) of the Russian Academy of Sciences.

For citation: Zakharov V. N. Hospital Scenes in Dostoevsky's "Notes from a Dead House". In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*, 2022, vol. 20, no. 2, pp. 304–323. DOI: 10.15393/j9.art.2022.11083. EDN: YWDWIY (In Russ.)

Медицинская тема в жизни и творчестве Достоевского разнообразна и многоаспектна. В критической литературе она сводится в основном к обсуждению ее биографических аспектов, влияния эпилепсии на творчество писателя, патологии героев его произведений — главным образом, их психических состояний. В ряде произведений писатель представил всестороннее и тщательное, почти профессиональное описание болезней героев и их лечения. Одним из них стали «Записки из Мертвого Дома».

Такому интересу Достоевского к медицинской теме способствовало то, что будущий писатель родился в семье врача Михаила Андреевича Достоевского. До шестнадцати лет он жил во флигеле Мариинской больницы для бедных среди больных и врачей. Лекарями и докторами медицины были сослуживцы отца и родственники матери, некоторые из них преподавали на медицинском факультете Московского университета. В повседневных заботах и медицинской практике проходил каждый день семьи Достоевских. Все было подчинено служению Михаила Андреевича: работа в больнице, обязанности домашнего врача — для родни бесплатно, для содержателей пансионатов в счет оплаты за учебу старших детей.

Больничные быт и врачебная среда были образом жизни будущего писателя. Достоевский живо интересовался медициной, прислушивался к разговорам, сам расспрашивал врачей и пациентов, читал медицинские книги и статьи в газетах и журналах, дружил с докторами А. Е. Ризенкампом и С. Д. Яновским в 1840-е гг., к нему благоволили врачи Омского военного госпиталя, он охотно и старательно лечился в 1860–1870-е гг. Семейный опыт, наблюдение и самонаблюдение, беседы и расспросы докторов, чтение медицинской

литературы — вот основные источники его познаний в области медицины.

Больничные сцены, а это четыре из двадцати одной главы, имеют важное значение в структуре «Записок из Мертвого Дома»: ими открывается вторая часть произведения, пребывание в госпитале было насущной необходимостью выживания в «Мертвом Доме». Писатель отмечал:

«Содержание на абвахтах и в острогах казалось сравнительно с госпитальным до того плохо, что многие арестанты с удовольствием приходили лежать, несмотря на спертый воздух и запертую палату»¹.

Достоевский признавался:

«Я часто лежал больной в госпитале» (*Д18*; т. 15;: 118).

Больничное лечение спасало от казармы, от «насильственного коммунизма», по его выражению (*Д18*; т. 15;: 123).

В четырех начальных главах второй части «Записок» Достоевский обстоятельно описывает поступление больных в госпиталь, в больничную палату, назначение им лекарств, порций питания и меню, способов лечения (напр., лечения банками), рассказывает о подлинных и притворных болезнях арестантов, посвящает читателя в различные уловки, к которым прибегают больные, чтобы избежать наказания, возмущается обременением их кандалами во время болезни, отсутствием свежего воздуха в арестантских палатах. Описания сопровождают рассуждения о наказаниях, рассказы об экзекуторах, палачах (конкретно — о поручиках Жеребятникове и Смекалове), о преступлениях арестантов против начальства. Все это разнообразие содержания представлено в подробностях острожной жизни.

Достоевский профессионально судит о госпитальной медицине, свободно владеет медицинским тезаурусом, использует медицинскую латынь. Его методы безупречны и научны: наблюдение, самонаблюдение, анализ. Он не только описывает,

¹ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 18 т. М.: Воскресенье, 2003. Т. 3. С. 381–382. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте статьи с использованием сокращения *Д18* и указанием тома (полутома — нижним индексом) и страницы в круглых скобках.

но прежде всего анализирует лечение каторжан, дает критический очерк санитарного состояния палат (антисанитария отягощает страдания больных) — и вместе с тем «арестанты не нахвалятся своими лекарями»:

«Отцов не надо!» — отвечали они мне на мои расспросы, когда я отправлялся в больницу» (*Д18*; т. 3: 379).

Некоторое время спустя повествователь даст развернутое пояснение этому наблюдению:

«Повторяю: арестанты не нахвалились своими лекарями, считали их за отцов, уважали их. Всякий видел от них себе ласку, слышал доброе слово; а арестант, отверженный всеми, ценил это, потому что видел неподдельность и искренность этого доброго слова и этой ласки. Она могла и не быть; с лекарей никто бы не спросил, если б они обращались иначе, то есть грубее и бесчеловечнее: следственно они были добры из настоящего человеколюбия. И уж разумеется они понимали, что больному, кто бы он ни был, арестант ли, нет ли, нужен такой же например свежий воздух, как и всякому другому больному, даже самого высшего чина. Больные в других палатах, выздоравливающие например, могли свободно ходить по коридорам, задавать себе большой моцион, дышать воздухом не настолько отравленным, как воздух палатный, спертый и всегда необходимо наполненный удушливыми испарениями. И страшно и гадко представить себе теперь, до какой же степени должен был отравляться этот и без того уже отравленный воздух по ночам у нас, когда вносили этот ушат, при теплой температуре палаты и при известных болезнях, при которых невозможно обойтись без выхода? Если я сказал теперь, что арестант и в болезни нес свое наказание, то разумеется не предполагал и не предполагаю, что такой порядок устроен был именно только для одного наказания. Разумеется это была бы бессмысленная с моей стороны клевета. Больных уже нечего наказывать. А если так, то само собою разумеется, что вероятно какая-нибудь строгая, суровая необходимость принуждала начальство к такой вредной по своим последствиям мере. Какая же? Но вот тем-то и досадно, что ничем другим нельзя хоть сколько-нибудь объяснить необходимость этой меры и сверх того многих других мер, до того непонятных, что не только объяснить, но даже предугадать объяснение их невозможно» (*Д18*; т. 3: 384–385).

Чуть позже повествователь продолжил:

«Надо признаться, много лекарей на Руси пользуются любовью и уважением простого народа и это, сколько я заметил, совершенная правда. Знаю, что мои слова покажутся парадоксом, особенно взяв в соображение всеобщее недоверие всего русского простого народа к медицине и к заморским лекарствам» (Д18; т. 3: 388).

Причину такого недоверия автор видит в том, что народ «пугают немецкие порядки госпиталя, чужие люди кругом во все продолжение болезни, строгости насчет еды, рассказы о настойчивой суровости фельдшеров и лекарей, о взрезывании и потрошении трупов и проч^{<ем>}. К тому же, рассуждает народ, господа лечить будут, потому что лекаря все-таки господа. Но при более близком знакомстве с лекарями (хотя и не без исключений, но большею частью), все эти страхи исчезают очень скоро, что, по моему мнению, прямо относится к чести докторов наших, преимущественно молодых. Большая часть их умеют заслужить уважение и даже любовь простонародья» (Д18; т. 3: 388).

Любовь и недоверие народа к лекарям не снимают главную проблему:

«Прочая же обстановка наших лечебниц до сих пор во многом не соответствует духу народа, до сих пор враждебна своими порядками привычкам нашего простолюдыя и не в состоянии приобрести полного доверия и уважения народного. Так мне по крайней мере кажется из некоторых моих собственных впечатлений» (Д18; т. 3: 389).

Суждения автора звучат как приговор: отечественная медицина «не соответствует духу народа», она «враждебна своими порядками привычкам нашего простолюдыя», «не в состоянии приобрести полного доверия и уважения народного». Чтобы так написать, нужно знать, в чем состоит народный идеал медицины.

Значительное место в госпитальных главах, кроме описаний больничного быта, занимают рассуждения о телесных наказаниях и их последствиях, сцены словесных препирательств арестантов, рассказы о преступлениях. Жанровой основой

произведения являются «записки», описания, очерк, повествование, повесть, сцены, диалоги.

Особое значение в структуре «Записок» имеют рассказы. Они изучены как в жанровой системе Достоевского, так и в структуре его произведений [Захаров, 1985а, 1985b, 1989], в контексте натуральной школы [Пигин].

В «Записках их Мертвого Дома» рассказы представлены двумя типами — рассказами повествователя и «арестантскими рассказами».

Рассказы первого типа включены в повествование от автора («повествователя»). Их герои — арестант, выпивший вина, настоящего на нюхательном табаке, и вскоре умерший от «чахотки», каторжники Орлов, Коренев, Михайлов, Чекунов и Устьянцев, крещеный калмык Александр, поручики Жеребятников и Смекалов. Композиционно в тексте «Записок» обособлен рассказ «Акулькин муж».

Арестантские рассказы, как правило, сценичны. В них значимы диалоги и фигура Александра Петровича Горянчикова. Зачем автору еще один повествователь, вдобавок — слушатель рассказчиков?

Достоевский задумал «Записки из Мертвого Дома» еще в Омском остроге. К работе над ними он приступил сразу после выхода из каторги. В январе–феврале 1854 г., во время месячного ожидания отправки в Семипалатинск на солдатскую службу, он попробовал описать каторгу в эпистолярном жанре — в письмах брату Михаилу и Наталье Дмитриевне Фонвизиной, привел в порядок разрозненные записи, сделанные еще в Омском госпитале, собрал их в своей «тетрадке каторжной».

Писатель понимал исключительность своего каторжного опыта:

«Сколько я вынес из каторги народных типов, характеров! Я сжился с ними, и потому, кажется, знаю их порядочно. Сколько историй бродяг и разбойников и вообще всего черного, горемычного быта! На целые томы достанет. Что за чудный народ. Вообще время для меня не потеряно. Если я узнал не Россию, так народ русский хорошо, и так хорошо, как может-быть

не многие знают его. Ну это мое маленькое самолюбие! Надеюсь простительно» (Д18; т. 15₁: 119).

Как свидетельствовал А. Е. Врангель, в Семипалатинске Достоевский увлеченно писал воспоминания, но бросил их во время своего романа с Марией Дмитриевной Исаевой². Упоминание о работе над мемуарами есть в письме А. Н. Майкову от 18 января 1856 г. Однако и через четыре года воспоминания не были написаны.

9 октября 1859 г. Достоевский писал брату Михаилу из Твери:

«Эти “Записки из Мертвого Дома” приняли теперь в голове моей план полный и определенный. Это будет книжка листов в 6 или 7 печатных» (Д18; т. 15₁: 267).

По признанию автора, у него был план, наброски, но сколько было написанных глав? Достоевский планировал «записки» в 6–7 п. л., однако общий объем текста, опубликованного в 1860–1862 гг., — 16 п. л. Имеет смысл считать объем текста только в традиционной орфографии, ибо в современной получается на 3,25% меньше (15,5 п. л.). Очевидно, что к октябрю 1859 г. была написана лишь небольшая часть. Работа шла медленно и трудно.

Именно на этапе обдумывания замысла сложилась оригинальная концепция «записок». 18 января 1856 г. Достоевский писал А. Н. Майкову: «...тут мало чисто личного» (Д18; т. 15₁: 148). 9 октября 1859 г. в письме брату Михаилу он высказался подробнее:

«Личность моя исчезнет. Это записки неизвестного; но за интерес я ручаюсь. Интерес будет наикапитальнейший. Там будет и серьезное и мрачное и юмористическое и народный разговор с особенным каторжным оттенком (я тебе читал некоторые из записанных мною на месте выражений) и изображение личностей никогда не слыханных в литературе и трогательное и наконец главное — мое имя» (Д18; т. 15₁: 267).

² Врангель А. Е. Воспоминания о Ф. М. Достоевском в Сибири 1854–56 гг. / бар. А. Е. Врангель. СПб.: Тип. А. С. Суворина, 1912. С. 52.

В «Записках» действуют два повествователя: alter ego автора и вымышленный герой Александр Петрович Горянчиков. У них разные сюжетные роли. С одной стороны, alter ego выражал личный опыт Достоевского, политического преступника, имевшего по приговору четыре года каторги, срок самого автора. С другой стороны, Александр Петрович Горянчиков был сочинителем «записок», литературной маской автора, «неизвестным», тоже каторжником, отбывшим наказание сроком в десять лет за убийство жены из ревности, вышедшим из острога и ставшим обывателем уездного сибирского городка.

В повествовании постоянно происходит двоение автора и героя. Есть главы, написанные от лица автора; есть сцены — от лица Александра Петровича, героя «записок». Во многих эпизодах интеграция автора и героя такова, что их не различить. Зачем Достоевскому понадобился Александр Петрович Горянчиков?

Казалось бы, у героя строго заданные функции. Его характер очерчен во «Введении» к «Запискам». Чаще всего его имя-отчество звучит в диалогах с другими персонажами: с Сироткиным, Сушиловым, Петровым, Баклушиным, Варламовым, крещеным калмыком Александром (или «Александрой»): он — слушатель, они рассказывают ему свои истории. По имени-отчеству к нему обращаются арестанты в праздник Рождества Христова, во время предъявления претензии и выхода из каторги. Эпизоды с ним сценичны, представлены в диалогах. Не автор, а Александр Петрович задает рассказчику бестактные вопросы. Он — спутник автора и сведущий житель «Мертвого Дома».

Из-за недооценки фигуры Александра Петровича критики запутались, кого в «Записках из Мертвого Дома» можно считать Вергилием, который сопровождал Данте по загробному миру «Божественной комедии». А. П. Милюков сравнил Достоевского с Вергилием³. В. Шкловский назвал «Вергилием этого каторжного ада» Акима Акимыча, функции которого локальны в сюжете и композиции «Записок» [Шкловский: 104].

³ Милюков А. «Записки из Мертвого Дома» Ф. Достоевского // Светоч. 1861. Книжка V. С. 29.

Очевидно другое: Вергилий — это Александр Петрович.

В критике давно общим местом стало сопоставление Достоевского и Данте, «Записок из Мертвого Дома» с «Божественной комедией». Их сходство отметили рецензенты А. П. Миллюков, А. Петров, Е. Ф. Зарин (см.: [Викторович, Захарова: 147, 152]), такие проницательные писатели и читатели, как Тургенев и Герцен, из современных работ можно назвать следующие [Волкова], [Дудкин], [Касаткина: 114–148], [Акелькина], [Тоичкина, 2012, 2013], [Любимская].

26 декабря 1861 г. Тургенев благодарил автора за присылку некоторых глав «Записок из Мертвого Дома», опубликованных во «Времени»:

«Картина *бани* просто дантовская — и в Ваших характеристиках разных лиц (напр. Петров) много тонкой и верной психологии»⁴.

Герцен назвал «Записки» «страшной книгой»:

«... всегда будет красоваться над выходом из мрачного царствования Николая, как надпись Данте над входом в ад: это “Мертвый дом” Достоевского, страшное повествование, автор которого, вероятно, и сам не подозревал, что, рисуя своей закованной рукой образы сотоварищей-каторжников, он создал из описания нравов одной сибирской тюрьмы фрески в духе Буонарроти»⁵.

Повод для уподобления каторги и ада дал сам Достоевский. Именно он подсказал слово «ад» читателю:

«Когда мы растворили дверь в самую баню, я думал, что мы вошли в ад» (*Д18*; т. 3: 348).

Казалось бы, что общего между баней и адом? Автор отмечает внешнее сходство:

«Простолюдины мало моются горячей водой и мылом; они только страшно парятся и потом обливаются холодной водой, — вот и вся баня. <...> Пару поддавали поминутно. Это был уж не

⁴ Тургенев И. С. Полн. собр. соч. и писем: в 30 т. Сочинения: в 12 т. Письма: в 18 т. / И. С. Тургенев; АН СССР, Институт русской литературы (Пушкинский Дом); [редкол.: М. П. Алексеев (гл. ред.) и др.]. 2-е изд., испр. и доп. М.: Наука, 1978. Т. 4: Письма: 1859–1861. 1987. С. 394.

⁵ Герцен А. И. Собр. соч.: в 30 т. М.: Изд-во АН СССР, 1959. Т. 18: Статьи из «Колокола» и другие произведения 1864–1865 годов. С. 219.

жар; это было пекло. <...> Обритые головы и распаренные докрасна тела арестантов казались еще уродливее. На распаренной спине обыкновенно ярко выступают рубцы от полученных когда-то ударов плетей и палок, так что теперь все эти спины казались вновь израненными. Страшные рубцы! У меня мороз прошел по коже смотря на них» (Д18; т. 3: 348–349).

Повествователю даже пришло в голову, что «если все мы вместе будем когда-нибудь в пекле, то оно очень будет похоже на это место». Он поделился этим наблюдением с Петровым, но тот «только поглядел кругом и промолчал» (Д18; т. 3: 349).

Баня не ад, по смыслу действия это физическое очищение, омовение, но слово «ад» произнесено и стало подсказкой для читателей «Записок».

Впрочем, до Достоевского слово «ад» успел ввести в критический тезаурус А. П. Милюков, написавший отзыв на введение и четыре главы первой части «Записок из Мертвого Дома». Автору еще предстояло написать семнадцать глав, а критик уже знал концепцию произведения, понимал развитие его сюжета. Это не случайно. А. П. Милюков — давний друг братьев Достоевских, Федора и Михаила. Он слышал рассказы об узниках «Мертвого Дома» от самого автора, некоторые ненаписанные эпизоды сохранились в его пересказах, Ф. Достоевский был ключевой фигурой «вторников Милюкова». Критик разделял взгляд писателя на преступление как несчастье и преступников как несчастных⁶, знал, что «въ каждомъ преступникѣ онѣ ищетъ чловѣка»⁷. Поражает концептуальность, аналитичность, масштаб обобщений и уверенность критика в суждениях о незавершенном произведении.

Милюков рассматривает Достоевского как «Данта, который самъ спустился-бы въ эти вертепы преступленія и страданій, приглядѣлся къ страшнымъ сценамъ этого чистилища и ада, изучилъ нравы и бытъ этихъ непогребенныхъ мертвецовъ и передалъ намъ все это въ полной и живописной картинѣ»⁸.

⁶ Милюков А. «Записки из Мертвого Дома» Ф. Достоевского. С. 27, 33.

⁷ Там же. С. 36.

⁸ Там же. С. 29.

Критик поставил «Мертвый Дом» в контекст мировой поэзии, дал развернутое сопоставление с адом Данте:

«Съ самыхъ далекихъ временъ народная фантазія или воображеніе поэтовъ представляли намъ адъ, какъ мѣсто вѣчной казни, на которую обрекаетъ небесное правосудіе за преступленія и злодѣйства. Вспомните тартаръ древнихъ грековъ, окруженный пламеннымъ Флегетономъ, гдѣ Танталъ изнываетъ въ неутолимой жаждѣ. Сизифъ вѣчно катитъ на гору свой камень и Дананды осуждены на страшно-безплодный трудъ наливать бездонную бочку. Вспомните адъ Данта, съ его безконечными изгибами, гдѣ Уголино вѣчно вгрызается окровавленными зубами въ черень епископа Руджіеро. Вспомните наконецъ хаотическій адъ Байрона, на блуждающей кометѣ, полный мукъ въ одномъ существованіи безъ свѣта и жизни, безъ страстей и даже страданій, въ одной призрачной и томительной безличности. Передъ этими страшными картинами вы останавливаетесь съ трепетомъ и жалостью, съ негодованіемъ на порокъ и укоризною на жестокость суда.

Такія-же чувства пробудили въ насъ и Записки изъ Мертвого Дома. По мѣрѣ чтенія, намъ казалось, что г. Достоевскій, точно Вергилій, ведетъ насъ въ какой-то страшный міръ страданій, въ какой-то новый адъ, только не фантастическій, а дѣйствительный, и показываетъ намъ такія-же преступленія и страданія, но тѣмъ болѣе ужасныя, что это не вымыселъ поэта, а голая правда»⁹.

«Мертвый Дом» — метафора. Жизнь в Мертвом Доме не только нахождение в аду. Заточение в остроге Достоевский сравнивал с пребыванием во гробе. Об этом он писал брату Андрею:

«...я был похоронен живой и закрыт в гробу» (Д18; т. 15₁: 127).

Несвобода мертвит человека. Погребение заживо в Мертвом Доме — «страдание невыразимое, бесконечное, потому что всякой час, всякая минута, тяготела как камень у меня на душе» (Д18; т. 15₁: 127).

У католика Данте загробный мир троичен: ад, чистилище, рай.

⁹ Милюков А. «Записки из Мертвого Дома» Ф. Достоевского. С. 29–30.

В «Записках из Мертвого Дома» им, казалось бы, соответствуют каторга, госпиталь, выход из каторги. Баня и каторга уподоблены аду, но госпиталь не чистилище. Более того, госпиталь не включен в хронотоп Мертвого Дома, даже территориально он находится вне каторги. Каторжан и арестантов там спасают от смерти, лечат от болезней и от телесных истязаний, но не готовят для рая.

Метафоры «ад» и «рай» в «Записках из Мертвого Дома» относительны. Так, для иных в сравнении с арестантскими ротами каторга казалась раем, о чем говорит Аким Акимович Александру Петровичу:

«Здесь, я вам скажу, жить трудно. А в российских арестантских ротах еще труднее-с. Вот у нас есть оттуда, так не нахвалятся нашим острогом, точно из ада в рай перешли» (Д18; т. 3: 284).

«Мертвый Дом» предстает в «Записках» без чистилища и рая.

Чистилище не нужно автору и его героям. У них есть исповедь, покаяние, искупление, исправление, перерождение, преображение. Есть посмертный путь к спасению — сороковины, сорокадневное хождение души по мытарствам, во время которых душа умершего предстает перед Богом и держит отчет о прожитом и грехах.

Справедливо сказано: «Въ міръ Достоевскаго допускается сама возможность спасенія изъ Ада» [Есаулов: 272].

В романе «Братья Карамазовы» в разных эпизодах присутствуют народные предания об аде, в которых реализована эта идея.

Так, предваряя поэму «Великий инквизитор», Иван Федорович пересказывает легенду, «монастырскую поэмку» «*Хождение Богородицы по мукам*», «с картинками и со смелостью не ниже Дантовских», в которой Богородица посещает ад, «видит грешников и мучения их», «вымаливает у Бога остановку мук на всякий год от великой пятницы до Троицына дня» (Д18; т. 13: 204–205).

Грушенька рассказывает басню о луковке, которую она слышала от кухарки Матрены:

«Жила-была одна баба злющая-презлющая, и померла. И не осталось после нее ни одной добродетели. Схватили ее черти

и кинули в огненное озеро. А Ангел-Хранитель ее стоит да и думает: какую бы мне такую добродетель ее припомнить чтобы Богу сказать. Вспомнил и говорит Богу: она, говорит, в огороде луковку выдернула и нищенке подала. И отвечает ему Бог: возьми ж ты, говорит, эту самую луковку, протяни ей в озеро, пусть ухватится и тянется, и коли вытянешь ее вон из озера, то пусть в рай идет, а оборвется луковка, то там и оставаться бабе где теперь. Побежал Ангел к бабе, протянул ей луковку: на, говорит, баба, схватись и тянись. И стал он ее осторожно тянуть, и уж всю было вытянул, да грешники прочие в озере, как увидели что ее тянут вон, и стали все за нее хвататься чтоб и их вместе с нею вытянули. А баба-то была злющая-презлющая, и почала она их ногами брыкать: “Меня тянут, а не вас, моя луковка, а не ваша”. Только что она это выговорила, луковка-то и порвалась. И упала баба в озеро и горит по сей день. А Ангел заплакал и отошел» (Д18; т. 13: 288).

В другом эпизоде Дмитрий Федорович допытывается у кучера, куда он попадет — «во ад али нет». Андрей в назидание ему отвечает, что «от вас зависит», и рассказывает, как Сын Божий сошел со креста прямо во ад и освободил всех грешников, которые мучились» (Д18; т. 14: 46). А когда «застонал ад», что не будет грешников, сказал аду Господь:

«Не стони, аде, ибо приидут к тебе отселева всякие вельможи, управители, главные судьи и богачи, и будешь восполнен так же точно как был во веки веков, до того времени пока снова приду». Это точно, это было такое слово...» (Д18; т. 14: 46).

Шестая книга романа «Братья Карамазовы» «Русский инок» завершается мистическим рассуждением старца Зосимы «О аде и адском огне». Он не обсуждает, есть ли потолок в аду или «горящее озеро», есть крючья или нет. Отвечая на вопрос, «что есть ад», Зосима дает неожиданный ответ:

«Страдание о том что нельзя уже более любить» (Д18; т. 13: 265).

Нелюбовь есть ад. Есть и «доброхотные мученики», которые «сами прокляли себя прокляв Бога и жизнь» (Д18; т. 13: 266), «Бога живого без ненависти созерцать не могут и требуют чтобы не было Бога жизни, чтоб уничтожил Себя Бог и всё создание Свое. И будут гореть в огне гнева своего вечно, жаждать смерти и небытия. Но не получают смерти...» (Д18; т. 13: 266).

В суждениях старца ад — понятие, в котором совпадают прямое и переносное значения слова: место посмертных мучений язычников и грешников тождественно аду в жизни.

Казалось бы, кто усомнится в фактической подлинности рассказа «Акулькин муж»? В полемике с критиками Достоевский возражал:

«Говорили что я изображалъ громъ настоящій, дождь настоящій какъ на сценѣ. Гдѣ же? Неужели Раскольниковъ, Ст. Трофимовичъ (главные герои моихъ романовъ) подають къ этому толки? Или въ Запискахъ изъ Мертваго Дома, Акулькинъ мужъ напрямѣрь»¹⁰.

Писатель настаивал, что его рассказ сочинен, факты настоящие, а обстоятельства и подробности вымышленные.

В процессе работы над воспоминаниями произошла трансформация замысла, которая затронула биографический и историко-культурный смысл «Записок».

Судя по всему, это радикальное изменение произошло между первой и второй публикациями «Записок из Мертвого Дома» (после 1 сентября 1860 г. до 4 января 1861 г.). Достоевский прибыл в Омский острог «вечеромъ, въ январѣ мѣсяцѣ» (23 января 1850 г.), о чем он сообщил в первой публикации «Записок» в «Русском мире»¹¹, но в их републикации 1861 г. автор сделал примечание, что ранее была допущена «довольно важная опечатка», которую он исправил: «я поступилъ въ острогъ зимою, въ декабрѣ мѣсяцѣ»¹². В декабре 1849 г. Достоевский находился в Петропавловской крепости и только в ночь с 24 на 25 декабря был отправлен по этапу с фельдъегерем и жандармом в Тобольск, куда прибыл 9 января и т. д. Достоевский придал принципиальное значение этому сдвигу во времени. Он создавал не исторический или биографический, а художественный хронотоп.

¹⁰ РГАЛИ. Ф. 212.1.11. С. 68.

¹¹ Достоевский Ф. Записки из Мертвого Дома // Русский Мир. Газета политическая, общественная и литературная / под ред. А. С. Гиероглифова. СПб.: Тип. Ф. Стелловского. 1860. 1 сентября. № 67. С. 4.

¹² Ср.: «На страницѣ 4-й, въ 1-мъ столбцѣ, напечатано: “Помню какъ я воротился въ острогъ. Это было вечеромъ, въ январѣ мѣсяцѣ.” Надо читать: *въ декабрѣ*». — Достоевский Ф. Записки из Мертвого Дома // Русский Мир. Газета политическая, общественная и литературная / под ред. А. С. Гиероглифова. СПб.: Тип. Ф. Стелловского. 1861. 4 января. № 1. С. 8–9.

В «Записках из Мертвого Дома» две части, и каждая из них имеет свою и общую логику развития сюжета. Первая часть начинается описанием «Мертвого Дома», далее следуют рассказ о первых днях пребывания на каторге, потом о первом месяце, о каторжных работах, о посещении бани, завершается эта часть праздником Рождества Христова и театральным представлением каторжан. Во второй части автор рассказывает о госпитале, летней поре, каторжных животных, неудачном побеге, товарищах, выходе из каторги.

Недавно на первой странице «Сибирской тетради» прочитано слово, которым начинается эта записная книга Достоевского, — «Рождество»¹³. Оно является ключевым к первой части «Записок». Явление Спасителя и возможность проявить себя в театральном представлении на время умиротворило каторжные нравы:

«Только немного позволили этим бедным людям пожить по-своему, повеселиться по-людски, прожить хоть час не по-острожному — и человек нравственно меняется, хотя бы то было на несколько только минут...» (Д18; т. 3: 377).

Казарма засыпает под молитву старика-старообрядца, который молится о спасении всех «православных христиан».

Сюжетом второй части и «Записок» в целом становится пасхальная идея «воскресения из мертвых». Воскресение возвращает узников Мертвого Дома к жизни. Выходя из каторги, они обретают свободу, новую жизнь, воскресение из мертвых.

У Александра Петровича в «Записках» нет будущего, его каторжный ад продолжается в «адской жизни на воле». Воскресение из мертвых — акт преображения автора, это он обретает свободу, новую жизнь и будущее.

Тема воскресения генерирует ключевые эпизоды «Записок»: омовение в бане, праздник Рождества Христова и представление в острожном театре, лечение от физических недугов и расковывание мертвеца в госпитальных главах, выпуск на

¹³ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. и писем: в 35 т. / Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН; редкол. В. Е. Багно (гл. ред.) и др. СПб.: Наука, 2015. Т. 4: Записки из Мертвого Дома / ред. В. Д. Рак; подгот. текста Т. С. Соколовой. С. 267 [Электронный ресурс]. URL: <https://russian-literature.org/object/15774370> (05.02.2022). См. также: [Евангелие Достоевского: 1051, примеч. Б. Н. Тихомирова].

волю вылеченного орла, жажда «перемены участи» и обречение личной «свободы» по выходе из каторги.

Осенью 1860 г. Достоевский отказался от автобиографизма и фактографии в изображении каторги, но, отвергнув автобиографизм в фабуле, он сделал его тотальным принципом поэтики своих «Записок»: каждая деталь, все подробности острой жизни пережиты сердцем автора *действительно*. Он черпал их из памяти, из записей, из помет в каторжном Евангелии, из Сибирской тетради, наконец — выдумывал «с истиной сходно». Его реализм «полный», без запретов и цензуры, его установка — *«найти въ человѣкѣ человѣка»*¹⁴. Это христианский реализм — «реализм, в котором жив Бог, зримо присутствие Христа, явлено откровение Слова» [Захаров, 2001: 16].

В «Записках из Мертвого Дома» писатель пришел к модели творчества, которая роднила его с Данте, превращала факты в правду вымысла, преображала хаос жизни в космос со-бытия автора и его героев.

Список литературы

1. Акелькина Е. А. Данте и Достоевский (рецепция дантовского опыта организации повествования в «Божественной комедии» при создании «Записок из Мертвого дома») // Вестник Омского университета. 2012. № 2. С. 394–399.
2. Викторovich В. А., Захарова О. В. Ф. М. Достоевский в русской критике. 1845–1881. Коломна: ИД «Лига», 2021. 536 с.
3. Волкова Е. И. Русский Дант (Ад и Рай в художественном мире Ф. М. Достоевского) // Вестник Московского университета. Серия 19: Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2002. № 2. С. 40–46.
4. Дудкин В. В. «Невыразимое» у Данте, Гёте и Достоевского // Проблемы исторической поэтики / отв. ред. В. Н. Захаров. Петрозаводск: ПетрГУ, 2012. Вып. 10. С. 86–113 [Электронный ресурс]. URL: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1457953703.pdf (05.02.2022).
5. Евангелие Достоевского: в 3 т. Тобольск: Общественный благотворительный фонд «Возрождение Тобольска», 2017. Т. 2: Исследования. Материалы к комментарию / сост. В. Н. Захаров; авторы: В. Н. Захаров, В. Ф. Молчанов, Б. Н. Тихомиров, В. П. Владимирцев. 1084 с.: илл., табл., портр.
6. Есаулов И. А. Пасхальность русской словесности. 2-е изд., доп. Магадань: Новое Время, 2020. 480 с.

¹⁴ РГАЛИ. Ф. 212.1.17. С. 29.

7. Захаров В. Н. О рассказах Достоевского // Достоевский Ф. М. Рассказы. Петрозаводск: Карелия, 1985. С. 431–446. (a)
8. Захаров В. Н. Система жанров Достоевского: типология и поэтика. Л.: Изд-во ЛГУ, 1985. 208 с. (b)
9. Захаров В. Н. Замечательный рассказчик // Достоевский Ф. М. Рассказы / сост., вступ. ст. и примеч. В. Н. Захарова. М.: Правда, 1989. С. 3–14.
10. Захаров В. Н. Христианский реализм в русской литературе (постановка проблемы) // Проблемы исторической поэтики / отв. ред. В. Н. Захаров. Петрозаводск: ПетрГУ, 2001. Вып. 6. С. 5–20 [Электронный ресурс]. URL: <https://poetica.pro/journal/article.php?id=2511> (05.02.2022).
11. Касаткина Т. А. Священное в повседневном: двусоставный образ в произведениях Ф. М. Достоевского. М.: ИМЛИ РАН, 2015. 528 с.
12. Любимская О. М. Мотив рая в творчестве Ф. М. Достоевского 1860-х — 1870-х гг. // Уральский филологический вестник. Серия: Драфт: молодая наука. 2015. № 5. С. 92–101.
13. Пигин А. В. О некоторых особенностях поэтики рассказа натуральной школы // Жанр и композиция литературного произведения: межвуз. сб. Петрозаводск, 1988. С. 45–52.
14. Тоичкина А. В. Образ ада в «Записках из Мертвого Дома». К теме Достоевский и Данте // Достоевский и мировая культура: альманах. 2012. № 29. С. 52–66.
15. Тоичкина А. В. Поэтика символа в «Божественной комедии» Данте и в «Записках из Мертвого Дома» Достоевского // Достоевский и мировая культура: альманах. 2013. № 30 (1). С. 83–108.
16. Шкловский В. Б. За и против. Заметки о Достоевском. М.: Сов. писатель, 1957. 259 с.

References

1. Akel'kina E. A. Dante and Dostoevsky (Reception of Dante's Experience of the Organization of the Narration in the "Divine Comedy" in the Creation of "The House of the Dead"). In: *Vestnik Omskogo universiteta [Herald of Omsk University]*, 2012, no. 2, pp. 394–399. (In Russ.)
2. Viktorovich V. A., Zakharova O. V. *F. M. Dostoevskiy v russkoy kritike. 1845–1881 [F. M. Dostoevsky in Russian Criticism. 1845–1881]*. Kolomna, Izdatel'skiy Dom Liga Publ., 2021. 536 p. (In Russ.)
3. Volkova E. I. Russian Dante (Hell and Paradise in the Art World of F. M. Dostoevsky. In: *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 19: Lingvistika i mezhkul'turnaya kommunikatsiya [Moscow State University Bulletin. Series 19: Linguistics and Intercultural Communication]*, 2002, no. 2, pp. 40–46. (In Russ.)
4. Dudkin V. V. The Inexpressible in the Works of Dante, Goethe and Dostoevsky. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 2012, issue 10, pp. 86–113. Available at: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1457953703.pdf (accessed on February 5, 2022). DOI: 10.15393/j9.art.2012.343 (In Russ.)

5. *Evangelie Dostoevskogo: v 3 tomakh* [*The Gospel of Dostoevsky: in 3 Vols.*]. Tobolsk, Obshchestvennyy blagotvoritel'nyy fond "Vozrozhdenie Tobol'ska" Publ., 2017, vol. 2: Research. Materials for the Commentary. 1084 p. (In Russ.)
6. Esaulov I. A. *Paskhal'nost' russkoy slovesnosti* [*Paskhal'nost' of Russian Literature*]. Magadan, Novoe Vremya Publ., 2020. 480 p. (In Russ.)
7. Zakharov V. N. About Dostoevsky's Stories. In: *Dostoevskiy F. M. Rasskazy* [*Dostoevsky F. M. Stories*]. Petrozavodsk, Kareliya Publ., 1985, pp. 431–446. (In Russ.) (a)
8. Zakharov V. N. *Sistema zhanrov Dostoevskogo: tipologiya i poetika* [*The System of Genres of Dostoevsky: Typology and Poetics*]. Leningrad, Leningrad State University Publ., 1985. 208 p. (b)
9. Zakharov V. N. Wonderful Storyteller. In: *Dostoevskiy F. M. Rasskazy* [*Dostoevsky F. M. Stories*]. Moscow, Pravda Publ., 1989, pp. 3–14. (In Russ.)
10. Zakharov V. N. Christian Realism in Russian Literature (Problem Statement). In: *Problemy istoricheskoy poetiki* [*The Problems of Historical Poetics*]. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 2001, issue 6, pp. 5–20. Available at: <https://poetica.pro/journal/article.php?id=2511> (accessed on February 5, 2022). DOI: 10.15393/j9.art.2001.2511 (In Russ.)
11. Kasatkina T. A. *Svyashchennoe v povsednevnom: dvustavnyy obraz v proizvedeniyakh F. M. Dostoevskogo* [*The Sacred in Everyday Life: A Two-Part Image in Dostoevsky's Works*]. Moscow, The Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences Publ., 2015. 528 p. (In Russ.)
12. Lyubimskaya O. M. The Motif of Paradise in the Works of F. M. Dostoevsky in the 1860s — 1870s. In: *Ural'skiy filologicheskiy vestnik. Seriya: Draft: molodaya nauka* [*Ural Journal of Philology. Series: Draft: Young Science*], 2015, no. 5, pp. 92–10. (In Russ.)
13. Pigin A. V. On Some Features of the Poetics of the Story of the Natural School. In: *Zhanr i kompozitsiya literaturnogo proizvedeniya* [*Genre and Composition of a Literary Work*]. Petrozavodsk, 1988, pp. 45–52. (In Russ.)
14. Toichkina A. V. The Image of Hell in the "Notes from the House of the Dead". On the Topic Dostoevsky and Dante. In: *Dostoevskiy i mirovaya kul'tura: al'manakh* [*Dostoevsky and World Culture: Almanac*], 2012, no. 29, pp. 52–66. (In Russ.)
15. Toichkina A. V. The Poetics of the Symbol in Dante's "Divine Comedy" and Dostoevsky's "Notes from the House of the Dead". In: *Dostoevskiy i mirovaya kul'tura: al'manakh* [*Dostoevsky and World Culture: Almanac*], 2013, no. 30 (1), pp. 83–108. (In Russ.)
16. Shklovskiy V. B. *Za i protiv. Zametki o Dostoevskom* [*Pro et Contra. Notes About Dostoevsky*]. Moscow, Sovetskii pisatel' Publ., 1957. 259 p. (In Russ.)

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ / INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Захаров Владимир Николаевич, доктор филологических наук, профессор, зав. кафедрой классической филологии, русской литературы и журналистики, Петрозаводский государственный университет (г. Петрозаводск, Республика Карелия, Российская Федерация, 185910); ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2709-4145>; e-mail: vnz01@yandex.ru.

Vladimir N. Zakharov, PhD (Philology), Professor, Head of the Department of Classical Philology, Russian Literature and Journalism, Petrozavodsk State University (Petrozavodsk, 185910, Republic of Karelia, Russian Federation); ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2709-4145>; e-mail: vnz01@yandex.ru.

Поступила в редакцию / Received 02.04.2022

Поступила после рецензирования и доработки / Revised 23.04.2022

Принята к публикации / Accepted 09.05.2022

Дата публикации / Date of publication 06.06.2022

Научная статья ■

DOI: 10.15393/j9.art.2022.11082

EDN: XSCYEC



Христианский смысл «Пушкинской речи» Достоевского

О. В. Захарова

Петрозаводский государственный университет

(г. Петрозаводск, Российская Федерация)

e-mail: ovzakh05@yandex.ru

Аннотация. В статье рассмотрены христианские идеи, концепции и концепты «Пушкинской речи» Достоевского, которая была произнесена 8 июня 1880 г. В исследовании дан критический анализ газетно-журнальной полемики, развернувшейся после публикации речи и выхода «Дневника Писателя». Достоевский вложил в «Пушкинскую речь» самое сокровенное, что он вынашивал всю свою жизнь. В анализе художественных типов Пушкина Достоевский раскрыл христианский идеал, который выражен в образе Татьяны Лариной и соответствует народному идеалу. Почти сразу энтузиазм слушателей сменился бурной полемикой вокруг ключевых идей речи Достоевского. Особое непонимание критиков вызвал его концепт «всечеловек», который стал предметом критики К. Д. Кавелина, К. Н. Леонтьева, В. В. Розанова и др., был осмеян Д. Д. Минаевым и И. С. Тургеневым. Поэт и писатель в целях дискредитации концепта придумали свои пародийные неологизмы: «всежена», «всеженщина». Богословский и философский смысл концепта «всечеловек» раскрыт в трудах преп. Иустина, С. Ф. Булгакова, в трудах современных исследователей. У Достоевского всечеловек — последователь Христа, «стать всечеловеком» для писателя означает быть христианином. Пришло время понять и принять идеи «Пушкинской речи» Достоевского.

Ключевые слова: Достоевский, Пушкинская речь, полемика, пародия, концепт, концептосфера, идеал, всечеловек

Для цитирования: Захарова О. В. Христианский смысл «Пушкинской речи» Достоевского // Проблемы исторической поэтики. 2022. Т. 20. № 2. С. 324–336. DOI: 10.15393/j9.art.2022.11082. EDN: XSCYEC

Original article

DOI: 10.15393/j9.art.2022.11082

EDN: XSCYEC

The Christian Meaning of Dostoevsky's Pushkin Speech

Ol'ga V. Zakharova

*Petrozavodsk State University
(Petrozavodsk, Russian Federation)*

e-mail: ovzakh05@yandex.ru

Abstract. The article examines Christian ideas, notions and concepts of Dostoevsky's Pushkin speech, which was delivered on June 8, 1880. The study provides a critical analysis of the newspaper-magazine controversy that unfolded after the publication of the speech and the release of the "Writer's Diary." Dostoevsky invested the most intimate thing that he had nurtured all his life in Pushkin speech. In his analysis of Pushkin's artistic typology, Dostoevsky revealed the Christian ideal, which is manifested in the image of Tatyana Larina and corresponds to the popular ideal. Almost immediately, the enthusiasm of the listeners was replaced by a stormy controversy around the key ideas of Dostoevsky's speech. A particular misunderstanding of critics was triggered by his concept of "pan-human (vsechelovek)," which became the subject of criticism by K. D. Kavelin, K. N. Leontiev, V. V. Rozanov and others, ridicule by D. D. Minaev and I. S. Turgenev. In order to discredit the concept, the writer and poet came up with their own parodic neologisms: "all-woman", "all-wife." The theological and philosophical meaning of the "pan-human (vsechelovek)" concept is revealed in the works of St. Justin, S. F. Bulgakov, in the works of modern researchers. For Dostoevsky, the pan-human (vsechelovek) is a follower of Christ, "to become pan-human (vsechelovek)" for the writer means to be a Christian. The time has come to understand and accept the ideas of Dostoevsky's Pushkin speech.

Keywords: Dostoevsky, Pushkin's speech, controversy (polemic), parody, concept, concept sphere, ideal, pan-human, vsechelovek

For citation: Zakharova O. V. The Christian Meaning of Dostoevsky's Pushkin Speech. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*, 2022, vol. 20, no. 2, pp. 324–336. DOI: 10.15393/j9.art.2022.11082. EDN: XSCYEC (In Russ.)

«Пушкинская речь» Ф. М. Достоевского была выдающимся событием в русской и мировой литературе. Она имела важное значение в жизни и творчестве самого писателя. В его эпистолярном наследии нашли отражение муки и радость творчества, переживания писателя, предшествующие празднику.

Накануне Пушкинского праздника у Достоевского было предчувствие будущей травли. В письме К. П. Победоносцеву от 19 мая 1880 г. из Старой Руссы Достоевский писал: «И оказывается, как я уже и предчувствовал, что не на удовольствие поеду, а даже, может быть, прямо на неприятности. Ибо дело идет о самых дорогих и основных убеждениях. Я уже и в Петербурге мельком слышал, что там в Москве свирепствует некая клика, старающаяся не допустить иных слов на торжестве открытия, и что опасаются они некоторых *ретроградных* слов, которые могли бы быть *иными* сказаны в заседаниях Люб<ителей> российской словесности...»¹. «Даже в газетах, — продолжает он, — уже напечатано про слухи о некоторых интригах. Мою речь о Пушкине я приготовил, и как раз в самом *крайнем* духе моих (*наших* то есть, осмелюсь так выразиться) убеждений, а потому и жду, может быть, некоего поношения. <...> Впрочем, что Вас утруждать мелкими сплетнями. Но в том-то и дело, что тут не одни только сплетни, а дело общественное и большое, ибо Пушкин именно выражает идею, которой мы все (малая кучка пока еще) служим, и это надо отметить и выразить: это-то вот им и ненавистно» (ДЗ0; т. 30₁: 156). Писатель тщательно подбирал каждое слово, размышлял о том, как его речь будет воспринята. Для него была важна эмоциональная реакция слушателей и читателей.

В «Пушкинской речи» Достоевский стремился выразить все самое заветное и сокровенное из своих убеждений. Это осознавали и его оппоненты. Так, А. Д. Градовский заметил, что в «Пушкинской речи» «г. Достоевский выразилъ “святая святыхъ” своихъ убѣжденій», это «великій *религіозный* идеаль,

¹ Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1988. Т. 30. Кн. 1. С. 156. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте статьи с использованием сокращения ДЗ0 и указанием тома (полутома — нижним индексом) и страницы в круглых скобках.

мощная проповѣдь *личной* нравственности, но нѣтъ и намѣка на идеа-лы *общественные*»². На самом деле, Достоевский выразил не личный, не общественный, а национальный идеал, который он возводил к творчеству Пушкина.

Анализируя творчество Пушкина, Достоевский выделяет три периода. Он не называет и не хронометрирует их, считывая, что это сделает сам читатель. Каждый период характеризуют определенные художественные типы. В первый период Пушкин — оригинальный поэт. Смысл его творчества выражен в «отрицательном типе» — типе «исторического русскаго страдальца», «скитальца», который зародился «въ началѣ втораго столѣтія послѣ великой Петровской реформы, въ нашемъ интеллигентномъ обществѣ, оторванномъ отъ народа, отъ народной силы»³. Он воплощен в Алеко и Евгении Онегине. Этому типу писатель противопоставил Татьяну — «типъ твердый, стоящій твердо на своей почвѣ», «типъ положительной красоты, это апофеоза русской женщины», для которой «счастье не въ однихъ только наслажденіяхъ любви, а и въ высшей гармоніи духа» (Д1880: 11, 13). Опора Татьяны — «соприкосновеніе съ родиной, съ роднымъ народомъ, съ его святынею» (Д1880: 14). Во втором периоде, по мнению Достоевского, «повсюду у Пушкина слышится вѣра въ русскій характеръ, вѣра въ его духовную мощь» (Д1880: 15). В этот период, начиная с «Бориса Годунова» и «Евгения Онегина», Пушкин — национальный поэт, который дал «цѣлый рядъ положительно прекрасныхъ русскихъ типовъ, найдя ихъ въ народѣ русскомъ» (Д1880: 15).

В третий период (1830-е гг.) Пушкин предстает «всемирным» и «всечеловечным» поэтом. Он вместил «въ себѣ идею всечеловѣческаго единенія, братской любви, трезваго взгляда прощающаго враждебное, различающаго и извиняющаго несходное, снимающаго противорѣчія» (Д1880: 3), в полной мере

² Градовский А. Мечты и действительность. По поводу речи Ф. М. Достоевского // Голос. 1880. № 174. 25 июня.

³ Достоевский Ф. М. Дневник Писателя. Ежемесячное издание. Год III-й. Единственный выпуск на 1880 год. Август. СПб.: Тип. Бр. Пантелеевых, 1880. С. 9. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте статьи с использованием сокращения Д1880 и указанием страницы в круглых скобках.

выразил в своем творчестве христианский идеал, дал пророчество и указание русскому человеку: «Стать настоящим русскимъ, стать вполнѣ русскимъ можетъ-быть и значить только (въ концѣ концовъ, это подчеркните) стать братомъ всѣхъ людей, *всечеловѣкомъ* если хотите» (Д1880: 18). Достоевский призвал «изрѣчь окончательное слово великой, общей гармоніи, братскаго окончательнаго согласія всѣхъ племень по Христову евангельскому закону» (Д1880: 19).

Эти идеи Достоевского вызвали бурную полемику в критике. Исторический и биографический контекст «Пушкинской речи» обстоятельно изучен в работах И. Л. Волгина [Волгин: 289–450], В. А. Викторovichа [Викторovich, 2020, 2021], [Викторovich, Захарова: 423–454], Е. П. Литинской [Литинская], П. Е. Фокина и А. В. Петровой [Фокин, Петрова] и др. Публика в зале и газеты в первые дни обсуждения были единодушны в восторженных оценках ее содержания. В начале июня репортеры сообщали о невероятном успехе писателя, что его речь — это «мастерское, полное силы, остроумія и задушевной теплоты чтеніе»⁴, газеты публиковали краткое изложение его основных идей, точно описывали восторженную реакцию слушателей. Описывая речь как победу Достоевского 8 июня, фельетонист и редактор «Стрекозы» Ипполит Василевский сравнивал Достоевского с «пророком», который «глаголомъ прожигаль сердца», его речь «жгла, ослѣпляла, поражала»⁵. Он писал: «Высь, на которой очутился Достоевскій, говоря о любви, о правдѣ, о красотѣ, о не умирающихъ идеалахъ всечеловѣчества, захватывала духъ и кружила головы. Сердце слушателя то замирало и леденѣло, то судорожно выбрасывало въ артеріи временно застоявшуюся кровь. У самого Достоевскаго горѣли щеки лихорадочнымъ румянцемъ, дрожаль насильно форсированный, по природѣ слабый, голосъ и тряслись отъ волненія руки. Съ каждой фразою ораторъ побѣждалъ все болѣе и болѣе»⁶.

⁴ Телеграммы (От специальных корреспондентов «Голоса») // Голос. 1880. № 159. 9 июня. С. 3.

⁵ Раз в месяц. Среди знаменитостей. Характеристики и эскизы И. Василевского (Буквы) // Живописное обозрение. 1880. № 27. 5 июля. С. 15.

⁶ Там же. С. 15.

В «Молве» он писал, что «второе засѣданіе “общества любителей російской словесности” превратилось въ единое и сплошное торжество Ө. М. Достоевскаго»⁷. В репортажах журналистов оно представало «лихорадкою, горячкою, упоеніемъ, взрывомъ»⁸.

Через несколько дней восторг сменился оголтелой критикой. Так, например, М. А. Протопопов в «Русском богатстве» заявлял: «Въ томъ сумбурѣ, который г. Достоевскій выдаетъ за “новое слово”, удивительно трудно ориентироваться»⁹. Достоевского упрекали в «безтактности» (Оболенскій — в «Мысли», Благодетель — в «Деле») ¹⁰.

Либеральная критика отвергла христианские идеи в речи Достоевского и их православное значение, исказила смысл ключевых концептов.

Развернутую полемику с христианскими идеями речи Достоевского дал А. Д. Градовскій. В призыве Достоевского «изречь окончательное слово великой, общей гармоніи, братскаго *окончательнаго* согласія всѣхъ племенъ по Христову евангельскому закону» Градовскій усмотрел предсказание «окончательнаго согласія», которого нет в апокалипсисе, отрицание пришествия Антихриста¹¹. Вместо братской любви, по мнѣнію Градовскаго, русское общество выпускает из своей среды «такихъ “апостоловъ”, которые давятъ всю Европу именно *озлобленіемъ* своимъ, и дають странное понятіе “о всепримиряющей” русской душѣ», которые «подавляли національное движеніе въ Итали и Германіи и косились даже на единовѣрныхъ грековъ», из-за чего Россию ненавидит

⁷ Буква. Второе засѣданіе «общества любителей словесности» // Молва. 1880. № 162. 14 июня.

⁸ Там же.

⁹ Горшков Александр <Протопопов М. А.> Проповѣдник «Новаго слова». Дневник Писателя. Единственный выпуск на 1880 г. Август // Русское богатство. 1880. Август. С. 6.

¹⁰ См. работы: М. Н. Литературные заметки // Отечественные Записки. 1880. № 7. С. 122–134; Г–Н. <Благодетель Г. Е.> Романист, попавшій не в свои сани. («Дневник Писателя», г. Достоевскаго. Единственный выпуск на 1880 г. Август) // Дело. 1880. № 9. С. 159–169, Л. О. <Оболенскій Л. Е.> Народники и г. Достоевскій, бичующіе либералов // Мысль. 1880. № 9. Сентябрь. С. 93.

¹¹ Градовскій А. Мечты и действительность.

Европа¹². Он отрицает факт того, что русский народ стал народностью, поэтому он не должен «мечтать о всечеловѣческой роли»¹³.

Его выступление против Достоевского поддержали журналисты «Русского курьера», «Молвы», «Слова», «Отечественных Записок», «Древней и новой России», «Дела», «Вестника Европы» и других либеральных изданий.

Критик «Русского богатства» М. А. Протопопов был не согласен, что «спасеніе челоуѣчества — въ христіанствѣ; но не въ христіанствѣ вообще, а непременно въ православіи»¹⁴.

В. В. Воронцов обращал внимание, что в русском народе «кромѣ православныхъ — миллионы католиковъ, протестантовъ, евреевъ, магометанъ, даже сотни тысячъ язычниковъ»¹⁵. Воронцов соглашался с тем, что «Дневник Писателя» Достоевского самолюбием и мистицизмом напоминает «Выбранные места из переписки с друзьями» Гоголя. По мнению В. Воронцова, Достоевский предсказывающий гибель Европы, повторяет Гоголя: «...рядомъ съ возвышенной, или съ высокопарной проповѣдью идетъ вульгарная сплетня, христіанская “любовь” и “братство” съ крайнимъ озлобленіемъ; тонъ — высокомерный и прорицательскій»¹⁶.

Константин Кавелин упрекал Достоевского за утверждение, что «нашъ народъ проникся православною вѣрою и глубоко носить ее въ своемъ сердцѣ», «съ недоуверіемъ» отнесся к мысли, «будто бы мы пропитаны христіанскимъ духомъ»¹⁷, пытался убедить своих читателей в том, что ежедневная, будничная, практическая жизнь русского народа едва ли согласуется с учением Христа.

Важное значение в понимании смысла «Пушкинской речи» имеют концепты. Один из них — слово «всечеловек».

¹² Градовский А. Мечты и действительность.

¹³ Там же.

¹⁴ Горшков Александр <Протопопов М. А.> С. 6.

¹⁵ В. В. <Воронцов В. В.> Хроника. Литературное обозрение // Вестник Европы. 1880. Т. 5. Кн. 10. С. 818.

¹⁶ Там же. С. 813.

¹⁷ Кавелин К. Письмо Ф. М. Достоевскому // Вестник Европы. 1880. Т. 6. Кн. 11. Ноябрь. С. 442–444.

Изучение концептов и концептосферы русской словесности, в том числе тезауруса Достоевского, является одной из актуальных задач в современной филологии [Лихачев], в части трактовки некоторых концептов см. также работы А. В. Пигина (ад, рай, видения, раскаявшийся бес) [Пигин, 1991, 1994, 1998].

Непонимание концепта «*всечеловек*» стало камнем преткновения критиков Достоевского.

А. Н. Пыпин утверждал, что быть «всечеловеком» не особенно лестно: «лучше быть оригинальнымъ русскимъ челоѡкомъ, чѡмъ этимъ безличнымъ “всечеловѡкомъ”», за этим скрывается «все та же гордыня подѡ личиною смиренія!»¹⁸.

Пародисты и юмористы состязались в остроумии. Так, Д. Д. Минаев сочинил пародию на «пушкинскую речь» Достоевского и роман Пушкина «Евгений Онегин» под названием «Она, или идеал русской женщины. (По рецепту беллетриста всечеловека)» [Тихомиров]. В тексте содержатся выпады в адрес Достоевского, его трактовки образа Татьяны как идеала русской женщины. Автор вкладывает в уста героини слова:

«Но мужу я принадлежу,
Какъ вещь, какъ черная рабыня,
И “все-жена”, “все-человѡкъ”
Ему вѡрна я буду вѡкъ»¹⁹.

Повторяя упреки либеральных критиков, автор представляет героиню как «содержанку», «жену-наложницу»²⁰.

Как и Тургенев, назвавший пушкинскую Татьяну «всеженщиной»²¹, Минаев продолжил риторическое снижение и дискредитацию антропологического неологизма Достоевского.

¹⁸ П. А. <Пыпин А. Н.> С пушкинского праздника // Вестник Европы. 1880. Т. 4. Кн. 7. Июль. С. XXXIII.

¹⁹ Минаев Д. Д. Она, или идеал русской женщины. Эюд // Минаев Д. Д. Всем сестрам по серьгам: Юмористический сборник. СПб.: Тип. С. Добродеева, 1881. С. 34.

²⁰ Там же. С. 35.

²¹ Тургенев в воспоминаниях современников: в 2 т. М.: Худож. лит., 1983. Т. 2. С. 114.

Вслед за ними не поняли «всечеловека» К. Н. Леонтьев, В. В. Розанов, Н. А. Бердяев и другие критики, посчитав его либералом, космополитом, общечеловеком [Захаров, 2013: 154].

Богословский и философский смысл концепта раскрыт в трудах преп. Иустина, опубликованных в 1920–1930-х гг. [Иустин, 2008, 2017], в статьях исследователей [Буданова], [Захаров, 2013, 2018, 2021], [Цветкова], [Шалина], [Литинская].

У Достоевского *всечеловек* — совершенный христианин, его слова «стать всечеловеком» означают *быть христианином*.

Современники и потомки Достоевского до недавнего времени не воспринимали христианский смысл ключевых концептов и идей «Пушкинской речи». Он разгадан и сохранился в богословской и философско-религиозной критике. Пришло время понять и принять Достоевского.

Список литературы

1. Буданова Н. Ф. От «общечеловека» к «русскому скитальцу» и «всечеловеку» (Лексические заметки) // Достоевский. Материалы и исследования. СПб.: Наука, 1996. Т. 13: К 175-летию со дня рождения Ф. М. Достоевского. С. 213–215.
2. Викторovich В. А. «Пушкинская речь» Достоевского в свидетельствах современников // Неизвестный Достоевский. 2020. № 4. С. 48–69 [Электронный ресурс]. URL: https://unknown-dostoevsky.ru/files/redaktor_pdf/1607498336.pdf (12.12.2021). DOI: 10.15393/j10.art.2020.5101
3. Викторovich В. А. Эффект «Пушкинской речи» в русской журналистике // Неизвестный Достоевский. 2021. Т. 8. № 2. С. 122–156 [Электронный ресурс]. URL: https://unknown-dostoevsky.ru/files/redaktor_pdf/1626095001.pdf (12.12.2021). DOI: 10.15393/j10.art.2021.5362
4. Викторovich В. А., Захарова О. В. Ф. М. Достоевский в русской критике. 1845–1881. Коломна: ИД «Лига», 2021. 536 с.
5. Волгин И. Л. Последний год Достоевского: исторические записки. 4-е изд., испр. и доп. М.: АСТ, 2017. 780 с.
6. Захаров В. Н. Имя автора — Достоевский. Очерк творчества. М.: Индик, 2013. 456 с. (а)
7. Захаров В. Н. Художественная антропология Достоевского // Проблемы исторической поэтики. 2013. Вып. 11. С. 150–164 [Электронный ресурс]. URL: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1431455945.pdf (22.12.2021). DOI: 10.15393/j9.art.2013.377 (b)
8. Захаров В. Н. Кто гений, кто Шекспир? Из антропологических открытий Достоевского // Русская словесность. 2018. № 2. С. 3–8.

9. Захаров В. Н. Актуальность Достоевского // *Неизвестный Достоевский*. 2021. Т. 8. № 1. С. 5–20 [Электронный ресурс]. URL: [https:// unknown-dostoevsky.ru/files/redaktor_pdf/1617397021.pdf](https://unknown-dostoevsky.ru/files/redaktor_pdf/1617397021.pdf) (31.09.2021). DOI: 10.15393/j10.art.2021.5321
10. Иустин, прп. (Попович). *Философия и религия Ф. М. Достоевского*. Минск: Издатель Д. В. Харченко, 2008. 312 с.
11. Иустин, прп. (Попович). *Достоевский о Европе и славянстве // Евангелие Ф. М. Достоевского: в 3 т. Тобольск: Общественный благотворительный фонд «Возрождение Тобольска», 2017. Т. 3: Свидетельства. Критика. Богословие / Г. В. Беловолов, А. П. Дмитриев, В. Н. Захаров и др. С. 392–700.*
12. Литинская Е. П. Риторика и поэтика «Пушкинской речи» Ф. М. Достоевского // *Проблемы исторической поэтики*. 2021. Т. 19. № 2. С. 141–175 [Электронный ресурс]. URL: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1630915640.pdf (31.09.2021). DOI: 10.15393/j9.art.2021.9583
13. Лихачев Д. С. *Концептосфера русского языка // Известия АН СССР. Серия литературы и языка*. 1993. Т. 52. Вып. 1. С. 3–9.
14. Пигин А. В. *Роман Ф. М. Достоевского «Бесы» и видения рая и ада // Современные проблемы метода, жанра и поэтики русской литературы*. Петрозаводск, 1991. С. 132–139.
15. Пигин А. В. *К вопросу о древнерусских источниках романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» // Новые аспекты в изучении Достоевского*. Петрозаводск, 1994. С. 193–198.
16. Пигин А. В. *Древнерусская легенда о «кающемся» бесе (к проблеме апокатастасиса) // Проблемы исторической поэтики*. 1998. Вып. 5. С. 122–139 [Электронный ресурс]. URL: <https://poetica.pro/journal/article.php?id=2479> (31.09.2021). DOI: 10.15393/j9.art.1998.2479
17. Тихомиров Б. Н. «Жил на свете таракан...». Стихи Ф. М. Достоевского и его персонажей; «Витязь горестной фигуры...»: Достоевский в стихах современников / [сост., подгот. текста, примеч., послесл. Б. Н. Тихомирова]. М.: Бослен, 2017. 239 с.
18. Фокин П. Е., Петрова А. В. «Пушкинская речь» Ф. М. Достоевского как событие (по материалам рукописного фонда Государственного музея истории российской литературы им. В. И. Даля) // *Неизвестный Достоевский*. 2020. № 2. С. 162–188 [Электронный ресурс]. URL: [https:// unknown-dostoevsky.ru/files/redaktor_pdf/1595258841.pdf](https://unknown-dostoevsky.ru/files/redaktor_pdf/1595258841.pdf) (31.09.2021). DOI: 10.15393/j10.art.2020.4681
19. Цветкова Н. В. «Всечеловеческое» и «всечеловек»: от С. П. Шевырева к Ф. М. Достоевскому // *Достоевский и мировая культура. Филологический журнал*. 2018. № 2. С. 127–150.
20. Шалина М. А. *Антропологическая проблематика творчества Ф. М. Достоевского // Проблемы исторической поэтики*. 2021. Т. 19. № 1. С. 209–220 [Электронный ресурс]. URL: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1612794351.pdf (31.09.2021). DOI: 10.15393/j9.art.2021.9044

References

1. Budanova N. F. From “Common Man” to “Russian Wanderer” and “Universal Man” (Lexical Notes). In: *Dostoevskiy. Materialy i issledovaniya [Dostoevsky. Materials and Researches]*. St. Petersburg, Nauka Publ., 1996, vol. 13: Dedicated to the 175th Anniversary of the Birth of F. M. Dostoevsky, pp. 213–215. (In Russ.)
2. Viktorovich V. A. Dostoevsky’s Pushkin Speech in the Testimonies of Contemporaries. In: *Neizvestnyy Dostoevskiy [The Unknown Dostoevsky]*, 2020, no. 4, pp. 48–69. Available at: https://unknown-dostoevsky.ru/files/redaktor_pdf/1607498336.pdf (accessed on December 12, 2021). DOI: 10.15393/j10.art.2020.5101 (In Russ.)
3. Viktorovich V. A. The Effect of Pushkin Speech in Russian Journalism. In: *Neizvestnyy Dostoevskiy [The Unknown Dostoevsky]*, 2021, vol. 8, no. 2, pp. 122–156. Available at: https://unknown-dostoevsky.ru/files/redaktor_pdf/1626095001.pdf (accessed on December 12, 2021). DOI: 10.15393/j10.art.2021.5362 (In Russ.) (a)
4. Viktorovich V. A., Zakharova O. V. *F. M. Dostoevskiy v russkoy kritike. 1845–1881 [F. M. Dostoevsky in Russian Criticism. 1845–1881]*. Kolonna, Izdatel’skiy dom «Liga» Publ., 2021. 536 p. (In Russ.) (b)
5. Volgin I. L. *Posledniy god Dostoevskogo: istoricheskie zapiski [The Last Year of Dostoevsky: Historical Notes]*. Moscow, AST Publ., 2017. 780 p. (In Russ.)
6. Zakharov V. N. *Imya avtora — Dostoevskiy. Ocherk tvorchestva [The Author’s Name Is Dostoevsky. An Essay on Creative Works]*. Moscow, Indrik Publ., 2013. 456 p. (In Russ.) (a)
7. Zakharov V. N. Dostoevsky’s Poetic Anthropology. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*, 2013, issue 11, pp. 150–164. Available at: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1431455945.pdf (accessed on December 22, 2021). DOI: 10.15393/j9.art.2013.377 (In Russ.) (b)
8. Zakharov V. N. Who Is a Genius, Who Is Shakespeare? From the Anthropological Discoveries of Dostoevsky. In: *Russkaya slovesnost’*, 2018, no. 2, pp. 3–8. (In Russ.)
9. Zakharov V. N. The Relevance of Dostoevsky. In: *Neizvestnyy Dostoevskiy [The Unknown Dostoevsky]*, 2021, vol. 8, no. 1, pp. 5–20. Available at: https://unknown-dostoevsky.ru/files/redaktor_pdf/1617397021.pdf (accessed on September 31, 2021). DOI: 10.15393/j10.art.2021.5321 (In Russ.)
10. Justin, St. (Popović). *Filosofiya i religiya F. M. Dostoevskogo [Philosophy and Religion of F. M. Dostoevsky]*. Minsk, Izdatel’ D. V. Kharchenko Publ., 2008. 312 p. (In Russ.)
11. Justin, St. (Popović). Dostoevsky’s Opinion About Europe and the Slavs. In: *Evangelie F. M. Dostoevskogo: v 3 tomakh [The Gospel of Dostoevsky: in 3 Vols]*. Tobolsk, Obshchestvennyy blagotvoritel’nyy fond “Vozrozhdenie Tobol’ska” Publ., 2017, vol. 3: Testimonials. Criticism. Theology, pp. 392–700. (In Russ.)

12. Litinskaya E. P. Rhetoric and Poetics of Dostoevsky's Pushkin Speech. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*, 2021, vol. 19, no. 2, pp. 141–175. Available at: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1630915640.pdf (accessed on September 31, 2021). DOI: 10.15393/j9.art.2021.9583 (In Russ.)
13. Likhachev D. S. The Conceptosphere of the Russian Language. In: *Izvestiya AN SSSR. Seriya literaturny i yazyka [Bulletin of the Russian Academy of Sciences: Studies in Language and Literature]*, 1993, vol. 52, issue 1, pp. 3–9. (In Russ.)
14. Pigin A. V. Novel by F. M. Dostoevsky “Demons” and Visions of Heaven and Hell. In: *Sovremennyye problemy metoda, zhanra i poetiki russkoy literatury [Modern Problems of Method, Genre and Poetics of Russian Literature]*. Petrozavodsk, 1991, pp. 132–139. (In Russ.)
15. Pigin A. V. To the Question of the Old Russian Sources of the Novel by F. M. Dostoevsky's “The Brothers Karamazov”. In: *Novyye aspekty v izuchenii Dostoevskogo [New Aspects in Studying of Dostoevsky]*. Petrozavodsk, 1994, pp. 193–198. (In Russ.)
16. Pigin A. V. Old Russian Legend About the Penitent Devil (The Study of Apocatastasis Concept). In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*, 1998, issue 5, pp. 122–139. Available at: <https://poetica.pro/journal/article.php?id=2479> (accessed on September 31, 2021). DOI: 10.15393/j9.art.1998.2479 (In Russ.)
17. Tikhomirov B. N. «Zhil na svete tarakan...». *Stikhi F. M. Dostoevskogo i ego personazhey; «Vityaz' gorestnoy figury...». Dostoevskiy v stikhakh sovremennikov* [“Once Upon a Time There Lived a Cockroach...”. *Verses of F. M. Dostoevsky and of His Characters; “A Knight of a Grieving Figure...”*. *Dostoevsky Through the Verses of His Contemporaries*]. Moscow, Boslen Publ., 2017. 239 p. (In Russ.)
18. Fokin P. E., Petrova A. V. Pushkin Speech by Fedor Dostoevsky as an Event (Based on the Materials of the Manuscript Fund of the Vladimir Dahl State Museum of the History of Russian Literature). In: *Neizvestnyy Dostoevskiy [The Unknown Dostoevsky]*, 2020, no. 2, pp. 162–188. Available at: https://unknown-dostoevsky.ru/files/redaktor_pdf/1595258841.pdf (accessed on September 31, 2021). DOI: 10.15393/j10.art.2020.4681 (In Russ.)
19. Shalina M. A. Anthropological Problems of F. M. Dostoevsky's Creativity. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*, 2021, vol. 19, no. 1, pp. 209–220. Available at: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1612794351.pdf (accessed on September 31, 2021). DOI: 10.15393/j9.art.2021.9044 (In Russ.)
20. Tsvetkova N. V. “Panhuman” and “Vsechelovek”: from S. P. Shevryev to F. M. Dostoevsky. In: *Dostoevskiy i mirovaya kul'tura. Filologicheskii zhurnal [Dostoevsky and World Culture. Philological Journal]*, 2018, no. 2, pp. 127–150. (In Russ.)

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ / INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Захарова Ольга Владимировна, кандидат филологических наук, доцент кафедры классической филологии, русской литературы и журналистики Института филологии, Петрозаводский государственный университет (г. Петрозаводск, Республика Карелия, Российская Федерация, 185910); ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0426-4145>; e-mail: ovzakh05@yandex.ru.

Olga V. Zakharova, PhD (Philology), Associate Professor of the Department of Classical Literature, Russian Literature and Journalism, Petrozavodsk State University (Petrozavodsk, 185910, Republic of Karelia, Russian Federation); ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0426-4145>; e-mail: ovzakh05@yandex.ru.

Поступила в редакцию / Received 01.02.2022

Поступила после рецензирования и доработки / Revised 05.04.2022

Принята к публикации / Accepted 26.04.2022

Дата публикации / Date of publication 06.06.2022

Научная статья ■

DOI: 10.15393/j9.art.2022.11085

EDN: YJWFMU



Тема евангельской любви в диалогии П. И. Мельникова-Печерского «В лесах» и «На горах»

Л. В. Алексеева

Петрозаводский государственный университет

(г. Петрозаводск, Российская Федерация)

e-mail: lempi@mail.ru

Аннотация. Тема евангельской любви рассмотрена как основной лейт-мотив, определяющий художественную концепцию романов «В лесах» (1871–1874) и «На горах» (1875–1881), составивших диологию, которая стала итогом не только размышлений П. И. Мельникова-Печерского о старообрядчестве, но и религиозно-философских размышлений о человеке, его духовно-нравственной составляющей, национально-культурных, духовных ценностях, поисках истинной веры и высшем смысле человеческого существования. Религиозно-философская проблематика диалогии, ее связь с национальной жизнью, духовно-нравственными идеалами, традициями древнерусской культуры, отражение православных ценностей в художественной концепции произведения позволяют говорить о культурном традиционализме и включать творчество Мельникова-Печерского в общий литературный процесс XIX в. С этой точки зрения в статье рассмотрены мотивы духовного самопожертвования, самоотречения, служения ближнему как высшая степень проявления евангельской любви. Эта тема пронизывает художественное пространство диалогии и получает выражение на разных уровнях структуры текста — в образно-мотивном строе, сюжетной организации, в цитатах и реминисценциях. Слова одного из главных героев, купца-старообрядца Патапа Максимыча Чапурина, о служении и самопожертвовании ради ближнего, представляющие неточную цитату из Евангелия (Ин. 15:13), являются ключевыми в раскрытии темы евангельской любви. Положительные образы героев диалогии (как старообрядцы, так и представители ортодоксальной церкви) ориентированы на христианские ценности, обладают православным воззрением, существенный принцип которого — принцип взаимной любви во Христе. На примере героев Мельникова-Печерского показано, что любовь к ближнему понимается как деятельная любовь, результат земного «делания», будь то героическое самопожертвование или смиренное подвижничество. Любовь во Христе возвышает и преображает личности героев, приводя к единству, соборности, чувству ответственности друг перед другом.

Ключевые слова: П. И. Мельников-Печерский, диалогия, традиционализм, старообрядчество, Евангелие, любовь, соборность, мотив, образ

Для цитирования: Алексеева Л. В. Тема евангельской любви в дилогии П. И. Мельникова-Печерского «В лесах» и «На горах» // Проблемы исторической поэтики. 2022. Т. 20. № 2. С. 337–367. DOI: 10.15393/j9.art.2022.11085. EDN: YJWFMU

Original article

DOI: 10.15393/j9.art.2022.11085

EDN: YJWFMU

The Theme of Gospel Love in P. I. Melnikov-Pechersky's “V lesakh” (“In the Forests”) and “Na gorakh” (“On the Hills”) Dilogy

Lyubov V. Alekseeva

*Petrozavodsk State University
(Petrozavodsk, Russian Federation)
e-mail: lempi@mail.ru*

Abstract. The topic of gospel love is considered the main leitmotif that defines the artistic concept of the novels “V lesakh” (“In the Forests”) (1871–1874) and “Na gorakh” (“On the Hills”) (1875–1881), which comprise a diology. It was the result of the reflections of P. I. Melnikov-Pechersky not only about the Old Believers, but also his religious and philosophical contemplations about a person, his spiritual and moral components, national and cultural, spiritual values, the search for true faith and the highest sense of human existence. The religious and philosophical problems of diology, its connection with national life, spiritual and moral ideals, traditions of ancient Russian culture, the reflection of Orthodox values in the artistic concept of diology allow us to talk about cultural traditionalism and include Melnikov-Pechersky's creative work in the general literary process of the 19th century. From this point of view, the article considers the motifs of spiritual self-sacrifice, self-denial, serving your neighbor as the highest degree of manifestation of the gospel love. This theme permeates the artistic space of the diology and is expressed at different levels in the text structure — in an image-motivated system, plot organization, in quotes and reminiscences. The words of one of the main heroes, the Old Believer merchant Patap Maksimych Chapurin, about serving and self-sacrifice for the sake of his neighbor, representing an inaccurate quote from the Gospel (John 15:13), are the key to uncovering the theme of gospel love. The intentionally positive images of the heroes of diology (both Old Believers and representatives of the Orthodox Church) are focused on Christian values, have an Orthodox vision, the essential principle of which is the principle of mutual love in Christ. The example of the heroes of Melnikov-Pechersky shows that love for one's neighbor is understood as active love, the result of earthly “doing,” be it heroic self-sacrifice or humble asceticism. Love in Christ elevates and transforms the personalities of heroes, leading to unity, sobornost', a sense of responsibility to each other.

Keywords: P. I. Melnikov-Pechersky, dilogy, traditionalism, Old Believers, Gospel, love, sobornost', motif, image

For citation: Alekseeva L. V. The Theme of Gospel Love in P. I. Melnikov-Pechersky's "V lesakh" ("In the Forests") and "Na gorakh" ("On the Hills") Dilogy. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*, 2022, vol. 20, no. 2, pp. 337–367. DOI: 10.15393/j9.art.2022.11085. EDN: YJWFMU (In Russ.)

«Никто же больше той любви иметь, аще кто душу свою положит за други своя...», — эти слова о самопожертвовании, представляющие неточную цитату из 15 главы Евангелия от Иоанна (ср.: «болши сея любве никтоже иметь, да кто душу свою положить за други своя» — «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15:13)), принадлежат одному из главных героев дилогии П. И. Мельникова-Печерского «В лесах» и «На горах» — купцу-старообрядцу Патапу Максимычу Чапурину¹. Они оказываются концептуально значимыми для всего произведения. Духовное самопожертвование, самоотречение, служение ближнему как высшая степень проявления евангельской любви становятся лейтмотивом, в котором слова Патапа Чапурина — ключевые. Эти мотивы во многом определяют художественную концепцию дилогии Мельникова-Печерского.

Два романа «В лесах» и «На горах», составившие дилогию, в которой сплетается множество человеческих судеб, сюжетных линий, явились не только вершиной художественного творчества П. И. Мельникова-Печерского: оно не было основной деятельностью автора дилогии, успешно окончившего словесное отделение Казанского университета, чиновника особых поручений по делам старообрядцев, члена Археографической комиссии, редактора неофициальной части «Губернских Ведомостей», но прежде всего историка, увлеченно занимавшегося изучением старообрядчества и русской истории в целом и только с 1866 г. полностью погрузившегося в литературное творчество. Дилогия стала главным трудом, которому Мельников-Печерский посвятил целое десятилетие

¹ Мельников П. И. Собр. соч.: в 8 т. М.: Правда, 1976. Т. 2. С. 123. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте статьи с указанием тома и страницы в круглых скобках.

в последние годы своей жизни («В лесах», 1871–1874; «На горах», 1875–1881), своеобразным итогом его размышлений о старообрядчестве и более того — религиозно-философских размышлений о человеке, его духовно-нравственной составляющей, национально-культурных, религиозных ценностях, высшем смысле человеческого существования, поисках истинной веры. Эти представления реализованы Мельниковым-Печерским на материале о жизни старообрядческого Заволжья, в знании которого среди современников едва ли были ему равные.

Старообрядцы — хранители исконных православных ценностей, старой веры, духовности, древних православных святынь, памяти о подвижниках «древлего благочестия», традиций древнерусской культуры, допетровского жизненного уклада (см., напр.: [Боченков, 2010], [Пигин, 2011, 2017], [Юхименко, 2016, 2020]). В своем стремлении сохранить веру предков старообрядцы напоминают древнерусских подвижников. Многие герои диалогии, проходя через жизненные испытания, остаются верны заповедям добра и любви. Это герои, живущие в настоящем, на которых Мельников-Печерский возлагает надежду в будущем.

Религиозно-философская проблематика диалогии Мельникова-Печерского долгое время оставалась в стороне от исследователей его творчества и потому оказалась менее всего раскрыта. Однако на рубеже XX–XXI вв. и в настоящее время исследователи обратили внимание на этот аспект: в их работах преимущественно на материале романа «В лесах», рассматривается связь диалогии с национальной жизнью, духовно-нравственными идеалами, традициями древнерусской культуры, отражение православных ценностей в художественной концепции диалогии [Боченков, 2004, 2005, 2010], [Гневковская, 2000]², [Дергунова], [Дунаев], [Кудряшов, 1997, 2003, 2004, 2006, 2007], [Липатов], [Мещерякова], [Алексеева, 2013а, 2013b, 2014а, 2014b, 2014с], [Николаева], [Тарасова], [Царегородцева]. Изучение диалогии в таком ракурсе позволяет включить творчество

² См. также исследование, посвященное проблеме выбора жизненного пути героями П. И. Мельникова-Печерского на материале других произведений [Гневковская, 2009].

Мельникова-Печерского, бытописателя старообрядчества, в общий литературный процесс XIX в. По словам В. Е. Хализева, русская классическая литература в лице А. Н. Островского, Н. А. Некрасова, Н. С. Лескова, П. И. Мельникова-Печерского «вовлекала в свою сферу многовековые национально-культурные ценности — ту жизненную практику, которая так или иначе сопрягалась с новыми историческими веяниями и неизменно окрашивала современность» [Хализев, 2005: 232]. Писатели XIX в. (Н. С. Лесков, Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой, В. Г. Короленко и др.) «исследовали национально-культурные и религиозные ценности, укорененные в народном сознании» [Дергунова: 299]. Благодаря им в русской литературе «мощно и воочию заявили о себе вне- и долитературные пласты культуры, допетровские и допушкинские пласты сознания» [Журавская: 209].

Культурный традиционализм в трактовках русской литературы XIX в. прослеживался и в исследованиях начала XX в. (С. А. Венгерова, В. Н. Перетца, В. М. Истрина и др.). С. А. Венгерова, характеризуя отечественную словесность как «самое замѣчательное явление» и «центральное проявление русского духа, фокусъ, въ которомъ сошлись лучшія качества русскаго ума и сердца» [Венгерова, 1907: 5], акцентирует в ней темы самопожертвования, покаяния, жажды подвига. Пафос жертвенного подвига признается Венгеровым характерным для русского сознания, «центральным нервом русской литературы» (подробнее об этом см.: [Венгерова, 1911: 200, 205]). Ученый высказывал идею о единении народа — разных сословий и общественных групп — в «общем национальном чувстве», в «героическом подвижничестве» (см. также: [Венгерова, 1912: 16]). В. Н. Перетц видел особенность русской литературы в том, что она проникнута альтруистическими идеалами и исканием идеала вообще. Ее герои проходят «тернистый путь страдания, ища той *правды*, которая должна возстановить нарушенный идеальный порядокъ жизни духа» [Перетц: 5]. По мысли Перетца, стремление к свету и правде свойственно каждому цельному человеку и куда бы ни завел поиск, важен «самый фактъ исканія», поскольку оно — тоска по идеальному содержанию в мире [Перетц: 6]. Почву, т. е. наследственность,

исследователь считает необходимым условием зарождения этих идеалов. В качестве источников, питающих отечественную литературу, Перетц указывает древнерусскую словесность, посредством которой происходит связь с эпохой раннего христианства, эпохой строгого подвижничества и самоотречения, борьбы за веру [Перетц: 6–7]. Идеалы этих времен — идеалы святости и искания правды и рая — по мысли ученого, не только сохранились в русской литературе в пору «обмирщения» (XVIII–XIX вв.), но даже усилились [Перетц: 9]. Отсюда отрицательный взгляд на существующую действительность и мысль о существовании идеала — источник искания рая, «стремленія познать непознаваемое, найти ту таинственную грань, гдѣ божество сливается съ человѣчествомъ, очищеннымъ отъ грѣха и достигшимъ полноты и обилія святости, возможнаго для человѣка» [Перетц: 8]. С этим исканием и верой в царство истины тесно связано «учительство» — еще одно ведущее свое начало из древнерусской словесности свойство русской литературы, которое было отмечено Перетцем и Венгеровым [Перетц: 11]. Перетц обозначил и другую сторону, с которой может раскрываться тема духовного скитальчества: в этих поисках «не дисциплинированные умы, стремясь порвать съ прошлымъ и создать нѣчто новое, — впадаютъ въ сектантскія мистическія увлеченія, иногда кончая религіознымъ изувѣрствомъ» [Перетц: 10]. Однако их стремленія заканчиваются «принесеніемъ покаянія, примиреніемъ съ традиціонной религіей и возвращеніемъ на лоно церкви» [Перетц: 9]. Эти искания давали материал писателям XIX в. для целой галереи типов, среди которых — «рядъ <...> мятежныхъ и слабыхъ духомъ типовъ» [Перетц: 10].

Вслед за Перетцем и ссылаясь на его работы, В. М. Истрин говорил о законе преемственности, эволюции, связывающем прошлое и настоящее, «отдаленную древность съ настоящимъ временемъ» [Истрин: 27]. Он видел специфичность русской литературы в соединении с христианской моралью. Литература XIX в. рассматривалась им как вобравшая в себя национально-культурную традицию, идущую из прошлых столетий. Признавая справедливость высказывания Перетца об учительном характере русской литературы, наблюдающемся

у нее во все времена, Истрин также проводил связь между древней литературой и новой посредством христианской морали, которая может распространяться либо на внутреннюю жизнь человека, либо на его отношение к другим людям. Из этого, по мысли ученого, проистекает такое определение как «просветление сердца», которое не исчерпывает всех понятий христианской морали [Истрин: 29–31]

С точки зрения христианского мировидения рассматривал русскую литературу и Л. А. Соколов, духовный писатель и богослов. Он утверждал, что раскрытие духовных ценностей, помимо «уясненія ихъ на началахъ слова Божія и церковнаго преданія», должно быть в тесной взаимосвязи с изучением литературы, поскольку она никогда не была чужда религиозно-нравственных мотивов. Русский писатель, «наиболѣе чуткій къ біенію пульса народной души и зоркій въ отношеніи идеальнаго міра», «дать ясныя картины вѣрности русскаго человѣка искони, естественно и откровеніемъ поставленной цѣли бытія, непрерывнаго сохраненія вѣковыхъ духовныхъ цѣнностей и строенія своей жизни на началахъ вѣры въ Бога, совѣсти и долга, безсмертія и вѣчности, непрерывнаго совершенствованія и дѣятельной любви» [Соколов: 56].

Так, критикой начала XX в. утверждался образ русской литературы XIX в. как воплощение мощной культурной традиции, корни которой уходят в глубокую древность, как средоточие высших этических ценностей, подчеркивался ее христианский характер.

Связь с «почвой», традиционной культурой, идущей из глубины веков, прослеживается и в диалогии «В лесах» и «На горах». Подобно своим современникам, Мельникову-Печерскому удалось уловить тенденцию литературы XIX в., запечатлев в своих героях «духовную и “поведенческую” причастность нравственным и религиозным императивам», уяснив «одухотворенную “ткань жизни”, которая наследуется от поколения к поколению» [Хализев, 2005: 9]. Эта «ткань жизни» — понятие, примененное философом Н. С. Арсеньевым к культуре, — «передатчица духовной традиции», «поток духовной преемственности, насыщенной творческой энергией, соединяющей прошлое с настоящим». Она питает великие памятники и творения культуры, без нее невозможные [Арсеньев: 9].

Смысл культуры заключен в этой «живой ткани исторической преемственности и личного усилия и подвига, подвига как отдельных лиц, так и целого народа. Живое предание и личный подвиг, устремление вперед и укорененность в прошлом и в глубинах жизни составляют одно — один порыв, один поток, одно мощное течение» [Арсеньев: 7–8].

Темы духовного подвига самопожертвования, самоотречения как проявления любви к ближнему пронизывают всю диологию Мельникова-Печерского и получают выражение на разных уровнях в структуре художественного текста — в образно-мотивном строе, сюжетной организации, в цитатах и реминисценциях. Герои-носители исконных христианских ценностей показаны как среди представителей ортодоксальной церкви, которых в числе персонажей дилогии немного (православный поп Прохор и старообрядец в прошлом Сергей Андреевич Колышкин), так и среди старообрядцев — главных действующих лиц повествования. К этому типу героев примыкает знахарка Егориха — воплощение любви, полной самоотдачи и сочувствия к людям, — образ которой находится на периферии этих двух групп («нелюбимая келейницами, а всеми окольными крестьянами почитаемая благодетельницей» (4: 16)).

Мельников-Печерский создал положительные образы старообрядцев, отказавшись от существующей с XVII в. в литературе обличительно-сатирической традиции их изображения, которой и сам следовал в течение некоторого периода и время от времени возвращался в художественном и художественно-публицистическом творчестве («Поярков», 1857; «Гриша», 1860; «Очерки поповщины», 1862–1864). Вопреки этой традиции многие герои дилогии воплощают национальный идеал, ориентированный на христианские ценности, иными словами — сохраняют «память об идеале Древней Руси», по определению Л. В. Соколовой, которая применила его в отношении литературы XX в., продолжившей традиции древнерусской литературы [Соколова: 181]. В русской литературе воплощен наиболее существенный принцип православного воззрения — принцип взаимной любви всех во Христе,

согласно которому главное в религиозной жизни то, что она прежде всего «порождается благодатью всеобщей взаимной любви», единением во Христе [Новгородцев: 9].

Основываясь на старообрядческом материале, Мельников-Печерский избирает предметом изображения ту сферу человеческой жизни, где личное вступает в конфликт с религиозным. Пристальное внимание писателя в диалогии уделено человеческой личности, проблеме выбора героями жизненных позиций, духовному самоопределению и поступкам, совершаемым героями в различных ситуациях, причастность «событиям бытия» [Бахтин] (см. также: [Аванесов], [Смирнов], [Щитцова]). Героям диалогии Мельникова-Печерского свойственно православное сознание, которое состоит в умении сохранять в себе основы учения Христа (см., напр.: [Новгородцев: 8]).

В образах старообрядческой игуменьи Комаровского скита Манефы, сестры Патапа Чапурина, и ее незаконнорожденной дочери Фленушки, послушницы одной из обителей скита, выбор делается в пользу религиозного долга, согласно которому земная жизнь человека оценивается с точки зрения вечной и представляет лишь переходное состояние на пути к Царству Небесному. Для сознания обеих героинь характерно не только «извѣстное потускнѣніе красокъ въ здѣшнемъ мірѣ, чувство міра нездѣшняго», но и «исканіе Царства Божьяго, путей правды» [Зеньковский: 31]. Красивая, молодая, но гордая и спесивая Матрена Чапурина, будущая игуменья Манефа, «не отчуралась от любви» (2: 177). Насильно свезенная отцом под строгий надзор в один из крупнейших старообрядческих скитов, Комаровский скит, с целью уберечь ее от любовного искушения, Матрена в отчаянии, не надеясь на возможное счастье с Якимом Стуколовым, дает обет — принять иночество и посвятить свою жизнь искуплению совершенного ею греха:

«Оправясь от болезни, Матренушка твердо решила исполнить данный обет. Верила, что этим только обетом избавилась она от страшных мук, от грозившей смерти, от адских мучений, которые так щедро сулила ей мать Платонида. Чтение *Книги о старчестве, патериков и Лимонаря* окончательно утвердили ее в решимости посвятить себя Богу и суровыми подвигами

иночества умилосердить прогневанного ее грехопадением Господа... Ад и муки его не выходили из ее памяти...» (2: 184).

Самоотречение героини оказывается настолько сильным, что она, отвергая свою земную любовь, весь мир, всецело впадает в «аскетическое самоуглубление» (см.: [Зеньковский: 31]), приняв иночество, а впоследствии и игуменство над Комаровским скитом:

«Вольный ход, куда хочешь, и полная свобода настали для недавней заточенницы. Но, кроме часовни и келий игуменьи, никуда не ходит она. Мерзок и скверен стал ей прекрасный Божий мир. Только в тесной келье, пропитанной удушливым запахом воска, ладана и деревянного масла, стало привольно дышать ей... <...> Греховно, все греховно в глазах молодой беллицы...» (2: 185).

Жизнь по строгому скитскому уставу, чтение душеполезных книг, молитвы, труд, ведение скитского хозяйства погрузили Манефу в особый мир, «все бывшее покрылось забвением» (2: 187). Отрекшись от мирской жизни, Манефа получила славу во всем старообрядчестве «великой ревнительницы древлего благочестия», «крепкого адаманта старой веры» (2: 186).

Во искупление своего греха Манефа берет на воспитание сироту Фленушку, сама того не ведая, свою незаконнорожденную дочь. В отношениях Манефы с Фленушкой раскрывается другая, «чувственная», сторона многогранного образа игуменьи: строгая и величавая, она окружает заботой воспитанницу и отдает ей всю свою любовь, которая исходит из материнского сердца. В состоянии любви и аскетического подвижничества «водворяется в душе Манефы тихий, мирный покой» (2: 187).

Подобно тому, как житийный герой проходит через испытание бесовской силой, Манефа преодолевает борьбу с искушением страстями — воспоминаниями о земной любви, являющимися в образе Стуколова. Первое борение, которое Манефа стоически вынесла, произошло еще до обряда пострижения, последующие — после пострига — оказались более трудным испытанием (см., напр., «В лесах», кн. 1, ч. 1, гл. 11, 13; ч. 2, гл. 8):

«Встреча с паломником, которого она в живых видеть не чаяла, возмутила духовный мир матери Манефы. <...> Насмелся враг рода человеческого над ее подвигами и богомыслием!.. <...> Минута одна, и как вихрем сваяны двадцатипятилетние труды, молитвы, воздыхания, все — все...» (2: 175).

Эта встреча едва не поколебала стойкость «закаленной в долгой борьбе со страстями, <...> победившей в себе ветхого человека со всеми влечениями к миру, чувственности, суете, <...> умертвившей в себе сердце» (2: 188). Но Манефа находит силы невозмутимо встретить и искренне отдать поклон Стуколову как «подвижнику, <...> труднику, положившему душу свою на исканье старообрядческого святительства...» (2: 188), преданному, как и она, «древлему благочестию». Хотя по-прежнему ее испытывает бесовское искушение — душу продолжают разрывать воспоминания молодости (3: 75).

История любви Манефы, составляющая одну из сюжетных линий романа «В лесах», вносит в ее образ трагизм, который заключается в неразрешимом конфликте чувств и религиозного долга (см., напр.: [Багрецов: 17]). Безграничная любовь к своей воспитаннице — дочери Фленушке — просветляет образ игуменьи, придает ему полноту (о категории преобразования личности см.: [Гаричева]). Несмотря на то, что Мельников-Печерский создал образ, «погруженный в религиозно-бытовую атмосферу старообрядчества, с нею сроднившийся» [Боченков, 2010: 446], он в то же время показал в игуменье живую человеческую душу, способность любить вопреки мертвым догмам, но это любовь родственная, кровная. Однако содержание и смысл образа Манефы заключается в том, что «в охранении и распространении “древлего благочестия” она представляет едва ли не главную задачу своей жизни» [Жидкова: 33].

Путь Манефы повторяет дочь Фленушка, с детства воспитанная в стенах обители, где религиозный долг является определяющим. Озорной Фленушке изначально чужда атмосфера строгого аскетизма («не снести мне иночества», «в черницах мне не бывать» (3: 114)):

«Молодая, красивая, живая как огонь Фленушка <...> была девица-белоручка, любимица игуменьи, обительская баловница.

Она выросла в обители, будучи отдана туда ребенком. Выучилась в скиту Фленушка грамоте, рукодельям, церковной службе, и хоть ничем не похожа была на монахиню, а приводилось ей, безродной сироте, век оставаться в обители» (2: 40).

Преданность и любовь Фленушки к воспитавшей ее матери Манефе, наставление игуменьи девушке принять иночество ради будущего блага и определенности в судьбе, разгоревшаяся любовь к Петру Самоквасову — все это является основой внутреннего конфликта в образе молодой белицы. Разрешением этого противостояния для героини может стать уход в мирскую жизнь путем замужества:

«Из скитов замуж въявь не выходят — позором было бы это на обитель, но свадьбы “уходом” и там порой-временем случаются. Слюбится с молодым белица, выдаст ему свою одежду и убежит венчаться в православную церковь: раскольниковый поп такую чету ни за что не повенчает. Матери засуетятся, забегают, погони разошлют, но дело поправить нельзя. Посердятся на беглянку с полгода, иногда и целый год, а после смиряются. Беглянка после мировой почасту гостит в обители, живет там, как в родной семье, получает от матерей вспоможение, дочерей отдает к ним же на воспитание, а если овдовеет, воротится на старое пепелище, в старицы пострижется и станет век свой доживать в обители. Таких примеров много было, и Фленушка, поминая эти примеры, думала было обвенчаться “уходом” с молодым казанским купчиком Петрушей Самоквасовым...» (2: 40).

Однако и в мирской жизни, в патриархальном укладе она не находит возможности реализовать своему сильному, страстному чувству. «Любви такой девки, как я, — тебе не снести... По себе поищи, потише да посмирнее», — заявляет она Петру Самоквасову (5: 386).

Оказавшись перед выбором — возможное личное счастье путем бегства из обители или иночество, на котором настаивает любимая ею матушка Манефа, Фленушка после долгих сомнений («...но матушки Манефы было жалко ей — убило бы это ее воспитательницу...» (2: 40)) подчиняется настояниям игуменьи, не видя иного для себя выхода («Иначе нельзя!.. Родная мать велит — надо покориться!..» (5: 369)). Ее решение

остаться в скиту — скорее не проявление верности религиозному долгу, а самопожертвование ради любви к близкому человеку — воспитавшей ее игуменье, в лице которой Фленушка обретает родную мать в минуты своего выбора (5: 363–369):

«Отказалась я от него ради тебя, матушка, жаль мне было расстаться с тобой... А теперь, когда знаю, что я твое рождение, когда знаю, какова у тебя власть надо мной, вот тебе, родная, речи мои: положим начал перед иконами, благослови меня принять пострижение» (5: 368–369).

В самоотречении Фленушки уже нет того трудноразрешимого противоречия между чувством и долгом (любовь к матери и долг оказываются на одной чаше весов в противовес личному счастью), но нет и той гармонии, когда в самопожертвовании переполняет чувство евангельской любви, возвышающей, просветляющей душу. Фленушку, напротив, одолевает уныние, опустошение: «Ах ты, жизнь моя, жизнь горе-горькая, сокрушила ты победную мою голову, иссушила ретиво сердце!..» (5: 369). Это состояние характеризуют такие портретные детали в описании героини после принятия решения: «...застыла вся, ровно окаменела», «унылый, неподвижный взор», «руки опущены, лицо бледно, как полотно, поблекшие губы чуть заметно вздрагивают» (5: 369). Символично накануне пострига Фленушки Петру Самоквасову доносится с кладбища «песня слез и печали» — погребальные мотивы «Службы усопшим»: «Рабе Божией преставльшейся сестре нашей иноке Филагрии вечная память!..» (5: 404). Надев на себя вериги строгого устава по примеру Манефы, Фленушка, принявшая имя Филагрии, теряет прежний облик — озорной, полной жизни, мечтающей о счастье и устраивающей счастье других. Результат ее внутреннего перерождения отчетливо проявляется в разрыве с мирской жизнью, отказе от земной любви:

«Нет здесь никакой Флены Васильевны <...> Здесь мать Филагрия пребывает» <...> Недвижно стоит величавая, строгая мать Филагрия в черном венце и в мантии. Креповая наметка назад закинута... <...> Как стрела, выпрямилась станом мать Филагрия. Сдвинулись соболиные брови, искрометным огнем

сверкнули гневные очи. Как есть мать Манефа. Медленно протянула она вперед руку и твердо, властно сказала: “Отыди от мене, сатано!..” (5: 411).

Для православного сознания характерно, как отмечает философ и богослов В. В. Зеньковский, не только «чувство міра нездѣшняго», но и «исканіе Царства Божьяго, путей правды»; в нем «есть нѣкоторое отрѣшеніе отъ суеты міра сего, но рѣшительно и глубоко ему чуждо отвращеніе къ міру сему» [Зеньковский: 31]. Это иной путь, о котором говорится в Лествице св. Иоанна Лествичника: возврат души к миру после «аскетического самоуглубления», трудной борьбы с собой — после чего душа наполняется радости и любви к окружающему (см.: [Зеньковский: 31]).

Через духовное странничество проходит герой дилогии Герасим Силыч Чубалов. Самососредоточение сознания, отрешенность с детства от окружающего мира, тяга к пустынножительству, необычайная способность к книжному учению, страсть к которому не могут отбить даже отцовские наказания, чтение душеполезных книг (Цветника, Пролога, житий святых), смиренномудрие, пытливость ума, сближающие героя с житийными образами святых, приводят его к отшельничеству — тому самому «аскетическому самоуглублению», погружению во внутреннее замкнутое пространство, которое в исследовательской литературе определяется как «парадигма вывернутого в глубь себя пространства внешнего мира», характерного для древнерусской культуры и унаследованного литературой писателей-традиционалистов (см.: [Мяло: 229–230], [Соколова: 182]).

Из душеполезных книг Герасим узнает об антихристе, о последних временах, о том, что истинная вера иссякла и сохранилась лишь у малого числа людей. Герой отправляется в «странство» «ради обретения истинной правой веры Христовой, ради отыскания “малого стада” избранных, но сокровенных людей Божиих» (5: 444), о которых сказано в Евангелии: «Не бойся, малое стадо: яко благоизволи Отецъ вашъ дати вамъ царство» («Не бойся, малое стадо! ибо Отец ваш благоволил дать вам Царство» (Лк. 12:32)). Герасима вдохновляет надежда «быть причтенным когда-нибудь к этому малому стаду» (5: 442),

чтобы в его числе достигнуть вечного спасения. Поиски спасительной веры среди старообрядческих толков, согласий и сект оказываются для него безрезультатными и приводят к выводу: «Везде заблужденье, всюду антихрист...» (5: 445). Сменив множество вер, дойдя до религиозного аскетизма, опустошившего его душу («Это был сухой аскет, все человеческое было ему чуждо» (5: 445)), так и не нашедший правой веры «горячий искатель истины» захотел «возвратиться в покинутый мир» и «в душевном отчаянье, в злобе и ненависти покинул <...> странство» (5: 445, 446). Природу этой злобы «и к людям и к себе самому», непостижимой для самого Герасима, Мельников-Печерский объясняет внутренним содержанием самого героя, а не внешними обстоятельствами:

«Он искал истины ради удовлетворения пытливости ума, но *любви и добра*, исходящих от сердца, не искал, даже никогда и не думал о них. Это был сухой аскет, все человеческое было ему чуждо, никогда *любовь* не озаряла его загрубевшего сердца, оттого злоба и свила в нем гнездо свое» (курсив мой. — Л. А.) (5: 445).

Отметим, что о героях напряженного духовного поиска, заблудших в своих исканиях, Мельников-Печерский пишет без тени презрения, без обличительно-сатирической интонации, а с пониманием и сочувствием, тем самым оставляя перспективу развития образа, восстановления в нем цельного человека (Герасим Чубалов, Дуня Смолокурова и др.).

Духовное перерождение Герасима начинается с момента его возвращения в родные края, изначально мотивированного чувством гордыни за свое нажитое богатство:

«...выкажу отцу свои капиталы... И поникнет он головою и передо мною, перед пропадшим сыном, смирится...“Вот тебе грамотей, а не пахарь, — скажу я родителю. — За что бивал меня, за что бранивал?..” Смирится старый, а я из деревни вон — прощай, мол, батюшка, лихом не поминай... И ни копейки не дам ему...”» (5: 451).

При виде нищеты, разорившегося хозяйства семьи брата «черствое сердце сурового отреченника от людей и от мира дрогнуло <...> и болезненно заныло жалостью» (5: 451), появилось ощущение единства с его семьей, а от гордыни не осталось

и следа. Герой постигает суть евангельских слов «Бог любви есть»³, мысль о которых подводит итог его духовных поисков: «Вот она где истина-то, <...> вот она где правая-то вера, а в странстве да в отречение от людей и от мира навряд ли есть спасенье...» (5: 452). Вернувшись к миру после «аскетического самоуглубления», Герасим «ровно переродился, стало у него на душе легко и радостно» (5: 452). В данном случае можно говорить о категории преобразования личности героя, восстановлении ее целостности, благодаря «пробуждению в нем сердца» (см.: [Гаричева]) («сердце повернулось» (5: 459)), о чем свидетельствуют внутренние монологи Герасима о смысле веры, милости.

Дальнейший образ Герасима строится на мотиве самопожертвования — герой всецело посвящает себя жертвенному служению семье брата по Христову завету «друг друга тяготы носите» (Гал. 6:2), который прочно укрепляется в его «обновленном сердце» (5: 477). Развитие этого образа, на наш взгляд, мотивировано ориентацией Мельникова-Печерского на традиции древнерусской книжности, духовно-нравственные идеалы Древней Руси.

Заповедь любви в православии имеет особый смысл. Любовь не просто присуща человеческой личности как данность, а достигается трудом, богоугодными делами, молитвами, духовными исканиями, страданием (см.: [Новгородцев: 11]). В процессе так называемого земного «делания» (любовь к окружающему, молитва, добрые дела, труд) [Зеньковский: 31], присущего православному сознанию, происходит восстановление целостности личности героя — обретение смысла жизни, осознание счастья быть семьянином, ценности духовного, а не материального богатства, а самое главное — приходит осознание евангельской истины «Бог есть любовь», наполняющей смыслом земное существование человека:

«...никогда еще молитва так благотворно на его душу не действовала, как теперь <...>. Такую отраду, такое высокое духовное наслаждение почувствовал он, каких до тех пор и представить

³ «Богъ любви есть, и пребывая въ любви въ Бозѣ пребываетъ, и Богъ въ немъ пребываетъ» («Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем» (1 Ин. 4:16)).

себе не мог... То была действенная сила любви, матери всякого добра и блага. Еще впервые осияла она зачерствелое сердце от реченника от мира, осияла сердце, полное гордыней ума, нетерпимое ко всему живому, человеческому. “Бог есть любви”, — благоговейно и много раз повторял <...> Герасим Силыч» (5: 478).

Этому же завету следует купец-тысячник из старообрядцев Патап Максимыч Чапурин, убежденный, что спасение души возможно и в миру, «живи только по добру да по правде» (3: 341; 6: 369). С иронией относясь к скитской жизни (см., напр.: 3: 344–345, 352–353), Чапурин в честном труде и добрых делах видит неперемнное условие спасения. Богатство он воспринимает как Божью благодать, сошедшую за то, что вместе с женой призрели сироту Груню и воспитали как свою дочь, «любовью своей отвели грозу и наполнили мирным счастьем душу девочки»: «Сиротка к нам в дом счастье принесла, <...> что ни подал нам Бог, — за нее, за голубку, все подал»; «не мое <...> добро, что мы нажили: его Бог ради Груни послал» (2: 117, 118, 119). Свою богоданную дочку Чапурин напутствует евангельскими словами: «Никто же больше тоя любви иметь, аще кто душу свою положит за други своя...», — внушая богоугодность молитвы, труда и помощи бедным (2: 123, 124). Воспитанная в любви и в вере Груня, Аграфена Петровна, чтобы воздать за милость Господа и богоданных родителей к ней, также решает заменить мать сиротам оставшегося вдовцом купца Ивана Григорьевича Заплатаина («я бы <...> душу свою за них отдала» (2: 124)).

Чапурин наставляет и молодого старообрядца Алексея Лохматого: «“Чти отца твоего и мать твою” — Господне слово!.. <...> За это Господь наградит тебя счастьем и богатством» (3: 42), но герой избирает иной путь, который не приводит его к счастью. Богатство, не подкрепленное Божиим делом, не имеет само по себе ценности для Чапурина:

«Какое богатство на долю человека ни выпадет, какое ни будь у него изобилие, а нагрянет недуг да приведет с собой калечество, так и несметное богатство выйдет хуже нищеты и всякой нужды» (6: 337–338).

Поэтому успешное ведение предпринимательства Патап Максимыч рассматривает как возможность послужить Богу, совершая добрые дела в земной жизни:

«Голодного накорми, слабому пособи, неразумного научи, как добро наживать трудом праведным, нет тех дел святее перед Господом и перед людьми... От людей вечный помин, от Господа грехов отпущенье...» (3: 361).

Следуя своему жизненному принципу, Чапурин приходит в трудную минуту на помощь внезапно охваченному недугом купцу Марко Данилычу Смолокурову, богатому, но не отличавшемуся добротой и милостью к людям и поэтому один на один оказавшемуся со своей бедой: «Лежит гордый, своенравный богач беспомощен, лежит, всеми покинутый, и слова не может промолвить» (6: 332), и «все опрометью бежали под гору — каждому лестно было поглядеть, как пришибло спесивого миллионщика» (6: 334), «никто не любил его, никто не был ему предан», «обратиться не к кому» (6: 338). Чапурин считает своим долгом взять на себя заботу о семействе старообрядца:

«Я по-человеческому — со всяким то же может случиться. <...> Сказано: “Друг друга тяготы носите и тем исполните закон Христов”» (6: 364–365).

Для понимания художественной концепции диалогии имеет особое значение то, что и Герасим, и Патап Чапурин, определившие высшую правду человеческого существования в служении людям, оставаясь в вере предков, старообрядчестве, живут по евангельским заповедям и признают истинной, чистой и непорочной веру в «великороссийской» церкви, где «не мало <...> таких, что душу свою готовы положить за последнего из паствы. Такие даже бывают, что не только за своего, а за всякого носящего образ и подобие Божие всем пожертвуют для спасения его от какой-нибудь беды, подвергнутся гневу сильных мира, сами лишатся всего, а человека, хоть им вовсе не знакомого, от беды и напасти спасут» (7: 73). Эта неотъемлемая черта православного сознания была сформулирована Ф. М. Достоевским, современником которого был автор диалогии:

«Вникните в православие: это вовсе не одна только церковность и обрядность, это живое чувство, обратившееся у народа нашего в одну из тех основных живых сил, без которых не живут нации. В русском христианстве, по-настоящему, даже и мистицизма нет вовсе, в нем одно человеколюбие, один Христов образ, — по крайней мере, это главное» («Дневник Писателя» за 1876 г.)⁴.

Любовь во Христе возвышает человеческое сознание от единичности к единению, соборности (о категории соборности в русской литературе см.: [Есаулов]). Она просветляет чувством нравственной и религиозной ответственности людей друг перед другом, «тутъ въ основѣ лежитъ идея спасенія людей не индивидуальнаго и обособленнаго, а совмѣстнаго и соборнаго, совершаемаго дѣйствиємъ и силой общаго подвига вѣры, молитвы и любви» [Новгородцев: 11].

Важную мысль о смысле веры Мельников-Печерский вкладывает в уста православного («никонианского») священника Прохора, который в беседах пытается направить к Церкви Христовой оставшуюся без отца дочь старообрядца Смолокурова, Дуню, отступившую от древлеправославной веры предков, сбившуюся с пути в своих духовных исканиях и предавшуюся хлыстовской ереси. Священник объясняет, что сущность веры находится гораздо глубже, чем неукоснительное соблюдение обрядов: «Не достойно и даже душевредно чуждаться святой церкви. <...> Все же единую с нами веру исповедуете, разнствуете токмо в обрядах...» (б: 441). Опасаясь, что его слова как «никонианина» могут быть не услышаны, Прохор, удостоверившись, что Дуня верит в Евангелие, пытается словами Христа донести до нее мысли об истинности веры и опасности предаваться лжеучениям⁵. Намерения

⁴ Достоевский Ф. М. Дневник Писателя. 1876. Сентябрь // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1981. Т. 23. С. 130.

⁵ Отец Прохор передает слова из Евангелия: «Внеуду являются красны, внутрѹду же полны суть костей мертвых и всякие нечистоты», обращенные к книжникам, фарисеям, лицемерам, которые уподобляются окрашенным гробам (ср.: Мф. 23:27); «Внемлите от лживых пророк, иже приходят к вам во одеждах овчих, внутрѹ же суть волцы хищницы. От плод их познаете их; егда объемлют от терния грозды или от репия смоквы?.. Не всяк глаголетъ Ми: Господи, Господи, видетъ в Царствіе Небесное, но творитъ волю Отца Моего, Иже есть на небесех. Мнози рекутъ Мне во

православного священника исполнены «бескорыстной любви и сердечного соболезнованья» (6: 444). Видя недоверие девушки к себе, он убеждает ее в необходимости молиться Богу и тем спастись от заблуждений. Высказанная священником готовность на подвиг самопожертвования ради спасения человека, независимо от его веры, находит подтверждение в поступке героя, когда, рискуя собой, он укрывает от преследования образумившуюся и бежавшую из хлыстовской секты Дуню (6: 475). Характерно, что, оставшись в вере предков, молодые — Дуня и Петр Самоквасов — приходят к решению венчаться в «великороссийской» церкви, признавая ее правоту (7: 167).

Тема евангельской любви раскрывается Мельниковым-Печерским и посредством образов, которые можно условно назвать определением В. Е. Хализева «житийно-идиллическими» [Хализев, 1997: 116]. Эти герои отзывчивы, готовы к самопожертвованию, самоотверженному служению, способны прийти на помощь ближнему. Но они менее заметны в дилогии, поскольку в них нет напряженного духовного поиска. Как отмечает Хализев, «этот цельноличностный мир по своей сути отнюдь не враждебен патриархальным семейно-бытовым устоям, не находится с ним в фатальном, непреодолимом разладе <...>, а, напротив, ему органически и необходимо причастен» [Хализев, 1997: 116]. Это и старообрядцы: крестная дочери Чапурина, искусная повариха, безотказная Дарья Никитишна, к ним же можно отнести богоданную дочь Чапурина Груню (Аграфену Петровну), которая обретает семейное счастье с овдовевшим заволжским купцом-тысячником, призрев оставшихся без матери сирот, и Дарья Сергевна, безродная сирота, затем безмужняя вдовица, «христова невеста», посвятившая себя воспитанию дочери старообрядца Смолокурова. Эти герои дилогии служат примером того, что

он день: Господи, Господи, не в Твое ли имя пророчествовахом, и Твоим именем бесы изгонихом, и Твоим именем силы многи сотворихом. И тогда исповом им, яко николиже знах вас, стыдите от Мене делающий беззаконие» (ср.: Мф. 7:15–23); «Блюдите да никто же вас прельстит, мнози бо приидут во имя мое, глаголюще: аз есмь Христос, и многие прельстят... <...> Аще кто речет вам се zde Христос или онде — не имите веры: восстанут бо лжехристы и лжепророки и ладят знамения и чудеса, яко же прельстят, аще возможно, и избранная» (ср.: Мф. 24: 4, 5, 23, 24) (6: 441–442).

«патриархальный семейный уклад способен составить благоприятную почву для свободного становления человеческой личности, если только она не устремляется к отчуждению от всего и вся» [Хализев, 1997: 116]. К этому же миру относится знахарка Егориха из народной среды («добрая, приветная да пригожая», с «правдой и любовью горевшими очами», «мягким, нежным, задушевым голосом» (3: 391)), бескорыстно оказывающая помощь любому нуждающемуся, вселяющая в человека мысли о вере, добре, смирении, всепрощении, милости, любви Божьей к людям («Он, милосердный, все терпит, все любовью своей покрывает» (3: 393)). Центральным в характеристике этих образов является мотив служения ближнему, в котором герой обретает себя как личность, пребывая в гармонии с собой.

Герои Мельникова-Печерского, определяющие художественную концепцию романов «В лесах» и «На горах», живут и действуют в русле православной традиции, независимо от того, принадлежат ли старообрядчеству или господствующей церкви. Им свойственно русское религиозное сознание, особенность которого состоит в умении сохранять в себе основы учения Христа. Наиболее существенный принцип православного воззрения — принцип взаимной любви всех во Христе. Этот принцип реализован в русской литературе, и ему следуют положительные герои дилогии Мельникова-Печерского. Их сознание, мировосприятие, миропонимание, образ жизни ориентированы на евангельские заповеди, из которых основной является заповедь любви к ближнему. Мельников-Печерский показывает, что любовь как свойство человеческой личности — не просто данность, но результат земного «делания», духовных исканий, Божьей милости, воспитания трудом, добрыми делами, страданием. Это деятельная любовь, соучастие в жизни тех, кто находится рядом, будь то героическое самопожертвование или смиренное подвижничество, созидание, преображение окружающей действительности. Любовь во Христе возвышает героев Мельникова-Печерского, является объединяющим началом, ведущим от обособленности к соборности, единству. Она просветляет сознание чувством ответственности друг перед другом, необходимостью «друг друга тяготы носить и тем исполнить закон Христов».

Список литературы

1. Аванесов С. С. Событие у М. М. Бахтина как происхождение сущего // Идеи и идеалы. 2017. Т. 9. № 1 (31). Ч. 1. С. 23–30 [Электронный ресурс]. URL: https://ideaidealy.nsuem.ru/storage/uploads/2017/01/02_Avanesov.pdf (10.02.2022). DOI: 10.17212/2075-0862-2017-1.1-23-30
2. Алексеева Л. В. Мотивы и образы древнерусской литературы в творчестве П. И. Мельникова-Печерского // Вестник Крымских литературных чтений: сб. науч. ст. и мат.-лов. Симферополь: Крымский Архив, 2013. Вып. 9. Ч. 2. С. 67–75. (а)
3. Алексеева Л. В. Традиции древнерусской словесности в романе П. И. Мельникова-Печерского «В лесах» // Мат.-лы Междунар. науч.-практ. конф. «Историко-культурный и экономический потенциал России: наследие и современность» 13–14 мая 2013 г. / Филиал РГГУ в г. Великий Новгород. Великий Новгород: Тип. «Виконт», 2013. С. 80–85. (b)
4. Алексеева Л. В. Герои-праведники в диалогии П. И. Мельникова-Печерского «В лесах» и «На горах» // Феномен творческой личности в культуре. М.: Изд-во МГУ, 2014. С. 106–117. (а)
5. Алексеева Л. В. Образы старообрядцев в диалогии П. И. Мельникова-Печерского «В лесах» и «На горах» // Проблемы исторической поэтики. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2014. Вып. 12. С. 349–370 [Электронный ресурс]. URL: http://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1429697269.pdf (10.02.2022). DOI: 10.15393/j9.art.2014.751 (b)
6. Алексеева Л. В. Патриархальный мир русского старообрядчества в изображении П. И. Мельникова-Печерского (на материале романа «В лесах») // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2014. Серия: Общественные и гуманитарные науки. Февраль. № 1 (138). С. 74–77 [Электронный ресурс]. URL: <https://uchzap.petrstu.ru/files/issue/n138.pdf> (10.02.2022). (c)
7. Арсеньев Н. С. Из русской культурной и творческой традиции / предисл. С. Милорадовича. London, Overseas Publications Interchange Ltd, 1992. 304 с.
8. Багрецов Л. М. Раскольнические типы в беллетристических произведениях П. И. Мельникова-Печерского. СПб.: Тип. М. Акинфеева и И. Леонтьева, 1904. 19 с.
9. Бахтин М. М. К философии поступка / публ., вступ. ст. С. Г. Бочарова; примеч. С. С. Аверинцева // Философия и социология науки и техники: ежегодник, 1984–1985. М.: Наука, 1986. С. 80–160.
10. Боченков В. В. Национальный идеал в диалогии П. И. Мельникова-Печерского // Три века русской литературы: актуальные аспекты изучения: межвуз. сб. науч. тр. М.; Иркутск, 2004. Вып. 6. С. 128–134.
11. Боченков В. В. Творчество П. И. Мельникова-Печерского и изображение старообрядчества в русской литературе XIX века: дис. ... канд. филол. наук / Лит. ин-т им. А. М. Горького. М., 2005. 179 с.

12. Боченков В. В. «А главный оплот будущего России все-таки вижу в старообрядцах»: новый взгляд на старообрядчество в творчестве П. И. Мельникова-Печерского // Старообрядчество в России (XVII-XX вв.): сб. науч. тр. / отв. ред. и сост. Е. М. Юхименко. М.: Языки славянских культур, 2010. Вып. 4. С. 428–449.
13. Венгеров С. А. Очерки по истории русской литературы. СПб.: Тип. т-ва «Обществ. польза», 1907. 492 с.
14. Венгеров С. А. Собр. соч.: в 5 т. СПб.: Прометей, 1911. Т. 1: Героический характер русской литературы. 206 с.
15. Венгеров С. А. В чем очарование русской литературы XIX века. СПб.: Прометей, 1912. 28 с.
16. Гаричева Е. А. «Христос воскресил меня». Категория преображения личности в романах Ф. М. Достоевского [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/080704145217.htm> (10.02.2022).
17. Гневковская Е. В. Проблема выбора жизненного пути. (Повесть П. И. Мельникова-Печерского «Гриша» и драматический эпизод «Странник» А. Н. Майкова) // Ученые записки Волго-Вятского отделения Международной Славянской академии наук, образования, искусств и культуры. Н. Новгород: Изд-во Нижегород. ун-та, 2000. Вып. 14. С. 141–146.
18. Гневковская Е. В. Эти несчастливые судьбы... (к вопросу о категории трагического в романе П. И. Мельникова (Андрея Печерского) «В лесах») // Жизнь провинции как феномен духовности: сб. ст. по мат-лам Всерос. науч. конф. 14–15 ноября 2008 г., Нижний Новгород / под ред. Н. М. Фортунатова. Н. Новгород: Дятловы горы, 2009. С. 42–46.
19. Дергунова Н. Г. Православные ценности в художественном воплощении в романе П. И. Мельникова-Печерского «В лесах» // Русское православие как основа сохранения национальной идентичности. XVI Рождественские православно-философские чтения. Н. Новгород, 2007. С. 299–302.
20. Дунаев М. М. Мельников-Печерский // Православие и русская литература. М.: Храм Св. мученицы Татианы при МГУ, 2002. Ч. 3. Гл. IX. Литература второй половины XIX столетия. С. 329–365.
21. Есаулов И. А. Категория соборности в русской литературе. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 1995. 288 с.
22. Жидкова Е. В. Образ Манефы как один из центральных в романе П. И. Мельникова (Андрея Печерского) «В лесах» // Жизнь провинции как феномен духовности: сб. ст. по мат-лам Всерос. науч. конф. 14–15 ноября 2008 г., Нижний Новгород / под ред. Н. М. Фортунатова. Н. Новгород: Дятловы горы, 2009. С. 29–33.
23. Журавская А. И. А. Н. Островский — комедиограф. М.: Изд-во МГУ, 1981. 216 с.
24. Зеньковский В. В. Идея православной культуры // Православие и культура: сб. религ.-филос. ст. / под ред. В. В. Зеньковского. Берлин: Русская книга, 1923. С. 25–46.

25. Истрин В. М. Опыт методологического введения в историю русской литературы. СПб.: Сенатская типография, 1907. Вып. 1. 84 с.
26. Кудряшов И. В. Путь от гордыни к смирению (философия и поэтика образов дилогии П. И. Мельникова-Печерского «В лесах» и «На горах») // Художественный мир русского романа. Новые аспекты изучения в вузе и школе: сб. науч. тр. Арзамас, 1997. Вып. 1. С. 118–128.
27. Кудряшов И. В. Гармония «ума» и «сердца» в философии дилогии П. И. Мельникова-Печерского «В лесах» и «На горах» // Соотношение рационального и эмоционального в литературе и фольклоре: мат-лы Междунар. науч. конф. (г. Волгоград, 21–24 октября 2003 г.). Волгоград, 2003. Ч. 1. С. 250–254.
28. Кудряшов И. В. К вопросу о философской проблематике романа-дилогии П. И. Мельникова-Печерского «В лесах» и «На горах» // Православие и русская литература: мат-лы Всерос. науч.-практ. конф. «Православие и русская литература. Вузовский и школьный аспект изучения» (г. Арзамас, 22–24 мая 2003 г.). Арзамас: Изд-во АГПИ, 2004. С. 69–74.
29. Кудряшов И. В. Изображение кризиса национального духовного бытия в русской литературе второй половины XIX века (П. И. Мельников-Печерский, Н. С. Лесков, В. Г. Короленко, Г. И. Успенский). Арзамас: Изд-во АГПИ, 2006. 198, [1] с.
30. Кудряшов И. В. Проблема духовной самоидентификации в русской литературе второй половины XIX века: аксиология национальной жизни. Арзамас: Изд-во АГПИ, 2007. 212 с.
31. Липатов В. А. Житие и сказ (о соотношении устной и письменной традиции в романе П. И. Мельникова «В лесах») // Русская литература 1870–1890 годов. Свердловск, 1977. С. 106–115.
32. Мещерякова Ю. Б. Семья в свете христианских ценностей (на материале романа П. И. Мельникова-Печерского «В лесах») // Вестник Карагандинского университета. Сер.: Филология. 2013. № 1 (69). С. 106–111 [Электронный ресурс]. URL: https://rep.ksu.kz/bitstream/handle/data/6961/Meshereкова_Semia_2013.pdf?sequence=1&isAllowed=y (10.02.2022).
33. Мяло К. Г. Космогонические образы мира: между Западом и Востоком // Культура, человек и картина мира / отв. ред. А. И. Арнольдов, В. А. Кругликов. М.: Наука, 1987. С. 227–261.
34. Николаева Е. В. Перечитывая эпопею Мельникова-Печерского // Литература в школе. 1999. № 7. С. 26–34.
35. Новгородцев П. Существо русского православного сознания // Православие и культура: сборник религиозно-философских статей / под ред. В. В. Зеньковского. Берлин: Русская книга, 1923. С. 7–23.
36. Перетц В. И. О некоторых основных настроениях русской литературы в ее историческом развитии // Университетские известия. Киев, 1903. № 10. С. 1–12.
37. Пигин А. В. Старообрядческая культура // Карелия: энциклопедия. Петрозаводск, 2011. Т. 3: Р–Я. С. 136–137.

38. Пигин А. В. Старообрядчество: опыт трех столетий (Юхименко Е. М. Старообрядчество: История и культура. М., 2016. 852 с., ил.) // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2017. № 1 (67). С. 138–142.
39. Смирнов С. А. Михаил Бахтин: поступающее бытие-событие // Смирнов С. А. Чертов мост: введение в антропологию перехода. Новосибирск: Офсет, 2010. С. 118–136.
40. Соколов Л. А. Вечные ценности человеческой жизни. Киев: Тип. Акц. Общ-ва «Петр Барский в Киеве», 1913. 96 с.
41. Соколова Л. В. «Житийный» персонаж как выражение авторского идеала в произведениях писателей-традиционалистов (В. Шукшин, В. Белов, В. Астафьев, В. Распутин) // Русская литература XIX–XX веков: проблемы теории и методологии изучения: мат-лы II Междунар. науч. конф. (16–17 ноября 2006 г.). М.: Изд-во МГУ, 2006. С. 181–185.
42. Тарасова С. А. Поэтико-аксиологический аспект творчества П. И. Мельникова-Печерского: на материале дилогии «В лесах» и «На горах»: дис. ... канд. филол. наук / Тамб. гос. ун-т им. Г. Р. Державина. Мичуринск, 2009. 202 с.
43. Хализев В. Е. «Герои времени» и праведничество в освещении русских писателей XIX века // Русская литература XIX века и христианство: сб. ст. М.: Изд-во МГУ, 1997. С. 111–119.
44. Хализев В. Е. Ценностные ориентации русской классики. М.: Гнозис, 2005. 432 с. [Электронный ресурс]. URL: http://biblio.imli.ru/images/abook/russliteratura/Halizev_V.E._TCennostnye_orientacii_russkoj_klassiki_2005.pdf (10.02.2022).
45. Царегородцева С. С. Старообрядчество в романах П. И. Мельникова-Печерского и Г. Д. Гребенщикова // Алтайский текст в русской культуре. Барнаул, 2004. Вып. 2. С. 34–41.
46. Щитцова Т. В. Событие в философии Бахтина. Минск: И. П. Логвинов, 2002. 300 с.
47. Юхименко Е. М. Старообрядчество. История и культура. М.: Криница, 2016. 852 с.
48. Юхименко Е. М. Объективное изучение истории старообрядчества как задача современных исследователей // Старообрядчество в истории и культуре России: проблемы изучения: сб. мат-лов Междунар. науч. конф. М.: Ин-т Рос. истории РАН, 2020. С. 15–33.

References

1. Avanesov S. S. “Event” as Coming Into Being in M. Bakhtin’s Philosophy. In: *Idei i idealy [Ideas and Ideals]*, 2017, vol. 9, no. 1 (31), part 1, pp. 23–30. Available at: https://ideaidealy.nsuem.ru/storage/uploads/2017/01/02_Avanesov.pdf (accessed on February 10, 2022). DOI: 10.17212/2075-0862-2017-1.1-23-30 (In Russ.)
2. Alekseeva L. V. Motifs and Images of Ancient Russian Literature in the Works of P. I. Melnikov-Pechersky. In: *Vestnik Krymskikh literaturnykh*

- chteniy: sbornik nauchnykh statey i materialov* [Bulletin of Crimean Literary Readings: Collection of Scientific Articles and Materials]. Simferopol, Krymskiy Arkhiv Publ., 2013, issue 9, part 2, pp. 67–75. (In Russ.) (a)
3. Alekseeva L. V. Traditions of Ancient Russian Literature in the Novel by P. I. Melnikov-Pechersky “In the Forests”. In: *Materialy Mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii «Istoriko-kul’turnyy i ekonomicheskii potentsial Rossii: nasledie i sovremennost’», 13–14 maya 2013 g.* [Materials of the International Scientific and Practical Conference “Historical, Cultural and Economic Potential of Russia: Heritage and Modernity”, May 13–14, 2013]. Veliky Novgorod, Tipografiya Vikont Publ., 2013, pp. 80–85. (In Russ.) (b)
 4. Alekseeva L. V. Heroes-Righteous in the Dilogy of P. I. Melnikov-Pechersky “In the Forests” and “On the Hills”. In: *Fenomen tvorcheskoy lichnosti v kul’ture* [The Phenomenon of Creative Personality in Culture]. Moscow, Moscow State University Publ., 2014, pp. 106–117. (In Russ.) (a)
 5. Alekseeva L. V. Images of Old Believers in Pavel Melnikov-Pechersky’s Dilogy “In the Woods” and “On the Hills”. In: *Problemy istoricheskoy poetiki* [The Problems of Historical Poetics]. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 2014, issue 12, pp. 349–370. Available at: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1429696960.pdf (accessed on February 10, 2022). DOI: 10.15393/j9.art.2014.751 (In Russ.) (b)
 6. Alekseeva L. V. Patriarchal World of Russian Old Belief in Melnikov-Pechersky’s Perception (Based on the Novel “In the Woods”). In: *Uchenye zapiski Petrozavodskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Obshchestvennye i gumanitarnye nauki* [Proceedings of Petrozavodsk State University. Series: Social Sciences and Humanities], 2014, no. 1 (138), February, pp. 74–77. Available at: <https://uchzap.petsu.ru/files/issue/n138.pdf> (accessed on February 10, 2022). (In Russ.) (c)
 7. Arsen’ev N. S. *Iz russkoy kul’turnoy i tvorcheskoy traditsii* [A Creative Approach to Russian Cultural Tradition]. London, Overseas Publications Interchange Ltd Publ., 1992. 304 p. (In Russ.)
 8. Bagretsov L. M. *Raskol’nicheskie tipy v belletristicheskikh proizvedeniyakh P. I. Mel’nikova-Pecherskogo* [Raskolniki Types in Fiction Works by P. I. Melnikov-Pechersky]. St. Petersburg, Tipografiya M. Akinfeeva i I. Leont’eva Publ., 1904. 19 p. (In Russ.)
 9. Bakhtin M. M. To the Philosophy of the Act. In: *Filosofiya i sotsiologiya nauki i tekhniki: ezhegodnik, 1984–1985* [Philosophy and Sociology of Science and Technology: Yearbook, 1984–1985]. Moscow, Nauka Publ., 1986, pp. 80–160. (In Russ.)
 10. Bochenkov V. V. National Ideal in the Dilogy of P. I. Melnikov-Pechersky. In: *Tri veka russkoy literatury: aktual’nye aspekty izucheniya. Mezhvuzovskiy sbornik nauchnykh trudov* [Three Centuries of Russian Literature: Topical Aspects of Study. Interuniversity Collection of Scientific Works]. Moscow, Irkutsk, 2004, issue 6, pp. 128–134. (In Russ.)

11. Bochenkov V. V. *Tvorchestvo P. I. Mel'nikova-Pecherskogo i izobrazhenie staroobryadchestva v russkoy literature XIX veka: dis. ... kand. filol. nauk* [P. I. Melnikov-Pechersky's Creative Work and the Image of the Old Belief in Russian Literature of the 19th Century. PhD. philol. sci. diss.]. Moscow, 2005. 179 p. (In Russ.)
12. Bochenkov V. V. "And I See the Main Stronghold of the Future of Russia After All in the Old Believers": A New View on the Old Belief in P. I. Melnikov-Pechersky's Creative Work. In: *Staroobryadchestvo v Rossii (XVII–XX veka)* [The Old Belief in Russia (17–20th Centuries)]. Moscow, Yazyki slavyanskikh kul'tur Publ., 2010, issue 4, pp. 428–449. (In Russ.)
13. Vengerov S. A. *Ocherki po istorii russkoy literatury* [Essays on the History of Russian Literature]. St. Petersburg, Tipografiya tovarishchestva «Obshchestvennaya pol'za» Publ., 1907. 492 p. (In Russ.)
14. Vengerov S. A. *Sobranie sochineniy: v 5 tomakh* [Collected Works: in 5 Vols]. St. Petersburg, Prometey Publ., 1911, vol. 1. 206 p. (In Russ.)
15. Vengerov S. A. *V chem ocharovanie russkoy literatury XIX veka* [What Is the Charm of Russian Literature of the 19th Century]. St. Petersburg, Prometey Publ., 1912. 28 p. (In Russ.)
16. Garicheva E. A. «Khristos voskresil menya». *Kategoriya preobrazheniya lichnosti v romanakh F. M. Dostoevskogo* ["Christ Resurrected Me." Category of Personality Transformation in the Novels of F. M. Dostoevsky]. Available at: <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/080704145217.htm> (accessed on February 10, 2022). (In Russ.)
17. Gnevkovskaya E. V. The Problem of Choosing a Life Path. (The Short Novel (Povest') of P. I. Melnikov-Pechersky "Grisha" and the Dramatic Episode "Wanderer" by A. N. Maykov). In: *Uchenye zapiski Volgo-Vyatskogo otdeleniya Mezhdunarodnoy Slavyanskoy akademii nauk, obrazovaniya, iskusstv i kul'tury* [Scientific Notes of the Volga-Vyatka Branch of the International Slavic Academy of Sciences, Education, Arts and Culture]. Nizhny Novgorod, Nizhny Novgorod University Publ., 2000, issue 14, pp. 141–146. (In Russ.)
18. Gnevkovskaya E. V. These Unhappy Fates... (to the Question of the Tragic Category in the Novel by P. I. Melnikov (Andrey Pechersky) "In the Forests"). In: *Zhizn' provintsii kak fenomen dukhovnosti: sbornik statey po materialam Vserossiyskoy nauchnoy konferentsii. 14–15 noyabrya 2008 g.*, Nizhniy Novgorod [The Life of the Province as a Phenomenon of Spirituality: A Collection of Articles Based on the Materials of the All-Russian Scientific Conference. November 14–15, 2008, Nizhny Novgorod]. Nizhny Novgorod, Dyatlovyy gory Publ., 2009, pp. 42–46. (In Russ.)
19. Dergunova N. G. Orthodox Values in the Artistic Realization in P. I. Melnikov-Pechersky's Novel "In the Forests". In: *Russkoe pravoslavie kak osnova sokhraneniya natsional'noy identichnosti. XVI Rozhdestvenskie pravoslavno-filosofskie chteniya* [Russian Orthodoxy as the Basis of Preservation of National Identity. The 16th Christmas Orthodox and Philosophical Readings]. Nizhny Novgorod, 2007, pp. 299–302. (In Russ.)

20. Dunaev M. M. Melnikov-Pechersky. In: *Pravoslavie i russkaya literatura* [Orthodoxy and Russian Literature]. Moscow, Church of St. Martyr Tatiana at Moscow State University Publ., 2002, part 3, chapter 9: Literature of the 2nd Half of the 19th Century, pp. 329–365. (In Russ.)
21. Esaulov I. A. *Kategoriya sobornosti v russkoy literature* [The Category of Sobornost' in Russian Literature]. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 1995. 288 p. (In Russ.)
22. Zhidkova E. V. The Image of Manefa as One of the Central Ones in the Novel by P. I. Melnikov (Andrey Pechersky) "In the Forests". In: *Zhizn' provintsii kak fenomen dukhovnosti: sbornik statey po materialam Vserossiyskoy nauchnoy konferentsii s mezhdunarodnym uchastiem. 14–15 noyabrya 2008 g., Nizhny Novgorod* [The Life of the Province as a Phenomenon of Spirituality: A Collection of Articles Based on the Materials of the All-Russian Scientific Conference. November 14–15, 2008, Nizhny Novgorod]. Nizhny Novgorod, Dyatlovy gory Publ., 2009, pp. 29–33. (In Russ.)
23. Zhuravskaya A. I. A. N. Ostrovskiy — komediograf [A. N. Ostrovsky — Comedy Dramatist]. Moscow, Moscow State University Publ., 1981. 216 p. (In Russ.)
24. Zen'kovskiy V. V. The Idea of Orthodox Culture. In: *Pravoslavie i kul'tura: sbornik religiozno-filosofskikh statey* [Orthodoxy and Culture: a Collection of Religious and Philosophical Articles]. Berlin, Russkaya kniga Publ., 1923, pp. 25–46. (In Russ.)
25. Istrin V. M. *Opyt metodologicheskogo vvedeniya v istoriyu russkoy literatury* [Experience of Methodological Introduction into the History of Russian Literature]. St. Petersburg, Senatskaya tipografiya Publ., 1907, issue 1. 84 p. (In Russ.)
26. Kudryashov I. V. The Path from Pride to Humility (Philosophy and Poetics of Images of the Dilogy of P. I. Melnikov-Pechersky "In the Forests" and "On the Hills"). In: *Khudozhestvennyy mir russkogo romana. Novye aspekty izucheniya v vuze i shkole* [Artistic World of the Russian Novel. New Aspects of Study in the University and School]. Arzamas, 1997, issue 1: A Collection of Scientific Papers, pp. 118–128. (In Russ.)
27. Kudryashov I. V. Harmony of "Mind" and "Heart" in the Philosophy of the Dilogy of P. I. Melnikov-Pechersky "In the Forests" and "On the Hills". In: *Sootnoshenie ratsional'nogo i emotsional'nogo v literature i fol'klоре: materialy Mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii (g. Volgograd, 21–24 oktyabrya 2003 g.)* [The Correlation of Rational and Emotional in Literature and Folklore: Materials of the International Scientific Conference (Volgograd, October 21–24, 2003)]. Volgograd, 2003, part 1, pp. 250–254. (In Russ.)
28. Kudryashov I. V. To the Topic of a Philosophical Perspective of P. I. Melnikov-Pechersky's Novel Dilogy "In the Forests" and "On the Hills". In: *Pravoslavie i russkaya literatura: materialy Vserossiyskoy nauchno-prakticheskoy konferentsii «Pravoslavie i russkaya literatura. Vuzovskiy i shkol'nyy aspekt izucheniya» (g. Arzamas, 22–24 maya 2003 g.)* [Orthodoxy and Russian Literature: Materials of the All-Russian Scientific and Practical Conference "Orthodoxy and Russian Literature. University and School Aspects of Study" (Arzamas, May 22–24, 2003)]. Arzamas, Arzamas State Pedagogical Institute Publ., 2004, pp. 69–74. (In Russ.)

29. Kudryashov I. V. *Izobrazhenie krizisa natsional'nogo dukhovnogo bytiya v russkoy literature vtoroy poloviny XIX veka* (P. I. Mel'nikov-Pecherskiy, N. S. Leskov, V. G. Korolenko, G. I. Uspenskiy) [*Image of the Crisis of National Spiritual Existence in Russian Literature of the Second Half of the 19th Century* (P. I. Melnikov-Pechersky, N. S. Leskov, V. G. Korolenko, G. I. Uspensky)]. Arzamas, A. P. Gaidar Arzamas State Pedagogical Institute Publ., 2006. 198 p. (In Russ.)
30. Kudryashov I. V. *Problema dukhovnoy samoidentifikatsii v russkoy literature vtoroy poloviny XIX veka: aksiologiya natsional'noy zhizni* [*The Problem of Spiritual Self-Identification in Russian Literature of the Second Half of the 19th Century: Axiology of National Life*]. Arzamas, A. P. Gaidar Arzamas State Pedagogical Institute Publ., 2007. 212 p. (In Russ.)
31. Lipatov V. A. Hagiography and Narration (The Corelation of Oral and Written Tradition in P. I. Melnikov's Novel "In the Forests". In: *Russkaya literatura 1870–1890 godov* [*Russian Literature of 1870–1890s*]. Sverdlovsk, 1977, pp. 106–115. (In Russ.)
32. Meshcheryakova Yu. B. Family in the Light of Christian Values (On a Material of the Novel by P. I. Melnikov-Pechersky "In the Woods"). In: *Vestnik Karagandinskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Filologiya* [*Bulletin of the Karaganda University. Philology Series*], 2013, no. 1 (69), pp. 106–111. Available at: https://rep.ksu.kz/bitstream/handle/data/6961/Meshcheryakova_Semia_2013.pdf?sequence=1&isAllowed=y (accessed on February 10, 2022). (In Russ.)
33. Myalo K. G. Cosmogonic Images of the World: Between the West and the East. In: *Kul'tura, chelovek i kartina mira* [*Culture, a Man and Image of the World*]. Moscow, Nauka Publ., 1987, pp. 227–261. (In Russ.)
34. Nikolaeva E. V. Re-reading Melnikov-Pechersky's Epic Work. In: *Literatura v shkole* [*Literature at School*], 1999, no. 7, pp. 26–34. (In Russ.)
35. Novgorodtsev P. The Essence of the Russian Orthodox Consciousness. In: *Pravoslaviye i kul'tura: sbornik religiozno-filosofskikh statey* [*Russian Orthodoxy and Culture: A Collection of Essays on Religion and Philosophy*]. Berlin, Russkaya kniga Publ., 1923, pp. 7–23. (In Russ.)
36. Peretts V. I. On Some of the Main Moods of Russian Literature in Its Historical Development. In: *Universitetskie izvestiya*. Kiev, 1903, no. 10, pp. 1–12. (In Russ.)
37. Pigin A. V. Old Believer Culture. In: *Kareliya: Entsiklopediya* [*Karelia: Encyclopedia*]. Petrozavodsk, 2011, vol. 3, pp. 136–137. (In Russ.)
38. Pigin A. V. The Old Belief: Experience of Three Centuries (Yukhimenko E. M. The Old Belief. History and Culture. Moscow, 2016. 852 p.). In: *Drevnyaya Rus'. Voprosy medievistiki* [*Ancient Russia. The Questions of Middle Ages*], 2017, no. 1 (67), pp. 138–142. (In Russ.)
39. Smirnov S. A. Mikhail Bakhtin: Incoming Being-Event. In: *Smirnov S. A. Chertov most: vvedenie v antropologiyu perekhoda* [*Smirnov S. A. Devil's Bridge: Introduction to the Anthropology of Transition*]. Novosibirsk, Ofset Publ., 2010, pp. 118–136. (In Russ.)

40. Sokolov L. A. *Vechnye tsennosti chelovecheskoy zhizni* [Eternal Values of Human Life]. Kyiv, Tipografiya Aktsionernogo Obshchestva «Petr Barskiy v Kieve» Publ., 1913. 96 p. (In Russ.)
41. Sokolova L. V. The Character of Hagiography as an Expression of an Author's Ideal in the Works of the Traditionalists Writers (V. Shukshin, V. Belov, V. Astafyev, V. Rasputin). In: *Russkaya literatura XIX–XX vekov: problemy teorii i metodologii izucheniya: materialy II Mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii (16–17 noyabrya 2006 g.)* [Russian Literature of the 19th — 20th Centuries: the Problems of the Theory and Methodology of Studying: Materials of the 2nd International Scientific Conference (November 16–17, 2006)]. Moscow, Moscow State University Publ., 2006, pp. 181–185. (In Russ.)
42. Tarasova S. A. *Poetiko-aksiologicheskiy aspekt tvorchestva P. I. Mel'nikova-Pecherskogo: na materiale dilogii "V lesakh" i "Na gorakh": dis. ... kand. filol. nauk* [Poetico-Axiological Aspect of P. I. Melnikov-Pechersky's Creative Work: Based on Dilogy Material "In the Forests" and "On the Hills". PhD. philol. sci. diss.]. Michurinsk, 2009. 202 p. (In Russ.)
43. Khalizev V. E. "Heroes of Time" and Righteousness Portrayed by Russian Writers of the 19th Centuries. In: *Russkaya literatura XIX veka i khristianstvo* [Russian Literature of the 19th Century and Christianity]. Moscow, Moscow State University Publ., 1997, pp. 111–119. (In Russ.)
44. Khalizev V. E. *Tsennostnye orientatsii russkoy klassiki* [Value Orientations of Russian Classics]. Moscow, Gnozis Publ., 2005. 432 p. Available at: http://biblio.imli.ru/images/abook/russliteratura/Halizev_V.E._TCennostnye_orientatscii_russkoj_klassiki._2005.pdf (accessed on February 10, 2022). (In Russ.)
45. Tsaregorodtseva S. S. The Old Belief in the Novels of P. I. Melnikov-Pechersky and G. D. Grebenshchikov. In: *Altayskiy tekst v russkoy kul'ture* [The Altai Text in the Russian Culture]. Barnaul, 2004, issue 2, pp. 34–41. (In Russ.)
46. Shchittsova T. V. *Sobytie v filosofii Bakhtina* [Event in the Philosophy of Bakhtin]. Minsk, I. P. Logvinov Publ., 2002. 300 p. (In Russ.)
47. Yukhimenko E. M. *Staroobryadchestvo. Istoriya i kul'tura* [The Old Belief. History and Culture]. Moscow, Krinitsa Publ., 2016. 852 p. (In Russ.)
48. Yukhimenko E. M. Objective Study of the History of the Old Belief as a Task of Modern Researchers. In: *Staroobryadchestvo v istorii i kul'ture Rossii: Problemy izucheniya. Sbornik materialov Mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii* [The Old Belief in the History and Culture of Russia: Problems of Study. Collection of Materials of the International Scientific Conference]. Moscow, Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences Publ., 2020, pp. 15–33. (In Russ.)

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ / INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Алексеева Любовь Викторовна, канд. филологических наук, специалист Web-лаборатории Института филологии, Петрозаводский государственный университет (г. Петрозаводск, Республика Карелия, Российская Федерация, 185910); ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1190-8084>; e-mail: lempi@mail.ru.

Lyubov V. Alekseeva, PhD (Philology), Specialist, Web-laboratory of Institute of Philology, Petrozavodsk State University (Petrozavodsk, 185910, Republic of Karelia, Russian Federation); ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1190-8084>; e-mail: lempi@mail.ru.

Поступила в редакцию / Received 05.03.2022

Поступила после рецензирования и доработки / Revised 30.04.2022

Принята к публикации / Accepted 12.05.2022

Дата публикации / Date of publication 06.06.2022

Научная статья

DOI: 10.15393/j9.art.2022.10882

EDN: BSNAGW



«Дневник мыслей» и цикл «Легенды в веках» А. М. Ремизова: от эго-документа к жанру художественной прозы

А. М. Грачева

Институт русской литературы (Пушкинский Дом),

Российская академия наук

(г. Санкт-Петербург, Российская Федерация)

e-mail: irliran@mail.ru

Аннотация. В статье проанализирована творческая роль «Дневника мыслей» — уникального текста, относящегося к жанру документально-художественной прозы, который Ремизов вел с 1943 по 1957 г., в литературной истории прозаического цикла «Легенды в веках» (1947–1955). В состав цикла вошли ремизовские переработки древнерусских оригинальных и переводных текстов: «Повесть о двух зверях. Ихнелат» (1947–1949), «Савва Грудцын» (1948–1949), «Брунцвиг» (1949), «Мелюзина» (1949–1950), «Бова Королевич» (1950–1951), «Тристан и Исольда» (sic! — А. Г.) (1951–1953), «О Петре и Февронии» (1951), «Григорий и Ксения» (1954–1955). Динамика творческого освоения писателем древних текстов, создания на их основе цикла легенд и роль в этом процессе «Дневника мыслей» рассмотрена на наиболее показательных примерах («Повесть о двух зверях. Ихнелат», «Савва Грудцын», «Мелюзина», «О Петре и Февронии», «Тристан и Исольда»). Был сделан ряд выводов: 1) «Дневник мыслей» Ремизова является важным источником, который наряду с планами, набросками, черновыми и беловыми редакциями дает возможность воссоздать все этапы литературной истории цикла «Легенды в веках»; 2) «Дневник мыслей» позволяет заглянуть внутрь «творческой лаборатории» Ремизова: хронологически точно раскрыть все детали возникновения и последующего воплощения авторского замысла; «увидеть» первоначальные образы, возникавшие в писательском сознании в момент его «пограничного состояния» между сном и явью, а затем проследить за ремизовскими поисками путей их дальнейшей «материализации» в словесной ткани произведения; 3) «Дневник мыслей», который Ремизов начал вести в 1943 г. вскоре после смерти любимой жены, дает возможность увидеть эволюцию его душевного состояния, которое отражалось в создаваемых им произведениях. От безысходного горя и осознания неизбежного одиночества писатель постепенно пришел к идее возможности метафизического преодоления смерти. В итоге метасюжетом цикла «Легенды в веках» стал миф о бессмертии любви.

Ключевые слова: Алексей Ремизов, стиль, авангард, проза XX века, древнерусская литература, «Дневник мыслей», «Легенды в веках», жанр, легенда

Благодарность. Статья подготовлена за счет гранта Российского научного фонда (проект № 22-28-00165 «Первая волна русской эмиграции в 1940–1950-е гг.: культурные институции и межличностные коммуникации (по материалам архивов А. М. Ремизова)»; <https://rscf.ru/project/22-28-00165/>; ИРЛИ РАН).

Для цитирования: Грачева А. М. «Дневник мыслей» и цикл «Легенды в веках» А. М. Ремизова: от эго-документа к жанру художественной прозы // Проблемы исторической поэтики. 2022. Т. 20. № 2. С. 368–385. DOI: 10.15393/j9.art.2022.10882. EDN: BSNAGW

Original article

DOI: 10.15393/j9.art.2022.10882

EDN: BSNAGW

“Diary of Thoughts” and the “Legends Through the Ages” Cycle by A. M. Remizov: from the Ego-Document to the Genre of Fiction

Alla M. Gracheva

The Institute of Russian Literature (Pushkinskiy Dom),

The Russian Academy of Sciences

(St. Petersburg, Russian Federation)

e-mail: irliran@mail.ru

Abstract. The article analyzes the creative role of the “Diary of Thoughts” — a unique documentary fiction text, which Remizov kept in 1943–1957, in the literary history of the “Legends in the Ages” prose cycle (1947–1955). The cycle includes Remizov’s reworkings of Old Russian original and translated texts: “A Tale of Two Beasts. Ikhnelat” (1947–1949), “Savva Grudtsyn” (1948–1949), “Bruntsvig” (1949), “Melyuzina” (1949–1950), “Bova Korolevich” (1950–1951), “Tristan and Isolda” (sic! — A. G.) (1951–1953), “About Peter and Fevronia” (1951), “Gregory and Xenia” (1954–1955). The dynamics of the writer’s creative development of ancient texts, the creation of a cycle of legends based on them and the role of the “Diary of Thoughts” in this process are considered using the most illustrative examples (“The Tale of Two Beasts. Ikhnelat,” “Savva Grudtsyn,” “Melyuzina,” “About Peter and Fevronia,” “Tristan and Isolda”). A number of conclusions were made: 1) Remizov’s “Diary of Thoughts” is an important source, which, along with plans, sketches, draft and white editions, allows to recreate all stages of the literary history of the “Legends Through the Ages”

cycle; 2) “Diary of Thoughts” allows to look inside Remizov’s “creative laboratory”: reveal all the details of the origin and subsequent incarnation the author’s idea with chronological precision; to “see” the initial images that arose in the writer’s consciousness during his “borderline state” between sleep and reality, and then to follow Remizov’s search for ways to further “materialize” them in the verbal fabric of the work; 3) The “Diary of Thoughts”, which Remizov began to keep in 1943, shortly after the death of his beloved wife, provides the opportunity to trace the evolution of his state of mind, which was reflected in his works. From hopeless grief and awareness of the inescapable loneliness, the writer gradually arrives at the idea of the possibility of metaphysical overcoming of death. As a result, the myth of the immortality of love became the meta-plot of the “Legends in the Ages” cycle.

Keywords: Alexei Remizov, style, avant-garde, 20th-century prose, Old Russian literature, “Diary of Thoughts”, “Legends Through the Ages”, genre, legend

Acknowledgments. The reported study was funded by Russian Science Foundation (RSF), project number № 22-28-00165 (<https://rscf.ru/project/22-28-00165/>).

For citation: Gracheva A. M. “The Diary of Thoughts” and the “Legends Through the Ages” Cycle by A. M. Remizov: from the Ego-Document to the Genre of Fiction. In: *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]*, 2022, vol. 20, no. 2, pp. 368–385. DOI: 10.15393/j9.art.2022.10882. EDN: BSNAGW (In Russ.)

Среди классиков русской литературы XX в., чье творчество было постоянно и фундаментально связано с древнерусской культурой, на первом месте заслуженно стоит Алексей Михайлович Ремизов. Как известно, в связи с отъездом писателя в эмиграцию, в СССР его имя на долгие годы было забыто или лишь вкратце поминалось в политизированном негативном контексте. Заслуга научного открытия богатейшего наследия Ремизова на его Родине во второй половине 1960–1970-х гг. принадлежала медиевистам, оценившим творческие эксперименты писателя со средневековыми текстами (см.: [Лурье], [Дмитриева], [Грачева, 1977]). Традиция исследования древнерусских тем и мотивов в творчестве Ремизова была и далее продолжена учеными, занимавшимися культурой Древней Руси. В число медиевистов, сумевших адекватно осмыслить и научную базу, и эстетическую новизну авангардных «пересказов» Ремизова, входит и Александр Валерьевич Пигин, завершивший всестороннее изучение древнерусского памятника XVII в. — «Повести о бесноватой жене Соломонии» [Пигин, 1998] — глубоким научным анализом ремизовского

художественного текста 1929 г. «Соломония» (первоначальное название: «Русская повесть XVII в. о бесноватой Соломонии по записи устюжского попа Иакова 1671 г.») [Пигин, 1989]. В дальнейшем ученый и сам продолжал изучение «древнерусской линии» творчества писателя [Пигин, 2003], и включал ее в сферу проблематики работ своих аспирантов и студентов. В связи с этим исследования, посвященные творчеству Алексея Ремизова, органичны в кругу тем, связанных с широкими научными интересами Александра Валерьевича Пигина.

В последнее 10-летие своего творческого пути Ремизов вновь обратился к древнерусской оригинальной и переводной литературе («беллетристике») для написания на основе этих источников художественных произведений, в итоге составивших цикл «Легенды в веках» (см. подробнее: [Грачева, 2000: 166–310]). Основной лейтмотивной темой большинства вошедших в него текстов стала тема великой любви, которая одна способна победить смерть. Биографическим «эмоциональным подтекстом» цикла послужила неутраченная скорбь Ремизова по умершей в 1943 г. жене — Серафиме Павловне Ремизовой-Довгелло, и стремление увековечить память о ней в своих творениях. В состав цикла вошли тексты: «Повесть о двух зверях. Ихнелат» (1947–1949), «Савва Грудцын» (1948–1949), «Брунцвиг» (1949), «Мелюзина» (1949–1950), «Бова Королевич» (1950–1951), «Тристан и Исольда» (sic! — А. Г.) (1951–1953), «О Петре и Февронии» (1951), «Григорий и Ксения» (1954–1955). Основная часть текстов, созданных в 1940–1950-х гг., была опубликована отдельными изданиями в фактически финансируемом самим писателем эфемерном издательстве «Оплешник», и это была публикация комплекса произведений, сходных по стилистическим и проблемно-тематическим параметрам. Единственным исключением стало издание двух «пересказов» древнерусских памятников, когда Ремизов добавил к публикации недавно созданного им переложения демонологической повести XVII в. о Савве Грудцыне текст созданной гораздо раньше своей переработки другой повести того же жанра — «Соломония» [Ремизов, 1951]. В дополняющем книгу предисловии от автора писатель обосновал создание подобной диалогии единством

времени возникновения и религиозно-нравственной проблематики источников — древнерусских повестей.

Проводившееся учеными изучение литературной истории отдельных произведений ремизовского цикла «Легенды в веках» было основано прежде всего на исследовании их первоисточников — указанных самим автором публикаций древнерусских памятников в авторитетных дореволюционных изданиях и в ТОДРЛ, а также на анализе последовательности изменений многочисленных редакций текстов, находящихся ныне в разных частях некогда единого личного архива Ремизова, которые рассредоточены по нескольким архивохранилищам (ГМИРЛИ, РГАЛИ, ИРЛИ). Однако в последнее время, кроме этих, уже введенных в научный оборот ресурсов, был выявлен еще один архивный источник, позволяющий существенно дополнить представление о ходе творческой работы писателя над текстами. Это «Дневник мыслей» Ремизова — уникальный текст, относящийся к жанру документально-художественной прозы, который писатель регулярно вел с 1943 г. и почти до дня своей смерти (26 ноября 1957 г.)¹. В настоящее время текст «Дневника мыслей» частично опубликован (см.: [Ремизов, 2013, 2015, 2017, 2020]). Научная работа по полному изданию этого капитального источника информации о жизни и творчестве писателя продолжается в ИРЛИ РАН.

Ремизов вел свой «Дневник мыслей» на страницах школьных «общих тетрадей». На левой (оборотной) стороне тетрадного листа делались краткие заметки о дневных событиях. Это были восходящие к традициям стандартных бухгалтерских записей перечни лиц, которые приходили в парижскую квартиру Ремизова в доме 7 по улице Буало или участвовали в значимых для него событиях. Среди таких дел были ежегодные посещения могилы Серафимы Павловны, присутствие в церкви на панихиде по ней и их дочери — Наташе, дружеские собрания для совместного празднования Пасхи, Рождества и т. д. На этой же странице записывались сведения о полученных Ремизовым гонорарах за публикации с указанием точных библиографических

¹ См.: Ремизов А. М. Дневник с записями снов // РГАЛИ. Ф. 420. Оп. 6. Ед. хр. 31–80. Далее записи дневника цитируются в тексте по комплексу данных автографов.

сведений; делались пометы о получении материальной помощи, писем и посылок; фиксировались даты смерти как известных деятелей русской культуры, так и обыкновенных эмигрантов — друзей и знакомых литератора. Все записи сопровождалось цифрами, обозначающими дату дневного события.

На правой («ночной») стороне разворота тетради располагались помеченные двойной датой, которая обозначала ночь с такого-то на такое-то число (например, «11–12. V», «28–29. VII», «1–2. XII» и т. д.), пересказы увиденных писателем снов разнообразной тематики, в основном, связанной с дневными делами и заботами, а также с полученной информацией. Однако среди «ночных» текстов надо особо выделить те, которые, по сути, являлись фиксацией продолжающегося и ночью процесса творчества. Во-первых, это были нарративы: сноформы, сюжеты и герои которых были навеяны постоянными мыслями Ремизова о создаваемых произведениях. Во-вторых, сюда же надо включить тексты, созданные в традиционной дневниковой форме повествования и содержащие написанные «от первого лица» авторские размышления о поисках художественного решения поставленной творческой задачи. Фактически, все записи такого рода, входящие в состав «Дневника мыслей», также являются составной частью литературной истории произведений писателя середины 1940–1950-х гг. и, в частности, его сочинений, в итоге вошедших в цикл «Легенды в веках». Для подтверждения высказанного тезиса о «Дневнике мыслей» как о дополнительном звене литературной истории ремизовских легенд, обратимся к ряду примеров.

В 1947 г. Ремизов заинтересовался сюжетом древнерусского переводного памятника «Стефанит и Ихнелат». Его переработка положила начало формированию цикла «Легенды в веках».

В источнике — восточной притче о дружбе двух шакалов, которые благодаря своему союзу могли противостоять окружающему их «звериному» миру, — распад их двуединства (казнь одного из друзей) влек за собой трагическую гибель (самоубийство) другого, не мыслившего своего существования без ушедшего. В своем «пересказе» Ремизов наделил обоих главных героев автобиографическими чертами (они — старые интеллигенты, писатели, эмигранты) и сделал основой концепции своего

произведения так волновавшую его после смерти Серафимы Павловны тему безысходности=убийственности человеческого одиночества. Обращение к «Дневнику мыслей» позволяет проследить ход авторской работы по отысканию семантического «ключа» к актуализации древней притчи и поиски ее словесно-го выражения. Ремизов продолжал и ночью обдумывать идейно-художественную структуру и стиль своей легенды:

Запись с 18 на 19 октября 1948 г.:

«Оканчивая “Стефанита и Ихнелата” меня вдруг осенило: слезы Ихн<нелата> открыли мне разгадку — С<тефанит> и Их<нелат> — это дружба (самоубийство Стеф<анита>) “увенчанного”, а Лев и Телец, хороша дружба: наговор “следящего” Льву на Тельца и Тельцу на Льва разрушил до убийства Тельца: друг убил друга, а не друг убил себя, предвидя гибель (смертная казнь) друга. / Вот эта мысль закрыла мой сон. Я все просыпался и схватывался: не позабыть бы».

Запись с 7 на 8 ноября 1948 г.:

«Рассматривал тетрадь со “Стеф<анитом> и Ихнелатом”. На правой странице печатный текст, переписанный моей рукой и картинки. Когда дохожу до картинки, чего-то скучно. Думаю, уничтожу текст. Остается одна картинка. И тут какая-то тетка учит меня по-французски: “При уничтожении надо читать”. А произносит она плохо, думаю: не буду — буду по-русски».

Запись от 19–20 ноября 1948 г.:

«Фраза из “Стеф<анита> и Ихнелата” — два предложения. Не могу так соединить, чтобы созвучало».

Запись от 21–23 ноября 1948 г.:

«Все пишу, не могу отстать — отдельные фразы в “Стефаните и Ихнелате”».

Запись от 25–26 ноября 1948 г.:

«Наконец я понял, как надо разделить книгу “Стефанита и Ихнелата”. В ней 4 части. Я отдала страницы. И читаю. И это повторяется. Первый раз до 2 часов ночи, а потом под утро».

Запись от 7–8 января 1949 г.:

«Читал Сувчинскому “Стефанита и Ихнелата”. И очень взволновался. И все поправлял отдельные фразы — так всю ночь. Спал с перерывами, сновидения навевались и таяли».

Ремизовская «Повесть о двух зверях» осталась единственным произведением цикла, в котором ведущей лейтмотивной темой стала тема экзистенциального одиночества человека. В этой легенде наиболее явственно проявилось острое чувство покинутости и ощущения бессмысленности существования, переживаемое самим писателем и скрытое за сукнами развернутого иносказания — истории героев старинной повести.

В дальнейшей работе над циклом Ремизов изменил направление своего интереса к древнерусским текстам-источникам в свете определенной корректировки отношения к свершившемуся — смерти любимой. Не отображение бездны отчаяния и далее гибели как единственного выхода для того, кто остался жить после утраты близкого человека, теперь было для него главным. В последующих произведениях из цикла «Легенды в веках» переживаемое героем чувство, используя ремизовский термин, полного «пропада» сменилось переживанием катарсиса, поскольку Ремизов стал осмыслять земную разлуку двух любящих как мистериальную «смерть», являющуюся не концом, а этапом для последующего метафизического «воскресения», формой перехода из мира кажимостей в пространство сущностей, в котором любовь была одной из трансцендентных категорий вечности.

Для раскрытия своей философско-мифологической концепции «любви–смерти–воскресения» Ремизов обратился к поиску таких древнерусских оригинальных и переводных памятников, основой сюжетов которых было повествование о великой трагической любви главных героев. Для них она являлась источником гибели, но, одновременно, и залогом бессмертия, так как была одним из фундаментальных сущностных принципов вечного бытия.

В таком «ключе» в 1948–1949 гг. Ремизов переосмыслил древнерусскую демонологическую «Повесть о Савве Грудцыне». Композиционным центром его варианта истории о сделке между человеком и бесом, о договоре, заключенном ради обретения любви, стала так называемая «исповедь Саввы». В ней главный герой мысленно признавался убитой им возлюбленной — жене купца Божена Степаниде — в безграничности своего всепоглощающего чувства. В трактовке автора (и его

главного героя) любовь как мировое начало приобретала ключевое значение в проблеме теодицеи, именно она могла и должна была «оправдать» совершенный грех убийства. Анализ черновых редакций ремизовского произведения показал, что после написания ряда различных вариантов текста «исповеди Саввы», Ремизов решил использовать стилистику отображения «потока сознания», примененную в «Улиссе» Джеймса Джойса. И именно в «Дневнике мыслей» зафиксирована динамика изменения творческого мышления автора; поиски Ремизовым художественных средств для выражения своих идей; искания, в ходе которых традиционный «внутренний монолог» героя трансформировался в авангардный «поток сознания».

Запись с 18 на 19 марта 1949 г.:

«Пишу сцену “Исповеди” Грудцына. Мне хочется представить — слов не слышно посторонних, а движение — это и выгонять священника».

Запись с 19 на 20 марта 1949 г.:

«И начинаю “Исповедь” Грудцына. И все сбиваюсь, думаю: “Это было в 1946-м году”».

Запись с 20 на 21 марта 1949 г.:

«Все из Грудцына. Мне диктуют. И в середине “Исповеди” славянский текст. Так это не ладится. Пробую поправить — ничего не выходит. И снова начинаю — и опять».

Запись с 2 на 3 апреля 1949 г.:

«Потом я медленно, как пластинки, перекладываю, раскладываю фразы в “Грудцыне”. / Передо мной очень тонко сделанные полоски вишневого цвета, дотронуться, все порваться может, и не соберешь. Я знаю, что это мои главы и повесть о Грудцыне».

Запись с 8 на 9 апреля 1949 г.:

«Вижу на площади в Шуе (из “Саввы Грудцына”: засыпая, думал о сне). С паперти спускается Степанида. На ней серое. И христосуется с Виктором. И потом с ним: она поцеловала его в лоб. И это его обидело: он плюнул ей в лицо и отошел. Пустая комната со сводами без окон. И тогда стена поднялась, и он видит, Степанида: на ней коричневое, вкраплено красное. Она обращается к нему и голос ее издали: “С возвращением”. “Да, — подумал, — обрадовалась ты”. И она

кружит, чтобы подойти к нему, но очень далеко. И он проходит через раздавшуюся> стену к ней, но она так далеко».

Запись с 8 на 9 июля 1949 г.:

«Будто бы к каждой главе “Грудцына” у меня предисловие. В рукописи мелко. И вязко. Хочу исправить. А оригинал пропадает. Только на машине переписанное. Мысленно восстанавливаю: тяну фразу за фразой. И все не так. Не могу вспомнить, как у меня было написано».

Запись с 28 на 29 декабря 1949 г.:

«Хожу по фразам: я их не глажу, а углубляю. Они из глины или бархат. Думал сквозь сон, как поправить в “Грудцыне”, <что>б<ы> звучало “смирись”: / “Любовью не жертвуют, — сказал Савва, — любовь покрывает и самый грех”. — “Смирись!”».

Начиная с «Саввы Грудцына», в легендах Ремизова одной из главных тем становится тема любви как краткой встречи, момента соприкосновения земного и нереального (сказочного, чудесного, сакрального), за которым следует их недолгое соединение, дальнейшее трагическое расставание и чаяние оставшегося на земле о новом свидании=слиянии в ином пространстве, в мирах горних сфер. В авторском сознании Ремизова постепенно обозначались контуры единого метасюжета его цикла. В плане реализации новой художественной задачи — раскрытия главной идеи «Легенд в веках» — показательная работа писателя над переработкой легенды о Мелюзине.

Древнерусская переводная повесть о трагической любви рыцаря Раймонда и сказочной феи Мелюзины привлекла внимание писателя вследствие видимой им в тексте-источнике явственной ориентации сюжета сказания на параметры складывавшегося у него метасюжета создаваемого прозаического цикла. О процессе постепенной кристаллизации идеи о том, как адаптировать средневековую легенду к параметрам общего замысла «Легенд в веках», говорят уже начальные упоминания о «Мелюзине» в «Дневнике мыслей».

Запись с 26 на 27 января 1950 г.:

«В объявлении о содержании в “Мелюзине” попало из “Грудцына”. Надо как-то, сохранив, поставить на место в “Мелюзине” и соединить “Мелюзину” с “Грудцыным”».

Запись с 29 на 30 января 1950 г.:

«Надо прочитать все, что написано о Мелюзине». И читаю свою рукопись: «Предисловие. Подготовка к охоте»».

Для Ремизова в процессе его работы над своим вариантом легенды о Мелюзине основой формирования художественной концепции явилось переосмысление кульминации сюжета текста-источника — открытия Раймондом табуированного секрета феи: ее тайных превращений из прекрасной женщины в фантастические страшные чудища. В средневековом сказании нарушение «сказочного запрета» становилось причиной безвозвратного расставания героев. У Ремизова интенсивное обдумывание данной узловой сцены повествования выразилось в своеобразном, отчасти осознаваемом, психологическом процессе — уподоблении себя своему персонажу, как бы «наложении» истории Алексея и Серафимы Ремизовых на историю Раймонда и Мелюзины. Этот момент идентификации зафиксирован на страницах «Дневника мыслей» в ночной записи с 10 на 11 февраля 1950 г.:

«И тут я провалился. И из глубины смотрю: я спрашиваю себя: “Может ли меня (Раймонда) видеть Мелюзина, или она поднялась так высоко на скалу, откуда я пропал из ее глаз?” И слышу, такого я никогда не слышал: музыка — из розоватого выблискивает. И понимаю: это заря, куда скрылась Мелюзина: это ее голос. / Помнят о чем-то в беде. Я ее всегда буду помнить, моя жизнь безрадостна, а она? / По легенде, Мелюзина криком возвещает о грозящей беде. Она меня вспоминает вот этой музыкой зари — я ее слышал».

Для Ремизова это образное ночное «видение» явилось неким озарением. Он, наконец, нашел ту основу, на базе которой он мог выстроить художественную концепцию своей «Мелюзины». На факт понимания Ремизовым важности сюжетной последовательности образов, возникших в его мозгу в момент пограничного состояния сознания между сном и явью, указывает то, что писатель, находясь под впечатлением виденного ночью, сразу же, «по свежим следам», запечатлел его на страницах «Дневника мыслей», а потом незамедлительно вновь «вольно» пересказал то же сновидение на отдельном листе бумаги.

Последний сохранился, будучи вложен в рукопись одной из редакций ремизовской «Мелюзины»²:

«А это из моего сегодняшнего сна (с 10–11 II) / Вижу себя Раймондом. Я потерял Мелюзину, а с нею все — мне без нее не жизнь. Глубоко под землей стою я, вокруг стены, земля. Мое отчаяние говорит мне, что выхода нет, и нет такой птицы-мечты, которая бы подняла меня из ямы и вынесла на свет. И я спрашиваю: Мелюзина поднялась в своем отчаянии на такую высоту, мне ее никогда не увидеть, да и она меня. Но никогда я ее не забуду — единственная».

К этой рукописи «Мелюзины» был приложен и другой отдельный лист бумаги, содержащий еще один значительно переработанный вариант записи того же видения. Этот текст был озаглавлен: «Сон Раймонда».

В итоге в созданной писателем версии легенды о Мелюзине трагизм конца союза рыцаря и его исчезнувшей волшебной супруги лишен полной безысходности. В финале ремизовского произведения намечены потенциальные возможности мистериального завершения истории о расставании любящей пары. Скорбь Раймонда по утраченному счастью освещена лучами памяти и чаяния новой встречи=соединения с любимой в том пространстве, куда она перешла. О такой интерпретации сюжета древней легенды свидетельствует и последняя «ночная» помета Ремизова, сопряженная с темой «Мелюзины»: Запись с 11 на 12 октября 1950 г.:

«Расколотый и засыпан осколками, но мои половинки не враждебны друг другу: одна в виде листа — серая “Мелюзина”, и к ней подбираются листки, мелко записанные, не разобрать. Другая — я сам».

Дальнейшее создание произведений цикла «Легенды в веках» было напрямую связано с развитием параметров уже сформировавшегося метасюжета.

Для понимания наметившейся тенденции к абстрагированию и мифологизации семантики цикла остановимся на примененной Ремизовым методике параллельной одновременной работы над двумя текстами-источниками: над древнерусской повестью о Петре и Февронии и над «романом

² Ремизов А. М. Мелюзина. 1950 г. (ГМИРЛИ. Ф. 156. Оп. 2. Ед. хр. 105. 55 лл.).

о Тристане» — переводным памятником XVII в., из которого белорусские и русские читатели смогли узнать об истории любви Тристана и Изольды. Обращение к творческой переработке сразу двух древних легенд, русской и западноевропейской, было реализацией сознательного авторского замысла. Для Ремизова принципиально значимым было «преодоление» не только временной, но и пространственной «ограниченности» обоих текстов, каждый из которых был связан с определенным веком, с конкретной страной. Целью было выявление их внутреннего единства как сложившихся в разных типах культуры вариантов мирового мифа о бессмертной любви.

Запись с 22 на 23 апреля 1951 г.:

«Читаю текст — то, чего не могу днем, здесь для меня ясно: отч<ет>ливо бегут строчки. Текст трудный: фраза начинается с “конца”, чтобы понять, надо перечитывать и по привычному обернуть. Текст о Муромск<их>: Петре и Февронии. Оказывается, муж Евпраксии болен, а летящий змий принимает образ Петра».

Запись с 6 на 7 мая 1951 г.:

«“Выеденный сон”. Может, вспомнится чт<о>-н<нибудь> “О Петре и Февронии” — да “интересно” ли это в моих пребываниях? Разве что о Змии. Видение “Змия” Павлу после рассказа жены. В житии ничего сказочного: все реально и объяснено. А Феврония — колдунья».

Запись с 25 на 26 мая 1951 г.:

«Словесная корзинка. Слова — цветы. Не могу сплести венка. Не связывается. И не те цветы. И вдруг после стольких усилий зря, я нашел, венок заплелся. / Так вчера я что-то / Так вчера я что-то понял в «Февронии». / А сегодня <я что-то понял> в природе “demoiselle<s>” с “нереальными поручениями” / — Да это “феи”! (“Тристан и Изотта”».

Запись с 16 на 17 июня 1951 г.:

«Вихрь Тристана и Изольды. От чтения — там, где расходятся тексты: русский, французский и итальянский».

Запись с 9 на 10 июля 1951 г.:

«Две редакции заключения к “Тристану и Изольде”. В одной пространственной замыкается круг трагедии “любви-страды” — страда, неизбежная при любви, оправдывает любовь; цвет, сияние любви, пронизан сверкающей горечью, любовь обречена на самосгорание. /

Другая редакция: пусть так — любить и погибнуть, но любовь — жизнь, и без любви не живет человек, а как и все в жизни неизбежна гибель».

Запись с 14 на 15 июля 1950 г.:

«Перед стеной пишу на больших листах свои пожелания. И вижу, одно и то же — всего три строчки. Почерк неразборчивый — на третьем листе трудно узнать, что это я писал. / Читаю: “Мертвые души” — “Тристан и Изольда” — “О Петре и Февронии”. / Ласточка принесла золотой волос Изольды. / И просыпаюсь. Все-таки я спал и не так мучился с невралгией: “дрался на турнире”».

Запись с 30 на 31 июля 1951 г.:

«Я на берегу моря — поднялось до облаков. И из него выходят: Тристан и Изольда и Ромео и Джульетта. / Я просыпаюсь. / И снова вижу их. Они меняются местами».

Запись с 7 на 8 сентября 1951 г.:

«Я знаю, это рассказ о Февронии. Я нарисовал его, и мои рисунки, став вещами, погрузились под землю. И я прохожу переходами из “горницы в горницу” покинутого княжеского двора. Подымаюсь на поверхность. Пустынно, как под землей. Куда все девались? И снова перехожу, и переставляю скрытые под землей вещи».

Запись с 16 на 17 сентября 1951 г.:

«После долгого срока — явление довоенное, поминую в своих снах, как предсонье, вздрог — как молонья. Я думаю, от напряжения, вчера мучился над Февронией — исправил одну страницу. (“Мучаются” не когда пишут, а когда исправляют)».

Запись с 15 на 16 октября 1951 г.:

«Читаю “Тристана и Изольду”. Повторяется запев: “Неутоленная любовь — мое горькое счастье”».

В «Дневнике мыслей» Ремизов зафиксировал тот факт, что он прослушал радиотрансляцию музыкальной драмы Р. Вагнера «Тристан и Изольда». Эта точно датированная дневниковая запись имеет важное значение в установлении последовательности этапов литературной истории его нового произведения.

Запись с 25 на 26 июля 1951 г.:

«В провалах думаю о “Тристане и Изольде”. Как странно, вчера я задумался, с чего начать, и решил: на корабле: Тристан везет Изотту

к королю Марку. Отворяю радио: объявляют: передача из Бейрута “Т<ристан> и Из<ольда>”. Слушал внимательно — не все понимаю. Но одно ясно: так, как подумал, совпадает с Вагнером».

Знакомство с музыкальной драмой немецкого композитора стало поворотным моментом в работе писателя. После 25 июля 1951 г. идейно-художественная концепция ремизовской легенды стала базироваться на музыкальной системе лейтмотивов и на поэтике либретто «Тристана и Изольды» Вагнера. При этом если переработка древнерусской повести о Петре и Февронии была выполнена писателем достаточно быстро, возможно, в виду глубокой аккомодации его художественного мышления к религиозно-нравственным и эстетическим принципам древнерусской культуры, то «пересказ» кельтской легенды о Тристане и Изольде занял более продолжительное время. На страницах «Дневника мыслей» зафиксирована интенсивная, не прекращавшаяся и ночью работа по обдумыванию идейно-художественной структуры и стилистики этого произведения.

Запись с 4 на 5 октября 1952 г.:

«Сон прерывается: продолжаю писать Тристана».

Запись с 18 на 19 октября 1952 г.:

«Думал о “Тристане”, глава: встреча с Изоттой».

Запись с 6 на 7 декабря 1952 г.:

«В глазах неясная рукопись, перечень имен. I часть “Тристана” кончена. Теперь II-ая часть. Он живет в башне 2 года: приключения. Порядок именной — запомнить трудно. / Фея Син зачаровала их».

Запись с 14 на 15 декабря 1952 г.:

«Пишу “Плаванье Тристана” — зачарованный сон. “Кур-метраж” — короткие сцены — в продолжение 2-х лет. И остановился: как дальше? Т<ристан> отвозит Из<отту> к Марку. М<арк> его отправляет в Нант. Из<отта> белые руки еще не ясно. И письмо Т<ристана>».

Запись с 16 на 17 декабря 1952 г.:

«Все думаю и во сне полосы мыслей о заключении к моему “Тристану и Изотте”. Просытаюсь, курю, раздумывая».

Запись с 22 на 23 марта 1953 г.:

«Из “Тристана и Изольды”. И я говорю: “Прорезающая музыка — Вагнер”».

Анализ всех редакций «Тристана и Изольды», как и данных эпистолярных свидетельств, показал, что в сравнении с созданием других «Легенд в веках» работа Ремизова над этим произведением была самой сложной. И примечательно, что все ее этапы нашли отражение на страницах «Дневника мыслей».

Ограниченный объем статьи не позволил полномасштабно раскрыть детальную, документированную архивными данными картину трудов Ремизова над каждым произведением цикла «Легенды в веках». В связи с этим для представления динамики творческого освоения писателем древних текстов и создания на их основе нового комплекса художественного произведений малого прозаического жанра были отобраны наиболее показательные примеры.

В итоге можно сделать вывод о том, что «Дневник мыслей» Ремизова является важным источником, который наряду с планами, набросками, черновыми и беловыми редакциями дает возможность воссоздать все этапы литературной истории произведений Ремизова, вошедших в цикл «Легенды в веках».

«Дневник мыслей» позволяет заглянуть внутрь «творческой лаборатории» Ремизова: хронологически точно раскрыть все детали возникновения и последующего воплощения авторского замысла; «увидеть» первоначальные образы, возникающие в писательском сознании в момент его «пограничного состояния» между сном и явью, а затем проследить за ремизовскими поисками путей их дальнейшей «материализации» в словесной ткани произведения.

«Дневник мыслей», который Ремизов начал вести в 1943 г. вскоре после смерти любимой жены, дает возможность исследовать эволюцию его душевного состояния, которое отражалось в создаваемых им произведениях. От безысходного горя и осознания неизбежного одиночества писатель постепенно пришел к идее возможности метафизического преодоления смерти. «Дневник мыслей» раскрывает скрытые подробности творческого процесса создания цикла «Легенды в веках», метасюжетом которого в итоге стал миф о бессмертии любви.

Список литературы

1. Грачева А. М. Структура патерикового рассказа и ее отражение в сборнике А. Ремизова «Бисер малый» // Материалы республиканской конференции Студенческого научного общества (СНО) 1977. Тарту, 1977. [Вып.] 3: Русская филология / отв. ред. Р. Касик. С. 66–77.
2. Грачева А. М. Алексей Ремизов и древнерусская культура. СПб.: Дмитрий Буланин. 2000. 334 с.
3. Дмитриева Р. П. «Повесть о Петре и Февронии» в пересказе А. М. Ремизова // Труды Отдела древнерусской литературы / АН СССР. ИРЛИ (Пушкинский Дом); отв. ред. Д. С. Лихачев. Л.: Наука, 1971. Т. 26: Древнерусская литература и русская культура XVIII–XX вв. С. 155–176.
4. Лурье Я. С. А. М. Ремизов и древнерусский «Стефанит и Ихнелат» // Русская литература. 1966. № 4. С. 176–179.
5. Пигин А. В. Повесть А. М. Ремизова «Соломония» и ее древнерусский источник // Русская литература. 1989. № 2. С. 114–118.
6. Пигин А. В. Из истории русской демонологии XVII в. Повесть о бесноватой жене Соломонии: исследование и тексты / отв. ред. Н. В. Поньрко. СПб.: Дмитрий Буланин. 1998. 266 с.
7. Пигин А. В. Древнерусская повесть о бесе Зерефере в пересказе Алексея Ремизова // Алексей Ремизов: исследования и материалы. СПб.; Салерно, 2003. [Вып. 2] / отв. ред. Алла Грачева, Антонелла Д'Амелия. С. 93–103.
8. Ремизов А. Бесноватые: Савва Грудцын и Соломония. Париж: Оплешник. 1951. 93 с.
9. Ремизов А. М. Дневник мыслей: 1943–1957 гг. / отв. ред. А. М. Грачева. СПб.: Пушкинский Дом. 2013. Т. 1: Май 1943 — январь 1946. 374 с.
10. Ремизов А. М. Дневник мыслей: 1943–1957 гг. / отв. ред. А. М. Грачева. СПб.: Пушкинский Дом. 2015. Т. 2: Январь 1946 — март 1947. 380 с.
11. Ремизов А. М. Дневник мыслей: 1943–1957 гг. / отв. ред. А. М. Грачева. СПб.: Пушкинский Дом. 2017. Т. 3: Март 1947 — февраль 1950. 731 с.
12. Ремизов А. М. Дневник мыслей: 1943–1957 гг. / отв. ред. А. М. Грачева. СПб.: Пушкинский Дом. 2020. Т. 4: Февраль 1950 — ноябрь 1951. 719 с.

References

1. Gracheva A. M. The Structure of the Patericon Story and its Reflection in the Collection of A. Remizov “Small Beads”. In: *Materialy respublikanskoy konferentsii Studencheskogo nauchnogo obshchestva (SNO) 1977 [Materials of the Republican Conference of the Student Scientific Society (SNO) 1977]*. Tartu, 1977, issue 3: Russian Philology, pp. 66–77. (In Russ.)
2. Gracheva A. M. *Aleksey Remizov i drevnerusskaya kul'tura [Alexei Remizov and Old Russian Culture]*. St. Petersburg, Dmitriy Bulanin Publ., 2000. 334 p. (In Russ.)
3. Dmitrieva R. P. “The Tale of Peter and Fevronia” in the Retelling of A. M. Remizov. In: *Trudy Otdela Drevnerusskoy Literatury*, Leningrad, Nauka Publ., 1971, vol. 26, pp. 155–176. (In Russ.)

4. Lur'e Ya. S. A. M. Remizov and Old Russian “Stephanit and Ikhnelat”. In: *Russkaya literatura*, 1966, no. 4, pp. 176–179. (In Russ.)
5. Pigin A. V. The Short Novel (Povest') of A. M. Remizov “Solomonii” and Its Ancient Russian Source. In: *Russkaya literatura*, 1989, no. 2, pp. 114–118. (In Russ.)
6. Pigin A. V. *Iz istorii russkoy demonologii XVII v. Povest' o besnovatoy zhene Solomonii: issledovanie i teksty* [From the History of Russian Demonology of the 17th Century. The Short Novel (Povest') of the Possessed Wife of Solomonii: Study and Texts]. St. Petersburg, Dmitriy Bulanin Publ., 1998. 266 p. (In Russ.)
7. Pigin A. V. The Old Russian Short Novel (Povest') About the Demon Zerefer in the Retelling of Alexei Remizov. In: *Aleksey Remizov: issledovaniya i materialy* [Alexey Remizov: Research and Materials]. St. Petersburg, Salerno, 2003, issue 2, pp. 93–103. (In Russ.)
8. Remizov A. M. *Besnovaty: Savva Grudtsyn i Solomoniya* [Possessed: Savva Grudtsyn and Solomonia]. Paris, Oplshnik Publ., 1951. 93 p. (In Russ.)
9. Remizov A. M. *Dnevnik mysley: 1943–1957 gg.* [Diary of Thoughts: 1943–1957]. St. Petersburg, Pushkinskiy Dom Publ., 2013, vol. 1. 374 p. (In Russ.)
10. Remizov A. M. *Dnevnik mysley: 1943–1957 gg.* [Diary of Thoughts: 1943–1957]. St. Petersburg, Pushkinskiy Dom Publ., 2015, vol. 2. 380 p. (In Russ.)
11. Remizov A. M. *Dnevnik mysley: 1943–1957 gg.* [Diary of Thoughts: 1943–1957]. St. Petersburg, Pushkinskiy Dom Publ., 2017, vol. 3. 731 p. (In Russ.)
12. Remizov A. M. *Dnevnik mysley: 1943–1957 gg.* [Diary of Thoughts: 1943–1957]. St. Petersburg, Pushkinskiy Dom Publ., 2020, vol. 4. 719 p. (In Russ.)

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ / INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Грачева Алла Михайловна, доктор филологических наук, главный научный сотрудник, Институт русской литературы (Пушкинский Дом), Российская академия наук (наб. Макарова, 4, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация, 199034); ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4708-098X>; e-mail: irliran@mail.ru.

Alla M. Gracheva, PhD (Philology), Chief Researcher, The Institute of Russian Literature (Pushkinskiy Dom), The Russian Academy of Sciences (nab. Makarova 4, Saint Petersburg, 199034, Russian Federation); ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4708-098X>; e-mail: irliran@mail.ru.

Поступила в редакцию / Received 16.03.2022

Поступила после рецензирования и доработки / Revised 20.04.2022

Принята к публикации / Accepted 25.04.2022

Дата публикации / Date of publication 06.06.2022

Научная статья

DOI: 10.15393/j9.art.2022.11042

EDN: XFQMSR



Образ Лапландии в литературе Финляндии

Е. Г. Сойни¹, Г. Ю. Сумароков², И. С. Маташина³

^{1,2,3} Карельский научный центр,
Российская академия наук
(г. Петрозаводск, Российская Федерация)

¹ e-mail: elenasoini@gmail.com

² e-mail: fantastic617@mail.ru

³ e-mail: irinadesh@mail.ru

Аннотация. Образ Лапландии является определенной константой, которая в течение долгого времени привлекает к себе внимание писателей и поэтов Финляндии своей неизведанностью. Авторы XIX–XX вв., описывая Лапландию и ее жителей, опирались на мифологические представления финнов, саамов и карелов. У современных писателей Финляндии эти образы творчески переосмысливаются, вымысел объединяется с реальностью в самых неожиданных сочетаниях. Объектом изучения является образная тематика в творчестве финских писателей (Ф. М. Франсена, С. Топелиуса, Э. Лейно, К. Вала, У. Кайласа, Й. Синисало), посвященном самому северному региону страны — Лапландии. Цель данной статьи — проследить эволюцию образа Лапландии и лапландцев в финской литературе, рассмотреть взаимоотношение литературных героев с окружающей средой, выявить основные положения в экологическом мировоззрении писателей, изучить те черты, которые остаются неизменными. С начала XIX в. лапландская символика — часть архетипической системы литературы Финляндии, связанной, в первую очередь, с фольклорной традицией. Постепенно авторы переходят от изображения самобытной культуры в ее романтическом восприятии к исследованию этических принципов взаимоотношений человека и природы Севера, показывают влияние образов Лапландии на душевное состояние литературных героев. Природа Лапландии и ее экологические, культурные, исторические особенности, осмысленные творчески, являются мощным стимулом для создания ярких литературных произведений.

Ключевые слова: Финляндия, Лапландия, север, эстетика, мифология, литература, образ воды, образ пчелы, образ растений

Благодарность. Маташина И., Сумароков Г. — исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-012-00171А («Взаимоприятие и взаимоотталкивание в литературе России и Финляндии второй половины XX — начала XXI веков в условиях приграничья»); Сойни Е. — исследование выполнено в рамках госзадания Института языка, литературы и истории КарНЦ РАН 2021–2022 гг.

Для цитирования: Сойни Е. Г., Сумароков Г. Ю., Маташина И. С. Образ Лапландии в литературе Финляндии // Проблемы исторической поэтики. 2022. Т. 20. № 2. С. 386–405. DOI: 10.15393/j9.art.2022.11042. EDN: XFQMSR

Original article

DOI: 10.15393/j9.art.2022.11042

EDN: XFQMSR

The Image of Lapland in Finnish Literature

Helena G. Soini ¹✉, Gleb Yu. Sumarokov ², Irina S. Matashina ³

^{1,2,3} Karelian Research Centre,
The Russian Academy of Sciences
(Petrozavodsk, Russian Federation)

¹ e-mail: elenasoini@gmail.com ✉

² e-mail: fantastic617@mail.ru

³ e-mail: irinadesh@mail.ru

Abstract. The image of Lapland is a certain constant that has long attracted Finnish writers and poets for its unexploredness. The authors drew on Finnish, Sámi and Karelian mythology and used folklore to describe Lapland and its inhabitants. An important theme was the depiction of literary characters in interaction with their environment. Over time these images have been creatively re-imagined, and fiction has merged with reality in the most unexpected combinations. The image of Lapland in the works of such Finnish writers as F. M. Fransén, S. Topelius, E. Leino, K. Vala, U. Kailas, J. Sinisalo is investigated. The authors aimed to trace the evolution of the image of Lapland and Laplanders in Finnish literature, to explore the mutual relations of literary characters with the environment, to bring out the basic points of the writers' ecological world view, and to study the features that remain unchanged. Since the early nineteenth century Lapland symbolism has been part of the archetypal system of Finnish literature, linked primarily to the folklore tradition. The authors have gradually shifted from depicting this unique culture as a romantic subject to exploring the ethical principles of the relationship between man and nature in the North, and have shown how the images of Lapland affect the emotional state of the literary protagonists. The nature of Lapland and its ecological, cultural and historical particularities through the lens of a literary artist are powerful stimuli for the production of outstanding literary works.

Keywords: Finland, Lapland, North, aesthetics, mythology, literature, images of water, bees, plants

Acknowledgments. Matashina I., Sumarokov G. — the reported study was funded by RFBR, project number 20-012-00171A; Soini H. — the study was carried out within the framework of the state task of Institute of Linguistics, Literature and History of Karelian Research Centre 2021-2022.

For citation: Soini H. G., Sumarokov G. Yu., Matashina I. S. The Image of Lapland in Finnish Literature. In: *Problemy istoricheskoy poetiki* [*The Problems of Historical Poetics*], 2022, vol. 20, no. 2, pp. 386–405. DOI: 10.15393/j9.art.2022.11042. EDN: XFQMSR (In Russ.)

В настоящее время обращение как к теме Лапландии, так и к теме Севера в целом актуально не только для России и Финляндии, но и для других стран. Север — это общая тема для финнов, россиян, шведов и многих других народов не только в географическом и политическом измерениях, но и в аспекте познания человеческого мировоззрения и темперамента северян. В. Н. Матонин в работе «“Северность” русской культуры» утверждает: «Русская цивилизация имеет северный характер» [Матонин]. В финской литературе, посвященной образам Севера, лапландская тематика изначально была одной из основных и любимых. Ряд исследователей ([Булатов], [Матонин], [Русский Север], [Теребихин]) пишут о «метафизике Севера», его «сакральной географии» [Теребихин: 5].

В Финляндии арктический заполярный регион определен как территория бывшей Лапландской губернии, ныне регион Лапландия (Lapin hyvinvointi alue). Термин «Арктика» (Arctic) более распространен в научной и деловой сфере, в то время как в обыденной жизни и в художественной литературе север Финляндии, заселенный саамами и финнами, традиционно называется Лапландией. Для литературы этой части Финляндии характерен интерес к фольклору, внимание к местной флоре и фауне, к условиям проживания, оказывающим непосредственное влияние на человека.

Образ Лапландии — популярный и устойчивый в финской литературе на финском и на шведском языках с начала XIX в. В финском фольклоре Лапландия считалась родиной эпических героев и их антагонистов. Элиас Лённрот, составитель «Калевалы», предполагал, что именно в Лапландии была расположена легендарная страна Похьёла [Карху: 99], а ее хозяйка Лоухи владела не только несметными сокровищами, но и вещам знанием. Среди богов саамского пантеона главенствовал Илмарис, небесный демиург (ilma — воздух, фин.). В калевальских рунах Вяйнямёйнен состязался с саамским

великаном Антеро Випуненом. Рунопевец Архиппа Перттунен «поселил» в Лапландии большого быка, хвост которого свисал у реки Торнео, а голова располагалась у Кеми-реки. Лапландия, край рунопевцев, колдунов и знахарей, привлекала путешественников. Переводчик «Калевалы» на шведский язык Матиас Кастрен побывал в Лапландии в 1839 г., записывая разговоры, предания о лапландцах и собирая диалектный материал. Образ уникальной природы и вещее знание, магия, ведовство — все это получило яркое и рельефное воплощение в литературе.

В начале XIX в. Лапландии посвятил свое стихотворение Франс Микаэль Франсен (Frans Michael Franzén; 1772–1847): «Эмилия, или Вечер в Лапландии» (1810), написанное под влиянием романа Ж.-Ж. Руссо «Эмиль, или О воспитании». В стихотворении Франсена Лапландия описывается с учетом новых сведений о севере Финляндии, полученных в результате экспедиций начала XIX в. Франсен впервые выразил идеи, которые впоследствии будут развиты в эстетике романтизма. Крайний Север предстает краем, где живут бедные, но сильные духом люди:

“Hur usel trodde jag i detta djup af norden
Dess öknars vilde son: hur säll jag honom fann!
Fri född, han far med sång emellan skyn och jorden,
Och bytte ej sin ren mot någon furstes spann”¹.

(«Каким жалким я представлял себе дикого сына
Этих дальних северных мест: благим его узрел!
Рожденный свободным, он с песней шествует между небом и землей
И не променяет своего оленя на упряжку лошадей богача»).

(Подстрочный перевод И. Маташиной)

Лапландец у Франсена — уверенный в себе и своей свободе певец и путник, осуществляющий связь между небом и землей. Лапландия — край, где находится граница мироздания. О Лапландии было известно немного, она представлялась сказочным далеким краем, где человек живет в единстве с окружающей его природой. Лапландия оставалась практически нетронутым экологически стабильным регионом

¹ Franzén M. Samlade dikter. Örebro: N. M. Lindh, 1869. Vol. 7. 200 p. [Электронный ресурс]. URL: <http://runeberg.org/fmf/dikt/> (03.12.2021).

с редким саамским населением, кочующим со стадами оленей по его обширной территории. В лесных же районах Финляндии и Швеции уже шло активное использование лесов и распашка земель.

Классик шведоязычной литературы Финляндии XIX в. *Сакариас Топелиус* (мл.; Zachris Topelius; 1818–1898) в своих сказках воспевал красоту природы и нравы жителей этих мест. В сказке «Сампо-Лопарёнок» автор представляет читателю, как выглядят и живут лапландцы:

«Удивительная это страна! Полгода там не заходит солнце, и тогда ночью, так же как днем, совсем светло. А потом полгода длится непрерывная ночь, и тогда даже днем на небе сверкают звезды»².

Описание Топелиуса соответствует цикличному пониманию времени, связанному с природными циклами, такими как охота и выпас оленей [Symonds: 74]. Топелиус рассказывает читателям о красоте Крайнего Севера, об особенностях быта и фольклора жителей Лапландии. Интересной особенностью его сказки является смешение фольклорных образов с реальными. Сампо-Лопаренок от своих родителей узнает о горном короле Хийси, живущем на высокой горе. Слово «Хийси» связано с языческими верованиями прибалтийских финнов. По версии В. П. Мироновой, так называлась священная роща, где хоронили умерших, а после христианизации местного населения именем Хийси стал называться злой дух [Миронова: 142]. Герой сказки встречается горного короля, соответствующего своему имени, и спасается от него с помощью златорогого оленя (также мифологического персонажа) и школьного учителя. Школьный учитель — единственный, кто не боится Хийси, и поэтому король не имеет над ним власти.

В «Зимней сказке» Топелиус также акцентирует внимание читателя на том, что действие происходит на севере Финляндии. Именно здесь живут чистые сердцем дети, благодаря которым «король и королева были ко всем добры и милостивы»³. Топелиус, описывая детское восприятие окружающего мира,

² Топелиус З. Сказки. Петрозаводск: Карелия, 1988. С. 142.

³ Там же. С. 17.

не навязывает моральных оценок, вводит сказку в современный ему мир, связывая сказочные сюжеты с реалиями северного быта и ландшафта.

На рубеже XIX–XX вв. арктический пейзаж, воспетый в сказках Топелиуса, переосмысливается неоромантиками, в эстетике которых одним из важных постулатов было противопоставление культуры и природы.

В начале XX в. лидер финского неоромантизма *Эйно Лейно* (Eino Leino; 1878–1926) создает лапландский цикл стихотворений, среди которых «Лапландское лето» (“Lapin kesä”, 1902) — одно из самых известных в финской поэзии. Лейно, родившийся в Палтамо, в нескольких километрах от Лапландии, всегда гордился своим северным происхождением. Но в то же он на себе ощутил, что такое ледящий холод и вечное ожидание короткого лета. Его восприятие Лапландии не столь радостное, как у Топелиуса. В «Лапландском волшебнике» (“Lapin tarkka”, 1908) Лейно создает образ ведуна, предугаывающего по звездам судьбы мира, в «Лапландских песнях» (“Lapin lauluja”, 1908) — образ ледяного лебедя, ледяного цветка, ледяной страны.

В Лапландии разворачивается трагический сюжет баллады «Коута» (“Kouta”, 1903). Лапландец Коута — ведун, шаман — жаждет добыть вещее знание и получить власть над природой. Ради этого он приносит жертвы богам:

“Kaikki tiesi, min inehmot,
Kaikki taisi, min jumalat; <...>
Läksi tuota tuntemahan
Mannun mahtia syvintä”⁴.

(«Все знал, что знали люди.
Все умел, что умели боги...
Собрался познать
Глубинную мощь земли»).

(Перевод Е. Сойни)

Прежде чем дать лапландцу Коуте вещее знание, боги природы спрашивают у него: «Отдавал ли ты свою кровь?», «Убивал ли ты свои радости?», «Проклинал ли ты свою мать?». И когда

⁴ Leino E. Elämän koreus. Helsinki: Otava, 1977. S. 218.

Коута отвечает на эти вопросы утвердительно, он становится всезнающим (kaikkietieto). Коута получает знание ценой нравственного падения. Пери (Peri) дух подземного мира предлагает Коуте спуститься к богине времени Аятар. Путь к ней проходит по дрожащей земле Лапландии: “Lapin-linna liikkumahan”⁵ («Содрогнулась лапландская твердыня»). Но Аятар объясняет Коуте, что вешее знание не стоит тех жертв, которые он принес. Гибель угрюмого Коуты объясняется балладной моралью, что «целью этого героя не было служение людям» [Рахимова: 193]. Вопрос познания Э. Лейно переносит из области идей в сферу человеческого поведения. В балладе о древних героях он решает вопросы этики современного ему общества, соединяя разные локусы и эпохи. Герои Лейно наделены чертами индивидуализма. Индивидуалистическое начало было свойственно поэзии финского неоромантизма. И хотя Лейно черпал материал из саамского и финского фольклора, своих героев он наделил качеством, не свойственным эпическим героям этого народа.

В стихотворении «Лапландское лето» (“Lapin kesä”, 1902) Эйно Лейно задается вопросом: почему на фоне буйства весенних красок человек не может совладать сам с собой, обрекая себя на гибель?

Miks meillä kaikki kaunis tahtoo kuolla
ja suuri surkastua alhaiseen?
Miks meillä niin on monta mielipuolta?
Miks vähän käyttäjiä kanteleen?»⁶

(«Зачем прекрасное спешит к могиле,
великому пасть низко суждено?
Зачем безумцы мир заполонили,
А кантелистов не слышать давно?»).

(Перевод Е. Сойни)

Ответ только один, приходит к выводу поэт, — это «лапландское лето» (“On vastaus vain yksi: Lapin suvi”). Казалось бы, все плохо для Лейно в Лапландии. И сил нет у молодых людей, и «мужскую жизнь здесь косит, словно сено», и «песня коротка

⁵ Leino E. Elämän koreus. Helsinki: Otava, 1977. S. 221.

⁶ Там же. S. 162.

лапландских птиц». Но что же здесь привлекает? На этот вопрос каждый, кто прикоснулся к теме Лапландии пером и кистью, старался найти единственно верный ответ.

Видный современный финский художник и мыслитель Юхани Палму (Helge Juhani Palmu) заметил в дневнике, что в Лапландии «все по-другому! Время, люди, мысли, настроения»⁷, здесь исчезают знаки материального мира и на задний план уходят вопросы религии, здесь можно поговорить с водопадом, холмами и звездами, увидеть солнце на крыльце своего дома: «Духовное открытие Севера было почти как пробуждение! Там, словно на великом водоразделе, я впервые смог расставить кусочки своей жизни по местам. Кто я? Откуда я пришел — куда я иду?»⁸.

Эйно Лейно в завершении стихотворения «Лапландское лето» обращается к белым птицам с призывом остаться на Севере, свить здесь гнездо, дать начало новой жизни, связывая Лапландию с идеей рождения:

“Oi, valkolinnut, vieraat Lapin kesän,
te suuret aatteet, teitä tervehdän!
Oi, tänne jääkää, tehkää täällä pesä,
Jos muutattekin maihin etelän!”⁹

(«О, гости лета, птицы на рассвете!
Вы — идеал, вас прославляю!
В Лапландии ! Здесь гнезда ваши свейте!
Потом летите в южные края»).

(Перевод Е. Сойни)

Можно жить на более счастливой земле, считает Лейно, летать в теплые края, но птенцы должны родиться в Лапландии, гнезда нужно вить здесь, чтобы чувство родного дома не покидало птиц в дальних странствиях. Давая крайне негативную оценку Северу на протяжении всего стихотворения, в конечных строфах Лейно неожиданно идеализирует тишину и спокойные берега Лапландии, где ничто не мешает появлению

⁷ Palmu J. Retrospektiivinen teoskatselmus: Ikaalisten taidekeskus 15.5–22.8.1993. Tampere, 1993. S. 10.

⁸ Там же.

⁹ Leino E. Elämän koreus. Helsinki: Otava, 1977. S. 163.

птенцов на свет, где они будут под защитой. Лейно еще не осознает, что эта земля хрупкая и сама нуждается в защите.

Тема уязвимости северной природы станет ощущаться в литературе в середине XX в. Трепетное отношение к природе севера характерно для творчества видной финской поэтессы XX в. *Катри Вала* (Katri Vala; 1901–1944). Поэтесса входила в группу «пламеносцев» (tulenkantajat), близкую к направлению экспрессионизма. С Лапландией, где Катри Вала родилась, ее лирическая героиня связывает начало своей жизни, а своей крестной матерью считает луну. Для того, чтобы героиня появилась на свет, лапландское солнце должно было на мгновение погаснуть, а вспыхнувшее северное сияние не было заметно среди гор:

“...ja Lapin aurinko miltei sammunut.
Revontulien vihreät ja rikinkeltaiset soihdut
häipyivät jo kalveten tunturin huippujen taa,
kun suuren tuskan jälkeen
lepäsin vihdoin kalpean äitini rinnalla
aamukuutamossa”.

(*Ensimmäiset hetkeni*)¹⁰

(«...и лапландское солнце погасло на одно мгновенье.

Желто-зеленые факелы северного сияния
за вершинами бледными были почти невидны,
когда, рожденная в муках,
я лежала на груди моей бледной матери
под лучами рассветной луны!»).

(«*Мои первые мгновения*», перевод Е. Сойни)

Поэтесса отождествляет себя с разными явлениями природы, называет солнце своим отцом, обращается к земле от имени моря, вбирающего в себя людские сны и страдания. В статье «Деревянный конь Одиссея» («*Odyssuksen puuhevonen*») Вала противопоставляет высокую мораль цветка гнилой душе человека, жаждущего денег и власти: «Цветок — это материя, и насколько он красивее, чем так называемая душа некоторых» [Vala, 1981: 114]. На взгляд поэтессы, «именно преступление против мудрой природы стало причиной безумия общества» [Vala: Kirje R. Palmgrenille].

¹⁰ Vala K. Kootut runot. Porvoo: WSOY, 1977. S. 40.

Современник Катри Вала, еще один представитель группы «пламеносцев», Ууно Кайлас (Uno Kailas; 1901–1933) в стихотворении «В маленькой стране» (“Pienessä maassa”) пишет об опасности исчезновения не только растений, но и воздуха:

“He mittaavat kuutiotuumin ilman toisillensa:
Kas, hengitä tämä — ja lakkaa hengittämästä!”¹¹

(«Воздух отмеряется кубическими дюймами:
Вдохни — и перестань дышать!»).

(Перевод Е. Соини)

И только на Севере, в Лапландии, лирический герой Кайласа благословляет жизнь, хотя и «в беспесенной Лапландии» она похожа на «зимнее скитание, / на хождение по плечам снегов»:

“vaikk’ olit talvinen vaellus,
Kulku hangen hartioitse, <...>
Lauluttomassa Lapissa”.

(*Lapin-laulu*)¹²

В Лапландии он локализует родину своего лирического героя, создает метафоры, слова в которых взаимозаменяются. В «Лапландской песне» (“Lapin-laulu”) у женщины, баюкающей ребенка «тревожно-серыми руками» (“huolen harharmailla käsillä”), глаза «полярно-синие» (“silmin jäämeren-sinisin”).

В восприятии Кайласа у северного народа золотая душа — такого же цвета, как осенние лапландские горы. *Душа цвета лапландских гор* — эта метафора характеризует Кайласа как автора, воспринимающего человека через образы природы. Финские поэты, силой стихотворного слова снимая противоречие между рациональным и иррациональным, духовным и материальным, связывают миф и реальность, сопоставляют явления природы с жизнью человека.

Эта традиция продолжается и в прозе, созданной лапландцами.

Время действия романа Тимо Мукка «Земля — песнь греха» (Timo K. Mukka, “Maа on syntinen laulu”, 1964) — короткая

¹¹ Kailas U. Runoja. Porvoo: WSOY, 1966. S. 87.

¹² Там же. S. 214.

лапландская весна. Весна и лето в Лапландии короткие, но бурные в своем цветении. Жизнь лапландца в соответствии с цикличностью природы северной земли весной словно вспыхивает, взрывается, «подобно пороху», не зная предела ни в чем. Мукка реализует в своем творчестве и в своей короткой 29-летней жизни поэтические идеи Лейно: лето Лапландии должно нести ответ за краткость человеческого счастья.

Вторая половина XX в. привнесла в сознание писателей экологические мотивы, воплощающиеся в новых образах. К примеру, *Ральф Нордгрэн* (Ralf Nordgren; 1936–2014) отождествляет себя с камнем, через который проложили дорогу¹³. Среди излюбленных тем *Ларса Хульдена* (Lars Evert Huldén; 1926–2016) — природа и место человека в ней. Человек, а поэт в особенности, не должен «спускаться с дерева»¹⁴, иронизирует Хульден.

В романе «Водолеи» (*Vesittäjät*, 2006) *Лаури Хихнаваара* (Hihnavaara) лейтмотивом становится тема спасения родной земли от затопления. Строительство водохранилища Лока вынуждает людей оставить свои дома. Люди идут на конфликт с бизнесом и властью, обнаруживая сильную любовь и привязанность к северной земле, поднимаясь во имя этой любви на бунт.

Эмми Итяранта (Emmi Itäranta) в антиутопии «Дневник чайного мастера» пишет об исчезновении воды. Главная героиня, знающая о существовании источника, погибает, унося с собой тайну о его местоположении.

Один из последних романов *Йоханны Синисало* (Johanna Sinisalo, род. 1958) «Кровь Ангелов»¹⁵, вышедший в 2011 г., переносит нас в недалекое будущее, где игнорирование большинства экологических проблем приводит к очередной катастрофе: пчелиные ульи начинают пустеть. Выживание человека находится под угрозой, поскольку без опыления

¹³ Nordgren R. Stensamling. Helsingfors: Schildts, 1979. S. 48.

¹⁴ Huldén L. Människan har en gång.../ Still wie Licht in windloser Gegend. Lyrik aus Finnland in Antologie in Finnisch/Schwedisch und Deutsch. [Ed.] I. Schellbach-Kopra. Karlsruhe: Loeper, SKS, 1985. S. 100.

¹⁵ Sinisalo J. Enkelten verta. Juva: Bookwell OY, 2011. 272 s.

растений пчелами человечество не может производить пищу в нужном количестве.

Пчела выступает символом, вмещающим в себя категории духовного и материального, земного и небесного, рационального и иррационального. Образ пчелы встречается в мифологиях разных народов, с пчелами связаны различные мифологические представления (см.: [Гримм: 149–151]).

Мы можем встретить легенды о пчелах и внутри самого произведения Синисало: в них говорится о пчеле как о спутнике мертвых душ. Пчела обладает знанием о загробной жизни, живет в гармонии с природой и является неотъемлемой частью экосистемы. Синисало при создании этого произведения интерпретирует сюжет эпоса «Калевала». Как известно, в «Калевале» мать Лемминкяйнена использовала волшебный мед для оживления своего сына, и в этом ей помогала пчела. Исчезновение пчел в «Крови Ангелов» может означать и утрату связи человека с духовным миром, являться метафорой окончательной утраты связи человека с природой. Кроме того, Синисало затрагивает физиологическую сторону жизни пчел, описывая особенности их зрения, поведения и навигации. Например, пчелам доступен более широкий спектр цветовосприятия, они обладают способностью определять силу и направление ветра, а структура их глаз позволяет точно определять расстояние от улья до цветка.

Исследователь М. Сойккели отмечает, что «в книгу также включены выступления в стиле памфлета, посвященные проблеме осознания прав животных» [Soikkeli: 289]. Мир фэнтезийного произведения является не просто местом действия героической борьбы добра со злом. Сам мир становится действующим лицом и занимает активную позицию по отношению к своим героям.

В финской культуре конфликт природы с человеком сглаживается, происходит наложение, слияние и взаимовлияние. У Синисало это проявляется, прежде всего, в том, что природе в ее романе отводится ведущая роль, а главное действие разворачивается вокруг серьезной экологической катастрофы — исчезновения пчел.

Образ Лапландии и ее мифология получили яркое художественное воплощение в рассказе Йоханны Синисало «Мы Вас застрахуем» («Me Vakuutamme sinut») из сборника «Безрукие короли и другие тревожные истории» («Kädettömät kuninkaat ja muita häiritseviä tarinoita», 2005). Сотрудники компании заходят так далеко, что придумывают своей страховой компании название, за которым стоит целая мифологическая система, вдохновленная одновременно американским писателем-мистиком Г. Лавкрафтом, эпосом «Калевала» и самской мифологией. Центральной особенностью рассказа «Мы Вас застрахуем» является рассуждение о роли мифа в сознании человека в контексте лапландской образности.

Главные герои произведения Ролле и Элина работают в страховой компании. Перед ними поставлена задача придумать ей название, которое принесет коммерческий успех. Они видят, что у каждой компании есть наименование, непременно связанное с национальным эпосом. Ролле удивляется своему открытию: если кампания называется Илмаринен, Похъёла или Сампо, то за ними стоит нечто большее, чем просто красивое наименование. Имена призывают к какой-то глубокой национальной принадлежности, чему-то сильному, твердому, прочному и безопасному:

«Ты заметила, что у каждой финской страховой компании есть какое-то мифологическое название?» <...>

«А что тогда символизирует Анар?» — спросил я.

«Пока ничего такого. <...> Похоже, название страховой компании должно идти прямо в самые глубокие слои подсознания, прямо в позвоночник, не проходя через мозг».

И мы застряли с этим проклятым Анаром. Если бы мы могли сами придумать имя, мы могли бы сделать что-то вроде Випунен Исшуаренс. Или Ику-Турсо. <...>

«Ну, поскольку мы не можем придумать имя, нам придется придумывать мифологическое содержание, чтобы связать его с именем»¹⁶. (Перевод Г. Сумарокова)

Ролле был прав, указывая на это явление: Илмаринен, вечный кузнец из Калевалы; Похъёла, одна из повествовательных локаций, и Сампо, тотемный объект эпоса, с начала XX в.

¹⁶ Sinisalo J. Kädettömät kuninkaat ja muita häiritseviä tarinoita. Helsinki: Teos, 2005. S. 117–169.

часто встречаются в названиях финансово-сервисных и страховых компаний Финляндии. Ежедневная газета в северном городе Оулу носит название «Калева». Строительная компания «Лемминкайнен» берет свое имя от другого известного героя Калевалы. Некоторые фольклорные образы — такие, как великан Випунен и Ику-Турсо («имеющий тысячу щупалец») не столь популярны в современной финской культуре, как Илмаринен и Вайнямёйнен.

Что же послужило причиной использования фольклорных образов в названиях компаний? Этот вопрос повторяется в текстах Синисало и напоминает нам о функциях имен собственных в раскрытии национального самоопределения. Сказки, легенды, предания являются частью современной финской культуры и влияют на людей с детства, подсознательно оставаясь с ними на протяжении всей жизни. Именно эта идея и лежит в основе рассказа. Название страховой компании «Анар» — это аббревиатура, образованная инициалами основателя компании (Антеро Аркимаа), а также слово, напоминающее саамский топоним «Инари» (название озера на крайнем севере Финляндии). В «Словаре финских топонимов» указано, что этимология названия озера неизвестна. Согласно одной из теорий, к саамам оно пришло из утраченного древнего языка, на котором говорили в этой местности¹⁷. Синисало выбирает топоним, значение которого остается таинственным и в произведении, и в реальности.

По мнению С. Хягг, романы Синисало являются сильным примером интертекстуальной метафантастики, в которой финская национальная мифология переписывается [Hägg: 102–107]. Согласно У. Хосиаислуома, в творчестве писательницы создается трехуровневый вымышленный мир, который не является ни миром финской народной поэзии, ни нашим современным миром, а представляет собой их синтез. Слияние мифологического и повседневного и создает неповторимый мир романа: он возникает по мере того, как читатель объединяет свои знания финской мифологии и современного медиа-пространства и выявляет в романе отсылки и к тому, и к другому [Hosiaislouma: 255–262].

¹⁷ Suomalainen paikannimikirja // Kotimaisten kielten keskuksen verkkojulkaisu 63 ja 63b. Helsinki, 2019. S. 266–267.

Главные герои рассказа придумывают историю, согласно которой Анар является древним мифологическим богом озера Инари. Не случайно именно озеро является местом обитания древнего бога. В предисловии к сборнику рассказов Й. Синисало пишет, что образ природы является основополагающим для многих писателей-фантастов Финляндии. По мнению автора, в финской культуре отсутствует конфликт природы и человека, одно не исключает другого — скорее, происходит их взаимодействие, взаимовлияние и слияние. В произведениях жанра фэнтези это выражается, прежде всего, в использовании образов животных и в особой активной роли природы в сюжете [Sinisalo: 7–9].

Герои рассказа «Мы Вас застрахуем» подделывают документы, чтобы доказать тот факт, что Лавкрафт черпал свое вдохновение именно в финском фольклоре. Герои публикуют историю о потерянном неизвестном дневнике, его автор исчез при исследовании огромного озера Инари, после встречи с Анаром. В дневнике якобы было написано, что Анар обитает в озере, а это, в свою очередь, соответствует саамской мифологии. Таинственная история привлекает внимание общественности, и продажи страховок одноименной компании увеличиваются.

Культура саамов и их история мало знакомы героям, однако в их сознании много ассоциаций с Лапландией и далеким Севером. Поскольку Анар — якобы древнее и божественное имя, оно повышает «ожидания» относительно древней религиозной практики. Имя содержит в себе романтическую загадочность и интригу.

Выбранное маркетологами компании «Анар» название производит нужный эффект, поскольку финны хорошо знакомы со своей народной мифологией и традициями. Тем не менее в рассказе «Мы Вас застрахуем» герои не столько следуют фольклорной традиции, сколько на ее основе выдумывают новую мифологию, тем самым разрушая связь между представителями народа и его традиционными фольклорными памятниками, создают путь для новых отношений между индивидуумом и коллективной национальной идентичностью.

Образ Севера, ассоциируемый в Финляндии с Лапландией, встречается и в этом рассказе. Здесь обыгрываются саамское название озера Инари и имя Анар. Придумывая мифологию, Ролле и Элина поощряют людей создавать ассоциативный ряд, связанный с именем Анар. Создав это поле, герои переносят будничное окружение, состоящее из понятных и простых вещей, в новое место действия — фэнтезийный мир, где озеро Инари находится под охраной древних сил. Природа выступает как союзником, так и врагом. Наличие множества «ожиданий», обнаруженных и связанных с именем божества и названием компании, — именно то, что создатели рекламы хотели получить. Автор рассказа убеждает: подобный метод работает, побуждая людей перенимать мнимые «ожидания» и ассоциации, вдохновленные как индивидуальным и интуитивным, так и общенациональным мировосприятием.

Н. Г. Онацкая, исследуя значение имен собственных в поэзии — поэтонимов, приходит к выводу, что «наблюдение над функционированием и взаимодействием мифопоэтонимов в поэтическом контексте может обеспечить логический переход к анализу их функций в поэтическом языке эпохи» [Онацкая: 54–59]. Эти слова можно отнести и к прозе. Изучение использования фольклорного имени собственного в авторском произведении позволяет проследить, каким образом оно функционирует в современном языке той или иной эпохи. Данная особенность прослеживается и в «Мы Вас застрахуем»: раскрывается роль мифологической традиции, затрагиваются вопросы ономастики и ставятся проблемы современного предпринимательства.

Подводя итоги исследования, можно отметить, что лапландская символика — важнейшая архетипическая образная система в литературе Финляндии на финском и на шведском языках с начала XIX в. В финской литературе изображение Лапландии связано, в первую очередь, с фольклорной традицией и имеет долгую историю, восходящую от народных легенд и эпических рун к романтическому восприятию гордого и свободного народа, живущего среди дикой природы. Литературные произведения формируют этические принципы по отношению к явлениям природы. Образ Лапландии является

популярным и устойчивым в финской литературе во всем ее жанровом разнообразии. Для писателей Лапландия — это прикосновение к самобытной культуре народов, к древним легендам и новой духовности, к миру, где человек и природа находятся в постоянном взаимодействии и взаимовлиянии, представляя собой единый организм.

Северная тематика является традиционной для литературы Финляндии. Человек, находясь в непосредственном взаимодействии с природой, мифологизировал и обожествлял ее, наделяя сверхъестественной силой. Одушевление природы трансформировалось в идею тождества. Писатели, сознавая потребность в новом мироощущении, изобразили восприятие финнами Лапландии и то, как ее образ влияет на душевное состояние литературных героев. Значение природы Лапландии, ее экологических, культурных, исторических особенностей велико, что позволяет активно использовать эти особенности в литературе, создавая новые ассоциативные связи.

Список литературы

1. Булатов В. Н. Русский Север. Архангельск: Поморье, 1999. Т. 3. 336 с.
2. Гримм Я. Германская мифология: в 3 т. / пер., коммент. Д. С. Колчигина; под ред. Ф. Б. Успенского. 2-е изд. М.: ЯСК, 2019. Т. 2. 976 с.
3. Карху Э. Г. Карельский и ингерманландский фольклор в историческом освещении: история литературы Карелии. СПб.: Наука, 1994. 239 с.
4. Матонин В. Н. Северность русской культуры // Историческая и социально-образовательная мысль. 2012. № 5. С. 35–36.
5. Миронова В. П. Концепт границы между мирами в южнокарельских эпических песнях // Границы и контактные зоны в истории и культуре Карелии и сопредельных регионов. Гуманитарные исследования. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2008. Вып. 1. С. 142–148.
6. Онацкая Н. Г. Особенности мифопоэтизмы в поэтике И. Бродского // Лингвистические исследования и их использование в практике преподавания русского и иностранных языков: мат-лы III Междунар. науч.-метод. конф., посвященной 75-летию Победы в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг. и 100-летию юбилею Донецкого национального технического университета (22 мая 2020 г.). Донецк: ДонНТУ, 2020. С. 54–59.
7. Рахимова Э. Г. От «калевальских» изустных рун к неоромантической мифопоэтике Эйно Лейно. М.: Наследие, 2001. 216 с.
8. Русский Север. Этническая история и народная культура XII–XX вв. М.: Наука, 2001. 848 с.

9. Теребихин Н. М. Метафизика Севера. Архангельск: Пом. ун-т, 2004. 271 с.
10. Hosiainluoma Y. Postmodernismia honkaen keskellä // Suomen kirjallisuushistoria 3. Rintamakirjeistä tietoverkkoihin / Toim. Pertti Lassila. Helsinki: SKS, 1999. S. 255–262.
11. Hägg S. Suomalaisen postmodernismikeskustelun jäljillä // Rajatapauksia. Kirjallisuudentutkijain Seuran vuosikirja 53 / Toim. Mika Hallila ja Tellervo Krogerus. Helsinki: SKS, 2000. S. 102–107.
12. Sinisalo J. The Dedalus book of Finnish fantasy. London: Dedalus, 2005. 324 p.
13. Soikkeli M. Peikkoja, papukaijoja ja laulajauroksia // Suomen nykykirjallisuus 1. Helsinki: SKS, 2013. S. 289–290.
14. Symonds J. et al. Time, Seasonality, and Trade: Swedish / Finnish-Sámi Interactions in Early Modern Lapland // *Historical Archaeology*. 2015. Vol. 49. No. 3. Pp. 74–89 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.jstor.org/stable/24757026> (03.12.2021).
15. Vala K. Kirje R. Palmgrenille // Kirjallisuuden arkisto. Helsinki: SKS. No. 355:45:1
16. Vala K. Odysseuksen puuhevonon: Suorasanaista 30-luvulta ja luvusta. Helsinki: Kansankulttuuri, 1981. 257 s.

References

1. Bulatov V. N. *Russkiy Sever [The Russian North]*. Arkhangelsk, Pomor'e Publ., 1999, vol. 3. 336 p. (In Russ.)
2. Grimm Ja. *Germanskaya mifologiya: v 3 tomakh [German Mythology: in 3 Vols]*. Moscow, YaSK Publ., 2019, vol. 2. 976 p. (In Russ.)
3. Karhu E. G. *Karel'skiy i ingermanlandskiy fol'klor v istoricheskom osveshchenii: istoriya literatury Karelii [Karelian and Ingermanland Folklore in the Light of History. History of Karelian Literature]*. St. Petersburg, Nauka Publ., 1994. 239 p. (In Russ.)
4. Matonin V. N. The Concept of “North” in Russian Culture. In: *Istoricheskaya i sotsial'no-obrazovatel'naya mysl' [Historical and Social-Educational Idea]*, 2012, no. 5, pp. 35–36. (In Russ.)
5. Mironova V. P. The Concept of the Borderline Between Worlds in South Karelian Epic Songs. In: *Granitsy i kontaktnye zony v istorii i kul'ture Karelii i sopredel'nykh regionov. Gumanitarnye issledovaniya [Borders and Contact Zones in the History and Culture of Karelia and Adjacent Regions. Humanitarian Researches]*. Petrozavodsk, Karelian Research Centre of Russian Academy of Sciences Publ., 2008, issue 1, pp. 142–148. (In Russ.)
6. Onatskaya N. G. Features of Mythopoetonyms in the Poetics of J. Brodsky. In: *Lingvisticheskie issledovaniya i ikh ispol'zovanie v praktike prepodavaniya russkogo i inostrannykh yazykov. Materialy III Mezhdunarodnoy nauchno-metodicheskoy konferentsii, posvyashchennoy 75-letiyu Pobedy v Velikoy Otechestvennoy voyne 1941–1945 gg. i 100-letnemu yubileyu Donetskogo natsional'nogo tekhnicheskogo universiteta [Linguistic Research and Their Use in the Practice of Teaching Russian and Foreign Languages. Materials*

- of the 3rd International Scientific and Methodological Conference Dedicated to the 75th Anniversary of the Victory in the Great Patriotic War of 1941–1945 and 100th Anniversary of Donetsk National Technical University*]. Donetsk, Donetsk National Technical University Publ., 2020, pp. 54–59. (In Russ.)
7. Rakhimova E. G. *Ot «kaleval'skikh» izustnykh run k neoromanticheskoy mifopoetike Eyno Leyno* [From the Kalevala Oral Runes to Neoromantic Mythopoetics of Eino Leino]. Moscow, Nasledie Publ., 2001. 216 p. (In Russ.)
 8. Russkiy Sever. *Etnicheskaya istoriya i narodnaya kul'tura XII–XX vv.* [The Russian North. Ethnic History and Folk Culture of the 12th–20th Centuries]. Moscow, Nauka Publ., 2001. 848 p. (In Russ.)
 9. Terebikhin N. M. *Metafizika Severa* [Metaphysics of the North]. Arkhangel'sk, Pomor State University named after M.V. Lomonosov Publ., 2004. 271 p. (In Russ.)
 10. Hosiailuoma Y. Postmodernismia honkaen keskellä [About Postmodernism in the Middle of Pines]. In: *Suomen kirjallisuushistoria 3. Rintamakirjeistä tietoverkkoihin* [History of Finnish Literature 3. From Front Letters to Information Networks]. Helsinki, SKS Publication, 1999, pp. 255–262. (In Finnish)
 11. Hägg S. Suomalaisen postmodernismikeskustelun jäljillä [In the Footsteps of the Finnish Postmodernism Debate]. In: *Rajatapauksia. Kirjallisuudentutkijain Seuran vuosikirja 53* [Borderline Cases. Yearbook of the Society of Literary Researchers 53]. Helsinki, SKS Publication, 2000, pp. 102–107. (In Finnish)
 12. Sinisalo J. *The Dedalus Book of Finnish Fantasy*. London, Dedalus Publ., 2005. 324 p. (In English)
 13. Soikkeli M. Peikkoja, papukaijoja ja laulajauroksia [Trolls, Parrots and Singers]. In: *Suomen nykykirjallisuus 1* [Contemporary Finnish Literature 1]. Helsinki, SKS Publication, 2013, pp. 289–290. (In Finnish)
 14. Symonds J. et al. Time, Seasonality, and Trade: Swedish / Finnish-Sámi Interactions in Early Modern Lapland. In: *Historical Archaeology*, 2015, vol. 49, no. 3, pp. 74–89. Available at: <http://www.jstor.org/stable/24757026> (accessed on December 3, 2021). (In English)
 15. Vala K. Kirje Raoul Palmgrenille [Letter to Raoul Palmgren]. In: *Kirjallisuuden arkisto* [Literature Archive]. Helsinki, SKS Publication, no. 355:45:1 (In Finnish)
 16. Vala K. *Odyseuksen puuhevonen: Suorasanaista 30-luvulta ja luvusta* [The Wooden Horse of Odysseus: Straight from the 1930's and the Chapters]. Helsinki, Kansankulttuuri Publication, 1981. 257 p. (In Finnish)

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ / INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Сойни Елена Григорьевна, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник, Институт языка, литературы и истории, Карельский научный центр, Российская академия наук (ул. Пушкинская, 11, г. Петрозаводск, Республика Карелия, Российская Федерация, 185910); ORCID: <http://ocid.org/0000-0003-4142-4419>; e-mail: elenasoini@gmail.com.

Helena G. Soini, PhD (Philology), Leading Researcher, The Institute of Language, Literature and History, Karelian Research Centre, The Russian Academy of Sciences (ul. Pushkinskaya 11, Petrozavodsk, 185910, Republic of Karelia, Russian Federation); ORCID: <http://ocid.org/0000-0003-4142-4419>; e-mail: elenasoini@gmail.com.

Сумароков Глеб Юрьевич, аспирант, Институт языка, литературы и истории, Карельский научный центр, Российская академия наук (ул. Пушкинская, 11, г. Петрозаводск, Республика Карелия, Российская Федерация, 185910); e-mail: fantastic617@mail.ru.

Gleb Yu. Sumarokov, PhD Student, The Institute of Language, Literature and History, Karelian Research Centre, The Russian Academy of Sciences (ul. Pushkinskaya 11, Petrozavodsk 185910, Republic of Karelia, Russian Federation); e-mail: fantastic617@mail.ru.

Маташина Ирина Сергеевна, участник проекта РФФИ, Институт языка, литературы и истории, Карельский научный центр, Российская академия наук (ул. Пушкинская, 11, г. Петрозаводск, Республика Карелия, Российская Федерация, 185910); e-mail: irinadesh@mail.ru.


Irina S. Matashina, participant of the project RFBR, The Institute of Language, Literature and History, Karelian Research Centre, The Russian Academy of Sciences (ul. Pushkinskaya 11, Petrozavodsk, 185910, Republic of Karelia, Russian Federation); e-mail: irinadesh@mail.ru.

Поступила в редакцию / Received 15.01.2022

Поступила после рецензирования и доработки / Revised 17.03.2022

Принята к публикации / Accepted 28.04.2022

Дата публикации / Date of publication 06.06.2022

Научная статья 

DOI: 10.15393/j9.art.2022.10942

EDN: GRAATM



Прозиметрические композиции в творчестве Виктора Пулькина

А. М. Петров

*Карельский научный центр,
Российская академия наук
(Петрозаводск, Российская Федерация)
e-mail: hermitage2005@yandex.ru*

Аннотация. В статье выдвинута гипотеза о принадлежности произведений Виктора Пулькина к прозиметрическим композициям. Анализу подверглись тексты в жанре сказа из литературных сборников «Кижские рассказы», «Медный вершник», «Царские персты». Сказы являются важным материалом для исследования прозиметрии и представляют определенный интерес для стиховедения. Писатель опирается на традиции говорного и песенного фольклорного стиха. Источниками стиховых и стихоподобных элементов стали разнообразные жанры русского (а в единичных случаях — карельского) устного народного творчества: пословицы, поговорки, загадки, лирические песни, былины, духовные стихи, заговоры, руны калевальской метрики и т. д. Также обнаружены фрагменты повышенной ритмичности, которые нельзя с уверенностью квалифицировать как стихоподобные (конструкции с синтаксическим параллелизмом, чаще всего с грамматической рифмой). Важный аспект сказа Виктора Пулькина — эксперименты с фольклорным раёшным стихом. Раёшник занимает промежуточное место между стихом и прозой: обычно сказы, написанные раёшником, представляют собой, строго говоря, не стих, а рифмованную прозу. Это относится и к прямым фольклорным цитатам, и к самостоятельным фольклорно-литературным поэтическим экспериментам. В статье предпринята попытка соотнести поэтику произведений Виктора Пулькина с поэтикой жанра литературного сказа как такового. Наличие стихоподобных фрагментов фольклорной природы в значительной мере предопределено поэтикой сказа, для которого характерна установка на «живое» слово, на стереотипы бытовой речи, на разговорно-речевую основу традиционной народной культуры.

Ключевые слова: Виктор Пулькин, проза, стих, стиховедение, русская литература, русский фольклор, прозиметрум, раёшник

Благодарность: Статья подготовлена в Карельском научном центре Российской академии наук в рамках коллективной плановой темы «Фольклор, рукописная книжность и литература Европейского Севера: источниковедение и поэтика», № 121070800089-0.

Для цитирования: Петров А. М. Прозиметрические композиции в творчестве Виктора Пулькина // Проблемы исторической поэтики. 2022. Т. 20. № 2. С. 406–424. DOI: 10.15393/j9.art.2022.10942. EDN: GRAATM

Original article

DOI: 10.15393/j9.art.2022.10942

EDN: GRAATM

Prosimetrical Compositions in the Works of Viktor Pul'kin

Alexander M. Petrov

*Karelian Research Centre,
The Russian Academy of Sciences
(Petrozavodsk, Russian Federation)
e-mail: hermitage2005@yandex.ru*

Abstract. The article deals with the problem of prosimetry (prosimetrum) in a work of literary fiction. Viktor Pul'kin's works in the literary tale genre (narration in the first person, or skaz) from "The Kizhi Stories," "The Bronze Horseman," and "The Royal Fingers" literary collections were analyzed. A hypothesis is put forward that Viktor Pul'kin's works can be classified as prosimetrical compositions. Literary tales (skaz) are proven to be an important material for the study of prosimetry and are of particular interest for verse studies. The author discovers that Viktor Pul'kin relies on the spoken and chanted folk verse traditions. Various genres of Russian (and, in rare cases, Karelian) oral folk art act as sources of poetic elements in Viktor Pul'kin's prose. These genres include proverbs, sayings, riddles, lyric songs, byline (heroic epics), spiritual verses, incantations, runes of the Kalevala metrics, etc. Prosaic fragments with increased rhythm were also discovered, specifically, these include constructions with syntactic parallelism and most often with grammatical rhyme, which cannot be conclusively qualified as poetic elements. An important aspect of the poetics of Viktor Pul'kin's skaz is comprised by the experiments with folklore spoken verse, or the so-called rayoshnik. Such texts are numerous, but they almost never reach a significant length. At the same time, the rayoshnik occupies the intermediate place between verse and prose: usually the tales (skaz) written in rayoshnik are, strictly speaking, rhymed prose, rather than verse. This applies both to direct folklore quotations and to folklore and literary experiments. The article attempts to correlate the poetics of Viktor Pul'kin's works with the poetics of the literary tale (skaz) genre as such. The presence of folklore poetic fragments in a prosaic text seems to be largely predetermined by the poetics of the literary tale (skaz), which is characterized by an orientation towards the "living" word, stereotypes of everyday speech, and the colloquial-speech basis of traditional popular culture.

Keywords: Viktor Pul'kin, prose, verse, study of verse, Russian literature, Russian folklore, prosimetrum, rayoshnik (rhyming verse)

Acknowledgements. The paper was written as part of the state task assigned to the Karelian Research Centre, The Russian Academy of Sciences, project no. 121070800089-0 “Folklore, Manuscript Books and Literature of the European North: Source Studies and Poetics”.

For citation: Petrov A. M. Prosimetrical Compositions in the Works of Viktor Pul'kin. In: *Problemy istoricheskoy poetiki* [*The Problems of Historical Poetics*], 2022, vol. 20, no. 2, pp. 406–424. DOI: 10.15393/j9.art.2022.10942. EDN: GRAATM (In Russ.)

Введение

В эстетике литературного творчества существуют «слепые» зоны, которые время от времени становятся объектом научного интереса, но пока что не получили определенного места в номенклатуре художественных форм и обычно трактуются как исключения, как явления художественной периферии. К таким явлениям относится *прозиметрия*, *прозиметрическая композиция* — «пограничная» литературная форма между стихом и прозой; *прозиметр* (*прозиметрум*) — «произведение, включающее в свой состав стиховые и прозаические фрагменты» [Орлицкий, 2008: 18]. В настоящее время накоплен достаточный эмпирический материал и предложены ясные подходы к анализу таких текстов [Орлицкий, 2008]. Однако творчество некоторых писателей до сих пор не попало в орбиту внимания стиховедов, хотя оно дает определенную пищу для стиховедческих размышлений. К таким писателям относится петрозаводский прозаик Виктор Пулькин (1941–2008) — мастер литературного сказа, нашедший неисчерпаемый клад сюжетов и персонажей в фольклоре и этнографии Русского Севера [Писатели Карелии: 56–59], [Рогощенков: 245], [Шилова]. Опора на севернорусскую речь [Писатели Карелии: 56] делает его непереводаемым писателем. Богатство языка, тонкое, мастерское владение художественным словом были отмечены читателями и литературными критиками сразу же после выхода первого сборника «Кижские рассказы» (1973). В дальнейшем Виктор Пулькин укрепил репутацию автора, который способен удивить неожиданными языковыми «твистами» и каламбурами. В предлагаемой статье

мы постараемся доказать, что проза Виктора Пулькина имеет и второе «измерение» — стихотворное. Оно бывает замаскировано, прослеживается не всегда, не последовательно и не во всех произведениях, но оно есть и требует основательного изучения.

Впервые мы обратили внимание на свернутое, имплицитное «стихоподобие» отдельных фрагментов прозы Виктора Пулькина при рассмотрении проблемы фольклорно-литературных связей [Петров: 105]. Возник естественный вопрос: можно ли констатировать наличие в творчестве писателя если не полноценной прозиметрии, то какого-то общего, в терминологии Ю. Б. Орлицкого, «прозиметрического вектора»?

Цель предлагаемой статьи — по возможности ответить на этот вопрос; проверить гипотезу о тяготении прозы Виктора Пулькина к прозиметрическим структурам. Материал — сборники «Кижские рассказы» (1973), «Медный вершник» (1988, в соавторстве с Н. А. Криничной) и «Царские персты» (2002). Тексты исследовались путем сплошной выборки, фиксировались все стихотворные фрагменты. При этом наиболее плотно ими насыщен ранний сборник «Кижские рассказы», это основной массив материала. Сборники «Медный вершник» и «Царские персты» также содержат сказы со стиховыми отрезками или с элементами метризованной прозы, но по количеству прозиметров существенно уступают «Кижским рассказам».

Проблему стиха и прозы в творчестве Виктора Пулькина необходимо рассматривать в более широком контексте — с учетом того жанра, в котором преимущественно работал писатель, т. е. жанра литературного сказа. Как известно, в сказовой манере письма изначально заложена повышенная ритмичность, установка на художественную имитацию устной речи [Виноградов: 52], [Тынянов: 160], [Эйхенбаум: 214], с инверсиями, грамматическим параллелизмом, включением рифмованных афористических сентенций в составе фольклорных пословиц, поговорок и т. д. Сказ — это «развернутое повествование в форме рассказа от имени самого действующего лица, сохраняющего свои речевые особенности» [Тимофеев: 241]; «в большинстве случаев сказ есть прежде всего

установка на чужую речь, а уж отсюда, как следствие, — на устную речь» [Бахтин: 214]. Эта концепция сказа в настоящее время считается общепринятой [Захаров: 42]. В то же время имеются и возражения против этой формулировки: «...для сказа в принципе не обязательны ни установка на “устное” или “чужое” слово, ни дистанцирование автора и “рассказчика”» [Руденко: 54]. Также «в литературоведении понятие “сказ” употребляется в двух смыслах: 1) жанр произведения; 2) форма повествования» [Старыгина: 70]. Различия между этими понятиями достаточно тонки, обычно в качестве основного признака указывается разница в восприятии читателем художественной стилизации: «...в литературном сказе читатель не ощущает, что повествование здесь — сознательная установка на стилизацию; сказовую же форму повествования читатель воспринимает именно как “установку на чужую речь”» [Старыгина: 71].

В наши задачи не входит теоретическое уточнение термина «сказ», отметим лишь, что четкое разделение голосов — на автора и рассказчика — в прозе Виктора Пулькина не всегда выглядит очевидным. Границы бывают размыты, личность реального автора явно проступает в обрамлениях публицистического типа, в которых нет стихоподобных фрагментов и которые далеки от жанра сказа. Голосовые же партии рассказчиков содержат признаки сказовой интонации, что помогает автору дистанцироваться от рассказчика, а также позволяет индивидуализировать тот или иной образ, сблизить его с возможным прототипом — человеком «из народа». Однако и в этом случае рассказчик зачастую сливается с реальным автором, чему, думается, немало поспособствовали фольклорные и этнографические поездки Виктора Пулькина по Русскому Северу: он основательно изучил севернорусскую культуру, ее язык и ее духовные ценности, поэтому как бы «вжился» в роль рассказчика и ассоциирует себя со своими многочисленными информантами — носителями фольклорной и языковой традиции региона. Но подобная неотчетливость характерна и в целом для жанра литературного сказа: «...читатель воспринимает рассказчика одновременно и как автора» [Старыгина: 72].

Источники метризации прозы Виктора Пулькина

Стиховые фрагменты в прозе Виктора Пулькина имеют разное происхождение, но в подавляющем большинстве случаев их источником является русский (значительно реже — карельский) фольклор. При этом писатель использует традиционные народнопоэтические образы, рифмы, формулы, жанровые каноны, но распоряжается ими по собственному усмотрению, в необходимом для него порядке. Важно подчеркнуть, что Виктор Пулькин редко цитирует фольклорные произведения дословно. Почти всегда он, подобно носителю фольклорной традиции, допускает какие-то перестановки, замены, контаминации и т. п., т. е. обращается с фольклорным материалом достаточно свободно, но в пределах, определенных традицией, без уклона в стилизацию или пародию.

Первый и самый очевидный источник метризации прозы — *поговорки*, *поговорки*, а также разного рода *присказки*, *присловья*, *прибаутки*, *загадки* и т. п., т. е. зарифмованные фрагменты малого объема, все в форме говорного (досиллабического) стиха — **раёшника**. Их Виктор Пулькин привлекает в изобилии:

«Давно было. Жил в Кижях Бессчастной молодец. *Всем был хорош, да в дело не гож*»¹; «*Гуляют-погуляют, устанут — перестанут; отдохнут — опять начнут*. Был пир на весь мир» (КР, «Самоцветно жуковинье»: 18); «Обычно семеро сбирались. Инный раз смеялись: *один рубит, шестеро в кулаки трубят*» (КР, «С Несстером шестеро»: 134); «Чертить научился плотничной чертой, бревно к бревну пригнал — уж ты в артели не лишней. Скажут: *“Он хоть еще и не плотник, да стучать охотник”*» (КР, «С Несстером шестеро»: 135); «...Вот хоть и говорят, мол, *кабы не клин да не мох, давно бы плотник изнемог*, а первой-то раз вовсе без моху клали. Потом сруб разберут, опять соберут, с мохом. А ты и не знал? Было» (КР, «Плотницкий счет»: 137); «*С нашей пряхи ни одежи, ни рубахи!*» (КР, «Старое присловье»: 175); «Слышано от старых людей. Притянулась в деревню чудная плотницкая

¹ Пулькин В. И. Самоцветно жуковинье // Пулькин В. И. Кижские рассказы. М.: Сов. писатель, 1973. С. 13. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте статьи с использованием сокращения КР, указанием названия рассказа и страницы в круглых скобках (курсив в цитатах наш. — А. П.).

артель. *Топоры не точёны, головы не учёны»* (КР, «Плотницкие присловья»: 128); «Чудо водяное в озеро провалилось. *Забилось под кокору — не сказалось, под котору²*» — и т. д. Пример загадки (отгадка — солнце): «*По небу хожу, на землю гляжу. Летом огнем горю, зимой холожу»* (ЦП, «Царские персты»: 40).

Такие фольклорные тексты могли быть известны Виктору Пулькину и по хрестоматийному сборнику В. И. Даля «Пословицы русского народа», и по другим многочисленным публикациям произведений народного творчества. Конкретный «прототип» для всего массива текстов едва ли можно установить, тем более что пословицы, поговорки, прибаутки и загадки могли и просто входить в речевой обиход писателя из его личного обыденного житейского опыта.

К этой группе можно условно отнести *заговоры* — тексты на границе говорного стиха и прозы. Народные заговоры обладают высокой степенью ритмичности [Хворостьянова: 88], что позволяет отнести их к стихообразующим элементам прозы. Например (охотничий заговор):

«Во имя отца и сына и святого духа... Вы, верные мои слуги, крепкие сторожа, лесные, водяные и воздушные, косолапы, рога-ты, клыкасты, хвостаты! Собирайтесь, слетайтесь, сползайтесь! Гоните в мои силки сильные, узы кованые, клепы железные всякого зверья! Вы, черные куницы, красные лисицы, серые зайцы, бурые медведи! Мимо крепки моей не пробегайте! По одну сторону моих ставушек летят стрелы каменные, по другую стоят топоры булатные, позади стены высокие! Слово мое буде крепко во веки веков. Аминь!» (КР, «Про Шатуна»: 169).

Используются и образцы локального прозвищного фольклора — *дразнилки*:

«Заонежана тоже хохочут, вот в бока упираются, перестанут — да нас и отдарят: “А вы кто таки? Красны рожки, рваны одежи, рты полы... верно, каргополы?!”» (КР, «Мы — толоконники»: 57).

² Пулюкин В. И. Змей — Серебряная спинка // Пулюкин В. И. Царские персты. Сказы о Петре Великом. Петрозаводск: Периодика, 2002. С. 127. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте статьи с использованием сокращения ЦП, указанием названия сказа и страницы в круглых скобках (курсив в цитатах наш. — А. П.).

Такие тексты широко распространены в народной культуре [Дранникова], [Ахметова], писателю, несомненно, были хорошо знакомы их некоторые образцы.

Раёшник существует «как в стихотворной, так и в прозаической форме (то есть в виде рифмованной прозы); в этом смысле интересно, что одни и те же фольклорные тексты могут существовать одновременно и в стихотворной, и в прозаической записи» [Орлицкий, 2017: 158]. По этой причине, если подходить к интерпретации текста с должным научным ригоризмом, значительная масса фольклорных фрагментов произведений Виктора Пулькина должна быть выведена за пределы стиха. Возможно, здесь следует говорить о пограничном явлении между стихом и прозой, однако важно учитывать, что в литературном сказе значительную роль играет звуковое, акустическое (т. е. «на слух») восприятие текста. Это роднит литературный сказ с фольклором, предназначенным для устного исполнения. Так, при чтении некоторых сказов Виктора Пулькина «глазами» (как книжный, напечатанный на бумаге текст) мы получаем **рифмованную прозу**; при слуховом восприятии — **практически стих**, в котором границы строк легко опознаются благодаря парной рифмовке. Например:

«Ехал Петр под Новый год на свой осударев завод. С ним шут Балакирь знаменитый — человек почтенный, именитый. Пошучивал, подначивал. На свой лад всякое царево слово переименовывал <...> На дворе — Святки. Ходят ряженые, поют колядки. Осударь сажей набелился, кузнецом нарядился. Вздел на плечи домотканый кафтан, кота сгреб — и в карман. Подался Новый год встречать, Рождество привечать. Праздновал не абы как: прямоком в кабак» (ЦП, «Обратно чудо»: 147, 148); «Подрядили местного мастера Нестера (а у него было детей шестеро)» (КР, «Мастер Нестер»: 75).

Имеются примеры такого же раёшника, но напечатанного с разделением на строки, как несомненный стих:

*«Эдак просишь-просишь,
Да три года одне штаны и носишь.
Ну, чем я Богу не угодил?
Ничем не пособил!
Мало свечек поставил?»*

*Попусту кланяться заставил!
 Молюсь не я один — весь свет.
 От Него резолюции нет.
 Архангелы высоко летают,
 Нас не видают...»*

(ЦП, «Афанасий Частота сказывает»: 163).

Писатель с удовольствием экспериментировал с этой художественной формой, но делал это «по настроению», основой поэтики его сказа раёшник не стал. Обычно раёшная интонация создается при помощи прямого цитирования малых фольклорных жанров; самостоятельные, развернутые раёшные тексты в творчестве Виктора Пулькина редки.

Второй источник — это прямые или завуалированные цитаты из *музыкально-песенного фольклора*. Обычно это **народная тоника** (былины, духовные стихи, исторические песни и т. д., почти всегда безрифменные) и **силлабо-тоника** (например, хореические частушки, испытавшие сильное влияние литературной версификации XIX–XX вв.).

В прозаический текст могут быть вмонтированы былинные формулы, что придает произведению повышенную ритмичность:

*«Зашла — фатера узорами изукрашена, цветами и травами.
 На небе звезды — и в палатах звезды, на небе месяц — и в палатах месяц. Из переднего угла красно солнце светит, да не угрев-но греет. Тут и водяной хозяин идет, девицу за руку ведет»* (КР, «Самоцветно жуковинье»: 14).

Это описание заимствовано автором из былины, ср.:

*«На небе солнце — и в тереме солнце,
 На небе месяц — и в тереме месяц,
 На небе звезды — и в тереме звезды,
 На небе зори — и в тереме зори:
 Все в терему по-небесному»* [Рыбников: 358].

Мифологами такие фольклорные описания трактуются как символические знаки космологических сущностей, соотносенных со структурой мироздания [Криничная]. Этот семантический ореол фольклорной формулы позволяет писателю воссоздать мир удивительного, мир чудесного, в котором

микрокосм осмыслен как копия макрокосма, а фантастический облик «фатеры» указывает на запредельную, потустороннюю природу художественного пространства.

В сказе, посвященном Василию Петровичу Щеголёнку, цитируется *историческая песня* из репертуара сказителя:

*«Да вы слушайте, братцы, послушайте,
А скажу старину стародавнюю,
Стародавнюю старинушку, бывалую,
Как Грозный царь Иван Васильевич
Снарядил ли войско под Казань-город,
Там стояло войско под Казань-городом,
Не много, не мало — семь годов...»*

(КР, «Подаренье»: 83–84).

Цитатами из народных песен разных жанров наполнены многие сказы. Так, многочисленны примеры *лирических, бесёдных песен*, при этом может передаваться «народное» звучание протяжной песни, с характерными для нее долгими распевами, т. е. писатель стремится сохранить музыкальную аутентичность фольклорного источника:

*«Па-а-ала росынька-роса-а
На темны-ы леса...»* (КР, «Припевки бесёдные»: 24).

Точная передача «живого» слова — один из ярких признаков художественной стилистики сказов Виктора Пулькина, например:

«Вскричал петух, взлетел на конек дома, махнул крыльями — да и утянулся, ровно летающая какая птица, — далеко-о! — за салмы, за наволоки» (КР, «Пропавшая беседа»: 28); *«Тя-а-сто! — изумился Егор»* (КР, «Тястенники»: 51) и т. д.

Фольклорная интонация также создается при помощи *частушки*:

*«Не стой, милый, у порога,
Поди сядь на лавочку.
Не стесняйся, отодвинь
Мою точёну прялочку!»* (КР, «Припевки бесёдные»: 24);
*«Ты, Матвеюшко, женись,
Я тебе советую:*

*У тебя семейка маленька,
Работать некому!»* (КР, «Вечная Мара»: 30).

Цитируются писателем *рекрутские песни*:

*«Последний нонешний денечек
Гуляю с вами я, друзья... <...>
А завтра только солнце встанет,
Ох! — заплачет вся моя семья...»* (КР, «Егорий»: 110–111).

Имеются редкие примеры *духовных стихов*:

*«Что в восьмом году да в восьмой тысяче,
В восьмой тысяче, в марте месяце,
Наезжал царице Кудреянице,
Кудреянице, сам буянице.
Он добрых людей повырубил,
Красных девиц во полон побрал,
Он честного старца Феодора
Под булатный меч склонил, голова срубил...
...Да осталось чадо любимое,
А Егорий-свет, сударь храбрыя!
Мал-младешенек был у родной матушки»*
(КР, «Егорий»: 118–119).

Используются образы и мотивы *свадебных причитаний*:

*«По ранёшеньку лебедушку будила
Ко стряпне да суетливой,
Ко убору дворовой скотинушки, —
Верно, не впервой будишь, в последний раз...»*
(КР, «Неудалой колдун»: 101).

Встречаются цитаты из народных поздравительно-величальных *святочных песен* (следующий пример — типичный цезурированный «кольцовский пятисложник» 5+5):

*«Как у солнышка — лучи частые!
Как у месяца — золоты усы.
У проезжего добра молодца
Очи ясные, речи реченькой.
По плечам крутым, молодецкиим
Кудри черные рассыпаются...
Виноградие красно-зелено!»*
(ЦП, «Загадки беспечального монастыря»: 58).

Практически единичен пример *карельской заговорной руны* (на русском языке) в сказе о герое Ийване Роккачу, вылечившем, согласно преданию, Петра I. Руна написана традиционным, каноническим для калевальской метрики белым четырехстопным хореем с женскими клаузулами:

*«Прилетел Орел с востока.
Он земли крылом касался,
А другим касался неба.
Под крылом героев сотня,
Тысяча мужей на перьях.
Тяжела для птицы ноша
О ты, рыжее железо!
Кровь земли, руда болота!
Силу дай Орлу востока,
Крыльям дай размах широкий!
В этой бане пару вдоволь:
Пусть тепло согреет тело,
Возвратит вода здоровье!»*

(ЦП, «Сказ о старой сосне»: 95).

Прямой источник этого стихотворения не обнаружен ни в сборниках карело-финского эпоса, ни в лённротовской «Калевале». При этом все мотивы и образы здесь имеют прямое смысловое и текстуальное соответствие в карельских народных рунах, прежде всего в рунах заговорных, т. е. фольклорные истоки здесь несомненны, это, в сущности, contamination карельских песен. Можно предположить, что автор этого поэтического эксперимента — сам Виктор Пулькин.

В **третью** группу мы включили случаи неопределенные, промежуточные; какой-то четкой квалификации они не поддаются; не обнаружены и их фольклорные источники. По всей видимости, это собственные художественные находки Виктора Пулькина. Каждый пример — это очень короткий отрезок, на основании которого судить о тяготении к стиху трудно. В то же время признаки некоторой нерегулярной метризации и ритмизации, а также зачатки рифм и явный грамматический параллелизм имеются и здесь. Это не простая проза, здесь интуитивно улавливаются слабые сигналы большей метрической упорядоченности, подражания фольклорному стиху, что важно для жанра сказа. Являются эти отрезки случайными

метрами или плодом целенаправленной версификации — мы с определенностью сказать не решаемся. Возможно, часть этих случаев может быть (при соответствующем контексте) отнесена к раёшнику или каким-то его элементарным, зачаточным проявлениям.

Проблема разграничения «случайных» и «не случайных» метров в прозе актуальна и для стиховедов, исследующих стихоподобные фрагменты в прозе поэтов: замечено, что «стихотворная практика поэта обнаруживает себя в ритмике его прозы даже тогда, когда поэт создает совершенно обычный (не ритмизованный) прозаический текст» [Казарцев: 236].

Приведем некоторые примеры; возможно, они пригодятся исследователям пограничных областей между стихом и прозой:

«Напоследок перстень — жуковинье, дорогой самоцвет снимала, на палец мужнин надевала» (КР, «Самоцветно жуковинье»: 17); «Мара страхолюдна, стара; на печи сидит — подпрыгивает, куделю сучит — позыкивает, кирпичем-угольем покидывает, на род человеческий сердится!» (КР, «Вечная Мара»: 28); «Десятигодовую отдали меня в земское училище, было такое в деревне Середка. Учила нас Вера Алексеевна Русанова — кофта бела, юбка черна, волосеночки в пучок» (КР, «Вечная Мара»: 29); «...Настя спозаранку в полной парадной амуниции — в сарафане, кокошнике и жемчужная сетка-рефедь — коровенку охорашивала, при коровенке приголашивала» (КР, «Егорий»: 123); «На медведя ходили Ошевни, почитай, с голыма рукама. Копышко, нож у пояса — так, для забавы. Лесной хозяин на дыбы встанет, ревет, на добытчика идет» (КР, «Ошевневы»: 60); «Поверх ее глядит, усами шуришит» (КР, «Ошевневы»: 63); «Петр по Белому морю бежал — Соловков не миновал»³.

Наконец, можно обратить внимание на случаи *звукотписи*. Специально мы их не регистрировали; насколько они характерны для сказов Виктора Пулькина — сказать пока что нельзя, однако это интересный предмет для будущих исследований:

«...ловки они ладить легкие летучие лодки» (КР, «Слово о Петре и Павле»: 47).

³ Пулькин В. И., Криничная Н. А. Медный вершник. Сказы о Петре Первом. Петрозаводск: Карелия, 1988. С. 37.

Подобные примеры доказывают, как важен для писателя акустический аспект текста, живое звучание, фонетическая гармония, т. е. *слово произносимое*. Обычно такая щепетильность по отношению к звукам свойственна поэтам или музыкантам.

Заключение

Существует множество способов создания сказовой интонации: использование диалектизмов, варваризмов, просторечия, разговорных бытовых стереотипов; имитация дефектов произношения и т. д. [Мущенко, Скобелев, Кройчик: 33], т. е. разнообразная индивидуализация чужой устной речи. В прозе Виктора Пулькина к этим способам добавляется прямое и косвенное цитирование стихового фольклора. Даже стиховые сегменты, созданные писателем самостоятельно, выполнены в фольклорной стилистике. В сущности, проблема прозиметрии в творчестве Виктора Пулькина — это и проблема фольклоризма литературного произведения. Стихотворные фрагменты участвуют в создании **колоссального культурного гипертекста**: писатель апеллирует к народной традиции в разнообразии ее ипостасей, текстов, жанров, смыслов. Здесь и пословичная мудрость и ирония на разные случаи и по разным поводам; и остроумная словесная эквилибристика частушки; и грусть лирической песни; и героический пафос былины; и народная история, запечатленная в исторической песне — концентрация ключевых фигур и топосов русской культуры; и языческо-христианская архитектоника заговора; и народно-православные мотивы и образы духовного стиха, т. е. народно-православная трактовка окружающего мира — во всей его глубине, сложности, нравственных противоречиях. Попытка воспроизведения тональности и стиха карельского фольклора, пусть и единичная, открывает дверь в образный мир карельской культуры, с многочисленными ассоциациями, связанными как с народной рунической поэзией, так и с лённротовской «Калевалой», а этот ракурс позволяет включить художественный мир Виктора Пулькина в прибалтийско-финский фольклорный, литературный и исторический контекст.

При этом нельзя не отметить и **орнаментальную, декоративную** функцию стиховых и стихоподобных фрагментов. Не всякий стих несет в себе глубинный смысл, иногда это просто игра писателя со *словом*, любование потенциальными, скрытыми в слове художественными зарядами, его эстетической энергией. Таковы, в частности, некоторые раёшники, благодаря которым повествование о событии (например, о посещении Петром I завода) приобретает ясно ощутимые юмористические нотки. На тонком, *соразмерном* балансе «серьезного» и «комического» и выстроена поэтика сказов Виктора Пулькина.

Опорой для писателя стали традиции *говорного* и *песенного* народного стиха. Стиховые фрагменты принадлежат самым разнообразным жанрам фольклора: пословицы, поговорки, загадки, частушки, былины, исторические песни, духовные стихи, рекрутские песни и т. д. В диалогических импровизациях и в речи рассказчика широко используется народный *раёшник*.

Мы ожидали встретить признаки *молитвословного* (или *кондакарного*) стиха, пришедшего на Русь в эпоху христианизации [Гаспаров: 24]. Однако, за исключением единичных обрывков, традиции молитвословия не были обнаружены. Ср.: «*Отцу и сыну и святому духу...*» — склонился, крестясь, Павел» (КР, «Слово о Петре и Павле»: 45). Единственная «молитва», которую сам писатель затрудняется определить («слова не то молитвы, не то заговора»), сложена тем же народным раёшником:

*«На заре вскочил — глаза перекрестил,
Чтоб Господь грешного простил.
И ложусь спать — надо молитву прочитать:
“Господи Боже! Ты всех угодников дороже.
Дал бы Ты, Боже, что Самому негоже...”».*

(ЦП, «Афанасий Частота сказывает»: 162).

Таким образом, в сказах Виктора Пулькина имеются определенные признаки прозиметрической композиции, в связи с чем они могут быть интересны как источниковая база для исследования переходных стихотворно-прозаических форм. Фольклорный стих составляет одну из эстетических опор,

констант литературного творчества Виктора Пулькина. Образный мир родного края, тщательно воссозданный писателем на страницах произведений, при помощи стихотворных цитат включается в широкую парадигму народной культуры, не ограниченную локальными традициями.

Список литературы

1. Ахметова М. В. «Неправильное» именование как оскорбление (об одном аспекте вариантности катойконимов) // Шаги / Steps. 2015. Т. 1. № 1. С. 21–41.
2. Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского // Бахтин М. М. Собр. соч.: в 7 т. М.: Русские словари; Языки славянской культуры, 2002. Т. 6. С. 5–300.
3. Виноградов В. В. Проблема сказа в стилистике // Виноградов В. В. Избранные труды. О языке художественной прозы. М.: Наука, 1980. С. 42–54.
4. Гаспаров М. Л. Очерк истории русского стиха. Метрика, ритмика, рифма, строфика. М.: Наука, 1984. 320 с.
5. Дранникова Н. В. Прозвищный фольклор: к вопросу о локальной идентичности жителей Русского Севера // Первый Всероссийский конгресс фольклористов: сб. докладов. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2006. Т. 3. С. 234–246.
6. Захаров В. Н. Система жанров Достоевского: типология и поэтика. Л.: Изд-во ЛГУ, 1985. 208 с.
7. Казарцев Е. В. Стихоподобные фрагменты прозы А. С. Пушкина, А. К. Толстого, Ф. К. Сологуба и Б. Л. Пастернака в контексте эволюции русского стиха // Труды Института русского языка им. В. В. Виноградова. М.: Ин-т русского языка им. В. В. Виноградова РАН, 2017. Вып. 11: Славянский стих / отв. ред. выпуска Т. В. Скулачева. С. 236–245.
8. Криничная Н. А. Потолок: проявления верхней границы жилого пространства в крестьянском микрокосме (по материалам народного искусства) // Труды Карельского научного центра РАН. 2011. № 6. С. 29–36.
9. Мущенко Е. Г., Скобелев В. П., Кройчик Л. Е. Поэтика сказа. Воронеж: Изд-во Воронежского ун-та, 1978. 288 с.
10. Орлицкий Ю. Б. Динамика стиха и прозы в русской словесности. М.: РГГУ, 2008. 845 с.
11. Орлицкий Ю. Б. Рифменный (раешный) стих в новейшей русской поэзии // Труды Института русского языка им. В. В. Виноградова. М.: Ин-т русского языка им. В. В. Виноградова РАН, 2017. Вып. 11: Славянский стих / отв. ред. выпуска Т. В. Скулачева. С. 158–170.
12. Петров А. М. Фольклорно-литературные связи в творчестве Виктора Пулькина (на материале рассказа «Лазоревый камзол») // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2020. Т. 42. № 5. С. 100–107. DOI: 10.15393/uchz.art.2020.505

13. Писатели Карелии: биобиблиографический словарь / сост. Ю. И. Дюжев. Петрозаводск: Острова, 2006. 304 с.
14. Рогощенков И. К. В. И. Пулькин // История литературы Карелии. Петрозаводск: ИЯЛИ КарНЦ РАН, 2000. Т. 3. С. 245–254.
15. Руденко Ю. К. К проблеме литературного сказа // История и культура. 2002. № 1. С. 46–58.
16. [Рыбников П. Н.] Песни, собранные П. Н. Рыбниковым: в 3-х т. / под ред. Б. Н. Путилова. Петрозаводск: Карелия, 1990. Т. 2: Былины / изд. подг. А. П. Разумова, И. А. Разумова, Т. С. Курец. 640 с.
17. Старыгина Н. Н. Методика анализа сказа (на материале повести Н. С. Лескова «Очарованный странник») // Жанр и композиция литературного произведения: межвуз. сб. Петрозаводск: ПГУ, 1983. С. 70–84.
18. Тимофеев Л. И. Основы теории литературы. М.: Просвещение, 1976. 448 с.
19. Тынянов Ю. Н. Литературное сегодня // Тынянов Ю. Н. Поэтика. История литературы. Кино. М.: Наука, 1977. С. 150–166.
20. Хворостьянова Е. В. Ритмический строй севернорусских заговоров // Русский фольклор: мат-лы и исслед. СПб.: Наука, 2004. Т. 32. С. 88–107.
21. Шилова Н. Л. Фольклорная фантастика в «Кижских рассказах» Виктора Пулькина // Проблемы исторической поэтики. 2016. № 4. С. 247–261 [Электронный ресурс]. URL: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1482760511.pdf (01.12.2021). DOI: 10.15393/j9.art.2016.3581
22. Эйхенбаум Б. М. Литература. Л.: Прибой, 1927. 300 с.

References

1. Akhmetova M. V. “Irregular” Naming As Abuse (On One Aspect of Variance of Katoikonyms). In: *Shagi / Steps*, 2015, vol. 1, no. 1, pp. 21–41. (In Russ.)
2. Bakhtin M. M. Problems of Dostoevsky’s Poetics. In: *Bakhtin M. M. Sobranie sochineniy: v 7 tomakh* [Bakhtin M. M. Collected Works: in 7 Vols]. Moscow, Russian Dictionaries Publ., Languages of Slavic Culture Publ., 2002, vol. 6, pp. 5–300. (In Russ.)
3. Vinogradov V. V. The Problem of Skaz in Stylistics. In: *Vinogradov V. V. Izbrannye trudy. O yazyke khudozhestvennoy prozy* [Vinogradov V. V. Selected Works. On the Language of Fiction Prose]. Moscow, Nauka Publ., 1980, pp. 42–54. (In Russ.)
4. Gasparov M. L. *Ocherk istorii russkogo stikha. Metrika, ritmika, rifma, strofika* [Essay on the History of Russian Verse: Metrics, Rhythm, Rhyme, Stanza]. Moscow, Nauka Publ., 1984. 320 p. (In Russ.)
5. Drannikova N. V. Folklore of Nicknames: On the Question of the Local Identity of the Inhabitants of the Russian North. In: *Pervyy Vserossiyskiy kongress fol’kloristov* [The First All-Russian Congress of Folklorists]. Moscow, Gosudarstvennyy respublikanskiy tsentr russkogo fol’klora Publ., 2006, vol. 3, pp. 234–246. (In Russ.)

6. Zakharov V. N. *Sistema zhanrov Dostoevskogo: tipologiya i poetika* [The System of Genres of Dostoevsky: Typology and Poetics]. Leningrad, Leningrad State University Publ., 1985. 208 p. (In Russ.)
7. Kazartsev E. V. The Verse-Similar Fragments in the Prose of A. S. Pushkin, A. K. Tolstoy, F. K. Sologub and B. L. Pasternak. In: *Trudy Instituta russkogo yazyka imeni V. V. Vinogradova* [Proceedings of the V. V. Vinogradov Russian Language Institute]. Moscow, The V. V. Vinogradov Russian Language Institute of the Russian Academy of Sciences Publ., 2017, issue 11: Slavic Verse, pp. 236–245. (In Russ.)
8. Krinichnaya N. A. The Ceiling: Manifestations of the Top Boundary of the Living Space in the Peasant Microcosm (Based on Folk Art). In: *Trudy Karelskogo nauchnogo tsentra Rossiyskoy akademii nauk* [Transactions of Karelian Research Centre of Russian Academy of Science], 2011, no. 6, pp. 29–36. (In Russ.)
9. Mushchenko E. G., Skobelev V. P., Kroychik L. E. *Poetika skaza* [Poetics of Skaz]. Voronezh, Voronezh State University Publ., 1978. 288 p. (In Russ.)
10. Orlitskiy Yu. B. *Dinamika stikha i prozy v russkoy slovesnosti* [Dynamics of Verse and Prose in Russian Literature]. Moscow, Russian State University for the Humanities Publ., 2008. 845 p. (In Russ.)
11. Orlitskiy Yu. B. Rhyming Verse (Rayoshnic) in the Newest Russian Poetry. In: *Trudy Instituta russkogo yazyka imeni V. V. Vinogradova* [Proceedings of the V. V. Vinogradov Russian Language Institute]. Moscow, The V. V. Vinogradov Russian Language Institute of the Russian Academy of Sciences Publ., 2017, issue 11: Slavic Verse, pp. 158–170. (In Russ.)
12. Petrov A. M. Folklore and Literary Connections in the Works of Viktor Pul'kin. In: *Uchenye zapiski Petrozavodskogo gosudarstvennogo universiteta* [Proceedings of Petrozavodsk State University], 2020, vol. 42, no. 5, pp. 100–107. DOI: 10.15393/uchz.art.2020.505 (In Russ.)
13. *Pisateli Karelii: biobibliograficheskiy slovar'* [Writers of Karelia: Bibliographic Dictionary]. Petrozavodsk, Ostrova Publ., 2006. 304 p. (In Russ.)
14. Rogoshchenkov I. K. V. I. Pul'kin. In: *Istoriya literatury Karelii* [History of Literature of Karelia]. Petrozavodsk, The Institute of Language, Literature and History of Karelian Research Centre of the Russian Academy of Sciences Publ., 2000, vol. 3, pp. 245–254. (In Russ.)
15. Rudenko Yu. K. On the Issue of Literary Tale (Skaz). In: *Istoriya i kul'tura*, 2002, no. 1, pp. 46–58. (In Russ.)
16. Rybnikov P. N. *Pesni, sobrannye P. N. Rybnikovym: v 3 tomakh* [Songs Collected by P. N. Rybnikov: in 3 Vols]. Petrozavodsk, Kareliya Publ., 1990, vol. 2. 640 p. (In Russ.)
17. Starygina N. N. Methods for Analyzing Skaz (Based on the Short Novel (Povest') "The Enchanted Wanderer" by N. S. Leskov). In: *Zhanr i kompozitsiya literaturnogo proizvedeniya* [Genre and Composition of a Literary Work]. Petrozavodsk, Petrozavodsk State University Publ., 1983, pp. 70–84. (In Russ.)
18. Timofeev L. I. *Osnovy teorii literatury* [Fundamentals of Literary Theory]. Moscow, Prosveshchenie Publ., 1976. 448 p. (In Russ.)

19. Tynyanov Yu. N. Literary “Today”. In: *Tynyanov Yu. N. Poetika. Istoriya literatury. Kino* [Tynyanov Yu. N. Poetics. History of Literature. Cinema]. Moscow, Nauka Publ., 1977, pp. 150–166. (In Russ.)
20. Khvorost'yanova E. V. Rhythmical Order of Northern Russian Incantations. In: *Russkiy fol'klor. Materialy i issledovaniya* [Russian Folklore. Materials and Researches]. St. Petersburg, Nauka Publ., 2004, vol. 32, pp. 88–107. (In Russ.)
21. Shilova N. L. Folk Fiction in “The Kizhi Stories” by Viktor Pul'kin. In: *Problemy istoricheskoy poetiki* [The Problems of Historical Poetics], 2016, no. 4, pp. 247–261. Available at: https://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1482760511.pdf (accessed on December 1, 2021). DOI: 10.15393/j9.art.2016.3581 (In Russ.)
22. Eykhenbaum B. M. *Literatura* [Literature]. Leningrad, Priboy Publ., 1927. 300 p. (In Russ.)

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ / INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Петров Александр Михайлович, Alexander M. Petrov, PhD (Филологический факультет, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, Институт языка, литературы и истории, Карельский научный центр, Российская академия наук (ул. Пушкинская, 11, г. Петрозаводск, Республика Карелия, Российская Федерация, 185910); ORCID: 0000-0002-0000-0002-5095-4254; e-mail: hermitage2005@hermitage2005@yandex.ru.)
Senior Researcher, The Institute of Language, Literature and History, Karelian Research Centre, The Russian Academy of Sciences (ul. Pushkinskaya 11, Petrozavodsk, 185910, Republic of Karelia, Russian Federation); ORCID: 0000-0002-5095-4254; e-mail: hermitage2005@yandex.ru.

Поступила в редакцию / Received 10.03.2022

Поступила после рецензирования и доработки / Revised 02.04.2022

Принята к публикации / Accepted 15.04.2022

Дата публикации / Date of publication 06.06.2022

Научный журнал

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПОЭТИКИ

2022

Том 20

№ 2

Свидетельство о регистрации СМИ
ЭЛ № ФС 77–61851 от 18.05.2015

Редакторы: *И. С. Андрианова,*
М. В. Заваркина, Л. В. Алексева, Е. Н. Вяль
Компьютерная верстка: *В. С. Зинкова, Е. Н. Вяль,*
М. В. Заваркина
Перевод: *Я. И. Соломинская*
Зав. редакцией: *И. С. Андрианова*

Подписано в печать 01.06.2022. Уч.-изд. л. 23.

Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего образования
ПЕТРОЗАВОДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

185910, Российская Федерация
Петрозаводск, пр. Ленина, 33
Тел. +7 (8142) 719 603
E-mail: poetica@post.com
Сайт журнала в интернете: <http://poetica.pro>