

ISSN 0131-6095

Русская литература

2

2019



Российская Академия Наук



Институт русской литературы (Пушкинский Дом)
Российской академии наук



Русская литература

№ 2

Историко-литературный журнал

2019

Издаётся с января 1958 года

Выходит 4 раза в год

СОДЕРЖАНИЕ

	Стр.
Русская литература как неизбежность. К юбилею академика Александра Васильевича Лаврова	5
Т. Г. Иванова. Две царицы (к вопросу о типологии построения женских образов в исторических песнях XVI века).	7

ПУБЛИКАЦИИ И СООБЩЕНИЯ

С. Г. Тамбовцева. Духоборцы XVIII века как текстуальное сообщество: некоторые источники четырех ранних духоборческих псалмов	25
К. Ю. Лаппо-Данилевский. Анакреонтические стихотворения И. Ф. фон Палтена и Х. Ф. Вейсе в русских переводах XVIII века	37
В. А. Кошелев. Акклиматизация Бабы Яги в русской литературе	41
А. Ю. Миролубова. Переводы с итальянского и русская эпическая поэма от Хераскова до Пушкина	51
А. А. Полякова. Творческая история «Поездки в Ревель» А. А. Бестужева	68
А. Г. Волховская. А. С. Пушкин в испанской прессе первой половины XIX века: новые материалы.	78
Н. Л. Дмитриева. О французской надписи на чернильном приборе, подаренном А. С. Грибоедовым жене: из наблюдений над билингвистической ситуацией в России первой трети XIX века	82
О. Л. Фетисенко. Черновик на пелеринной выкройке (Н. С. Соханская и ее «письма о Фаусте» к П. А. Плетневу)	86
А. Д. Степанов. А. П. Чехов и К. С. Баранцевич: к вопросу о критериях интертекста	97
Е. Ю. Нымм (<i>Эстония</i>). Журнал Иеронима Ясинского «Ежемесячные сочинения» как предтеча модернистских периодических изданий начала XX века	103
С. А. Кибальник. К реконструкции одного из последних художественных замыслов Л. Н. Толстого	111
Н. Л. Быстров. К пониманию образа Софии Премудрости в поэзии Вячеслава Иванова	116
А. А. Пронин. Поэтический мир Дзиги Вертова: автор, герой, звук	130

А. В. Лавров. «Французский проект» Валерия Брюсова	143
В. Ф. Боцяновский. Записи разговоров с Федором Сологубом (1921–1922) (вступительная заметка, подготовка текста и комментарии М. М. Павловой)	159
Е. Ш. Галимова. «Архангельский мужик» Евгений Гагарин — писатель русского зарубежья	170
В. Ю. Вьюгин. К риторике советской литературы начала 1940-х годов	179
С. Г. Маслинская. Насилие и травма в детской литературе 1941–1945 годов	194

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

Р. Ю. Данилевский. «Блаженное наследство»: сборник статей о жизни классической традиции	204
О. Е. Осовский, В. П. Киржаева. Новаторы как архаисты	206
М. Э. Баскина (Маликова). Книга Б. С. Кагановича об А. А. Смирнове	207

ХРОНИКА

А. Ю. Веселова. Международная научная конференция «Эльзасский интеллект в России эпохи Просвещения: Л. Г. Николаи, страсбургский президент Российской академии наук»	212
Н. Л. Львова, Юлия Холтер (Франция). Многоязычие в рукописях писателей	214
Л. В. Соколова. Научное заседание, посвященное 90-летию со дня рождения Олега Викторовича Творогова	216
Н. П. Генералова, В. А. Лукина. Тургеневские дни в Пушкинском Доме (Международная научная конференция, посвященная 200-летию со дня рождения Ивана Сергеевича Тургенева)	221
Ван Юн (КНР). Международная научная конференция «Современная русская литература: междисциплинарные подходы»	225
З. С. Закружная. Международная научная конференция «Проблемы изучения жизни и творческого наследия И. А. Бунина (биография, источниковедение, текстология)»	227
Памяти Юрия Михайловича Прозорова	231
Summaries	232

Журнал издается под руководством Отделения историко-филологических наук РАН

Редакционный совет:

*Н. А. БОГОМОЛОВ, М. ГАРДЗАНИТИ, С. ГАРДЗОНИО, Ж. Ф. ЖАККАР, ЛЮ ВЭНЬФЭЙ,
ДЖ. МАЛМСТАД, Ж. НИВА, ДЖ. СМИТ, Р. Д. ТИМЕНЧИК, В. ШМИД, Т. В. ЦИВЬЯН*

Главный редактор *В. Е. БАГНО*

Редакционная коллегия:

*М. Н. ВИРОЛАЙНЕН, Е. Г. ВОДОЛАЗКИН, В. В. ГОЛОВИН, А. М. ГРАЧЕВА,
И. Ф. ДАНИЛОВА (зам. главного редактора), Н. Н. КАЗАНСКИЙ, А. В. ЛАВРОВ,
А. М. МОЛДОВАН, А. Ф. НЕКРЫЛОВА, С. И. НИКОЛАЕВ, М. В. ОТРАДИН,
А. А. ПАНЧЕНКО, В. В. ПОЛОНСКИЙ, Н. Н. СКАТОВ, А. Л. ТОПОРКОВ, Т. С. ЦАРЬКОВА*

Адрес редакции: 199034, Санкт-Петербург, наб. Макарова, 4.
Телефон/факс (812) 328-16-01; e-mail: rusliter@mail.ru

© Российская академия наук, 2019
© Институт русской литературы
(Пушкинский Дом) РАН, 2019
© Составление. Редколлегия журнала
«Русская литература», 2019

ПУБЛИКАЦИИ И СООБЩЕНИЯ

DOI: 10.31860/0131-6095-2019-2-25-37

© С. Г. Тамбовцева

ДУХОБОРЦЫ XVIII ВЕКА КАК ТЕКСТУАЛЬНОЕ СООБЩЕСТВО: НЕКОТОРЫЕ ИСТОЧНИКИ ЧЕТЫРЕХ РАННИХ ДУХОБОРЧЕСКИХ ПСАЛМОВ

Первые сведения о духоборцах датируются 1760-ми годами: в это время уже существовали оформившиеся религиозные группы, возникшие в рамках «духовного христианства». Их члены разделяли ряд установок, вступавших в противоречие с догматикой православной церкви, а также обращались к религиозным практикам, альтернативным институциональным. Главным очагом духоборческой проповеди стала Воронежская губерния, в частности, Тамбовский и Воронежский уезды,¹ и южные губернии Российской империи, в особенности Слободская Украина. Основным пафосом движения был антицерковный протест — отказ от почитания икон и посещения церковных служб, неприятие таинств и посредничества священнослужителей в отправлении религиозных обрядов. В рамках духоборческой религиозной культуры сформировалась текстуальная и интерпретативная традиция, своеобразие которой заключалось в отсутствии непосредственной ориентации на текст Библии, ритуальном использовании собственного корпуса псалмов и развитой устной герменевтике.

Отечественные исследователи духоборчества начиная с XIX века нередко решают задачу, будто доставшуюся им по наследству от «инквизиторов» и «совестных судей», — восстановить целостную и всеобъемлющую богословскую систему, которую принимали и разделяли бы члены изучаемого религиозного течения. Публикуя «Животную книгу»,² В. Д. Бонч-Бруевич предваряет собранные тексты компиляцией цитат, выстроенных в форме стройного *credo*, разработанной догматики, регламентирующей религиозную жизнь общин. Подобное же стремление заставило А. И. Клибанова предполагать влияние на духоборцев Григория Сковороды,³ а С. А. Иникову — усматривать следы социнианства в духоборческих воззрениях.⁴ Не ставя перед собой задачи опровергнуть выводы этих исследователей или согласиться с ними, попытаемся сместить фокус с содержательной стороны духоборческого учения на форму его бытования и способы передачи и распространения, которые, как кажется, могут многое объяснить в формировании духовного христианства как социального движения и культурного явления. В этом контексте можно утверждать, что изучение читательских практик и круга релевантных и доступных текстов становится ключевым для рассмотрения религиозных культур, зарождающихся в XVII–XVIII веках в России.

¹ Иникова С. А. Тамбовские духоборцы в 60-е годы XVIII века // Вестник Тамбовского ун-та. Сер. Гуманитарные науки. 1997. № 1. С. 39.

² Животная книга духоборцев / Зап. и изд. В. Д. Бонч-Бруевич. СПб., 1909 (Материалы к истории и изучению русского сектанства и раскола; вып. 2). «Животная книга» — наиболее ранний сборник духоборческих псалмов — своим названием отсылает к идее воображаемой книги и восходит к апокалиптическому образу книги жизни. См.: Панченко А. А. Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002. С. 318.

³ Клибанов А. И. Народная социальная утопия в России: Период феодализма. М., 1977.

⁴ Иникова С. А. Духовные истоки и начальный период в истории духоборчества. См.: www.doukhor.ru/literatura/inikova/Istoki/Duhistoki.doc (дата обращения: 25.01.2019).

Понятие «текстуального сообщества», предложенное Б. Стоком для характеристики европейских средневековых ересей, позволяет описать ту гибридную, устно-письменную среду, в которой возникают общины, относящиеся к различным движениям старого русского сектантства. Концепция Б. Стока предполагает существование сообщества, неграмотные и полуграмотные члены которого получают опосредованный доступ к сакральному тексту и объединяются его общей трактовкой. В качестве медиатора между письменной и устной традицией бытования текста в этой модели выступает человек, усвоивший его письменную версию и использовавший ее для социального реформирования группы.⁵ Обращаясь к российскому материалу XVII–XVIII веков, надо отметить, что понятие текстуального сообщества оказывается применимым к ранним хлыстовским общинам,⁶ а также к духовным христианам и, в частности, к иудействующим.⁷

Е. Б. Смилянская приводит данные о «рационалистических» воззрениях религиозных нонконформистов и вольнодумцев XVIII века, к которым она причисляет и духоборцев, и выделяет несколько путей их распространения — беседы и споры (которые носили более или менее спонтанный и нерегулярный характер, могли иметь место, например, в ярмарочные дни, о чем сохранились свидетельства в доносах), богословские диспуты (интенсификации которых способствовал раскол) и учительство — деятельность проповедников, обычно грамотных и обладающих некоторой компетенцией в области церковной книжности. Отмечая возникший в этот период большой спрос на религиозно-полюемическую литературу, Смилянская пишет о том, что «учительство стало безусловной основой и для проповеди духовного христианства», а также предполагает, что именно «через учительство, а не через споры и „дишпуты“ шло постепенное движение к становлению новых конфессиональных групп».⁸

Материалы судебных процессов по делам духоборцев сохранили сведения о Кирилле Петрове, приезжем церковнике из села Горелого, сыне дьячка, который после шести лет церковного служения начал путешествовать по селам Тамбовского уезда, проповедуя свое учение и читая людям «божественные книги». Генерал-прокурор А. А. Вяземский на допросе выяснил, что «он, Петров, кривым своим толкованием священного Писания совратил некоторых с истинного пути и привел к своему заблуждению».⁹ С. А. Иникова приходит к выводу, что, «несомненно, Кирилл Петров был одним из главных духоборческих учителей». В своих показаниях он говорил о Псалтыри как источнике своих воззрений и предмете публичного чтения и толкования.¹⁰ О духоборческих предводителях раннего этапа существования движения — Силуане Колесникове и Савелии Капустине — остались обрывочные и немногочисленные сведения, однако свидетельства о выделявшей их из духоборческой среды грамотности неизменны.¹¹

Впрочем, по мнению А. Л. Львова, та роль, которую Иникова отводит Кириллу Петрову, преувеличена, как и, по всей вероятности, степень организованности движения духовного христианства на раннем этапе.¹² Описывая субботников и молокан, выделившихся из духовного христианства наряду с духоборцами, ученый говорит о формировании жанра «сектантской проповеди» и института начетничества в этих группах. Сравнивая текст духоборческой «Записки о содержании секты, объявленной в 1769 году в Воронежской Духовной Консistorии Степаном Кузнецовым»

⁵ Stock B. The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries. Princeton, 1983.

⁶ См.: Панченко А. А. Христовщина и скопчество.

⁷ См.: Львов А. Л. Соха и Пятикнижие: русские иудействующие как текстуальное сообщество. СПб., 2011.

⁸ Смилянская Е. Б. Волшебники. Богохульники. Еретики: Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М., 2003. С. 309, 310.

⁹ Иникова С. А. Тамбовские духоборцы в 60-е годы XVIII века. С. 48.

¹⁰ Там же.

¹¹ См.: Новицкий О. М. Духоборцы, их история и вероучение. Киев, 1882. С. 4, 32.

¹² Львов А. Л. Соха и Пятикнижие. С. 81–82.

с «Первым учением отроком», исследователь находит прямые текстуальные соответствия, однозначно указывающие на катехизис Феофана Прокоповича как на один из источников тех понятий и категорий, с помощью которых духоборцы обосновывали свое учение.¹³

Смилянская приводит сведения об успехе духоборческого учительства, обусловленном проповеднической деятельностью ссыльных духоборцев. Так, в начале 1780-х годов несколько семей однодворцев, живших в селе Большие Проходы (под Харьковом), отошли от православия и на допросе повторяли «однотипные, заученные, вероятно, с голоса утверждения, <...> цитировали <...> одни и те же слова Евангелия». ¹⁴ В другом случае воронежский епископ Тихон (Малинин) пишет о новообращенных «еретиках» в казачьих станицах азовского региона Нижней Михайлевской, Нижней Курмоярской и Филипповской в 1776 году: «Сами, как видно, читая Священную Библию, а наипаче Книги Ветхаго Завета, и все толкуя по своему мнению, заблуждение к заблуждению присовокупляют. <...> Все их богослужение состоит в пении некоторых псалмов Давидовых и стихшков, ими самими сочиненных, и в поклонении друг другу»; ¹⁵ в 1802 году духоборцы объясняли, что в церкви им не хватало слушания Писания, а их учителя наставляли их («...мы-де, когда в церковь хаживали, то ничего не знали, а теперь просвещены и засеменялись духом Божиим»).¹⁶

Прежде чем переходить к текстологическому исследованию духоборческих псалмов, нужно сказать несколько слов об особенностях их бытования в конфессиональных культурах. С. Е. Никитина отмечает, что отсутствие литургии вследствие неприятия священства после раскола привело в среде старообрядцев-беспоповцев к тому, что духовные стихи стали функционировать в качестве проповедей и занимать важное место в похоронном обряде; другой случай связан с обучением литургическому пению по покаянным стихам, которые распределялись по гласам.¹⁷ Аналогичное явление, как кажется, можно наблюдать и у духоборцев — состав псалмов «Животной книги» позволяет говорить о значимой роли духовных стихов в формировании круга духоборческих псалмов. Им свойственна гетерогенность и эклектичность — соединение евангельских реминисценций, заимствованных из духовных стихов синтагм, богослужебных и молитвенных фрагментов, заговорных формул в рамках одного текста. Это становится залогом функциональной универсальности псалмов: одни и те же тексты используются как основная составляющая еженедельных молитв, обрядов жизненного и календарного цикла, индивидуальная молитва; псалмами могут называться некоторые заговоры. Эмная классификация включает в круг псалмов как вопросно-ответные прозаические тексты, так и ритмизованные стихотворные, которые поются и читаются во время молитв. Помимо них духоборцы выделяют «стишки» (критерием становятся отличающийся распев и метрика, а также контекст исполнения — во время ритуальной трапезы, по дороге к месту паломничества), «песни» (в основном нерелигиозной тематики) и «молитвочки» (фактически соответствующие заговорам на этом уровне).

Большинство современных информантов уверены, что все тексты, исполняемые на молитвах, — «псалмы Давида». Это название отсылает к текстам Псалтыри, которые составляют значимую часть православного богослужения, и заставляет предположить связь с ролью псалмов в церковных обрядах.

На сегодняшний день доступны сравнительно поздние записи духоборческих псалмов. Главным и наиболее полным источником является «Животная книга духоборцев», изданная В. Д. Бонч-Бруевичем в 1909 году. Она включает записи, собранные в Канаде от переселенцев из кавказских духоборческих общин. Для исследователей XIX века источником в основном служила судебная документация по

¹³ Там же. С. 69.

¹⁴ Смилянская Е. Б. Волшебники. Богохульники. Еретика. С. 311.

¹⁵ Там же. С. 312.

¹⁶ Там же. С. 313.

¹⁷ Никитина С. Е. Конфессиональные культуры в их территориальных вариантах: проблемы синхронного описания. М., 2013. С. 47.

делам, связанным с расколом и ересями, благодаря которой сохранились тексты отдельных псалмов. В своем сборнике Бонч-Бруевич отсылает к этим ранее опубликованным вариантам, прежде всего к Н. В. Варадинову,¹⁸ Ф. В. Ливанову¹⁹ и О. М. Новицкому.²⁰ Одну из первых фиксаций духовборческих текстов находим в «Материалах из истории духовборческой секты» Н. Г. Высоцкого,²¹ в которой приводятся псалмы, записанные в 1772 году в Воронежской духовной консistorии со слов Мавры Семеновны Овчинниковой. Текстологическое исследование этих четырех псалмов представляет интерес для понимания того, как формировался корпус духовборческих сакральных текстов.

Для каждого из четырех псалмов, изданных Высоцким, можно найти соответствующий вариант, зафиксированный Бонч-Бруевичем, причем степень их совпадения довольно высока. Ниже приведены тексты, опубликованные Высоцким, в примечаниях указаны библейские аллюзии.

«Сия глаголет Господь о кончине века сего. Совершу на дом Израилев Завет Нов;²² научу рабов Своих достоянью своему; отвращу их от пути беззаконного, от злых скверных лживых богов языческих; поставлю их на путь спасения моево служить Богу Живу Истинному; дам законы мои на сердца их, а глаголы мои во уста их;²³ и уведают мя, яко Аз Господь; посылат [вм. посылает] Господь рабов своих перед злых зверей-мучителей, а они студна ими поругаются, и плоти их оскорбят, и души их оскорвят; соберутся рабы мои в союз любви моей, воспоют песню избранную Богу Живу, восплачутся спасенья душ своих: собери нас, Бог Жив, от язык, всем Всемогий, всем тварем Царь и Господь; отвержу ужеса Свои, простру десницу Свою, изму рабов Своих от злых зверей-мучителей; воздвигну гнев Свой на славный град Вавилон,²⁴ на живущия в нем

¹⁸ Варадинов Н. В. История Министерства внутренних дел. СПб., 1863. Кн. 8: История распоряжений по расколу.

¹⁹ Ливанов Ф. В. Раскольники и острожники. М., 1873. Т. 4.

²⁰ Новицкий О. М. Духоборцы, их история и вероучение.

²¹ Высоцкий Н. Г. Материалы из истории духовборческой секты. Сергиев Посад, 1914. С. 50–53.

²² Ср.: «Се, дние грядут, глаголет Господь, и завещаю дому Израилеву и дому Иудину завет нов, не по завету, егоже завещах отцем их в день, в оньже емшу ми за руку их, извести я от земли египетския, яко тии не пребыша в завете моем, и аз небрегохъ их, глаголет Господь. Яко сей завет, егоже завещаю дому израилеву по днеш онех, глаголет Господь: дая законы моя в мысли их, и на сердцах их напишу я, и буду им в бога, и тии будут ми въ люди: и не научит кийждо ближняго своего и кийждо брата своего, глаголя: познай Господа: яко вси познают мя от мала даже и до великаго их: яко милостив буду неправдам их и грехов их не помяну к тому» (Иер. 31: 31–34).

²³ Ср.: «Укоряя бо их глаголет: се, дние грядут, глаголет Господь, и совершу на дом израилев и на дом иудов завет нов, не по завету, егоже сотворих отцем их в день, в оньже емшу ми их за руку, извести их от земли египетския: зане тии не пребыша в завете моем, и аз нерадихъ о них, глаголет Господь. Яко сей завет, егоже завещаю дому израилеву по онех днеш, глаголет Господь, дая законы моя в мысли их, и на сердцах их напишу их, и буду им Бог, и тии будут мне людие» (Евр. 8: 8–10; эта цитата послужила также источником для духовборческой паремии «Напишите во сердцах, возвестите во устах»); «Тии бо о нас возвещают, каков вход имехом к вам, и како обратистесь к Богу от идол, работати Богу живу и истинну и ждати сына его с небес, егоже воскреси из мертвых, Иисуса, избавляющаго нас от гнева грядущаго» (1 Фес. 1: 9–10).

²⁴ Ср.: «Се, аз воздвигну на Вавилон и на живущия халдеи ветр зноен губительный: и пошлю на Вавилон ругатели, и стыдно поругаются ему и истлят землю его: понеже горе на Вавилон окрест в день озлобления его. <...> Сокрушаеши ты мне сосуды бранныя, и аз сокрушу в тебе языки и погублю в тебе царствия: и избию в тебе кони и всадники их, и избию в тебе колесницы и вседающих на них: и избию в тебе мужа и жену, и избию в тебе стара и отрока, и избию в тебе юношу и деву: и избию в тебе пастыря и стада его, и избию в тебе орюща и работна скота его, и избию в тебе воеводы и правители. <...> И потрясется земля и смутится, зане воста на Вавилон умышление Господне, еже положити землю вавилонску пусту и ненаселену. Оскудеша крепцыи вавилонстии еже ратовати: сядут тамо в ограде, погибе храбрость их, и быша яко жены: пожжена суть селения, сотрены заворы его. <...> Труды мои и беды моя на Вавилон, речет живущая в Сионе, и кровь моя на живущия в халдеех, речет Иерусалим. <...> И будет Вавилон в запустение, жилище змием, в чудо и позвиздание, понеже не будет живущаго. <...> Быша гради его в запустение, земля безводна и пуста, земля, в нейже никтоже поживет, и ниже будет витати в нем сын чело-вечь» (Иер. 51: 1–2, 20–23, 29–30, 35, 37, 43).

Халдеи, и ветры, и зной губительный; погублю в Вавилоне змея древнего; погублю в Вавилоне и всех злых зверей-мучителей; избию в Вавилоне начальника, пророка; избию в Вавилоне и старого и юна; избию в Вавилоне отрока, девицу; избию в Вавилоне мужа, жену; избию в Вавилоне колесницу, всадника; погублю в Вавилоне пастыря стадам; погублю в Вавилоне воеводу, управителя; погублю в Вавилоне славных храбрых их; и будет вся земля пуста».²⁵

Для первого из приведенных в списке псалмов Бонч-Бруевич указывает в качестве источника 51-ю главу Книги пророка Иеремии.²⁶ Сюжет псалма действительно напрямую отсылает к ней и цитирует ее, однако можно увидеть и большое количество иных аллюзий на библейский текст.

Композиционно псалом делится на две части. Первая обнаруживает текстуальные совпадения в первую очередь с 31-й главой Книги пророка Иеремии и посланиями апостола Павла Евреям и Солунянам (Фессалоникийцам).

Вторая часть, содержащая описание грядущей Господней кары, восходит напрямую к 51-й главе Книги пророка Иеремии, изображающей разрушение Вавилона. Переложение ветхозаветного текста, которое представляет собой эта часть псалма, содержит апокалиптический образ «змея древнего» (Откр. 12: 9). Разрушение Вавилона интерпретируется в эсхатологическом контексте, который задан в первой строке псалма («о кончине века сего»). Этому способствует как ряд текстуальных параллелей (Иер. 51: 1 начинается словами «Тако глаголет Господь», что облегчает контаминацию с гл. 31; также несколько упоминаний змей/змея подготавливают введение образа «змея древнего»), так и общий сюжет кары Господней, обрушившейся на Вавилон — символ погрязшего в грехах мира.

Второй из приведенных у Высоцкого псалмов также содержит многочисленные текстуальные параллели с различными библейскими текстами и богослужебными сборниками, однако здесь становится отчетливо заметен старообрядческий «след», указывающий на возможный промежуточный источник.

«Сей день праздную святово неумытнова пришествия Христова.²⁷ Ожидайте ж вы, правоверные, пришествия Христова; украсите ж вы светильники ваши; встреньте Жениха-Христа; опознайте перва антихриста,²⁸ тогда будут времена люты; дела ево тяжки, запретит Божие пенье, алтарная служенья: тогда восплачутца церкви Христовы плачем великим,²⁹ воздадут гласы свои ко Господу Богу, Жениху своему;³⁰ Христос и Истинный Бог и человек сохранит церкви свои, пашлиот [вм. пошлет] ангелов своих, собериот [вм. соберет] людей своих; тогда возглаголет рабам своим: отселя узрите неба отверста, ангели Божии восхождаше на сыны человечески, пребываяще окрест престола, распространиша трубы ангельския, спустиша глас Божий по всей земли на спасенье рода человеческого; слышите, преподобнии, глас ангелов многих; примите небесную славу, помяните прежние реченные глаголы, яже сначала вам во пророчестве глаголаш, а ныне во избранных, реку вам, во облацех нашашесе, усматрите звезду утреннюю, явися знамение на небеси — Живо-творящий Крест; возглаголет: горе миру от соблазна, иже в-ыной след ходиша не

²⁵ Высоцкий Н. Г. Материалы из истории духоборческой секты. С. 50–51.

²⁶ Животная книга духоборцев. С. 123.

²⁷ Ср.: «В сий день втораго и неумытнаго пришествия Христова память творим, юже божественнейшии отцы по двою притчу положиша, яко да не кто во ону Божие человеколюбие уедава, леностно поживет, глаголя: человеколюбив есть Бог, и егда греха отлучуся, готово имам все совершити» (Триодь Постная. М.: Синодальная типография, 1742. Л. 37).

²⁸ Ср.: «Прежде же Его пришествия, придет антихрист: и родится, яко глаголет святыи Ипполит Римский, от жены скверны» (Там же. Л. 37 об.).

²⁹ Ср.: «Восплачутся тогда церкви Христовы вся плачем великим зане не будет службы святыя во олтарех ни приношения» (Книга Богоугодных трудов преподобного отца нашего Ефрема Сирина и аввы Дорофея. М., 1701. Л. 272 об.).

³⁰ Ср.: «Сего убо ради образа, притча десяти дев, zde положена быти богоносными отцы учинися, наказующая нас присно бдети, и готовым быти к сретению истиннаго жениха, благими деянии, паче же милостынею: зане безвестен день и час кончины» (Триодь Постная. Л. 468 об.).

приняша учения Божия, не познаша глубины сатаниной;³¹ погибните за неверствие ваше».³²

Первый стих псалма заимствован из Синаксаря в Неделю мясопустную, о Страшном Суде. В нем же находим упоминание о предвещающем второе пришествие Христа приходе Антихриста. «Слово на Пришествие Господне, на скончание мира и на пришествие антихристово» Ефрема Сирина могло послужить источником фразы «запретит Божие пенье, алтарная служенья».

Образ «утренней звезды» несколько раз встречается в Библии, в частности в Откровении, где обнаруживается и образ «глубин сатанинских», возникающий в последних строках. В самом начале псалма вводится отсылка к притче о десяти девах, вписывающейся в апокалиптический контекст ожидания пришествия Христа. Образ светильника, упоминаемый в предыдущей цитате в одном контексте с «утренней звездой», мог послужить основой для их объединения.

В следующем из приведенных псалмов мотив, восходящий к притче о десяти девах, получил своеобразное развитие. Вариант, записанный Бонч-Бруевичем, сохранил практически дословную цитату из Послания Иуды: «Горе миру от соблазна, во след Каину ходиша, в лести Валаамовой не приняша учения Божия».³³ Вспомним также, что к этому месту отсылает протопоп Аввакум в своем «Послании к верным от него же, страдальца Христова, Аввакума, из Пустозерской темницы»: «Горе им, яко в путь Каинов ходиша и в лесь Валаамову предашася!»³⁴

В данном случае наблюдается контаминация этой цитаты с фрагментом из Евангелия от Матфея: «Горе миру от соблазн: нужда бо есть приити соблазном: обаче горе человеку тому, имже соблазн приходит» (Мф. 18: 7).

Третий псалом обнаруживает аллюзии к источникам двух типов: он строится на цитатах из Псалтыри, наряду с которыми выделяются рифмованные фрагменты, написанные раешным стихом.

«Услыши, Господи, глас мой;³⁵ подай же, Господи, глагол Свой, и свет, и разум божественного писания глаголати проти[ву] тьмы помрачения, которые совещают мне зло помышление, внегда собиратися врагом на мя вкупе,³⁶ хотят мое тело потреби, а душу мою погубити,³⁷ от вечного Живота-Бога отлучити, со ангельскими чинами разлучити, в вечное мучение погрузити; а я же, раб Твой, понуждаюся, они же помышляют на мя злое, а ближние мои стаха от меня далече;³⁸ возведу я очи на небо, вижу я Тя, Господи, вижу седяща на престоле высокою, а я же ныне в великой бездне пре-

³¹ Ср.: «Вам же глаголю и прочым сущым в фиатире, иже не имут учения сего и иже не разумеют глубин сатаниных, якоже глаголют: не возложу на вы тяготы инья: токмо, еже имате, держите, дондеже прииду. И побеждающему и соблюдающему дела моя до конца, дам ему власть на языцех, и упасет я жезлом железным, яко сосуды скудельничии сокрушатся, якоже и аз приях от Отца моего: и дам ему звезду утреннюю» (Откр. 2: 24–28); «Аз Иисус послах аггела моего за свидетелствовати вам сия в церквах. Аз есмь корень и род давидов, и звезда утренняя и денница» (Откр. 22: 16).

³² *Высоцкий Н. Г.* Материалы из истории духоборческой секты. С. 51–52.

³³ Животная книга духоборцев. С. 113. Ср.: «Горе им, яко в путь Каинов поидоша, и в лесь Валаамовы мзды устремишася...» (Иуд. 1: 11).

³⁴ *Аввакум.* Послание «верным» // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2013. Т. 17: XVII век. С. 189.

³⁵ Ср.: «Услыши, Господи, глас мой, имже возвах: помилуй мя и услыши мя» (Пс. 26: 7); «Услыши, Господи, глас моления моего, внегда молити ми ся к Тебе, внегда воздеги ми руце мои ко храму святому Твоему. Не привлецы мене со грешники, и с делующими неправду не погуби мене, глаголющими мир с ближними своими, злая же в сердцах своих» (Пс. 27: 2–3).

³⁶ Ср.: «Яко слышах гаждение многих живущих окрест: внегда собратися им вкупе на мя, прияти душу мою совещаша» (Пс. 30: 14); «На мя шептаху вси врази мои, на мя помышляху злая мне» (Пс. 40: 8).

³⁷ Ср.: «Да постыдятся убо вси востающии на мя и ищущии душу мою, еже потребити ю, яко Ты еси Един Сильный, Господи, во всех, и Твоя есть слава во веки веков, аминь» (Псалтырь с воследованием. М.: Синодальная тип., 1782. Л. РА I об. (111 об.)).

³⁸ «И ближнии мои отдалече мене стаха и нуждаюся ищущии душу мою: и ищущии злая мне глаголаху суетная, и льстивным весь день поучаюся» (Пс. 37: 13).

бываю; воздохну я ко Господу от желания, помяну я прежние реченные глаголы; како мне у престола Господня предстояти, како возгласити гласа трубного; а я ныне в бездне пребываю, како я от Господа отлучуся, со святыми разлучуся, в вечное мученье погружуся; восплачу я горько со слезами; помяну прежние реченные глаголы; воспою я ко Господу громогласно: помилуй меня, Господи, спаси мя, избави меня, Господи, муки вечной, веры адской; возведи меня, Господи, ко своему престолу прославить Твое имя святое».³⁹

Первый из фрагментов, написанных раешным стихом, отчасти перекликается по рифмовке с версией духовного стиха об Иосафе-царевиче,⁴⁰ получившего широкое распространение у старообрядцев, поскольку его начало посвящено уходу в пустыню:

Понеже антихриста дети
 Всюду простерты имуть сети;
 Хотят оне нас уловити,
 К антихристу покорити;
 Своим ересем осквернити,
 А душу мою погубити;
 И пивом своим напоити,
 А веру Христову потребити.⁴¹

В этом варианте можно проследить переход смежной рифмовки в сплошную, соединяющую формы инфинитива. Строки «как я от Бога отлучуся / как я со святыми разлучуся / как я на вечное мучение погружуся»⁴² вписываются в ту же ритмическую схему.

Словосочетание «реченные глаголы» становится устойчивым и регулярно повторяется в духоборческих псалмах. С помощью него вводятся указания на пророчества, занимающие важное место в духоборческих текстах.

Возникновение приведенных выше рифмованных фрагментов псалма можно связать именно с жанром устного спонтанного пророчества. Исследуя феномен экстатического речепорождения в рамках радельной практики, Д. Г. Коновалов отмечает: «Важным значением созвучия в подборе слов, входящих в состав сектантских пророчеств, объясняется наблюдаемая иногда необыкновенная устойчивость одной какой-нибудь рифмы в целом ряде сектантских пророческих стихов, вроде следующих:

Ах несчастные те сродники, кои будут оставаться
 И с кровавыми слезами друг с другом расставаться!
 В оный горький час распрощаться
 И обильными слезами станут заливаться.
 Сердца распаленныя, кровью замираться,
 И многие будут об землю до смерти убиваться».⁴³

Четвертый псалом стоит особняком в ряду записанных от Мавры Овчинниковой текстов. Он не содержит дословных библейских цитат; его начало близко к традиционным инициальным формулам заговора, и упоминание библейских персонажей, а также отдельные аллюзии реализуются скорее по законам заговорного текста, обнаруживая значительно большую свободу трактовки и трансформации образов, чем в предыдущих трех псалмах.

³⁹ *Высоцкий Н. Г.* Материалы из истории духоборческой секты. С. 52–53.

⁴⁰ Опубликованные варианты духовного стиха об Иосафе-царевиче см.: *Бессонов П. А.* Калеку переходжие. Сб. стихов и исследование. М., 1861. Вып. 1. С. 734–740.

⁴¹ *Прыжов И. Г.* Нищие на святой Руси: Материалы для истории общественного и народного быта в России. М., 1862. С. 30.

⁴² *Высоцкий Н. Г.* Материалы из истории духоборческой секты. С. 52–53.

⁴³ *Коновалов Д. Г.* Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве. Особенности сектантской экстатической речи (глоссологической и пророческой) // Богословский вестник. 1908. Т. 3. № 10. С. 212.

«На облацех Господних расцветает бел камень, самоцветный. На камени стоят девицы, власом русмены, лицом тусмены; по именью девица Успенья; на главах держат венцы нерукотворенные, во устах носят трубы живоносныя, в руках держат живописанья, живописанья — глагол Божий; стоят они пред Царем Белаем [вм. Белым] жалобу творят на князя Антиоха: Ты, Батюшка, Небесный Царь, хочет нас Антиох-князь по неволе замуж дать за Египта; мы боимся: у Египта дому нет Господнего, мы боимся: разорит дом Господень, мы боимся: поругается именем Господним; ох, Ты, Батюшка Наш, Небесный Царь, ты пусти нас к своему царству, к свету белому; мы опознаем там Жениха твоего Иана, ни по росту, ни по дородству, ни по белому лицу, пригожеству мы опознаем Жениха своего Иана по глаголу; он и хочет нашу плоть одеть своею кождою, он и хочет нашу смерть заменить животом своим, он и хочет нас забыть муки вечныя, он и хочет нас привести в Царство Небесное».⁴⁴

В отсутствие однозначной библейской параллели здесь можно предположить использование нескольких устойчиво трактуемых образов. В первую очередь источником описания небесных девиц в венцах и с трубами, держащих «живописание» и предстоящих Белому Царю, является начало 14-й главы Откровения Иоанна Богослова. В результате контаминации с заговорными текстами в псалме возникает «бел камень самоцветный» — сидящий на престоле Бог уподобляется драгоценному камню, постоянный эпитет «бел», характеризующий обычно в заговорах камень Алатырь,⁴⁵ также находит отражение в апокалиптическом образе Белого Царя.

Ср.: «И видех, и се, агнец стояше на горе Сионстей, и с ним сто и сорок четыре тысячи, и четыре тысячи, имуще имя Отца его написано на челех своих. И слышах глас с небесе, яко глас вод многих и яко глас грома велика: и глас слышах гудец гудущих в гусли своя и поющих яко песнь нову пред престолом и пред четыри животными и старцы: и никтоже можаше навикнути песни, токмо сии сто и сорок четыре тысячи искуплени от земли. Сии суть, иже с женами не осквернишася, зане девственницы суть: сии последуют агнцу, аможе аще поидет. Сии суть куплени от людей первенцы Богу и агнцу, и во устех их не обретеса леств: без порока бо суть пред престолом Божиим» (Откр. 14: 1–5).

В данном случае примечательна замена, имеющая, возможно, лингвистическое объяснение: девственники (ц.-слав. «девственницы»), «не осквернившиеся с женами», замещаются «девицами». Появление «девиц», типичное для заговоров, особенно от лихорадки, а также вероятная ассоциация с девицей на камне в заговорах «от крови»⁴⁶ здесь могут быть отчасти переосмыслены в соответствии с образом жены, облеченной в солнце, однако основным ключом к его пониманию становится упоминание светильников, которое обеспечивает совмещение апокалиптических мотивов с притчей о десяти девах (Мф. 25: 1–13). Неслучаен и подзаголовок «О девстве»,⁴⁷ ср. Синаксарь на Великий Вторник: «Во Святый и Великий вторник, десяти дев притчи память творим <...>. Зане о девстве много тем сказоваше, и о скопцех: мноую же и славу девство имать, велико бо есть яко воистинну. Но да не кто сие дело исправляя, небрежет о других, паче же о милостыни, еюже свеща девства просвещается, вводит священное Евангелие притчу сию: и пять убо мудрых наричет, яко с девством и многий и богатый милостыни елей приложивших: и пять же буих, яко и тех девство убо имущих, милостыню же несравненну».⁴⁸

Ожидание божественного Жениха, заданное притчевым нарративом, становится моментом, когда условный заговорный зачин сменяется молитвенным обращением к Белому Царю.

⁴⁴ *Высоцкий Н. Г.* Материалы из истории духоборческой секты. С. 53.

⁴⁵ Например, см.: *Познанский Н. Ф.* Заговоры: Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. М., 1995. С. 270.

⁴⁶ Там же. С. 270–271.

⁴⁷ Конечно, с поправкой на отсутствие сведений о том, был ли он добавлен исполнителем или на этапе записи. Следует учитывать традицию сочинений «О девстве» (от Иоанна Златоуста и Григория Нисского), поэтому название псалма отсылает скорее к ней, а не к определенному сочинению.

⁴⁸ Триодь Постная. Л. 468.

В псалме важен старообрядческий контекст, а именно «Слово о девстве» Андрея Денисова, также строящееся на отсылке к 14-й главе Откровения. О степени его распространённости в интересующий нас период даёт представление ряд рукописных сборников XVIII века, в числе которых — «Риторика»,⁴⁹ где «Слово» приведено в качестве примера риторической организации текста этого жанра.

Поиск возможных источников псалма позволяет обнаружить ряд прямых параллелей с хлыстовскими и скопческими псалмами. Например, это касается инициальной заговорной формулы — ср.: «Зацветет там гора-цвет».⁵⁰ Одним из наиболее близких текстов, принадлежащих этой традиции, можно считать псалом (№ 250) из сборника Рождественского:

На камне на златом,
 На премудром дорогом
 Дом Давыдов утвердился,
 Но не всем он пригодился.
 В нем устроен престол Божий.
 Он нагой и дорогой,
 Посажённый в темнице;
 Его знают все девицы, —
 Он жених есть преблагой,
 Отец и сын дорогой.
 На престоле сын воссядет,
 Судить народ он весь станет <...>⁵¹

Здесь эсхатологическая ситуация трактуется посредством сходных образов — «камня золотого» и «преблагого жениха», творящего последний суд. Может оказаться, что и образ Иоанна Предтечи, предстающего в роли спасителя и помощника, в духоборческом псалме также возникает не без влияния хлыстовской или скопческой традиции (Рождественский отмечает, что так часто обозначался глава общины⁵²).

Как у нас было, братцы,
 В большом царском корабле,
 Пребогатый сидит гость,
 Иоанн, сударь, Предтеч' .
 Его милости много,
 И во всем он нам помога:
 Кораблем он управляет,
 От врагов нас избавляет;
 На корабль он не пускает
 Злых лютых зверей,
 Своим словом прогоняет
 Божьей властью завсегда.⁵³

Ритмически процитированные тексты разнятся с духоборческими, что не позволяет говорить о прямом заимствовании, но не исключает влияния или однонаправленного развития традиций от ещё не обнаруженного источника.

Стих «он и хочет нашу плоть одеть своею кождою» вписывается в общую рамку эсхатологических ожиданий, представляя собой аллюзию на книгу Иезекииля; ср.: «...и дам на вас жилы, и возведу на вас плоть и простру по вам кожу, и дам дух Мой в вас, и оживете и увесте, яко Аз есмь Господь» (Иез. 37: 6).

⁴⁹ БАН. Собр. Дружинина. № 122. Л. 408.

⁵⁰ *Рождественский Т. С., Успенский М. И.* Песни русских сектантов-мистиков. СПб., 1912. С. 76.

⁵¹ Там же. С. 336.

⁵² Там же. С. XXXI.

⁵³ Там же. С. 10–11.

В варианте, зафиксированном Бонч-Бруевичем, строка «Он хочет наши нози обуть, на камне коренном»,⁵⁴ отсутствующая у Высоцкого, отсылает к посланию апостола Павла к Ефессянам («и обуевше нозе в уготование благовествования мира» (Еф. 6: 15)); словосочетание же «коренной камень», как можно предположить, используется как разговорный аналог «краеугольного камня».

Трудно сказать, насколько правомерна попытка объяснить употребление слова «Успение» в качестве номинации, обозначающей девицу (девиц), через сопоставление с духовным стихом об Успении Богородицы:

Апостолы с конца света
Собравшася вси для совета.
О, Девице, Твое Успение,
Прими наше хваление
И подаждь нам радование!
Отец свыше призирает,
Сын Матери руже дает...⁵⁵

Подобная синтагматическая связь могла воспроизводиться в рамках псалма в частично десемантизированном виде, предполагая переосмысление слова «Успение» как антропонима. Более наглядным случаем такого переосмысления становится употребление топонима Египет как имени, обозначающего нежелательного жениха; упоминание Антиоха в данном контексте может отсылать к книгам Маккавеев, а непосредственным источником, возможно, выступило «Страдание святых ветхозаветных мучеников Елеазара священника, семи братьев Маккавеев, матери их Соломонии и иных с ними» из «Четых миней» Димитрия Ростовского.⁵⁶ Для духоборцев обращение к этому эпизоду священной истории закономерно, поскольку он связан с темой идолопоклонничества (Антиох заставляет иудеев приносить жертвы идолам), которое духоборцами прочитывалось в контексте иконопочитания. Очевидно, заговорная поэтика псалма не позволяет игнорировать и ассоциацию с «бабушкой Соломонией» — персонажем заговоров, где она часто является повивальной бабкой при рождении Христа.⁵⁷

Даже ограничиваясь четырьмя текстами, нельзя не отметить разнородность источников — они условно распадаются на книжные и устные. Если первые два псалма строятся на дословных цитатах из Библии, богослужебных и святоотеческих книг, то в третьем и четвертом обращают на себя внимание компоненты, пришедшие из устной традиции, фрагменты духовных стихов или же заговорные формулы.

Библейские аллюзии отсылают как к ветхозаветным, так и к новозаветным текстам, однако чаще всего объединены эсхатологической тематикой: Книга пророка Иеремии, Книга пророка Даниила, Откровение Иоанна Богослова. Цитаты из богослужебных книг — таких, как Синаксарь о Страшном Суде — также во многом подбираются в соответствии с этим тематическим ядром. Если говорить о духоборческих псалмах, записанных Бонч-Бруевичем, а также о наиболее часто воспроизводимых современными духоборцами, то тексты апокалиптической тематики и образности будут, без сомнения, превалировать. Рассматривая духоборческую эсхатологию как своеобразный нерв движения в период его формирования, необходимо поставить вопрос не только об источниках цитат, но и о способах их усвоения — о том, какими путями происходило их «перемещение» в устную традицию, какие медиаторы были задействованы в этом процессе и как менялся модус бытования этих текстов в новой среде.

Учитывая исторические свидетельства, при поиске посредников между рядовыми членами общин, не владевшими грамотой, и книжной церковной культурой в данном

⁵⁴ Животная книга духоборцев. С. 217.

⁵⁵ *Коринфский А. А.* Народная Русь. М., 1901. С. 372.

⁵⁶ *Димитрий Ростовский, свят.* Жития святых. Киев, 2010. Т. 8. С. 12–27.

⁵⁷ *Юдин А. В.* Бабушка Соломония в восточнославянских заговорах и источники ее образа // Винограде: [Сб. статей] к юбилею Людмилы Николаевны Виноградовой. М., 2011. С. 215–224 (Славянский и балканский фольклор; вып. 11).

случае можно исходить из предположения о том, что им на одном из этапов являлся представитель духовенства или грамотный мирянин. Так или иначе, центральную и организующую роль в духоборческом текстуальном сообществе играл человек, имевший доступ к библейскому тексту и знания в области литургики и церковной книжности, достаточные для того, чтобы компилировать цитаты в соответствии с некоторым идейным подтекстом.

В отсутствие опубликованных свидетельств о непосредственном контакте духоборцев со старообрядцами в начальный период существования течения можно, тем не менее, предполагать влияние текстов, значимых в старообрядческой традиции, а также возникших в ее русле, на формирование духоборческих псалмов. На эту мысль наводит не только старообрядческий подтекст некоторых фрагментов псалмов (стих о запрете «Божьего пения, алтарного служения», обретающий смысл в контексте раскола, но неактуальный для духоборцев), но и во многом совпадающий репертуар духовных стихов апокалиптического содержания, а также случаи довольно изысканной компиляции цитат из различных книжных источников, примерами которой могут служить первый и второй псалмы.

Роль церковной риторики в складывании духоборческой словесности не оставляет сомнений и заслуживает отдельного обсуждения. Малороссийское влияние на великорусскую церковную книжность, достигшее к середине XVIII века своего пика,⁵⁸ здесь очевидно, но не исключено, что траектория движения текстов включала, как ни странно, северного посредника — в качестве примера можно привести Выгорецкую пустынь, превратившуюся в указанный период в крупнейший старообрядческий интеллектуальный центр. Известно, что один из ее основателей, Андрей Денисов, обучался в 1700-е годы в Киево-Могилянской академии; помимо «Риторики», которая упоминалась выше, «Слова о девстве» и «Почтения в Неделю мясопустную о втором Христовом пришествии на землю судити живым и мертвым», ему принадлежат и обширные «Поморские ответы». Духоборческие догматические вопросно-ответные псалмы построены по тому же принципу, но этим сближение не ограничивается, если обратить внимание на пункт «Яко церковь православная и церковь святая во времена случайная может и кроме священников и видимых церквей пребывать и спасати».⁵⁹ Если вспомнить принадлежащее Денисову произведение «Образ моления по Давыдовым псалмам, с поклонами во весь год по кельям, в небытии церковного клира», можно высказать догадку, что духоборческая идея нерукотворенной церкви вырастает из обрядовой практики и ее рационализации в среде беспоповцев.

Учитывая, что пустынь долгое время представляла собой в том числе и образовательный центр, распространителями подобного рода сочинений могли становиться ученики и странники.

Специфика бытования рукописей в старообрядческой среде предполагала не только высокую концентрацию в них текстов эсхатологической тематики (например, три «Слова на Неделю мясопустную» в одном сборнике⁶⁰). Кроме того, были востребованы полемические произведения и сборники цитат и выписок⁶¹ — какая-то из подобных тематических компиляций могла послужить непосредственным источником для первых двух из приведенных псалмов.

Впрочем, в особенностях топики и структуры псалмов можно усмотреть и параллели с хлыстовской традицией. В самом деле, ряд существенных сходств в ритуалистике, образности и социальной структуре общин, возможно, стоит рассматривать как результат не только параллельного развития религиозных движений в рамках одних и тех же культурных тенденций, но и взаимного влияния, в результате которого определенные модели организации коллективной религиозной жизни были заимствованы. С учетом сравнительно широкой географии распространения христовщины, а также ее

⁵⁸ См.: Харламович К. В. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Казань, 1914. Т. 1.

⁵⁹ РГБ. Ф. 272 (Синодальная библиотека). № 409 (Поморские ответы. XVIII–XIX в.). Л. 9.

⁶⁰ БАН. 32.16.14 (1840-е годы).

⁶¹ См.: Сперанский М. Н. Рукописные сборники XVIII века. М., 1963. С. 115.

«старшинства» по отношению к духовному христианству, она вполне могла быть и посредником между духоборчеством и старообрядчеством, и самостоятельным источником некоторых тенденций в духоборчестве.

Материалы, связанные с ранней христовщиной, не только демонстрируют схожую модель складывания круга текстов внутри конфессиональной культуры, но и проливают свет на источники и принципы формирования псалмов, опубликованных Высоцким. Исследуемый период в целом характеризуется возникновением текстуальных сообществ, основанных на интенсивном чтении Библии и богослужебных книг. Эти тексты зачастую включались в сложные процессы трансляции и трансформации в сфере низовой религиозности. Так, христовщина и духоборчество уже к XIX веку воспринимались как изначально устные традиции, тогда как принадлежащие им тексты напрямую отсылают к церковной книжности. В этом смысле ранние духоборческие псалмы, рассмотренные здесь, демонстрируют высокую степень насыщенности аллюзиями и дословными текстуальными совпадениями с письменными текстами. С хлыстовскими «распевцами» их роднит сам принцип совмещения разнородных источников и в особенности топка и устойчивые аллегорические трактовки библейских образов. Проведя текстологическое исследование двух ранних сборников радельных текстов, возникших в русле хлыстовской традиции, А. А. Панченко указывает на сходные принципы сочетания источников книжной и устной природы в процессе формирования радельной лирики,⁶² а также на значимую роль хлыстовских пророчеств на начальном этапе формирования течения.⁶³ Если с радельной лирикой кажется уместным связать происхождение четвертого из рассмотренных псалмов, то о пророчествах имеет смысл говорить применительно к первым трем. В самом деле, общий эсхатологический пафос становится их смысловой доминантой, в соответствии с которой библейские аллюзии, а по большей части — практически точные цитаты — складываются в единый текст псалма. Сам принцип подобного подверстывания цитат соотносим с описаниями пророчеств на радениях — точнее, того их типа, который обозначается как «чтение Писания по гласу» и представляет собой «произнесение дословных или несколько искаженных отрывков из воспринятых на слух религиозных текстов».⁶⁴ Возможность закрепления пророчеств в качестве регулярно воспроизводимых компонентов ритуала подтверждают показания членов хлыстовских общин на допросах: «У нас <...> есть некоторые лица, живущие в нашей вере, на которых *сходит откровение Божие, и они начинают составлять стихи духовного содержания*, которые мы затем и распеваем на наших собраниях».⁶⁵ Известно, как минимум, два сборника ранних хлыстовских псалмов (сборник Василия Степанова и сборник Александра Шилова), а также записи пророчеств (более поздние), и те тексты, записи которых приводят Высоцкий, стилистически вписываются в их ряд. «Хлыстовская» версия их появления, таким образом, предполагает, что специфика первых трех псалмов именно в том, что они могут представлять собой выученные (вероятно, по рукописи) тексты хлыстовских пророчеств.

Необходимо, однако же, учитывать и традицию просительных молитв, многие из которых носили апокрифический характер. Для периода, предшествующего возникновению духоборчества, можно говорить о широком распространении различных требников, в рамках которых канонические молитвы соседствуют с «отреченными». Книжный характер некоторых из этих текстов заставляет предположить грамотность их составителей, а высокая степень вариативности, а также использование устойчивых фигур и формул приобретались в процессе их функционирования в устной культуре. В этом случае понятие текстуального сообщества применимо не только к отдельным общинам религиозных нонконформистов — при его помощи может быть описан

⁶² Панченко А. А. Христовщина и скопчество. С. 270–289.

⁶³ Там же. С. 311–321.

⁶⁴ Сергазина К. Т. «Хождение вокруг». Ритуальная практика первых общин христоверов. М., 2015. С. 93.

⁶⁵ Орловское дело о Супоненских хлыстах. Цит. по: Коновалов Д. Г. Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве. С. 211.

принцип бытования молитвенных текстов в масштабе массовой религиозной культуры Московского царства вообще. Следует отчасти согласиться с Ив Левин, считающей, что унификация и «исправление церковных книг при патриархе Никоне и его преемниках вывело традиционные фольклорные молитвы за пределы канона и, может быть, вытеснило их в «биоход старообрядцев»,⁶⁶ однако можно предположить, что их выведение за пределы канона даже на институциональном уровне долгое время соблюдалось непоследовательно — свидетельства о более или менее скрытой ориентации на старый обряд в среде приходского священства достаточно многочисленны,⁶⁷ не говоря уже о плохо поддающейся отслеживанию и контролю циркуляции этих текстов в среде мирян, где они оставались, по всей видимости, крайне востребованными. Весьма правдоподобной кажется мысль о непреходящей актуальности текстов, интенционально окрашенных в диапазоне от просительных до директивных, для массового религиозного сознания. Компилятивный характер ранних духоворческих текстов, использование литургических цитат и заговорных моделей могут послужить основанием для гипотезы о «заговорной модели» формирования части псалмов. Кажется важным рассматривать их как типичное для периода XVII–XVIII веков явление — с этой точки зрения предположение о старообрядческих и хлыстовских корнях духовного христианства не указывает на его маргинальность, а напротив, свидетельствует о вовлеченности в массовые и характерные для своего времени процессы поиска формата религиозной жизни, отвечавшего расхожим представлениям, в соответствии с которыми она могла быть организована.

Прояснение характера подобных связей должно стать предметом дальнейшего исторического исследования, социальный контекст которого задают центрально- и южнорусские пограничные территории с высокой мобильностью населения,⁶⁸ социально уязвимые в интересующий нас период сословия однодворцев⁶⁹ и приходских священников,⁷⁰ а культурный — широкое распространение религиозного диссидентства, которое стало территорией трансформации коллективной религиозности в России XVII века.

⁶⁶ Левин И. Двоеверие и народная религия в истории России. М., 2004. С. 104.

⁶⁷ Лавров А. С. Колдовство и религия в России: 1700–1740 гг. М., 2000. С. 60–74.

⁶⁸ Clay J. E. Russian Spiritual Christianity and the Closing of the Black-Earth Frontier: The First Heresy Trials of the Dukhobors in the 1760s // Russian History. 2013. Vol. 40. № 2. P. 221–243.

⁶⁹ Esper T. The *odnodvortsy* and the Russian nobility // The Slavonic and East European Review. 1967. Vol. 45. № 104. P. 124–134.

⁷⁰ Лавров А. С. Колдовство и религия в России. С. 60–74; Freeze G. L. The Russian Levites: Parish Clergy in the Eighteenth Century. Cambridge, Mass., 1977.

DOI: 10.31860/0131-6095-2019-2-37-41

© К. Ю. Лаппо-Данилевский

АНАКРЕОНТИЧЕСКИЕ СТИХОТВОРЕНИЯ И. Ф. ФОН ПАЛТЕНА И Х. Ф. ВЕЙСЕ В РУССКИХ ПЕРЕВОДАХ XVIII ВЕКА*

Влияние немецкой анакреонтики на русскую остается по настоящий день малоисследованным как из-за небольшого числа эксплицитных отсылок к конкретным немецким текстам в русских стихотворениях, так и из-за того, что оно было большей частью общим, но при этом и весьма существенным, определившим во многом поэтику

* Статья написана в рамках работы по гранту РГНФ «Русская анакреонтическая ода XVIII — первой четверти XIX века» (16-04-00280).