

НАРРАТИВЫ НАРОДНОГО ПРАВОСЛАВИЯ

© 2015

В.Ф. Филатова

Религия наряду с языком выступает одним из основных маркеров социально-культурной самоидентификации. И проводимые из года в год в стране опросы общественного мнения фиксируют: подавляющее число верующих-русских считают себя православными. В литературе неоднократно отмечалось, что эту группу образуют люди с разной степенью религиозности — от глубоко верующих, хорошо знакомых с православным вероучением, до людей, ассоциирующих себя с православием в силу традиции или конформизма. В основе такого подхода лежит не всегда осознаваемое представление, что мера религиозности определяется степенью воцерковления. Между тем исследователи современного массового сознания давно уже обратили внимание на то, что склонность к религиозной ортодоксии может уживаться с мифологией, магией, гаданиями и т.п., это неоднократно встречалось и в прошлом и, что особенно важно, не только в городской среде, но прежде всего в крестьянской культуре.

Народная религиозность, о которой пойдет речь, несомненно, относится к православию, поскольку основные религиозные понятия (*ад, рай, троица* и другие), обряды (крещение, венчание, погребение) можно считать православными, как и народный и церковный календарь, несмотря на то, что они включают чуждые православию инославные и инокристианские элементы. В научной литературе, описывающей религиозность *постсоветской (позднейшей современной, постиндустриальной, постмодерной)* России, используются такие термины, как *социокультурные гибриды, кентавробразования, анклавно-конгломеративные образования*, подчеркивающие не столько разнородность тех или иных религиозных феноменов, сколько механичность, случайность различных по происхождению составляющих элементов. При этом, противопоставляя новое (модерное, инновационное) и старое (архаическое, традиционное), исследователи чаще всего оценивают старое как безусловно отрицательное, отжившее, консервативное, а новое —



ЧЕЛОВЕК В РЕЛИГИЯХ МИРА

Филатова Валентина Федоровна — кандидат филологических наук, доцент кафедры филологических дисциплин Борисоглебского филиала федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего профессионального образования “Воронежский государственный университет”. Постоянный автор журнала. E-mail: filatova46@hotmail.com



ЧЕЛОВЕК В РЕЛИГИЯХ МИРА



Храм Покрова
Пресвятой
Богородицы в селе
Малая Грибановка
Грибановского
района Воронежской
области



как безусловно передовое и положительное [16, с. 56–57]. Инновационное в подобных работах всегда вне подозрений. Возможно, это верно при глобальном подходе к феномену религиозности. Что касается частных религиозных субкультур, то им вряд ли свойственны кентавроподобные образования, как и механицизм. Любая культура имеет универсальные законы развития (универсалии), облигаторные, обязательные для нее [там же, с. 61]. Такие универсалии свойственны и народному православию.

Современная народная вера представляет собой веками складывавшуюся целостную систему религиозного мировоззрения, обрядовой деятельности и этических норм. Религиозные воззрения народа проявляются не столько в вербальных формулах и канонах народного богословия, сколько в обрядах, духовных стихах, приметах, нарративах (сказах, быличках, легендах), народных молитвах — составляющих религиозного дискурса. Народное богословие по существу фольклорно-обрядовое, и это в значительной степени определяет восприятие и способ осмысления церковной догматики. Народная религиозная метафизика лишь отчасти эксплицирована в паремиологических текстах, претворяясь, главным образом в обрядово-

бытовую сферу жизни, корректируемую паремиями. Растворенная в самой жизни тонкая материя, называемая народным православием, требует для своего изучения соответствующего инструментария. Формализованные опросы и интервью затрагивают лишь верхний, “декларативно-установочный” слой религиозности. Более адекватным нам представляется исследование народного религиозного дискурса. Наши обобщения основаны на наблюдениях опыта живой религиозной веры и практики жителей Воронежского Прихопёрья — ареала, где слова *русский* и *православный* воспринимаются как синонимичные. Сказанное, по-видимому, характеризует не только исследуемый нами регион. Социологи С.Д. Лебедев, М. Благоевич отмечают: “Для России и Сербии... наиболее актуально православие, выступающее здесь основным представителем и даже символом института религии” [7, с. 107].

Наблюдая верования русских крестьян, изучая их культуру и быт, мы можем выделить некоторые характеристики народного православия: его *структурное единство* [1, с. 46] и *целостность; синкретизм* (христианства, магии и язычества) *ядра* и *диалогизм периферии* народных верований, обуславливающих открытость системы при неизменности его основного, входящего в ядро содержания [15, с. 45–48]; *конкретно-образный, действенный характер* веры, *толерантность и милосердие* как главный закон существования в культуре.

Структурная целостность предполагает взаимосвязь всех элементов народного православия, выраженную в органичности соединения таких составляющих, как синкретизм и диалогизм, на первый взгляд, взаимоисключающих друг друга, при внимательном же рассмотрении обеспечивающих ее жизнестойкость. Что понимается под синкретизмом и диалогизмом как элементах народного православия, структурирующих и цементирующих его?

Синкретизм предполагает неосознанность, неререфлексируемость тех или иных составляющих культуры изнутри, то есть отсутствие саморефлексии. Не только корневые, родовые, но и этимологически неисконные, инокодовые элементы, уже имеющиеся в структуре культуры, в случае синкретизма не воспринимаются носителями культуры как чужеродные. Свое и чужое здесь сосуществуют симфонически и гармонически слитно, как целое, что воспринимается как данность. Диалог, напротив, возможен только при осознанности восприятия носителями традиции своей и чуждой культуры, оценки ее в целом и входящих в нее извне элементов как исконных или не свойственных ей. О диалоге как условии существования культуры вообще писал отечественный исследователь культуры Ю.М. Лотман: “Иманентное развитие культуры не может осуществляться без постоянного притока текстов извне” [8, с. 116]. На неисследованность диалога в народной культуре указывал Э.Р. Доддс [4, с. 167].



Рассматривая процессы архаизации в современной России, культуролог В.М. Хачатурян среди выделенных им моделей “воскрешения” архаики характеризует модель “диалога с архаикой”, которая “предполагает целенаправленную переработку архаических культурных форм с целью их частичной модернизации и включения в социокультурную жизнь, однако при обязательном сохранении собственно архаического их содержания” [16, с. 62]. Отрицать диалогичность культуры, на наш взгляд, значит не признавать возможность ее изменения, развития.

Диалогичность и синкретизм как имманентные свойства народной религиозности проявляются в таких оппозициях, как православие/язычество, православие/атеизм, православие/инославие. Верования, как и культура в целом, следовательно, постоянно изменяются, развиваются, усваивая или отталкивая инокультурные тексты. Чужеродные элементы, усвоенные культурой, со временем перестают восприниматься изнутри как чужие, если они не противоречат исконным ее основам (ср. в этом отношении иноязычную лексику, давно усвоенную языком и не воспринимаемую обыденным сознанием как иноязычную: *диван, кровать, шалаш* и др.).

Любой синхронно функционирующий пласт православно-народной культуры неизменно будет включать *ядро* устоявшихся религиозных воззрений, нравственно-этических норм и стереотипов поведения, обрядов и обычаев (православных, инославных, атеистических) и *периферию*.

Периферия представляет собой пространство, в пределах которого осуществляются процессы становления и взаимодействия различных религиозно-нравственных представлений, установок и обусловленных ими обычаев, обрядов и т.п. [15]. Подчеркнем, что открытость народной культуры обусловлена как ее синкретизмом, так и диалогичностью.

В настоящей статье сосредоточимся на рассмотрении народных устных сказов повествовательного характера, в которых обнаруживаются религиозные интенции народа. Есть достаточные основания считать, что подобные нарративы и сделанные на их основе обобщения носят общезначимый для России характер. Аналогичные феномены выявлены и в дореволюционной России, а также зафиксированы в исследованиях, проводимых в 60-х годах прошлого века в рамках атеистических проектов [6, с. 114–129].

Устные сказы повествуют о жизненно важных ситуациях, связанных с происшествиями, случившимися с самим рассказчиком или с его родственниками или знакомыми. Например, информант приводит рассказ подруги, долго мечтавшей о доме и, наконец, осуществившей свою мечту:

«...Но не на радость был этот дом. Такое началось — я хотела этот дом продать. Мы уже были третьи хазява... Дом, канешна, большой. Сын Антон там спит в сваей, Иршка в сва-

ей, и мы, трёхкомнатный дом был. И што, наша Иришка не стала спать. Антон, эт ищ уснёт. И мы ничё, а ана, говорит, вот с визгам ночей, што, гварит, у нас была. Вот ана бязжит: “Мама, вот он дядя”. Мы думали: к нам в форт... в акно вары. Мы, гварит, начами ни спали, мы краулили. Антон, гаварит, старши, энт вазьмёт палку, стаит там на стражи. Вот мы стаим... и ничё мы, гаварит, ни звука ни слышим. Ана, гварит, всё слышит: “Мама, вот он, вот он, мама, вот он!” Ну, гаварит, мы бились, бились, ни знали, што делать. Я, гаварит, начала у ней расспрашивать: “Ириш, как он выглядит?” — “Мама, он большой, он какой-та худой, он светлый”. Я тут задумалась: ну, какой он светлый... Тут же ана кричит: “Вот он!”. Гаварит, решила — пашла в церкву, гаварит, асвятила дом <...>, и ништо, гварит, ни лехшыить. И наша Иришка дашла да таво, што, няхужый, дявчонка стала сильна балеть. Мы пашли в балъницу, в ниврапаталогю: какия ликарства мы ни принимали <...> нет, и дашло да таво, што наша дитё стала в плахом састаянии. И, што мне, гаварит, тада в голыву пришло: значит, гаварит, эти хазява-та, ани на этой причине ушли <...>, сабралась, гаварит, к ним ехатъ и захажу к сасетки. Ана и гаварит: “Чё, гаварит, Стяпан жизни ни даёт? Вы, уш, гаварит, тут хазява третьи”. Я абамлела: “Как Стяпан ни даёт?” — “Ды так!” И ана рысказала ей, маей падруги: “Вот тут жил муж с жаной. У них была два сына. Вот эт Стяпан был старший, и млатший сын, он уехал в горат. Он там жанилси, сваёй сямьёй там живёт. Вот, а Стяпан тут жанилси, радителий пахаранил. У няво была жанана, Людмила, вот. Он работал дальнабойщикам, ну, шафёрам. Вот и приийжжаит, гаварит, он с рейса, из камандировки и видит, няхужыси энтава, жанана сидят за сталом, цалуютца, любуютца. И он ня выдиржал и застрелил яво и йиё. А Людмила была биреминная, яво жанана, Стяпанова... А патом он запил, пил-пил, а патом повесился, он задушилси. И вот он с той пары ходит ищит Людмилу сваю папрасить пращения. Он, гаварит, любил дитей. И ана, гаварит, забиреминила. Он, гварит, три чилавека убил”. ...Мне в голува и привело — и я ей



Икона Пресвятой Богородицы в храме Покрова Пресвятой Богородицы, село Малая Грибановка Воронежской области



На Белозерке,
притоке Хопра:
за травами.
Село Пески
Поворинского
района Воронежской
области

гаварю: “А можешь ты мне магилку наказать?”. — Ана, гаварит: “Пайдём, ани у нас тут на кладбищи”. И мы, гаварит, пашли с ней, пасматрели: Людмилы, эт яво жаны магила, ана убратта, убратта всё. А яво, гаварит, магилка стаит адин холмик — никто яво ни убираить. Ну, брат, гаварит, посли таво, как Стяпан задушилси, он в доми ремонт сделал и прадал. Вот вы уш, гаварит, третьи яво пакупатия. Ана, мая падруга, гаварит: я падашла к яво магилки, убрала, зажегла, гаварит, свечкю, вот. И я стала, гаварит, прасить: “Стяпан, дай мне пакой. Ты любил дитей и ты искал дитей. У мене дитё бяспомащная. Я не знаю, што делать, я не хачу тярять дитя. Ты, гаварит, ни трошь нас, ни хади больше. А я, гаварит, схажу в церкву — закажу саракаус, я тебе абищяю”. И я пашла в церкву, паставила там свечи и атслужила саракаус. И вот, гаварит,

Иришка стала спать спакойна, и всё у нас хорошо» (село Пески, Поворинский р-он, В.А. Морылёва, 1939 г.р., среднее образование; записала студентка 2 курса историко-филологического ф-та БГПИ Е. Гусихина в 2009 г.).

Текст воспроизводит ситуацию, в условиях которой субъект народной культуры пытается решить возникшую проблему сначала средствами традиционного православия (освящение дома), затем традиционной медицины (успокоительные травы, микстуры и таблетки) и, наконец, решается на диалог (мудрость матери) с потусторонней силой (покойником). Женщина, защищая свой дом, семью, ребенка, интуитивно приходит к пониманию, что единственно действенное средство в ситуации, с которой она столкнулась, — это сострадание к уже погибшему человеку, для которого и смерть не оказалась тем пределом, за которым “несть ни воздыхания, ни печали”, ни страдания и скорби. И эта любовь к семье и детям, милосердие к страдающему человеку и сострадание к его горю, чужому для рассказчицы, однако метонимически затронувшему ее семью, позволяют ей, нарушив запрет церкви, заказать заупокойные службы по самоубийце, поговорить с покойником, как с живым человеком (что традиционно делают лю-

ди из народа при посещении родных могил), то есть *преодолеть жизненные обстоятельства, победить их*. Вражда и насилие — что бы ни было в их основе — разрушают не только людей, уродуя и превращая их в живые трупы, но и окружающий мир, насылая его призраками, превращая в непригодный для нормального человеческого существования и особенно опасный для детей, чрезвычайно остро воспринимающих измененное состояние окружающего и испытывающих на себе его губительное воздействие. И только милосердие, только сострадание, только любовь, которая, по словам апостола Павла, “все покрывает”, способны изменить мир к лучшему — такова идея рассмотренного текста.

Приведем еще примеры.

“Никагда у нас не была валков, а тут паявились. Мужики дыгыварились их подкараулить. Ну, ани яво акружили, прихватили у аднаво там вот у сарая и стали бить, избивать. И вот как выла, а аказалась эта валчица, вот. И волк услышал вой, и он беж на памочь. Вот када он приближал, бабушка гаварит, он кидалси на всех мужиков, на всех, кусал, што делал. А ани ш бьют, нихужии-ту и вилами, и тапарами на галаве, и ана, валчица, няхужии-ту, упала. И он йиё защищал, вот как он йиё защищал. Эта была всем на диву, гаварили. И он чуит, што ана, валчица, памираить, и он старалси, а ани ш яво тож убивали, били-т и яво. И он вот, пачему-ит у них, у обаратний, такая, няхужии-ту, или завидяно, или так дано, што вот он абнял йиё лапай, нагой абнял. <...>Ну, ночь, ночий-та где их зарывать... Ну, даждались утра. А када наутра пришли: вроди, пайдить валков закапать — всё, мы типерь атмучились ат-них, никакова воя ни будить, ничаво ни будить. Ну, ряшили закапать, ну, пришли наутра: ани ляжать, мущина и женцина маладыи. Муш ли с жаной ли, ухажёр ли с ухажёркай, хто, но факт, што мущина и женцина. Ну, вот эти наши Пески, ани и тада были Пески. Люди жили семейими, и сяло большое. И вот извястили всех, ну их, ништо их ни искал. Тады ништо ни прападал, тады двяря были раскрыты, на улицах спали. А их ништо ни разыскывал. Ну, ани ряшили, нихужий-ту, па-чилавечиски их пахаранить. Сделали грабы, и всё, нихужий-ту, как паложина, ну, па-христиански. И ани их пахаранили. И ништо и посли их дажы



Икона «Иисус-младенец и “заблудшая овечка”» в святом углу дома. Село Пески Поворинского района Воронежской области



ни искал, видима, ани были какийи, нихужий-ту, тады многа нищих была, хадили тады пабирались многа, хадили семьими миластыню прасили. А ани были обратки, ни волки, а люди. Вот, Лен, што жизнь-та припадносит. Ну эт бабушка рассказывала”.

«А адин случай был такой. Вот жили саседы. Зима была. Тады волки хадили, ани ели скатину. Ну и к аднаму навадился волк, а у няво была винтовка. Эт была послы вайны, а послы вайны был голат, нищета, разруха. Ну и вот заметили: ходит и ходит, то гуся, то барана утощит эт волк. А он гаварит: я паткараулю, штоп он ни таскал, я яво застрелю. Вот и стал караулить. И паткараулил: идёт волк к сараю и начинаит эт сарай, где у няво эти, паткоп капать, вот. А он, няхужий-ту, испугалси и стряльнул в няво. И этат волк пабижал в лес, захрамал и пабижал. Вот он приходить дамой, ана, бапка-та, гаварит: “Ну чё?” — “Да стрильнул, ды испугалси, он, волк, какой бальной, мне сйисть, ни только барана”, — гаварит. Ну и всё: то сасет выхадил на улицу, а то совсем ни стал выхадить. А он гаварит: “Ды пайду праведаю. Мы с ним разгаваривали, а то яво нету”. Ну, пришёл к няму, а он ляжить на пиче и ня слазить. Ну и пажил-пажил и умираить. Он ни в бальницу ни пашёл, никуда. А к няму хадила валчица, валчица. А када он помир, вот как эта валчица выла, да биспадобна. Была страшна на улицах, на селе-т была страшна. Да вот, и када уже вынасить яво, вынасить хыранить, эт валчица пришла. Ана вашла в избу и сидела скулила, так ана скулила, так ана выла, што людям была ни на силам. Ну, яво схаранили, няхужии-ту, закапали, пришли паминать и видють: и ана ляжить мёртвая — маладая красивая женщина. Ана была валчицей, он был волкам. Ани пиривёртывались» (село Пески, Поворинский р-н, В.А. Морылёва, 1939 г.р., среднее образование; записала Е. Гусихина в 2009 г.).

Мотивы перевоплощения, оборотничества относятся к древнейшим пластам народной культуры, будучи наследием язычества. Однако, вопреки ожиданиям, рассказы об оборотнях проникнуты сочувствием к ним, истинно христианским милосердием, поскольку Христос никого никогда не отталкивал и пришел в мир, протянув руку помощи прежде всего грешникам, и именно за них пошел на смерть. Рассказчица подчеркивает верность оборотней друг другу, их взаимную привязанность, удивляясь тому, как самоотверженно защищал волк свою подругу, как бесстрашно пришла волчица-оборотень к своему погибшему другу и умерла от тоски (во втором сюжете). И люди, сочувствуя беде оборотней, не пробивают их осиновым колом, как требовала традиция, а хоронят “по-человечески, по-христиански”. Сюжеты указывают на трансформацию традиционного отношения к оборотням, на смягчение традиции под влиянием христианства, восприимчивого сердцем.

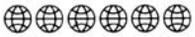
Подобные сюжеты возможны, как представляется, прежде всего в поликонфессиональной среде со смешанными браками. Таково село, в котором сделаны записи, где, не конфликтуя, уживаются православные, молокане, баптисты и адвентисты седьмого дня (субботники). Таким же поликонфессиональным является расположенное рядом село Рождественское. В селениях со смешанным в конфессиональном и этническом отношении населением любой *чужой* может оказаться мужем, зятем, свекром и др.

Нам не удалось записать нарративы подобного характера в моноконфессиональной субкультуре расположенного вблизи от названного населенного пункта села Третьяки Борисоглебского городского округа. Хотя исторически эти села однодворческие и, казалось бы, должны иметь тождественные этно- и социокультурные модели. Моноконфессиональная и моноэтническая среда (изолированная от другой конфессии и другого этноса) так же, как и любая искусственная или естественная изоляция, безразлично какого свойства и каких групп людей, в значительной степени способствует консервации древней оппозиции *свой / чужой* (впрочем, снова и снова репродуцируемой при необходимости и в новейшее время современными политехнологами), порождающей высокомерно-враждебное отношение к чужакам, действительным или мнимым. Подобного рода коллизии возникают, как показывает жизнь, не только в традиционных, но и в самых продвинутых суперинформационных обществах.

Отличительной чертой однодворцев, согласно диалектологу А.Д. Черенковой, является приверженность никонианскому православию [17, с. 112]. Действительно, среди однодворцев



“Молитвенный”
дом “субботников”
(адвентистов
седьмого дня)
в селе Пески
Поворинского
района Воронежской
области



¹ Однодворцы – первый слой переселенцев в Прихопёрье, выходцы из центральной России; как правило, представители обедневших дворянских родов, селившихся “одним двором”.

² Сборник митр. Макария, в 12 томах, где собраны жития всех русских и греческих святых, но и множество других произведений — творения святых отцов церкви, духовные повести, легенды о святых, книги Священного Писания и др.

³ Книга, в которой собраны сокращенные жития святых, поучительные слова Василия Великого и Иоанна Златоуста, расположенные по числам месяца; греческое название книги “синаксарий”. Она имела предисловие, или по-гречески пролегомену. Переводчики синаксария перевели слово “пролегомена” в качестве заглавия всей книги — пролог.

⁴ Книга, содержащая исследование о раскольниках.

⁵ Книга, в которой собраны избранные слова и беседы Иоанна Златоуста.

⁶ Содержание книги — толкование шести дней творения по Библии.

села Третьяки не только никогда не было старообрядцев, не было и конфессий протестантского толка. Священник Даниил Пахомов свидетельствует: “Несмотря на близкое соседство села Песок (18 верст) — самой родины молоканства; села Мазурки (10 в.), в котором молокан достаточное количество; несмотря на то, что неподалеку от Третьяков (15 в.) в селе Петровском лет семь назад зачалась и сильно развивается молоканская секта — в селе Третьяках нет ни одного ни тайного, ни явного сектанта никакого толка” [10, с. 21–22]. Однако Пески и Мазурку также основали однодворцы¹, что не помешало их религиозным исканиям, причина явления, следовательно, кроется в другом.

Священник указывает на обстоятельство, в какой-то степени объясняющее характеристику, которую он далее дает жителям села Третьяки.

Грамотные третьяковцы (грамотность в некоторых семьях передавалась из поколения в поколение) в XIX веке, по свидетельству священника, отказывались читать светскую литературу, газеты, предпочитая им церковную: “Читают у нас следующие книги: *Библия, Псалтырь, Толковое Евангелие, Четии-Минеи*², *Пролог*³, *Розыск* — св. Дмитрия Ростовского⁴, *Маргарит Иоанна Златоустого*⁵, *Шестоднев*⁶ Василия Великого, *Поучения Ефрема Сирина, Камень веры* Стефана Яворского, *Цветник, Акафесты, Путь ко спасению* Эмина, *Указание пути в царствие небесное* и другие им подобные” [там же, с. 20].

Даниил Пахомов рассуждает далее о направлении народного образования исходя из предпочтений жителей данного населенного пункта: “Нравственно-религиозные начала должны лежать в основе народного образования. Этого требует сам народ, этого требует вся прошедшая жизнь его. Быть грамотным у народа значит прежде всего уметь толково молиться, понимать божественную службу, познакомиться с глубоко-жизненным и разнообразным миром сказаний о жизни святых угодников Божьих и по возможности руководствоваться ими в своей собственной жизни и уже после всего этого применить грамотность к практической жизни” [там же, с. 20–21].

Исследование, проведенное в конце XX века и посвященное соотношению церковной и народной обрядовой лексики Воронежского Прихопёрья [14], показало: церковнославянская лексика составляет почти 50% всей обрядовой лексики исследуемых говоров, то есть 50% всех обрядовых слов — церковнославянские. И это после семидесяти лет тотального господства атеистической идеологии. Что из церковнославянской лексики вошло в народную? Это названия церковных обрядов и таинств, обрядовая темпоральная лексика (обозначающая время), церковная локативная (пространственная), наименование церковных званий и чинов, наименования Бога, ангельских чинов, дьявола и его помощников, церковной утвари. Церковные лексемы в народном употреблении претерпели незначительные из-

менения, связанные в основном с фонетическими и морфологическими особенностями речи: редукцией гласных, устранением среднего рода и др. Что касается семантики церковного слова в народном употреблении, то она не является чисто христианской: *вместе с христианскими признаками уживаются инохристианские*, чаще всего языческие элементы. Причем в разных лексико-семантических группах соотношение их неодинаково. Наблюдения семантики наименований церковных обрядов и таинств показали, что церковные богослужebные и частные обряды в народном восприятии сохраняют христианские символы и значение, на которые в некоторых случаях наслаиваются языческая символика и значения. Приведем примеры.

Зимние святки (время от Рождества до Крещения) породили богатую и разнообразную обрядность, связанную с зимним солнцеворотом, ожиданием весны, с прогнозированием будущих метеорологических событий, сроков высевания той или иной сельскохозяйственной культуры, урожая. Вечер накануне Рождества Христова во многих местах нашего края называется *Щедрым*.

В этот вечер ряженые ходят по домам и поздравляют хозяев с праздником, исполняют поздравительные песни, желают им здоровья, богатства, благополучия, величают их. Полиэтничность региона, пестрый характер его заселения отразились и на святочной обрядности. В украинских селах под Рождество шедруют, в русских — *колядуют*, исполняют колядки:

“Каляду шумять над Раждьяство:

- Каляда, каляда, чярвивая барада,
— Иде была? — Каней стирягла.
— Иде кони? — За варотами.
— Иде вырата? — Вална снясла.
— Иде вална? — Быки выпили.
— Иде быки? — в трасник ушли.
— Иде трасник? — Девки вылымали.
— Иде девки? — За мужей ушли.
— Иде мужья? — За мастом сидять,

Лапти плятуть, нам калачей дадуть” (село Богана, Борисоглебский р-н; записала В.Ф. Филатова в 1989 г.).

Исследователи зимней календарной обрядности В.И. Чичеров и В.Я. Пропп отмечали “магический характер новогодней обрядности” [18, с. 74] и, в частности, акта величания и пожелания: «словам когда-то приписывали силу вызывать к жизни то, что ими изображалось. Богатство, изображенное в песне, должно было способствовать богатству в жизни. Здесь мы имеем ту же мыслительную основу, что и в других новогодних обрядах. Можно согласиться с А.А. Потемной, когда он пишет: “Чем дальше в старину, тем обычнее и крепче вера в способность слова одним своим появлением производить то, что им означено. На такой вере основаны все поздравления и проклятия”» [11, с. 51].



Колядуют вечером, а рано утром *христославят*, поздравляют с Рождеством Христовым, при этом исполняют рождественский тропарь:

“Христаславить — петь Раждество... а в канцэ праздравляем с празникам. Хазяйива насодють на парох, штоп насетки на яйцы садилась” (село Танцырей, Борисоглебский р-н, Е.И. Плетминцева, 83 года, неграм.; записала В.Ф. Филатова в 1989 г.).

Обычай усаживать на порог христославцев или колядующих, чтобы “наседки садилась на яйца”, подчеркивает их магическую силу, способную влиять на плодородие и чадородие, как и следует из содержания колядок. Обращает на себя внимание в колядках и *мотив червевой бороды*. Исследователи указывают на связь червей со смертью: черви там, где что-либо гниет, умирает. Следовательно, колядовщики — представители мира мертвых (на что указывает, по мнению ученых, и *мотив мощения моста*). Вместе с тем в народной культуре смерть неразлучна и с рождающейся жизнью, и символом ее, как и смерти, являются также черви. В уже упомянушемся селе Пески записан уникальный в своем роде материал, содержащий *мотив червей*, соединенный с родами:

“Вот дамавой, тады хазяин <...> И адна женищина, ну, ана тут жила, ня хужий-ту, знаютъ йиё. Вот, ана жила с этим дамавым. Он, как ночь, так прихадил к ней. И ана с ним спала. Ана с ниво забиреминила. — Да ты што? — Да, вот скажи, дет. — Да. — <...> — И што случилось? — Ну, чё случилось. Ана начала рожать.<...> Ана атхадила, как паложина, девять месяцев. Ну, схватки такжы <...> тады бапки были, да-да-да, бапки-навитухи. И ана начала ражать, и ана радила, а радила ана чашку чирвей, да сорок иль больше чирвей была. Он-ж дамавой. — И што сделали? — Ды ничё. Радила ана, пауничтожили этих вот чярвей, ды и всё. И большы он хадить к ней ни стал. <...> Эт вот, ни хужий-ту, на нашым вяку. — Эт ни на нашым вяку, а наши матиря, ат них. — Ат них” (село Пески, Поворинский р-н, В.А. Морылёва, 1939 г.р., среднее образование; записала Е. Гусихина в 2009 г.).

Рассматриваемый миф соотносится с библейским сюжетом о том, как ангелы (сыны Божьи) приходили к земным женщинам и от этого сожителства рождались исполины (Бт. 6:4). От совокупления же женщины с нечистой силой рождается сорок червей. Сорок — символическое число, связанное с искушением: сорок дней Иисус Христос бродил в пустыне и был искушаем сатаной; сорок дней длится самый продолжительный православный пост — Великий пост, соотносимый с преодолением различного рода искушений и очищением от всего дурного.

Любые роды можно мифологически рассматривать как космогонический акт. В великом круговороте элементов черви одновременно участвуют и в смерти, и в рождении [3].

Не случайно пчеловодческая терминология Воронежского Прихотья включает такие лексические единицы, как *червить* в значении “сеять личинки, производить потомство” и *черви* в значении “личинка пчелы” (другие названия всего пчелиного расплода в изучаемом регионе — *детва, детка*) [2, с. 58, 69].

Под влиянием христианства черви осмысливаются в мифе о сожительстве домового и женщины не как непереносимый элемент космогонического процесса, как, вероятно, это было изначально, но как нечистое, дьявольское порождение. Что касается рождественских песен, содержащих лексему *червивая* (борода), они также имеют реликты языческой космогонии, соотнесенной с рождением нового солнечного цикла.

Святочные обряды колядования, заклинания овсена, щедрования, посевания, рассмотренные с точки зрения их настоящего функционирования и того, как они представлены в памяти наших информантов, то есть со стороны бытования их в недалеком прошлом, вполне могут быть признаны магическими, заклинательными. Они реализуют, прежде всего, верование в магию начала, рождения нового временного цикла, в магию творящего слова. Все, что вербально пожелается, — сбудется. Все, что сделается в новогоднее время, — вернется к делателю (богато угостишь — будешь богатым, хорошо встретишь гостей — год будет благоприятным).

Святки — это также время, магически соединяющее живых и умерших. До настоящего времени сохраняется обряд, называемый *жечь пурень* (*жечь пурину, греть родителей*): рано утром или в двенадцать часов ночи каждая семья в глубоком молчании на огороде, во дворе, на улице или в саду сжигает заранее приготовленную солому. На вопрос о цели совершаемого обряда информанты отвечают: “Ножки родителям греем”. Сжигаемую солому можно рассматривать как жертву умершим родственникам, которые незримогреваются около этого костра любви. Иногда обряд переосмысливается как обогрвание родившегося Христа:

“На Рыждяство и Крищения нываруим саломы и жгём пурень фсю ниделю: абагрывали ноги дядам и бапкам” (село Танцыреи, Борисоглебский р-н, М.И. Чернышова, 59 лет, 7 кл., 1987 г.).



“Молоканский угол” кладбища в с. Рождественское Поворинского района Воронежской области



“Жгут на Раждество, на Крищению: Христа греют, пурьнь там жгли и там жгли, ны саду жгли” (село Губари, Борисоглебский р-н, В.С. Зюзина, 46 лет, 1987 г.).

“На Раждяство на первый день пурину жгли рано утрам: радитилям ноги будуть греть, хто умершые жгли на улице” (хутор Ивановка, Репьевский р-н, М.И. Токарева, 63 года, 7 кл., записано в селе Островки, Аннинского р-на в 1993 г.).

“На нычь загатавливайтца аржаная салома, а в двинатцать чясоф ночи, как нараждайтца гаспоть, начинают жечь пурину. Люди фсю ночь ни спяць, ждуть двинатцати чясоф. Эта пурина сагриваить умирьшым радитилям ноги, а такжы сагриваить ношки радившымуся Христу — в этом праявляйтца любовь к умирьшым” (село Костино-Отделец, Терновский р-н, А.С. Селезнева, 70 лет, малограм., 1993 г.).

“На Раждиство жгли салому, греть радитилъй называлась. Рана, чуть свет, там свет, там свет: сваи амёты, свая салома, за дваром на гумне жгли” (село Ярки, Новохопёрский р-н, Ф.С. Заборьева, 83 года, малограм., 1998 г.).

“Пад Крищення и пад Раждиство жгут кастры, греют радитилий. Бывал, рана встанишь, а кастры ужэ гарят, рана их зажигали” (село Подгорное, Новохопёрский р-н, М.С. Литвинова, 70 лет, 7 кл., 1993 г.).

“Пурину жгли на раждиство рана утрам. Эт радитилям ноги грели. Если нет саломы, то абязательна варавали, жгли кастры абычна на улицы” (село Островки, Аннинский р-н, П.П. Токарев, 64 г., 7 кл., 1993 г.).

Д.К. Зеленин в статье «Народный обычай “греть покойников”» приводит материалы из “Тамбовских губернских ведомостей” (1887, № 4), относящиеся к селу Архангельскому Борисоглебского уезда. В постскриптуме к статье этнограф добавляет, что обряд обогривания покойников на Новый год и под Крещение, “по-видимому, распространен повсеместно в Нижнедевицком уезде”. Он также имеет место в селе Аношкине Воронежского уезда: “во время утрени в Рождество и Крещенье пылают костры чуть ли не на каждом дворе: это жгут навоз и солому для обогривания умерших” [5, с. 178].

Рассматривая воронежские и другие южнорусские материалы, Д.К. Зеленин пришел к выводу о функционировании обряда обогривания покойников только в однодворческих поселениях и соединении в нем сельскохозяйственного культа и культа домового и мертвых. На аграрный характер обычая указывает обрядовый атрибут — навоз, солома с хлебными зернами (корм для скота), сам скот в хохольском обряде. Культ мертвых этнограф считает позднейшим, наслоившимся на первичный культ домового, поскольку “христиански мыслящему человеку... неловко приносить явную жертву домовому” [там же, с. 175]. Л.Н. Виноградова в комментариях к статье Д.К. Зеленина указывает на бытование типологически близкого обычая в Польше, Белоруссии, на Русском Севере,

в Украине, Сербии, Болгарии и Румынии, приуроченного к разным календарным срокам. Следовательно, речь о расширении границ бытования обычая, носящего, вероятно, общеславянский характер.

Н.И. Толстой писал о том, что солома, являясь обязательным атрибутом купальских, рождественских обрядов, частым компонентом родинного и погребального обрядов, служит отголоском “почитания солнца как источника жизни, света и тепла” [12, с. 21]. Солома, следовательно, не только корм для скота, но и материал для погребального костра. Кроме того, на соломе крестьяне предпочитали умирать (“на перине — тяжело”) в недалеком прошлом, солома — постель умирающего, на соломе же и омывали покойника. В навоз превращались угощения, приносимые вдовам их умершими мужьями. Указание на это содержат многочисленные былички о ходячих покойниках. Солома служит, таким образом, эмблемой трансцендентного мира, а дым от сжигаемой соломы — медиатором миров.

Возвращаясь к лексике, необходимо отметить, что пучок языческих семантических признаков в значении наименований церковного и народного календаря содержит идеи начала или конца природного или сельскохозяйственного цикла, мантической (относящейся к гаданию) отмеченности отрезка времени, языческих обрядов, запретов, предписаний. Оказалось, что пучки языческих семантических признаков не входили только в 7 из 75 (68) темпоральных наименований, пучки церковных семантических признаков отсутствовали в 24 случаях из 75 (53).

Материал, следовательно, указывает не только на факт усвоения народом церковного календаря, но и на обогащение его инохристианскими элементами. Вероятно, само усвоение церковного календаря оказалось возможным в силу сохранения в нем сезонной приуроченности ритуалов, на что указывал протоиерей Александр Мень. Говоря о церковном календаре, он замечает: “Борясь с многобожием, оно (христианство) отнюдь не зачеркивало всех ценностей, которые содержатся в дохристианских учениях” [9, с. 39]. Синкретизм христианства



Могила на кладбище в селе Рождественское Поворинского района Воронежской области



ЧЕЛОВЕК В РЕЛИГИЯХ МИРА



Беседа о “голодовке”
1945–1947 гг.
с Александрой
Владимировной
Иволгиной, село
Малая Грибановка
Воронежской
области



и язычества питался и продолжает питаться в равной мере языческим мировосприятием партнерства природы и человека и вселенским характером христианства.

Один из непростых вопросов, связанных с православием, — отрицательное отношение официальной церкви к народным целителям. Нам довелось услышать любопытный рассказ жительницы села Малая Грибановка А.Н. Суховерховой, 1929 года рождения. Ее отец умер еще до войны, мать одна воспитывала четверых детей. При этом она постоянно читала Евангелие и наставляла их словами: *“Всегда говорите правду, пусть горькую, но правду”*. *“Так по явангелью мы и жили”*, — добавляет она. Жить по Евангелию, с ее точки зрения, это не осуждать никого, не брать чужого, добросовестно трудиться.

Александра Николаевна, имея один класс образования, научилась читать псалтырь на церковнославянском языке и пятнадцать лет читала ее по покойникам. Она наизусть знает Евангелие. Женщина успешно занималась целительством, по ее словам, с помощью “божьих молитв” избавляя своих односельчан от таких заболеваний, как рожа, сибирка, сглаз и др. Народ до последнего времени не знал слова *заговор*, впервые услышав его от священников и из средств массовой информации. Он в течение веков веровал, что слово, используемое народными целителями как заговорное, — это *молитва*, “божье слово”.

Местный священник запретил Александре Николаевне заниматься целительством:

«Он говорит: “Грешно, тебе Бог не простит”. — “Да как же, я божьи молитвы читала”. Я очень вероваю Богу, у меня прям всё: руки, ноги — задрожали: “Батюшка, да чё-ж делать, ну, простите меня, я больше не буду этими...” — “Этого мало... Я сейчас ло-

жу псалтырь и крест, и вот ты клянись, что я больше заговаривать не буду, и целуй крест, потом евангелие тоже”. Всё это я сделала. Он говорит: “А теперь щас вот будем всех, говорит, я буду говорить, а ты повторяй...” Я всё село заговаривала, все меня, и люди все там. Я: “Сёстры, братья, больше ко мне не ходите заговаривать”. Все они там воем завывли: “Ой, чё-ж мы будем без тебе делать!” — “Ну что будете делать, я поклялась”. Приходили ко мне: “Нет, я не буду больше заговаривать”. У мене были какие молитвы, я знала, уже все из головы выбросила и эти тетради порвала. Ходили, приходили, но я нет, я себе не буду. Я очень Бога веровала». Мы задаем провокационный вопрос: “Как же так получается: Вы облегчали людям жизнь, а это грех...” — Она отвечает: «А теперь это грех, грех потом. <...> А потом у меня там (молитвослов), там от всего молитвы, только нет от сибирики и рожки, а это от всего. Вот это он мене напугал. А это ко мне приходит: “А если у тебе дочка заболит?” — “И дочка пусть умирает”. А теперь лечу вот эти позвоночники. Позвоночники когда сорвут, я кладу и дёргаю. Он разрешил. Я спросила: “Вот я эта поясницы лечу”. — “Вот это пожалуста, лечите без этих заговоров”. А я всё равно “Отче” читаю».

Как видим, Александра Николаевна не видит разницы между так называемыми заговорами и молитвами из “Молитвослова”, распространяемого церковью, истолковывая запрет священника как предписание не произносить молитвы вообще, включая и молитву “Отче наш” во время лечения. Однако, понимая это, она не решается вступать в прения со священником, беспрекословно подчиняясь его требованиям.

Сновидение для Александры Николаевны — окно в иной мир. Во сне она будит своего умершего мужа: «“Ты что же не встаёшь завтракать?” — “А ты кашу сварила?” — “А какую тебе кашу — гречневую или рисовую?” (Он любил рисовую и гречневую кашу.) — “Да всё туда засыпай: и перловку (он её не любил, на дух ему не надо), и пшано”. И я сварила кашу и раздала соседям. Во сне говорю ему: “Ты есть хочешь?” — “Нет, ты-ж мене кормишь”. Мы их отсюда питаем. Одна тут говорит: Муж снится (умерший), говорит: “Есть хочу”. А я ей: “Ты бы помянула его, хлеб раздала бы”». Помянуть покойных для нее — покормить живых, нуждающихся в пище, во имя мертвых.

Вместе с тем наша собеседница, давшая клятву не использовать неканонические молитвы, стремится не отступать от нее даже после того, как убедилась в похожести тех молитв, которые она произносила при лечении, и тех, которые прочла “на всякую потребу” в церковном молитвослове. Инохристианские элементы не воспринимаются ею как нехристианские, а органично входят в систему образно-эмоционального и конкретно-действенного народного православия.

В заключение приведем слова русского лингвиста О.Н. Трубачева о том, что изнурительная и бесконечная борьба христианства с двоеверием так никогда и не закончилась [13, с. 39].



Русское православие неоднородно в синхронном и диахроническом аспектах. Оно включает в себя огромный пласт народного православия, по ряду названных выше признаков отличного от церковно-канонического. В свою очередь народное православие, имея универсальные характеристики, содержит в себе субкультурные, субэтнические образования диалектного характера. Верования не статичны, они беспрерывно изменяются, отзываясь на запросы времени.

Литература

1. Белова О.В. Народное православие Полесья // Живая старина. 1994. № 3. С. 46.
2. Воронежская молвь: Материалы для тематических словарей Воронежского края. Борисоглебск, 2008.
3. Гинзбург К. Сыр и черви. Картина мира одного мельника, жившего в XVI в. М.: РОССПЭН, 2000.
4. Доддс Э.Р. Язычник и христианин в смутное время. Некоторые аспекты религиозных практик в период от Марка Аврелия до Константина. СПб., 2003.
5. Зеленин Д.К. Народный обычай “греть покойников” // Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901–1913. М.: Индрик, 1994.
6. Климова С.М., Молостова Е.С. Социологическое изучение религии и атеизация населения, 1960–1970-е годы // Социологический журнал. 2013. № 3.
7. Лебедев С.Д., Благович М. Институциональная и личностная идентификация православия в России и Сербии // Человек. 2014. № 3.
8. Лотман Ю.М. Избранные статьи в 3-х томах. Статьи по семиотике и типологии культуры. Т. I. Таллин: Александрия, 1992.
9. Мень А.В. Таинство, слово и образ. Богослужение восточной церкви. Л.: Ферро-Логос, 1991. С. 39.
10. Пахомов Д. Село Третьяки Новохопёрского уезда. Записки сельского священника. Воронеж, 2005.
11. Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. М.: Лабиринт, 2000.
12. Толстой Н.И. Язык и культура // Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М.: Индрик, 1995.
13. Трубачев О.Н. В поисках единства. М.: Наука, 1997.
14. Филатова В.Ф. Обряд и обрядовая лексика в этнолингвосомиотическом аспекте (на материале говоров восточной части Воронежской области): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Воронеж, 1995.
15. Филатова В.Ф. Семиотика магии. Лексика, структура и семантика воронежских магических обрядов. Lambert Academic Publishing, 2012.
16. Хачатурян В.М. Процессы архаизации в современной России // Человек. 2014. № 2.
17. Черенкова А.Д. Воронежские диалектные тексты как источник для изучения русского национального языка, истории и культуры народа: Учебное пособие. Воронеж, 2009.
18. Чичеров В.И. Зимний период русского земледельческого календаря XVI–XIX веков. Очерки по истории народных верований. М.: Изд-во АН СССР, 1957.