

НАРОДНАЯ ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА В СВЕТЕ НАРОДНОЙ ВЕРЫ. РЕЛИГИОЗНОСТЬ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ КАК НАУЧНАЯ ПРОБЛЕМА

(Вместо предисловия)

Культурное, прежде всего, фольклорное наследие традиционных этносистем насквозь «пропитано», буквально «дышит» излучениями народных верований, религиозных представлений, суеверий и т. п. Об этом неоднократно свидетельствовали исследователи разнообразных традиционных культур, вне зависимости от их этнической принадлежности и конфессиональной ориентации. Точно и лаконично говорит об этом в своем содержательном исследовании «Мифологические персонажи в русском фольклоре»¹ Э. В. Померанцева: «черты древних суеверий, утраченных верований сплошь и рядом сохраняются в фольклоре»². Традиционные верования и основанные на них магические практики, особенно на ранних стадиях социального развития, выступают как важный регулятор функционирования фольклора. Так, к ранним ступеням этнокультурного развития относятся факты регулирования — запреты и предписания — исполнения фольклора, обусловленного верой в особую силу поэтического/поющего слова и синтетического вербально-музыкального образа. Ведь, по точной мысли Й. Хёйзинги, «в архаических культурах поэтический язык еще является преимущественным средством выразительности. Поэзия выполняет более широкую, более жизненную функцию, чем удовлетворение литературных стремлений. Она переносит культ на само слово, <...> она становится носителем мудрости, закона и обычая»³ (выделено нами. — Н. Д., А. Ч.). Поэтому

¹ Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.

² Там же. С. 3.

³ Хёйзинга Й. Homo ludens / Человек играющий / Пер. с нидерланд. Д. Сильвестрова. СПб., 2007. С. 186.

у долган, например, весной, во время прилета гусей и уток, существовал запрет на сказывание былин и сказок. Образы повествований, становясь зримыми, якобы распугивали птиц, и они пролетали стороной. Напротив, во время эпидемий заставляли рассказывать былины и сказки, которые рисовали жизнь героев счастливой, и «дух болезни», пораженный услышанным, уходил навсегда⁴.

Несмотря на то, что народные верования — понятие очень широкое и даже расплывчатое, трудно поддающееся точной типологии и классификации, их значение для самых разных видов и форм фольклорного творчества велико и многообразно. В фольклорных произведениях воплотились и получили свое выражение самые различные комплексы, слои и срезы этих верований — земледельческие, скотоводческие, промысловые, родовые и семейные культы, культы племенных богов, шаманизм и т. д. В разных жанрах фольклорного творчества несомненны черты семейно-родовых, эротических и других суеверий. В многочисленных народных ритуалах, песнях, сказаниях, прозаических жанрах сохраняются в той или иной форме пережитки культа солнца, земли, воды, растений, животных и др.

Есть и другой большой слой в традиционных фольклорных культурах, связанный с «верованиями» и верой, религиозностью иного порядка — с основными положениями, идеями, образной символикой, устойчивыми молитвословными жанрами и текстовыми конструкциями основных «мировых» религий — христианства, ислама, буддизма. Их усвоение, адаптация к фольклорным языковым нормам, к культурному обиходу профанной среды, ретрансляция в условиях традиционных социумов порождает особый полуфольклорный континуум, органично соединяющий флуктуации как письменной, так и устной традиций. Как показывают имеющиеся на сегодняшний день (все еще немногочисленные) исследования, статус именно этого слоя в традиционных фольклорных формациях чрезвычайно высок, поскольку он обеспечивает транснациональным «мировым» религиям их конкретный «национальный облик», создает те жизненно необходимые «народные» версии религиозности («народное христианство», «народный буддизм»), благодаря которым и происходит укоренение религии в конкретной национальной среде и национальном историко-культурном пространстве.

Безусловно, что отражение народных верований в произведениях фольклора, шире — в фольклорном творчестве вообще, имеет доста-

⁴ *Понов А. А.* Пережитки древних дорегиозных воззрений долганов на природу // СЭ. 1958. № 2. С. 89.

точно разнообразный характер. На него в значительной мере влияют специфика конкретных жанров, их направленность, область функционирования. Поэтому, с одной стороны, обнаруживается определенная общность в толковании и воплощении образов народных верований в разных жанрах, что связано с генетически общим для них всех верованием/представлением. С другой стороны, различия в интерпретации обусловлены степенью удаленности жанра от сферы сакрального и особенностями поэтики и художественной формы как самого жанра, так и конкретного, отдельно взятого, произведения. При этом принципиально важна категория доминантной функции — и жанра, и произведения, — поскольку именно ей непосредственно подчинено формообразование. Напомним, что в определении А. В. Чичерина доминантная функция — «это смысловая категория, которая разъясняет композицию, предотвращая формалистическое ее понимание»⁵. Несмотря на то, что и каждый фольклорный жанр, и каждое фольклорное произведение полифункциональны, а функции подчас трудно отделимы друг от друга, взаимосвязаны между собой, доминантная функция в них может быть выделена. Именно ею, доминантной функцией, и определяется характер трактовки и изображения/передачи одних и тех же мифологических/религиозных персонажей или представлений. Например, рассказы о сверхъестественных существах, отражающих представления так называемой «низшей мифологии» (домовые, лешие, персонифицированные силы природы, представители потустороннего мира и т. д.), имеют один ракурс освещения в жанре быличек, имеющем установку на правду, истинность повествования, иной ракурс — в сказке, с ее господствующей эстетической доминантной функцией, иной — в обрядовой песне, с преобладающей в ней установкой на контакт с религиозно осмысляемым объектом и на магическое действие процесса произнесения текста (пропевания, интонирования).

В свою очередь, художественные формы, принадлежащие в той или иной степени к сфере «народного христианства», отличаются зачастую большим своеобразием и нередко противоположны строгой каноничности церковного искусства. Народному духовному творчеству свойственно нормативное для народного искусства в целом проявление яркой, даже буйной, фантазии, или, по образному выражению П. В. Киреевского, склонность «в простоте своей украшать предметы священные своими

⁵ Цит. по: *Померанцева Э. В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. С. 4.

полевыми цветами»⁶. Также в народной традиции получила полное и богатое воплощение та свобода в осмыслении христианских символов, которая изначально предполагалась самой церковью, принципиально отказавшейся (и продолжающей отказываться) от нормативной герменевтики⁷. Народные выражения/проявления духовности чужды догматического буквализма, они просто сторонятся догматики как таковой. Главным языком выражения в народной среде является язык обряда, специфическое так называемое «обрядовое богословие», подразумевающее полное, синкретическое единство обрядовой формы и религиозного содержания. Суть обрядового богословия заключается в исключительной роли акциональности. При этом сами религиозные понятия не мыслятся абстрактно, но только образно, и их сущность раскрывается обрядовым способом⁸. Поэтому религиозное творчество в народной среде осуществляется прежде всего в создании новых обрядов и соответствующих им фольклорно-песенных текстов (песен с духовной тематикой, духовных стихов) на основе существующих и укорененных в традиции моделей, принципов и «методов». С наибольшей последовательностью этот способ культурного созидания обнаружил себя в религиозном творчестве старообрядцев и русских сектантов⁹. А по большому счету — является актуальным для всех слоев «низовой» культурной традиции.

Особую ветвь в данной сфере составляет изустная традиция внелитургического (внецерковного) исполнения (пропевания/интонирования) молитвословных текстов, включаемых в те или иные обряды, актуальные для традиционного социума, — ритуалы календарного цикла, хозяйственные и медицинские практики, в совершаемые в домашних условиях обряды проводов и поминовения усопших. Здесь обычно вступают в действие те же «правила», которым подчиняется и функционирование всего корпуса фольклорных текстов. Бытование этой области народной культуры подчинено законам бытования региональных/локальных фольклорных субкультур, что вынуждает вести их исследование в соответствии с нормами изучения местных фольклорных традиций, а также в прямой и непосредственной с ними связи.

⁶ *Киреевский П. В.* Русские народные песни, собранные П. В. Киреевским: Русские народные стихи // Народная культура и православие. М., 2004. С. 158.

⁷ *Часовникова А. В.* Христианские образы растительного мира в народной культуре. Петров крест. Адамова голова. Святая верба. М., 2003. С. 14.

⁸ Там же. С. 16.

⁹ См. подробнее: *Панченко А. А.* Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная культура русских мистических сект. 2-е изд. М., 2004.

Между тем, бóльшая часть области фольклорной культуры, непосредственно связанной с народными верованиями и с народной религиозностью, до недавнего времени изучалась преимущественно этнографически, то есть как источник познания самих народных верований и представлений, но не как явление специфического народного творчества и искусства. Именно этот сложившийся «перекосяк» в развитии научного знания и вызывает необходимость менять само направление научного поиска. С особой остротой ощущается сегодня недостаточность сведений о конкретных формах претворения различного рода верований и представлений в текучем массиве фольклорного творчества — в обрядах и ритуалах, жанровой системе, множественных фольклорных артефактах, в ментальных концептах и определяемой ими этнокультурной картине мира, а также в экстраполяции народных представлений на сферу материальной культуры. Чрезвычайно остро в этой связи ощущается недостаточность и известная односторонность имеющихся описательных (фактологических) материалов.

Изучение традиционной культуры под обозначенным нами углом зрения предъявляет нередко повышенные требования к уровню специализации самого исследователя. Так, «вопрос прочтения христианского содержания в народной обрядности — это еще и вопрос исследовательской богословской эрудиции, достаточная компетентность в „христианской догматике“ (что объективно является большой проблемой для целого поколения ученых государственно-атеистической советской эпохи)»¹⁰. Соответствующие требования предъявляются и к исследователю «народного буддизма», и «народного ислама». Возможно, именно поэтому, по определению Т. А. Бернштам, «народное христианство не имеет своей науки, в лучшем случае занимая одно из второстепенных мест в ряду направлений (или проблем) гуманитарных дисциплин»¹¹. Сказанное в полной мере относится и к изучению народных версий двух других великих религий. И, как это ни парадоксально, к изучению всего конгломерата архаических верований.

Однако еще во 2-й половине XIX в. профессор П. В. Знаменский настаивал на серьезном изучении форм народной веры и обязательном включении ее, как части, в историю русской православной церкви¹². Поэтому

¹⁰ Часовникова А. В. Христианские образы растительного мира в народной культуре. С. 8.

¹¹ Бернштам Т. А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных христиан: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000. С. 15.

¹² Знаменский П. В., проф. История Русской Церкви. М., 2002. С. 15–16.

совершенно необходимо специально изучать религиозный склад, развитие религиозного сознания самого народа, те оригинальные формы, в которых народ выражал понимание «предложенного» ему христианского учения. Ведь своеобразие русского православия во многом зависело от совместного — церковно-народного — созидательного творчества. Возможен и более широкий взгляд на проблему, в том ключе, который был некогда предложен князем В. Н. Тенишевым. Задача, сформулированная им для систематического изучения народной русской культуры, состояла в том, чтобы на основе известных фактов народной жизни «установить связь между верованиями крестьянина и его деятельностью», под которой выдающийся собиратель сведений о культуре и быте русского крестьянства разумел «поступки и поведение человека вообще»¹³.

Стремлением к познанию (на современном уровне) этой необъятной, поистине «разбегающейся», культурной вселенной продиктовано появление нашего, предлагаемого ныне вниманию читателя, сборника. Сборник продолжает серию коллективных трудов отдела народной художественной культуры Государственного института искусствознания, посвященных исследованию религиозности, веры и верований в традиционной народной культуре — и их отражению в фольклорном творчестве и ментальности традиционных социумов. В центре внимания авторов сборника — виды и формы народного творчества, вызванные к жизни, обусловленные народными религиозными традициями и представлениями. Полагая, что исследование обозначенных ракурсов народной культуры находится на одном из начальных своих этапов, редакторы-составители и авторы книги не имели в виду жестко структурировать ее проблемное поле. Тематический разброс объединенных в сборнике статей довольно велик и обусловлен, в первую очередь, исследовательскими пристрастиями и наработками их авторов. На страницах сборника представлены типологически и исторически разные культурные формации, что позволяет читателю судить об этническом, конфессиональном и историко-стадиальном многообразии аспектов данной проблематики. Методы, которыми пользуются авторы представленных здесь исследований, также достаточно разнообразны и несводимы к некоему строго соблюдаемому единству. Точно так же различаются и ракурсы рассмотрения описываемых явлений. Такое положение представляется вполне соответствующим тем традициям в изучении избранной проблематики, которые сложились к настоящему времени в различных, представленных в настоящем сборнике, научных школах и исследовательских на-

¹³ Максимов С. М. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994. С. 3.

правлениях. Ими накоплен значительный опыт, заслуживающий серьезного внимания и необходимый для движения вперед. Выработка же некоей общей методологии видится делом будущего. Следует отметить, что методы, которыми пользуются авторы сборника, находятся в реалистичном соответствии со спецификой и уровнем исследованности изучаемых ими артефактов и во многом отражают уровень и достижения современного отечественного (российского в широком смысле) научного знания относительно данных культурных явлений.

Как строится сборник? В его содержании выделены разделы, объединенные тематическими созвучиями и известной сопоставимостью рассматриваемых культурных явлений. В I раздел вошли работы, нацеленные на фольклорные образы/артефакты/ментальности традиционной культуры, возникшие на пересечении излучений великих религий и архетипов народной религиозности. В плане этногеографии эти статьи сближает их сосредоточение на материале культур, принадлежащих к пространству европейской России с примыкающей к нему азиатской зоной (в общих чертах — до уральского предела). Хотя такой принцип объединения и остается все же достаточно условным, прежде всего, по отношению к работам Я. В. Чеснова и П. Р. Гамзатовой, с их установкой на сравнительный метод исследования.

Проблемы народного христианства разрабатываются в статье А. В. Часовниковой «Хлеб в традиционной народной обрядности: кресты Средокрестья». Автором развернуто фундаментальное исследование народно-христианской символики, связанной с обрядовым употреблением хлеба в русской народной культуре. Заслуживающим большого внимания и весьма неординарным представляется выход А. В. Часовниковой на вопросы национальной специфичности в традиционно-культурном употреблении у русских хлебных злаковых культур.

Сложный сплав народной традиционности и православной христианской культуры плача — и его воздействие на поэтику и формы интонирования одной из древних среднерусских плачевых традиций — рассматривает Н. Ю. Данченкова в работе «Народная религиозность и поэтика причитаний. Мастерство плачей. Плачи М. А. Королевой». В объемном исследовании основной акцент сделан на индивидуальном мастерстве и творчестве («личном почине») хранителя культурной традиции. Последовательно и многосторонне автор рассматривает уровни и формы преломления в личном стиле интенций веры одного человека и религиозности целого традиционно-локального сообщества — и влияния этого сложного симбиоза на жанровое своеобразие локальной традиции плача.

Сравнительно новой в отечественной этнологии темой стало исследование традиции почитания камней и — шире — антропологии камня. Работа Я. В. Чеснова «Человек и камень в традиционной культуре» разрабатывает проблему антропологии камня в аспекте традиционной ментальности: отражения и трансформаций в традиционном сознании мифологемы камня. Статья обильно насыщена разнообразным материалом.

Теме изучения почитания камней, но уже в ракурсе народного христианства, посвящена статья Л. В. Фадеевой «Каменные иконы и каменные святости в Ульяновском Присурье». Автор исследует преломление христианской символики в местных обычаях почитания сакрализованных природных объектов.

Обширный сравнительно-исторический материал представлен и в статье П. Р. Гамзатовой «„Одарен шубой с царского плеча“. Универсальная культурная модель и русская традиционная форма дара». С изобретательностью и неизменным исследовательским азартом автором очерчен широкий круг смысловых значений одного старинного обычая и его многообразные «превращения» в различных конфессиональных и этнокультурных средах — христианской, исламской, архаической, в современных субкультурах.

Музыкальная специфика народной версии буддизма и функционирование буддийских молитвословий в традиционном народном быту рассматривается в работе Г. А. Дорджиевой «Народные версии буддийских молитв у калмыков».

Новый ракурс подхода к культурному наследию древности представляет эвристическая по своей комплексной методологии статья Д. В. Ванюковой «Контакт живого человека с иным миром (по материалам древнеегипетской культуры)». Эта работа, рассматривающая широкий спектр видов контактов между реальным и потусторонним мирами в культуре Древнего Египта, открывает группу статей II раздела, посвященного древним и архаическим неевропейским культурам. В центре их внимания — проблемы взаимодействия искусства и ритуала, музыкально-вербальных жанров и архаических культов, традиции шаманизма в культурах коренных сибирских народов.

Работа этномусиковедов Н. М. Кондратьевой и О. В. Новиковой «Бурятские скотоводческие заговоры» впервые дает обобщающее представление о традиции скотоводческих заговоров на большом музыкально-этнографическом материале.

Статья Г. Б. Сыченко «Фольклор, музыка, поэзия? (К проблеме „шаманского фольклора“)» содержит весьма актуальную в русле современных исследований теоретическую постановку вопроса о статусе об-

рядового искусства шаманов. Автор убедительно доказывает, что к шаманской традиции вполне применим термин «фольклор», поскольку она в полной мере является «традиционным знанием» и неразрывно связана с контекстом всей традиционной культуры данного этноса. Такой подход открывает в дальнейшем возможность для решения многих проблем историко-типологического характера.

В статье З. К. Кыргыз «Горловое пение в шаманской культуре тувинцев» предпринят опыт комплексного (культурологического и музыкально-фольклористического) описания одной из наиболее развитых шаманских традиций современной Сибири.

III раздел сборника посвящен первой публикации на русском языке двух народных (чешской и словацкой) пьес о святой Дороте. Эти пьесы, впервые воспроизведенные (по рукописям) в книге П. Г. Богатырева «Народный театр чехов и словаков», изданной по-чешски в 1940 году в Праге, не были напечатаны при переиздании книги в СССР в 1971 году. Настоящая публикация — дань светлой памяти замечательного русского ученого. Автор публикации и переводчик текста — Л. П. Солнцева.

Публикации пьес о святой Дороте предпослана заметка Л. П. Солнцевой, кратко характеризующая христианскую тему в народном театре чехов и словаков.

В IV разделе сборника мы поместили работу начинающего исследователя традиционной народной культуры.

Статья М. С. Терентьевой «Обряд „Похороны Костромы“ в Муромском крае Владимирской губернии и его интерпретация в этнологии XIX–XX вв.» возобновляет линию научного осмысления древних форм народной обрядности. В работе основное внимание сосредоточено на региональных аспектах традиции, уже вышедшей из живого бытования на землях Владимирщины.

Наряду с исследованиями, сборник включает также обширные первые публикации фольклорных материалов. Так, в качестве приложения к статье Н. Ю. Данченковой публикуется музыкальный сборник похоронных и поминальных причитаний в исполнении плачеи М. А. Королевой (с. Татарово Муромского р-на Владимирской области), записанных и нотированных автором статьи. Репрезентативная нотная подборка бурятских скотоводческих заговоров дополняет работу новосибирских этномусыковедов Н. М. Кондратьевой и О. В. Новиковой. Обильные нотные примеры содержат также статьи Г. А. Дорджиевой и З. К. Кыргыз.

А. В. Часовникова

ХЛЕБ В ТРАДИЦИОННОЙ НАРОДНОЙ ОБРЯДНОСТИ: КРЕСТЫ СРЕДОКРЕСТЬЯ

Народные средокрестные обряды, хлебные крестики... Несмотря на многочисленные научные интерпретации этой обрядности, складывается достаточно противоречивое и достаточно неопределенное представление о ее сущности. Анализ с архаически-мифологических, или языческих, позиций оставляет за скобками христианские смыслы обрядовой образности; обращение собственно к христианской образности Средокрестья зачастую грешит формально-описательным подходом; а сведение вместе этих разных парадигм в синкретически-гибридное состояние (язычески-христианское) скорее свидетельствует о неспособности на адекватном уровне раскрыть семантически выстроенное и целостное культурное явление. Представляется, что смысловая наполненность средокрестной обрядности может быть раскрыта непротиворечиво, если отнестись к ней как к порождению «народного богословия», проявлению народного христианского домостроительства.

Итак, на Великую четьырдесятницу, середина четвертой («Крестопоклонной») недели Великого поста, среда, названная в богослужении «Преполовением поста», особо выделяется, осмысляется и маркируется в народном календаре, получая название «Средокрестья» (другие близкие вариации: «средопостье» и пр.), символом же его становится Крестный образ. Само народное поименование/название свидетельствует об особом проживании этой временной точки, которая представляет собой максимальную концентрацию и сакрализацию символически-образных представлений о середине/половине/средоточии/центре и христианского их осмысления: середина/половина поста («преполовление»), приходящаяся на среду, середину недели, тем как бы еще усиленная,

и находящая свое символически-смысловое раскрытие в образе Креста (центра, середины мира), выносимого на службах этого дня в середину храма для поклонения. Словно весь мир центрированно сворачивается в единую срединную точку и сущностно исчерпывается единым образом — Креста Господня. Состояние прочувствования/проживания «концентрированной» крестоцентричности задается церковной традицией — самим богослужением «Преполения поста» («В полудни распеншуся Тебе посреди земли волею...»; «Посреде земли претерпел еси Крест и страсть, Щедре, всем безстрастие и избавление подавая преполовлением днесь постов»)¹; проповедями на этот день («...давайте, представим на середину представляемое нам по середине поста Животворящее древо честного Креста, которое было водружено ради нашего спасения посреди земли»²).

Ту же крестоцентричность обнаруживает и народная традиция и в названии праздника «Средокрестьем» (и среда, и середина, и крест), и в практически повсеместной практике выпекания крестообразных хлебных изделий («среда, среда, крестье пекут...»). Народная традиция есть проекция традиции церковной за пределы храма. Крест воспринимался такой неотъемлемой, коренной принадлежностью национальной традиции, что ей (традиции) присваивалось даже само происхождение праздника («Хрэсти у сэрэду палавина паста. Кались руски народ нашоу хрэст и знайшли ёго и увели у закон, у празник»³).

Но какими религиозными соображениями или потребностями был мотивирован народный обычай выпекания *крестиков*, что они означали и к чему были предназначены? Почему именно хлеб стал материалом для народного воплощения Крестного образа, столь тотально бытийствующего в этом празднике?

Существует точка зрения, игнорирующая христианское содержание обряда и считающая, что это всего лишь пережиток «древнейшей сельскохозяйственной магии», формально приуроченный к середине поста, и столь же формально воспринявший — «по аналогии» — крестообразность печений от «крестопоклонной» недели⁴.

¹ Богослужения Триоди постной. М., 2005. С. 440, 428.

² Проповеди святителя Софрония. Б/м.: АО ЦИПТ, б/г. С. 99.

³ «Народная Библия»: Восточнославянские этимологические легенды / Сост. и комментарии О. В. Беловой. М., 2004. С. 378.

⁴ Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов XIX — начала XX века. М., 1979. С. 94; Шангина И. И. Русские традиционные праздники. СПб., 1997. С. 37.

То, что хлебные *кресты* использовались крестьянами для своей сельскохозяйственной деятельности, само по себе никак не может исключить их возможную христианскую семантику. Когда внимание все же обращается на христианское содержание обряда в отношении хлеба, хлебных образов и связанных с ним ритуальных действий, то превалирует восприятие хлеба в каком-то исключительно архаически-мифологическом аспекте, когда «хлеб (преобразованная мука)» — в каком-то своем изначальном статусе — мыслится «своеобразной „жертвой“, приносимой предкам». И таким образом «крестики, выпекаемые в Средокрестье, могут быть рассмотрены в роли „жертвы“» (с точки зрения мифологических представлений), ассоциирующиеся с христианской жертвой — агничной просфорой. «...Крест-печенье становится точкой соприкосновения христианского и мифологического контекстов...»⁵.

Насколько реальными и актуальными для народной культуры были эти мифологические представления? Что заставляет видеть в хлебных *крестиках* — отголосок мифологических представлений, если сама народная культура никак не проявляет отношение к ним как к «жертве предкам»? Нужно ли, спрашивается, воображать/умозрительно представлять какую-то «жертву предкам», когда сам образ Креста являет собой высшую и абсолютную жертву?

Важен другой вопрос: почему все-таки Крестный образ стремились воплотить именно в хлебе, а не означить, например, окружающее пространство его изображением, как, собственно, и практиковалось в некоторых местах в этот праздник? (Так, в Сапожковском уезде Рязанской губернии на Средокрестье, помимо выпечки хлебных *крестиков*, было принято означать изображением креста окружающее пространство: «на всех воротах и дверях чертили кресты»)⁶.

Представляется, что главным импульсом к возникновению народного обряда выпекания хлебных *крестиков* послужили, воспринятые как прямое указание, слова церковной службы, неоднократно звучащие — как на воскресном Крестопоклонном богослужении, так и в среду Преполовления поста: «Днесь пророческое исполнися слово: се бо поклоняемся на место, идеже стоясте нозе Твои, Господи; и *Древа спасения*

⁵ Родионова А. А. Христианский контекст традиции средокрестных песен // Религиозный опыт народной культуры. Образы. Обычаи. Художественная практика: Сб. статей. М., 2003. С. 234–235.

⁶ Тульцева Л. А. Рязанский месяцеслов. Круглый год праздников, обрядов, обычаев и поверий рязанских крестьян // Рязанский этнографический вестник. № 30. Рязань, 2001. С. 99.

вкусившие, греховных страстей свободу уллучихом, молитвами Богородицы, Едине Человеколюбче»⁷.

Воплощение в обрядовой форме призыва к вкушению Крестного древа спасения свидетельствует не просто о буквальном понимании богослужбных слов как указания к действию, но и о символическом понимании этого действия, ибо предполагает серьезный уровень «народного богословия».

В русской традиции издревле сложилось представление, отождествляющее Иисуса Христа с его Крестным образом, что в глазах иностранцев составляло даже особенность русского православия («клянутся крестом и целуют подножие его, как бы считая его самим богом...»⁸). Ибо, по словам Писания: «Мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие» (1 Кор. 1:23). Потому духовные стихи и говорят: «Он поверует в веру нашу, Он поклонится Богу нашему, Христу распятому»⁹. Вплоть до того, что Христос отождествляется с Распятием («пречуден, Сын, Крест Животворящий...»¹⁰), словно это его сущностная ипостась, и в своем Крестном образе мыслится постоянно, в самых разных библейских ситуациях: в Преображении Господнем — «Сион гора потому всем горам мати, Что преображался на ней сам Исус Христос, Животворящий крест»¹¹ или уже и по своему Вознесении — «И вознесла Пречистая молитвенный глас / Ко своему Сыну ко распятому... «Сыне мой, Иисусе мой! Услыши ты нас с высоты небес...»¹².

И что для нас важно, об отождествлении Христа и Креста свидетельствуют и обрядовые формулы средокрестных песен: от «Хрес воскрес, подай мой крест» до «Хрѣс воскрес, подай мой хрѣс», «Крѣст воскрѣст, подай наш крѣст»¹³.

Восприятие «слиянности» Христа и Креста сформировалось в самой церкви еще в глубокой древности, о чем свидетельствуют, например, монограммы II века, изображавшие на гробницах христиан букву Х,

⁷ Богослужения Троицы постной. М., 2005. С. 410, 442.

⁸ Флетчер Дж. О государстве русском. СПб., 1905. С. 115.

⁹ Голубиная книга. Русские народные духовные стихи XI–XIX веков. М., 1991. С. 83.

¹⁰ Там же. С. 173.

¹¹ Бессонов П. Калики переходные. Вып. 2. М., 1861. С. 316.

¹² Голубиная книга. С. 290.

¹³ Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья. Л., 1985. С. 42; Ветлужская сторона. Фольклорный сборник. Вып. 2. Кострома: «ДиАр», 1996. С. 52 и др.

означающую «как Христа, так и крест, на котором Он был распят»¹⁴; характерно это и для древнеотеческой традиции: так, в Лаврентьевской летописи говорится: «...чадо верное во Креста крестилася еси и во Креста облечеся»¹⁵. В акафисте Честному и Животворящему Кресту Господню сам крест именуется как древо, подобное Богу («Богopodobное древо увидевши, вси да прибежем ныне к покрову его...»¹⁶).

Отступая несколько в сторону, заметим, что раскрытие и познание Христа-Бога в его Крестной ипостаси дало возможность прозреть и осознать крестную человеческую природу, соответствующую «образу и подобию Божьему», то, что «человек крестообразно создан бысть»¹⁷. О чем свидетельствует уже то, что с «самых первых времен письменности на Руси слово „христиане“ писалось очень часто „крестьяне“, с явной этимологией от креста»¹⁸.

Характерное для народной культуры буквально-символическое освоение сакральной образности определило как символическое понимание Креста («нести свой крест»), так и буквальное соотнесение себя с крестом, вплоть до снятия мерки крестом: «по росту и по вытянутым рукам», или установление на детских могилах маленьких крестов, на взрослых — больших¹⁹.

Возвращаясь к «народному богословию» Средокрестья и его хлебным *крестикам*, к «Хрѣсту» / «Крѣсту» как единому имени и Христа, и Креста, — становится понятным, что «вкушение Креста», о котором шла речь, мыслилось равнозначным «вкушению Христа» и, таким образом, обнаруживало отчетливый евхаристический смысл.

Евхаристическая сущность крестного образа первоначально сформулирована и многообразно представлена в церковных богословских и богослужебных текстах: в символическом понимании Креста как «духовного глада утоление» (Акафист Честному и Животворящему Кресту Господню²⁰), Креста как «пищи»: «пища алчущим, подкрепитель постников»

¹⁴ *Протоиерей Г. Дьяченко*. Полный церковно-славянский словарь. М., 2000. С. 704.

¹⁵ Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.). М., 1991. Т. 4. С. 317.

¹⁶ Акафисты Святой Пасхе и двенадцатым праздникам. М., 2000. С. 24.

¹⁷ Воздвижение Честного и Животворящего Креста Господня. Слова, поучения, проповеди. М.: Изд-во Московской патриархии, 1998. С. 62.

¹⁸ *Федотов Г. П.* Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). М., 1991. С. 37.

¹⁹ *Свириновская А.* Измерение тела: идентификационные практики // Мифология и повседневность. Вып. 2. СПб., 1999. С. 72.

²⁰ Акафисты Святой Пасхе и двенадцатым праздникам. С. 24.

(из «Похвалы Кресту» святого Андрея, архиепископа Критского²¹); Креста как алтаря: «Христа, яко жертву, носяй»²² («сам Крест как престол, на котором принесена Искупительная жертва», по словам протоиерея Константинова²³). В службах Крестопоклонной недели Крест также предстанет/мыслится как алтарь: «Христоносне Кресте мой»²⁴, как причастный образ: «Кресте всечестный, древо богоблаженное, саде небесный. Его же плода причастившися, нетление уллучихом»; «всеблаженнейший Крест, на нем же пригвожден телесне пожресе Христос»; «Крест Твой, Господи, из него же прикосновением безсмертию причастихомся»²⁵. Крест не только богоносное древо-алтарь, процветшее жертвенным плодом, но и само становится «богоподобно», символически аналогично Христу. (В древней христианской церкви эта «единосущность» Креста и жертвенного тела Христова зримо воплощалась в обычае фактически помещать хлеб причастия в крест, а именно в кресты-энколпионы²⁶). По учению православной церкви, «тело и кровь Христовы, вкушаемые верными, есть в то же время умиловительная жертва, приносимая Богу за живых и умерших. Эта жертва совершенно тождественна с жертвою крестной...»²⁷. Посему средокрестный образ «вкушения древа спасения», преобразовавший народную традицию воплощения Крестного образа в хлебных *крестиках*, — очевидно евхаристический²⁸.

²¹ Из похвалы Кресту святого Андрея, архиепископа Критского // Федоров Ю. Образ Креста. История и символика православных нагрудных крестов. СПб., 2000. С. 88.

²² Акафисты Святой Пасхе и двенадцатым праздникам. С. 23.

²³ *Протоиерей Константинов К.* Православное богослужение в жизни христианина // Воздвижение честного и животворящего Креста Господня. С. 62.

²⁴ Богослужения Троицы постной. С. 418.

²⁵ Там же. С. 404, 408, 412.

²⁶ Христианство. Энциклопедический словарь в 3 т. / Под ред. С. С. Аверинцева. Т. 2. М., 1995. С. 396.

²⁷ Там же. С. 395.

²⁸ На представления об евхаристичности Крестного образа могло повлиять также народное познание смыслов через таинственное самораскрытие «слова» как понятия, когда онтологически как бы самопроявляется его сущность. В церковных службах Крест часто восхваляется как «Кресте Пречестный», «Пречестный Крест Господень» (Православный богослужебный сборник. М., 1991. С. 161, 163). Такое же определение встречается в житиях, см.: Апокрифы древней Руси. СПб., 2006. С. 200. В «народных молитвах» эта формула видоизменяется как «Прической животворящи кресте Господа!», ибо слово «пречестный» потенциально содержит в себе это определение и самораскрывает свою сущность как «причастный»...

Народно-обрядовое богословие, зримо раскрывая хлебно-просфорную природу Креста, опиралось не только на религиозное умозрение, но и, конечно, на церковную практику.

Опосредованным указанием на связь церковной составляющей с народным средокрестным обрядом является и встречающийся в средокрестных песнях, наряду с образом *стряпушек*, выпекающих крестики, образ *дьяконицы*:

«Дьяконица,
Устряпалась ли,
Уляпалась ли?
Подавай наш крѣст
На Великой пост...»²⁹

Несмотря на сниженный контекст «детской дразнилки», само упоминание *дьяконицы*, причастной к церковному клиру, в качестве изготовительницы *крестиков*-просфор очень интересно. *Стряпушки* – стряпушками, а приглядишься, ан, все же *дьяконицы*... Как тут не вспомнить о древней русской традиции: женщинах-«просфорницах» из мирян, упоминаемых и Стоглавом, в чьи обязанности входило не только выпекать просфоры, но и «святой крест изображать на просфорах с молитвою Иисусовой»³⁰.

На облик и религиозную семантику средокрестных народных частных *крестиков*, несомненно, повлиял облик церковной просфоры, на которой неизменно, с древнейших времен, запечатлевалось изображение Креста (таким образом, накрепко соединяя в восприятии просфору и Крест). Влияние церковно-просфорного прообраза на народный обряд обнаруживается, в частности, в том, что нередко средокрестная выпечка, именовавшаяся «кресты», являла собой именно хлебцы/булочки с изображением креста на них (это могли быть и лепешки, поверх которых прочерчен или выложен крест из теста, или булки хлеба с крестом наверху³¹).

«Да воскреснет Бог, расточаются враги Его... Бога знаменующа кресным знаменья веселие глаголюща: радуйся, Твое человеческое причащение всякого врага, супастата. Причесной животворящи кресте Господа!» (Цит. по: *Бернштам Т.* Приходская жизнь русской деревни. СПб., 2005. С. 197).

²⁹ Ветлужская сторона. Вып. 2. С. 54.

³⁰ *Протоиерей Г. Дьяченко.* Полный церковно-славянский словарь. С. 517.

³¹ *Тулъцева Л. А.* Рязанский месяцеслов. С. 99; Пинчуки. Этнографический сборник / Собрал в Пинском уезде Минской губ. Д. Г. Булгаковский. СПб., 1890. С. 185; и др.

В значительной степени данные средокрестные *крестики* / «кресты» подобны по своему «крестно-просфорному» облику пасхальному куличу / «паске» / «пасхе», который выпекали в форме высокого круглого хлеба с накладным, выложенным из теста крестом, как то практиковалось у украинцев, белорусов и русских³². Такие народные куличи самой церковью признавались домашним артосом, а «артос, по буквальному переводу с греческого языка, значит „хлеб“ и изображает собой „Хлеб живота вечного, сошедший с небес, Господа нашего Иисуса Христа“», который «соделался для нас истинным хлебом жизни». Важно, что традиционным изображением для артоса является Крест³³. В церковных источниках говорится: «К особенностям праздника Пасхи принадлежит еще и то, что к сему дню все христиане нашей церкви приготавливают особенной формы хлеб, называемый обыкновенно Пасхою. <...> Это как бы другой артос, назначаемый для частного домашнего употребления; почему и вкушаем должен быть не с меньшим благоговением»³⁴.

Таким образом, просфорный статус признается церковью за обрядовым «домашним хлебом», который сравнивают с артосом, а артос — это «общий всем членам Церкви освященный хлеб, иначе — просфора всецелая»³⁵.

Для понимания просфорности средокрестных *крестиков* важным является обстоятельство, что *крестики* выпекались по одному для каждого из членов семьи («и сколь у тебя дома хозяев, на каждого крест пекошь, и на дом крест»³⁶), и каждый должен был съесть только по одному *кресту* утром средокрестного дня (первоначально, вероятнее всего, натошак, по аналогии с принятием Святого причастия). Позднее, с опрощением данного обряда, *кресты* Средокрестья из домашних просфор постепенно превратились в обрядовое печенье, выпекаемое в большом количестве и предназначенное, главным образом, для детей, которые набирали их целыми котомками («Вот все забегаем в избу, и хозяйка подает — добрая старушка и крестиков надает, и сахарку еще даст или конфеточек. Деревню обежим — насобираем кучу!»³⁷). От средокрестной выпечки

³² Макаренко А. Сибирский народный календарь в этнографическом отношении. Восточная Сибирь. Енисейская губерния. СПб., 1913. С. 157; Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды. С. 110.

³³ Таинственный смысл символических священнодействий. М., 2001. С. 27.

³⁴ О Великих Господских и Богородичных праздниках. Киев, 1835. С. 32–33.

³⁵ Настольная книга священнослужителя. М.: Изд. Московской Патриархии, 2001. С. 668.

³⁶ Ветлужская сторона. Вып. 2. С. 57.

³⁷ Пыщуганье. Вып. V. Традиционный фольклор Пыщугского района Костромской области / Под ред. А. В. Кулагиной. Пыщуг, 2001. С. 47.

украинские, белорусские, русские крестьяне обязательно оставляли несколько *крестиков* для использования их в обрядах первой вспашки поля и повсеместно в посевных обрядах (очень сложных по своей ритуалистике и религиозной семантике); здесь укажем только на интересующий нас аспект, а именно, на просфорную функцию хлебных *крестиков*, которыми, наряду с благовещенскими просфорами, причащались крестьяне на поле³⁸. В поле выезжали натошак, часто в той рубашке, в которой причащались в церкви³⁹.

Суммируя все вышесказанное, можно прийти к выводу, что средокрестные *крестики*, по своей связи с религиозной семантикой праздника, по своему внешнему облику и «функциональному» использованию, обоснованно могут рассматриваться как народная просфора, с соответствующим ей высоким статусом. Народное богословие глубоко и обрядово-образно осмысливало евхаристическую сущность как Крестного, так и хлебного образов, соединив хлеб и Крест глубинной онтологической связью.

Народная культура продуцирует это представление, распространяя его на хлеб вообще, — будь то заговорная формула при выпечке хлеба: «Пусть печется хлебушко со крестом»⁴⁰; или белорусский обычай, когда «перед выпечкой хлеба на первом караване рукой делали крестик»⁴¹; или общепринятая русская практика «замесить» хлеб на крестном знаменнии («На протяжении всего процесса приготовления хлеба неоднократно крестятся сами и крестят муку, тесто в деже, буханку перед выпечкой и после нее»⁴², непременно сопровождая все молитвами). Тогда и выпекается «пирог с молитвой без начинки», как гласит народная загадка о хлебе, а печь в доме становится тем же, «что алтарь в церкви: в ней печется хлеб», а «стол — то же, что в алтаре престол», потому что «хлеб на стол, и стол престол; а хлеба ни куска — и стол доска». Стол ставили в красном углу, под божницей — «Бог на стене, хлеб на столе». В крестьянском доме Бог присутствовал во многих своих символах — иконы,

³⁸ *Воронина Т. А.* Зерновые в повседневной, праздничной и обрядовой жизни русских // Хлеб в народной культуре. Этнографические очерки. М., 2004. С. 122.

³⁹ *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды. С. 146.

⁴⁰ *Балабанова К. А.* Заговоры и приговоры: формы бытования и способы фиксации традиционной магической речевой практики // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 2. М.: Изд. МГУ, 2003. С. 39.

⁴¹ *Новгородский Т. А.* Хлеб в традиционной культуре белорусов // Хлеб в народной культуре. С. 173.

⁴² *Топорков А. Л.* Хлеб // Славянская мифология. М., 1995. С. 386.

креста, хлеба. Как говорили: «Гость в дом, а Бог в доме»⁴³. Господь зримо-незримо присутствовал за столом с хлебом, претворяя крестьянскую трапезу в христианскую Тайную вечерю. «У восточных славян наиболее почетным считалось место во главе стола, в красном углу под иконами. <...> Следили, чтобы хозяин сидел не в самом углу под иконами, а немного отодвинувшись, как бы оставляя место для Бога...»⁴⁴. (Известно о первых христианах, учениках и последователях Христа, что, «готовя обыкновенную трапезу, они первое место за столом оставляли невидимо присутствующему Господу и полагали на это место хлеб»⁴⁵).

Именно тем обстоятельством, что хлеб воспринимался как христианская агиасма, как евхаристический «дар Божий», объясняется трепетное к нему отношение, когда большим грехом считалось уронить на пол даже крошку хлеба, а еще большим – растоптать ее ногами. В Белоруссии: если крошка хлеба упадет на пол – ее нужно было поднять, поцеловать и съесть со словами: «Извини, Божинька!»⁴⁶. И не потому только, что «Боженка все видит» («Не разрешалось оставлять и ронять крошки. Стол находился под божничкой, и бабушка говорила: „Боженка все видит“»⁴⁷). Более глубокие объяснения этим представлениям мы находим в «Хождении Богородицы по мукам»: в аду мучаются «те, кто служили литургию, и пред престолом Божиим предстояли... а когда совершали проскомидию, не хранили просвиру, роняли крупинки ее, как звезды Божии, на землю, и тогда колебался страшный престол и подножие Божие дрожало, за то они теперь так мучаются»⁴⁸.

Результатом осмысления и освоения народным богословием христианских положений о евхаристии (как говорят духовные стихи, «Христос хлеб-тело дае...»⁴⁹) стала сакрализация вообще хлеба как такового, восприятие его в евхаристическом духе.

⁴³ *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 т. М., 1995. Т. 1. С. 415. Т. 2. С. 233. Т. 4. С. 552; *Топорков А. Л.* Стол // Славянская мифология. С. 366; *Родионова А. А.* Христианский контекст традиции средокрестных песен. С. 235.

⁴⁴ *Байбуриш А. К., Топорков А. Л.* У истоков этикета. Этнографические очерки. Л., 1990. С. 138.

⁴⁵ Настольная книга священнослужителя. С. 668.

⁴⁶ *Топорков А. Л.* Хлеб // Славянская мифология. С. 386.

⁴⁷ *Чагин Г. Н.* Хлеб в питании и обрядах русских крестьян Верхоямья в XIX – начале XX века // Хлеб в народной культуре. С. 140.

⁴⁸ Апокрифы древней Руси. СПб., 2006. С. 164.

⁴⁹ *Бессонов П.* Калики перехожие. Вып. 4. М., 1863. С. 72.

В определенном смысле эти представления могли опираться и на церковную традицию, допускающую «в случае крайней нужды... совершение литургии и на простом хлебе, но по совершении над ним некоторых обрядов»⁵⁰, которые, возможно, сопоставимы (с точки зрения сакрализации процесса) с благочестивыми правилами выпечки обычного хлеба (предписывалось соблюдать ритуальную чистоту, тесто часто замешивали на освященной воде, сопровождали весь процесс приготовления хлеба крестными знаменами и молитвами⁵¹).

Эта сформированная народным богословием и присущая народному мировосприятию способность прозревать в хлебе вообще его «просфорную» сущность помогает лучше понять некую «странность» средокрестных *крестиков*-просфор, а именно преимущественное изготовление их из ржаной муки, в то время как только пшеничная мука (причем лучшая) считалась, согласно церковным правилам, достойным «материалом» для просфоры.

Для средокрестных народных просфорок использовали и пшеничную, но все-таки предпочтение отдавали ржаной муке. Объяснение этой почти повсеместной практики лежит в нескольких плоскостях.

Базисным является принципиальная взаимозаместимость пшеничной и ржаной муки, как (с позиций народного богословия) единосущных, «просфорных» уже по одной своей хлебной природе. (Святое причастие может символизировать даже просто «горсть муки», без всякого указания, какой именно, как о том говорится в «Беседе трех святителей»⁵²). Очень показателен в этом отношении встречающийся в сибирских колядках обобщенный образ хлеба — образ «жита-пшеницы»⁵³:

«Радуйтесь, люди,
К нам Христос будет,
Зародит хлеба-житы,
Пшеницы всякой»⁵⁴.

Интересно, что пшеница, отождествляясь с хлебом/житом, тем самым как бы разделяет с ним и свой «привилегированный» церковный

⁵⁰ Дмитриевский А. Богослужение в русской церкви в XVI веке. Ч. 1. Казань, 1884. С. 85.

⁵¹ Топорков А. Л. Хлеб // Славянская мифология. С. 386; Воронина Т. А. Зерновые в повседневной, праздничной и обрядовой жизни русских // Хлеб в народной культуре. С. 112.

⁵² Апокрифы древней Руси. С. 142.

⁵³ Календарно-обрядовая поэзия сибиряков / Сост. Ф. Ф. Болонев, М. Н. Мельников. Новосибирск, 1981. С. 27.

⁵⁴ Там же. С. 51.

статус как просфорного хлеба. Учтем еще и то обстоятельство, что под «житом» чаще, чем какой-либо другой хлеб, подразумевалась рожь. Таким образом, в средокрестных *крестиках*-просфорах ржаная мука наличествует, так сказать, на «законных основаниях» — как «жито-пшеница». К тому же онтологическая семантика (глубинные, заложенные в слово смыслы) понятия хлеба-«жито», обнаруживая в себе праоснову — «жить»/«жизнь», коррелируется с евангельскими словами Иисуса о себе: «Я есмь Хлеб жизни» и народным определением Христа как «хлеб-жизнь»⁵⁵. В свете этого народная загадка про рожь в поле — «на тонком дереву животы наши качаются»⁵⁶ — может ассоциироваться с тем «животворящим древом», которое есть «Живоносный Кресте» («...крестное живоносное на земле насадися древо»)⁵⁷.

Важным обстоятельством является и тот факт, что рожь — издревле культивируемый славянами злак. Тот случай, когда «ржаной хлебушко — калачику дедушка»⁵⁸. Традиционно до 50% всех возделываемых культур в России приходилось на рожь, которая ценилась за то, что наиболее урожайна, выгодна по затратам труда, лучше хранится в зернах и муке, чем пшеница. За исключением южных районов, пшеницу засеивали мало, так как она требовала больших агрокультурных усилий и плохо произрастала⁵⁹, что тоже отразила народная мудрость: «Рожь кормит сплошь, а пшеничка — по выбору»⁶⁰. К тому же «ржаной хлеб пред пшеничным крестьяне почитали здоровейшим»⁶¹, более питательным. Он составлял основу крестьянского стола. Но его с удовольствием ели не только бедняки, но и состоятельные, богатые люди, что вызывало оторопь у иностранцев. Путешественник XVII века замечает, что все русские едят черный хлеб, «такой тяжелый, черный и плотный, что нет народа, у которого желудок был бы в состоянии его переварить»⁶². И тем не менее... По воспоминаниям Пушкина, его приятель Шереметев сетовал,

⁵⁵ Бессонов П. Калики переходные. Вып. 4. С. 72.

⁵⁶ Пинчуки. С. 172.

⁵⁷ Православный богослужебный сборник. С. 164, 162, 163.

⁵⁸ Русское устное народное творчество. Хрестоматия. М., 1996. С. 134.

⁵⁹ Милов Л. В. Великорусский пахарь и особенности российского исторического процесса. М., 2006. С. 35–36.

⁶⁰ Русское устное народное творчество. С. 134.

⁶¹ Милов Л. В. Великорусский пахарь и особенности российского исторического процесса. С. 35.

⁶² Стрюйс Й. Й. Путешествие по России голландца Стрюйса в 1668 году // Иностранцы о древней Москве. Москва XV–XVII веков. М., 1991. С. 374.

вернувшись из Парижа: «Худо, брат, жить в Париже: есть нечего, черного хлеба не допросишься!»⁶³.

При всей всенародной любви к черному ржаному хлебу, с точки зрения семантики и символики этот знак обладал, так сказать, и негативным «архаическим прошлым» (ржаное поле — любимое место всякой «нечисти»: русалок, лоскотух, полудениц, удельниц, ржаниц, зверей-женщин росамах и т. д.; сдвоенные стебли ржи — дар водяному⁶⁴). Но, несмотря ни на что, рожь так активно «христианизовалась», что уже в средние века «нива оржаная сильная» символизировала «православных христиан», согласно средневековой повести о царе Давиде и сыне его Соломоне⁶⁵.

Легендарные народные представления о стародавних временах, когда ржаной колос от корня до самого верху содержал зерно и назывался «Божьим хлебом»⁶⁶ или житное зерно было величиной с воробьиное яйцо и вырастало у людей, которые «жили по Божьему»⁶⁷, продолжали свое существование в христианской народной культуре, претворяясь в пожелания рождественских колядок: «И дай Бог тому, / Кто в этом дому, / Ему рожь густа, / Рожь ужиниста! / Ему с колосу осьмина, / Из зерна ему коврига, / Из полужерна — пирог»⁶⁸. Ржаной хлеб становится важным «атрибутом» народной христианской обрядности (например, в обряде крещения: когда несут крестить дитя, крестная мать непременно берет с собой кусок ржаного хлеба⁶⁹). В духовных стихах именно ржаной хлеб, а не какой другой, воспринимается и мыслится как прямой «Божий дар». Нищая братия не просит у Бога ни гор золотых, ни рек медовых: «Ты сподоби нас честным твоим именем, / Хлебцем черным, куском вечным»⁷⁰.

Сама церковь демонстрировала признание особого статуса за ржаным хлебом. Показателен в этом отношении обычай присылать царю

⁶³ *Пушкин А. С.* Путешествие в Арзрум во время похода 1829 года // Он же. Собр. соч. в 10 т. М., 1975. Т.5. С. 355.

⁶⁴ *Власова М.* Новая абевега русских суеверий. СПб., 1995. С. 101, 229, 283, 296, 297, 298, 370.

⁶⁵ Повесть царя Давида и сына его Соломона и о их премудрости // Памятники старинной русской литературы. Вып.3: Ложные и отреченные книги русской старины, собр. А. Н. Пыпиным. СПб., 1862. С. 65.

⁶⁶ *Афанасьев А. Н.* Народные русские легенды. М., 1916. С. 16.

⁶⁷ Там же. С. 17–18.

⁶⁸ Русское устное народное творчество. С. 8.

⁶⁹ *Бородавкина О.* Слобода Каменка // Харьковский сборник / Под ред. В. В. Иванова. Вып. 8. Харьков, 1894. С. 123.

⁷⁰ Голубиная книга. С. 116.

огромный черный ржаной хлеб от больших монастырей в качестве благословения; «это первое, что кладут царю на стол за трапезой». По писаниям греков, которые, вместе с Антиохийским патриархом, были в Москве в середине XVII века, это объяснялось тем, что «этот хлеб» у русских «в большой чести». «Они говорят, что этот их хлеб издревле и что прежде они не знали пшеницы»⁷¹. Церковь, отдавая «большую честь» ржаному хлебу, конечно, была далека от уравнивания в евхаристическом статусе ржи и пшеницы и использовала для литургии только пшеничные просфоры, в том числе «мирские (из общей муки)», «которые приносили в церковь к обедне, и за проскомидией священник вынимал из них частичку о здравии»⁷².

Народное же обрядовое богословие, осознав «евхаристичность» природы хлеба, тем более распространило это представление на рожь, столь любимый национальный хлеб. Об этом, например, свидетельствует сибирский обычай выпекать в Великий четверг пасхальный кулич (домашний артос, просфору всеобщую) именно из ржаного кислого теста с накладным крестом, который при обходе священника на Пасху ставят под «Бога»⁷³. Об этом же свидетельствует обычай, существовавший до середины XIX века в русских деревнях, «согласно которому за два дня до Благовещения Пресвятой Богородицы приходские просвирни собирали с прихожан ржаную муку, из которой пекли просфоры; эти просфоры, вместе с испеченными из пшеничной муки, а также средокрестными *крестиками*, в равной мере (равноправно) «широко использовали в аграрных обрядах»⁷⁴.

Таким образом, в народной христианской традиции ржаной хлеб максимально приближен по своей сакральности к пшеничному как евхаристическому хлебу, и, как мы видим, разделяет с ним эту символическую семантику. И потому традиционная народная практика выпекания средокрестных *крестиков* из ржаной муки не может противоречить позиции о просфорной роли этого обрядового хлеба.

Но, возможно, этому положению может противоречить другая традиционная повсеместная практика средокрестных обрядов, а именно запекание в *крестики* различных предметов-символов, по которым

⁷¹ Байбурин А. К., Топорков А. Л. У истоков этикета. С. 142.

⁷² Кузнецова А. И. Типы названий обрядового хлеба у восточных славян (этнолингвистический анализ) // Хлеб в народной культуре. С. 95–96.

⁷³ Макаренко А. Сибирский народный календарь в этнографическом отношении. С. 157.

⁷⁴ Кузнецова А. И. Типы названий обрядового хлеба у восточных славян (этнолингвистический анализ). С. 95–96.

загадывали будущее (в зависимости от того, кому что достанется)? Список помещаемых в крестики предметов весьма обширен и разнороден: крест, монета, различные зерна (ржаное, ячменное, льняное, пшеничное), изюм, горох, лук, перышко, человеческий волос, лучина, щепочка, даже конфетка... Основные символические значения этих предметов маловариативны и просты: монета — к счастью и богатству; зернышко — к урожайному сытому году; крест — к счастью; лучина — плохо, к смерти, и пр. Посредством монет, зернышек, креста происходил и выбор будущего засевальщика поля⁷⁵.

Возможно ли, чтобы *крестики*-просфоры могли содержать в себе подобную «начинку»? Возможно ли, чтобы хлебные *крестики* были объектом гаданий, не «дискредитирует» ли их это?

Начнем с последнего вопроса. Народная культура знает примеры гаданий на хлебе, который при этом продолжает восприниматься как христианская агиасма. Так, у белорусов, которые боялись обронить даже крошку хлеба и просили у Бога за то прощение и которые «перед выпечкой хлеба на первом каравае рукой делали крестик», — «по хлебу предсказывали судьбу членов семьи. Если хлеб в печи развалится на две половины, это не к добру: в том же году умрет хозяин или хозяйка. Если в мякише образуется вертикальная трещина — это к близкому разделу семьи, а если горизонтальная, то дочь выйдет замуж или сын пойдет в примак»⁷⁶. Гадали не только на обычном, но и на обрядовом хлебе, более того, на пасхальной «просфоре всеобщей». Так, по «паске» определяли судьбу членов семьи карпатские украинцы. «Если паска была высокой, не треснула — это хороший знак: семья дождет праздника в следующем году. Если же паска трескалась, кто-то из членов семьи умрет»⁷⁷.

Более того (как это ни покажется парадоксальным), церковь, может быть, первой подала пример практики гадания на просфорах, создав еще в период средневековья специальный чин «для отыскания виновных в краже». Это был «указ о проскумисании св.исповедникам», где говорилось: «Если у кого что-нибудь будет украдено или на кого-либо будет

⁷⁵ Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды. С. 95, 149; Тульцева Л. А. Рязанский месяцеслов. С. 99; Пыщуганье. Вып. V. С. 45, 47; Ветлужская сторона. С. 55–57; Шангина И. И. Русские традиционные праздники. С. 37; Родионова А. А. Христианский контекст традиции средокрестных песен. С. 230; Востриков О. В. Традиционная культура Урала. Вып. 5. Магия и знахарство. Народная мифология. Екатеринбург, 2000. С. 103; и др.

⁷⁶ Новгородский Т. А. Хлеб в традиционной культуре белорусов. С. 173.

⁷⁷ Гонтарь Т. А. Этнографические особенности хлебопечения в кулинарии карпатских украинцев в XIX веке // Хлеб в народной культуре. С. 188.

подозрение, вы, священники, велите испечь *крестообразную просфору* (!) и изобразить четыре креста», которую потом на литургии проскомидствуют особым образом с целью узнать виноватых⁷⁸.

Повлиял ли этот церковный чин на первоначальное формирование средокрестной народной обрядности — остается только *гадать*... Мы можем лишь констатировать, что уже с ранних времен имела место практика гаданий на просфоре — как в церковном богослужении, так и в народной традиции.

Существует точка зрения, что гадания по крестам — очень поздняя традиция, относящаяся к XIX веку, которая выродилась в конце концов в детскую забаву⁷⁹ («...хозяйка дома выносила крестики и раздавала всем. В середину крестика клала конфетку, копейку на счастье <...>. Вынесет целое решето румяных, с конфетами, крестиков»⁸⁰). Отчасти с этим можно согласиться. Действительно, большой набор запекаемых в крестики предметов и бытовое их осмысление-разгадывание вряд ли имели место изначально в средокрестном обряде.

Однако, думается, что сам факт наличия в кресте, в том числе хлебном, «содержимого» — опирается тоже (как и с практикой гаданий) на древнюю церковную традицию, заимствованную еще от греков. Игумен Даниил, в XII веке паломником посетивший Святую Землю, рассказал на Руси, как видел на Крите гору, «где царица Елена поставила большой кипарисовый крест» и «вложила в этот крест гвоздь, которым был прибит Христос при распятии»⁸¹.

Главное — от греков были восприняты кресты-энколпионы, которые стали называться на Руси крестами-мощевиками и просуществовали до времен Петра Первого. Первоначально они имели форму «четырёхстороннего ящичка, пустого внутри; с наружной стороны их — изображение монограммы имени Иисуса Христа, а позже — и крест той или другой формы». Чуть позднее энколпион приобрел крестообразную форму, состоящую из двух створок с полостью внутри. В древней Руси такие кресты были очень популярны: их носили не только, как полагалось, иерархи церкви, но и «простые монашествующие, и даже благочестивые миряне, например, паломники». В кресты-ящички помещали частицы

⁷⁸ *Одинцов Н.* Порядок общественного и частного богослужения в Древней Руси до XVI века. СПб., 1881. С. 210.

⁷⁹ *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды. С. 96; Этнография восточных славян. Очерки традиционной культуры. М., 1987. С. 387.

⁸⁰ Пыщуганье. Вып. V. С. 48.

⁸¹ Житие и хождение Даниила, игумена Русской земли // Путешествия в Святую землю. М., 1995. С. 13.

мощей, списки священных книг⁸². (Любопытная современная параллель: «В настоящее время прихожане некоторых храмов Москвы... на Средокрестие пекут из постного теста *кресты* и вкладывают в них записочки с цитатами из Священного писания, потом эти кресты раздают пастве»⁸³).

В энколпионы могли помещать не только святые мощи или тексты, но и другие сакральные объекты. Знаменитый Кийский крест-мошевик патриарха Никона, помимо 300 мощей вселенских святых и русских подвижников, содержал в себе еще и «часть Святыя и Животворящая Крови Господни, часть Святыя Ризы Господни, часть Млека Пресвятыя Богородицы, часть крови Иоанна Предтечи, часть крови апостола Павла и часть *самого Древа Креста Господня*»⁸⁴.

Думается, кресты-мошевики прообразовательно могли повлиять на образ средокрестных *крестиков* — как в плане принципиальной возможности помещать в них сакральные предметы, так и, вероятно, определив их первоначальный облик.

Сам праздник Средокрестия тотально выстраивался на Крестном образе, многократно продублированном, о чем уже говорилось. Средокрестный народный обряд выпекания *крестиков* находится в той же логике. Поэтому есть основания предполагать, что изначально в обрядовые *крестики*-просфорки запекались именно кресты, они были их сакральным «содержимым». А слова утрени воскресной Крестопоклонной службы: «Еже виде древо в Твой Хлеб вложеное во пророцех рыдатель, Крест Твой...»⁸⁵ и службы на Средокрестие/Преполовление поста: «Сие Всесвятое Древо да почитится, еже пророк древле вложити в Хлеб Христов взывает»⁸⁶, воспринимаемые буквально-символически, могли послужить прямым указанием для возникновения практики помещения в хлебные *крестики* («Хлеб Христов») именно креста. Показательно, что в *крестики* запекались кресты не только металлические нательные, но и сделанные из дерева — деревянных лучинок, или даже спичек⁸⁷.

⁸² Христианство. Энциклопедический словарь. Т. 1. С. 836–837.

⁸³ Кузнецова А. И. Типы названий обрядового хлеба у восточных славян (этнолингвистический анализ). С. 96–97.

⁸⁴ Гнутова С. В., Щедрина К. А. Крестный монастырь, Кийский Крест и преобразование сакрального пространства в эпоху патриарха Никона // Иеротопия. Исследование сакральных пространств. Материалы международного симпозиума. М., 2004. С. 162–163.

⁸⁵ Богослужения Троицы постной. С. 413.

⁸⁶ Там же. С. 451.

⁸⁷ Ветлужская сторона. Вып. 2. С. 56.

Этот образ «креста в *кресте*» мог опираться и на вполне конкретный (зримый) прообраз — очень распространенных с древних времен и благоговейно почитавшихся крестов, в которых помещались частицы Крестного древа Господня⁸⁸. Традиция помещения в крест частиц Живоносного креста структурно аналогична народной средокрестной практике. Но эти кресты коррелируются не только структурно, но и символически-сакрально, по своей евхаристической семантике.

Уже «Святой Кирилл Иерусалимский свидетельствует, что в его время, хотя — *Святое Древо Креста и было видимо в храме, но роздано отсюда по частям целой вселенной...*»⁸⁹. Т. е. «Крест Распятия... в течение длительного времени был подвержен раздроблению и рассеянию. Через „дробления“ Крест, непосредственно связанный с Христом, пребывал в мире... В этой исторической участи Животворящего древа Креста Господня усматривается своего рода евхаристическое действие, подобное причащению Преждеосвященными дарами в дни Великого поста»⁹⁰.

⁸⁸ Такие кресты носили как простые люди, которые привозили их из паломнического путешествия в Святую землю, так и князья и цари.

«Князь же великий... сняв с груди своей Живоносный крест, на котором были изображены страдания Христовы и в котором находился кусочек Живоносного древа, восплакал горько и сказал: «Итак, на тебя надеемся, Живоносный Господень крест...» — читаем мы в Сказании о Мамаевом побоище (Памятники литературы Древней Руси. XIV – середина XV века. М., 1981. С. 172). К сожалению, последнему русскому царю надеяться было уже не на что. По рассказу его сестры, Ольги Александровны, дети в царской семье «воспитывались строго, в некоем бытовом аскетизме и (странно сказать) частенько голодали. <...> Великая княгиня рассказала, как однажды ее брат Ники, будущий император Николай II, *съел содержимое своего нательного креста*. Всем детям императорской фамилии, при крещении, давали крест, в котором была вложена частичка Креста Христова, окруженная мастикой (клееобразным веществом). И вот, желая утолить свой голод, мальчик Ники, не понимая, конечно, того, что делает, открыв крест, съел его содержимое с частичей Животворящего Креста» (*Архиепископ Иоанн Сан-Францисский (Шаховской)*). Установление единства // *Он же*. Избранное. Петрозаводск, 1992. С. 30).

⁸⁹ *Булгаков С. В.* Всемирное Воздвижение Честного Животворящего Креста // Воздвижение Честного и Животворящего Креста Господня. Слова, поучения, проповеди. С. 51.

⁹⁰ *Сидоренко Г. В.* Сакральное в сакральном. К интерпретации пространственного образа древнерусских поклонных крестов // Иеротопия. Исследование сакральных пространств. С. 162–163.

Эта аналогия с Животворящим крестом позволяет лучше понять практику сохранения нескольких хлебных *крестиков*-просфорок для посева и последующих раздроблений их в аграрных обрядах.

Вернемся к вопросу: не противоречит ли утверждение о просфорности средокрестных *крестиков* — практике запекания в них различных предметов?

Мы предполагаем, что первоначальный «объект», который мог запекаться в хлебные *крестики*, являлся крестом, что основано на анализе в целом «крестоцентричной» образности праздника, прообразовательной роли как церковной службы (образ «Креста/древа в Хлебе Христовом»), так и традиционных для христианской культуры крестов-мощевиков, содержащих в себе Крестное дерево (образ «Креста/древа в кресте»). В этом случае просфорность хлебных *крестиков* ничем не нарушена, не дискредитирована, и более того, евхаристическая их природа становится еще более очевидной. Думается, что только впоследствии, с заметным опрощением обряда, в *крестики* начали запекать и другие предметы.

И последний вопрос: какую специальную семантику заключал в себе этот народный образ «креста в хлебном *кресте*», становясь объектом своего рода «гадания»?

Семантика «креста в *кресте*» обнаруживает несколько уровней прочтения. Самый первый — общее указание на благожелательность этого символа, *крест* с крестом вынимался «к счастью» («На четвертой неделе Говенья пекли крестики. В пирог запекали нательный крест. Кто этот пирог возьмет, тот счастливый»⁹¹; «Кресты запекали в пирог, кому достанется, тот счастливый»⁹²; на «Сердохрестие пекли пышки с запеченным внутри одним настоящим крестиком... Кому достанется такая пышка, тот счастливый»⁹³).

Встречаются и более развернутые объяснения: «В Крестовую Среду пекли кресты... Если попадется Крест — какой крест Господь положит, такой и понесешь»⁹⁴. Эта народная интерпретация имеет прямую параллель с церковной службой Крестопоклонной недели, где читалось Евангелие от Марка, а именно: «Рече Господь: иже хоцет по Мне ити, да отвержется себе, и возмет крест свой, и по Мне грядет»⁹⁵.

Это объяснение приближает нас, как думается, к подлинному смыслу обряда. Не в гадании о собственной судьбе суть дела. Здесь, в первую

⁹¹ Пыщуганье. Вып. V. С. 45.

⁹² Ветлужская сторона. Вып. 2. С. 51.

⁹³ Тульцева Л. А. Рязанский месяцеслов. С. 99.

⁹⁴ Ветлужская сторона. Вып. 2. С. 51.

⁹⁵ Богослужения Триоди постной. С. 426.

очередь, важна мысль о божественном знаке человеку, указании на удел, предназначенный ему от Бога (что «Господь положит»).

В первоначальном своем значении *крест* с крестом мог выступать в роли жребия для избрания на важнейшую, можно сказать «жреческую», роль засевалящика для будущих посевных обрядов. Об этой главной функции «гаданий» на средокрестных *крестиках*, как выбора будущих засевалящиков, упоминают все информаторы. Со временем роль жребия распространилась и на другие предметы (монеты, зерна), но сохранялась главная цель «гаданий» — «стремление узнать Божию волю»⁹⁶.

Первоначальный облик средокрестного жребия мог принадлежать именно кресту в *кресте*, в силу того, что этот образ в максимальной степени символизировал Бога, чью волю и стремились узнать применительно к избранию засевалящика. Однако почему выбор засевалящика нужно было осуществлять посредством жребия, к тому же божественного жребия, соотносимого с прямым указанием свыше? Очень показателен в плане раскрытия символического смысла выбора «*креста* с крестом» обряд, записанный в Московской губернии: «На четвертой неделе поста Средохрестная. Пекут „хресты“ на засев. В один крест запекают крест медный. Кому этот крест достанется, тот идет в этом году первый засеять, — пусть это будет годовалый ребенок (он бросает первую горсть). Делается это так: один из выпеченных крестов сохраняют до засева, и когда идут засевать, то в лукошко кладут этот крест и просвирку, вынутую специально для этой цели на Благовещение. Бросая первую горсть, говорят: „Уроди, Господи, на всякую долю, на нищую братию“...»⁹⁷

Совершенно понятно, почему роль засевалящика поля была окружена таким священным пиететом. Достаточно вспомнить, что сам процесс засева поля воспринимался народом как великое таинство, когда «в поле-поле на вороном коне Иисус Христос едет и жито сеет» или «за тем плужком Господь ходит»⁹⁸, «оре золотый плужок, а за тим плужком ходит сам Господь»⁹⁹.

«Исус Христос еде, / Да и жито сее, / Да и Бога просе: / — Зароди, Боже, пшаницу, / Всяку пашницу»¹⁰⁰.

⁹⁶ Кузнецова А. И. Типы названий обрядового хлеба у восточных славян (этнолингвистический анализ). С. 96.

⁹⁷ Елеонская Е. Н. Народный календарь // Сказка, заговор и колдовство в России. Сб. трудов. М., 1994. С. 218.

⁹⁸ Календарно-обрядовая поэзия сибиряков. С. 77, 79.

⁹⁹ Коринфский А. Народная Русь. Круглый год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа. М., 1995. С. 22.

¹⁰⁰ Календарно-обрядовая поэзия сибиряков. С. 72.

Христос — засевавший, но одновременно он и — семя («Пшеница и хлеб есть Господь наш Иисус Христос»¹⁰¹), евхаристическая жертва и одновременно жрец, «сам становится Кормильцем их и Пищей»¹⁰². Именно потому, что сакральная сущность хлеба — просфорная (как плоти Христовой), никто другой, как только Господь, и не может его засеять.

Таким образом, засевавший уподоблялся Иисусу Христу, и потому выбор засевавшего не мог стать делом самовольным, человеческим, а нуждался в «указании свыше», в знаке избранничества (в чем и заключалось предназначение средокрестных *крестиков* как жребия, который мог пасть и на годовалого ребенка), ибо речь шла не о сельскохозяйственном обыденном процессе, а о божественном таинстве («хлеб, который происходит от земли, воспринимающий призыв Бога, — уже не общий хлеб, но Евхаристия...»¹⁰³), что придавало аграрному действию характер богослужения.

Первый выпеченный на средокрестной неделе *крест* «кладут в закром с зерном для посева. Во время посева крест этот крестьяне берут в поле, кладут его в начале нивы, а сам крестьянин становится лицом к востоку и читает: «Отче наш». Кончив молитву, берет в руки зерно, сыплет его крестообразно, говоря: «Во имя Отца и Сына и Святаго Духа», потом съедает крест и начинает сеять. «Господи, помоги, Господи, благослови! Дай, Боже, счастья», — говорит крестьянин, бросая первую пригоршню зерна на ниву»¹⁰⁴.

В том случае, когда засевавший избирался не жребием-*крестиком*, а волеизъявлением народа (старались выбрать самого праведного, благочестивого христианина), то посевной обряд мог приобретать несколько иное воплощение. «...Выборный от всего села берет севалку с семенами», в которой помещаются сакральные символы, в том числе средокрестный *крестик*, «и со всем этим идет в поле. В поле же выносятся и иконы. Засевавший идет через все полосы, бросая на каждую по горсти семян. Следом за ним идет поп в облачении, с кропильницей и кропит брошенные семена. ...В некоторых селах засев производит сам поп»¹⁰⁵.

¹⁰¹ Белова О. В. Славянский bestiарий. М., 2001. С. 178.

¹⁰² Проповеди святителя Софрония. С. 169.

¹⁰³ Уваров А. С. Христианская символика. Ч. 1. Символика древнехристианского периода. М.; СПб., 2001. С. 75.

¹⁰⁴ Иванова А. В., Марусов П. Материалы для этнографического изучения Харьковской губернии. Слобода Кабанье // Харьковский сборник / Под ред. В. В. Иванова. Харьков, 1893. Вып. 7. С. 445.

¹⁰⁵ Зернова А. Б. Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае // Советская этнография. 1932. № 3. С. 24.

Понятно, что жреческие функции здесь переданы представителю церкви, что более закономерно (по преемственности его от Иисуса Христа как первосвященника), а сам земледельческий обряд выстраивается как богослужение.

Даже сама подготовка крестьян к посевным полевым обрядам свидетельствовала об отношении к ней как к подготовке к литургии, причащению.

Обряды первого засева поля и сама подготовка крестьян к ним всем своим благочестивым настроем (пост, молитва, ритуальная чистота, воздержание и т. п.), пронизанностью христианской символикой свидетельствуют об отношении к аграрному делу (посеву хлеба) не только как к сакральному действию, но как к созданному народным обрядовым богословием «полевому богослужению» / «аграрной литургии», где крестьянин, на поле уподобляясь Христу-архиерею, священнодействует в молитве, проскомидствуя/раздробляя просфоры (благовещенскую, средокрестную) и причащая ими себя и землю-Богородицу, ибо, как говорится на Крестопоклонной службе, «...земля святая, явилася еси, Дево Богоневестная, рождающая плотию Иисуса Христа...»¹⁰⁶

¹⁰⁶ Богослужения Троицы постной. С. 416.

НАРОДНАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ И ПОЭТИКА ПРИЧИТАНИЙ Мастерство плачей. Плачи М. А. Королевой

Причитания — одна из наиболее религиозных жанровых сфер русского традиционного фольклора. В них с большой полнотой выразилась вера в посмертную судьбу и загробное существование человека, в реальность потустороннего мира и его параллельное «бытие» относительно мира живых. Сила и подлинность этой веры обеспечили жанру причитаний долговременную историческую жизнь, позволили устоять вопреки церковным запретам и правительственным указам. За свою долгую историю жанр (как и похоронный обряд) испытывал воздействие сменяющихся религиозных систем, вступавших в сложные отношения с более старыми представлениями и обычаями.

Немалое влияние на русскую причетность оказала христианская традиция, способствовавшая значительному развитию жанра. Однако отделить «христианское» от архетипически-народного в причитаниях весьма непросто; характер такого «сплава» сильно варьирует и образует весьма неоднородную картину в пределах этнической жанровой культуры.

В целом же религиозность причитаний — особая. Не становясь функциональной доминантой жанра, религиозные воззрения служат ментальной основой для всей художественной системы причети, обуславливая характер ее поэтики и формы звуко-пространственного моделирования¹. В рамках конкретной локальной художественной системы (традиции) создает/произносит свои причитания каждая плачущая, независимо от степени ее личной творческой одаренности. В творчестве же выдающихся плакальщиц жанровая система может развиваться, чем и обеспечивается преемственное существование традиции и ее адаптация к изменяющимся культурным условиям.

¹ См.: Данченкова Н. Народные представления о «том» свете и художественная система владимирских причитаний // Мифологические представления в народном творчестве. М., 1993; Данченкова Н. Ю. Причитания. Проблема статуса жанра и формы традиционного интонирования // Петр Григорьевич Богатырев. Воспоминания. Документы. Статьи / Сост. и отв. ред. Л. П. Солнцева. СПб., 2002.

Проблеме индивидуального творчества («личного почина» — К. В. Чистов) плачей, сложному преломлению в нем интенций веры одного человека и религиозности целого традиционно-локального сообщества — и влиянию этого сложного симбиоза на жанровую поэтику локальной традиции плача — посвящена эта статья. Мастерству конкретного знатока, носителя и хранителя традиции музыкальная фольклористика, к сожалению, уделяет слишком мало внимания. Однако проблема эта крайне важна, поскольку позволяет наблюдать и исследовать живые процессы музыкальной культуры, жизнь традиционных жанров, стилистики, самого языка фольклора.

В локусах Среднего и Нижнего Поочья сохранились формы традиционных плачей, разительно непохожих на причетные формы, распространенные на основной территории окско-клязьминского междуречья². Эта местная, поокская, плачевая традиция фиксируется в приречных зонах Владимирской (Муромский р-н) и Рязанской (Касимовский р-н) областей. Она обладает рядом системных признаков, позволяющих рассматривать ее не только как безусловно автономную, но и как наиболее старую плачевую культуру региона³.

Традиция поокских плачей в своем роде уникальна. Ее отличает изменяющийся характер соотношения словесного и музыкального «рядов», подвижное сочетание стиховых и тирадных композиционных принципов. Большую роль играют паралингвистические (невербальные) компоненты: тембрально-фонационный, просодический. Присущий поокским плачам стиль темброинтонирования, основанный на нисходящем («каскадоподобном», в терминологии Э. Е. Алексева) типе мелодики создает достаточно специфичный, во многом архаичный звуковой образ. Поэтика поокских плачей не менее своеобразна. Традиционные жанровые черты сочетаются с индивидуализированными приемами выражения, с гибкостью и непосредственностью поэтического языка.

² Эти последние описаны мною в работах: *Данченкова Н. Ю.* Традиционные причитания Владимирской области. Дисс. ... канд. искусствоведения. М., 1997; *Она же.* Причетный ареал междуречья Клязьмы и Оки в их нижнем течении // Картографирование и ареальные исследования в фольклористике. / Сост. О. А. Пашина. Сб. трудов РАМ им. Гнесиных. Вып. 154. М., 1999.

³ Этот тип причитаний родствен с выделенным мною «елатемским» причетным типом. В целом данная плачевая культура была распространена, главным образом, в поречных зонах и ориентирована на Верхнюю Оку. Генетически тип плачевой культуры восходит ко времени Муромско-Рязанской территориально-культурной общности (см. в: *Данченкова Н. Ю.* Традиционные причитания Владимирской области. Дисс. ... канд. искусствоведения. Главы IV, V, Заключение).

Наряду с плачем похоронным (включая и похоронно-поминальный), поокская плачевая система включает плач свадебный. Оба вида образуют, по сути, две автономные субтрадиции, обладающие собственной стилистикой, и предъявляют различные требования к исполнителю. Как правило, свадебные плачи имеют четко вылепленную мелодическую форму и особым образом поются, похоронные — столь же четкий речитативно-декламационный характер и пению явно противопоставлены (их *вбоят, говорят*). Лишь в некоторых очагах оба причетных вида типологически сближены. Этим, видимо, и объясняется нередкая «специализация» большинства плакальщиц в каком-либо одном из них.

Одним из центров фольклорно-музыкальной культуры края стало село Татарово. Это, большое и сейчас, старинное село, в названии которого отражена историческая память о событиях татаро-монгольского нашествия, лежит вдали от районных центров, в лесистой местности на краю возвышенного плато, там, где начинается долгий отлогий спуск к окской пойме. Значительные перепады рельефов местности⁴ открывают глазу широкий оком — впечатляющую по размаху картину уходящего вдали, за Оку, ландшафта. Внизу, под пятой плато, растянулось озеро Большое, источник сверхъестественных происшествий и сюжетов для местных быличек и бывальщин.

Культурная жизнь села издавна была многослойной. До начала 1930-х годов в селе действовал большой православный храм, на двух клиросах которого пели два хора, составленные из обученных регентом крестьян (тут были и дети, и взрослые). Эту певческую выучку некоторые старожилы села не утратили и к началу 2000-х годов, сохраняя традицию совместно-общинного отпевания и поминовения умерших односельчан⁵. В то же время, в селе (и окрест него) с незапамятных времен жили старообрядцы, следовавшие своему молитвенному и певческому обиходу. Жестких разграничений между ними и церковным народом в бытовых условиях не было. Во времена после разгрома местной церкви те и другие часто объединялись для молитв; тесная дружба с молодых лет между многими из них лишь упрочивала эту связь. С другой стороны, наряду с Христовой верой здесь сосуществовали и формы чисто

⁴ Здесь и дороги трудны: по пути на с. Польцо, в сторону Оки, находится Плачгора, крутая, покрытая песком («пёсошна») и редкой растительностью. Колеса телег врезались в песок, и лошадям еле-еле удавалось «брать» высоту.

⁵ Этот обычай описан мною в работе: *Данченко Н. Ю.* Деревенский обычай «ходить по покойнику». Мирская православная традиция молитв об умерших (Владимирская область) // *Религиозный опыт народной культуры. Обычи. Обычай. Художественная практика: Сб. статей.* М.: ГИИ, 2003.

народной, «низовой» религиозности, выразившей себя устойчивыми магическими представлениями, разнообразными практиками (колдовство, знахарство) и обрядами⁶.

С особым тщанием в селе сохранялась традиция обрядового плача. За время полевых исследований⁷ здесь была обнаружена целая плеяда замечательных плакальщиц, снискавших всеобщее признание своим мастерством — Е. С. Софронова⁸, А. В. Курочкина⁹, Д. А. Холодова. По нормам местной традиционной культуры, уметь причитать по своим родным должна была каждая женщина. К покойному приходили все, кто умел причитать, и плакали над ним (отсутствовал обычай наемного плача). На этом фоне мастерство настоящей плачеи обнаруживало себя способностью сопроводить плачем всю последовательность погребального ритуала, во всех его узловых моментах. Такая плачея выполняла роль распорядительницы погребения и поминовения, провожатой умершего в мир мертвых, плачем маркируя «ступени» обряда и его мифологизированный хронотоп.

Летняя экспедиция 2001 года принесла неожиданную встречу еще с одной крупной плачечей с. Татарова, Марией Алексеевной Королевой (1914 года рождения). Встреча эта произошла случайно, во время похорон молодого парня, недавно вышедшего из тюремного заключения и убитого на гулянке в с. Борис-Глеб. По обычаю, почти все село вышло провожать покойного на кладбище (М. А. Королева: «еще и сейчас — всё село провожает, как кто умрёт»¹⁰). Следуя в похоронной процессии, я услышала, как громко причитывали где-то в конце длинной вереницы провожающих. Бросившись туда, я увидела маленького роста старушку, ведущую долгий причет по всем правилам похоронного оплакивания. Дождавшись, когда она сделает паузу, я подошла к ней и заговорила. На счастье, моя внешность живо напомнила ей одну из ее любимых родственниц («Ну, ты прям Лариса» — сказала она и часто потом повторяла на сеансе

⁶ Формулировка с опорой на: *Токарев С. А.* Ранние формы религии и их развитие // *Она же.* Ранние формы религии. М., 1990. С. 84, 104 и др.

⁷ 1987–2001 годы; О. В. Гордиенко, Н. Ю. Данченкова.

⁸ Большой мастер в области похоронных и поминальных причитаний. Материалы о ней и тексты ее плачей представлены в: *Данченкова Н.* Народные представления о «том» свете и художественная система владимирских причитаний; *она же.* Пространственный образ в крестьянском фольклоре Восточной Владимирщины (взгляд сквозь традицию причитаний) С. 48–50; *она же.* Традиционные причитания Владимирской области. Дисс. ... канд. искусствоведения.

⁹ Выдающаяся исполнительница свадебных причитаний.

¹⁰ Здесь и далее — материалы личного архива (МЛИА) Н. Ю. Данченковой.

записи); положительные ассоциации вызвал и О. В. Гордиенко. Поэтому М. А. Королева легко согласилась с нами встретиться и пригласила к себе в дом на следующий день. С утра мы уже были у нее. Быстрота знакомства и возникшая иллюзия узнавания заметно облегчили процесс общения, проведения опроса, пения и записи. Весь объем записанного от нее материала был зафонографирован в течение нескольких часов; к обеду работа была завершена. Но, казавшаяся столь открытой и расположенной к контакту, М. А. Королева наотрез отказалась фотографироваться и в дальнейшем твердо уклонилась от встреч с нами. Возможно, сказала явная независимость характера певицы, несклонность ее к суете и тщеславию (родители М. А. Королевой были старообрядцы) — не случайно встреча с ней произошла лишь по воле обстоятельств. Нельзя не учесть и того, что преклонный возраст и слабость дыхательной системы, безусловно, затрудняли для Королевой процесс исполнения и оставляли в ней самой чувство неудовлетворенности результатом.

Тем не менее, материалы, записанные от М. А. Королевой, представляют значительный интерес, так как достаточно полно репрезентируют стиль похоронного оплакивания, недостаточно изученный в этномузыкальном знании. Трудность нотографической фиксации этого вида причетного интонирования, весьма подвижного в звуковысотном отношении, без сомнения, осложняет его научный анализ. Очень непроста эта стилистическая манера и для исполнителя, так как требует максимальной концентрации внимания в каждый момент произнесения текста, силы голоса и большого певческого дыхания. Но, прекрасно владевшая мастерством причитывания, М. А. Королева и тогда, когда силы ее ослабевали, продолжала вести причет в режиме «реальной артикуляции». Именно поэтому в своих нотациях я стремилась подробно отразить процесс интонирования, так, как он и происходил на самом деле — с изменениями звуковысотного уровня, с вкраплениями полуговорного произнесения, с частым окончанием плачей (от усталости голоса) акцентно-ритмизованным проговариванием. Быть может, далекие от воображаемого совершенства, эти детализированные нотные «стенограммы» позволяют уловить живую вибрацию чутко и трепетно артикулируемого слова. Дают наглядное (по мере возможности средств нотографии) представление о самом характере произнесения/воссоздания словесно-интонационной формы. По условиям физических возможностей исполнительницы, большая часть причетов для записи была произнесена ею говором «на речь» (в декламационной манере), и лишь часть — в напевно интонируемой форме, «на голос». Между этими текстами — большое различие. Плачи «на речь» — кратки, схематичны и мало индивидуализированы;

плачи «на голос» — развернуты, дышат композиционной и ритмической свободой. Все плачевые тексты, исполненные М. А. Королевой «на голос», были мною нотированы целиком, от начала и до конца; они представлены в приложениях в двух графических версиях: нотной (Приложение 1) и словесно-текстовой (Приложение 2).

На первый взгляд, Королева — «нетипичная» плачеха. Вышедшая из деревенской музыкальной семьи (ее мать была запевалой в сельских хорах, а родная сестра Д. А. Холодова — певчая и в прошлом *читалка*, одаренная плакальщица) и обладавшая в молодости хорошим голосом, причитать она выучилась поздно, в средних годах. Сначала Королева стала ходить с другими женщинами молиться по усопшим¹¹. Позже, по собственному неодолимому желанию, научилась причитать. Вот как она сама рассказывала об этом: «Я сначала не умела. Я так токо рёву: „О-о, тятенька“. А сёсра мне говорит: „А ты с причётами, Маш!“ Я: „Ну а как с причётами-ти? Ты мне, гоить, скажи“. — „Вот, скажи-ти, что покидаешь нас, что, тятенька, что с тобой случилось, как жа мы без тебя будем...“ Я вот: „Ты спиши мне!“ А потом она мне немного спи...[сала]: „Что ты ниоткликнисса“ — и она списала, а потом я-ин сама, начала, как и стала я вóпить, не как тó пишут, я всё: „Ты што ж покидаешь нас, тятенька? Што с тобой случилось?“ — вот так».

В приведенном фрагменте разговора Королева стремится дать понять, что, научившись, она стала причитать по-своему, переименовывая типизированные «общие места» плача. Действительно, сравнивая плачи, записанные от нее, с плачами других плакальщиц с. Татарово, легко увидеть их характерное своеобразие. Однако это своеобразие отражает лишь меру индивидуального варьирования неписанных традиционных «правил», в пределах которых Королева творит свои тексты. В целом же плачи Королевой с редкой объективностью репрезентируют местную традицию, — и, что довольно неожиданно для нашего времени (начало XXI века), отчетливо обнажают ее коренные стилевые ориентиры.

Основной массив причетного репертуара М. А. Королевой составляют плачи, связанные с различными этапами похоронно-поминального обряда. Из похоронных наиболее важны причитания при выносе из дома, по пути на кладбище, во время остановки перед кладбищенскими воротами, а также на кладбище: при последнем прощании, во время опускания в могилу. Развернут и круг поминальных причитаний, среди них — причитания, приуроченные к установленным дням поминовения усопших (девятому, сороковому), а также причитания, сложенные

¹¹ См. в: *Данченкова Н. Ю.* Деревенский обычай «ходить по покойнику». С. 189.

и исполнявшиеся «по зову сердца» и не связанные с определенной датой. Сюда же примыкают и причитания, которыми хозяйка дома должна благодарить (с земным поклоном) участников домашних заупокойных молений и трапез в поминальные дни. Ту же стилистику, что и похоронно-поминальные, имеют плачи «рекрутские», которыми М. А. Королева провожала призывников, уходящих на армейскую службу. Бережно хранит плачея в памяти и причеты, сложенные и произнесенные другими людьми при поразивших ее обстоятельствах гибели и потому хорошо запомнившиеся. Вся эта совокупность причетных текстов идентична по своим стилистическим характеристикам.

Заслуживает самого пристального внимания то обстоятельство, что весь спектр причетных текстов названной сферы не имел жесткой привязанности только к женскому исполнительству. Участвовать в оплакивании могли и мужчины. Так, в Приложении под № 12 помещен плач отца по дочери, погибшей во время войны на лесозаготовках, и воспроизведенный по памяти М. А. Королевой. По свидетельству плачеи, мужчина причитал «на голос», то есть мелодически интонируя текст (нотная запись подтверждает типологическую нормативность этого исполнения). См. также замечание М. А. Королевой в комментарии к плачу № 2. Свидетельства эти для муромско-рязанской зоны не единичны. Хотя оно противоречит устоявшемуся в науке взгляду на похоронную и «рекрутскую» причеть как на исключительно женский жанр¹², тем не менее, оно полностью сопоставимо с фактами, получившими отражение в древнерусской литературе. Приведем некоторые из них. В «Повести о Петре и Февронии Муромских» Ермолая-Еразма, Феврония, объясняя княжескому посланцу отсутствие дома своих родителей, говорит, что у них в селе (Ласково под Рязанью) все ходят друг друга оплакивать, отдавая тем самым долг надгробного плача (плач «взаимы»): «А еже сказах ти про отца и матерь <...> яко отец мой и мати моя идоша взаем плакати — шли бо суть на погребение мертвого и тамо плачют. Егда же по них смерть придет, инии по них учнут плакати: се есть заимованный плач»¹³. Отсюда явствует, что обычай оплакивания умерших был обязателен в летописные времена для всех взрослых — и женщин, и мужчин. То же — и в «Повести о разорении Рязани Батыем». Когда «услышал великий князь Юрий Ингоревич об убиении безбожным царем возлюбленного сына своего, блаженного князя Федора, и других князей и что перебито

¹² См., например: *Байбури А. К.* Причитания: текст и контекст // *Artes Populares*, 14. Budapest, 1985. P. 71–72.

¹³ «Повесть о Петре и Февронии». Л., 1979. С. 214.

много лучших людей, и стал плакать о них с великой княгиней и с другими княгинями и с братией своей. И плакал город весь много времени. И едва отдохнул князь от великого того плача и рыдания, стал собирать войнство свое и расставлять полки»¹⁴. О том же, что этот всеобщий (и мужской, и женский) плач не был только плачем «слезами», но и «рыданием»¹⁵ с причитанием, можно судить по описанию горя Ингваря Ингоревича, который «плакал беспрестанно, поминая мать свою, и братию свою, и род свой, и все узорочье рязанское, без времени погибшее...»¹⁶. В повести приводится и сам текст его плача по убитым родичам-князьям и дружине (см. Приложение 3). Это понимание жанра плача как всеобщего оплакивания умерших сохранилось в причечной зоне вплоть до наших дней; ему-то, видимо, и следует в своем творчестве М. А. Королева.

Напротив, свадебный причет в местной системе жанра — сугубо женский, в отличие от «всеобщего» похоронного плача, и имеет иную жанровую доминанту. Он также знаком М. А. Королевой (от нее записан один образец, см. Приложения 1 и 2, №13), однако в этом виде плача она не чувствует себя уверенно. В свадебном плаче важен твердо закрепленный, мало варьируемый текст и звучная распевная вокализация — свойства, чуждые ораторскому дару Королевой. Приведенный образец интересен как пример преодоления плачей стабилизированной мелодико-стиховой структуры.

Как всякая традиционная плачя, Королева остро ощущает внутреннюю потребность оплакать покойника. Это чувство обязательности причитывания и стало основным стимулом, заставившим ее выучиться причетам — ведь многие не только молодые, но и пожилые женщины в селе уже не умели причитать: «Плакать по покойнику, а теперь не умеют что-то. Теперь вот стали молодым’ — оне никто, никто не могут плакать, а раньше-те умели»; «Вот дочь её (сестры. — *Н. Д.*), от ей шестьдесят годов, не-э выучилась, не-э умеет, и всё. Не умеет. Вот у йих задавил’ когда, вот наверно, двадцать лет прошло, у ей сын мотоциклом, от она... У ей годы-те, в аккурат бы это, уж годы-те нормальны, уж уметь бы — никак, никак». А с точки зрения ритуала плач без причета, одними слезами, рассматривается как молчание¹⁷.

¹⁴ Цит. по: Русская литература XI–XVIII вв. / Сост., вступ. ст., прим. Л. А. Дмитриева и Н. Д. Кочетковой. М.: Художественная литература, 1988. С. 93.

¹⁵ В церк.-слав. рыдатель — рыдающий, сетующий (*Протоиерей Дьяченко Г.* Полный церковно-славянский словарь. М., 2001. С. 564).

¹⁶ Русская литература XI–XVIII вв. С. 99.

¹⁷ *Данченко Н.* Народные представления о «том» свете и художественная система владимирских причитаний. С. 80.

В этом проявляется ключевое для причетной культуры, пришедшее из незапамятной древности, понимание плача как общественного долга перед усопшим¹⁸. Об этом долге от имени усопшего напоминает духовный стих:

Мертвого до гроба надо спровожати,
На свой капитал надо свечи покупати,
Стоит плакать и рыдати,
И за грешника надо Господа Бога просити¹⁹.

Такое понимание — результат сложного взаимодействия целого комплекса представлений. Прежде всего — о самой смерти, которая не есть окончательное «умирание» человека, но переход его в другое состояние, в другую форму «бытия» на «том» свете. Поэтому мир умерших мыслится как некий невидимый, живущий по особым законам, социум. Представлений об умерших предках: почитание предков («родителей»), восходящее к их культу, подразумевает не только строгое соблюдение обрядовых требований, но и поддержание с предками контакта, проведение погребального ритуала как бы в их незримом присутствии. Только в этом случае они смогут встретить и принять вновь умершего в свой сонм. Представлений о душе: покойник лишен способности движения и восприятия, но его душа все слышит и видит. Именно поэтому с ним, как и с умершими предками, нужно говорить языком плача, поскольку плач — единственный голос земли, который слышен не только на «этом», но и на «том» свете²⁰. Это положение — аксиома и для Королевой: «Покуда ни зароят, о, до половина, всё слышит: кто плачет, кто чёво говорит». С другой стороны, причитание является и действенным средством защиты-оберега покойного от возможных покушений на него «сил злобы поднебесной»²¹. Весь этот комплекс религиозных воззрений «требует»

¹⁸ Об этом же говорит и исследовательница карельских плачей У. С. Конкка: «Оплакивание покойника в старину не было частным делом только близких, искренне горящих об утрате. Если среди женщин-родственниц не находилось плакальщицы, приходила причитывать чужая. Это был долг, с которым считались» (Конкка У. С. Поэзия печали. Карельские обрядовые плачи. Петрозаводск, 1992. С. 32).

¹⁹ Голубиная книга: Русские народные духовные стихи XI–XIX веков / Сост., вступ. ст., прим. Солощенко Л. Ф. и Прокошина Ю. С. М., 1991. С. 211–212.

²⁰ Конкка У. С. Цит. изд. С. 33.

²¹ В критические моменты (а именно в таком положении и находится покойник до погребения) надежным средством защиты, по народным представлениям, является произнесение различного рода текстов в форме рассказывания/сказывания (Лавонен Н. А. О древних магических оберегах (по данным

от художественного языка обрядового плача особых средств речевого воздействия и специфического эмфатического произношения, что наиболее полно и реализуется в плачевом *голосе*. *Голос* (форма мелоинтонирования + тембр) плача должен обладать силой и громкостью, чтобы пронизать пространство и доходить до «того» света. Словесная часть причитания по этой же причине должна быть построена как «большая» публичная речь, чем и обуславливается активное применение средств риторики.

Иную направленность жанру задает христианское осмысление смерти и функциональное назначение погребального и поминального ритуалов. Здесь тоже проводы покойного вменяются в обязанность и «во исполнение» долга перед ним. Но смысловое содержание проводов заключается в совместной молитве пред Господом о благоприятной посмертной судьбе души умершего. А также — в последнем проявлении к умершему теплой любви, в акте прощания/прощения. Этот религиозный комплекс предъявляет совершенно иные критерии к плачу, который в этом контексте может быть только еще одной формой молитвы за усопшего. В идеале все это предполагает совершенно особый характер плачевого высказывания — «тихослезного», идущего от сердца, исполненного умиления и любви к ближнему своему, соединенного с молитвой²². Однако в народной традиции «молитвенное» наклонение в плаче может быть реализовано по-разному, в том числе и художественными средствами, далекими от идеализируемого образа «тихой молитвы».

Все это позволяет лучше понять ту особенную нагрузку, которой обладают в традиционном сознании не только жанр плача, но и его

карельского фольклора) // Фольклор и этнография: Связь фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977. С 75–76). Сюда же относятся и причитания: причитать=говорить=сказывать: (Данченкова Н. Народные представления о «том» свете и художественная система владимирских причитаний. С. 80).

²² Отсюда произошел специфический вид плачевого мелоинтонирования, опирающийся на пластику линейного, горизонтально ориентированного развертывания и на певческий вокальный тембр. Наиболее полно эта интенция реализовалась в жанровой эстетике древнерусских покаянных стихов, предназначенных для пения. Типологически сопоставима с покаянными стихами музыкальная стилистика, характерная для причетной культуры Окско-Клязьминского междуречья. См.: Данченкова Н. Народные представления о «том» свете и художественная система владимирских причитаний. С. 85–87; Она же. Пространственный образ в крестьянском фольклоре восточной Владимирщины (взгляд сквозь традицию причитаний). С. 48–50.

формообразующие компоненты. Так, звучание причетного *голоса* автоматически вызывает у слушающих слезы. С особой обостренностью воспринимается словесный текст, наделяемый слушателями повышенным, сверхсмысловым значением. Ясно и отчетливо осознает это М. А. Королева. Приведу ее комментарий к исполненному ею плачу, состоящему, на первый взгляд, из вполне обычных формул:

Уж ты Катерина Тимофеевна,
Идешь ты последний раз
По ширóкай улицы.
Ни придешь больш́й,
Ни пройдешь больш́й ширóкай у́лицай,
Заростут твоё слéды мёлкии,
И не слы́шим мы тво́во голоса...

«Вот она, как я стала причитать: „Ни услышим мы твоего голоса“ — так она упадет, Нина-то упадет, а я: батюшки! Да я после еп[това]: „Ты что упала?“ Ян говорит: „Ты как причитала, — говорит, — не услышим мы твоего голоса, — она (мать. — *Н. Д.*) в больнице когда лежала, меня просила, говорит, что не езд, а я сказала ей: уеду, у меня семья. Как после, гоит, к ней пришли без меня, с иглами-ти (делать укол. — *Н. Д.*), она, гоивоит, напугалась и... всё, умерла“. Вот».

Этот рассказ приоткрывает наличие таинственно-сокровенной связи, не всегда заметной стороннему наблюдателю, между канонизированной формой причитания и обстоятельствами реальной жизни / смерти, которой плач посвящен. Дает наглядное подтверждение глубокой народной веры в истинность того, о чем говорится словами плача. Именно здесь, видимо, и обнаруживает себя не исчезающая сакральность жанра, и отсюда происходит особый статус его носительницы — плачеи.

В своих похоронных причитаниях М. А. Королева широко реализует архетипическую для жанра установку на эмфатическую речь. От природы наделенная декламационно-ораторским талантом²³, плачея мастерски применяет средства риторики, органично комбинируя их с традиционными приемами поэтической выразительности. В соответствии с основным риторическим «заданием»: строить речь так, чтобы достигать поставленной цели, — Королева осознанно формирует все стороны

²³ С гордостью она рассказывала о своем умении говорить торжественные речи по случаю юбилеев, проводов начальства за границу и т. п. Говорила она их, мерно чеканя слова, возвышая голос, несколько подражая интонации диктора Левитана.

речевого акта, не только его словесный и содержательный аспекты, но также и интонационно-звуковой строй. В то же время речевой стиль Королевой имеет ярко выраженную религиозную окраску. Особенную приподнятость, порою даже возвышенность ему придает одушевление веры Христовой — молитвенный пафос, значительно расширяющий семантическое поле жанра плача и оказывающий, как мы увидим, существенное влияние на его конструктивные принципы.

Как «устроена» эта индивидуализированная художественная система, рассчитанная на произнесение и только в произнесении раскрывающаяся во всей своей полноте — и одновременно несущая на себе ответ подлинной религиозной духовности? Ответ можно найти, только погрузившись в таинственные лабиринты формотворчества, куда мы теперь и последуем.

Генетическая связь причитаний с мифологической картиной мира и неотделимыми от нее магическими практиками определила такое важное (родовое) свойство жанровой поэтики, как высокая степень условности — метафоричности — языка. Именно в жанре обрядового плача наиболее долго сохранялся запрет (табу) на употребление общепринятых названий лиц, событий, предметов, связанных с обрядом, а также собственных имен людей²⁴. Эта специфическая система табу и вызванная ею традиция употребления метафорических замен «стала основой поэтики причитаний»²⁵. В наиболее полном виде система метафорических замен сохранилась, например, в карельской обрядовой причети; значительным было ее воздействие и на поэтику традиционных северно-русских причитаний, с их неписаным правилом не называть прямо степени родства (мужа, сына, дочери, матери, сестры и т. п.)²⁶.

В интересующей нас плачевой традиции Поочья и в ее локальном — татаровском — варианте система речевых запретов отсутствует, вытесненная нормами христианского миропонимания. Под влиянием религиозного паттерна, основанного на вполне реалистическом отношении к посюстороннему миру, который мыслится как пространство однородное, изотропное²⁷ — Божий мир, подвластный своему Создателю, — изменился и лексический строй причетной речи. Мифологический символизм

²⁴ Конкка У. С. Поэзия печали. С. 22–23, 36.

²⁵ Чистов К. В. «Причитанья Северного края, собранные Е. В. Барсовым», в истории русской культуры // Причитанья Северного края, собранные Е. В. Барсовым / Изд. подгот. Б. Е. Чистова, К. В. Чистов. Т.1. СПб., 1997. С. 475.

²⁶ Там же. С. 474–475.

²⁷ Топоров В. Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 14.

в лексике значительно сократился, напротив, возрос круг общеупотребительных слов и выражений. Так, мы видим устойчивый обычай уважительного, по имени-отчеству или в ласкательной, уменьшительной форме обращения к усопшему. Употребительны также и обращения с применением терминов родства (тоже в уменьшительной форме): доченька, племяннушки, братец, мамонька и т. п. Само название адресата плача становится важным элементом причетной поэтики. Каждая из известных нам татаровских плакальщиц вносила в него что-нибудь свое. Так, например, Е. С. Софронова обычно сочетала и ласкательную форму родства, и имя-отчество, а из метафоры родственной (кровной) связи разовывала «авторский» поэтический пассаж:

Ох, розмилай ты мой братиц,
Ох, Лександра Иванач!
Ох, кровь ты моя а горячая,
Ах, кровь ты моя, ай, кипучая,
Ах, кровь ты моя, ах, ниоткровная²⁸.

М. А. Королева почти всегда обращается к умершему по имени или по имени-отчеству. В этом ясно видна та «прямая», точно адресованная, форма именованья/обращения, которая свойственна и православным молитвам. Как и в молитве, Королева, назвав покойного по имени, сразу переходит к сути дела, не затрудняясь усложнять свою речь нагромождением тропов. Именно это придает необычайную задушевность и непринужденность ее плачам, позволяет в свободной форме разворачивать сюжетную композицию. Вместе с тем название по имени имеет важное значение запоминания, утверждения в сознании остающихся памяти усопшего, в чем нетрудно увидеть качественно иную, православную семантику имени:

Ни придёшь большій, ни воробтисса,
Только будем помнить твоё имечко.

Или:

Ой, как будит нам тижоло,
О, типёри бис тебя.
Ой, как и нам придал много горюшка.
Только осталоса твоё имечка.

Вслед за полным названием имени в плач приходит и реалистичное название многих явлений и предметов, и прежде всего тех, что непосредственно связаны с окончанием жизни человека (включая и такие

²⁸ МЛАН. Ю. Данченковой.

негативные, как могила, гроб, смерть, болезнь, страдание, убийство и т. п.). Так, в плачах перед воротами кладбища, где похоронная процессия останавливается, а плачяя причетом «подымает» «спящих» — усопших — родственников и просит их встретить и принять вновь умершего, названы своими именами и смертельная болезнь («боль»), и гроб («гробова доска»), и могила («сырая могилушка»)²⁹, появляются настоящие атрибуты летних и зимних похорон — алые цветы, зеленый лапник («елка зеленая»), элемент кладбищенского пейзажа — тропинка («тропиночка»). А в знаменателе, соотносящем зримый мир с лицом вечности, оказывается христианское «место упокоения»:

Встречай-ка ты, Иван Лексеевич,
Свою супругу милаю.
Идёт к тебе,
идёт к тебе на своё места,
Иё боль заставила
и в гробову́ доску́, в сыру́ю могилушку.
Встречай ты её, укажи ты ей тропиночку,
А тропиночку по-летнему
устели цветами алыми,
А по-зимнему — ёлкой зелёною,
Проводи её до своё местá,
До своё местá упокоёния.

Образ алых цветов в этом плаче заслуживает особого внимания. Этот образ — поэтическая находка Королевой, которой она часто пользовалась в своих текстах. Образ запал в душу ее слушателей, и однажды в особо трагической ситуации смерти молодой женщины перешел из причета в реальный обряд похорон. Вот рассказ Королевой.

«У братниной дочери (сноха. — *Н. Д.*) умерла при родах, эта, молодая, вот только — первого (родила. — *Н. Д.*), и она при родах... Больно красивá была. Она (племянница. — *Н. Д.*) мне прислала письмо. Я не могла читать-то, я только: тё, о. Она говорит: „Тётя Маша, да вот мы схоронили Оксаночку, говоит. На много извели денег, гово'т, на цветы“. Объясняет потом: „На цветы. Бросали на дорогу, говоит, вся дорога была цветами устлана. Как ты причитала, говорит, „по-летнему цветами алыми“. Мы, говоит, по-летнему цветами алыми всю дорогу

²⁹ Употребление образов гроба и могилы, видимо, подготовлено поэтикой духовного стиха, разносторонне их разрабатывавшего. Ср.: «гробе, ты мой гробе, / превечный мой доме» и т. п.

устилали. А уж, говорит, вопить, говорит, некто не мог, все кричали только о-о, все охали“».

А из «жизни» образ вновь вернулся в плач, но уже будучи запечатлен «памятью» реального прецедента. В плаче, который Королева заочно сложила об умершей красавице Оксане, на основании полученного письма, она рассказывала о похоронах и о том, как дорогу на кладбище устлали алыми цветами:

Ой, провожали мы тебя, ой, цветами
устлали тебе дороженьку,
ой, последню путь.
Всю дороженьку устлали цветами алыми,
Ой, штёбы ты на нас, э, ни обиделас,
(Э) ни обиделас, э, ни огневалас.

(См. весь текст в Приложении 2, № 10).

При этом современный образ алых цветов соседствовал с традиционным-обиходным этикетным выражением «Штёбы ты на нас ни обиделас, ни огневалас».

С большим мастерством Королева вплетает в свои причетные тексты и такие реалии современной жизни, которые, казалось бы, никак не совместимы с жанровой системой причети, но систему при этом не разрушают. Так, она, например, в плаче перед выносом вспоминала о военном прошлом своего племянника, чтобы больше разжалобить его близкую родню, которая сама уже не могла причитать. При этом в плач была введена актуальная (газетно-репортажная) лексика:

Сашенька, как ты прожил жизнь,
Как ты военные годы тяжолыи,
Как ты был на войне, как ты мучилса,
Стрелял ты из пушки-ти зенитки,
Как тебе это досталоса,
Как сшибло тебе,
Самолёты сшибло тебя —
И не помнил ты.
Указалса ты в госпитале,
Указалса ты в плену в тяжёлым,
В котором ты находилса-мучилса,
Как тебе эта война досталаса...

Однако не эта «злота дня», с ее смертоносными самолетами, пушками-зенитками, кровавыми ранами, переполненными госпиталями, расстрелянными в упор или захваченными в плен, «довлеет» для слушателя.

«Довлеет» — исполненный любви и сострадания «наклон чувств» (М. Цветаева) к дорогому человеку, искренняя жалость и сокрушение о еще одном ушедшем («как ты мучился»; «как тебе это досталось»)..

И в этом — явный знак истинно христианского отношения Королевой к смерти, к умершему, к акту погребения. Одновременно — истолкования в христианском ключе самого жанра плача. Именно поэтому в плачах Королевой так обширен слой образности — и связанной с ним лексики, — имеющей христианское происхождение.

Так, в плаче, тоже исполнявшемся перед входом на кладбище, Королева сочла необходимым особо похвалить умершего, смиренного и терпеливого в жизни человека, перед лицом покойных *родителей*, которых она призывала на встречу родича. В плаче были названы основные христианские добродетели — смирение, терпение и кротость, — которыми сполна был наделен умерший. Чтобы усилить понятие о степени его кротости, Королева использовала образное выражение «и птички не обидит» (кажется, так мало вяжущееся с причетной лексикой), а уж потом обобщила: «никому не делал зла»:

Встречайте вы, все родители,
Все рѳдныи и не рѳдныи,
Он плохого никому не делал,
Он был смиренник он, терпѳнник,
Встречайте все ѳво!
Он... ут ѳво... в ѳво всю жизнь птичка не плакала,
Не только лѳ не убивал он никоу в свою жизнь,
Никому не делал зла.

Традиционным и вместе с тем глубоко православным по духу предстает у Королевой и образ смерти. Жестокость («лютость»), враждебная инаковость в нем выражена через отрицание важнейших правил христианской морали — жалости («не пожалела тебя»), молитвы («ни попросила она твоего моления»), прощения («не приняла твоего прощения»)³⁰:

³⁰ Любопытно, что примерно в тех же категориях выражал свое изумление по поводу «другой» морали у мирских людей и святой русский афонский старец Тихон. Так, от души простивший напавшего на него в келье вора, он пытался отбиться от тянувшего его на допрос жандарма, объясняя: «Дитя мое, я простил вора от всего сердца». Однако для жандарма, выполнявшего приказ, такой аргумент ничего не значил: «Давай быстро, старец! Здесь тебе нет ни „прости“, ни „благослови“!» В суде старец оказался полностью бесполезным, он горько плакал, боясь, что из-за него пострадает грабитель. Отпущенный восвояси, назад в келью, старец не мог понять происшедшее и только

Ой, пришла к тебе смерть лютая,
Ой, ни хотелось тебе,
Ох, она не пожалела тебя.
Э, подкосила она, э, тебе резвы ноженьки.
Ни попросила она, о, твоего моления,
Не приняла твоего, ой, прощения.
Ой, подкосила тебе ноженьки,
Ой, и упал ты на сыру зем(ы)лю,
И не станешь теперь...

(Приложение 2, № 3)

Здесь не только само отношение к смерти, но и характерная картина, и логика ее описания созвучны народной традиции духовного стиха:

Вот жила-была сиротка
В новой хижинке одна,
В новой хижинке одна.
Приходила да к(а) сиротке
Смерть престрашная к одной,
Смерть престрашная к одной.
Тут сиротка да пала на колени,
Стала смерть она просить,
Стала смерть она просить:
— Смерть ты злая, смерть люта́я,
Дай на свете мне пожить,
Дай на свете мне пожить!
— Я смерть злая, смерть люта́я,
Я от Бога послана,
Я от Бога послана.
Я и бедных не жалею,
И богатых не щажу,
И богатых не щажу.
Взойду в каменные палаты,
Царю голову да я срублю,
Царю голову да я срублю...³¹

говорил: «У этих мирских другой устав! Нет у них ни „благослови“, ни „Бог да простит“!» (*Старец Паисий*. Отцы-святогорцы и святогорские истории. Сергиев Посад, 2001. С. 22–23).

³¹ Записан от З. Н. Мосолёвой, 1932 г. р. С.Татарово. 15.07.2001 г. МЛАН. Ю. Данченковой.