

чивой эпохи встретилось с необходимостью выбора языка — смены точки зрения, т. е. перехода в иную систему отношений которую дает естественный язык. Но и в другие эпохи своего развития (начиная от славяно-русского двуязычия средневековья) русская культура была культурой двуязычной, двуголосой, диалогизированной. Так, среди словесных текстов русской культуры оказались тексты, написанные на ином (нерусском) естественном языке<sup>33</sup>, в первой половине XIX века, в основном, — французском. Это французские статьи Вяземского и Тютчева, французские стихи Баратынского, Пушкина, Лермонтова, французские заметки Пушкина, «Философические письма» Чаадаева, повести А. К. Толстого, французские дневники, мемуары, альбомы и, среди прочего, — письма.

Что делать? повторяю вновь:  
Доныне дамская любовь  
Не изъяснялася по-русски,  
Доныне гордый наш язык  
К почтовой прозе не привык.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> О соотношении текста на естественном языке и словесного текста культуры см. В. В. Иванов, Ю. М. Лотман, В. Н. Топоров, А. М. Пятигорский, Б. А. Успенский. Тезисы к семиотическому изучению культур. — *Semiotyka i struktura tekstu*, Warszawa, 1973.  
Это явление полиязычности культуры любопытно сопоставить с поликультурностью — усвоением одной культурой текстов другой, как словесных (художественный перевод), так и несловесных (элементы иноземной моды). Усвоение всегда связано с адаптацией, которую мы и называем в случае со словесными текстами переводом.  
<sup>34</sup> Пушкин, т. 6, с. 63.

*Франц. заметки Баратынского  
7.358  
указатель по  
русской и славянской литературе.  
Литература России XXIV  
Тарту, 1975*

### «КОЛЫБЕЛЬНАЯ» ИЗ ПРИЧУДЬЯ

А. Ф. Белоусов

По характеру своего бытования, по диапазону социальных функций, которые он обслуживает, и по заложенным в нем возможностям познания и осмысления окружающей действительности фольклор представляет собой выдающееся явление культуры. Для того, чтобы лучше понять специфику этого явления, есть смысл обратить внимание и на некоторые интересные особенности культуры тех социальных или религиозных общностей, которые не являлись хранителями традиционного фольклора и чье отношение к нему нередко носило характер явной враждебности.

В ряду противников традиционного фольклора видное место занимает русское старообрядчество, в полной мере унаследовавшее от времен «благочестия» и представление церковной иерархии о необходимости решительной борьбы с отклонениями от религиозно-бытового «благообразия» в народной жизни. По примеру Стоглава или постановлений церковных властей середины XVII века, ратовавших за прекращение народных празднеств и искоренение суеверий, многократные запрещения, вроде 18-й статьи фелосеевского «Польского» Устава, принятого в 1751 году —

«Поющих песни бесовские, и играющих в карты, и в варганы, и в дуды, и бранящихся матери, и пляшущих, и яницами катающихся и на качелях качающихся, и на масляной катающихся, да творят сии все 500 поклонов до земли»<sup>1</sup>, непосредственно касались именно тех бытовых явлений, которые в наибольшей степени были проникнуты традиционным фольклором.

Известно, с какой тщательностью регламентировалось бытовое поведение приверженцев «старой веры» и как сурово нака-

<sup>1</sup> Цит. по: А. Иванов. Полное историческое известие о древних строгониках и новых расколниках, так называемых старообрядцах. Изд. 4. СПб., 1841, с. 139. См. и правило 9-е, запрещавшее молодежи в воскресенья и праздники ходить по ярмаркам (ярмаркам), в лес за ягодами и в чужие деревни — там же, с. 136.

зывались малейшие отступления от многочисленных «правил», распространявшихся даже на частности повседневной жизни. Особенную творческую активность в этом отношении проявляли руководители федосеевского согласия (к которым, кстати сказать, принадлежали и предки нынешнего старообрядческого населения Причудья<sup>2</sup>), что прежде всего было следствием бытовавшего среди последователей Феодосия Васильева представления о возможности замены «по нужде» причастия постом, молитвами, личными добродетелями и правыми делами<sup>3</sup> — «воздержницы, подвижницы и жизнью своею спасаеся». Именно поэтому федосеевские начетчики настойчиво и обстоятельно занимались составлением (применительно к тем возможностям, которыми располагало их общество) различных «уставов», не только фиксировавших состав и порядок молитв, но и определявших собой обширный круг домашнего «богослужения». В этом обществе, чьим жизненным идеалом был монастырь<sup>4</sup> и которое действительно пыталось основать свой быт на монастырских началах, не оставалось места народной, как, впрочем, и всякой другой «мирской», песне даже в домашнем обиходе.

Заменить ее был призван духовный стих<sup>5</sup>, который не без оснований считается ведущим жанром старообрядческого фольклора. Отчасти заимствованный из древнерусской «околоцерковной» литературы, отчасти вышедший непосредственно из старообрядческой среды, широко распространенный в старообрядчестве, духовный стих если и интересовал исследователей, то, как правило, лишь в качестве материала для иллюстрации специфического умонастроения, которым было проникнуто старооб-

<sup>2</sup> Хорошее, а главное — доступное для широкого круга читателей, изложение истории причудского старообрядчества дается Ю. К. Бегуновым в его статье «Древнерусская книжно-рукописная традиция Причудья (обзор)». В сб.: Рукописное наследие Древней Руси. Л., 1972. Ю. К. Бегунов приводит и библиографию по истории заселения, быту, культуре и языку русского населения Западного Причудья (помимо прочего, в ней почему-то не указаны статьи видного историка федосеевского согласия П. Д. Иустинова, помещавшиеся в свое время в журналах «Христианское Чтение» и «Богословский Вестник»).

<sup>3</sup> Разделение причудского старообрядчества на поморцев и федосеевцев сравнительно позднего происхождения (см.: К. А. Малышев. Краткая летопись Кикнатовской общины в Причудском крае. «Родная Старина», № 7, Рига, 1929) а не ведет свое начало еще от времени массового заселения старообрядцами западного берега Чудского озера, как это иногда считается.

<sup>4</sup> В этом духе высказывался и сам Феодосий Васильев. См.: П. С. Смирнов. Споры и разделения в русском расколе в первой четверти XVIII века. СПб., 1909, с. 234.

<sup>5</sup> Обстановка, в которой выработался этот идеал, и его идейные истоки обстоятельно освещены в книге С. Зеньковского «Русское старообрядчество. Духовные движения XVII века.» München, 1970. См. главы III и VI.

<sup>6</sup> Ср.: В. Перетц. К истории древне-русской лирики («стихи умиленные»). — «Slavia», 1932, XI, в. 3—4, с. 474.

рядчество». Со своей чисто литературной стороны, как и по особенностям бытового предназначения, старообрядческий духовный стих изучен совершенно недостаточно.

Что касается выяснения тех бытовых функций, которые в свое время обслуживались духовным стихом, то дело это сейчас, когда он почти не встречается в обиходе исчезающего старообрядчества, довольно трудное, но не совсем безнадежное, так как есть немало наблюдений и замечаний собирателей, сделанных еще во время его активного бытования. Зная их, нельзя согласиться с мнением известного знатока старообрядческого духовного пения В. З. Яксанова, который специально останавливаясь на роли духовных стихов в воспитании старообрядчества, писал о них, как только о «безобидном», хотя и «глубоко поучительном развлечении»<sup>7</sup>. Более верно, на наш взгляд, оценивал место и значение духовных стихов в «самом обиходе жизни старообрядчества» Я. А. Богатенко, говоривший о их бытовании не только в обстановке праздничного отдыха или семейных торжеств, например, свадьбы, но даже во время работы<sup>8</sup>. Указания на это можно найти и в публикациях старообрядческих стихов<sup>9</sup>. Как это довольно часто бывает с произведениями, проникновенными в крестьянский обиход из иной среды и которые прикрепились к обряду на основе тематического соответствия их характеру обрядного «действия» (показательно в этой связи повсеместное бытование романсов «Зачем ты, безумная, губишь» или «Подул осенний ветер с поля» в роли свадебных песен), духовный стих, вытесняя «мирскую» песню, тоже как бы «дифференцируется» по бытовому употреблению, хотя, конечно, «возможности» у него для этого куда более ограничены, чем у «городского» фольклора. Тем не менее, духовный стих глубоко проник в повседневный обиход старообрядчества, обосновавшись и там, где бытовой «почвы» традиционного фольклора не коснулись разнообразные меры, предпринимавшиеся для поддержания религиозно-правовенного «порядка», пытаясь обслуживать те функции, которые, казалось бы, никак не относятся к сфере его «компетенции». Мы имеем в виду т. н. «биоло-

<sup>7</sup> Весьма характерна в этом отношении статья Ник. Соболева «О поэзии раскола в курсе русской словесности» — Известия Петербург. им. П. Г. Шеставина в Москве, кн. II, М., 1913.

<sup>8</sup> См.: В. Я. Духовное пение в христианской семье и школе — «Цит Веры», 1912, январь, с. 87.

<sup>9</sup> См.: Я. Богатенко. Русские духовные стихи, псалмы и канты. Краткая характеристика. — «Церковь», 1913, № 3, с. 66.

<sup>10</sup> См.: примечания к №№ 6 и 23 в сборнике Т. С. Рождественского «Памятники старообрядческой поэзии» (Записки Моск. археологического ин-та, т. VI, М., 1910, с. 8 и 23). Ср. И. М. Крашенинников. Духовные стихи крестьян-старообрядцев Челябинского уезда. — «Этнографическое обозрение», 1908, № 1 и 2, с. 153.

гическую поэзию», как остроумно определил колыбельные песни один из их исследователей<sup>10</sup>.

В сборнике духовных стихов, полученном несколько лет тому назад проф. Ю. М. Лотманом из г. Муствеэ (б. посад Черный)<sup>11</sup>, среди таких популярных в прошлом у старообрядцев произведений этого жанра, как «Плача прелезненна кафоликов», «Стих о смерти» («Взираи с прилежаннем, тленный человек»), «Стих о потопе» («Потоп страшный умножался»), «Стих о скончании света» («Егда придет кончина всего света») и «Плач Адама», помещается любопытный и сравнительно мало известный «Стих колыбельный Иесуу Христу»<sup>12</sup>:

Здравь буди ѿ пре  
красныи и пресла  
дкн ісоусе,  
люлі люлі люлі лю  
лі люлі ѿ любеныи сыне;  
Здрави боудетъ ясныи  
очи вы оуста млá  
ды отрочате, люлі  
люлі люлі люлі люлі  
ѿ любезныи сыне;

<sup>10</sup> См.: Г. Добряков. О колыбельных песнях. — «Вестник воспитания», 1914, № 8, с. 149.

<sup>11</sup> Сборник второй половины XIX века, 18 см × 11 см, 21 л., полуустав. Без обложки, начало и конец сборника не сохранились. Бумага без водяных знаков. Заставки, заглавия и инициалы написаны золотинном или теми же чернилами, что и текст стихов. В стихах «О смерти» и «О скончании света» расцето по крюкам начало, «Плач Адама» расцет целиком. На л. 7 об. надпись скорописью, вероятно, владельца сборника «Александр Григорьев Глубаков 1898»; На л. 10, об. такая же надпись «Люба Григорьевна Глубакова». К последнему слову «стиха колыбельного Иесуу Христу» позднее добавлено еще раз «сыне».

<sup>12</sup> Варианты этого стиха публиковались уже дважды: П. А. Бессоновым — по рукописному сборнику (см.: П. Бессонов. Калки переходящие у ветковских старообрядцев (см.: Е. Р. Романовым, который записал его у ветковских старообрядцев (см.: Е. Р. Романов. Белорусский сборник, в. V. Витебск, 1891, с. 440—441). Отличаются они друг от друга характером «присева» — если в «Калках переходящих» строчку «ѿ любезныи сыне» предваряет четырехкратное повторение колыбельного «люлі», то у Е. Р. Романова вместо этого стоит «Ты мой рай, рай, раю». Вариант, помещенный в «Белорусском сборнике», по-видимому, является типичным образцом усвоения «Стиха колыбельного Иесуу Христу» старообрядцами Ветки и Стародубья. Известен еще один «список» Стиха с присевом «Ты мой рай, рай, рай» — явно ветковско-стародубского происхождения (см.: М. И. Далеков. Описание рукописей, хранящихся в библиотеке Черниговской духовной семинарии. СПб., 1880, с. 58. Остальные же варианты нашего Стиха в этом отношении сходны с Бессоновской публикацией (см. описание рукописных сборников письма и кантов в: В. Петрич. Историко-литературные исследования и материалы. Т. I, ч. II. СПб., 1900, с. 90—91).

Иже ѿ небѣсъ соше  
днн вомиръ истинныи  
прешеды люлі люлі люлі лю  
лі люлі ѿ любезныи сыне;  
Ангели с небѣсъ градите, сонъ  
младенцѣ принесите, люлі люлі  
люлі люлі люлі ѿ любеныи сыне;  
Сни ісоусе блиныи, оусни сно<sup>M</sup>  
блгопріа тным, люлі люлі лю  
лі люлі люлі, ѿ любеныи сыне  
Та хвалимаго звѣздами  
ла кормила своими сосцами,  
люлі люлі люлі люлі люлі  
ѿ любезныи сыне;

Трудно сказать, использовался ли этот стих в Причудье в качестве колыбельной песни — данных о его бытовании у нас нет<sup>13</sup>, но то, что он вполне мог употребляться при убаюкивании ребенка, свидетельствуется сопроводительной заметкой к публикации того же текста Е. Р. Романова, который записал его у ветковских старообрядцев<sup>14</sup>.

Отличия «Стиха колыбельного Иесуу Христу» от весьма немногочисленных в русском крестьянском быту колыбельных, содержащих в себе какие-то определенные реалии христианского «мира», как, например, текст, приведенный в одной из своих статей В. Н. Харузиной сразу же бросаются в глаза:

Успенія Мать  
Уложи младеня спать  
На тесову на кровать.  
Уложи, усни  
На всю темную ночь.  
Как я байкала, качала  
И Успеню завичала.  
Богородица Марія,  
Уложи дитя скорее  
На всю темную ночь.

<sup>13</sup> Публикуемый нами текст — кажется, единственный вариант «Стиха колыбельного Иесуу Христу» в книжно-рукописной традиции Причудья. Ср. Ю. К. Бегунов. Ук. соч., с. 384—385 (здесь приводится перечень духовных стихов по причудским рукописям, хранящимся в Пушкинском Доме).

<sup>14</sup> См.: Е. Р. Романов. Ук. соч., с. 441.

На весь белый день  
Да на всю темную ночь.  
Как я байкаю, хожу,  
Да никому я не скажу;  
Как я байкала, качала  
Божьей милости начало<sup>15</sup>.

Если в народной колыбельной Богородица лишь заступила место таких типичных образов «материнской» поэзии, как Сын, Дрема, Утомов или Кот<sup>16</sup>, которые призываются к ребенку для того, чтобы он заснул, то «Колыбельная Иисусу Христу» всем своим содержанием, оформленным в стихах торжественного красноречия, принадлежит к жанру духовных стихов. Это не просто ряд обычных «колыбельных» мотивов, в которых отразилось религиозное настроение матери, а — собственно духовный стих, по своему тематическому «сходству» с бытовым контекстом колыбельных песен проникший и закрепившийся в их сфере. Способствовала этому и вполне ощутимая тенденция его ритмики к сближению с обычным размером колыбельных песен, к пяти, разного происхождения — четырехстопным хореем, который, по сути дела, «задается» ритмическими особенностями «припевов», состоящих из разных вариаций слов «любли» или «баю». Хотя и несомненно, что «Стих колыбельный Иисусу Христу» написан т. н. «вишневый» стихом.

Точнее, не написан, а переведен, вероятно, с латинского оригинала каким-нибудь южно-русским грамотеем XVII века. Еще П. А. Бессонов утверждал, что Стих этот — прямой перевод с латинского<sup>17</sup>, и даже сопроводил его публикацию текстом на латыни, который якобы послужил источником для «колыбельной». Очень может быть однако, что латинский текст духовного стиха и составлен где-то на Украине: наличие в одном из рукописных сборников произведений «вишневой» поэзии вместе с русским вариантом «Стиха колыбельного Иисусу Христу» латинского и греческого<sup>18</sup> наводит на мысль о возможности его появления в результате версификаторских «экзерциций» какого-то православного (или униатского?) ученого монаха или одного из многочисленных в то время «школяров». Питомцы Киево-Могилянской Академии должны были упражняться в писании

<sup>15</sup> См.: В. П. Харузин. Несколько слов о родильных, крестинных образах и об уходе за детьми в Пудожском уезде, Олонецкой губернии. — Этнографическое обозрение, 1906, в. 1—2, с. 95.

<sup>16</sup> См.: О. Н. Капица. Детский фольклор (песни, потешки, дразнилки, сказки, шутки). Изучение. Собрание. Обзор материала. М., 1928, с. 43 и 50.

<sup>17</sup> См.: П. Бессонов. Ук. соч., с. 94 и сл. Отметим, что публикатор указал то издание, по которому он процитировал латинский текст.

<sup>18</sup> См.: В. Перетц. Историко-литературные исследования в материале Т. I, в. II, с. 97—99.

стихотворений — на латыни и греческом языке<sup>19</sup>, и, естественно, приобретали определенный навык в этом занятии. Польско — же — католические образцы, под влиянием которых развивалась «школьная» гимнография, едва ли содержали в себе текст, аналогичный нашему «Стиху колыбельному Иисусу Христу»<sup>20</sup>.

Конечно, не стоит совершенно исключать и возможность непосредственного перехода Стиха с латинского оригинала. Сомнения Е. Р. Романова в справедливости взгляда П. А. Бессонова на происхождение «колыбельной»<sup>21</sup> кажутся неосновательными — тем не менее, в бывших у нас под рукой антологиях латинской средневековой гимнографии Х. А. Даниела, Ф. И. Мона — просматривали мы и сборник латинско-немецкой религиозной поэзии Э. Э. Коха — подобный текст не зафиксирован.

Но даже если бы мы и не знали тех источников, из которых «Стих колыбельный Иисусу Христу» был заимствован старообрядческой средой, он всё равно заметно выделялся бы на общем фоне других духовных стихов своими особенностями, явно «несозвучными» характеру православной, в ее русской «редакции», религиозности, как народной, так и, разумеется, богословско-догматической. Прежде всего это касается характера обращения Богородицы к Христу, своею «интимностью» резко противоречащего традиционному для русского духовного стиха «плачам» и «молениям», с которыми Богородица только и выступает там в своем общении с Иисусом. Хотя на Руси и были известны апокрифические сочинения, более подробно, чем каноническая литература, повествовавшие о земной жизни Христа и о предшествовавшей его рождению жизни самой Богородицы<sup>22</sup>, но, по справедливому замечанию Г. П. Федотова, народное творчество,

<sup>19</sup> См.: Н. И. Петров. Киевская Академия во второй половине XVII века. Киев, 1895, с. 76 и сл.

<sup>20</sup> Если судить по обстоятельному обзору произведений, близких по тематике нашей «колыбельной», в польской религиозно-литературной традиции — см.: Jerzy Zathej. Z badań nad chronologią kołęd. — «Pamiętnik Literacki», 1961, XI. Ни в авторитетном сборнике «Polskie pieśni katolickie od najdawniejszych czasów do końca XVI wieku» (Zebrał M. Bobowski), ни в массовых изданиях, вроде «Wybór kołęd, śpiewanych w kościołach i w domach» или «Pieśni nabożne w Kościele Katolickim używane», нам не встречался текст, сходный со «Стихом колыбельным Иисусу Христу» по своим композиционным особенностям, хотя «славословия» или «убаюкивания» Христа Богородицей входят в состав многих песен, но вместе они не сочетаются.

<sup>21</sup> См.: Е. Р. Романов. Ук. соч., с. 440.

<sup>22</sup> Обзор этой литературы, бытовавшей на русской почве, делался И. Я. Порфирьевым и В. Ф. Сахаровым. См.: И. Я. Порфирьев. Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. СПб., 1890 (Сб. ОРЯС, т. 52, № 4); Владимир Сахаров. Апокрифические и легендарные сказания о Пресвятой Деве Марии, особенно распространенные в древней Руси. — «Христианское Чтение», 1888, март-апрель, сентябрь-октябрь, ноябрь-декабрь.

проявившееся в духовных стихах, «разрешило» себе обработку лишь темы «страстей»<sup>23</sup>, отголоски которой проникли даже в описание младенчества Христа.

Совсем иной подход к этой теме свойственен обширному и детально разработанному циклу «рождественского» фольклора, бытовавшего в форме колядных песен на Украине — здесь грозные предзнаменования будущих «страстей» отступают на задний план в виду особенной важности самого события Рождества. В украинских колядках<sup>24</sup> встречается и описание той же самой ситуации, которая легла в основу нашего духовного стиха, например:

А Марія чиста  
Сина пістує  
При своєму сосці,  
Его питає:  
«Ой, сину мій, квіте райський,  
Посити мни, во-зраильський,  
Утихо моя.»<sup>25</sup>

Обращение Богоматери к Христу в украинских колядках редко связывается с темой «плача» младенца, предвидящего свои будущие «страдания», что в большей степени присуще польским

<sup>23</sup> См.: Г. Федотов. Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). Paris, 1935, с. 29.

<sup>24</sup> Наше обращение к украинской колядке имеет вполне определенные основания — возможно, что именно в ней лучше всего сохранились какие-то существенные особенности тех религиозных песен, которые возникли на Украине под непосредственным влиянием католической культуры, ср. мнение Н. С. Шевцяка относительно украинских колядок на евангельскую тематику, как о фрагментах некогда единого духовного стиха — см.: Іларіон Свєніцкій, Різдво Христове в поході віків (історія літературної теми в формі «Слова», с. 169—170). Судя же о старинных украинских «люблящих» песнях по «Богогласнику» вряд ли правильнее тексты вошли в его состав переработанными и укороченными — отсюда и «близость» их там бытовому элементу, что было отмечено в: С. А. Шелюба. Богогласник. Историко-литературное исследование. Киев, 1918, с. 45.

<sup>25</sup> См.: Труды этнографическо-статистической экспедиции в западно-русский край. Материалы и исследования, собр. П. П. Чубинским. Т. III, СПб., 1872, с. 355—356. Более подробно обращение Богоматери к Христу в колядках описаны в: Н. И. Коробка.

Ой сину ж мун сину, та цвітє  
райський,  
Потєть вєсь мир христьянський,  
Потиха моя.

см.: Н. Коробка. Колядки и щедровки. СПб., 1902, с. 3. Ср. Ал. П. Маланка. Сборник материалов по малорусскому фольклору. Чернигов, 1902, с. 20—21. Эпизод этот вообще очень популярен здесь — в предложенной Н. С. Шевцяком систематике мотивов украинской колядки и щедровки вокруг темы «материнства» Богоматери группируется целый цикл легендарных «свидетельств» — см.: Іларіон Свєніцкій, Ук. сот., с. 170—171.

религиозным песням. Здесь «материнство» Богородицы чаще выражается как бы само по себе, не осложняясь другими темами «рождественской» легенды. Еще ранее, чем были записаны колядки, старинный духовный стих представлял общение Богоматери с Христом совершенно в том же духе:

Марія Дѣва ся притуляєт,  
Аби не змерзло, Дитя вкриваєт,  
Пригискаєт, притуляєт,  
Пилюшками обвиваєт:  
Лю, лю, лю, лю, лю, лю, лю, лю.<sup>26</sup>

Заметим, что «убаюкивание» Христа Богородицей неизменно сопровождается в колядках указаниями на громкое пение ангельскими «хорами» вполне канонической молитвы «Слава в вышних Богу».

Подобное изображение Рождества, проникшее в самую толщу народных поверий и представлений, несомненно, могло способствовать созданию, не говоря уже о заимствовании из «латинской» поэзии, нашего Стиха, в котором сошлись воедино «славословие» богу и «колыбельная» младенцу. И все-таки «Стих колыбельный Иисусу Христу» уравнивал такие, казалось бы, несовместимые значения в своем культурном контексте, как «аялалуйя» и «люлю»<sup>27</sup> — для его создания требовалась уже известная «легкость» в обращении со «святынями», что вряд ли допускалось ортодоксальным православием. Киево-могилянская «братия» вполне была в состоянии «отважиться» на это<sup>28</sup>.

Правда, продукт киевской «учености» не нашел применения себе на родине — практической необходимости в нем, по сути дела, не было: ни украинский «вертеп», ни «школьная» драма не давали по ходу представления слова членам «святого семей-

<sup>26</sup> См.: Матеріали до історії української пісні і вірші. Тексти й замітки. Видан. Михайло Волицяк. III. Львів, 1925, с. 557.

<sup>27</sup> Наше утверждение о культурной «несовместимости» этих значений относится, в основном, ко взглядам тех кругов православного общества, которые ориентировались на «догматические» образцы религиозно-бытового поведения и возмущения окружающей действительности. Стоит однако обратиться внимание и на известную взаимозаменяемость призывов в народных песнях — по звуковому сходству: о близости «семейств» «люлю» и «лелю» (в связи с видоизменением «лелю» в колядках под влиянием христианского «аялалуйя») см.: А. А. Потебня. Объяснения малорусских и средних народных песен. Варшава, 1883, с. 19 и сл.

<sup>28</sup> См.: П. Петров. О словесных науках и литературных занятиях в Киевской академии от начала ее до преобразования в 1819 году. — «Труды Киевской Духовной Академии». 1867, январь. По своей композиции Стих не имеет аналогий в великорусском духовном стихе — «плачи» и «моления» Богородицы там заключены в повествовательную «рамку».

ства»<sup>29</sup>. Почему же эта «псалма» была усвоена старообрядцами? Как видно из разысканий В. Н. Перетца в области песенного фольклора, малорусские «вирши» и «псалмы» вообще оказали сильное влияние на старообрядческие духовные стихи, причем значительная их часть непосредственно вошла в религиозно-бытовой обиход старообрядчества<sup>30</sup>. Можно привести немало примеров заимствования произведений на религиозную тематику и из «светской» литературы.

Старообрядчество известно своей исключительной преданностью до-никоновскому религиозно-бытовому укладу жизни. Его доктрина настоятельно требует от своих приверженцев безоговорочно отрицательного отношения к «внешнему» миру, как к «царству еретических новшеств». Но в случае «нужды», которая по пословице «закона не знает, а через шагает», старообрядческие деятели не упускали возможности воспользоваться уже «готовым» решением каких-то проблем, неизбежно возникавших по ходу исторического существования старообрядчества. Когда же требовалось обосновать необходимость такого рода заимствования, то оно чаще всего лишалось своего самостоятельного культурного значения и объявлялось лишь «средством», с помощью которого достигаются цели, вполне соответствующие характеру данной культуры. Отбор «чужого» материала, когда в нем ощущалась определенная потребность культуры — даже такой, как старообрядческая — регламентируется лишь самыми общими соображениями относительно его приемлемости — т. е. он не должен был содержать каких-нибудь «еретических» догматов.

Что же касается именно нашего текста, то на нем, возможно, лежала еще и некая «печать» «старинны» — в том его списке, с которого началось «продвижение» «Стиха колыбельного Иисусу Христу» в старообрядческую среду, вместо «православной» формулы имени Христа «Иисус» могло стоять и «Исус», употребительное в южно-русской письменности вплоть до середины XVIII века<sup>31</sup>.

Надолго обосноваться среди старообрядцев «колыбельной» Иисусу помогло утверждение её в сфере «женского» фольклора:

<sup>29</sup> Ср. замечание В. Н. Резанова о том, что в драме Богородица могла просто изображаться своей иконой — Вол. Резанов. Драма українська. І. Старовинний театр український. В. 4. Київ, 1927, с. 67.

<sup>30</sup> См.: В. Н. Перетц. Историко-литературные исследования и материалы. Т. 1. Ч. 1, с. 409 и сл. Укажем и на описание усть-шилемской рукописной традиции, сделанное В. Н. Малышевым, которое в известной степени дополняет наблюдения В. Н. Перетца — См.: В. Н. Малышев. Усть-шилемские рукописные сборники XVI—XX вв. Сыктывкар, 1960.

<sup>31</sup> См.: Б. А. Успенский. Из истории русских канонических имен. М., 1960, с. 27; прил. 1. Значение украинской церковной литературы XVII в., находившейся под сильным церковным влиянием со стороны католического Запада, для старообрядческой письменности известно — см. Н. Ф. Сум-

здесь содержание Стиха вряд ли вызывало недоумение, соответствия представлениям о Богородице, как о рожанице и т. п.<sup>32</sup>, в народных верованиях — вне зависимости от того, были ли носители православными или старообрядцами.

Ориентировавшиеся на «старую» книгу, старообрядчество отсюда же черпало не только образцы, но и материал для культивируемой у себя религиозной поэзии. Тексты тщательно записывались и сохранялись, что ставило их в один ряд с обращавшейся в старообрядческой среде церковной литературой времен «благочестия». Выполнять же они были призваны те функции, которые прежде в кругу людей, не причастных к церковной жизни, обслуживались лишь устной народной песней. Заменяя её, духовный стих — по характеру своего бытования и месту в повседневном обиходе — становился фольклором.

Материалом нашей статьи послужили, в основном, те явления старообрядческой культуры, которые можно охарактеризовать как один из результатов сознательных усилий, предпринимавшихся с целью воплотить в реально существующей культуре представления о ее идеальном состоянии<sup>33</sup>. Старообрядчество, безусловно, стремилось организовать на основах присущего ему самосознания, представлявшего свое общество единственным и достойным хранителем «древлего благочестия». В этой связи, хотя и на единичном примере, было любопытно проследить, как и с помощью каких средств пытались изменить реальный быт в соответствии с требованиями его «модели»<sup>34</sup>.

цов. О влиянии малорусской схоластической литературы XVII в. на великорусскую расколыническую литературу XVIII в. и об отражении в расколынической литературе мистика. — Киевская Старина, 1895, декабрь.

<sup>32</sup> См.: В. Н. Чичеров. Зимний период русского и малорусского календаря XVI—XIX вв. М., 1957, с. 43 и сл.

<sup>33</sup> См.: Ю. М. Лотман. Проблема «обучения культуре» как ее типологическая характеристика. — Труды по знаковым системам, т. V, Тарту, 1971, с. 170 и сл.

<sup>34</sup> О действительном состоянии фольклорной традиции среди старообрядческого населения Западного Причудья с конца XIX по середину XX вв. см. нашу статью «Фольклор русских старожилов Западного Причудья (обзор)» — в печати.