

ХРИСТОВЩИНА И СКОПЧЕСТВО: ФОЛКЛОРЪТ И ТРАДИЦИОННАТА КУЛТУРА НА РУСКИТЕ МИСТИЧНИ СЕКТИ¹

Александър А. Панченко
Институт по руска литература (Пушкински дом)
Руска академия на науките, Санкт Петербург

Александр А. Панченко. Христовщина и скопчество. Фольклор и традиционная культура русских мистических сект

Текст разглежда два основни въпроса. Първият от тях е свързан с двама религиозни движения – христовщиной и скопчеством, – които придобили масов характер в Русия в периода от XVIII до началото на XX век; изяснени са общите, както и специфичните им характеристики. В културно-историческия план проследява се тяхната генезис, отделя се внимание на есхатологичните вярвания, аскетизма, екстатичната ритуалистика и формите на ежедневната религиозна практика, които се сливат с фольклора. Вторият основен въпрос, разглеждан в статията, представлява конкретна обрядна практика «хождения кораблем», при която тя се сопоставя с текстове на руските былини.

Ключевые слова: христовщина, скопчество, ритуални практики, Капитон, «хождение кораблем»

Alexander A. Panchenko. Hristovshhina i skopchestvo. Folklore and Traditional Culture of Russian Mystical Sects

The article addresses two main issues. The first one is related to two religious movements that gained mass character in Russia in the period from the XVIII to the beginning of the XX century – hristovshhina and skopchestvo. An outline of both their general and specific characteristics is offered. Culturally and historically, their genesis is deduced, attention is paid to their eschatological beliefs, asceticism, ecstatic ritualism, and the forms of daily religious practice, which acquire a folklore character. The second main issue addressed in the article is a specific ritual practice known as “walking by ship” („хождение кораблем“). The observations made are based on Russian folklore epics (bilini).

Key words: hristovshhina, skopchestvo, ritual practices, Capito, “walking by ship”

¹ Текстът е част от книгата на Александър А. Панченко *Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционна культура русских мистических сект* (ОГИ, 2004) и е любезно предоставен от автора за публикация в списание „Славянски диалози“. – Б. ред.

Става въпрос за две масови религиозни движения от XVIII до началото на XX в. – христовщина (известна също като „сектата на хлистовците“², „божиите хора“ и др.) и скопчество („сектата на скопците“). Първото от тях се формира на границата между XVII и XVIII век и както ще се постарая да покажа по-нататък, е генетически свързано с мистико-аскетичните и есхатологичните движения на руския разкол. Една от характерните черти на христовщината (както и на отделилото се от нея през последната четвърт на XVIII в. скопчество) е особена ритуална практика, така нареченото „радение“, която включва изпълнението на духовни песнопения, екстатични „хождения“ и „пророчества“. Друга особеност на христовщината е, че сектантските лидери се почитат като „Христос“, „богородици“ и „светци“. И накрая, третата характерна черта на хлистовската религиозна практика е специфичната аскетика, включваща отказ от месна храна и алкохолни напитки, забрана на всякакъв вид сексуални отношения, на употребата на ругатни, както и задължително участие в ежедневния обреден живот на селската община. Всички тези особености на хлистовския култ са се запазили и при скопците, които са добавили към тях ритуалното ампутирание на „срамните“ части на тялото.

Веднага трябва да направим някои терминологични уточнения. Термините „хлистовство“, „хлистовщина“ и т. н. са екзоними, които изопачават самоназоваването на сектата – „христовщина“, „христова вяра“³ и под. Съществували са и други самоназовавания на последователите на христовщината – „божии хора“, „белоризци“ и др. Освен това е било възможно различните локални сектантски групи да имат различни ендоними: така например тамбовските последователи на Авакум Копилов⁴ се наричали „постници“. Освен всичко друго варирали са и „външните“ обозначения на последователите на христовщината. По различно време и на различни места те са наричани „богомолци“, „шелопути“, „квасници“, „фармасони“ и под. Известни са и екзоними, основаващи се на аналогията с раннохристиянските и западноевропейските религиозни движения „монтани“, „квакери“, „мормони“. При това е много трудно да

² Названието битува в два езикови варианта – христовци и хлистовци. – Б. ред.

³ Самите сектанти са успели да обяснят появата на това име по следния начин: „врагът (дяволът) не може да изговори думата „христовци“ и затова казва „хлистовци“ (РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. № 914. Л. 21 об). – Б. а.

⁴ Авакум И. Копилов (Аввакум И. Копылов, 1756 – 1838) – руски религиозен деец, основател на движението на „постниците“. Бил е крепостен селянин от Тамбовска губерния. От ранно детство се научава да чете и се отдава на пост и аскетичен живот. Когато е изпадал в мистическа екзалтация, душата му се пренасяла сред ангелите и Бог, чиито послания той отправял към вяращите. През 20-те години след установяването на болшевишката власт е хвърлен в затвора, където умира. – Б. ред.

се оцени степента на културното единство на „хлистовството“. Въпросът е там, че и христовщината, и скопчеството са се развивали доста динамично. Още в средата на XIX в. от традиционните форми на ритуалистиката и фолклора на ранната христовщина е останало съвсем малко, а сектантите, които през 1900 – 1910 г. са били наричани „хлистовци“, често изобщо не са имали никакво отношение към това движение. И все пак занаят ще използвам термините „хлистовци“ и „хлистовщина“, като осъзнавам цялата им условност и без да запазвам никакви отрицателни конотации, свързани с тях.

Според традиционната таксономия, формулирана от синодалните богослови и мисионери през втората половина на XIX в., христовщината и скопчеството са „мистични секти“ (в противовес на „рационалистичните“ секти – духоборците, молоканите и съботяните). В действителност обаче за някакъв ярко изразен „мистицизъм“ или „рационализъм“ и при едните, и при другите движения е доста трудно да се говори. Истинските критерии за разграничаването им тук са малко по-различни. Спецификата на христовщината и скопчеството е в екстатичната ритуалистика, в сравнително слабата ориентация към религиозната книжнина, в особената значимост на есхатологичните очаквания и вярвания. Освен това хлистовците и скопците за разлика от другите сектанти не са скъсали с традиционните форми на православното религиозно всекидневие. Без съмнение можем да се съгласим с Д. Г. Коновалов, който смята, че по-правилно би било да наричаме христовщината, скопчеството и близките до тях секти „не просто мистични, а „мистико-екстатични“ или просто „екстатични“ (Коновалов 1908: 1). Впрочем тук аз също предпочитам да следвам традиционната номенклатура просто за да не създавам терминологично объркване.

И най-сетне терминът „секта“. Не без усърдната помощ от страна на идеологията на православния фундаментализъм това понятие се е сдобило в родната ни [руската – б. пр.] традиция от XIX – XX в. с повече или по-малко негативни конотации. Освен това под „секта“ у нас обикновено се разбира дадена социална организация от религиозни дисиденти, противопоставящи се на господстващата религия. Аз употребявам термина извън каквито и да било оценъчни значения и не внасям в него устойчив социологически смисъл. Границата между „сектантите“ и „несектантите“ в масовата селска и градска култура на Русия от XVIII – началото на XX в. често не е на равнището на никакви обществени структури: обикновено я разпознаваме въз основа на различията в религиозните практики и форми на ежедневното поведение, в специфичните типове идеология и във фолклорните текстове.

Основната задача на представения труд е да опише (както синхронно, така и диахронно) и да анализира (функционално и структурно-типологически) устойчивите форми на христовската и скопческата традиционна култура, като основното внимание е върху религиозния фолклор на тези движения.

През последните десетилетия научната парадигма на фолклористиката (като дисциплина, изучаваща традиционните форми на словесността) претърпя значителни изменения. Това важи както за предметната сфера, така и за методическия арсенал на дисциплината. В съвременните изследвания фолклорът се интерпретира не толкова като естетически феномен, колкото като обем от текстове, изпълняващи редица изключително важни социални, когнитивни и идеологически функции, без при това да излизат от рамките на всекидневния живот на обществената група. Разшири се съответно и наборът от социокултурни сфери, в които се откриват явления с „фолклорен“ характер. Една такава сфера са религиозните практики, формите на ежедневна религиозна дейност, които не подлежат на пряк контрол от страна на репресивните социални институции.

Подробното обсъждане на актуалните проблеми на теорията на фолклора и фолклористиката не е сред задачите на представения труд. Въпреки това смятам за необходимо накратко да формулирам изходните методологични предпоставки на моето изследване. Същността им се свежда до следното:

1. Разбирането за фолклора като за „устно народнопоетично творчество“ понастоящем е изгубило евристичното си значение и всяко изследване на „поетиката“ или „естетиката“ на фолклора, което игнорира социално-историческите контексти на изучаваните материали, не може да бъде смятано за методологически коректно. Също толкова неправилно е да се говори за изключително устната природа на фолклорните текстове и да се правят опити за разпространяване на традиционното жанрово деление върху всички форми на словесността, изучавани от фолклористиката. Много от културните явления, които несъмнено се отнасят към „фолклорната“ реалност, на емпирично равнище изобщо не се разпознават като свързани формулни текстове. Във връзка с необходимостта фолклорът да се тълкува „разширено“, е по-логично да гледаме на фолклористиката не като на дисциплина, чийто характер е веднъж завинаги определен от рамките на изучавания материал, а като на един от възможните методи за „остранение“, деавтологизация на културните явления.

2. Съвременната критика на праволинейните позитивистични методи за изследване на традиционната култура показва нуждата от интегративен подход към описанието и анализа на фолклорната реалност (Богданов 2001: 43). Това означава, че разбирането на фолклорното явление няма да е пълно, ако не бъдат взети под внимание различните социални и идеологически равнища на неговата рецепция (като се започне от първичната аудитория на текста и се стигне до онези, които го събират и описват, конструирайки предмета на научната си дейност). Тъй като фолклорът по определение се приписва на общества с достатъчно развита социална структура и сложна система за комуникация (необходимо е най-малко наличието на писменост и обособен социален елит), броят на тези равнища обикновено е голям, а системата от взаимовръзките между тях е многообразна. Игнорирането на което и да било от тези равнища е сериозен пропуск не само в теоретико-методологичен смисъл, но и по отношение на проучванията на изворовия материал.

3. Фолклорът представлява обществено явление и като такова е един от най-важните инструменти за конструиране и възпроизвеждане на социалната реалност⁵. Той служи като средство за адаптиране и интеграция на личния опит на равнището на първичните социални групи. От това следва, че явления с фолклорен характер могат да бъдат открити в разнообразни и типологически несходни социални контексти. Съответно и самите явления могат съществено да се различават и да изискват различни изследователски подходи. Руската фолклористика от XX в. познава голям брой опити за вулгарносоциологически интерпретации на фолклора от гледна точка на така наречения „марксизъм-ленинизъм“. Естествено, подобни изследвания изобщо не способстват за разбирането на социалната природа и функциите на фолклора. Съвременното хуманитарно знание обаче разполага с много по-гъвкав инструментариум за такъв род интерпретации. Струва ми се също, че последователното използване на социалноантропологичните подходи е една от най-важните методологични задачи пред съвременната руска фолклористика. Без да бъдат изяснени социалните функции на фолклорните текстове, е невъзможно да се разберат техният генезис, поетиката им и т. н.

4. Като говорим за „традиционна култура“ (а у нас към нея обикновено отнасят руската селска култура), не трябва да се поддаваме на илюзиите за „диктат на традицията“ и за съществуващата някога „чиста“ етнографска действителност (тук се подразбира, че последната,

⁵ Относно механизмите за социално конструиране на реалността вж. Бергер, Лукман 1995. – Б. а.

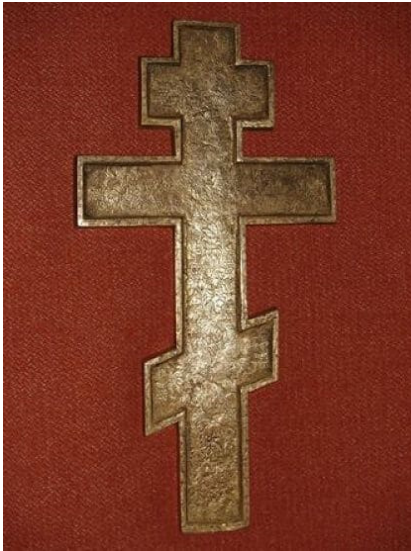
независимо от присъщия си консерватизъм, с течение на времето се е замътила благодарение на някакви „външни“ въздействия от страна на християнството, градските традиции, средствата за масова информация и под.). Смятам, че всяка култура се характеризира в равна степен и с консервативни, и с динамични тенденции. От една страна, всеки фолклор е в известна степен традиционен, а от друга – всяка традиция съществува в иновативен контекст. Затова не бива да се залъгваме с илюзията за селския митологичен универсум, в който единствена социална детерминанта на „традиционния“ ритуал и фолклора се явява семейството или селската община. В действителност значителна част от „фолклорната реалност“ на XIX – XX в. дължи своето съществуване на външни по отношение на селската община институции.

Идеята да се изследва „културата на безмълвното мнозинство“, всъщност е парадоксална. Мнозинството се оказва безмълвно точно защото не получава правото на глас. Вместо него говорят представителите на социалния елит: като се започне от проповедниците и инквизиторите и се стигне до политиците и фолклористите. Понякога обаче ние дочуваме и гласа на самата селска култура: обикновено това се случва благодарение на масовите религиозни и социално-утопични движения. В този смисъл „динамичният компонент“ на „народната традиция“ понякога може да каже за тази традиция повече, отколкото онези нейни форми, които ни се струват „оригинални“, „древни“ или „непреходни“. По-долу ще се постарая да докажа тази теза върху примера на христовщината и скопчеството.

Произход на христовщината: спорове и съмнения

През 1667 г. след известния „събор на патриарсите“, заклеимил старообредците и едновременно с това осъдил Никон⁶, започва нова епоха в религиозната история на Русия. В течение на трите следващи столетия социалните, идеологическите и богословските приоритети на родното ни [руското – б. пр.] православие нееднократно преживяват коренна промяна; често промените засягат не само институционалните особености на официалната църква, но и дълбинните основи на традиционните религиозни практики, пораждайки причудливи феномени както на „елитарната“, така и на „простонародната“ култура.

⁶ Патриарх Никон (1605 – 1681) остава в историята с църковните реформи, които инициира с цел унификация на руската обредна традиция с гръцката. Това води до разкол в руската Църква и в резултат – до появата на старообредците (привържениците на стария обред). През декември 1666 г. Никон е осъден от Синода, лишен е от всичките си свещенически функции и е сведен до статута на обикновен монах. – Б. пр.



Старообряднически кръст – осемконечен⁷



Два варианта на гръцки кръст – четириконечен и шестконечен

Съборът от 1666 – 1667 г. обаче само поставя точката (или по-точно, запетаята) в процеса на религиозно и културно брожение, обхванал Русия през XVII столетие. Именно в течение на този век страната се сблъсква с нови за руската културна традиция явления: религиозното сектантство, масовите социалноутопични и есхатологични движения, политическото и религиозното самозванство. За разлика от западноевропейците предходните поколения руснаци не познават нищо подобно⁸. Родните ни [руските – б. пр.] „ереси“ от XIV и XV в. – на „стриголниците“ и на „жидовстващите“ – са несравними както със съвременните им европейски религиозни движения, така и с руското сектантство от XVIII – XIX в. Дори и малкото, което знаем за стриголниците и жидовстващите, не ни позволява да говорим за тези ереси като

⁷ Илюстрациите са включени по идея на редактора, а не на автора на статията. Старообрядническият кръст е без изображение на разпнатия Христос и е осемконечен за разлика от католическия, който е четириконечен, и от православния, който е четири- или шестконечен (и в католическия, и в православния кръст се изобразява разпятието, като има разлика в някои детайли). Освен това старообрядците се кръстят с два пръста и два пъти казват „Алилуя“ за разлика от трикратното кръстене на православните, постепенно въведено след реформите на Никон по подобие на гръцката традиция. – Б. ред.

⁸ Може би трябва да се направи изключение за епохата на Иван Грозни, предварила и отчасти обусловила социалната и културната ситуация през XVII век. – Б. а.

за крупни движения, оказали някакво по-осезаемо влияние върху последващата история на руската религиозна култура.

Тази ситуация до голяма степен обуславя недоумението, което изразяват изследователите по повод на появата на руското мистично сектанство на границата между XVII и XVIII в., и по-точно – на ранната христовщина⁹. На тях им се иска да видят тук западно влияние. Още по времето на хлистовските процеси през първата половина на XVIII в. тази секта е сметната за „квакерска ерес“. Н. В. Реутски предполага, че един от главните източници на христовщината е било учението на немца Квирин Кулман – силезийски мистик, пристигнал през 1689 г. в Москва да проповядва хилязма и изгорен на 4 октомври същата година заедно със своя сподвижник Конрад Нордерман¹⁰. По мнение на изследователя „фантастичният живот“, „тайнственото учение“ и публичната екзекуция на немския ясновидец осигуряват „обилен материал за сплетни, които възникнали след това в Москва между нисшия слой на монашествашите и намиращите се също в Москва последователи на Капитон Костромски¹¹ и Даниил Викулов Поморски¹². [...] Точно тези сплетни докарвали Москва до хлистовщината: вместо кулмановските хилясти чужденци се появили нашите руски хилясти, или Божии люде“ (Реутски 1872: 20)¹³. Макар предположението на Реутски за връзката на хлистовската традиция с движението на Капитон и аске-

⁹ Обзор на съществуващите гледни точки вж. у Висоцки 1903: 311 – 325; 438 – 454; 703 – 714. – Б. а.

¹⁰ За Кулман вж. Тихонравов 1898: 305 – 375; Цветаев 1883: 106 – 150; Панченко 1969: 137 – 162. Още преди Реутски това предположение е изказано от църковните историци архиепископ Филарет Гумилевски и протоерей Александър Рудаков. – Б. а.

¹¹ Капитон Костромски (Костромский, кр. XVI в. – ср. XVII в) – привърженик на старообрядничеството и противник на църковната реформа на патриарх Никон. Поради това, че се е укривал от властите, не се знаят нито годината, нито мястото на смъртта му. По-подробно за него вж. нататък. – Б. пр.

¹² Даниил Викулов/Викулин (1653 – 1733) – руски религиозен писател. През 1694 г. заедно с други съмишленици създава Вигорецката обител, която се превръща в поклоннически център за старообрядците. – Б. пр.

¹³ Показателно е, че по сходен начин, макар и по-предпазливо, разсъждава С. А. Зенковски – един от най-авторитетните изследователи на руското старообрядчество. Говорейки за произхода на христовщината – „тази мистична секта от неправославен тип“ (Зенковски 1995: 478), той предлага нейните корени да се търсят „в съчетанието от проникващите в Русия елементи на мистичния протестантизъм и руските народни вярвания“ (пак там: 483). Зенковски обаче не дава никакви конкретни примери за въздействие на „мистичния протестантизъм“ върху руската народна култура с изключение на това, че споменава за Кулман и за „двайсет или трийсет хиляди чужденци протестанти“, които живеели през последните десетилетия на XVII в. „в Москва и другите градове на Московска Русия“ (пак там: 483). – Б. а.

тичната практика на поморските старообредци да ни се струва основателно, няма никакво съмнение, че изследователят е сгрешил по отношение на Кулман: учението на силезиеца не оказва силно влияние върху религиозните умонастроения на московчани; а и първите известия за близки до христовщината движения се появяват цели двацет и пет години преди пристигането му в Русия¹⁴. Също толкова слабо обосновани са идеите на И. М. Добротворски и В. Н. Перетц, които пишат за христовщината като за резултат от разпространението на традициите на западноевропейските еретически движения от епохата на Средновековието и Новото време (Добротворски 1869; Перетц 1898). Първият от тях се основава предимно не на документални материали, а на собствените си догадки, докато вторият изхожда от неправилното предположение за масовия грях и кървавите жертвоприношения, свойствени на култовата практика на хлистовците. И на последно място, очевидно не са прави онези изследователи, които пишат за връзката на „руските тайни учения“ с богомилството (към тях например се числи П. И. Мелников-Печерски¹⁵ – Мелников 1909). Работата е там, че историко-културното значение на богомилството и в частност неговото влияние върху руската религиозна култура много често се е преувеличавало в родната ни наука през втората половина на XIX и началото на XX в. В действителност не разполагаме с никакви данни за някакво по-съществено развитие на това религиозно движение в Древна Рус – и още по-малко за запазване на хипотетичното „богомилско учение“ чак до XVII в. Всъщност и „богомилството“ (респ. „манихейството“, „павликянството“ и под.), и „финско-славянското“ „вълшебно-магьосническо мирозъзерцание“, от които се опитва да изведе христовщината А. П. Шчапов (Шчапов 1906), са специфични научни конструкции, призвани да маркират някаква тайнствена област на религиозни практики, които коренно се отличават и от официалната доктрина на руското православие, и от простонародните вярвания, и от така нареченото „славянско езичество“.

Всички тези не особено правдоподобни и неподкрепени с доказателства разсъждения са свързани с един и същ проблем: авторите им изобщо не могат да си представят, че христовщината се е зародила на руска почва и че произтича от традиционните религиозни практики на

¹⁴ Концепцията на Реутски е подложена на аргументирана критика още от Е. В. Барсов в статията му „Най-новите изследователи на руския разкол“ (Барсов 1873) – Б. а.

¹⁵ Павел И. Мелников (Павел И. Мельников, 1818 – 1883) – руски писател и етнограф, известен с псевдонима Андрей Печерски или като Мелников-Печерски. В неговите научни проучвания и белетристика особено място заема темата за старообрядничеството. – Б. пр.

руските селяни и граждани през XVII в. Причината, разбира се, е както в непознаването на тези практики, така и в преувеличеното внимание към институционалните форми на религията, за които писах в предходната глава. По-нататък ще се постарая да покажа, че изследването на христовския и скопческия фолклор ни дава всички основания да говорим за неразривната им връзка с руската религиозна традиция и за липсата на някакви съществени западни влияния. Най-близко до разбирането за това стигат Н. И. Барсов, който пише за самобитния характер на христовщината, за нейните връзки със селските мистико-аскетични традиции и с религиозното движение на Капитон Даниловски (Барсов 1879), и П. Н. Милюков, който посочва тясната връзка между руското мистично сектантство и радикалните направления на руското старообрядчество, в частност безпоповщината (Милюков 1905: 107 – 110).

Трябва обаче да подчертаем, че тук не става въпрос за стабилна религиозна организация с отчетлива институционализирана догматика, а за определен тип култова практика и свързаните с нея фолклорни форми. Напълно основателна е следната бележка на М. Б. Плюханова:

През най-ранните стадии от съществуването си през XVII в. христовщината е била толкова малко обособена и определена в интелектуално отношение, колкото и всички останали народни движения, съпровождали разкола. Обособяването на христовщината като отделна секта през XVII в. е неправомерно, тъй като самото понятие за секта е неприложимо към народния живот по онова време.

(Плюханова 1996: 431)

Същевременно можем да посочим един от най-вероятните източници на христовщината през XVII в. Това е учението на стареца Капитон Даниловски, чието влияние върху ранното хлистовство в една или друга степен е признато от повечето изследователи на руските мистични секти и ранното старообрядчество.

Сведенията за Капитон в историческите източници са откъслечни и противоречиви. Също толкова противоречиви са мненията на изследователите, които пишат за живота и учението му¹⁶. В. С. Румянцева, която специално разглежда тези въпроси, смята, че най-важното в ереста на Капитон е нейният противоцърковен характер, изразяващ се в отричането на „института на свещенството и някои тайнства, но тъй като се е запазвал авторитетът на „Светото писание“, това е било протест срещу

¹⁶ Обзор на документите и техните интерпретации вж. в трудовете: Зенковски 1995: 144 – 156; Румянцева 1986. – Б. а.

феодално-йерархичния църковен строй“ (Румянцева 1986: 81). Този извод обаче ми се струва изсмукан от пръстите: в случая разсъжденията на В. С. Румянцева се базират не на фактически данни, а на общата топка на съветската историография. Освен това въпросът за спецификата на Капитоновото учение е засенчен от стремежа да се направи обобщено описание на еретическите учения от XVII в., еднакво присъщи и на старообрядческата, и на официалната традиция. Най-основателно все пак ни се струва мнението на С. А. Зенковски, според когото отличителна черта на ереста на Капитон е бил радикалният аксетизъм, основаващ се на крайните есхатологични настроения (Зенковски 1995: 152 – 154).

Точната рождена дата на Капитон е неизвестна. Колкото до смъртта му, тя най-вероятно е настъпила през първата половина на 60-те години на XVII в. (Зенковски 1995: 146; Румянцева 1986: 79). Капитон е роден в дворцовото село¹⁷ Даниловское, Костромски уезд, и очевидно още на младини е бил постриган за монах. През 1620-те години живял в скит край река Ветлуга, после основавал скитове на река Шуя и край село Даниловское. На последното място организирил два скита – женски и мъжки. Чак до края на 1630-те години поддържал добри отношения с правителството. Въз основа на съобщение от Семьон Денисов и царска грамота от 1634 г. Зенковски предполага, че Капитон е бил близък до царския двор и лично е познавал Михаил Фьодорович¹⁸ (Зенковски 1995: 147). Но през 1639 г. старецът е арестуван по обвинение „в неистовство“ и е заточен в Тоболск, „откъдето избягал в родния си край“ (Румянцева 1986: 72). До началото на 50-те години продължил да се подвизава в горите на Кострома, после се преместил на юг – отначало в околностите на Шуя, а по-късно – във Вязниковските гори. Явно тези места са станали и последният му пристан.

Според една основателна забележка на С. А. Зенковски ние познаваме само „практическото приложение на доктрината“ на Капитон (Зенковски 1995: 148). А и едва ли следва да мислим, че учението на стареца е имало някаква по-пространна теоретична обосновка. Опитите да се говори за влияние върху него от страна на по-ранните еретически учения (Румянцева 1986: 76 – 77) или на тогавашните европейски реформационни идеи¹⁹ (Румянцева 1986: 76; Зенковски 1995: 151), из-

¹⁷ Дворцово село (рус. дворцовое село) – селище с привилегирован статут, което е било под прякото управление на княза или царя. – Б. пр.

¹⁸ Цар Михаил Фьодорович е първият от династията Романови, а възкачването му на престола слага край на Смутното време. – Б. пр.

¹⁹ Историките, които предполагат наличието на такова влияние, обикновено посочват, че един от сподвижниците на Капитон е бил „великият и премъдър Вавила“ – чуждоземец от „лютеранската вяра“, възпитаник на Сорбоната (често го отъждествяват с раз-

глеждат необосновани. Колкото до обредната практика на Капитон и неговите ученици, то тя, както вече казахме, се характеризира с краен аскетизъм. Самият старец носел каменни вериги, тежащи три пуда (около 50 kg), спял окачен за пояса на забита в тавана желязна кука, спазвал строг пост. Пустинниците постели даже на Рождество и Пасха (вместо червени великденски яйца Капитон предлагал на братята си „червени“ глави лук), а в сряда, петък и събота изцяло се въздържаха от храна. С течение на времето Капитон окончателно се отказал от участие в църковния живот и дори престанал да се причестява.

Той критикувал поклонението пред някои икони, например на Христос с архиерейски одежди и на Богородица в царско облекло. Като цяло изобщо не признавал новите икони, изписани под западно влияние и изобразяващи Христос по-реалистично и по-малко абстрактно-идеографски, отколкото древноруските икони.

(Зенковски 1995: 150)

Имаме известни основания да смятаме, че Капитон е тълкувал неортодоксално догмата за Троицата: „че отецът изпраща, а синът не знае“ (Румянцева 1986: 76).

Едва ли трябва да мислим, че антицърковната насоченост на Капитоновото учение е била следствие от някаква последователна социална програма.

Настроенията на стареца несъмнено са отражение на мрачните размисли за антихриста, които са станали много популярни отначало в Западна, а от втората четвърт на века и в Московска Русия.

(Зенковски 1995: 153)

Също така несъмнено е, че ереста на Капитон е била свързана с общите апокалиптични настроения на епохата. Оттеглянето в горските скитове и крайният обреден аскетизъм са били една от възможните форми на „есхатологичното поведение“.

колника Вавила Млади, изгорен на 14 януари 1666 г. заедно със стареца Леонид; но по всяка вероятност това отъждествяване е погрешно). Самият факт на появата на образован протестант (може би хугенот) в редиците на капитоновското движение обаче все още не е свидетелство за това, че той е разпространявал протестантството. По-скоро именно неудовлетворението от реформационното богословие и съответната му обредна практика е довело Вавила в горите край Волга. – Б. а.

Гостите с корабите: символика на кораба и плаването във фолклора на христовщината и скопчеството

Представите и образите, свързани с кораба и плаването, играят изключително важна роля в епическите, ритуалните и религиозно-митологичните традиции на народите в Европа и Близкия изток. Дори ако се ограничим изключително с руския материал, срещаме наистина необозримо количество различни обредни и сюжетни ситуации, по един или друг начин използващи „корабната топка“. В рамките на представеното изследване бих искал да се спра само на един от аспектите на тази проблематика и да покажа как народно-религиозната космология, свързана с тази група образи, е въздействала върху формирането на обредните практики на руските сектанти.

Т. А. Новичкова, която е посветила специален труд на еволюцията на „разбойническата“ тема в руския фолклор, посочва, че „в най-древната митологична традиция корабът се явява обикновено в два облика: като ковчег, в който хората се спасяват от потопа, и като кораба Арго, с който избрани герои извършват възшебно плаване към тайнствената Колхида“ (Новичкова 1992: 188). В християнската учителна словесност често доминира първият от тези два облика: животът на човека се възприема като плаване в бурното житейско море, църквата се асоциира с кораба, който спасява човешката душа и я отвежда до тих пристан. Фолклорната традиция обаче е заинтересована в по-голяма степен от втория образ: редица епически сюжети представят плаването с кораб като пътешествие на героите към отвъдния свят.

Известната новгородска легенда „за земния рай“, стигнала до нас в посланието на Василий Калика до епископ Фьодор от 1347 г. (Демкова 1999), разказва за това как пътешествениците Моислав и Иаков били отнесени от бурята до висока планина някъде на изток. На планината „сякаш не от човешки ръце [...], но от Божията благодат“ („яко не човечьскыма руками [...], но Божией благодатью“) бил изографисан дейсис²⁰, виждала се „светлина самосияйна“ („свет самосиянен“), чувало се „многогласно ликуване“ („ликования многа“) и „весели гласове да пеят“ („веселия гласы поюща“). Двама от пътешествениците, пратени в планината „да разузнат“, изчезнали, а третият, предвидливо завързан от спътниците си с въже, бил открит мъртъв.

Още Ф. И. Буслаев отбелязва, че тази популярна в руската средновековна култура история очевидно кореспондира с друг паметник на

²⁰ Дейсис (моление) е икона, в центъра на която е изобразен Исус Христос, а отдясно и отляво на него – Богородица и Йоан Кръстител, всички в молитвена поза. Смисълът на композицията е застъпничество за човешкия род пред Небесния Цар и Съдия. – Б. пр.

новгородската словесност – билината²¹ за хаджилъка на Василий Буслаев в Йерусалим.

Сказанието за гибелта на Буслаев на Алатир-камък, представен като катедрална църква и образ на Преображението – пише изследователят – поради забележителното сходство в подробностите е могло да се смесва с известното сказание за новгородския рай... [...] Това предание било толкова прочуто в миналото, че до късно се е запазило в ироничната пословица за любопитството на новгородците: „откри Новгородския рай“. Този райски остров на епически език би могъл с абсолютно същото основание да бъде наречен както Алатир-камък, така и Тавор-планина. Спътниците на Моислав Новгородец са препускали по райската планина също като дружината на Василий Буслаев по Алатир-камък.

(Буслаев 1887: 198 – 199)

Ще припомня накратко сюжета на тази билина. Василий Буслаевич, известен също от билината *Василий и новгородците* (често двата сюжета се обединяват в рамките на един общ текст), се отправя с дружината си „да се помоли“ в Йерусалим. Всъщност в някои от вариантите за целта на пътуването и за Йерусалим изобщо не се споменава: основното действие на билината може да се развива просто „във Варяжкото море“ или дори в самия Новгород. По време на пътешествието Василий се приближава с кораба до една планина (наречена Сорочинска, Сион планина, Фараон планина, камъка Латир; понякога на върха на планината има кръст), в подножието на която открива човешки череп. Василий пренебрежително подритва „празната човешка глава“ („пусту голову человеческую“), след което тя предсказва смъртта му:

И провещилась да кость суха глава
И человецким голосом:
– Ай же ты Василий да Буславъевич!
Ты меня кости не попинывай,
И сухой главы не потальхивай, [...]
Я ведь кость-то была крестьянская.
Ай же ты Василий да Буславъевич!
Уже как тут же будешь ты кататися,
Тут же будешь ты валятися.

(Гилфердинг 1949: 407)

²¹ Билина (рус. былина или старина) е епическа народна песен, възпяваща героично събитие или важен епизод от древноруската история. – Б. пр.

(И продума суха глава костена / И с човешки глас издума: / – Ех ти, Василий Буславевич! / Ти мен костта не подритвай, / И сухата глава не поклащай, [...] / Защото аз бях кост на селянин. / Ех ти, Василий Буславевич! / И ти тук ще се търкаляш, / И ти тук ще се въргалияш.)

На връщане от Йерусалим Василий вижда на същата планина камък („белой камешок“, „синь камень“ и под.), опитва се да го прескочи и загива:

Есть только лежит на горе белой камешок,
И на камешке подпись-то подписана:
«И кто заеде на гору на сорочинскую,
И скочит-то вдоль да бела камешка,
И в долину-то камень сорока сажен,
А в ширину-то камень тридцати сажен».
И уж тут-то как Василию призахвастнулось:
– Ай же вы дружье братье храброе!
И скочите впоперек-то бела камешка,
И уж как я удалый добрый молодец
Скочу-то я вдоль бела камешка.
И сам завел скочить, но не доскочил,
И уж как тут-то нонь Василью смерть случилось.

(Гилфердинг 1949: 47)

(Лежи на планината тоз ми ти бял камък, / И на камъка надпис написан: / „Кой ли ще изкачи планината сорочинска, / И кой ли ще прескочи белия камък, / А камъкът е дълъг четиридесет разтега, / А камъкът е широк тридесет разтега“. / И прищяло му се на Василий да се похвали: / – Ех, вие дружина, мои братя храбри! / Вие прескочете напрако белия камък, / А аз пък съм юнак голям и безстрашен, / Ще прескоча белия камък надълго. / И понечил да скочи, но не успял да го прескочи, / И точно тогава Василий срещнал смъртта си.)

Няма да се спирам специално на сюжета на тази билина като цяло, нито на културноисторическия контекст и на съотношението с другите културни паметници от руския героичен епос. Много от съществените въпроси са решени в трудовете на И. Н. Жданов (Жданов 1895: 193 – 424), В. Я. Проп (Проп 1958: 466 – 476), Ю. И. Юдин (Юдин 1983), Т. А. Новичкова (Новичкова 1989) и Б. Н. Путилов (Путилов 1993: 111 – 114). Можем да се съгласим с общите изводи на изследователите, че хаджилъкът на Василий е пътешествие до „оня свят“, до отвъдното и свещеното царство, сблъсъкът с което погубва героя на билината. Заслужава си обаче по-подробно да засегнем въпроса за мястото, където загива Василий. За

коя планина става въпрос всъщност? Кои са черепът и камъкът на нея? Защо Василий загива именно тук?

В. Я. Проп, който анализира подробно основните варианти на този билинен сюжет, смята, че „съчетанието от черепа, камъка и кръста създава впечатление за гроб. Камъкът е другият образ на смъртта. Често се посочват дължината, широчината и височината му, което говори за правилността на неговата форма. Това е надгробна плоча“ (Проп 1958: 170). С това твърдение на изследователя можем да се съгласим само с много уговорки. Очевидно е, че образът на свещената планина с кръста и човешкия череп недвусмислено насочва към иконографията на Разпятието и свързаните с нея легендарни сказания. Планината е Голгота (тук впрочем се намесват и представите за Сион и Тавор: изобилието от свещени планини в Палестина явно малко е обърквало народно-религиозното съзнание), а черепът е главата на Адам.

Не е трудно да забележим, че образът на Йерусалим в билината за Василий Буслаевич сякаш се „удвоява“. От една страна, Светата земя е представена чрез традиционните „хаджийски“ локуси (храмовете, в които се моли героят; река Йордан). От друга – това са планината, черепът и камъкът, донесъл гибелта на Василий. Трябва да отбележим също, че и в легендата за „новгородския рай“, и в разглежданата билина планината, която маркира границата на отвъдното царство, изпълнява и функцията на остров: от пространствената организация на сюжета сякаш се подразбира, че до планината не може да се стигне по друг начин освен по вода – с кораб.

Историята за „новгородския рай“ и сюжетът на билината за Василий Буслаев са един тип реализация на митологично-епическата тема за плаването към отвъдния свят в руския фолклор. Друг тип (който ще засегна съвсем накратко) е свързан със статуса на фолклорните герои корабоплаватели. М. Б. Плюханова, която засяга тази тема в редица свои изследвания (вж. например Плюханова 1996), отбелязва, че в различните фолклорни жанрове като такива се идентифицират преди всичко разбойниците и търговците. Едновременно с това именно търговците и разбойниците в руския фолклор имат особен „инобитиев“, отвъден статус, което може би е свързано със специфичната метафизика на парите и богатството в руската селска култура (Богданов 1995: 15 – 27). Показателно е, че в песенната традиция на христовщината и скопчеството „стоково-паричната“ метафорика играе доста важна роля. И в текстовете, записани от Степанов и Шилов, и в по-късните хлистовски и скопчески духовни стихове терминът *гостенин* („богат гостенин“) е едно от устойчивите наименования на лидера на общината – *кормчията* или самия Христос, а

стока, богатство и т. н. се нарича раделната²² практика или сектантското учение като цяло. Макар че, най-общо казано, ритуалните и митологичните конотации на концепта *гостенин* са много разнообразни и посочват предимно връзката на един или друг персонаж с отвъдния свят (Невская 1993; Агапкина, Невская 1995), образът на *гостите кораблователи* в хлистовската и скопческата традиция очевидно дължи произхода си точно на особената сакрализация на богатството и парите в селския фолклор. Възможно е тази асоциация на земното с небесното богатство да е оказала влияние и върху особеностите на социално-икономическата дейност на сектантските общини. В такъв случай успешната икономическа дейност на хлистовските и скопческите лидери се обяснява не толкова с тяхното користолюбие, със стремежа към власт и експлоатиране на „наивниците“ (както са мислели и дореволюционните, и съветските гонители на сектантите екстатисти), колкото, така да се каже, на „инерцията на метафората“: ако парите обозначават сакралното, то те вероятно са сакрални и сами по себе си; затова трябва да се стремим да ги натрупаме.

По-горе вече казахме, че „корабната топка“ е много важна за традицията на христовщината и скопчеството. *Кораб* се е наричала и сектантската община, и един от видовете радение. Мотивът за плаването с кораб е изключително широко представен в паметниците на хлистовския и скопческия фолклор. Очевидно именно „плаване с кораб“²³ е било най-ранната, изходната форма на хлистовския екстатичен танц. Свидетелство за това откриваме още в първото следствено дело за христовщината – в показанията на Прокопий Лупкин²⁴.

В ранните паметници на хлистовския фолклор образът на кораба – сектантската община по време на радение, също се среща достатъчно често. В стихотворение от сборника на Василий Степанов четем:

²² От радение (рус.) – форма на колективно богослужение в някои християнски течения, която включва емоционални песнопения и ритуални танци, изпълнявани в кръг, чиято цел е постигане на екстаз. – Б. пр.

²³ Руският израз „хождение кораблем“ може да се тълкува като пътуване, плаване с кораб, при което думата *хождение* се асоциира с посещаване на различни свети места, съответно подчертава най-вече поклонническия елемент на пътуването. От друга страна обаче, в религиозната практика на христовците става въпрос именно за ритуално ходене – *ходене като кораб*, тоест извършване на движение, което напомня движението на кораба. – Б. пр.

²⁴ Прокопий (Прокофий) Лупкин (? — 1732) – един от първите ръководители на сектата на хлистовците, в чиито среди е бил смятан за Христос. В дома му са се провеждали радения, по време на които вярващите били „издигани от Светия Дух“. – Б. пр.

Государь ты наш батюшка, богатый гость,
 Нет тебя государя богатее
 Ни на небе, а ни на земле.
 У тебя же, сударя, бол<ь>шой корабль,
 Богатый гость по кораблю покатывает,
 В золоту трубочку вострубливает,
 Воскликает своих людей вол<ь>ных:
 «Подите ко мне, люди вол<ь>ные все охотнички,
 Подите ко мне на большой корабль,
 Покупайте товары безценныя,
 Безценныя-драгоценныя,
 Не златом покупайте, ни серебром,
 Не крупным акатистым жемчугом,
 Покупайте товары безценные,
 Безценные-драгоценные
 Вы верою и радением,
 Сердечным своим попечением
 И ношным, други, умолением».
 Слава тебе, Царю Небесному.

(Панченко 2004: 439)

(Господарю ти наш, богат гостенино, / няма от теб по-богат господар / ни на небо, ни на земята. / Ти, повелителю, имаш кораб голям, / богатият гостенин по кораба се разхожда, / със златна тръба разтръбява, / та зове своите хора свободни: / „Елате при мен, хора свободни, ловджии, / елате при мен на големя кораб, / купувайте стоки безценни, / безценни и драгоценни, / не със злато купувайте, ни със сребро, / ни с бисери маргарити, / купувайте стоки безценни, / безценни и драгоценни / със своята вяра и своето радение, / със своето сърдечно попечение / и с ношното си, приятели, моление“. / Слава на теб, Царю Небесни.)

Мотивът за плаването с кораб се среща и в друг стих от същия сборник:

С высоты было, с сед<ь>ма неба не ясен сокол летит,
 К нам гость-батюшка катит,
 Он на тихой Дон Иванович,
 На святой свой, на тихой.
 Он устами свет гласит,
 Аки в трубушку трубит,
 Покликает своих верных-избранных людей:
 „Вы подите, мои верные избранные души,
 И на тихой Дон Иванович,
 На бол<ь>шой мой на корабль.

Дам вам, други, веселечки яровчатые,
Гребите вниз по батюшки по тихому по Дунаю
От краю, други, до краю, до небеснова до раю,
От конца, други, до конца, до Небеснова до Отца...

(Панченко 2004: 441)

(Отвисоко, чак от седмото небе не ясен ми сокол долита, / А при нас господарят на гости пристига, / На светия свой, на тихия, / На тихия Дон Иванович²⁵. / С уста светлината призовава, / Сякаш с тръба протръбява, / Зове своите хора верни, избрани: / „Елате, души мои верни, избрани, / На тихия Дон Иванович, / На моя кораб голям. / Ще ви дам, приятели, весла яворови, / Гребете надолу по тихия Дунав, / Гребете от края до края, на небето чак до рая, / Гребете от край до край, до Небесния Отец...)

От по-късните етнографски свидетелства ни е известно и как точно се е случвало „хождението с кораб“: членовете на общината са обикаляли един след друг в къщата, обикновено по посока на слънцето. Нерядко в центъра на кръга – „като мачта“ – е заставал лидерът на общината или пророкът. По време на цялото „плаване“ се пеели духовни песнопения, включително и пряко илюстриращи религиозно-митологичния смисъл на случващото се:

Как по морю, как по морю,
Как по морю, морю синему,
По синю морю житейскому
Тут плыл корабль,
Тут плыл корабль,
Тут плыл корабль изукрашенный.
На нем мачта – сам Господь Саваоф.
В корме стоит, в корме стоит,
В корме стоит сударь Сын Божий.
А парусы, а парусы,
А парусы – люди божи,
Надуваются, наполняются
Не ветрами, не вихорями,
А самим-то Святым Духом.

(Рождественски, Успенски, ред. 1912: 259)

(Като по морето, като по морето, / като по морето, морето синьото, / по синьото море житейско / кораб се носеше, / кораб се носеше, / гиздав кораб

²⁵ Дон в миналото е водел началото си от езерото Иван (по-късно връзката между езерото и реката е прекъсната), затова уважителното обръщение към него е Дон Иванович. – Б. пр.

се носеше. / Мачта му беше самият Господ Саваот. / На кърмата стоеше, на кърмата стоеше, / На кърмата стоеше господарят Божият Син. / А платна му бяха, платна му бяха, / платна му бяха хората божи, / издуваха се, изпльваха се / не с ветрове, нито с вихри, / а със самия Свети Дух.)

Непосредственият генезис на ритуалната практика „плаване с кораб“ се нуждае от специален анализ. С изключение на не напълно ясното съобщение на Прокопий Лупкин за Христа, който „ходел с кораб“ („ходил кораблем“) „по морето и по реките вавилонски“, не разполагаме с ранни свидетелства, обясняващи смисъла на „корабното“ радение. Можем обаче да предположим, че тази практика се е формирала именно в контекста на селското културно всекидневие. Характерен (ако не генетичен, то типологичен) паралел представлява изобразяването на разбойническия кораб в народната драма *Лодка*:

Все разбойници сядат на пол, образуя между собою пустое пространство (лодка), в котором расхаживают Атаман и Эсаул. [...] Гребцы снимают шапки и крестятся; затем начинают раскачиваться взад и вперед, хлопая рукою об руку (изображается гребля и плеск весел).

(Некрилова, Савушкина, ред. 1991: 67)

(Всички разбойници сядат на пода, като оставят помежду си празно пространство (лодката), в което се разхождат Атаманът и Есаулът. [...] Гребците свалят шапки и се кръстят; после започват да се поклащат напред-назад, като плясват с ръце (изобразяват гребане и пляска на веслата).)

Очевидно е, че *корабното радение* възхожда именно към народната драма или селската игра, която включва драматически елементи. Сектантите, които образуват раделния кръг, изобразяват „гребците“ или „платната“ на вълшебния кораб (срв. „платно“ като название на обредната риза при хлистовците и скопците), а лидерът на общината, който пророкува в центъра на кръга, се оказва „мачта“ или „кормчия“, „богат гостенин“ или „атаман“, Христос или Господ Саваот.

И така, религиозната практика на руските сектанти екстатичи недвусмислено обвързва мотива за плаването с кораб със сакралната топика. Тази асоциация е повлияла пряко на символиката на раделната обредност. Накъде обаче, собствено казано, плава сектантският кораб, направляван от Господ Саваот и Христос? Отговора откриваме в друга раделна песен, записана в средата на XIX в. в няколко варианта:

По тому ли морю по Вассионскому
 Плыл же тут Господь Бог на кораблике
 Со ангелами, со архангелами,
 С херувимами, с серафимами
 И со всею силою небесною.
 Подплывал же Господь Бог к Паул-горе,
 На Паул-горе стоит древо кипарисное,
 Под тем ли под древом лежит голова Адамова,
 За той ли головою стоит Ерусалимский град,
 В том ли во граде стоит церковь соборная,
 Соборная, белокаменная,
 Белокаменная, златоглавая.
 Как во том ли божьем соборе
 Стоит Христос-батюшка во уборе,
 Говорит он голосом громким:
 „Вы пророки мои, богородицы,
 Вы реките людям божиим, прорекайте
 Про мое житье-бытье про Христово.
 В золотую трубушку вострубите
 Воскоярья²⁶ свечи зажигаите,
 Во святой круг все собирайтесь,
 Херувимскую песнь мне воспевайте,
 Мой архангельский глас возглашайте“.

(Рождественски, Успенски, ред. 1912: 261)

(По морето по Васионското / С корабче плаваше Господ Бог / С ангелите и архангелите, / С херувимите и серафимите, / С всичките сили небесни. / И стигна Господ Бог до Паул-планина, / На Паул-планина стоеше дърво кипарисово, / А под дървото лежеше главата Адамова, / Зад тази глава стоеше Йерусалимският град, / А в този град имаше църква съборна, / Съборна, белокаменна, / Белокаменна, златокуполна. / А в тази божия църква стоеше / Господ Христос в одежди, / С глас гръмък говореше: / „Вие мои пророци и богородици, / Вие кажете на людетте божи, прорицавайте / За моето, за Христовото житие-битие. / Със златна тръба разтръбете, / Восьчюноярки свещи палете, / В свещен кръг се всички сберете, / Херувимска песен за мене запейте, / Моя архангелски глас възвестете.)

И така, сектантският кораб плава към границите на Светата земя, идентифицирана едновременно и като земен, и като небесен рай – към същата онази планина, на която е загинал Василий Буслаев. Кръгът от митопоетични асоциации, които разгледахме в рамките на билинния сюжет, отново се е затворил в контекста на екстатичния ритуал на руските сектанти през XVIII – XIX в.

²⁶ В други варианти се среща *Воску ярого*. – Б. а.

Не твърдя, че гореописаната символика е била единственият фактор, повлиял на особеностите на „корабната топка“ във фолклора на християнската и скопчеството. Тук можем да предположим например, че е имало въздействие от страна на иконографската композиция „гонение срещу Божията църква“, „където Църквата е представена като кораб, кормчия е самият Исус Христос, гребците и платната са апостолите и патриарсите; въоръжените с куки на дълги дръжки и с лъкове еретици, древни и нови (Калвин, Лутер), предвождани от дявола, се опитват да преобърнат кораба на Църквата“²⁷ (Покровски 2000: 214). И все пак очевидно е, че основната тенденция в обредното творчество на руските разколници от края на XVII – XVIII в. е била инсценировка и драматизация на масовите религиозни представи. Страшният съд, преминаването през огнената река, чудодейното възкресение на сакралния персонаж, слизането на Светия Дух, плаването със свещения кораб са били вече не толкова достойни на устната словесност, религиозната книжнина и православната иконография. Тези мотиви и сюжети видимо са се възпроизвеждали в есхатологичната ритуалистика на старообрядците и сектантите.

ЛИТЕРАТУРА

- Агапкина, Невская 1995:** Агапкина, Т. А., Невская, Л. Г. Гость. [Agapkina, T. A., Nevskaya, L. G. Gost'.] // *Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5 т.*, под общей ред. Н. И. Толстого. Москва: Международные отношения, 1995, Т. 1: А – Г, 531 – 532.
- Барсов 1873:** Барсов, Е. В. Новейшие исследователи русского раскола. [Barsov, E. V. Noveyshie issledovateli russkogo raskola.] // *Православное обозрение*, 1873, № 1, 130 – 138.
- Барсов 1879:** Барсов, Н. И. *Исторические, критические и полемические опыты*. [Barsov, N. I. Istoricheskie, kriticheskie i polemicheskie opyty.] Санкт-Петербург: Типография Департамента Уделов, 1879, 108 – 113.
- Бергер, Лукман 1995:** Бергер, П., Лукман, Т. *Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания*. [Berger, P., Luckmann, T. Sotsial'noe konstruirovanie real'nosti. Traktat po sotsiologii znania.] Перевод Е. Руткевича. Москва: Медиум, 1995.
- Богданов 1995:** Богданов, К. А. *Деньги в фольклоре*. [Bogdanov, K. A. Den'gi v fol'klore.] Санкт-Петербург: Пушкинский Дом, 1995.

²⁷ Не е изключено стихотворният надпис към илюстрирания вариант на тази композиция „Апостолски глас к тебе восклицаем...“ (Ровински 1881: 178 – 180, 576 – 577) да е повлиял на сектантския духовен стих „Морските вълни заливат корабчето“ („Кораблик залива морскими волнами“), който за пръв път се среща в сборника на Александър Шилов. Този текст, получил широко разпространение в хлистовската и скопчестката традиция през XIX в., явно възхожда не към фолклорните образци, а към традицията на силабическата религиозна поезия. – Б. а.

- Богданов 2001:** Богданов, К. А. *Повседневность и мифология: Исследования по семиотике фольклорной действительности.* [Bogdanov, K. A. Povsednevnost' i mifologiya. Issledovaniya po semiotike fol'klornoj deystvitel'nosti.] Санкт-Петербург: Искусство, 2001.
- Буслаев 1887:** Буслаев, Ф. И. *Народная поэзия. Исторические очерки.* [Buslaev, F. I. Narodnaya poeziya. Istoricheskie ocherki.] Санкт-Петербург: Типография Императорской АН, 1887.
- Высоцкий 1903:** Высоцкий, Н. Г. Критический обзор мнений по вопросу о происхождении хлыстовщины. [Vysotskij, N. G. Kriticheskij obzor mnenij po voprosu o proishozhdenii hlystovshhiny.] // *Миссионерское обозрение*, 1903, 13, 311 – 325; 14, 438 – 454.
- Гилфердинг 1949:** *Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 г.* Т. I. [Onezhskie byliny, zapisannye A. F. / Gil'ferdingom letom 1871 g. T. I.] Москва – Ленинград: Издательство Академии наук, 1949.
- Демкова 1999:** Послание Василия Новгородского Феодору Тверскому о рае. Подготовка текста, перевод и комментарии Н. С. Демковой. [Poslanie Vasilia Novgorodskogo Feodoru Tverskomu o rae. Podgotovka teksta, perevod i kommentarii N. S. Demkova.] // *Библиотека литературы Древней Руси. XIV – середина XV века.* Т. VI. Российская академия наук, Институт русской литературы (Пушкинский Дом), Санкт-Петербург: Наука, 1999, 42 – 49.
- Добротворски 1869:** Добротворский, И. *Люди божии. Русская секта так называемых духовных христиан.* [Dobrotvorskij, I. Ludi bozhii. Russkaya sekta tak nazyvayemyh duhovnyh hristian.] Казань: Университетская Типография, 1869, 25 – 31.
- Жданов 1895:** Жданов, И. Н. *Русский былевой эпос. Исследования и материалы.* [Zhdanov, I. N. Russkij bylevoj epos. Issledovaniya i materialy.] Санкт-Петербург: Издание Л. Ф. Пантелеева, 1895.
- Зенковски 1995:** Зеньковский, С. А. *Русское старообрядчество: духовные движения семнадцатого века.* [Zen'kovskij, S. A. Russkoe staroobryadchestvo: duhovnye dvizheniya semnadtsatogo veka.] Москва: „Церковь“, 1995.
- Коновалов 1908:** Коновалов, Д. Г. *Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве. Ч. I, вып. 1: Физические явления в картине сектантского экстаза.* [Konovalov, D. G. Religioznyj ekstaz v russkom misticheskom sektantstve. Chast' 1, vyp. 1. Fizicheskie yavleniya v kartine sektantskogo ekstaza.] Сергиев Посад: Типография Святой Троице-Сергиевой Лавры, 1908.
- Мельников 1909:** Мельников, П. И. (Андрей Печерский). *Полное собрание сочинений.* Т. VI. [Mel'nikov, P. I. (Andrej Pecherskij). Polnoe sobranie sochinenij. T. VI.] Санкт-Петербург: Товарищество А. Ф. Маркс, 1909.

- Милуков 1905:** Милуков, П. Н. *Очерки по истории русской культуры.* В трех частях. Ч. II. [Milyukov, P. N. Ocherki po istorii russkoj kul'tury. V treh chastyah. Chast' II.] Санкт-Петербург: Типография М. А. Александрова, 1905.
- Невская 1993:** Невская, Л. Г. Концепт гость в контексте переходных обрядов. [Nevskaya, L. G. Kontsept gost' v kontekste perehodnyh obryadov.] // *Символический язык традиционной культуры.* Москва: Институт славяноведения и балканистики, 1993, 103 – 114.
- Некрилова, Савушкина, ред. 1991:** *Народный театр.* Сост., вступ. ст., подгот. текстов и коммент. А. Н. Некрыловой, Н. А. Савушкиной. [Narodnyj teatr. Sost., vstup. st., podgot. tekstov i komment. A. N. Nekrylovoj, N. A. Savushkinoj.] Москва: Советская Россия, 1991.
- Новичкова 1989:** Новичкова, Т. А. Путешествие Василия Буслаева в Иерусалим (Историко-культурные реминисценции в бытине). [Novichkova, T. A. Puteshestvie Vasiliya Buslaeva v Ierusalim (Istoriko-kul'turnye reministsentsii v byline).] // *Русский фольклор,* Ленинград: Наука, 1989, Т. XXV, 14 – 22.
- Новичкова 1992:** Новичкова, Т. А. Сокол-корабль и разбойничья лодка: К эволюции „разбойничьей“ темы в русском фольклоре. [Novichkova, T. A. Sokol-korabl' i razboynich'a lodka: K evolyutsii „razboynich'ej“ temu v russkom fol'klоре.] // *Фольклор и этнографическая действительность.* Санкт-Петербург: Наука, 1992, 182 – 192.
- Панченко 1969:** Панченко, А. М. *Чешско-русские литературные связи XVII века.* [Panchenko, A. M. Cheshsko-russkie literaturnye svyazi XVII veka.] Ленинград: Наука, 1969.
- Панченко 2004:** Панченко, А. А. *Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная культура русских мистических сект.* [Panchenko, A. A. Hristovshhina i skopchestvo: Fol'klор i traditsionnaya kul'tura russkih misticheskikh sekt.] Москва: ОГИ, 2004.
- Перетц 1898:** Перетц, В. К вопросу о времени возникновения хлыстовщины. [Peretts, V. K voprosu o vremeni vzniknoveniya hlystovshhiny.] // *Этнографическое обозрение,* 1898. № 2, 117 – 120.
- Плюханова 1996:** Плюханова, М. Б. О национальных средствах самоопределения личности: самосакрализация, самосожжение, плавание на корабле. [Plyuhanova, M. B. O natsional'nyh sredstvah samoopredeleniya lichnosti: samosakralizatsiya, samosozhzhenie, plavanie na korable.] // *Из истории русской культуры. Т. III: XVII – начало XVIII века.* Москва: Школа „Языки русской литературы“, 1996, 380 – 459.
- Покровски 2000:** Покровский, Н. В. *Очерки памятников христианского искусства.* [Pokrovskij, N. V. Ocherki pamyatnikov hristianskogo iskusstva.] Санкт-Петербург: Лига Плюс, 2000.

- Проп 1958:** Пропп, В. Я. *Русский героический эпос*. [Propp, V. Ya. Russkij geroičeskij epos.] Москва: Государственное издательство художественной литературы, 1958.
- Путилов 1993:** Путилов, Б. Н. Пародирование как тип эпической трансформации. [Putilov, B. N. Parodirovanie kak tip epicheskoj transformatsii.] // *От мифа к литературе: Сборник в честь семидесятилетия Е. М. Мелетинского*. Москва: Российский государственный гуманитарный университет, 1993, 111 – 114.
- Реутски 1872:** Реутский, Н. В. *Люди Божьи и скопцы. Историческое исследование (из достоверных источников и подлинных бумаг)*. [Reutskij, N. V. Lyudi Bozh'i i skoptsy. Istoricheskoe issledovanie (iz dostovernyh istochnikov i podlinnyh bumag).] Москва: Типография Грачева и Ко., 1872.
- Ровински 1881:** Ровинский, Д. *Русские народные картинки*. Кн. III.; Кн. IV. [Rovinskij, D. Russkie narodnye kartinki. Kn. III.; Kn. IV.] Санкт-Петербург: Типография Императорской АН, 1881.
- Рождественски, Успенски, ред. 1912:** Рождественский, Т. С., Успенский, М. И. *Песни русских сектантов мистиков*. [Rozhdestvenskij, T. S., Uspenskij, M. I. Pesni russkih sektantov mistikov.] СПб.: Типография П. П. Сойкина, 1912.
- Румянцева 1986:** Румянцева, В. С. *Народное антицерковное движение в России в XVII в.* [Rumyantseva, V. S. Narodnoe antitserkovnoe dvizhenie v Rossii v XVII v.] Москва: Наука, 1986.
- Тихонравов 1898:** Тихонравов, Н. С. *Сочинения*. Т. II. [Tihonravov, N. S. Sochineniya. T. II.] Москва: Издание М. и С. Сабашниковых, 1898.
- Цветаев 1883:** *Памятники к истории протестантства в России, собранные Дм. В. Цветаевым. Часть первая. С предисловием*. [Pamyatniki k istorii protestantstva v Rossii, sobrannye Dm. V. Tsvetaevym. Chast' pervaya. S predisloviem.] Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. Книга третья. Москва: В Университетской типографии (М. Катков), 1883.
- Щапов 1906:** Щапов, А. П. *Сочинения*. Т. I. [Shharov, A. P. Sochineniya. T. I.] Санкт-Петербург: Издание М. В. Пирожкова, 1906, 590 – 601.
- Юдин 1983:** Юдин, Ю. И. Интерпретация былинного сюжета: (К методике обнаружения эпического подтекста). [Yudin, Yu. I. Interpretatsiya bylinnogo syuzheta. K metodike obnaruzheniya epicheskogo podteksta.] // *Методы изучения фольклора*. Ленинград: ЛГИТМИК, 1983, 146 – 153.