

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего
образования

«Новосибирский государственный педагогический университет»

На правах рукописи



Мурашова Наталья Сергеевна

**СТАРООБРЯДЧЕСКИЙ ДУХОВНЫЙ СТИХ В КОНТЕКСТЕ
КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ ЭВОЛЮЦИИ
ВНЕБОГОСЛУЖЕБНОГО ДУХОВНОГО ПЕНИЯ**

Специальность 24.00.01 - Теория и история культуры (культурология)

Диссертация на соискание ученой степени доктора культурологии

Том 1

Научный консультант:
доктор культурологии,
профессор А. М. Лесовиченко

Новосибирск - 2020

ОГЛАВЛЕНИЕ

ТОМ 1

ВВЕДЕНИЕ	4
ГЛАВА 1. СТАРООБРЯДЧЕСКИЙ ДУХОВНЫЙ СТИХ КАК ОБЪЕКТ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ	43
1.1 Методологические подходы к изучению старообрядческого духовного стиха.....	43
1.2 Основные этапы исследования общерусского духовного стиха как компонента художественной системы внебогослужебного духовного пения.....	55
1.3 История изучения старообрядческого духовного стиха.....	74
ГЛАВА 2. ДУХОВНЫЙ СТИХ КАК КОМПОНЕНТ ВНЕБОГОСЛУЖЕБНОГО ДУХОВНОГО ПЕНИЯ	97
2.1 Формирование и развитие термина «духовный стих» в исполнительском обиходе и исследовательской среде: к определению места духовного стиха в системе внебогослужебного духовного пения	97
2.2 Культурно-типологические особенности художественной системы внебогослужебного духовного пения	119
2.3 Роль духовного стиха как репрезентанта внебогослужебного духовного пения в формировании и развитии традиционных национальных ценностей.....	138
ГЛАВА 3. КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ ПРОИСХОЖДЕНИЯ И РАЗВИТИЯ ДУХОВНОГО СТИХА	151
3.1 Основные этапы возникновения и развития духовного стиха в русской культуре.....	151
3.2 Значение христианской книжной культуры в формировании духовного стиха.....	175
3.3 Взаимодействие духовного стиха и изобразительного искусства в контексте корреляции церковных и внецерковных форм христианской семиосферы.....	200

ГЛАВА 4. СТАРООБРЯДЧЕСКИЙ ПЕРИОД В ИСТОРИИ ДУХОВНОГО СТИХА	216
4.1 Вклад старообрядцев в сохранение и развитие духовного стиха.....	216
4.2 Особенности формирования старообрядческого репертуара.....	237
4.3 Сборники духовных стихов в книжной культуре старообрядцев.....	271
4.4 Полистилистика и ее роль в адаптации старообрядческого духовного стиха к новой культурной среде.....	281
ГЛАВА 5. ПЕРСОНАЖНАЯ СФЕРА И ПРОСТРАНСТВЕННО-ВРЕМЕННОЙ КОНТИНУУМ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ДУХОВНЫХ СТИХОВ	297
5.1 Персоносфера старообрядческого духовного стиха.....	297
5.2 Геокультурное пространство старообрядческих духовных стихов.....	320
5.3 Темпоральные представления старообрядцев по материалам духовных стихов.....	335
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	351
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ	356

ТОМ 2. ПРИЛОЖЕНИЯ

СОДЕРЖАНИЕ	2
ПРИЛОЖЕНИЕ А. Репертуарный свод старообрядческих стихов различных региональных коллекций.....	3
ПРИЛОЖЕНИЕ Б. Репертуарный свод духовных стихов староверов поповских и беспоповских согласий: субконфессиональный аспект.....	100
ПРИЛОЖЕНИЕ В. Музыкально-поэтический инципитарий духовных стихов старообрядцев Рудного Алтая.....	123
ПРИЛОЖЕНИЕ Г. Иконография сюжетов и персонажей духовных стихов.....	148

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования обусловлена повышенным вниманием к проблеме изучения художественного наследия как ценностно-смыслового ядра культурно-исторической памяти и способа трансляции духовных смыслов. В современной ситуации глобализации культурного пространства, нивелирования национального своеобразия, отказа от традиционных аксиологических ориентиров, ведущего к нравственной деградации общества и мировоззренческому хаосу, особый интерес вызывают те явления художественного творчества, которые аккумулируют представления о национальных ценностях и смыслах, распространяя их во времени и пространстве отечественной культуры. Одним из них выступает духовный стих, достаточно хорошо изученный фольклористами, филологами, музыковедами в дискурсе своих научных областей, но не получивший осмысления как целостный феномен русской культуры, который сыграл важную роль в становлении ее традиций, в передаче художественной информации, формирующей историческое сознание и культурную память.

Обращение к проблеме эволюции внебогослужебного духовного пения в контексте социокультурных трансформаций расширяет представления о его возможностях в развитии самосознания народа и сохранении национальной идентичности. Актуальность исследования данного вопроса обуславливает необходимость изучения процессов культурной динамики, связанных с особенностями функционирования духовного стиха на разных исторических этапах, его коммуникационным потенциалом в распространении культурно значимой информации и ее оценочной интерпретации.

Выделение старообрядческого духовного стиха из общерусской системы внебогослужебного религиозного песнетворчества в качестве предмета исследования связано с возросшим интересом к определению роли этноконфессиональных групп в обеспечении исторической преемственности, формирующей единство русской культуры.

Старообрядчество относится к культурно-религиозному движению, уникальность которого состоит в сохранении древнерусских по своей природе и содержанию традиций. За долгую историю своего существования старообрядцы выработали эффективные механизмы их адаптации к меняющимся социально-историческим условиям. Одним из способов передачи сложившихся в их среде культурных ценностей и смыслов является художественное наследие, важной частью которого выступают духовные стихи.

Будучи связанными с внебогослужебными религиозными формами, духовные стихи представляют собой компонент русской православной культуры. Жанровая система духовного стиха начала формироваться задолго до церковного раскола. В старообрядческий период своего развития она претерпела существенные изменения, обусловленные образом мира носителей древнего православия. Как отмечает А. Я. Гуревич, «в контекст образа мира погружены все способы его восприятия, переживания и воспроизведения, включая ... все знаковые системы, которые используются в данном обществе... В этом культурном контексте и надлежит интерпретировать ... жанры искусства и литературы» [100, с. 155].

При переходе в старообрядческую среду духовный стих подвергается изменениям, обусловленным переосмыслением его возможностей. Культивирование духовного стиха было одним из способов сохранения аксиологических представлений дореформенной Руси. При этом стилевые особенности памятников духовного песнетворчества старообрядцы применяют как формальную основу для создания произведений, отличающихся от старинных образцов, обогащая таким образом внебогослужебное духовное пение новыми сочинениями.

Духовные стихи из репертуара носителей дораскольного православия зачастую выражают общественное мнение, сложившееся в древлеправославном социуме, в этой связи их можно оценить как важный источник в исследовании образа мира. Изыскания такого рода входят в предметное поле современной истории культуры.

Для староверов духовный стих является одним из инструментов сохранения идентификации. В их среде он выполняет аксиологическую и вероучительную функции, способствует эмоциональному постижению христианских смыслов, выступает способом адаптации традиционных религиозных ценностей к происходящим социально-культурным трансформациям. Главным образом благодаря староверам духовный стих дожил до наших дней не как «музейный экспонат», а как реальное явление исполнительской практики, представляющее самобытную область отечественного художественного наследия.

Репертуар старообрядческих образцов духовного песнетворчества отличается сюжетным и жанрово-стилистическим разнообразием. Он состоит из памятников фольклорного происхождения, покаянных стихов, псалм, современных авторских произведений [320, с. 74], отражая процессы развития системы внебогослужебного духовного пения, что позволяет раскрыть механизмы его эволюции. Изучение особенностей функционирования художественных форм в определенные исторические периоды относится к одной из приоритетных задач современной культурологии. По справедливому замечанию А. Я. Флиера, «адекватное понимание культуры того или иного сообщества невозможно вне контекста его истории и ... социальной реальности общественного бытия» [546, с. 38].

Еще один интересный аспект в исследовании старообрядческого духовного стиха связан с выявлением механизмов его трансляции. Помимо традиционной передачи из уст в уста, некоторые фольклорные образцы духовного песнетворчества начинают функционировать как книжные памятники. Для записи мелодий староверы применяют пометную знаменную нотацию, адаптируя старинные образцы под изменившиеся формы музыкального мышления, используя духовный стих как одно из средств культурной трансмиссии. Изучение данного аспекта позволяет по-новому посмотреть на проблему взаимодействия устной и письменной традиций, которая является весьма востребованной в исследовании культурной динамики художественного творчества [320, с. 74].

Изучение духовного стиха как важнейшего компонента старообрядческой культуры не только способствует его осмыслению в качестве средства отражения старообрядческой картины мира, но и позволяет оценить вклад представителей дораскольного православия в сохранение и обогащение художественной системы внебогослужебного духовного пения, раскрывая взаимодействие интровертной культуры старообрядчества с культурными формами, сложившимися за ее пределами [320, с. 75].

Актуализация исследования старообрядческого духовного стиха связана с рассмотрением его возможностей в качестве средства этноконфессиональной идентификации, дифференцирующего культурную информацию, присущую художественной системе внебогослужебного духовного пения, на «свою» и «чужую» через развитие стереотипов ее восприятия и интерпретации и превращение в значимый элемент собственной культурной традиции. Тем самым, старообрядческий духовный стих на основе общерусского внебогослужебного духовного пения выработал имманентную систему образов, средств и приемов художественной выразительности, маркирующих коллективную идентичность своих носителей сквозь призму присущей им картины мира.

Однако в отношении старообрядческого духовного стиха пока не предпринимались попытки осмыслить его как уникальное явление, определить сюжетные предпочтения, специфику бытования, поэтические и мелодические особенности. В то же время накопленные материалы позволяют заняться целенаправленным изучением духовного песнетворчества представителей дораскольного православия. Конечно, его исследование невозможно вне контекстного рассмотрения внебогослужебного духовного пения как общерусского феномена. В этой связи нужно выявить типологические признаки художественной системы духовного стиха и определить изменения, обусловленные старообрядческой средой бытования. Такого рода подход позволит оценить старообрядческий духовный стих как самостоятельное культурно-историческое явление [320, с. 76], рассмотрев его с позиций следующих аспектов культурологического знания:

- духовный стих как отражение системы ценностей;
- духовный стих как форма социокультурной идентификации;
- духовный стих как способ коммуникации и трансляции культурной традиции;
- духовный стих как выражение менталитета носителей старообрядческой культуры;
- духовный стих как продукт изменений культурных парадигм, формирующихся в процессе культурной динамики.

Всестороннее изучение и оценка старообрядческого духовного стиха в контексте эволюции отечественного внебогослужебного духовного пения входит в актуальную для современной истории культуры исследовательскую область выявления факторов сохранения культурной идентичности в процессе исторического развития национальной культуры.

Степень научной разработанности проблемы.

Старообрядческий духовный стих представляет собой уникальное явление отечественной культуры XVII - XXI вв., отражающее картину мира носителей дораскольного православия, транслируя при этом традиционные для национального менталитета ценностно-смысловые установки. Однако в отношении этого самобытного культурного феномена до сих пор проводились узко аспектные исследования в рамках филологических, музыковедческих, фольклорно-этнографических, археографических изысканий. Заявленная же в исследовании проблема изучения старообрядческого духовного стиха в контексте культурно-исторической эволюции внебогослужебного духовного пения в целостном виде не разрабатывалась. Вместе с тем, ряд существенных для нее идей и концепций представлены достаточно широко в культурологии и других областях социогуманитарного знания.

В первую очередь, следует обратить внимание на труды, репрезентирующие художественное наследие как ценностно-смысловое ядро культурно-исторической памяти и способ трансляции духовных смыслов. *Феномен культурно-исторической памяти* получил многоаспектное освещение в

исследованиях зарубежных и отечественных ученых с начала 1920-х гг. XX в. В разработку этого понятия внесли существенную лепту М. Хальбвакс, П. Рикёр, П. Нора, Я. Ассманн, А. Г. Васильев, Ю. М. Лотман, Ж. Т. Тощенко. Культурная память оценивается как средство коллективной идентичности, как способ трансляции и актуализации смыслов [590].

Для нашего исследования значимым является коммуникативное направление в изучении культурной памяти, в рамках которого анализируется роль языка в ее сохранении. Начало этому направлению было положено еще исследователями XIX в. - представителями мифологической школы братьями В. и Я. Гримм, А. Куном, М. Мюллером, Ф. И. Буслаевым, О. Ф. Миллером, А. А. Потебней, А. Н. Пыпиным и затем продолжено лингвокультурологическими изысканиями Э. Сепира, Б. Уорфа, Н. А. Арутюновой, В. В. Колесова, Ю. С. Степанова, В. Н. Телия, Н. И. Толстого, А. Т. Хроленко, разрабатывавших концепцию языка как зеркала культуры. Краеугольное значение в рамках исследовательской парадигмы диссертации имеют труды С. Е. Никитиной, которая занимается изучением языковой картины мира этноконфессиональных групп, включая старообрядцев, в том числе, на примере тезауруса духовных стихов.

Еще один значимый аспект исследования культурной памяти связан с изучением влияния религиозного фактора на ее формирование. Корреляции культурной памяти с сакральной сферой в русской традиции посвящены труды С. С. Аверинцева, Е. В. Андреевой, В. Н. Топорова, П. А. Флоренского, А. Л. Юрганова.

Особую ценность для нашего исследования представляют работы Д. С. Лихачева и Ю. М. Лотмана, посвященные осмыслению значения художественного наследия в формировании и сохранении культурно-исторической памяти. Опора на концептуальные подходы этих ученых позволила осмыслить духовный стих в качестве носителя, в художественно-образных формах отражающего, синтезирующего и воплощающего определенные аспекты культурной памяти.

Поскольку в диссертации духовный стих рассматривается как один из выразителей аксиологических представлений, формирующих культурно-историческую память старообрядчества, востребованными оказались аспекты научной проблематики, связанные с осмыслением категорий *культурных ценностей и смыслов*. Весомый вклад в исследование ценностей культуры внесли А. А. Аронов, А. И. Арнольдов, Г. С. Батищев, М. М. Бахтин, Н. А. Бердяев, В. С. Библер, Л. П. Буюева, В. Е. Давидович, О. Г. Дробницкий, Г. В. Драч, Ю. А. Жданов, В. В. Зеньковский, А. Ф. Лосев, В. В. Межуев, В. Б. Ольшанский, А. А. Пелипенко, М. К. Петров, В. С. Соловьев, В. П. Тугаринов, А. Я. Флиер, П. А. Флоренский, С. Л. Франк, Г. Г. Шпет. В последнее время были защищены диссертации в сфере социологии культуры и культурологии таких авторов, как А. П. Васильев, М. А. Мень, В. А. Ремизов, И. А. Сурина, Ж. В. Хозина, внесших вклад в разработку проблемы становления и развития ценностных систем различных групп населения. В парадигме культурологии искусства в работах Ю. А. Веденина и М. С. Кагана в качестве культурной ценности рассматривается художественное наследие. Старообрядческая аксиология в контексте религиозно-философских положений православного учения и проблем взаимоотношений старообрядчества и общества получила освещение в трудах М. О. Шахова.

Анализируя культурные смыслы, мы обратились к работам А. В. Введенского, С. Н. Иконниковой, Л. Н. Когана, В. П. Козловского, Д. А. Леонтьева, А. А. Пелипенко, М. М. Тареева, А. Я. Флиера, А. Г. Шейкина. Выраженный интерес представляют работы, освещающие проблемы воплощения смыслов в религии (труды С. С. Аверинцева, Р. Н. Беллы, В. И. Гараджи) и художественной культуре (изыскания Ю. Б. Борева, М. С. Кагана, Е. Ф. Казакова, Г. Г. Коломиец, Н. Т. Ултургашевой). Вместе с тем, следует учесть, что вопросы, связанные с культурными смыслами непосредственно внебогослужебного духовного пения, в научных кругах не рассматривались.

Значимым аспектом исследуемой проблемы является изучение культурной памяти и культурного наследия как фактора формирования и сохранения

коллективной / социально-культурной / национально-культурной идентичности, поскольку духовные стихи рассматриваются в качестве художественных текстов, аккумулирующих и транслирующих представления, отражающие картину мира своих носителей и позволяющие маркировать их принадлежность к определенной этноконфессиональной группе. Культурно-историческая память и культурное наследие в таком ключе, а именно в аспекте основы духовного единства нации, анализируются в работах русских религиозных мыслителей первой половины XX в. Н. А. Бердяева, В. В. Зеньковского, Г. П. Федотова, Г. В. Флоровского, а также современных авторов: Ю. Е. Арнаутовой, С. Н. Артановского, Л. В. Беловинского, А. В. Буганова, И. Н. Ионова, А. М. Кулемзина, А. В. Лисицкого, В. В. Межуева, Д. Е. Музы, Л. П. Репиной, А. П. Романовой и М. С. Топчиева, В. А. Тишкова, В. А. Шнирельмана.

В контексте проблематики диссертационного исследования особое значение имеют работы, раскрывающие *идентификационную функцию религии*, что важно для рассмотрения *роли этноконфессиональных групп в обеспечении культурно-исторической преемственности, формирующей единство русской культуры*. Еще Э. Дюркгейм определил религиозные представления как выражение коллективных реальностей, а М. Вебер и Э. Трёльч выявили социокультурную природу религиозных форм, положив тем самым начало изучению влияния религиозного фактора на формирование культурной памяти.

Отечественную концепцию этноконфессиональной общности заложили труды С. А. Арутюнова, С. И. Брука, Н. Я. Дараган, А. Н. Ипатова, О. Е. Казьминой, Ю. М. Кобищанова, П. И. Пучкова, А. С. Разина, С. А. Токарева, Н. Н. Чебоксарова, Я. В. Чеснова. В частности, А. Н. Ипатов охарактеризовал вектор развития старообрядчества как движение от религиозной деноминации к этноконфессиональной общности [149, с. 3]. Наиболее значимым для нас является определение этноконфессиональной группы, данное А. С. Разиным: «особый тип социальной общности людей с религиозно оформленным жизненным укладом, этническое самосознание которых выступает как религиозное, принимающее в конкретных социально-исторических условиях функции этнического

определителя» [429, с. 66]. Именно такая трактовка дефиниции применительно к старообрядческой этноконфессиональной общности используется в диссертационном исследовании.

Поскольку этноконфессиональная группа старообрядцев может быть охарактеризована как субкультурная кооперация, основополагающей методологической установкой для нас является идея Ю. М. Лотмана об эллиптичности текстов, циркулирующих в культурных субколлективах, и о возникновении в их среде локальных семантик. «Каждая культура определяет свою парадигму того, что следует помнить, а что подлежит забвению. Последнее вычеркивается ... и как бы перестает существовать» [235, с. 201]. Эта мысль Ю. М. Лотмана важна для представления старообрядческого духовного стиха как такого культурного текста, который воспринял из общерусской художественной системы внебогослужебного духовного пения информацию, не противоречащую картине мира носителей дораскольного православия, и, соответственно, проигнорировал чуждые их локальной семантике культурные знаки.

Данная установка позволяет рассматривать старообрядческий духовный стих в качестве одного из средств этноконфессиональной идентичности представителей древлеправославия. По справедливому утверждению И. В. Малыгиной, «этнокультурная идентификация обусловлена психологической потребностью человека и сообщества в упорядочении представлений о себе и своем месте в картине мира..., которое достигается в замещенных формах посредством интеграции в культурно-символическое пространство социума» [251, с. 10].

При разработке проблемы *культурной идентичности* пришлось обратиться к трудам из различных областей социально-гуманитарного знания, поскольку анализируемая дефиниция относится к полисемантической категории. В философском дискурсе идентичность рассматривается во взаимосвязи с такими категориями, как сознание (Р. Декарт, Дж. Локк, Д. Юм, Ф. Шеллинг, М. Хайдеггер); свобода (Г. Лейбниц, Г. Гегель); оппозиция «свое» - «чужое» (Э. Гуссерль, Э. Левинас, Х. Арендт, Дж. Ролз). Результаты современных

подходов к философскому осмыслению идентичности представлены в диссертациях таких авторов, как: Н. В. Баскакова, Д. Н. Батырев, И. А. Зверева, Д. Г. Лавринов, И. В. Малыгина, А. И. Овчарова, В. В. Савченко, А. Ю. Хамнаева, Ю. А. Шубин, Д. Н. Шульгина, К. Л. Япринцева. Одной из тенденцией последнего времени стала разработка феномена идентификации на основе культурологической концепции через понимание человека как творца и творения культуры.

С позиций теории психоанализа (З. Фрейд и его адепты А. Адлер, М. Клейн, М. Малер, Г. Салливен, А. Фрейд, К. Хорни, Р. Шафер, К. Юнг) идентичность определяется как механизм социализации личности, формирования ее целостности. В трудах Д. Марсиа, Э. Эриксона, Э. Фромма выделяются два вида идентичности: личностный и социальный, что привело к использованию рассматриваемого понятия в социологии и культурологии. В контексте социологических исследований идентичность анализируется через стремление общества к консолидации (Э. Дюркгейм, П. Бергер, Т. Лукман, Р. Мертон, У. Огборн, Б. Малиновский, М. Мид). Идентичность в социологии связана с категорией социализации (Р. Тернер, Х. Беккер, И. Гоффман, П. Бурдьё); в рамках изучения этого феномена складываются школа «социальных представлений» (С. Московичи, С. Скрибнер) и теория «социальной идентичности» (Г. Тэджфел). Значение знаково-символических систем (в частности, языка) и механизмов коммуникации в формировании идентичности отмечали В. Гумбольдт, Л. Витгенштейн, Ж. Бодрийяр, Дж. Ваттимо, Г. Гадамер, М. Кастельс, Х. М. Маклюэн, П. Рикёр, Э. Тоффлер, Ю. Хабермас, У. Эко.

Социальный аспект актуализирует проблему изучения коллективной идентичности, разработкой которой в нашей стране занимались такие исследователи, как И. М. Быховская, И. А. Ионов, Г. С. Кнабе, И. В. Малыгина, Л. И. Наumenko, М. А. Полетаева, А. А. Пелипенко, С. Б. Переслегин, Э. В. Соколов, В. Г. Федотова, А. Я. Флиер, Н. А. Хренов, А. И. Шендрик. В рамках коллективной идентичности анализируются феномены цивилизационной, национальной, этнической, региональной идентичности.

В частности, этнической идентичности уделили внимание в своих работах зарубежные ученые Б. Андерсон, Ф. Барт, Э. Геллнер, К. Гирц, Дж. Деверо, М. Мид, Э. Смит, Э. Стюарт, Э. Хобсбаум и отечественные авторы В. С. Агеев, С. Н. Артановский, Ю. В. Арутюнян, А. Г. Асмолов, М. М. Бахтин, Ю. В. Бромлей, Б. Е. Винер, Л. Н. Гумилев, Л. М. Дробижева, Ю. В. Заринов, А. Г. Здравомыслов, Л. Г. Ионин, В. И. Козлов, М. В. Крюков, П. И. Кушнер, Н. М. Лебедева, Т. Г. Стефаненко, В. А. Тишков, В. Ю. Хотинец, Н. Н. Чебоксаров, И. А. Чебоксарова, Е. И. Шлягина.

Исследование национальной идентичности в России начинается с творчества русских философов И. А. Ильина, К. Н. Леонтьева, Н. С. Трубецкого. В частности, И. А. Ильин практически отождествляет русский национализм с духовностью и религиозностью. Проблема религиозной идентичности стала объектом изучения современных авторов Л. М. Дробижевой, Б. В. Дубина, А. П. Забияко, В. С. Матющенко, Р. Н. Мусиной, С. В. Рыжовой, Г. У. Солдатовой, М. Б. Хомякова, которые рассматривают ее в контексте формирования и развития национального самосознания.

В этноконфессиональной идентификации особенно велико значение таких базовых свойств культуры, как адаптивность и интегративность. Их целенаправленному изучению посвящены работы С. В. Лурье, Э. С. Маркаряна, Дж. П. Мёрдока, Э. А. Орловой, М. Спиро, А. Я. Флиера.

Подробнее остановимся на работах, посвященных этноконфессиональной идентификации старообрядцев. Проблемы языковой, историко-культурной и конфессиональной идентификации локальных групп староверов Коми рассматривались А. А. Чувьюровым [566]; специфика мировоззренческих, ценностно-смысловых и этических представлений в идентификации староверов Тывы - Е. А. Рукавицыной, установившей в качестве маркирующих элементов культуры оппозицию «свое - чужое» и концепты «вера» и «чистота» [444]. Е. Е. Дутчак определила основным условием самосохранения староверия как культуры стремление к воспроизводству «старины» и ее адаптации к современной действительности [118]. Старообрядчество в качестве хранителя

основ русско-православной национальной идентичности в посттрадиционных условиях изучает К. М. Товбин [524]. Значительный вклад в исследование традиционно-православной идентичности, носителями которой выступают староверы, в условиях модернистского нивелирования почвеннических ценностей внес М. О. Шахов [569]. В диссертации В. С. Матющенко выявлено, что фактором сохранения этнокультурной идентичности представителей дораскольного православия выступает религиозная идеология и традиционный староверческий уклад жизни [282]. Л. В. Хирьянова анализирует современные процессы культурной реставрации, нацеленные на восстановление групповой идентичности и исторической памяти старообрядцев, которую некоторые общины утратили в советский период [553]. Аспекты особенностей самосохранения замкнутых религиозных сообществ представлены в диссертации Е. С. Данилко [107]. С точки зрения старообрядческой идентификации важны работы самих представителей староверия: И. А. Кириллова [171; 172; 173], Ф. Е. Мельникова [291; 292; 293], В. П. Рябушинского [456], В. Г. Сенатова [472].

Многообразие исследований, посвященных феномену идентичности, свидетельствует об их значимости для всего комплекса социально-гуманитарных наук, особенно в условиях усиления культурной глобализации. Изучение этнической, национальной, религиозной идентичностей помогает в осмыслении этнонациональных явлений и процессов, включая художественное наследие в его культурно-историческом развитии. В то же время, несмотря на многочисленность трудов по данной проблематике, по-прежнему осталась неисследованной роль духовного стиха в поддержании этноконфессиональной самобытности.

В освещении проблемы культурной идентичности одним из значимых вопросов предстает изучение *сохранения идентичности в процессе динамики национальной культуры*. В рамках нашей работы актуализация выделенного аспекта обосновывается следующими факторами. Во-первых, старообрядчество представляет субкультуру со своей системой ценностей и смыслов, определяемых, в том числе, культурно-исторической динамикой. Во-вторых, внебогослужебное духовное пение, имея достаточно долгую историю развития,

эволюционировало под влиянием социально-культурных трансформаций. Наиболее заметным и значимым характер изменений оказался после перехода приоритета бытования духовного песнетворчества в старообрядческую среду. Таким образом, обращение к данным аспектам культурной динамики позволит определить место и роль старообрядческого духовного стиха в процессе развития внебогослужебного духовного пения; прояснить представления об особенностях эволюции русской духовно-певческой культуры, разворачивающейся в контексте культурно-исторических преобразований; оценить возможности старообрядческого духовного стиха в сохранении этноконфессиональной и национальной идентичности.

Проблемы культурной динамики поднимали в своих трудах Л. Н. Гумилев, Н. Я. Данилевский, А. Моль, П. А. Сорокин, А. Тойнби, О. Шпенглер, К. Ясперс, современные ученые Г. А. Аванесова, В. П. Большаков, А. А. Гусейнов, Г. В. Драч, С. Н. Иконникова, А. С. Кармин, И. В. Кондаков, В. В. Лапкин, С. Т. Махлина, Г. Н. Миненко, Л. М. Мосолова, Э. А. Орлова, В. И. Пантин, Н. А. Хренов.

Исследованию различных аспектов путей развития русской культуры, историческим модификациям российской и русской идентичности посвящены работы С. С. Аверинцева, А. А. Аронова, А. С. Ахиезера, Т. И. Баклановой, С. Д. Баранова, Л. В. Беловинского, Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, С. Д. Домникова, В. К. Егорова, Б. С. Ерасова, В. В. Зеньковского, И. А. Ильина, Б. И. Каверина, В. К. Кантора, А. А. Кара-Мурзы, И. В. Кондакова, Д. В. Конова, М. О. Кояловича, В. А. Кувакина, К. Н. Леонтьева, Д. С. Лихачева, Н. О. Лосского, В. В. Мавродина, И. В. Малыгиной, М. А. Маслина, В. М. Межуева, Ф. И. Минюшева, Н. И. Неженца, А. В. Павловской, Л. А. Рапацкой, Б. А. Рыбакова, Ю. С. Савельева, В. С. Соловьева, П. А. Сорокина, П. А. Струве, В. А. Тихоновой, Г. П. Федотова, А. Я. Флиера, Г. В. Флоровского, М. М. Шибяевой, И. Г. Яковенко.

Результаты воздействия религии на формирование культурных ценностей и смыслов представлены в трудах С. С. Аверинцева, Л. М. Баткина, Г. К. Вагнера,

А. Я. Гуревича, А. Н. Ипатова, Д. С. Лихачева, Б. А. Рыбакова, С. А. Токарева, Э. Г. Филимонова, Д. М. Угриновича.

Для осмысления роли художественного наследия в развитии культурно-исторического сознания и формировании преемственности в культурно-историческом процессе значимыми являются работы Э. А. Баллера, М. А. Барга, В. Ж. Келле, М. Я. Ковальзона, И. К. Кучмаевой. Особый интерес представляют научные подходы по изучению художественного наследия, сформулированные Ю. М. Лотманом. Он, в частности, отмечает синусоидный, панхронный, континуально-пространственный характер актуализации художественных текстов, когда вследствие общего культурного движения определенные художественные формы подвергаются забвению, либо возрождаются и популяризируются. Такого рода процессы в полной мере соответствуют развитию духовного стиха, актуализация которого была обусловлена переходом к старообрядцам, что повлекло изменение особенностей его функционирования в новой культурной среде. Наиболее значимые для носителей дораскольного православия тексты духовного стиха «высветились» их коллективной памятью, а неактуальные «погасли», вместо них старообрядцы создали новые произведения, а не востребуемые в их среде образцы перешли в иной культурный континуум, что подтверждает идею Ю. М. Лотмана о памяти, которая «не является для культуры пассивным хранилищем, а составляет часть ее текстообразующего механизма» [235, с. 202]. По мысли Ю. М. Лотмана, «культурная память как творческий механизм не только панхронна, но противостоит времени. Она сохраняет прошедшее как пребывающее» [232, с. 201], что особенно актуально в отношении старообрядческой культуры, ретроспективной по своей сути.

Фундаментальную основу нашей работы составили труды, посвященные старообрядческой культуре. Изучение старообрядчества имеет более чем трехсотлетнюю историю, фаза его активного исследования начинается с XIX в. Принято выделять следующие направления историографии XIX — начала XX в.: церковное / синодальное (Е. Е. Голубинский, А. И. Журавлев, Н. Ф. Каптерев, А. В. Карташев, Макарий (Булгаков), В. С. Марков, Н. И. Субботин), светское /

демократическое / либеральное (С. П. Мельгунов, А. С. Пругавин, И. Н. Харламов, А. П. Щапов, В. И. Ясевич-Бородаевская), старообрядческое (И. А. Кириллов, Ф. Е. Мельников, В. П. Рябушинский, В. Г. Сенатов).

Особенности мировоззрения носителей дораскольного православия были осмыслены Н. А. Бердяевым, С. Н. Булгаковым, С. А. Зеньковским, И. А. Ильиным, Н. О. Лосским, В. В. Розановым, В. С. Соловьевым, П. А. Флоренским. Большинство исследователей подчеркивали характерное для старообрядчества отражение в их культуре русской религиозной ментальности. В советское время старообрядчество рассматривалось либо с атеистических позиций (работы А. Е. Катунского, В. Ф. Миловидова), либо как форма антифеодального протеста (труды Н. С. Гурьяновой, В. Г. Карцова, Н. Н. Покровского).

Усилиями современных авторов старообрядчество было «реабилитировано»: его духовное наследие стало оцениваться в соответствии с культурно-историческим контекстом, ныне оно воспринимается как достояние отечественной культуры, нуждающееся в сохранении и самом пристальном изучении. Диапазон исследований феномена старообрядчества очень широк. В связи с задачами диссертации наиболее значимыми являются следующие поднимаемые в них темы:

- история церковного раскола в целом и отдельных старообрядческих согласий (А. Г. Глинчикова, Т. Д. Горячева, С. А. Зеньковский, О. П. Ерцова, Б. П. Кутузов, В. Е. Макаров, А. И. Мальцев, Н. Н. Покровский, И. А. Прозоров, В. К. Семибратов, А. В. Стадников, Н. А. Старухин, Б. А. Успенский, Р. Meyendorf);

- старообрядческие духовные центры (Е. А. Агеева, Т. А. Воскресенская, Е. Е. Дутчак, Е. А. Каменева, К. Я. Кожурин, М. В. Кочергина, В. Е. Макаров, Г. А. Мариничева, И. А. Мельников, А. С. Ряжев, Е. Б. Смилянская, Е. М. Юхименко);

- богословские и религиозно-философские воззрения староверов (Е. А. Агеева, Р. Ю. Аторин, К. М. Товбин, М. О. Шахов, А. В. Ширшов);

- традиционализм старообрядческого мироустройства в совокупности с высоким уровнем адаптации к социально-культурным и историческим трансформациям (Е. А. Агеева, Е. С. Данилко, Е. Е. Дутчак, В. В. Керов, С. Е. Никитина, Е. В. Петрова, И. В. Поздеева, Е. Б. Смилянская, Е. М. Сморгунова);

- историзм сознания и способы сохранения исторической памяти (А. В. Костров, П. В. Лукин, В. С. Матюшина, А. А. Пригарин, А. А. Солдатов, Е. М. Юхименко);

- обряды и бытовые традиции староверов разных региональных и локальных традиций (Ф. Ф. Болонев, Т. С. Мамсик, О. М. Фишман, Е. Ф. Фурсова);

- изобразительное творчество (Т. Е. Гребенюк, Э. К. Гусева, Е. Я. Зотова, Я. В. Карсакова, С. С. Михайлов, Г. Г. Нечаева, П. В. Половинкин, Н. Н. Чугреева);

- богослужebные певческие традиции (Т. Ф. Владышевская, Н. Г. Денисов, Н. Е. Денисова, Т. Г. Казанцева, Е. В. Коняхина, Н. П. Парфентьев, Е. Л. Плавская, И. В. Полозова, О. А. Светлова, Л. Р. Фаттахова, Б. А. Шиндин);

- книжность (Е. А. Агеева, В. Н. Алексеев, О. Н. Бахтина, А. Ю. Бородихин, Н. Ю. Бубнов, В. П. Бударрагин, С. В. Бураева, Т. В. Волкова, Н. С. Гурьянова, Н. С. Демкова, Е. И. Дергачева-Скоп, В. А. Есипова, Н. Д. Зольникова, Н. А. Кобяк, В. И. Малышев, А. И. Мальцев, П. И. Мангилев, Г. В. Маркелов, Н. А. Морозова, А. В. Пигин, И. В. Поздеева, Н. Н. Покровский, Н. В. Поньрко, И. В. Починская, Е. Б. Смилянская, Е. М. Сморгунова, Л. С. Соболева, Л. В. Титова, Е. М. Юхименко).

Следует заметить, что самые значительные достижения в исследовании старообрядческой культуры достигнуты в таких сферах гуманитарного знания, как история, социология религии, этнография, музыкальная медиевистика, а в первую очередь - археография. Именно благодаря археографам, собравшим и систематизировавшим огромный пласт книжной культуры, изучение

старообрядчества представляет собой ныне комплексное направление, в рамках которого достигнуты большие научные успехи.

Основу современных изысканий, посвященных старообрядчеству, составляет представление о староверии как институте сохранения древнерусских традиций. В культурно-историческом ракурсе старообрядчество позиционируется как уникальный феномен, как живая, развивающаяся традиция, связывающая средневековье и культуру России Нового и Новейшего времени. Такой подход прослеживается, в том числе, в диссертационных исследованиях последнего времени, разработанных в парадигме культурологического знания.

Необходимо отметить, что к настоящему времени создано немалое количество работ, затрагивающих отдельные проблемы, связанные с бытованием, стилистическими особенностями старообрядческих духовных стихов, представляющих различные региональные и субконфессиональные традиции.

Интерес к духовному стиху формируется в середине XIX в., к концу столетия внебогослужебное духовное пение получает многостороннее осмысление в исследованиях. Однако в советское время оно практически исчезает из поля зрения ученых. Лишь «на рубеже 1980-90-х гг. происходит возрождение внимания к нему» [320, с. 72]. За более чем полуторавековой период написано большое количество работ, среди которых имеются труды, посвященные старообрядческим памятникам духовного песнетворчества.

Во второй половине XIX в. особое значение в систематизации старообрядческого репертуара приобрели материалы В. Г. Варенцова и С. В. Максимова. В первой трети XX в. издаются сборники В. Д. Бонч-Бруевича, И. Н. Заволоко, А. В. Маркова, Т. С. Рождественского, П. Ф. Фадеева; краеведческие заметки И. Абрамова, А. Веселицкого, И. М. Крашенинникова, А. Ф. Можаровского, В. А. Мошкова, Н. П. Протасова; исследования Я. А. Богатенко, А. М. Селищева; каталог В. Г. Дружинина, включающий описания сборников-стиховников. В это время старообрядческий духовный стих выделяется из общего массива внебогослужебного духовного пения.

С 1940-х гг. развернулась археографическая деятельность В. И. Малышева и его коллег из Пушкинского Дома, благодаря которым собрано большое количество старообрядческих рукописей с духовными стихами. В итоге была создана богатая источниковедческая база, заложившая фундамент для будущих изысканий.

Особой продуктивностью в исследовании духовных стихов отличается современный этап, начавшийся на рубеже 1980-90-х гг. За последние годы систематизированы экспедиционные и извлеченные из архивов записи, переизданы дореволюционные сборники. Богатый художественный материал послужил основой для теоретических работ. В течение 30 лет опубликовано около 200 трудов, посвященных различным аспектам изучения внебогослужебного духовного пения староверов.

Весьма востребованным стало исследование региональных традиций старообрядческого духовного стиха, что обусловлено преимущественно устным характером его функционирования в настоящее время. Наиболее изученными оказались духовные стихи староверов Вятки (работы М. А. Валовой и В. А. Поздеева, Е. В. Воронцовой, В. К. Семибратова и др.), Верхокамья (исследования Л. К. Гаврюшиной, М. В. Макаровской, С. Е. Никитиной, И. В. Поздеевой, Е. А. Складовой, Е. Б. Смилянкой, М. Б. Чернышевой, Н. Kowalska), румынских и астраханских липован (статьи В. А. Бахтиной, Л. К. Гаврюшиной, В. М. Гацака, А. А. Пригарина, А. С. Ярешко). Локальные традиции внебогослужебного духовного пения старообрядцев Прибалтики получили освещение в материалах Е. А. Агеевой, А. Н. Жилко, М. В. Кувайцевой, Ж. Лебедевой, Ю. А. Новикова, Т. В. Философовой; Русского Севера — в публикациях А. Н. Власова, В. П. Кузнецовой, Е. И. Мезенцевой, А. С. Мутиной, Л. А. Петровой, Е. В. Прокуратовой, Т. В. Философовой, А. А. Чувьюрова; Урала — в трудах М. Г. Казанцевой, П. И. Мангилева, Е. В. Рычковой, И. В. Шнякиной. С. И. Леонтьева и Г. Г. Нечаева проявили интерес к духовным стихам староверов Ветки; И. А. Мельников — Новгородчины; Т. С. Рудиченко — Дона; Е. А. Бучилина — Нижегородской

области. Исследования К. В. Маёровой, Н. С. Мурашовой, В. М. Щурова посвящены духовным стихам алтайских поляков и каменщиков. Т. Г. Казанцева, В. В. Трубицына уделили внимание наследию староверов Кемеровской области; С. В. Бураева, Р. П. Матвеева, Д. В. Шамтеев — семейских Забайкалья; Н. А. Федоровская — старообрядцев Приморья.

В материалах, посвященных старообрядческим духовным стихам, получили освещение такие проблемы, как: происхождение отдельных сюжетов (статьи Н. В. Ануфриевой, В. П. Бударгина, Л. С. Игошева, Р. И. Перекрестова, Е. В. Рычковой, Л. С. Соболевой, Н. Б. Храмовой); особенности мелодического стиля образцов фольклорного и книжного происхождения (работы М. В. Макаровской, Ф. В. Панченко, Н. А. Федоровской, М. Б. Чернышевой); состав сборников-стиховников (публикации Н. Ю. Бубнова, В. А. Есиповой, Н. Д. Зольниковой, А. И. Мальцева, Г. В. Маркелова, А. В. Пигина, Е. Б. Смилянской, Т. В. Философовой, Е. М. Юхименко); значение выголексинских памятников духовного виршетворчества в развитии системы паралитургического художественного наследия (исследования Т. Ф. Волковой и Н. И. Антоновской, Т. В. Кортавы, О. А. Кузнецовой, Г. В. Маркелова, Ф. В. Панченко, Л. А. Петровой, Н. В. Понырko); сравнение репертуара и особенностей бытования образцов, распространенных в старообрядческой и православной среде (материалы М. Г. Казанцевой); лингвостилистические особенности произведений духовного песнетворчества (публикации С. Е. Никитиной) и др.

Упомянутые работы свидетельствуют о научном интересе к внебогослужебному духовному пению староверов, однако они касаются отдельных аспектов и не претендуют на целостное рассмотрение духовного стиха в качестве феномена старообрядческой культуры, а также не дают представления о нем как о самобытном явлении отечественного художественного наследия. Таким образом, **проблема** диссертации основывается на противоречии между достаточной проработкой эмпирического материала и слабой его концептуализацией. В этой связи назрела необходимость многоаспектного

культурологического изучения старообрядческого духовного стиха в контексте эволюции внебогослужебного духовного пения с опорой на междисциплинарную информационно-ресурсную базу, включающую работы по аксиологии, истории культуры, эстетике, религиоведению, лингвокультурологии, культурной антропологии, археографии, филологии, искусствоведению, что позволит оценить роль внебогослужебного духовного пения староверов в аккумуляции и распространении культурных ценностей и смыслов, осознать его возможности как одного из способов этноконфессиональной и национальной идентификации, определить его значение в истории отечественной культуры.

Объект исследования: культурно-историческая эволюция внебогослужебного духовного пения.

Предмет исследования: особенности формирования и развития старообрядческого духовного стиха в процессе культурно-исторической эволюции внебогослужебного духовного пения

Цель диссертационной работы: определить значение старообрядческого духовного стиха в развитии системы внебогослужебного духовного пения на основе выявления особенностей его функционирования в традиционной культуре представителей дореформенного православия.

Задачи работы:

1. Сформировать методологические подходы к изучению старообрядческого духовного стиха как объекта культурологического исследования.

2. Проанализировать историю изучения старообрядческого духовного стиха в контексте эволюции исследований внебогослужебного духовного пения как феномена национальной художественной культуры.

3. Установить место духовного стиха в художественной системе внебогослужебного духовного пения и выявить его культурно-типологические особенности.

4. Определить роль духовных стихов в формировании и развитии традиционных национальных ценностей.

5. Представить культурно-исторический контекст происхождения и развития духовного стиха.

6. Раскрыть значение христианской книжной культуры в формировании и развитии духовного стиха.

7. Уточнить механизмы взаимодействия духовного стиха и изобразительного искусства в контексте корреляции церковных и внецерковных форм христианской семиосферы.

8. Оценить деятельность старообрядцев по сохранению и развитию духовного стиха как носителя традиционных национальных ценностей и смыслов в процессе исторической и социокультурной динамики со времен церковного раскола и до настоящего времени.

9. Охарактеризовать особенности формирования старообрядческого репертуара в процессе культурно-исторического развития внебогослужебного духовного пения.

10. Обосновать значение полистилистики в качестве средства адаптации старообрядческого духовного стиха к новой культурной среде.

11. Выявить роль персонажной сферы и пространственно-временного континуума духовных стихов в представлении старообрядческой картины мира.

Методология и методы диссертационного исследования.

Поднимаемые в диссертационном исследовании проблемы, связанные с различными аспектами исследования внебогослужебного духовного пения, носят выраженный междисциплинарный характер. В этой связи методологическую основу работы составляет комплекс подходов. В качестве базового используется культурно-исторический подход, в рамках диссертации интерпретируемый как метод исследования художественных произведений в контексте коллективной памяти, благодаря которой произведения искусства возникают и воспринимаются социумом и, будучи социальным явлением, взаимодействуют с широким культурным пространством. Конкретизации данной концептуальной установки способствуют и другие методологические подходы:

- Историко-генетический: позволяет выяснить причины и условия формирования духовного стиха как особой художественной системы в определенный культурно-исторический период и выявить его отличительные особенности. Генетический подход дает возможность проследить процессы возникновения и развития духовного стиха в диахронии.

- Компаративистский (сравнительно-типологический): в интеграции с генетическим подходом нацелен на сравнительное исследование старообрядческого и общерусского духовного стиха в процессе культурно-исторического развития системы внебогослужебного духовного пения, что позволяет выявить общие типологические закономерности внебогослужебного духовного пения как феномена русской национальной культуры и особенные признаки, присущее именно старообрядческому духовному песнетворчеству.

- Герменевтический, базирующийся на толковании и объяснении явлений и фактов: с опорой на мультидисциплинарность, свойственную герменевтике, художественные тексты интерпретируются как культурно-исторические явления. Герменевтический подход имеет существенное значение в анализе процессов культурной динамики, в нашем случае выраженной в исследовании эволюции внебогослужебного духовного пения, способствуя углубленному изучению старообрядческого периода в его развитии, осмыслению уникального, своеобразного в художественной практике старообрядцев.

- Аксиологический: вместе с герменевтическим подходом позволяет интерпретировать духовный стих сквозь призму культуры, ее ценностно-смысловых ориентиров. Аксиологическая методология сопряжена с определением духовного стиха как средства накопления и передачи ценностей и смыслов, определяющих картину мира носителей дораскольного православия в процессе социальных трансформаций.

- Информационно-семиотический, основанный на понимании культуры как системы знаков, которая может использоваться в информационно-коммуникативных целях: с этих позиций мы рассматриваем духовный стих как способ трансляции социально-исторической / конфессиональной / эстетической и

др. информации. Согласно информационно-семиотическому подходу культура представляет собой коллективный интеллект, создающий коллективную память, благодаря которой, согласно идее Ю. М. Лотмана, происходит хранение и передача текстов, а также создание новых, тем самым, формируются представления о синхронизации текстов прошлого и настоящего, образующих актуальное пространство культуры. Семиотический подход в совокупности с герменевтическим позволяет интерпретировать духовный стих как культурный текст со своей символической системой, которую необходимо прочесть и декодировать для понимания сути старообрядческого мировоззрения, в частности, аксиологических представлений носителей дореформенного православия.

В целях получения целостного представления о внебогослужебном духовном пении старообрядцев необходима интеграция перечисленных подходов, что составляет основание для применения в диссертационном исследовании системного анализа, разработанного М. С. Каганом, который позволяет рассматривать различные аспекты в функционировании духовного стиха в их динамике и взаимодействии [154; 155; 156; 157]. В рамках системного подхода акцент в изучении старообрядческого духовного стиха сделан на выявлении связей и отношений внутри изучаемого феномена, а также его корреляции с иными категориями в пространстве культуры, поскольку духовный стих рассматривается как в контексте старообрядческой культуры, ее исторической и социокультурной динамики на протяжении XVII - XXI вв., так и в контексте общерусской системы внебогослужебного духовного пения. В результате, старообрядческий духовный стих интерпретируется в диссертации в широком смысловом диапазоне – от способа сохранения этноконфессиональной идентичности и трансмиссии культурной памяти до деятельностных форм их воплощения через художественное творчество.

Теоретическую базу исследования составляют концептуальные положения работ следующие авторы:

- Ф. Ф. Болонева, Н. С. Гурьяновой, Н. Г. Денисова, А. М. Панченко, Б. А. Успенского, Е. М. Юхименко, в трудах которых культурное наследие

старообрядцев рассматривается как отражение национального взгляда на мир, причем в его традиционном смысле;

- Ю. В. Борева, как одного из создателей методологии в области культурологии искусства, изучающей произведения художественного творчества как феномен культуры;

- Н. Г. Денисова, который обосновал единство старообрядческой культуры в типологическом отношении, обусловленное развитостью профессиональных, книжных форм ее бытования;

- С. С. Аверинцева, В. В. Бычкова, А. М. Лесовиченко, Д. С. Лихачева, А. Ф. Лосева, Ю. М. Лотмана, работы которых посвящены изучению канона как категории культуры, поскольку духовные стихи формировались в рамках канонической художественной деятельности;

- Г. П. Федотова и С. Е. Никитиной, чьи работы имеют значение при изучении духовного стиха как феномена религиозной культуры, выражающего картину мира носителей древлеправославия.

В диссертации предпринимается попытка многоаспектного изучения духовного стиха, что и определило выбор **методов**, которые можно объединить в две группы:

1. Методы сбора информации: экспедиционная запись образцов, их расшифровка, выявление и описание стихарников, выборка старообрядческих стихов из коллекций смешанного состава, создание инципитариев памятников внебогослужебного духовного пения различных региональных и субконфессиональных традиций.

2. Методы обработки и анализа информации:

- обобщение и систематизация исследовательских представлений о происхождении и периодизации духовного стиха, об особенностях его функционирования в разные культурно-исторические периоды среди различных групп носителей;

- картографирование материала, позволяющее проследить формирование репертуара и ареал распространения сюжетных мотивов, стилистических

особенностей духовных стихов, учитывая миграционный характер старообрядческого движения [320, с. 76];

- анализ композиции, языка, образной системы, мелодических особенностей старообрядческих духовных стихов, представляющих целостный эстетический объект;

- наконец, историко-культурный анализ художественных текстов, базирующийся, по мысли Ю. Б. Борева, на понимании художественного произведения как части духовной культуры [50, с. 471]. С позицией Ю. Б. Борева перекликаются положения Ю. М. Лотмана, согласно которым художественные тексты являются способом передачи духовного наследия: «создавая и воспринимая произведения искусства, человек передает, получает и хранит особую художественную информацию» [236, с. 11]. Старообрядческий духовный стих - своеобразный «диалект» (термин Ю. М. Лотмана) культурной памяти русского мира, который также хранит «память жанра» (термин М. М. Бахтина), сформировавшегося задолго до появления старообрядческой субкультуры.

В качестве методических приемов и инструментов используются: сравнительные таблицы для изучения региональных и субконфессиональных репертуарных сводов; каталогизация текстов в виде поэтического и музыкально-поэтического инципитариев.

В интерпретации духовного стиха как феномена старообрядческой культуры применяется опыт целостного историко-культурологического описания. В результате исследования старообрядческий духовный стих представлен как компонент этноконфессиональной культуры и как метажанр внебогослужебного духовного пения, отличающийся жанрово-стилистическим многообразием, наличием региональных и субконфессиональных особенностей функционирования. В итоге были выявлены типологические закономерности в развитии духовного стиха как явления общерусской культуры и определены специфические особенности его бытования в старообрядческой среде [320, с. 75].

Источниковедческую базу исследования составили тексты духовных стихов, бытующие в обиходе носителей дораскольного православия. Они

представлены репертуарным сводом (всего 1149 памятников), созданным на основе более чем 130 информационных ресурсов: описаний коллекций и собраний; сборников текстов; архивных фондов (Астраханского областного методического центра; Лаборатории археографических исследований Уральского государственного университета; личного архива автора); электронных ресурсов; дисков; периодических изданий; а также материалов, извлеченных из публикаций различных жанров, представляющих разновременной фонд: от зафиксированных в рукописях XVIII вв. до экспедиционных записей нашего времени и стиховников из обихода современных старообрядцев. Репертуарный свод оформлен в виде двух инципитарев поэтических текстов, первый из которых представляет образцы стихов 27 региональных коллекций; второй — образцы стихов 8 субконфессиональных традиций староверов поповских и беспоповских согласий. Систематизированные памятники позволяют получить представление об обширном репертуаре старообрядческих духовных стихов, путях его формирования и развития. Кроме того, базой исследования явились собранные и расшифрованные автором записи духовных стихов старообрядцев Рудного Алтая и составленный на их основе музыкально-поэтический инципитарий, включающий 68 нотировок, представляющий одну из региональных староверческих традиций.

Обращение к материалам различных региональных коллекций, включающих как книжные, так и фольклорные памятники разновременного происхождения, способствует объективности и весомости результатов исследования.

Научная новизна исследования.

1. Впервые представлена и систематизирована историография изучения старообрядческого духовного стиха как самостоятельного направления в рамках исследований общерусского внебогослужебного духовного пения. Хронологический принцип представления информационных ресурсов позволил проследить динамику в развитии исследовательского интереса к духовному стиху.

2. Духовный стих осмысливается как система художественных текстов, отражающая особый национальный взгляд на мир; как хранитель культурной информации, аккумулирующий аксиологические представления русского народа; как способ эстетического осмысления событий из истории церкви и жизни христианина.

3. Представлен культурно-исторический контекст происхождения художественной системы внебогослужебного духовного пения; выделены основные этапы развития духовного стиха в русской культуре; определена роль христианской книжной традиции в формировании его сюжетов; уделено внимание проблеме взаимодействия духовного стиха и изобразительного искусства в контексте корреляции церковных и внецерковных форм христианской семиосферы.

4. Охарактеризован старообрядческий период в истории внебогослужебного духовного пения, начавшийся вскоре после церковного раскола XVII в. и продолжающийся до настоящего времени. Выявлены предпосылки перехода духовного стиха в старообрядческую среду и способы его адаптации к изменившимся социокультурным условиям. Осмыслен вклад мастеров выголексинской музыкально-поэтической школы в развитие внебогослужебного духовного пения. Выделены коммуникационные каналы, обеспечивающие передачу традиций духовного песнетворчества в старообрядческой среде. Уделено внимание собирательской и издательской деятельности староверов, направленной на сохранение духовных стихов.

5. Составлен репертуарный свод старообрядческих духовных стихов в виде: 1) инципитария поэтических текстов, состоящего из 1149 образцов, репрезентирующих 27 региональных коллекций; 2) инципитария духовных стихов староверов двух поповских и шести беспоповских согласий, состоящего из 403 образцов. Систематизированные памятники внебогослужебного духовного пения позволяют получить целостное представление об обширном репертуаре, отражающем картину мира носителей дореформенного православия, путях его формирования и развития в старообрядческой среде. Определены наиболее

характерные для представителей разных согласий сюжетные ситуации и мотивы, маркирующие культурные особенности различных субконфессий.

6. Выявлены типы сборников духовных стихов, распространенных в исполнительском обиходе староверов, принципы их структурирования и оформления, дающие представление о способах консервации, актуализации и трансляции памятников художественного творчества. Установлено, что именно в старообрядческой среде возник такой вид книжности, как стиховник, в котором используются методы фиксации текстов, позволяющие адаптировать их к меняющейся культурно-исторической среде.

7. Определены типологические принципы музыкальной стилистики старообрядческих духовных стихов книжного и устного бытования. Выявлены способы применения крюковой нотации в оформлении напевов, восходящих к разным традициям: покаянных стихов, связанных со знаменным пением, фольклорных памятников и произведений, созданных в «романсовой» стилистике. Доказано, что определяющим признаком духовного стиха является полистилистичность, благодаря которой на разных культурно-исторических этапах он адаптировался к новой социокультурной среде, сохраняя свою функцию транслятора православных ценностей и оставаясь одним из инструментов культурной идентификации древлеправославных христиан.

8. Раскрыто значение персониферы духовных стихов в репрезентации ценностных представлений старообрядцев. Рассмотрены ветхозаветная, новозаветная, агиографическая, апокрифическая и историческая группы персонажей. Установлено, что специфическими для репертуара представителей дораскольного православия являются исторические лица — участники событий, связанных с расколом церкви. Метаперсонажами духовных стихов выступают праведник и грешник. Вокруг этой оппозиционной пары аккумулируется вся персонифера старообрядческого репертуара, отражая систему ценностных координат подвижников старой веры.

9. Рассмотрено геокультурное пространство старообрядческих духовных стихов, а именно такие его элементы, как топосы, локусы и топонимы в качестве

культурных символов, отражающих пространственную картину мира древлеправославных христиан и выступающие одним из средств их культурно-религиозной идентификации.

10. Охарактеризованы темпоральные представления старообрядцев по материалам духовных стихов. Проанализированы следующие аспекты культурной картины мира: осмысление времени как категории бытия; способы его сегментации; соотношение прошлого, настоящего и будущего; корреляция ветхозаветной, евангельской, раннехристианской, древнерусской истории, событий, связанных с расколом церкви и последующими эпизодами из общерусской, местной, личной хронологии; восприятие времени человеческой жизни и времени жизни человечества.

Положения, выносимые на защиту:

1. В узком, прикладном значении духовные стихи – это музыкально-поэтические произведения религиозного содержания, функционирующие за пределами богослужения. В широком же культурологическом смысле духовный стих — это целостная система представлений о ценностных ориентирах русского традиционного общества, репрезентированная художественными текстами. Будучи медиатором между народными воззрениями и христианским вероучением духовный стих явился продуктом культурной диффузии православных и дохристианских традиционных представлений, интеграция которых составила фундамент русской культуры. Духовный стих выступил хранителем некоторых культурных норм ушедшей эпохи, выявив их близость аксиологическим представлениям нового периода развития отечественной культуры.

2. При определении основных этапов развития духовного стиха необходимо иметь в виду его неоднородный состав и среду бытования, переход приоритета в сочинении и распространении образцов к различным социально-конфессиональным группам. В развитии рассматриваемой художественной системы можно выделить следующие ступени:

а) до XV в. — формирование духовного стиха.

б) XV — XVII вв. — расцвет духовного стиха как книжной, так и фольклорной традиций.

в) XVII — XVIII вв. — сужение ареала бытования: духовный стих из общехристианского национального культурного явления трансформируется преимущественно в субконфессиональное, функционирующее в старообрядческой, а также сектантской среде.

г) XIX в. и далее — обогащение духовного песнетворчества произведениями преимущественно книжного происхождения.

3. Возникновение и развитие духовного стиха находится в русле объединения книжных и фольклорных элементов. При этом христианская книжность имеет фундаментальное значение в формировании духовного стиха. Его сюжеты и образы не существовали ранее в устной практике, подобно классическим фольклорным жанрам. Укоренение образцов духовного песнетворчества в народной культуре пошло по пути наполнения традиционной художественной формы новым содержанием. Использование христианской книжности в качестве основы духовного стиха способствовало его сохранению как художественной системы. При этом персонажи и связанные с ними сюжетные ситуации из мира книжной культуры переносились в жанровый контекст духовного стиха, выступавшего в роли текста-интерпретатора, содействующего распространению религиозной аксиологии. Благодаря узнаваемым сюжетам, явному и скрытому цитированию, применению характерной для христианской литературы символики и другим приемам интертекстуальности, духовные стихи выступают в роли хранителей культурной памяти.

4. Огромный вклад в сохранение духовного стиха до наших дней и его обогащение новыми образцами, соединившими дораскольное время и современность через адаптацию типологических свойств исследуемой художественной системы к меняющейся культурной ситуации, внесли старообрядцы. Представители дораскольного православия стремились сберечь традиционные тексты внебогослужебного духовного пения, поэтому они активны в их художественной практике, что свидетельствует об отношении староверов к

духовному стиху как к носителю древнерусского культурного наследия и одному из средств их культурной идентификации.

5. В эволюции внебогослужебного духовного пения староверов можно выделить следующие этапы:

I. Вторая половина XVII — начало XVIII вв.: переход духовных стихов из общерусского репертуара преимущественно в старообрядческую среду, их укоренение в художественной практике древлеправославных христиан; сохранение дораскольных образцов и появление памятников старообрядческого происхождения, созданных выго-лексинскими мастерами. *Период перехода и адаптации.*

II. Вторая треть XVIII—XIX вв.: содержательное и стилистическое обогащение старообрядческого репертуара. *Период расцвета метажанра старообрядческого духовного стиха*, спецификой которого является сочетание корневых свойств внебогослужебного духовного пения, порожденного средневековой культурной традицией, и тех качеств, которые были обусловлены стремлением адаптировать его к социокультурным особенностям Нового времени.

III. Начало XX вв. (1905—1917 гг.): расширение каналов передачи традиций духовного песнетворчества в старообрядческой среде после царского указа 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости». *Период популяризации старообрядческого духовного стиха благодаря собирательской, издательской и концертной деятельности представителей дораскольного православия.*

IV. XX в. (советское время): сохранение традиций внебогослужебного духовного пения в старообрядческой среде, несмотря на гонения и фактический запрет религиозного творчества со стороны официальных властей; появление новых сюжетов, связанных с репрессиями ревнителю древлего благочестия. *Период «подпольного» существования духовного стиха, оскудения классического исполнительского репертуара и одновременно его обогащения новыми памятниками о гонениях XX века.*

V. Рубеж XX—XXI вв.: *период возрождения духовного стиха, появления новых каналов его распространения, формирования единого репертуара, независимого от региональной принадлежности* [333, с. 60].

В настоящее время сохраняется ведущая роль старообрядцев в развитии духовного песнетворчества, его представители выступают главными носителями традиции исполнения духовных стихов, внесшими огромный вклад в их развитие благодаря актуализации содержания и стилистики.

6. Репертуарный фонд образцов внебогослужебного духовного пения складывался под воздействием культурно-исторических, географических, эстетических факторов. В его состав вошли памятники разновременного и разностилевого происхождения. Специфика репертуара определена рядом культурных особенностей представителей древнего православия:

- апокалиптические настроения, характерные для старообрядцев, обусловили появление большого числа эсхатологических произведений;

- важная для старообрядческого образа мира идея спасения предопределила популярность стихов назидательного содержания и появление сюжетов об уходе из греховного мира в пустыню;

- осознание своего избранничества побудило представителей дореформенного православия к активной полемической деятельности в защиту древнего благочестия, нашедшей свое отражение в духовном песнетворчестве [323, с. 134];

- в ряде текстов получила отражение субконфессиональная неоднородность древлеправославных христиан;

- стремление к сохранению духовного стиха в живой исполнительской практике способствовало возникновению новых произведений, возникавших как отклики на реальные события, такие образцы обнаруживают интертекстуальную зависимость от старинных духовных стихов, в свою очередь, связанных с богослужебной, святоотеческой и древнерусской учительной литературой [309, с. 155];

- высокий уровень грамотности повлиял на распространенность книжных памятников, а также позволил фиксировать тексты фольклорного происхождения в рукописных сборниках;

- миграционный характер старообрядческого движения обуславливал продвижение образцов духовного песнетворчества по разным регионам.

7. Крюковые стихи — наиболее оригинальное явление в практике духовного песнетворчества староверов, поскольку ими они были созданы на основе развития традиций покаянных стихов и встречаются только в их обиходе. Старообрядцы расширили область применения крюкового письма, приспособив его для записи стихов, распетых независимыми от знаменного фонда мелодиями, имеющими мотивное, а не попевочное строение, что соответствовало закономерностям музыкального мышления Нового времени. Такого рода трактовка невменной нотации, впервые примененная представителями выго-лексинской кинонии, позволила записывать образцы, бытовавшие ранее устно.

8. Старообрядческий духовный стих представляет собой метажанр внутри системы русского внебогослужебного духовного пения, выступающий способом «художественного моделирования мира» (термин Р. С. Спивак) определенной этноконфессиональной группы. У него имеется общий предмет художественного изображения — христианская аксиология, концентратом выражения которой выступает лингвокультурное поле «духовность». Особенности функционирования духовного стиха в старообрядческой среде определяются «культурологическим аспектом» через связь с культурой времени, через наличие функции воспроизводителя данной культуры.

9. Одним из способов жанрового маркирования выступает система персонажей. Персоносфера духовного стиха была значительно расширена старообрядческими авторами за счет исторических действующих лиц. Следует заметить, что реальные личности утрачивают свою подлинность и трансформируются в художественных героев, соотносимых с определенными персонажными типами: мучеников, христианских знатоков вероучения, просветителей, пустынножителей, божьих угодников, чудотворцев и

противостоящих им лжеучителей, гонителей, вероотступников и проч. Типизация позволяет поставить в один ряд с библейскими героями и христианскими святыми персонажей из старообрядческого социума. Так в духовном песнетворчестве происходит народная канонизация древлеправославных христиан.

10. Важным средством культурной идентификации носителей дораскольного православия являются геокультурные и темпоральные представления. У староверов духовный стих выступал своего рода художественной летописью, включающей старообрядческую историю в общехристианскую. События раскола ставились в один ряд с ветхозаветными и евангельскими, при этом старообрядческие страдальцы за веру уподоблялись христианским мученикам, их подвиги соотносились с жертвой Христа [312, с. 158].

Теоретическая значимость работы выражается в формировании разностороннего представления о месте старообрядческого духовного стиха в системе внебогослужебного духовного пения. Обнаружены типологические закономерности в развитии духовного стиха как феномена отечественной культуры и определена специфика его функционирования в старообрядческом социуме [320, с. 77]. В диссертации обоснована концепция, согласно которой духовный стих представляет ценностную модель мира, выступая носителем информации о мировоззренческих ориентирах русского традиционного общества, включая этноконфессиональную группу старообрядцев. При этом были затронуты культурно-исторические, фольклорно-этнографические, искусствоведческие аспекты бытования внебогослужебного духовного пения в среде носителей дораскольного православия, что дало возможность изучить его и как музыкально-поэтическое явление и как важнейший компонент религиозной культуры, возникший в древнерусский период, в связи с изменением культурно-исторической ситуации получивший дальнейшее развитие в старообрядческой среде. Выявленные этапы эволюции отечественного внебогослужебного духовного пения в целом и старообрядческого духовного стиха в частности дают

системное представление о паралитургической ветви русской художественной культуры.

В диссертации определены и проанализированы в социокультурном аспекте основные этапы изучения старообрядческого духовного стиха. На основе междисциплинарного подхода обобщены принципы изучения внебогослужебного духовного пения. В научный обиход введены новые экспедиционные и архивные материалы: собранные и расшифрованные автором музыкально-поэтические тексты духовных стихов и сборники-стиховники.

Результаты данного исследования будут полезны специалистам, изучающим старообрядческую культуру, фольклор, русскую религиозную поэзию и духовную музыку.

Практическая значимость работы состоит в возможности использования ее концептуальных выводов в разработке социально значимых проектов по сохранению и возрождению традиционной культуры. Результаты диссертации могут быть полезны при выявлении направлений культурологических исследований, посвященных национально-культурным ценностям. Систематизированные материалы из различных региональных коллекций, представляющих старообрядческий репертуар духовных стихов, готовы к применению в качестве источниковой базы исследований, посвященных музыкально-поэтическому наследию староверов. Выраженной прикладной значимостью обладает представленная в работе историография изучения старообрядческих духовных стихов, дающая исчерпывающее представление о путях становления и развития исследовательского интереса к внебогослужебному духовному пению.

Материалы диссертации могут использоваться в учебных курсах направлений подготовки 51.00.00 «Культуроведение и социокультурные проекты», 47.00.00 «Философия, этика и религиоведение», 50.00.00 «Искусствознание», 53.00.00 «Музыкальное искусство». 45.00.00 «Языкознание и литературоведение»,

Дальнейшее научное изучение духовного стиха, а также его применение в образовательном пространстве и в концертной практике, несомненно, будет способствовать сохранению национальных духовно-нравственных и художественных ценностей в современном поликультурном и мультикультурном мире.

Степень достоверности и апробация работы.

Апробация работы осуществлялась на международных, национальных и региональных научных конференциях:

VI Международная научно-практическая конференция «Старообрядчество: история, культура, современность» (Москва, 2002), IV Всероссийская научно-практическая конференция «Художественное образование в российской провинции в XXI веке» (Томск, 2004), Всероссийская научно-практическая конференция «Непрерывное этнохудожественное образование: методология, проблемы, технологии» (Шуя, 2004), VII Международная научно-практическая конференция «Старообрядчество: история, культура, современность» (Москва - Боровск, 2005), Новосибирские Межвузовские Кирилло-Мефодиевские чтения «Духовно-нравственные основы российской культуры и образования» (Новосибирск, 2006), Международная научно-практическая конференция «Русский вопрос: история и современность» (Омск, 2007), IX Международная научно-практическая конференция «Старообрядчество: история, культура, современность» (Москва - Боровск, 2009), Международная научно-практическая конференция «Отечественная этномузыкалогия» (Санкт-Петербург, 2010), III Международная научная конференция «Кондаковские чтения», посвященная проблеме «Человек и эпоха: античность – Византия – Древняя Русь» (Белгород, 2010), Ежегодная научная конференция Государственного республиканского центра русского фольклора «Славянская традиционная культура и современный мир. Комплексные исследования традиционной культуры в постсоветский период» (Москва, 2010), X Международная научно-практическая конференция «Старообрядчество: история, культура, современность» (Москва - Боровск, 2011), Международная научно-практическая конференция «Культурное наследие и

глобализация. Опыт, проблемы, перспективы сохранения культурных ценностей в современном мире» (Сыктывкар, 2011), «Рябининские чтения-2011» (Петрозаводск, 2011), VIII Межрегиональная научно-практическая конференция «Ушаковские чтения» (Мурманск, 2012), Всероссийская научно-практическая конференция «Десятый Славянский научный собор "Урал. Православие. Культура"» (Челябинск, 2012), Международный научно-практический форум «Христианство и славянское культурное наследие» (Кемерово, 2013), Международная научная конференция «Эпос народов Европы и Азии. От сюжетного указателя к тексту: методология и практика систематизации фольклорного наследия» (Москва, 2013), V Международная конференция памяти А. В. Рудневой «Музыкальный фольклор и этномузыкалогия: Век XXI» (Москва, 2013), III Всероссийская научно-методическая конференция с международным участием «Слово - образ - текст – контекст» (Одинцово, 2013), Всероссийская научная конференция «Художественный хронотоп: новые подходы. VII Кагановские Чтения» (Санкт-Петербург, 2013), Всероссийская научная конференция «Водлозерские чтения—2013: “Святые и святыни Обонежья”» (Петрозаводск - Водлозерье, 2013), VI Межрегиональная научно-практическая конференция «Мельниковские чтения» (Новосибирск, 2013), Новосибирские Межвузовские Кирилло-Мефодиевские чтения «Духовно-нравственные основы российской культуры и образования» (Новосибирск, 2013), XI Международная научно-практическая конференция «Старообрядчество: история, культура, современность» (Москва - Боровск, 2014), Всероссийская научная конференция «Третьи Мяндинские чтения» (Сыктывкар, 2015), «Рябининские чтения - 2015» (Петрозаводск, 2015), I Международный научный конгресс «Книга: Сибирь - Евразия» (Новосибирск, 2016), XI Международная научно-практическая конференция «Макарьевские чтения» (Горно-Алтайск, 2016), научная конференция «Традиционный и современный фольклор: взгляд из XXI века» (Симферополь, 2016), I Сибирский форум фольклористов (Новосибирск, 2016), Новосибирские Межвузовские Кирилло-Мефодиевские чтения «Духовно-нравственные основы российской культуры и образования» (Новосибирск, 2016),

XII Конгресс антропологов и этнографов России (Ижевск, 2017), Международная научно-практическая конференция «Славянские чтения – 2017» (Стерлитамак, 2017), II Международная научная конференция «Традиционный и современный фольклор: взгляд из XXI века» (Симферополь, 2017), XII Международная научно-практическая конференция «Старообрядчество: история, культура, современность» (Москва - Боровск, 2017), XIII Международный форум «Задонские Свято-Тихоновские образовательные чтения» (Липецк – Задонск, 2017), III Международный конгресс традиционной художественной культуры «Фундаментальные исследования народного искусства» (Ханты-Мансийск, 2017), VIII Межрегиональная научно-практическая конференция «Мельниковские чтения» (Новосибирск, 2017), Всероссийская научная конференция «Филологические исследования - 2017: “Фольклор, литература и языки народов европейской части России: формы, модели, механизмы взаимодействия”» (Сыктывкар, 2017), III Международная научная конференция «Традиционный и современный фольклор: взгляд из XXI века» (Симферополь, 2018).

Кроме того, результаты исследования обсуждались на семинарах и заседаниях кафедры социально-культурной и библиотечной деятельности Новосибирского государственного педагогического университета.

Итоги изучения нашли отражение в 80 публикациях, в том числе выполненных по проектам РФФИ 15-04-00113 «Духовный стих в традиционной культуре старообрядцев»; 18-112-00313 «Издание монографии “Старообрядческий духовный стих в контексте исторической эволюции внебогослужебного духовного пения”».

Теоретические положения и материалы диссертации были использованы при подготовке учебных курсов «Теория и история культуры», «Народная художественная культура», «Устное народное творчество», «Народное музыкальное творчество», «История русской музыки», специального курса «Традиционная культура старообрядцев» для студентов Новосибирского государственного педагогического университета.

Структура диссертации. Работа состоит из введения, пяти глав, заключения, списка литературы и источников, четырех приложений.

ГЛАВА 1. СТАРООБРЯДЧЕСКИЙ ДУХОВНЫЙ СТИХ КАК ОБЪЕКТ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

1.1 Методологические подходы к изучению старообрядческого духовного стиха

В настоящее время со стороны исследователей значительно усилилось внимание к паралитургической ветви духовного творчества. Созданные региональные коллекции и собрания старообрядческих образцов внебогослужебного духовного пения в достаточной степени репрезентируют репертуар представителей дораскольного православия во всем его жанрово-стилистическом многообразии, позволяя, тем самым, приступить к осмыслению старообрядческого духовного стиха как самостоятельного вида художественного творчества, сформировавшегося внутри общерусской системы внебогослужебного духовного пения.

В этой связи назрела необходимость выработки методологических подходов и установок по изучению старообрядческого духовного стиха, поскольку функционирование внебогослужебного духовного пения в этноконфессиональной среде древлеправославных христиан наложило свой отпечаток на его содержание, сюжетные предпочтения, особенности бытования, стилистику. Следует подчеркнуть, что старообрядческий духовный стих остается актуальным явлением, отражая при этом все этапы эволюции внебогослужебного духовного пения и культурную динамику старообрядчества.

В целях изучения старообрядческих памятников духовного песнетворчества имеет смысл выделить ключевые проблемы и сформулировать конкретные задачи, направленные на их решение в соответствии с возможностями текущего состояния дел в исследуемой области. С одной стороны, они должны опираться на уже сложившиеся принципы, доказавшие свою эффективность в социогуманитарных отраслях научного знания, которые необходимо адаптировать к работе с внебогослужебным духовным пением, с другой стороны,

следует их расширять и обогащать. Развитие возможно на основе адекватных концептуальных установок и соответствующего им методического инструментария. Таково авторское видение методологических подходов к изучению старообрядческого духовного стиха [320, с. 72].

Учитывая, что культурное наследие старообрядцев представляет неотъемлемую часть русской культуры, его необходимо рассматривать как отражение национального взгляда на мир, причем в его традиционном смысле. Подобная оценка старообрядческой культуры представлена в работах Ф. Ф. Болонева [45; 46; 47; 48], Н. С. Гурьяновой [102; 103], Н. Г. Денисова [108; 109], А. М. Панченко [383], Б. А. Успенского [532; 533], Е. М. Юхименко [583], Р. Meyendorf [592].

В период активных культурных преобразований XVII — XVIII вв. именно старообрядцы стараются сберечь традиции русской средневековой культуры. Как известно, традиции сохраняются только в случае их развития, состоящего в приспособлении к меняющимся культурным условиям. Изучению механизмов формирования и эволюции традиции, значения традиции в передаче культурного опыта посвящены работы, созданные в культурно-философском (Л. В. Баева [20], Г. Гадамер [90], Ф. В. Лазарев [206], Д. В. Пивоваров [402], В. Д. Плахов [406]), культурно-историческом (С. С. Аверинцев [4], Д. С. Лихачев [218; 219; 221; 222; 223; 224; 225; 226; 227], Д. Лоуэнталь [237], Е. Шацкий [570]), этнокультурологическом (А. К. Байбурин [21], Э. С. Маркарян [267], Б. Н. Путилов [426], С. А. Токарев [525], К. В. Чистов [563; 564]) аспектах. Поскольку старообрядчество относится к традиционным типам культуры, идеи упомянутых исследователей оказались продуктивными в осмыслении проблемы функционирования старообрядческого духовного стиха в процессе социокультурной динамики.

Духовные стихи представляют часть художественного наследия. В этой связи наша работа во многом опирается на методологию, сформировавшуюся в рамках культурологии искусства, изучающей произведения художественного творчества как феномен культуры. Культурология искусства получила глубокое

осмысление в трудах Ю. В. Борева. Фундаментальное значение имеет позиция ученого, согласно которой художественные произведения возникают на основе определенной культурной традиции и в ее русле социально осуществляются; именно культура дает код, позволяющий понять произведение. «Культурный смысл искусства — и в осмыслении им жизни человека и общества, и в характере социальных механизмов его существования в обществе, и в характере его функционирования в культуре» [50, с. 392-393].

В контексте культурологического изучения художественных текстов значима идея Л. В. Первушиной о необходимости «всестороннего анализа всех идейно-смысловых уровней произведения и системы образов, составляющих целостный эстетический объект» [391, с. 71]. При таком подходе художественный текст выступает носителем культурных смыслов.

Для понимания специфики старообрядческого художественного наследия существенную роль играют работы, посвященные певческой культуре старообрядцев. Важное значение имеет исследование Н. Г. Денисова «Старообрядческая богослужебно-певческая культура», в котором вынесенный в заглавие объект изучения рассматривается как самоценное явление. Такая же оценка дается нами в отношении внебогослужебного духовного пения староверов. Обнаруженные Н. Г. Денисовым закономерности в функционировании церковно-певческой практики распространяются и на духовные стихи наследников древнего православия. Концептуально значимым являются, во-первых, доказанное исследователем положение о единстве старообрядческой культуры в типологическом отношении, обусловленное развитостью профессиональных, книжных форм ее бытования; во-вторых, указание на необходимость изучения певческой культуры старообрядчества в контексте жизни приходов, что позволяет выявить «специфические особенности в конкретной среде бытования» [108, с. 94]. При типологическом единстве старообрядческой культуры «особенное, индивидуальное проявляется, но в пределах, не допускающих разрушения канона» [108, с. 459].

На основе культурного канона развивались традиции внебогослужебного духовного пения староверов. В этой связи методологически ценными явились исследования С. С. Аверинцева [3; 4], В. В. Бычкова [63; 64; 65], А. М. Лесовиченко [215], Д. С. Лихачева [218; 220; 223; 226], А. Ф. Лосева [231; 232], Ю. М. Лотмана [233], посвященные осмыслению канона как категории культуры. Опираясь на идеи А. М. Лесовиченко, духовные стихи можно рассматривать как систему художественно-культурной деятельности, функционирующую и развивающуюся в рамках канонического художественного творчества, отличающегося мировоззренческой семантикой, формирующейся под прямым идеологическим воздействием [215, с. 3].

При изучении духовного стиха как феномена религиозной культуры ключевое значение имеют работы Г. П. Федотова и С. Е. Никитиной. Так, Г. П. Федотов предпринял удачную попытку реконструкции русской народной веры по духовным стихам без выделения старообрядческих памятников в отдельный раздел. А С. Е. Никитина на базе лингвистических полевых исследований и изучения конфессиональных текстов, включая духовные стихи, собрала и обобщила материал, отражающий взаимосвязь языка, веры и культуры носителей дореформенного православия. Доказанный ученым принцип лингвистического основания картины мира явился одной из методологических установок нашей работы.

Духовный стих вызывает интерес со стороны исследователей, представляющих различные области научного знания. Культурологи, литературоведы, лингвисты, музыковеды, этнографы, фольклористы, философы, религиоведы находят в духовном стихе то, что включено в содержательное пространство их научных дисциплин. Помимо специфических задач, характерных для определенной научной области, существуют вопросы, волнующие любого исследователя данной жанровой сферы. Можно выделить следующие проблемы, сквозь призму которых духовный стих рассматривается в изысканиях представителей разных научных направлений: аккумуляция ценностно-смысловых установок, характерных для отечественной культуры; реконструкция

мировоззренческих представлений носителей духовного песнетворчества, рассмотрение духовного стиха в контексте идей народного православия [320, с. 72]; конфессиональный аспект, имеющий важное значение в изучении художественной системы, непосредственно связанной с религиозной культурой; оппозиция православного и языческого, христианского и светского начал в мировосприятии носителей духовного стиха; особенности бытования в традиционной и современной культуре.

Следует отметить целый ряд других, более частных проблем, интересующих, в первую очередь, фольклористов, филологов, музыковедов: жанровый состав внебогослужебного духовного пения; корреляция устной и книжной традиций; взаимодействие с другими художественными системами, в частности, с религиозным фольклором, похоронно-поминальной обрядностью; круг носителей (создателей и исполнителей) образцов духовного песнетворчества; сюжетные источники духовных стихов; стилевые признаки отдельных жанров внебогослужебного духовного пения (покаянных, псалм, фольклорных эпических и поздних лирических произведений); региональные особенности в бытовании и стилистике образцов духовного песнетворчества; подходы к сценическому исполнению духовных стихов; использование мотивов духовных стихов в авторском литературном и музыкальном творчестве и др.

В работах, посвященных старообрядческому духовному стиху, как правило, затрагиваются отдельные, узко аспектные вопросы. В этой связи назрела необходимость его осмысления как своеобразного явления старообрядческой культуры на основе определения специфики содержания и сюжетных источников, особенностей функционирования и исполнения, поэтического строя и мелодического стиля и как метажанра внебогослужебного духовного пения. Старообрядческие духовные стихи следует изучать в контексте развития внебогослужебного духовного пения как общенационального феномена. Это поможет выявить типологические свойства духовного стиха как художественной системы и обнаружить изменения, обусловленные старообрядческой средой бытования [320, с. 73].

Духовный стих наряду с богослужебными песнопениями и ограниченным репертуаром мирского фольклора образует певческую культуру староверов, формируя определенный интонационный словарь и отражая мировоззренческие особенности своих носителей. В старообрядческой практике имеются образцы дораскольного происхождения, а также возникли новые тексты, посвященные историческим событиям раскола и внутриконфессиональным спорам между представителями поповских и беспоповских согласий.

Для староверов духовный стих становится важнейшим средством культурно-религиозной идентификации, а также формой адаптации христианских ценностей к изменившимся культурно-историческим условиям, выполняя вероучительную и аксиологическую функции, выступая способом эмоционального постижения веры.

Духовные стихи зачастую выступали в роли светских фольклорных жанров, вследствие усеченного функционирования последних. Этим фактом объясняется чрезвычайная популярность и жизнеспособность стихов среди староверов. Представителям дораскольного православия удалось сохранить духовный стих до наших дней в качестве «живого» феномена художественной культуры.

Роль внебогослужебного духовного пения в старообрядческом социуме свидетельствует о необходимости его исследования, поскольку это важно не только для выявления специфики старообрядческой культуры, но и значимо в изучении проблемы исторического развития всей художественной системы духовного стиха.

В исследовании внебогослужебного духовного пения первостепенное значение имеет выявление и систематизация источников текстов. Их круг достаточно обширен. Он продолжает пополняться благодаря экспедиционным находкам и записям. Перспективным видится систематизация образцов духовного песнетворчества в виде каталога сюжетных мотивов или сюжетно-тематического указателя, что применимо в отношении повествовательных эпических образцов; а также поэтического и музыкально-поэтического инципитария. Такого рода способы каталогизации позволят создать репертуарный

свод стихов, бытующих в старообрядческой среде, представляющих различные региональные и субконфессиональные традиции.

Наше исследование опирается на два репертуарных свода, разработанных автором:

1. Репертуарный свод старообрядческих стихов, состоящий из 1149 образцов, репрезентирующий 27 региональных коллекций: алтайскую (стихи поляков и каменщиков), забайкальскую (стихи семейских), красноярскую (минусинскую), новосибирскую, тюменскую, кемеровскую, томскую, уральскую, верхокамскую, вятскую, архангелогородскую, вологодскую, карельскую, выговскую, коми, новгородскую, прибалтийскую, московскую, нижегородскую, орловскую, костромскую, ветковскую, липованскую, донскую, казаков-некрасовцев, старообрядцев американского штата Орегон. Свод составлен на основе более чем 130 информационных источников: описаний коллекций и собраний; сборников текстов; научных статей; диссертаций; электронных ресурсов; дисков; рукописей, хранящихся в Государственной публичной научно-технической библиотеке СО РАН, Институте истории Сибирского отделения Российской академии наук; материалов из Архива Астраханского областного методического центра народной культуры, Архива Лаборатории археографических исследований Уральского государственного университета им. Б. Н. Ельцина, Архива традиционной музыки Новосибирской государственной консерватории им. М. И. Глинки, личного архива автора (*Приложение 1*).

2. Репертуарный свод духовных стихов староверов 8 согласий: 2 поповских (белокриницкого и беглопоповского) и 6 беспоповских (поморского, федосеевского, филипповского, бегунского, часовенного, стариковского), включающий 403 образца. Свод был составлен на основе 50 информационных источников (публикации и личный архив автора) (*Приложение 2*).

Оба свода составлены в виде таблиц, структурированных по принципу инципитария. Инципиты (начальные слова текста, образующие законченную смысловую фразу) следуют в алфавитном порядке. Они представляют сборную редакцию: в скобках или через косую черту приводятся варианты произнесения,

либо пропевания, либо написания первой строки в разных источниках. При наличии указываются различные названия стиха. Если известен автор, то его имя следует после инципита.

В результате «страннического» образа жизни старообрядческого населения образцы духовного песнетворчества распространялись по различным территориям. В этой связи перспективным видится исследование локальных репертуарных сводов и интонационно-поэтических свойств, обнаружение ареала миграции сюжетов и стилистических особенностей, что позволит создать музыкально-поэтические инципитарии, репрезентирующие старообрядческие региональные традиции. В диссертации представлен музыкально-поэтический инципитарий духовных стихов старообрядцев Рудного Алтая (Восточно-Казахстанской области) по экспедиционным материалам автора (аудиозаписям и стихарникам), состоящий из 68 образцов, репрезентирующих начальную строфу текста. Инципитарий базируется на алфавитной модели. Такого рода справочник дает представление о локальном репертуаре и интонационных особенностях местных образцов внебогослужебного духовного пения (*Приложение 3*).

Для осмысления специфики духовного песнетворчества староверов работа с базами текстов имеет важное значение, помогая в выявлении жанровых разновидностей духовных стихов, их сюжетов и сюжетных мотивов, художественных особенностей, что, в конечном итоге, позволяет обнаружить механизмы включения конкретного образца в репертуар старообрядцев различных согласий.

Следующее направление в исследовании старообрядческого духовного стиха связано с изучением способов трансляции его образцов. Выявление механизмов хранения и распространения художественной информации способствует выработке представлений об особенностях бытования духовного стиха в среде носителей дораскольного православия. Помимо традиционной устной передачи староверы нередко записывали тексты, используя для фиксации напевов знаменную нотацию. Такой способ консервации старинных образцов, бытовавших ранее как фольклорные памятники, заслуживает внимания со

стороны исследователей, поскольку позволяет раскрыть новые аспекты одной из традиционных проблем в изучении взаимодействия профессионального и фольклорного творчества, а именно – корреляции письменной и устной традиций.

Отдельного внимания заслуживает просветительская деятельность представителей дораскольного православия, направленная на популяризацию духовных стихов [320, с. 74]. Распространению внебогослужебного духовного пения в начале XX в. способствовала собирательская, исследовательская, издательская деятельность старообрядцев, а также концертные выступления старообрядческих хоров, охотно включавших в свой репертуар духовные стихи. В настоящее время некоторые приходы продолжают развивать эти традиции: их исполнительские коллективы поют духовные стихи, в типографиях издаются сборники текстов.

В основу исследования старообрядческого духовного стиха положено представление о том, что старообрядчество – это феномен религиозной культуры, относящийся к русской традиционной православной системе. Из этого вытекают такие его свойства, как: консерватизм, каноничность, ориентированность на средневековье, догматизм, стремление сохранить этноконфессиональную самобытность. Для ревнителей древнего православия характерно широкое распространение книжности и профессиональных форм культуры. В контексте указанных особенностей происходило развитие художественной системы старообрядческого духовного стиха.

В свою очередь, духовные стихи дают полноценное представление о старообрядческом образе мира, который базируется на развитых эсхатологических представлениях, учении о единственности русского православия, представлении о незыблемости обрядов и вере в то, что условием спасения души является пребывание в лоне древнего благочестия [320, с. 75].

Представители дореформенного православия разделились на поповское и беспоповское направления, которые, в свою очередь, дробятся на внутренние согласия. В изучении духовных стихов субконфессиональная неоднородность непременно должна учитываться. Дело в том, что стихи нередко использовались

староверами для выражения догматических взглядов и как средство полемиического взаимодействия со своими идеологическими противниками. В поэтической форме обсуждалась проблема перекрещивания или докрещивания человека при переходе из официальной церкви в старообрядческую, или из одного старообрядческого согласия в другое; довольно большое число текстов посвящены столь часто обсуждаемой в среде поморцев и федосеевцев проблеме допустимости брака.

На содержание старообрядческих стихов оказывали влияние исторические события как общенационального, так и местного значения (например, пути миграции старообрядцев, появление общин в определенных местах, деятельность конкретных представителей дораскольного православия, репрессии и гонения на староверов). Исторический контекст важен и для выявления особенностей формирования территориальных репертуаров, а также функционирования конкретных образцов в различных региональных и субконфессиональных локациях.

Чтобы получить о старообрядческом духовном стихе целостное представление, следует:

- рассматривать духовный стих в контексте развития старообрядческой культуры на протяжении XVII - XXI вв.,
- изучать его как часть общерусской системы внебогослужебного духовного пения, чтобы выявить специфические особенности;
- в целях достижения достоверности результатов исследования обращаться к устно бытующим и письменно зафиксированным текстам, репрезентирующим разные региональные и субконфессиональные традиции;
- интегрировать практическое (фиксация образцов и их атрибуция) и многоаспектное теоретическое изучение памятников (выявление особенностей функционирования в религиозной, бытовой, художественной практике; обнаружение источников сюжетных ситуаций и мотивов; анализ художественно-стилистических свойств поэтического текста и напева; наконец, установление

корреляции содержания памятников духовного песнетворчества с картиной мира носителей дораскольного православия).

Работа со старообрядческими духовными стихами должна базироваться на комплексном исследовании, итогами которого станут: осмысление роли носителей дораскольного православия как в сохранении художественной системы внебогослужебного религиозного пения, так и в ее дополнении вновь созданными произведениями, интегрирующими древнерусские певческие традиции с творчеством Нового времени; определение механизмов адаптации средневекового песнетворчества к трансформирующейся культурно-исторической ситуации; выявление роли внебогослужебного духовного пения носителей дораскольного православия в русской религиозной культуре и художественном творчестве в контексте их развития на протяжении XVII–XXI вв.; определение закономерностей в развитии духовного стиха как общерусского явления и содержательных, функциональных, культурно-исторических, жанрово-стилистических особенностей его функционирования в старообрядческой среде.

Всестороннее рассмотрение духовного стиха как важнейшего компонента старообрядческой певческой культуры способствует, во-первых, осмыслению вклада староверов в развитие художественной системы внебогослужебного духовного пения (внешний аспект, раскрывающий взаимодействие интровертной культуры старообрядчества с культурными формами, сложившимися за её пределами); во-вторых, оценке духовного стиха как средства выражения старообрядческой картины мира (внутренний аспект, позволяющий раскрыть механизмы формирования и развития имманентных культурных ценностей) [320, с. 77].

Итак, духовный стих, являясь значимой областью художественного наследия старообрядцев, относится к важнейшим репрезентантам культуры носителей дореформенного православия. Он отражает результаты социальной практики древлеправославных христиан с XVII в. и до наших дней; содействует вовлечению человека в мир «своей» культуры посредством художественной деятельности.

Возникнув как эстетический отклик на христианизацию Древней Руси, у представителей дораскольного православия духовный стих начинает использоваться как средство выражения их идеологии и вероучения, помогая отстаивать свои убеждения. Такая оценка возможностей внебогослужебного духовного пения способствовала формированию особого отношения к нему со стороны староверов и развитию специфических функций в их среде. Тем самым, на начальных этапах своего развития духовный стих складывался как явление национальной культуры, у ревнителей древнего благочестия он стал функционировать еще и как субкультурный феномен.

Значимая роль образцов духовного песнетворчества в старообрядческой практике обусловлена их спаянностью с христианской аксиологией. Носители дореформенного православия с их помощью постулировали свои представления о ценностях, средоточием которых выступает лингвокультурное поле духовность, представленное разнообразными лексическими номинациями. Будучи продуктом религиозного художественного творчества, духовный стих выражал христианский взгляд на мир, а также отражал догматические особенности отдельных согласий, что придавало ему в рамках религиозной по своей сути старообрядческой культуры особую весомость. Стержнем мировоззрения ревнителей древнего благочестия выступают сотериологические представления, связанные с осознанием своего избранничества и верой в то, что спасения достигнут только ревнители древнего благочестия. Эти идеи получили выражение во многих памятниках внебогослужебного духовного пения. Таким образом, духовный стих выступает средством распространения ценностных представлений, сформировавшихся в отечественной культуре, а также отражает мировоззренческие особенности представителей дораскольного православия. Староверы использовали его потенциал в аккумуляции аксиологических представлений, применяя для этого различные каналы трансляции.

Специфика старообрядческих духовных стихов складывалась под воздействием культурно-исторических трансформаций, происходивших в нашем государстве в течение почти четырех столетий. В то же время внебогослужебные

образцы религиозного пения позволяют проследить процессы функционирования духовного творчества в старообрядческом социуме, отражая тенденции социокультурного развития внутри староверия.

Духовный стих как художественное явление и продукт религиозного творчества на протяжении своего развития претерпевал определенные изменения, что дало возможность ему сохраниться до наших дней и остаться востребованным в обиходе ревнителем древнего благочестия. Различные этапы эволюции внебогослужебного духовного пения отражают особенности его бытования, содержания и стилистики, которые получили в творчестве носителей дораскольного православия свои специфические черты. При этом старообрядческий духовный стих представляет собой целостную художественную систему. В адаптации его образцов к меняющимся культурно-историческим условиям и запросам помогали присущая им полижанровость и полистилистика, что находило выражение в многообразии мелодического и поэтического оформления неизменных ценностных установок. Подобное функционирование явилось следствием сочетания в системе внебогослужебного духовного пения закономерностей функционирования религиозного (мировоззренческая устойчивость) и художественного (проявление стилистической гибкости и вариативности в процессе эволюции музыкально-поэтических текстов) типов культуры.

1.2 Основные этапы исследования общерусского духовного стиха как компонента художественной системы внебогослужебного духовного пения

Историю изучения духовного стиха можно разделить на пять этапов:

I этап – подготовительный – до 40-х гг. XIX в.;

II этап – 40–70-е гг. XIX в.;

III этап – 80-е гг. XIX в. – 10-е гг. XX в.;

IV этап – 20–80-е гг. XX в.;

V этап – 90-е гг. XX в. и по настоящее время.

Основу данной периодизации составили два взаимосвязанных процесса: собирание материала и его осмысление в исследованиях. Предложенная модель отражает накопление и систематизацию текстов духовных стихов, то есть формирование источниковой базы; выявление ключевых исследовательских проблем, их дальнейшее развитие и уточнение; определение методологических установок и направлений изучения в различных областях гуманитарного знания, а также установление этапов и причин активизации и, напротив, падения внимания исследователей к духовному стиху. Смена периодов базируется на следующих ключевых позициях:

- особенности функционирования духовных стихов на разных этапах своего развития;

- качественные изменения, имевшие место в собирании и изучении духовных стихов вследствие влияния определенных исторических факторов;

- наконец, процессы, происходившие в отечественной филологии, фольклористике, музыковедении, археографии, культурологии, лингвокультурологии и некоторых других областях научного знания, формирующие теоретико-методологические принципы исследования внебогослужебного духовного пения, совершенствующие организацию и методы изучения образцов духовного песнетворчества, развивающие новые аспекты изучения, или приводящие к переосмыслению ранее достигнутых итогов, способствующих накоплению и обогащению информационных ресурсов.

Таким образом, анализ результатов деятельности исследователей духовного стиха, проблематики исследований, сложившейся вокруг внебогослужебного духовного пения, используемых методов помогли в установлении предложенной периодизации. Итак, рассмотрим последовательно каждый из этапов.

Подготовительный период был временем активного бытования духовного стиха, обогащения его новыми произведениями, многие из которых фиксировались в сборниках. Сборники внебогослужебного духовного пения поначалу были рукописными. Наиболее ранние записи покаянных стихов датируются XV в. С XVII в. распространяются многочисленные рукописи

духовных кантов и псалм, в том числе нотированные. В то же время появляются и первые печатные издания с текстами авторского происхождения. Так, в 1680 г. в Московской Верхней типографии издается стихотворный перевод Псалмов Давидовых Симеона Полоцкого «Псалтирь рифмотворная» с музыкой Василия Титова. Тогда же на листах с лубочными картинками печатаются стихи о Страшном суде.

XVIII в. открывает историю публикаций сектантских духовных стихов. Первое сохранившееся издание такого рода – сборник Василия Степанова – датируется 1720–1730 гг. [380]. Также с XVIII в. начинается история книги «Богогласник». Согласно исследованию Ю. Е. Медведика, «впервые текст духовной песни был опубликован в издании “Гора почаяевская” (Почаев, 1742), которое впоследствии несколько раз выходило в разных редакциях. С 50-х гг. появляются первые сборники духовных песен (все без нотных текстов)... В 1773 г. был напечатан специальный нотированный сборник духовных песен» [284, с. 167]. Песенник 1773 г. стал основой Почаевского Богогласника 1790 г., называемого многими исследователями антологией духовно-песенной лирики XVII–XVIII вв.

В 1799 г. книготорговец Яков Добрынин издает сборник «Духовные и торжественные псалмы». В нем представлено 96 стихотворных текстов книжного происхождения, среди которых встречаются переложения псалмов Симеона Полоцкого, М. В. Ломоносова, церковные песнопения и светские по тематике произведения [114]. Тексты приводятся без указания их авторства, видимо, сборник был составлен книготорговцем на основе собственных предпочтений.

С 1740-х гг. начинается история рукописи Кирши Данилова, впервые изданной в стихотворной версии под названием «Древние российские стихотворения» в 1804 г. под редакцией А. Ф. Якубовича; в 1818 г. выходит в свет второе издание (с нотировками) под редакцией К. Ф. Калайдовича. В сборнике

представлен стих “Голубиная книга сорока пядень”¹ и каличья былина “Сорок калик со каликою” [115].

К началу XIX в. было опубликовано большое количество образцов, репрезентирующих, в первую очередь, книжную ветвь духовного песнетворчества. Издаваемые, а также распространяемые рукописно духовные стихи отражали многоликую среду их бытования. Они были представлены монастырскими памятниками, произведениями, популярными среди мирян, сектантскими распевцами.

К середине XIX в. происходит осмысление духовного стиха как самобытного явления национальной культуры. Именно с этого времени духовный стих становится постоянным объектом научного интереса. Данным фактом, прежде всего, знаменателен *II этап* в истории изучения образцов внебогослужебного духовного пения. Внимание к духовному стиху начинают проявлять славянофилы (братья И. В. и П. В. Киреевские, В. И. Даль, Н. М. Языков) и разделявшие их взгляды ученые (Ф. И. Буслаев, И. И. Срезневский). В 1840 г. в журнале «Современник» под заглавием “Простонародный рассказ” публикуется стих “Аника-воин”. Своеобразной трибуной славянофильства был журнал «Москвитянин», в котором в 1841 г. также печатается фрагмент текста духовного стиха (данный факт упоминается в исследовании С. В. Николаевой [365]). Одним из первых собирателей образцов духовного песнетворчества стал антиквар-букинист, коллекционер Т. Ф. Большаков, подаривший незадолго до смерти подборку стихов П. А. Безсонову [578].

В 1843 г. Н. И. Костомаров защитил диссертацию на тему «Об историческом значении русской народной поэзии». В первой главе «Жизнь народная. Религия» автор приводит тексты нескольких образцов внебогослужебного религиозного творчества для характеристики духовных воззрений малорусов: колядку «А в Римі, Римі, в Єрусалиміэ», легенду «В четвер

¹ Здесь и далее названия стихов из сборников заключены в кавычки-лапки (“”). Кавычками-елочками («») выделяются инципитные строки художественных текстов.

з вечора жиди совіт сотворили», притчу «Якъ бувъ собъ Лазарь», духовную лирическую песню «Та прожив я свій вік не так, як чоловік!»² и еще несколько фрагментов, которые, по словам самого Н. И. Костомарова, он почерпнул из рукописного собрания «малорусских песен, нигде не напечатанных, числом более 500» [193, с. 216]. Полные тексты он воспроизводит по материалам, собранным в Галиции Г. Берецким (всего 33 песни) и переданным Н. И. Костомарову И. И. Срезневским. Тексты, впервые опубликованные Н. И. Костомаровым, позже войдут в собрания В. Г. Варенцова и П. А. Безсонова.

Наиболее значительный вклад в становление научного интереса к духовному стиху внес П. В. Киреевский. Сбирать произведения народного творчества он начал еще в 1830 г. Это занятие стало главным делом его жизни. На протяжении четверти века, вплоть до самой смерти в 1856 г., Петр Васильевич фиксировал материалы из разных регионов России. Большую помощь ему оказывали друзья и единомышленники.

В 1832 г. в письмах к Н. М. Языкову П. В. Киреевский высказывает мысли, которые, по словам современного исследователя В. И. Калугина, «являются первой попыткой теоретического осмысления народных стихов, их места и назначения в народном творчестве и мирозерцании» [164, с. 303]. Согласно документальным свидетельствам, «к концу 1833 года <...> в собрании Киреевского находилось уже около 2300 песен и 100 т. н. стихов» [164, с. 306].

В 1838 г. публикуется «Песенная прокламация» П. В. Киреевского, Н. М. Языкова и А. С. Хомякова, призывавшая собирать народные песни в их подлинном звучании с записями различных вариантов. Особое место в «Прокламации» уделено духовным стихам: «Стихи каковы: о Лазаре, об Алексее Божьем человеке, о Страшном суде <...> заслуживают особенное внимание потому, что никогда издаваемы не были, хотя заключают в себе высокую поэзию предмета и выражения» [Цит. по: 164, с. 306].

² Жанровые обозначения приводятся авторские. Н. И. Костомаров не пользуется термином «духовный стих».

С 1844 г. П. В. Киреевский начинает предпринимать усилия по изданию своих архивов. Однако при жизни, в силу разных причин, из всех собранных записей ему удалось издать лишь сборник народных стихов в IX выпуске «Чтений в Императорском Обществе истории и древностей российских» при Московском университете в 1848 г. [170]. Публикация включала 55 образцов и авторское предисловие. Кстати заметить, в названии сборника фигурирует лексема «народные стихи», а не «духовные стихи» (этот термин появится позже). Многие тексты из собрания П. В. Киреевского позже использовали В. Г. Варенцов, П. А. Безсонов и др.

С 1859 г. началась собирательская деятельность П. Н. Рыбникова. Конечно, его основные достижения связаны с жанром былины. Однако исследователь не обошел вниманием и духовные стихи. Собранные им тексты сначала публиковались в «Олонецких губернских ведомостях» за 1859 и 1860 гг. [450; 451]. Среди представленных образцов встречается несколько стихов: “О Егории Храбром”, “О Борисе и Глебе”, “О чуде святителя Николая”. По утверждению Е. А. Мухиной, «в Петрозаводске, со слов монастырского служителя из г. Пудожя, П. Н. Рыбниковым был составлен небольшой сборник стихов <...>. Все эти произведения вошли в издание П. А. Безсонова “Калики переходные”» [342, с. 128].

Немалую лепту в собирание и публикацию текстов духовных стихов внёс П. И. Якушкин. В 1860 г. он подготовил сборник «Русские народные песни», открывающийся 17 поэтическими текстами духовных стихов [587, с. 15–62].

В 1860 г. издается сборник В. Г. Варенцова [70]. Он состоит из авторского предисловия и 6 разделов. Первый раздел – общие исторические стихи (самый многочисленный – 32 образца). Затем идут догматические стихи – 21 образец. В следующем разделе представлены «раскольничьи песни» (26 образцов). Вирши XVII–XVIII вв. репрезентированы 5 образцами. Далее следуют 7 белорусских стихов и 9 украинских. Всего 100 памятников. Каждый стих сопровождается комментариями составителя, в которых имеются данные по изданию вариантов приводимого стиха в других сборниках, а также содержатся

квазитекстологические замечания: упоминаются возможные источники в апокрифах и канонических книгах, приводится сравнение с текстами былин, исторических песен. Судя по комментариям, В. Г. Варенцов был хорошо знаком с коллекцией П. В. Киреевского, так как сравнивал многие свои записи со стихами из собрания Петра Васильевича.

Атрибуция текстов в сборнике В. Г. Варенцова не слишком подробная. Приводится место записи, либо рукопись, из которой был извлечен текст. Датировка записи встречается единожды – 1857 г. Имена исполнителей не указываются, за исключением проводника слепых нищих Кораблева из Казани. Многие стихи были получены В. Г. Варенцовым от академика И. И. Срезневского и преподавателя академии А. Павлова. Виктор Гаврилович также включил в свой сборник тексты, заимствованные из коллекции С. В. Максимова. Все приводимые В. Г. Варенцовым украинские и белорусские стихи взяты из собрания И. Н. Вагилевича, происходящего из Галиции; малорусского сборника, напечатанного Д. Л. Мордовцевым; издания Пинских песен Р. С. Зенкевича (Ковно, 1851 г.); подборки А. Л. Метлинского, собранной в Гадиче; записей Н. И. Костомарова на Волыни.

Важной особенностью публикации В. Г. Варенцова является представление одного сюжета в виде нескольких вариантов, зафиксированных в разных местностях. Для 1860 г. подобный подход был достаточно прогрессивным. Сборник вызвал большой общественный резонанс. Его появление было отмечено практически всеми журналами того времени.

В 1861, 1863–1864 гг. выходит в свет собрание «Калики переходящие» П. А. Безсонова [34; 35]. Основой этого фундаментального издания духовных стихов послужили материалы из фондов П. В. Киреевского. Отметим, что именно П. А. Безсонов издал посмертный сборник «Песен, собранных П. Киреевским» (ч. 1–10, Москва, 1860–1874), так что он был хорошо знаком с архивом Петра Васильевича. В предисловии к своему изданию П. А. Безсонов пишет: «Сближение с П. В. Киреевским, напечатанное им вскоре собрание стихов

убедило меня в важности последних, как самобытных произведений народного творчества, достойных изучения особого» [34, с. III].

Книга П. А. Безсонова включает более 700 текстов. Составитель указывает место записи приводимых образцов и имя исполнителя (часто сокращенное). Некоторые тексты извлекаются из рукописей, атрибутированных П. А. Безсоновым. Таким образом, в сборник вошли как фольклорные, так и книжные памятники внебогослужебного духовного пения, часть из которых составитель собрал сам, а другую почерпнул из фондов И. Д. Беляева, К. А. Бороздина, В. Г. Варенцова, В. И. Григоровича, В. И. Даля, К. Д. Кавелина, А. Казановича, Л. КалOVEROVA, П. В. Киреевского, С. Кораблева, Н. И. Костомарова, Е. А. Остромысленского, П. Н. Рыбникова, Т. Сидорова, С. П. Шевырева, П. В. Шейна, А. Языкова, П. И. Якушкина, а также из Бежецкой рукописи XVII в., рукописи XVIII в. И. Федорова, рукописей В. М. Ундольского, пяти нотных рукописей Т. Ф. Большакова, нотной рукописи В. Ф. Одоевского «Канты духовные», двух рукописей Т. Я. Гаврилова, «Книжицы Псалмы духовны избранны царя Давида из разных Божественных книг в песни изданных». В публикацию П. А. Безсонова включены материалы из архивов Румянцевского музея, Академии наук, Толстовского и Погодинского книгохранилища Публичной библиотеки, Этнографического отделения Русского географического общества, Ростовского Яковлевского монастыря и, наконец, тексты из опубликованных ранее печатных изданий, например, былина «Сорок калик» из сборника «Древние российские стихотворения» Кирши Данилова, украинская версия стиха «Алексей, человек Божий» из «Народных южнорусских песен» А. Л. Метлинского, изданных в Киеве в 1854 г.

Духовные стихи из сборника П. А. Безсонова отражают разные региональные традиции России, Украины, Белоруссии, Болгарии, Боснии, Далмации, Македонии, Польши, Сербии, Трансильвании, Чехии. Время записей охватывает период с 1832 по 1863 гг. Самые ранние записи фольклорных духовных стихов принадлежат П. В. Киреевскому, М. Орлову, П. И. Якушкину. Сведения об исполнителях могут быть как общего характера (от женщины, от

слепого нищего калеки, от раскольников), так и содержать конкретные данные (слепой Алексей Платонов Телёнков, калика слепой крестьянин Аквил Ефремов Горелко). Помимо текстов в сборнике имеются исследовательские материалы: авторское предисловие-обращение к читателям в IV выпуске, письмо В. Ф. Одоевского к издателю «Об исконной великорусской музыке» в V выпуске.

В 1896 г. П. А. Безсонов публикует работу «К вопросу о собирании и издании памятников “народного песнотворчества”», в которой уделяет внимание всем своим издательским проектам, начиная обзор с духовных стихов. После «Калик переходящих» П. А. Безсонов продолжал фиксировать разнородный по происхождению материал: устные и письменные памятники, записываемые в течение 17 лет в Харькове; кантычки, собранные в Вильне и Варшаве [36]. П. А. Безсонов хотел осуществить переиздание своего сборника, расширив его новыми материалами до 12 выпусков, однако воплотить свой замысел не успел.

Публикаторы текстов духовных стихов, в частности, П. В. Киреевский, вслед за ним П. А. Безсонов, иногда пользовались методом сведения вариантов в один текст. В то время подобный прием был очень распространен. Еще П. И. Якушкин выступал против подобных текстовых операций, справедливо считая их отступлением от точной сохранности. Видимо, составители сборников хотели через подобные сводные тексты представить «полную» версию, или, как указывал П. А. Безсонов, «начальную форму» стиха.

На сборник «Калики переходящие» появилось довольно много откликов критического содержания. И. И. Срезневский посчитал, что издание чересчур перегружено вариантами [512]. Н. С. Тихонравову показалось не убедительным разделение стихов на «старшие» и «младшие» [523]. П. И. Якушкин обвинил П. А. Безсонова в отсутствии эстетического вкуса при составлении сводных текстов [588]. Однако время все расставило по своим местам. Сборник П. А. Безсонова является классическим сводом духовных стихов, в котором рассматриваемая художественная система представлена в наиболее полном объеме.

Ряд сборников интересен не только текстами духовных стихов, но и авторскими предисловиями, в которых поднимаются научные проблемы, актуальные для внебогослужебного духовного пения. Так, В. Г. Варенцов обращается к характеристике образов духовных стихов, выявляет канонические и апокрифические источники некоторых сюжетов. П. А. Безсонов в IV выпуске своих «Калик» поместил статью о происхождении и носителях духовного стиха.

Сборники середины XIX в. в значительной степени стимулировали исследовательский интерес. Они явились поводом для появления рецензий, в которых начинают затрагиваться важные теоретические проблемы. По мнению С. В. Николаевой [365], первым исследованием духовного стиха можно считать рецензию на сборник П. В. Киреевского из обзора «Русская литература в 1848 г.» [446]. Неизвестный критик обращает внимание на возможность использования стихов в качестве средства изучения христианских народных представлений. Внимание автора привлек «Стих о голубиной книге», оказавшийся самым востребованным в научной литературе. Вскоре после первого отзыва на книгу П. В. Киреевского в журнале «Москвитянин» печатается рецензия М. Н. Лихонина [229]. Она примечательна тем, что автор впервые затрагивает вопрос о сюжетных источниках народных стихов.

В 1858 г. появляется работа Н. А. Добролюбова «О степени участия народности в развитии русской литературы». В ней, в связи с размышлениями Н. А. Добролюбова о влиянии книжной поэзии на народную, упоминаются духовные стихи. Кроме того, критик затрагивает вопрос происхождения русских духовных стихов. Он считал их привнесёнными из Византии с целью «привить народу чуждые ему предания» [112, с. 131].

В 1861 г. в «Русской речи» Ф. И. Буслаев публикует работу «Русские духовные стихи» [60]. Она явилась откликом на вышедшие друг за другом сборник В. Г. Варенцова и I часть собрания П. А. Безсонова. Статья-рецензия Ф. И. Буслаева имела большое значение для последующего изучения духовных стихов. Продолжателями Федора Ивановича, в первую очередь, стали его ученики: А. Н. Веселовский, А. И. Кирпичников, а также другие ученые.

А. Н. Афанасьев в исследовании «Поэтические воззрения славян на природу» (1866–1869 гг.) неоднократно обращается к духовным стихам, анализируя их мотивы для сравнения мифологических представлений славян и других индоевропейских народов [19]. Большую часть текстов он цитирует из сборников П. А. Безсонова и В. Г. Варенцова.

В некоторых трудах заметен конфессионально разнородный подбор текстов. Так, в 1869 г. в первом научном исследовании о хлыстах И. М. Добротворского «Люди божьи» приводятся 85 духовных песен и один напев хлыстовского стиха [113]. В 1871 г. появляется работа Н. И. Барсова «Духовные стихи секты людей Божиих» [24].

Свою историю имеет издание напевов духовных стихов. Первым памятником, содержащим напевы фольклорных образцов, стал сборник Кирши Данилова 1818 г. В 1860-е гг. публикуется около 20 напевов духовных стихов: в приложении III и IV выпусков сборника П. А. Безсонова, подготовленном В. Ф. Одоевским [35]; в заметке священника Н. Воронова в Пермских епархиальных ведомостях [84]; в исследовании И. М. Добротворского [113]. Со второй половины 1870-х гг. напевы духовных стихов регулярно появляются на страницах сборников смешанного состава и в периодических изданиях.

Итак, основными результатами II этапа явились публикации сборников, отражающие многообразный репертуар духовного стиха, этноконфессиональные отличия его носителей, а также неоднородный генезис и ступенчатую эволюцию внебогослужебного духовного пения. Появление массива текстов стимулировало исследовательскую мысль, что нашло выражение в определении круга основных научных проблем, сложившихся вокруг рассматриваемой художественной системы.

На III этапе продолжилось активное издание текстов. Особенностью этого периода явился тот факт, что с 80–90-х гг. XIX в. появляется большое количество музыкальных публикаций напевов фольклорных стихов, собранных в ходе этнографических экспедиций. Сбором и публикацией материалов занимались О. Х. Агренева-Славянская, А. С. Аренский, Ф. Н. Баранов, Л. Е. Воеводин,

А. Д. Григорьев, А. Е. Грузинский, Г. О. Дютш, А. А. Ильинский, Е. Э. Линева, А. К. Лядов, С. М. Ляпунов, Л. Д. Малашкин, А. В. Марков, А. Л. Маслов, А. Н. Мошин, В. А. Мошин, И. В. Некрасов, О. Э. Озаровская, Н. И. Привалов, М. Е. Пятницкий, Т. И. Филиппов, А. К. Черткова, В. И. Ясевич-Бородаевская.

Наиболее весомый вклад в музыкальные публикации духовных стихов внесли участники Песенной комиссии при Императорском русском географическом обществе (ИРГО). Как отмечает И. Б. Теплова, материалы Песенной комиссии «пополнили источниковую базу музыкального фольклора, активно формировавшуюся на рубеже веков новыми записями» [520, с. 388]. Среди таких записей было немало духовных стихов. Первая экспедиция Песенной комиссии состоялась в 1886 г. в Олонецкую, Вологодскую и Архангельскую губернии. В ее состав вошли Ф. М. Истомин и Г. О. Дютш. Им удалось записать 11 стихов (в сборник вошло 10) [150]. В 1893 г. состоялась еще одна экспедиция Песенной комиссии ИРГО, пополнившая коллекцию духовного песнетворчества. С. М. Ляпунов и Ф. М. Истомин совершили поездку в Вологодскую, Вятскую, Костромскую губернии, в ходе которой записали 6 стихов [242].

К тому же периоду (конец 1880-х гг.) относится собирательская и издательская деятельность О. Х. Агреновой-Славянской, опубликовавшей в III части своего «Описания русской крестьянской свадьбы» напевы 10 духовных стихов [6]. География записей охватывает северно-русские территории. В качестве исполнителей фигурируют крестьянка Олонецкой губернии Ирина Федосова и нищая Ульяна из Петрозаводска.

Со второй половины 90-х гг. XIX в. исследователи стали пользоваться фонографом для точности фиксации напевов. Одним из первых применил фонограф в записи духовных стихов А. С. Аренский. В 1894 г. в Петербурге им зафиксирован «Стих о Вознесении» от жителя деревни Гарница Петрозаводского уезда Олонецкой губернии И. Т. Рябинина. Он был первым сказителем, от которого были сделаны записи на восковые валики [243; 245].

В изданиях рубежа XIX–XX вв. представлены музыкально-поэтические версии духовных стихов разных регионов. Преобладают материалы, собранные на

Русском Севере: в Архангельской, Олонецкой, Вологодской губерниях [18; 96; 110; 150; 242; 280; 281; 370], на Печоре [371; 372; 373]. Кроме того, приводятся тексты, записанные во Владимирской [492], Вятской, Костромской [441], Курской [507; 508], Оренбургской [23], Пермской [474], Псковской [297; 302], Смоленской [491], Тульской [121; 534] губерниях, в Поволжье [277; 300], на Урале [197], в Белоруссии [250; 439], Якутии [396].

Значительный вклад в расширение географии записей духовных стихов внес А. В. Марков. Как отмечает С. Н. Азбелев в предисловии к сборнику «Беломорские старины и духовные стихи» 2002 г., представляющему свод записей эпического фольклора этого замечательного собирателя, А. В. Марков осуществлял свою деятельность не только на Севере. Сохранилась «заготовка большого сборника, где сконцентрированы тексты из разных мест России. Это губернии: Архангельская, Вологодская, Костромская, Олонецкая, Саратовская, Симбирская, Смоленская, Ярославская» [39, с. 8]. Постепенно именно духовные стихи начинают занимать главное место в исследованиях А. В. Маркова, потеснив былины. В издании 2002 г. приводится 91 образец духовного стиха [39].

В отдельных публикациях особое внимание уделяется старообрядческим и сектантским стихам, так как именно эти группы населения продолжали активно использовать образцы духовного песнетворчества в своем обиходе. В 1908 г. В. Д. Бонч-Бруевич печатает стихи из бегунского сборника конца XIX в. [279]. В 1909 г. издаются «Памятники старообрядческой поэзии» Т. С. Рождественского [437] и «Животная книга духоборцев» В. Д. Бонч-Бруевича [49], содержащая псалмы и стихи, распространенные в этой этноконфессиональной среде; в 1910–1912 гг. – «Что поют русские сектанты» А. К. Чертковой [560; 561; 562]; в 1912 г. – «Песни русских сектантов-мистиков» Т. С. Рождественского и М. И. Успенского [438], «Стихи ахтубинских сектантов» И. И. Солосина [501]; в 1915 г. роспевцы хлыстов публикуются И. Г. Айвазовым [9].

На рубеже XIX–XX вв. сборники духовных стихов издавались также под эгидой православной церкви [119; 214; 462; 463].

Большое количество образцов публикуется в периодических изданиях того времени, таких как: «Этнографическое обозрение» [98; 110; 197; 207; 243; 273; 300; 435; 497; 507; 508; 534; 572], «Живая старина» [1; 13; 147; 250; 371; 372; 373; 374; 375; 478; 501; 557], «Филологические записки» [54; 351], «Журнал Министерства народного просвещения» [166; 176; 177; 265] и др.

В 1912 г. вышел в свет антологический сборник Е. А. Ляцкого, содержащий образцы, отобранные из других работ [244]. Во вступительной статье Е. А. Ляцкий поднимает проблемы происхождения духовных стихов, среды их бытования, особенностей исполнения, взаимодействия с жанрами древнерусской литературы.

Таким образом, дореволюционные исследователи представили в своих трудах огромное количество текстов, включая варианты версии одного сюжета.

В последней четверти XIX в. появляются музыкальные обработки духовных стихов³. В сборнике Н. А. Римского-Корсакова «Сто русских народных песен. Для голоса с фортепиано», первое издание которого состоялось в Санкт-Петербурге в 1876 г., приводится переложение «Стиха о голубиной книге» [436, с. 13–14]. Сборник «Сорок русских народных песен» (Санкт-Петербург, 1882) открывает раздел «Песни духовного содержания», начинающийся хоровой обработкой Н. А. Римского-Корсакова «Стиха об Алексее человеке Божьем», к которому композитор неоднократно обращался в своем творчестве [519].

Ю. Н. Мельгунов издает два выпуска русских песен, явившихся первым опытом нотного воспроизведения народного многоголосия. Разные варианты одного напева сводились в единый музыкальный текст. Полученный напев сначала представлялся в виде таблицы мелодических вариантов без подтекстовки, затем следовало фортепианное переложение с текстом. В первом выпуске именно в таком виде даны записанные в Калужской губернии 3 стиха [287].

Обработки и переложения духовных стихов создаются для различных исполнительских составов: голос с сопровождением фортепиано, трех- и

³ Первые образцы напевов духовных стихов с фортепианным аккомпанементом представлены еще в 1-м выпуске сборника П. А. Безсонова «Калики переходные» (3 духовных стиха: «Отцы наши, наши батюшки», «Алексей, Божий человек», «Книга Голубиная») [34].

четырёхголосные смешанные хоры, мужской хор и др. [22; 146; 240; 241; 349; 350; 419]. Так, А. К. Лядов обращается к 12 духовным стихам, большая их часть подверглась фортепианному переложению, два стиха были обработаны для хора и один для оркестра. На основе экспедиционных материалов Песенной комиссии ИРГО М. А. Балакирев и С. М. Ляпунов в 1900 г. сделали обработки севернорусских напевов. М. А. Балакирев в сборнике «Тридцать песен русского народа» для голоса и фортепиано осуществил гармонизацию 5 стихов. С. М. Ляпунов в собрании «Русские народные песни для одного голоса с сопровождением фортепиано» также представил переложения 5 духовных стихов.

Исследователи XIX – начала XX вв. задали основные направления изучения духовных стихов, явившиеся продолжением научных проблем, сформировавшихся в работах предыдущего периода: происхождение и эволюция, среда бытования, особенности функционирования, источниковедение сюжетов и проч. Знаменательным событием стали многолетние «Разыскания в области русских духовных стихов» А. Н. Веселовского [74; 75; 76; 77; 78; 79]. В работах исследователей XIX в. в качестве наиболее привлекательного объекта изучения определяются русские эпические стихи старшей традиции, сохранявшиеся и распространявшиеся в каличьей среде («Голубиная книга», «Егорий Храбрый», «Федор Тирон», «Расставание души с телом», «Плач Адама», «Иосиф Прекрасный» и др.).

В первое 10-летие XX в. появляются работы, в которых духовный стих включен в контекст устного народного творчества: «История русской словесности» П. Н. Полевого [416], хрестоматия А. Д. Алферова и А. Е. Грузинского [11], учебное пособие М. Н. Сперанского [509], хрестоматия «Первоцвет» [390], «Обзор истории русской словесности» Н. И. Коробки [189].

IV этап. На пике исследовательского интереса с 20–30-х гг. XX в. собирание духовных стихов постепенно прекращается. Как заметил по этому поводу Ф. М. Селиванов, исполнение духовных стихов «стало закрытым домашним делом» [467, с. 15]. Сокращается число публикаций, посвященных

духовному песнетворчеству. Однако было бы неверным считать, что в советский период духовным стихам вообще не уделялось внимание.

Имеются данные об экспедиционных находках 1920-х гг., которые не были изданы и сохранились в архивах. В. А. Бахтина в этой связи отмечает экспедиции братьев Б. М. и Ю. М. Соколовых «По следам Рыбникова и Гильфердинга», С. И. Берштейна, А. М. Астаховой, экспедицию Ленинградского Государственного института истории искусств в составе З. В. Эвальд и Е. В. Гиппиуса [28]. Духовные стихи в записях Б. М. и Ю. М. Соколовых и А. М. Астаховой оказались извлеченными из архива и опубликованными уже в наше время [30; 400; 401]. Однако большое количество записей ленинградских собирателей оказались утраченными. Вряд ли было записано много образцов, ведь исследователей в основном интересовали былины, духовные стихи попадали в их поле зрения случайно.

С. В. Федорова, характеризуя коллекции духовных стихов архива Карельского научного центра РАН, подчеркивает роль И. М. и В. П. Дуровых, записавших 36 текстов стихов в период с 1911 по 1935 гг., А. М. Астаховой, собиравшей стихи в 1920–1930-е гг., и Э. В. Померанцевой, руководившей экспедицией МГУ в 1956 г. [537].

В 1920–1930-е гг. духовным стихам уделяется внимание в работе П. Г. Богатырева и Р. О. Якобсона «Славянская филология в России за годы войны и революции» (1923 г.) [43], в историко-литературном семинарии «Русская устная словесность» (1924 г.) [447], в исследовании В. Н. Перетца, посвященном умиленным стихам (1932 г.), в котором, в частности, поднимается проблема генезиса покаянной лирики [393]. О покаянных стихах и псалмах речь идет в «Очерках по истории музыки в России» Н. Ф. Финдейзена (1928 г.) [545]. Как отмечает Т. В. Кожевникова, в труде Н. Ф. Финдейзена «впервые приводится “озвученный” текст покаянного стиха – расшифрована крюковая запись, и напев зафиксирован в переводе на современную нотацию» [180, с. 7]. Единственным в своем роде музыкальным сборником старообрядческих духовных стихов является изданный в 1926 г. труд Я. А. Богатенко [40]. В 1930-е гг. А. А. Синягин пишет

работу «Два христианства на Руси», в которой рассматривается роль калик переходящих в распространении духовных стихов. Впервые она была опубликована уже в 1990 г. [480]. В 1935 г. в Париже издается книга религиозного философа Г. П. Федотова «Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам» [541].

В 1941 г. Ю. М. Соколов включает раздел «Духовные стихи» в учебник по русскому фольклору [499]. О духовных и покаянных стихах упоминается в работах В. И. Малышева, опубликованных в 1940–1960-е гг. в Трудах отдела древнерусской литературы [252; 254; 255; 256; 257; 258; 259; 260]. В своих статьях В. И. Малышев пишет об экспедиционных и архивных находках, связанных с внебогослужебными духовными произведениями.

Среди работ 1970-х гг., посвященных духовному и покаянному стиху, упомянем труды А. И. Копанева [185], К. Ю. Кораблевой [186], А. К. Микушева [296], Ю. А. Новикова [368], А. В. Позднеева [414], В. Н. Сергеева [473]. В 1980-е гг. публикуются раннее исследование М. Г. Казанцевой о взаимодействии профессиональной и фольклорной традиций в старинных стихах [158], доклад В. В. Колесова «Язык и стиль фольклорного плача и духовного стиха» [182], труд Л. А. Петровой «К вопросу об истоках рукописной традиции цикла стихов о Варлааме и Иоасафе» [398], репертуарный справочник «Ранняя русская лирика» Л. А. Петровой и Н. С. Серegiной [432], а также отдельные статьи Н. С. Серegiной [475] и публикации А. М. Панченко [385]. Развивая идеи Г. П. Федотова, в контексте народной веры рассматривает духовные стихи в своем очерке А. Д. Синявский [479]. Истории появления книг Г. П. Федотова и А. Д. Синявского похожи. Оба труда созданы в парижской эмиграции их авторов, правда, с разницей почти в 40 лет. Книга А. Д. Синявского была написана в результате чтения лекций по русской культуре в Сорбонне.

Как показывает обзор публикаций, на протяжении IV этапа (20–80-е гг. XX в.) тексты духовных стихов встречаются в сборниках смешанного состава [62; 395; 440], различных исследованиях, где они используются в качестве

иллюстративного материала, обработки стихов – в собраниях сочинений композиторов [340; 436].

Спад внимания к текстам духовного содержания принято объяснять атеистической идеологией советского времени. В. Я. Пропп в связи с этим писал: «В стихах народ выразил свои религиозные представления. Может быть, по этой причине советская наука мало интересовалась ими <...>. В то время как памятники архитектуры и религиозной живописи Древней Руси давно признаны как памятники великого искусства <...>, произведения словесного искусства до сих пор остаются вне поля зрения ученых» [Цит. по: 164, с. 404]. «Гонение» на духовные стихи началось еще в досоветское время. Е. Э. Линева приводила факты, подтверждающие запрещение исполнения духовных стихов из-за того, что их основными носителями являлись нищие калики, образ жизни которых вызывал недовольство со стороны властей [216, с. XLVII]. Похожие свидетельства зафиксированы и братьями Ю. М. и Б. М. Соколовыми: «По признанию крестьян <...> и урядника, в Белозерском крае были приказания преследовать пение духовных стихов» [498, с. XCIII]. Так что официальное вытеснение стихов из народного репертуара началось ещё до революции.

Причины невнимания к духовным стихам стоит поискать и в самой науке. Духовные стихи в силу своего сложного генезиса, одновременного развития в них устной и книжной традиций требуют от исследователя комплексного владения медиевистической и фольклористической методологией. Узкая специализация, характерная для советской филологии, музыковедения, фольклористики в большой мере обусловила невостребованность духовных стихов, оказавшихся периферийной областью и для фольклористов, и для медиевистов.

V период. Возрождение исследовательского интереса к духовному стиху происходит в 1990-е гг. Именно в этот период расширяется круг проблем, вводятся новые источники. Публикации музыкально-поэтических текстов представлены в песенниках смешанного состава, в сборниках календарного фольклора, где духовные стихи атрибутированы как постовые песни. Обработки классического репертуара духовных стихов содержатся в сборнике

М. В. Медведевой, предназначенном для хорового и фольклорно-ансамблевого исполнения [283].

В 2000-е гг. появились книги, сочетающие исследовательские материалы с публикацией текстов духовных стихов, записанных в ходе экспедиций. Таковы, например, «Духовные стихи Алтая» Н. С. Мурашовой [313], «Кому повем печаль мою» И. В. Поздеевой [183], «Ой вы, братья мои, сестры» И. А. Мельникова [289]. Крупнейшим антологическим изданием духовных стихов, основанным на обширной источниковой базе (монастырский архив, рукописи из частных собраний, дореволюционные издания, современные сборники), явился «Богогласник», изданный в 2004 г. стараниями насельниц Свято-Покровского Красногорского монастыря. В нём представлены 425 нотных примеров и около 200 ненотированных поэтических текстов [44].

Среди авторов, способствовавших возрождению исследовательского интереса к духовным стихам в 1990-е гг., отметим С. Н. Азбелева, В. А. Бахтину, Е. А. Бучилину, М. Г. Казанцеву, А. Ю. Кастрова, Т. В. Кожевникову, А. В. Коробову, М. В. Медведеву, Н. С. Мурашову, С. Е. Никитину, Л. А. Петрову, Л. И. Петрову, Ф. М. Селиванова, Т. З. Сквирскую, Л. Ф. Солощенко, Т. В. Хлыбову. В 2000-е гг. исследовательская база духовных стихов пополнилась работами Л. К. Гаврюшиной, А. В. Денисова, Г. В. Маркелова, Ф. В. Панченко, Н. В. Понырко, А. В. Решетовой, Т. С. Рудиченко, О. А. Савельевой, Е. Л. Сверловой, М. Л. Серякова, Л. Н. Сидорович, С. В. Федоровой, Н. А. Федоровской, А. А. Чувьурова.

Вокруг духовных стихов сложился определенный круг исследовательских проблем. Важнейшими из них являются следующие:

- духовный стих в контексте религиозного народного творчества;
- реконструкция картины мира по духовным стихам;
- происхождение духовных стихов;
- круг сюжетных мотивов;
- соотношение книжных и фольклорных форм внебогослужебного духовного пения;

- специфика бытования духовных стихов;
- носители традиции духовного песнетворчества, в первую очередь, калики перехожие;
- роль старообрядцев и сектантов в сохранении и развитии духовного песнетворчества;
- типология духовного стиха;
- современное состояние духовного песнетворчества;
- стилевые особенности фольклорных эпических памятников, покаянной лирики, псалм, поздних романсовых образцов [320, с. 72].

Итак, в более чем полуторавековой истории изучения духовного стиха можно выделить этапы зарождения исследовательского внимания в середине XIX в., достижения значительных результатов к рубежу XIX–XX вв., падения интереса в советское время и, наконец, его возрождения и всплеска публикационной активности в наши дни [319, с. 98]. Об этом свидетельствуют переиздания сборников и научных материалов предшествующего времени, извлечение из архивов не публиковавшихся ранее материалов и, конечно же, новые работы, появившиеся в последнее 20-летие, которые посвящены многоаспектному рассмотрению внебогослужебного духовного пения.

1.3 История изучения старообрядческого духовного стиха

Старообрядческий духовный стих имеет довольно длительную историю изучения. Он рассматривался либо в контексте развития национальной системы жанров духовного песнетворчества, либо в качестве самостоятельного объекта. В целях систематизации существующих информационных источников необходимо выявить основные этапы изучения внебогослужебного духовного пения староверов, определить круг проблем, сложившихся вокруг него и наметить дальнейшие перспективы в его исследовании.

История изучения старообрядческих духовных стихов началась с издания их текстов в середине XIX в. Впервые духовный стих, атрибутированный как

старообрядческий, публикуется в краеведческом издании «Пермский сборник» за 1859 г. [319, с. 98]. Этот памятник получил распространение у носителей дораскольного православия из Шадринского уезда: «Во Шадринском во селенье живут люди-староверы с давних уже лет», повествующий о беглом попе, принятом местными беспоповцами [394].

В 60-е гг. XIX в. памятники духовного песнетворчества размещаются в трудах В. Г. Варенцова (1860) и П. А. Безсонова (1861–1864). Эти исследователи были первыми, кто выделил старообрядческие стихи как самостоятельные.

В сборнике В. Г. Варенцова имеются 26 «раскольничьих стихов», также называемых «раскольничьими песнями» (а это более четверти его состава), которые выделены в отдельный раздел. К раскольникам, помимо ревнителю древлего православия, составитель относил еще сектантов. Характеризуя «раскольничьи песни», В. Г. Варенцов указывает на то, что они имеют «признаки польского и церковно-славянского влияния» [70, с. 9]. Среди такого рода памятников исследователь выделяет стихи общие исторические, песни и романсы. В целом же, Виктор Гаврилович пишет «о раскольничьих песнях как не имеющих строго определенного характера» [70, с. 9] и не отличающихся самостоятельностью. Интересно отметить, что в отношении некоторых образцов указывается их приуроченность к определенной субконфессиональной группе носителей: «беглопоповской секте» [70, с. 193, 196, 203], «глухой нетовщине» [70, с. 177, 184], «морельщиков» [70, с. 198, 203], «странников» [70, с. 189]. Из указаний В. Г. Варенцова на информационные источники следует, что «раскольничьи стихи» были заимствованы из собраний П. В. Киреевского, С. В. Максимова, И. И. Срезневского, а также поморской рукописи. Кроме того, встречаются оригинальные тексты, полученные от исполнителей.

В сборнике П. А. Безсонова «Калики переходящие» образцы духовного песнетворчества староверов приводятся в разных разделах. Составитель не посчитал нужным выделять их в самостоятельную группу. Поэтому старообрядческие памятники нужно специально извлекать из общего массива. Так, в комментариях к стиху «Об Александре Невском» упоминается, что он «был

записан от старообрядца в Орловской губернии» [34, с. 669–671]. Указание в качестве источника крюковой поморской рукописи следует в отношении стиха “Плач Адама” [35, с. 257]. Местом записи некоторых стихов значится «Москва, Рогожская», что, конечно же, свидетельствует о старообрядческом происхождении таких образцов. Рогожская слобода в Москве с конца XVIII в. заселялась представителями поповского направления, соответственно, стихи “Иоанн Златоуст” и “О числах”, записанные в этом месте, следует атрибутировать как старообрядческие [34, с. 388, 772]. В «Каликах переходящих» приводятся тексты стиха “Соловецкий монастырь” [34, с. 675–680], сюжет которого связан с эпизодом из старообрядческой истории (восьмилетнее сопротивление монахов с 1668 по 1676 гг. никоновским реформам), однако на староверческое происхождение этого памятника П. А. Безсонов не указывает.

Маркером принадлежности текста к старообрядческому может служить написание имени Христа как Иисус. Таких текстов в сборнике Безсонова более 20 (сюжеты о богате и Лазаре, о хождении Богородицы, о Страшном Суде, о Крещении, стихи страстного цикла, “Книга голубиная”, “Вход в Иерусалим”). Иногда в разных вариантах одного сюжета встречается различное написание: «Иисус» и «Иисус». Чем руководствовался собиратель, фиксирующий текст, можно только предполагать. Скорее всего, слышанием, как в момент исполнения распевалось слово. На слух отчетливо можно различить: поется «Иисус» (краткий первый слог), либо слог удваивается и пролонгируется («Иисус»). Если же текст переносился из рукописного стиховника, то подобное написание позволяет предположить, что его составитель был из старообрядцев. Примечательно, что в сводных редакциях некоторых стихов П. А. Безсонов использует дораскольное написание имени Христа, по-видимому, сохраняя версию оригиналов, на основе которых и составлялся пространственный сводный текст [319, с. 99].

В предисловии ко 2 тому в контексте размышлений о влиянии реформационных движений на духовное песнетворчество П. А. Безсонов негативно высказывается о стихах, созданных «нашим Расколом», так как они глубоко отличны «от чисто народных, которые сопричисляются лику Церкви

Православной, а раскольничьи делятся на множество видов по разделяющимся верованиям». Еще одно отличие, замеченное Безсоновым, состоит в том, что «стихи после Реформации принадлежат личному искусству даровитых сочинителей, связаны тесно с пером и с нотами <...> с новой музыкой» [35, с. XI]. Таким образом, Петр Алексеевич противопоставляет стихи раскольников, преимущественно авторские, книжные, устно бытующим народным стихам дораскольного происхождения [319, с. 100].

Рассматривая крюковые стихи из поздних по происхождению рукописей, П. А. Безсонов подчеркивает их принадлежность к старообрядческим [35, с. XLIV].

П. А. Безсонов, пожалуй, первым из исследователей указывает распространенность среди древлеправославных христиан стихов, созданных представителями официального православия после церковного раскола. В сборнике в этой связи упоминается стих «Взирай с прилежанием, тленный человек» С. Яворского [35, с. XLVII].

Основная заслуга Петра Алексеевича заключается в том, что он предпринял попытку выявить особенности старообрядческих стихов по сравнению с дораскольными памятниками духовного песнетворчества.

В 1867 г. Н. Вороновым в «Пермских епархиальных ведомостях» публикуются нотированные тексты нескольких образцов духовного песнетворчества местных древлеправославных христиан [84].

В 1877 г. С. В. Максимов издает свой труд «Бродячая Русь Христа ради». В нем, в том числе, уделяется внимание памятникам духовного песнетворчества, бытующим среди староверов бегунского (страннического) согласия. В разделе очерка «Скрытники и христороубцы», посвященном весьма распространенной среди носителей дораскольного православия книге «Цветник», приводятся сведения об образцах внебогослужебного духовного пения: «столь возлюбленная всем староверством песнь Иоасафа-царевича “О пустыне” встречается в “Цветнике” скрытников под крюковыми нотами» [249, с. 382]; «стихи, написанные излюбленным силлабическим размером, ямбами и анапестом» [249,

с. 441]; «старинные стихи, которыми руководятся все староверы, особенно прославляющие пустынное житие и бегство от мира: “Иосаф царевич в пустыню идуша”; “О прекрасная пустыня”; “Взирай с прилежанием”» [249, с. 441]; «стих об антихристе; о втором пришествии; о Господних страстях и т. д.» [249, с. 442]. Исследователем также характеризуются поэтические произведения Меркурия Семеновича Киселева, известного как основателя бегунского течения статейников под именем Никиты Семенова [249, с. 442–445].

Автор рассматриваемой книги первым обратил внимание на соответствие содержания стихов мировоззренческим представлениям странников, фундамент которых образовала идея бегства из полного греховности мира в прекрасную пустыню – место молитвенного уединения. В среде староверов этого согласия чрезвычайно популярны стихи, восхваляющие пустыню.

Еще одной примечательной особенностью работы С. В. Максимова является впервые предпринятая исследователем характеристика ситуативной приуроченности образцов к обрядам и праздникам. Кроме того, автор акцентирует внимание на адресность определенных текстов: одни рекомендованы к исполнению и слушанию молодым девицам, другие – старикам и старицам. Странническое согласие относится к числу наиболее аскетичных и радикальных направлений внутри старообрядчества. Известно, что основатель странничества Евфимий и его последователи запрещали пение мирских песен, вместо них дозволялось только исполнение псалмов и стихов.

Характеризуя межконфессиональные связи, С. В. Максимов пишет о воздействии стихов странников на староверов филипповского согласия и на представителей официальной православной церкви. Он утверждает, что странники использовали внебогослужебное духовное пение в качестве средства пропаганды своих идей с целью привлечения в свою среду новых адептов: «нельзя отказать стихам этим во влиянии их на новопосвящаемых» [249, с. 446].

Довольно значительное число сборников псалм и стихов певчих встречается в «Систематическом описании славяно-российских рукописей собрания графа Уварова» (IV часть, 1894 г.). Указания на их старообрядческую

принадлежность отсутствуют. Однако крюковое «Собрание стихов певчих» XVIII в. (№ 2168) содержит раздельноречные тексты. Поскольку раздельноречие в это время бытовало лишь среди староверов-поморцев, сборник с большой долей вероятности вышел из этой среды. Он содержит 21 стих, включая старообрядческие по происхождению “Стих преболезненного воспоминания о озлоблении” и “Рифмы воспоминательные об Андрее Дионисьевиче”. Сборник принадлежал московскому купцу Егору Ивановичу Кирилову [212, с. 521–522].

В период с 1898 по 1910 гг. систематическую деятельность по собиранию эпического фольклора на Русском Севере вели А. В. Марков, А. Л. Маслов и Б. А. Богословский. Их уникальные записи публиковались по мере подготовки соответствующих томов в 1901 [38], 1906 [280], 1911 гг. [281]. Уже в наше время в 2002 г. вышла в свет фундаментальная работа «Беломорские старины и духовные стихи», подготовленная С. Н. Азбелевым и Ю. И. Марченко на основе всех имеющихся в распоряжении составителей рукописей выдающихся собирателей северно-русского эпоса. Помимо полного свода записей былин в ней представлены тексты духовных стихов [39]. Особой уникальностью отличаются публикации напевов, большинство которых ранее не были известны.

Как в изданиях начала XX в., так и в современном сводном издании С. Н. Азбелева и Ю. И. Марченко, старообрядческие памятники духовного песнетворчества не выделены в отдельный раздел. Однако в биографических справках о некоторых исполнителях встречаются данные об их принадлежности к староверию. К числу исполнителей-старообрядцев принадлежали Аграфена Матвеевна и Марфа Семеновна Крюковы, Мария Алексеевна Смагина. Наибольшее число духовных стихов было записано от А. М. Крюковой [319, с. 101]. А. В. Марков приводит следующие сведения о ней: «Направление религиозности у нее отличается приверженностью к старине и отвращением ко всяким нововведениям, так что по духу она – совершенная староверка. В ее песнях и рассказах нетрудно уловить ненависть к Никону, Алексею Михайловичу и отчасти к Петру I» [39, с. 780]. Аграфена Матвеевна, главным образом, исполняла эпические стихи-старины: “Голубиная книга”, “Огненная река”,

“Егорий Храбрый”, “Аника воин”, “Алексей человек Божий”, “Лазарь”, “Иоасаф-царевич”, “Иосиф Прекрасный”, “О разлучении души с телом”, “Страшный суд” и др. От Марфы Семеновны Крюковой было записано только два образца: “О Борисе и Глебе” и “Страшный суд”.

От А. И. Васильевой был зафиксирован стих о Егории, который исполнительница, по ее же собственному признанию, «переняла его у поморки Александры, родом из Пялицы, на Терском берегу». Старообрядкой была А. И. Труфанова – владелица стиховника, из которого взяты 6 текстов: “О посечении смерти”, “О некоем пустынноике старце”, “О небесной радости и веселии”, “О пришествии Господа нашего Иисуса Христа”, “Плач Иосифа Прекрасного”, “О пустынном уединении”. Старообрядческий по происхождению памятник “Осада Соловецкого монастыря” был извлечен из рукописи Устиньи Крюковой» [319, с. 101].

По поводу некоторых сказителей нет прямого указания на их принадлежность к старообрядцам, но отдельные замечания свидетельствуют о том, что они староверы. Например, в I части «Материалов» о Федоре Тимофеевиче Пономареве А. В. Марков и А. Л. Маслов пишут: «шутливость соединяется в нем с верностью заветам старины и добропорядочностью: он не курит и не пьет; и к слухам о прославившихся деятелях в церковной области относится скептически, в виду того, что они не могут быть носителями правой веры» [280, с. 10]. В репертуаре Ф. Пономарева были стихи “Василий Кесарийский” и “Встреча инока со Христом”.

У А. В. Маркова приводятся некоторые сведения, записанные от исполнителей и размещенные в комментариях к текстам, в которых в качестве носителей традиции духовного песнетворчества упоминаются староверы. В частности, речь идет об одном из архангелогородских старообрядческих поселений: «Слышала от покойной Марфы старушки, которая жила в кельях Онуфриевского скита; ...дед Марфы Крюковой с девяти лет учился в кельях Онуфриевского скита, там он выучил духовные стихи» [39, с. 780]. А. В. Марков и сам подтверждает широкое бытование образцов внебогослужебного духовного

пения в этом месте: «Документально мне известно, что в Онуфриевском скиту пели много духовных стихов, между прочим и Голубиную книгу» [39, с. 1003].

Следует заметить, что волость Зимняя Золотица, записи из которой составили I часть «Материалов, собранных в Архангельской губернии летом 1901 г. А. В. Марковым, А. Л. Масловым и Б. А. Богословским» [281], была преимущественно старообрядческой по составу населения. Конечно, указание на Золотицу в качестве места записи не должно являться однозначным основанием для атрибуции стиха как старообрядческого, поэтому без дополнительных уточнений этого делать не следует.

Беломорская коллекция, главным образом, репрезентирует фольклорную эпическую традицию духовного стиха, представляющую образцы, характерные для общерусского репертуара, которые вошли в исполнительскую практику местных старообрядцев.

В 1908 г. В. Д. Бонч-Бруевич издает «Материалы к истории и изучению русского сектантства и раскола», в первом выпуске которых были опубликованы духовные стихи из репертуара бегунов и поморцев. Основу публикации составил бегунский стиховник конца XIX в., переданный В. Д. Бонч-Бруевичу В. И. Срезневским, который, в свою очередь, приобрел его в Заонежском крае для Библиотеки Академии наук (БАН). Кроме этого сборника, в «Материалы» вошли выговские стихи, также переданные В. И. Срезневским. Через тексты бегунских стихов характеризуются особенности мировоззрения представителей этого согласия, демонстрируется отношение бегунов к старообрядцам других направлений и к представителям официальной церкви. Поскольку важно было показать специфику картины мира определенного старообрядческого согласия, в издание не вошли тексты дораскольного происхождения из общерусского репертуара, хотя они имелись в рукописях. Характерными для бегунов сюжетными мотивами В. И. Срезневский указал скитание, бегство из мира в пустынь, обуздание плоти, безбрачие, польза учения, святая жизнь.

В другом разделе книги В. Д. Бонч-Бруевича представлены образцы духовного песнетворчества поморцев, извлеченные из списков рукописного

отдела БАН: стихи, рифмы воспоминательны, надгробные плачи о настоятелях Выговского монастыря [319, с. 102].

Т. С. Рождественский в 1909 г. выпускает «Памятники старообрядческой поэзии». В их состав вошли сборник текстов и два очерка. Для нашего исследования особый интерес представляет сборник, целиком состоящий из образцов, бытовавших в староверческой среде. Духовные стихи сгруппированы в нем в 5 разделов: общие старообрядческие мотивы; стихи с преобладающим историческим содержанием; образцы сатирического характера; произведения по мотивам рассказов из священной истории и разных нравоучительных мыслей; бегунские «паспорта» и стихи, не вошедшие в другие разделы [319, с. 102].

В. Г. Дружинин в 1912 г. выпускает в свет составленный по печатным описаниям рукописных собраний перечень «Писания русских старообрядцев» [117]. Среди прочих в «Писаниях» упоминаются 24 стихотворных произведения, в основном, выго-лексинского происхождения [319, с. 102]: «Плач о смерти Андрея Денисова», «Рифмы воспоминательны о киновиарсе Выгорецкого общежительства Андрее Дионисьевиче», «Стих плача, ему же», «Плач церкви», «Стих о нем», «Плач о отце умершем, сочинен стихами, писан от многия скорби теплыми слезами», «Стих от пашности (?) нынешнего века», «Сей стих Ксении Емельяновны», «Приветствие выговцев ктитору Матфею по случаю дня его ангела», «Стихи на великолепный памятник Г. Л. Скачкова с критикой на з Федосеевцев бракоборстов», «Рифмы воспоминательны о Петре Прокопьевиче», «Повесть в стихах о страданиях Углицкого младенца», «Поэма на заблуждение Феодосиан», «Изображение стихами бытия Российской униатской церкви», «Богословская псалма «Бог творец всемогущ»», «Стихи под животворящий крест Христов», «Стихи под изображение Даниила Викульевича», «Стихи на несовместимый покрыв платя староверческих церквей», «Стихи о глупости Поморской церкви в Москве», «Вирши к читателю «Бог Адама с Евою в рай введе»», «Плачевно сетование христиан «По грехом нашим нашу страну»», «Стих глас 7 «Уже пророчество свершися»», «Стих о Выгорецкой пустыни» [117].

Издание В. Г. Дружинина содержит все значимые тексты, распространенные в среде староверов-поморцев.

Тексты отдельных образцов из старообрядческого репертуара можно обнаружить в периодических изданиях конца XIX в.:

- в «Олонецких губернских ведомостях» за 1873 г. встречаются 10 духовных стихов [126; 127; 128];

- в «Варшавских губернских ведомостях» В. А. Мошков размещает статью, посвященную духовному песнетворчеству местных старообрядцев, в которой имеются тексты с напевами [303; 304; 305; 306; 307; 308];

- в журнале Киевской духовной академии «Руководство для сельских пастырей» публикации духовных стихов приводятся в материалах, подготовленных А. Веселицким [72], Н. П. [343; 344; 345], В. Смелковым [485; 486; 487];

- в журнале «Этнографическое обозрение» печатаются 4 очерка, посвященные духовным стихам ревнителем древнего благочестия: П. А. Шилкова «Адская газета» [572]; А. Ф. Можаровского «Духовные стихи старообрядцев Поволжья» [300]; И. Абрамова «Старообрядцы на Ветке» (содержит тексты стихов «Из пустыни старец в царский дом приходит», «Как в нас в Москве было на базаре», «Как уныло занывает тонный звон колоколов», «По грехом нашим на нашу страну», «Поздно-поздно вечерами») [1]; И. М. Крашенинникова «Духовные стихи крестьян-старообрядцев деревни Зайковой Челябинского уезда Оренбургской губернии» (представлены образцы духовного песнетворчества из репертуара часовенных [197]: «Что на юге и на севере», «Кто бы дал мне яко птице»).

В Записках ИРГО также уделяется внимание старообрядческим духовным стихам. М. Гурьев представляет эпический репертуар обонежского сказителя-старообрядца В. П. Щеголенка [101].

В 1920-е гг. в двух изданиях были опубликованы образцы духовного песнетворчества семейских Забайкалья: 1) нотированном сборнике Н. П. Протасова «Песни забайкальских старообрядцев», вышедшем в свет в

1926 г. уже после смерти Николая Петровича, собиравшего материалы в экспедиции 1901 г. [425], 2) в книге А. М. Селищева «Забайкальские старообрядцы. Семейские» 1920 г. [468].

Достаточно много внимания бытованию духовных стихов в семейской среде уделяет А. М. Селищев. Он указывает на распространенность образцов духовного песнетворчества в исполнительской практике староверов, считая их частью религиозно-назидательной книжности, обращает внимание на схожесть репертуара семейских и староверов других локальных традиций. В очерке представлены тексты стихов старообрядческого происхождения: «По грехом нашим на нашу страну» из рукописного сборника Верхнеудинского уезда конца XIX в.; «Стих соловецких чудотворцев» из рукописи XIX в., обнаруженной в селе Тарбагатай. Поскольку эти стихи известны староверам других регионов, исследователь сравнивает их с инорегиональными вариантами [319, с. 103]. События, изложенные в «Стихе соловецких чудотворцев», сопоставляются с историческими сведениями о Соловецком восстании. Кроме того, в книге имеются образцы, которые, по свидетельству автора, хоть и встречаются у старообрядцев, но не составляют исключительно их достояния: те же стихи распевались и распеваются и старообрядцами: «Борис и Глеб», «Иосаф-царевич», «Иосиф прекрасный», «О пустыне», «Плач Адама», «Потоп», «Страшный суд» [468]. Наблюдения Афанасия Матвеевича базируются на сравнительном анализе стихов семейских и односюжетных с ними образцов из коллекций В. Г. Варенцова, П. А. Безсонова, а также ряда других публикаций.

В собиране, издание и исследование духовных стихов немалую лепту внесли представители старообрядчества. Так, Е. С. Воронцова пишет, что публикацию текстов, «помимо исследователей, вели также и старообрядческие издатели. Однако до 1905 г. эта деятельность оставалась вне закона и велась подпольно. Первыми получают широкое распространение гектографические издания» [85, с. 15].

Н. Ю. Бубнов в 2012 г. подготовил каталог с описанием старообрядческих гектографов рубежа XIX - XX вв. из собрания БАН [52]. На основе анализа

состава гектографов удалось выяснить, что всего в них встречаются 53 образца, часть которых имеет варианты в разных сборниках. Образцы духовного песнетворчества обнаружены в следующих изданиях: «Духовные гимны» (содержит 31 образец поздних анонимных и авторских стихов); «Стихословия духовного содержания святохристианских сочинений», созданные на основе рукописи из собрания В. Г. Дружинина; вышедшее в свет в Сызрани в 1913 г. в печатне поморца П. М. Безводина крюковое собрание «Лира духовная» [217]; «Стихословия в славу Божию, поемы на свадебных и прочих христианского благочиния вечерах» (состоит из 34 образцов, некоторые из них распеты крюками); а также отдельно изданный стих-раешник «Доброго здравья молодчики хваты».

Эти сборники интересны, в первую очередь, тем, что в них включены наиболее популярные произведения, широко распространенные в то время среди старообрядцев вне зависимости от места их проживания. Типовой репертуар внебогослужебного духовного пения включал следующие стихи: «Агница», «Гора Афон, гора святая», «Два Лазаря», «Иоасаф-царевич», «Плач Адама», «Плач Иосифа», «Прекрасный ангел мой Господень», «Райская птичка», а также памятники старообрядческого происхождения: «Рассказ скорбного старца», «Раек «Доброго здравья, молодчики хваты, бедные, богаты», «Петрозаводская могила», вирши А. Денисова «Увеселение есть юноши премудрость».

Широко известным в старообрядческих кругах был крюковой «Сборник стихов духовного содержания для старообрядческой семьи и школы», несколько выпусков которого были опубликованы в Саратове в 1910-е гг. в издательстве старовера-поморца В. З. Яксанова [586].

Примерно в то же время краевед-старообрядец П. Н. Шмаков выпустил в свет очерки из жизни Прикамья «По лицу Земли», один из которых содержал сведения о ревнителях древнего православия из Осинского уезда. Среди прочих данных в нем упомянуты образцы духовного песнетворчества, входившие в репертуар местного старообрядческого населения [см.: 458, с. 154].

В 1920-30-е гг. несколько сборников духовных стихов издают известные деятели поморского согласия из Прибалтики. С 1927 по 1933 гг. в Риге выходил журнал «Родная старина», в котором основателем Кружка ревнителей древней старины И. Н. Заволоко было опубликовано 9 памятников внебогослужебного духовного пения. В 1933 и 1937 гг. Иван Никифорович издает два отдельных сборника «Духовные стихи старинные» [319, с. 104]. В 1931 г. в Риге основатель Певческого общества староверов Латвии П. Ф. Фадеев подготовил и выпустил в свет сборник из 24 образцов духовного песнетворчества.

В первые десятилетия XX в. развернулась исследовательская деятельность руководителя хора Братства Честнаго Креста, преподавателя пения в Московском старообрядческом учительском институте Я. А. Богатенко. М. П. Рахмановой удалось выяснить, что он подготовил диссертацию на соискание звания ученого архивиста «Русские духовные стихи, канты и псалмы по устному преданию, рукописным источникам и крюковым певческим книгам» - 175 страниц текста, 288 нотных образцов. К сожалению, полный текст диссертации утрачен, были опубликованы только ее фрагменты [434]. Среди научных достижений исследователя особенно стоит отметить усилия в разработке проблемы типологии духовных стихов. Яков Алексеевич предложил несколько типологических моделей, в основу классификации которых положены следующие критерии: время возникновения текстов, содержание, музыкальные особенности [41, с. 66–67].

Итак, в конце XIX – начале XX вв. было издано большое количество текстов из репертуара староверов поповских и беспоповских согласий разных местностей. Богатство художественного материала позволило исследователям приступить к осмыслению роли и места внебогослужебного духовного пения в старообрядческой культуре. Уже в тот период осознается потенциал духовных стихов в постулировании мировоззренческих представлений носителей дореформенного православия. Ведь с помощью образцов духовного песнетворчества в полемике со своими идеологическими противниками староверы в художественной форме выражают основы своего вероучения. Вот

почему, наряду с сохранением общерусских стихов, они стали создавать новые образцы, соответствующие их запросам и установкам.

В советское время интерес к религиозному творчеству со стороны исследователей идет на спад. Появляются единичные работы, посвященные старообрядческому духовному стиху. Так, В. П. Адрианова-Перетц в разделе учебника 1947 г., посвященном русской литературе XVIII в., дает характеристику виршевому искусству авторов выго-лексинской обители, выделяя жанры, сложившиеся в нем: «плачи, поздравительные панегирики и стихи о важнейших событиях в жизни старообрядческих общин, о преследовании их никонианами, о внутренних несогласиях их, о людях, живущих мыслью о близком конце мира, мечтающих об идеальной “пустыне”, изображающих никониан и их нововведения» [8, с. 85–99]. Анализируя старообрядческие рукописные стиховники, В. П. Адрианова-Перетц указывает на их смешанный состав: в них представлены как памятники устной традиции, так и образцы книжного происхождения. Среди стихов, обнаруженных у представителей разных старообрядческих согласий, исследовательница особое внимание проявила к творчеству староверов-бегунов. Свой интерес она объясняет тем, что именно стихи бегунов в наибольшей степени отражают специфику данного согласия [8, с. 96]. Важно подчеркнуть, что содержание старообрядческих памятников Варвара Павловна изучает в связи с реальными событиями и мировоззренческими особенностями представителей древнего благочестия, в частности, характерными для них апокалиптическими настроениями.

С 1930-х гг. берет начало экспедиционная деятельность выдающегося ленинградского археографа В. И. Малышева. Его первые поездки состоялись к старообрядцам Печоры, их результатом стало Печорское собрание Пушкинского Дома. Затем последовали другие экспедиции, из которых привозились рукописи и старопечатные книги. Для обеспечения их хранения в Пушкинском Доме было создано Древлехранилище. В. И. Малышев и другие археографы стали публиковать отчеты своих экспедиций с описанием собранных материалов, включая сборники духовных стихов, в Трудах отдела древнерусской литературы

[252; 256; 260; 261]. В них представлялись не только описания коллекций, но и тексты произведений. Из духовных стихов В. И. Малышев публикует и анализирует следующие памятники: “О люте времени и поганых нашествии” [259, с. 371–374]; “Стих о заонежских девицах” [257, с. 435–437]; “Стих выговцев об иеромонахе Неофите” [255, с. 521]. Наиболее репрезентативным изданием в отношении духовных стихов стало описание памятников из Усть-Цилемского собрания, подготовленное В. И. Малышевым «Усть-Цилемские рукописные сборники XVI–XX вв.» [261]. Во втором разделе книги содержатся описания стиховников, большая часть которых представляет выго-лексинскую традицию.

В вышедших в свет в 1965 г. «Древнерусских рукописях Пушкинского Дома» В. И. Малышевым среди прочих дается обзор сборников духовных стихов [253]. В упоминаемых рукописных стиховниках весьма распространены образцы, имеющие староверческое происхождение: “Вот нынче молодежь”, “О беспоповцах”, “Егда приидет кончина сего света”, “Об Антонии, епископе старообрядческом”, “О даровании свободы старообрядцам”, “О необходимости стоять за веру”, “О падении нравов”, “О споре хмеля и табака”, “Павел Прусский”, “О чае” и др. [253]. Духовные стихи из репертуара старообрядцев имеются в различных книжных собраниях Древлехранилища: И. С. Абрамова, Ф. А. Каликина, В. Н. Перетца, Н. С. Плотникова, ИМЛИ, Карельском, Керженском, Красноборском, Мезенском, Новгородско-Псковском, Печорском, Верхнепечорском, Пинежском, Причудском и, наконец, отдельных поступлений. Особенной многочисленностью стихов отличаются собрания Перетца, ИМЛИ, Карельское, Верхнепечорское, Пинежское и Причудское. В формирование коллекций старообрядческих стихов Пушкинского Дома, помимо В. И. Малышева, внесли вклад Д. М. Балашов, Ю. К. Бегунов, О. Г. Большакова, А. Х. Горфункель, А. С. Демин, Н. С. Демкова, Е. И. Дергачева-Скоп, Л. А. Дмитриев, Н. Ф. Дробленкова, Э. Г. Зыков, А. И. Копанев, А. М. Панченко, Е. К. Ромодановская, А. Д. Соймонов. Материалы, представленные в «Древнерусских рукописях Пушкинского Дома», свидетельствуют о большой популярности духовных стихов среди староверов, а также их стилевом и

содержательном многообразии. В книге целиком опубликован текст стиха “О Никоне”, приписываемый протопопу Аввакуму [319, с. 105].

В 60-80-е гг. XX в. многие сотрудники Пушкинского Дома подготовили публикации, посвященные творчеству ревнителю древнего благочестия: Ю. К. Бегунов [31; 32; 33]; Г. В. Маркелов [271; 268; 269; 272]; А. М. Панченко [381; 382], Н. В. Понырко [417]. В частности, Н. В. Понырко и А. М. Панченко занялись изучением барочной стилистики в стихах мастеров выго-лексинской литературной школы.

Сборники духовных стихов, в основном, выговского происхождения, помимо Древлехранилища Пушкинского Дома, имелись в рукописном отделе БАН. Их обзор содержится в 4 томе описаний коллекций отдела «Стихотворения, романсы, поэмы и драматические сочинения XVII – первая треть XIX в.», составленном в 1980 г. И. Ф. Мартыновым [275].

В 1980-е гг. были опубликованы труды Л. А. Петровой, Л. Ф. Солощенко и польской исследовательницы Х. Ковальской, посвященные старообрядческим духовным стихам. Л. А. Петрова занялась изучением рукописных памятников Усть-Цильмы [397]; Х. Ковальска – стихов верхокамских поморцев [591]; Л. Ф. Солощенко – образцов духовного песнетворчества из репертуара сибирских старообрядцев [502; 504; 505]. Статьи Л. Ф. Солощенко являются первыми музыковедческими исследованиями внебогослужебного духовного пения староверов [319, с. 106].

Итак, в советский период интерес к старообрядческому духовному стиху, в первую очередь, демонстрируют археографы. В этой связи основные информационные источники о памятниках духовного песнетворчества староверов – это обзор книжных фондов, создающихся в то время благодаря собирательской работе медиевистов, описания состава сборников-стиховников и публикации неизвестных ранее или малораспространенных текстов стихов старообрядческого происхождения. Кроме археографических изысканий, духовным стихам старообрядцев уделялось внимание в разделах учебников, в которых речь шла о русской книжности XVIII в. Таким образом, старообрядческие духовные стихи

рассматриваются в двух аспектах: в связи с имеющимися в рукописях памятниками дораскольного происхождения они осмысливаются как один из элементов древнерусского книжного наследия; в связи с творчеством мастеров выго-лексинской школы старообрядческие произведения рассматриваются в контексте развития российской барочной поэзии XVIII в. Основным итогом характеризуемого периода явилось создание многочисленных коллекций духовных стихов, свидетельствующих об активном функционировании внебогослужебного духовного пения среди ревнителей древнего благочестия [319, с. 106]. Что касается фольклорной традиции духовного песнетворчества, то в 1930-1980-е гг. она фактически осталась вне поля зрения исследователей, за исключением небольшой статьи В. К. Архангельской [17].

Современный период исследования духовных стихов носителей дораскольного православия начался на рубеже 1980-1990-х гг. В настоящее время старообрядческие памятники привлекают внимание довольно большого числа авторов, представляющих различные области научного знания. Духовному песнетворчеству староверов посвящены разножанровые научные публикации, отличающиеся многоаспектной проблематикой. Если брать во внимание всю полуторавековую историю изучения внебогослужебного пения староверов, то следует заметить, что именно за последнюю три десятилетия создано более половины работ из всего массива опубликованных материалов, имеющих отношение к старообрядческому духовному стиху [319, с. 106].

Со второй половины 1990-х гг. активизируется публикационная деятельность исследователей духовного стиха. В различных изданиях в течение года публикуются по 10–12 работ, посвященных внебогослужебному духовному пению представителей дораскольного православия. «Среди авторов, проявивших интерес к внебогослужебному духовному пению староверов, можно назвать исследователей, которые и раньше обращались к данной теме. Это такие ученые, как: А. Ф. Белоусов, Г. В. Маркелов, Ю. А. Новиков, чьи первые публикации о духовных стихах были созданы еще в 1970-е гг.; М. Г. Казанцева, С. Е. Никитина, которые обращаются к изучению духовного песнетворчества в начале 1980-х гг.»

[319, с. 106]. Кроме них, к духовным стихам старообрядцев начинают проявлять внимание новые авторы. Так, в 1990-е гг. к их изучению впервые обратились: В. А. Бахтина, Е. А. Бучилина, М. А. Валовая, Л. С. Дементьева, Л. А. Игошев, А. В. Коробова, К. В. Маёрова, П. И. Мангилев, Н. С. Мурашова, Ф. В. Панченко, И. В. Поздеева, М. П. Рахманова, Ф. М. Селиванов, Л. С. Соболева, Т. В. Философова; в 2000-е гг. – Е. А. Агеева, С. В. Бураева, Е. В. Воронцова, Л. К. Гаврюшина, В. А. Есипова, А. Н. Жилко, В. П. Кузнецова, М. В. Макаровская, Э. Б. Мекш, А. С. Мутина, А. В. Пигин, И. А. Подюков, А. А. Пригарин, Е. В. Прокуратова, Т. С. Рудиченко, В. К. Семибратов, А. А. Чувьюров, Н. А. Федоровская, Н. Б. Храмова, Е. М. Юхименко, А. С. Ярешко; в 2010-е гг. – О. Д. Журавель, Н. В. Иванова, Т. Г. Казанцева, И. А. Мельников, Е. В. Рычкова, Е. И. Титова, И. Ю. Трушкова и некоторые др. Упомянутые исследователи представляют различные сферы научного знания: археографию, историю, фольклористику, музыковедение, филологию, культурологию, философию. Часть из них начала свой путь в науку с публикаций, посвященных внебогослужебному духовному пению. Но многие из перечисленных авторов приступили к изучению старообрядческого духовного стиха будучи состоявшимися исследователями благодаря своим трудам по другой проблематике.

Работы последнего периода отличаются жанровым разнообразием. Среди них можно выделить публикации источниковедческого характера: это поэтические и музыкально-поэтические сборники текстов, «описание коллекций и собраний, включающих в свой состав духовные стихи, и теоретические исследования в виде монографий, диссертаций, статей в журналах и сборниках, тезисов докладов конференций» [319, с. 107].

Выделим основные направления в изучении духовных стихов, представленные в трудах современных авторов:

1. Региональные традиции старообрядческого духовного песнетворчества: работы В. П. Кузнецовой, посвященные образцам духовного песнетворчества носителей дораскольного православия Карелии [129; 202; 203; 579];

М. А. Валовой, Е. В. Воронцовой, М. Г. Казанцевой, Е. И. Кривошеиной, В. А. Поздеева, В. К. Семибратова, Е. И. Титовой, И. Ю. Трушковой – Вятки [66; 67; 85; 160; 161; 198; 470; 471; 530]; С. И. Леонтьевой и Г. Г. Нечаевой – Ветки [213]; И. А. Мельникова – Новгородчины [289; 290]; Л. К. Гаврюшиной, М. В. Макаровской, С. Е. Никитиной, И. В. Поздеевой, Е. А. Складной, Е. Б. Смилянкой, М. А. Соломонова, М. Б. Чернышевой, Н. Kowalska – Прикамья [89; 248; 362; 411; 412; 483; 488; 500; 559; 591]; А. Н. Жилко, Т. В. Философовой – Латвии [139; 542; 543]; Ж. Лебедевой, Ю. А. Новикова – Литвы [208; 209; 367; 549]; Н. А. Федоровской – Приморья [540]; Е. А. Агеевой, М. В. Кувайцевой – Эстонии [5; 122; 239]; М. Г. Казанцевой, Е. В. Манаковой, П. И. Мангилева, Е. В. Рычковой, И. В. Шнякиной – Урала [158; 159; 262; 263; 264; 453; 454; 455; 575]; Т. Г. Казанцевой, В. В. Трубицыной – Кемеровской области [162; 529]; Е. А. Бучилиной – Нижегородской области [61; 125]; А. Н. Власова, Е. И. Мезенцевой, Л. А. Петровой, Е. В. Прокуратовой, А. А. Чувьюрова – республики Коми [80; 285; 397; 423; 565]; В. А. Бахтиной, Л. К. Гаврюшиной, В. М. Гацака, О. А. Ивановой, А. А. Пригарина, А. С. Ярешко – астраханских и румынских липован [86; 87; 92; 144; 420; 589]; А. С. Мутиной – филипповцев Удмуртии [341]; К. В. Маёровой, Н. С. Мурашовой, В. М. Щурова – алтайских каменщиков и поляков [246; 313; 316; 321; 322; 327; 577]; С. В. Бураевой, Л. Л. Кушнारेвой, Р. П. Матвеевой, Д. В. Шамтеева – семейских Забайкалья [55; 56; 205; 278; 568]; Т. С. Рудиченко – донских ревнителем древлего благочестия [442; 443]; С. В. Батуева – староверов Курганской области [26]; Ю. Ю. Басаевой – омских носителей дореформенного православия [25].

2. Выго-лексинские памятники духовного виршетворчества (исследования А. Вовка [81], Т. Ф. Волковой и Н. И. Антоновской [82], Т. В. Кортавы [192], О. А. Кузнецовой [204], Г. В. Маркелова [270], О. В. Никитина [352], Ф. В. Панченко [387; 388], Л. А. Петровой [399], Н. В. Поньрко [417]).

3. Сравнительный анализ содержательного наполнения, музыкально-стилистических особенностей, принципов функционирования, репертуарного

состава духовных стихов староверов и представителей официального православия (статья М. Г. Казанцевой [159]).

4. Происхождение сюжетов старообрядческих стихов (труды Н. В. Ануфриевой [14], Ю. К. Бегунова [33], В. П. Бударгина [53], Л. С. Игошева [145], Н. С. Мурашовой [310; 315; 323; 339], С. Е. Никитиной [353; 360; 364], Р. И. Перекрестова [392], Е. В. Рычковой [453; 455], Л. С. Соболевой [493; 494; 495], Н. Б. Храмовой [555]).

5. Реконструкция старообрядческой картины мира по духовным стихам (публикации Е. В. Воронцовой [85], С. Е. Никитиной [354; 361], И. В. Поздеевой [409; 412; 413], Е. В. Рычковой [454; 455]).

6. Состав старообрядческих стиховников в указателях рукописей, гектографов, книжных изданий (материалы Н. Ю. Бубнова [52], В. А. Есиповой [136; 484], Н. Д. Зольниковой, А. И. Мальцева, Т. В. Панич и Л. В. Титовой [445], Г. В. Маркелова [268; 269; 271; 270; 272], Ф. В. Панченко [386; 389], А. В. Пигина [377; 403; 404; 405], Е. Б. Смилянской и Н. Г. Денисова [489], Т. В. Философовой [543; 544; 595], А. А. Чувьюрова [567], Е. М. Юхименко [580; 581; 582]).

7. Музыкально-стилистические особенности книжных и фольклорных стихов из репертуара староверов (работы Л. К. Гаврюшиной [88], О. Л. Ефимовой [138], М. В. Макаровской [248], Н. С. Мурашовой [311; 313; 314; 316; 327], Ф. В. Панченко [387], Н. А. Федоровской [539], М. Б. Чернышевой [558; 559]).

Анализ историографии изучения образцов духовного песнетворчества из репертуара носителей дораскольного православия позволил определить «четыре этапа в истории его изучения: вторая половина XIX в.; 1900–1930-е гг.; 1940–1980-е гг.; 1990-е гг. и по настоящее время. В основу предлагаемой периодизации положен диахронический принцип, согласно которому процесс становления и развития научного интереса к внебогослужебному пению староверов рассматривается через накопление источниковой базы, складывание различных подходов (субконфессионального, регионального) и методов исследования, выделение новых содержательных аспектов, наконец, осмысление отличительных

особенностей старообрядческого стиха в соответствии с определенной культурно-исторической ситуацией» [319, с. 107-108].

В истории изучения старообрядческого духовного стиха можно выделить своеобразные реперные точки, которые, с одной стороны, свидетельствуют о достижении каких-то значимых результатов, а с другой – намечают дальнейший вектор развития в исследованиях. Итак, после формирования интереса к старообрядческому духовному стиху со стороны ученых середины XIX в. начинается период активного собирания образцов духовного песнетворчества. Наибольшее значение в систематизации старообрядческого материала имеют труды В. Г. Варенцова и С. В. Максимова.

Начало XX в. ознаменовалось появлением большого числа публикаций, отражавших активность исследователей, их желание ввести в научный оборот материалы разных региональных и субконфессиональных традиций, что нашло отражение в публикации текстов в сборниках В. Д. Бонч-Бруевича, Т. С. Рождественского, А. В. Маркова, И. Н. Заволоко, П. Ф. Фадеева [319, с. 107]; в журналах «Этнографическое обозрение», «Живая старина», «Сибирская живая старина», «Руководство для сельских пастырей»; в газетах «Олонецкие губернские ведомости», «Варшавские губернские ведомости». В это же время появляются исследовательские труды, основанные на экспедиционных данных и записях образцов из репертуара местных старообрядцев И. Абрамова, А. Веселицкого, И. М. Крашенинникова, А. Ф. Можаровского, В. А. Мошкова, Н. П. Протасова А. М. Селищева. Высоким исследовательским уровнем отличаются работы Я. А. Богатенко. Выдающимся явлением стал фундаментальный каталог рукописей «Писания русских старообрядцев», составленный В. Г. Дружининым на основе печатных описаний, который имеет важное источниковедческое значение для изучения внебогослужебного духовного пения староверов. Таким образом, исследования 1900-1930-х гг. позволили дать адекватную оценку вклада старообрядцев в развитие художественной системы духовного стиха. Именно в этот период старообрядческие образцы духовного песнетворчества выделяются в качестве самостоятельного объекта изучения.

«Если в публикациях предшествующего времени тексты и комментарии по поводу старообрядческих стихов были крупными рассеяны в сборниках и заметках к ним, то в этот период появляются специализированные издания» [319, с. 108].

В период советского атеизма духовный стих вынужденно уходит на периферию исследовательских изысканий. Однако именно в это время создается фундаментальная источниковедческая база благодаря усилиям археографов во главе с В. И. Малышевым. На рубеже 1930-40-х гг. начинается экспедиционная археографическая деятельность, результатом которой стало пополнение Дрвлекранилища Института русской литературы многочисленными рукописями со старообрядческими духовными стихами, их описание, выявление ранее неизвестных текстов. Собранные и систематизированные сборники-стиховники активно вошли в исследовательский обиход уже постсоветского времени.

Современный этап исследования внебогослужебного духовного наследия старообрядцев, начавшийся на рубеже 1980-1990-х гг., ознаменовался выраженным интересом к нему со стороны исследователей. Вышло в свет около 200 работ, представляющих широкую географию исследовательских школ. Было защищено 8 кандидатских (Е. В. Воронцова, О. А. Кузнецова, Л. Л. Кушнарера, Е. В. Манакова, И. А. Мельников, Н. С. Мурашова, Ф. В. Панченко, Е. В. Прокуратова) и 3 докторские (С. В. Бураева, Л. С. Соболева, Н. А. Федоровская) диссертации, в которых в той или иной степени уделяется внимание образцам внебогослужебного духовного песнетворчества из репертуара носителей дораскольного православия. Анализ исследований позволяет выделить лигвокультурологические, фольклорно-этнографические, археографические, музыкально-медиевистические, религиоведческие аспекты в изучении духовного стиха. Все они в комплексе способствуют формированию целостного представления о духовном стихе как феномене старообрядческой культуры, раскрывая воздействие исторических и социокультурных факторов на художественную деятельность древлеправославных христиан [319, с. 108]. Обобщение и систематизация накопленного материала позволит в рамках его

культурологического изучения охарактеризовать духовный стих как культурно-историческое явление, аккумулирующее аксиологические представления своих носителей⁴.

В настоящее время продолжается процесс собирания памятников духовного творчества благодаря экспедиционной деятельности археографов, этнографов, фольклористов, филологов, музыковедов, поскольку духовные стихи по-прежнему широко бытуют в старообрядческой среде. Новые записи текстов и обнаруженные и описанные стиховники из разных региональных коллекций обогащают источниковую исследовательскую базу. Изменяются методологические установки и развивается методика изучения духовного песнетворчества, способствуя комплексному исследованию старообрядческого духовного стиха.

Актуальной и перспективной задачей на сегодня является преодоление узкоаспектных подходов и выход на целостное рассмотрение духовного стиха в качестве феномена старообрядческой культуры, который, с одной стороны, опирается на базовые свойства породившей его художественной системы, а с другой стороны, выработал в процессе культурной динамики собственные особенности, аккумулирующие аксиологические представления своих носителей. Культурологическое изучение старообрядческого духовного стиха в контексте эволюции внебогослужебного духовного пения должно опираться на междисциплинарную информационно-ресурсную базу, включающую работы по аксиологии, истории культуры, эстетике, религиоведению, лингвокультурологии, культурной антропологии, археографии, филологии, искусствоведению, что позволит оценить роль внебогослужебного духовного пения староверов в распространении культурных ценностей и смыслов, осознать его возможности как одного из способов этноконфессиональной идентификации, определить его значение в истории отечественной культуры.

⁴ Полный перечень работ, посвященных старообрядческим духовным стихам, созданных за полуторавековой период истории их собирания и изучения, представлен в следующем издании автора: Старообрядческий духовный стих: Библиографический указатель. 1859–2017 / Сост., вступит. ст. Н. С. Мурашовой. Новосибирск, 2017 [513].

ГЛАВА 2. ДУХОВНЫЙ СТИХ КАК КОМПОНЕНТ ВНЕБОГОСЛУЖЕБНОГО ДУХОВНОГО ПЕНИЯ

2.1 Формирование и развитие термина «духовный стих» в исполнительском обиходе и исследовательской среде: к определению места духовного стиха в системе внебогослужебного духовного пения

Несмотря на более чем полуторавековую историю изучения духовного стиха исследователи так и не пришли к универсальной терминологической интерпретации данной категории. Не в последнюю очередь это обусловлено ситуацией, которая сложилась для обозначения духовного песнетворчества в исполнительской среде, где также отсутствует понятийное единство. Рассмотрение истории формирования и развития дефиниции «духовный стих» в исследовательском и исполнительском обиходах поможет не только определиться с границами использования данного понятия, но и осмыслить саму суть художественной системы духовного стиха, ее содержание и структуру.

Для начала выделим те подходы к интерпретации понятия «духовный стих», которые складывались в среде его исследователей. «Наиболее выраженные отличия основываются на отношении к духовному стиху либо как к открытой системе, развивающейся на протяжении длительного периода времени и, соответственно, обогащающейся новыми образцами, возникающими под воздействием меняющихся культурно-исторических эпох и художественных стилей; либо как к замкнутой системе, которая возникла» [332, с. 125] в определенный исторический период с характерными для него стилевыми особенностями и вместе с завершением этого этапа закончила свое развитие.

В соответствии с первым подходом (духовный стих – открытая система), рассматриваемая дефиниция интегрирует «фольклорные эпические и лирические стихи, покаянную лирику, религиозные канты и псалмы, старообрядческие произведения, сектантские роспевцы, классическую духовную поэзию книжного происхождения, современное авторское духовное песнетворчество, кроме того,

она может распространяться и на рождественские колядки, христославия, волочебные песни» [332, с. 124]. Отличающиеся и по особенностям функционирования, и по происхождению, и по стилистическим признакам виды художественного творчества объединяет заложенное в их содержании религиозное начало и при этом бытование не внутри богослужебного обряда, а за его пределами.

Согласно второму подходу (духовный стих – замкнутая система), под эту категорию попадают только образцы фольклорного эпического происхождения, зачастую бытующие в научном обиходе как «старшие стихи» (обозначение, впервые предложенное П. А. Безсоновым).

Наряду с изложенными выше существуют и другие позиции в интерпретации термина «духовный стих», представляющие компромиссные точки зрения по поводу толкования данной дефиниции. Так, если исходить из времени формирования и активного развития духовного стиха, то это понятие объединяет те явления религиозного творчества, которые возникли и функционировали в древнерусский период. В таком случае фольклорные по происхождению эпические стихи религиозного содержания дополняются жанром покаянного стиха, который бытовал в то же время, но не в народной, а в монастырской среде и представлял разновидность книжного творчества. «Включение покаянных в круг духовных стихов позволяет добавить к ним псалмы, представляющие следующий этап развития книжной разновидности духовного песнетворчества» [332, с. 125]. Если рассматривать развитие фольклорной ветви духовного стиха, то она была дополнена более поздними по происхождению лирическими песенными образцами, которые, в соответствии с терминологией, предложенной П. А. Безсоновым, стали обозначать «младшими» стихами.

Как показал анализ исследовательских мнений, разночтения в трактовке содержания изучаемого понятия обусловлены сложным неоднородным составом духовного стиха и, как следствие, склонностью одних авторов свести его к явлениям ушедшего времени, а других относить его к такому виду художественного творчества, который продолжает пополняться новыми

произведениями за счет различных механизмов адаптации к меняющимся культурно-историческим условиям. Интегрирующим началом всех произведений, соотносимых с понятием духовного стиха, выступает связь их содержания с религиозной картиной мира, с христианской аксиологией.

Для уточнения смысла анализируемой дефиниции следует обратиться к той терминологии, которая сформировалась для обозначения образцов внебогослужебного духовного пения в исполнительском обиходе, и разобраться, какие художественные тексты сами носители духовного стиха соотносили с этим понятием. В исполнительском словоупотреблении наблюдается терминологическая вариативность, причем это касается представителей и фольклорной, и книжной традиций духовного песнетворчества. Изучение изменений содержательного наполнения термина – это не самоцель, а один из способов, помогающих уточнить состав духовного стиха, особенности его эволюции, рассмотрение которой, в свою очередь, позволит определить базовые константные свойства и разного рода новшества, формирующиеся в процессе каких-либо коммуникаций, например, между устной и письменной формами культуры. Вот почему систематизация лексем, сложившихся в народном и книжном словоупотреблении вокруг понятия «духовный стих», будет способствовать конкретизации его трактовки.

Итак, в *исполнительской среде* гораздо чаще, чем духовные стихи, фигурирует лексема стихи. Эту особенность подметил еще П. В. Киреевский: «в народе песни духовного содержания называются стихами» [170, с. VII]. А. Л. Маслов и А. В. Марков писали, что на Терском берегу собственно былины, исторические песни и духовные стихи одинаково называются «стихами», изредка лишь различаются божественные стихи от старин. В. П. Кузнецова указывает, что обозначение «стихи» в настоящее время употребляется в Карелии [281, с. 5]. Следовательно, термин «стихи» можно считать исходным, базовым для народного словоупотребления, сформировавшимся в прошлом и сохранившим свое значение до наших дней.

Изначально стихи противопоставлялись песням. Стих был связан с миром сакральных ценностей, в то время как песня – профанных. Тем самым, с помощью терминологических обозначений происходило межевание мирского пространства бытия, с которым был связан «низкий» жанр песни, и надобыденного, выразителем которого был «высокий» жанр стиха. Еще один немаловажный нюанс осмысления лексемы «стих» связан с тем, что она ассоциировалась не с народной, а с книжной культурной средой. Распространяя информацию о христианской картине мира, духовный стих выполнял просветительскую, герменевтическую, вероучительную функции, что ставило его в народном восприятии практически в один ряд с церковной книжностью. Ведь стихи знакомили с библейскими и житийными сюжетами, формировали представление о христианских идеалах и ценностях. В духовных стихах главным компонентом выступает не напев, а поэтический текст. Опять же термин «стих» указывает на то, что самым важным в такого рода произведениях духовного песнетворчества является содержание распеваемого текста. В то время как во многих разновидностях песенного творчества, прежде всего, лирической сферы, главную роль может играть мелодический текст. Так что отношение к слову – еще один признак, разделяющий песни и стихи не только как жанровые, но и как культурные оппозиции.

Лексема стих имеет греческие корни. П. А. Безсонов в этой связи замечает, что она истекает из Древней Греции и Византии, из первых воззрений православия. Ее укоренение в русской культуре связано с распространением христианских богослужебных текстов, в первую очередь, стихир, входящих в книгу Стихирарь. Стихиры имеют византийское происхождение, они являются разновидностью литургического пения [37, с. 79]. М. Фасмер подчеркивает происхождение церковно-славянского слова стихира «от старославянского стихера, восходящего, в свою очередь, к греческому στιχηρόν (многостишие), а в народной среде слово это бытовало как стихер» [517, с. 761]; У В. И. Даля стихе(и)рник – слепой нищий, или вообще старик, знающий много народных стихеров или дум» [515, с. 535]. Стихерниками или стихирниками обычно

называли нищенствующих певцов на Русском Севере. Применение лексемы «стихер» не повсеместно, но попадает в наши дни для обозначения некоторых образцов внебогослужебного духовного пения [336, с. 235].

«Литургическая лексика оказала влияние и на обозначение сборников стихов. Так, в среде удмуртских старообрядцев филипповского согласия они называются стихари; у староверов Алтая – стихарники» [336, с. 236]. Лексема «стиховники» относится к наиболее частому варианту наименования сборников стихов, она встречается в самых разных местах у представителей различных старообрядческих согласий. Близость слов «стихарь», «стихарник» и «стихарь» очевидна. Практически одинаково называя богослужебную книгу и сборники духовных стихов, носители традиции подчеркивают их функциональную тождественность. «Кстати, в состав богослужебного Стихаря иногда включались внебогослужебные тексты – покаянные (прибыльные) стихи. Что касается лексемы стиховник, также обозначающей сборники стихов, она отсылает к такому жанру литургического пения, как стихиры на стиховне (или стиховны), которые распеваются на стихи псалмов, приуроченных к определенному дню или празднику» [336, с. 236].

Выявленная связь обозначений образцов и сборников духовного песнетворчества с богослужебной терминологией подчеркивает их близость, принадлежность к единой христианской семиосфере. То есть сами создатели и исполнители духовных стихов соотносили их не столько с художественной системой песенного фольклора, сколько с традициями церковного певческого искусства. Даже в наши дни нередко исполнители стихов и песен – разные люди, что также свидетельствует о разделении содержательного и функционального статуса этих видов творчества.

Далее обратимся к другим славянским традициям с целью анализа лексем, обозначающих внебогослужебное духовное пение. Зачастую его жанры именовались песнями: побожни песне (благочестивые песни) у сербов; dziadowskie (странствующие) песни у поляков; божий или молебни песни у болгар; старецкие песни у белорусов. К. Михайлова приводит другие варианты

жанровых обозначений религиозных песен в исполнении нищей братии: просечки у болгар; слепачке, преткућнице или клањалице у сербов; pitaĉku у словаков; жебрачки, запрос, заплачки, запросницьки жаль, причит у украинцев [298, с. 148]. Избегание употребления лексемы «песня» для обозначения образцов духовного песнетворчества, стабильное использование вместо нее противоположной по смыслу лексемы «стих» характерно именно для русской традиции.

Стих не является единственным обозначением образцов внебогослужебного духовного пения в словоупотреблении отечественных исполнителей. В разных местностях исследователи фиксировали и другие термины, в том числе, направленные на внутрижанровую дифференциацию. Так, Ф. М. Истомин отмечает, что «в Вятской губернии этот род песнопений <...> называется пропевами» [151, с. XII]. С. Е. Никитина указывает, что «в старообрядческих селах Верхокамья противопоставляются “старые духовные стихи” из традиционных рукописных сборников и “новые московские” – из печатных сборников начала века. Один и тот же стих в одном регионе называется псалмой, а в другом стихом. Группа стихов, включаемая в похоронный обряд, в Белоруссии называется псалмами, а на Смоленщине поминальными стихами. Староверы Бессарабии подразделяют стихи на монастырские и постовые; в Полесье псалмы полешуков противопоставляются стихам старообрядцев; иногда образцы книжного происхождения называются псалмами, а устного – стихами» [361, с. 39]. Староверы Литвы различают жалостные песни, подгрешные стихи и постовые стихи [367]. Исследователь прибалтийских традиций старообрядческого духовного песнетворчества Э. Мекш утверждает, что самыми распространенными обозначениями его образцов в местной исполнительской среде являются духовные псалмы или псалмы [286]. У алтайских кержаков различные образцы внебогослужебного духовного пения могут называться стихирами, старинами, псалмами [528, с. 81]. Бытование наименования «божественные стихи» было отмечено в Вологодской области [418].

Старины, стихирьы, псалмы, духовные псалмы, пропевы, божественные, поминальные, монастырские, постовые стихи, старые и новые стихи – эти и

другие наименования образцов внебогослужебного духовного пения можно встретить в словоупотреблении носителей традиции в зависимости от места их проживания, принадлежности к той или иной этноконфессиональной группе, особенностям функционирования конкретных произведений, их книжного или фольклорного происхождения и т. д.

Следует также отметить, что иногда обозначения «духовный стих» или «стих» применяются в отношении жанров, казалось бы далеких от внебогослужебного духовного пения. В разное время Е. Е. Елеонская [134] и Ю. А. Новиков [367] обратили внимание «на употребление термина стих применительно к заговору» [134, с. 622]; «заговоры на Псковщине, как и в Литве, повсеместно называют стишками» [367]. Что может объединять духовные стихи и заговоры? Скорее всего, принадлежность к сакральной сфере. В данном случае словоупотребление выступает инструментом ситуативного интегрирования совершенно различных видов художественных текстов, бытование которых выходит за пределы профанного пространства.

К довольно распространенным явлениям относится использование общих терминологических наименований для эпических и лиро-эпических жанров: былин (старин), исторических (старых) песен, баллад и, наконец, духовных стихов. Именно принадлежность к эпосу и вытекающая отсюда общность стилистических приемов объединяет в сознании исполнителей все эти виды художественного творчества в единую систему. Приведем конкретные примеры, зафиксированные собирателями. По свидетельству Г. В. Лобковой, «на Русском Севере баллады с декламационным складом напева могут именоваться стихами» [230]. «Духовные стихи и баллады объединялись исполнителями под названием стíхов и практически не различались ими» [538]. С. Е. Никитина приводит сведения о том, что «баллады о Василии и Софье, о братьях-разбойниках и сестре, исполнявшиеся в пост, также называли стихами» [361] – в этом случае интегрирующим фактором выступает бытование текстов, а именно – их ситуативная приуроченность к сакральному времени.

«Встречается и обратная ситуация, когда к духовным стихам применяется терминология, сложившаяся в отношении других видов народного эпоса» [336, с. 237]. А. В. Марков отмечает смешение эпических жанров: «попадают исторические песни, которые поются на мотивы былин, и былины, поющиеся на мотивы духовных стихов и обратно, в зависимости от того, к какому роду поющих причисляет данный текст – к старине или стиху» [281, с. 7]. Б. М. Соколов в этой же связи отмечает, что «в живом устном бытовании духовные стихи эпического склада (например, о Голубиной книге, об Егории Храбром, о Федоре Тироне, об Анике воине и др.) не отделяются от былин, идут под общим названием старин» [496, с. 607].

Причины лексических пересечений в обозначениях различны. Это и единая стилистика, и приуроченность к похожим ситуациям. Ведь стихи в разных локальных и этноконфессиональных традициях могут отличаться своим бытованием, функционируя внутри календарного или семейно-бытового обряда, применяться вместо заговора, вытеснять из практики мирские лирические песни и вместо них исполняться во время досугового времяпрепровождения. Иногда сами носители традиции, репертуар которых отличается жанровым разнообразием, не вычленивают из него стихи в качестве отдельного вида творчества. В таком случае исполнитель может применять одно универсальное жанровое обозначение для образцов, по какой-то причине им отождествляемым. В результате, в некоторых сборниках духовные стихи находятся вперемешку с другими жанрами, как правило, эпического фольклора, поскольку они были зафиксированы от одного исполнителя под общим обозначением.

Далее перейдем к рассмотрению терминологической ситуации, которая сложилась в *книжной ветви духовного песнетворчества*. Она представлена несколькими жанрами, сформировавшимися на разных этапах культурно-исторического развития. Наиболее ранний из них – это покаянный стих. Его возникновение приходится на древнерусский период, он складывается в монастырской среде на основе стилистики литургических песнопений и фиксируется в певческих книгах. Название «покаянны» относится к самым

распространенным лексемам для обозначения такого рода произведений. Однако параллельно появляются и другие обозначения: прибыльные, слезные, умильные (умилительные), обычные, переходные, заповедные стихи. Столь разнообразные наименования объясняются отражением в них особенностей содержания (покаянные, слезные, умильные), специфики бытования (переходные, заповедные), либо фиксации (прибыльные) [335, с. 196].

По мнению С. В. Фролова, «появление заголовка “Стихи покаянные, слезны и умиленны, чтоб душа пришла к покаянию избыти муки вечныя и внити в царство небесное” относится к 10–40-м гг. XVI в.» [550, с. 167]. Составители сборника «Ранняя русская лирика» указывают более поздние сроки: конец XVI – начало XVII вв. [432]. По мнению Т. В. Кожевниковой, «самоназвания “слезны и умиленны” раскрывают их практическое предназначение – чтоб душа пришла к покаянию» [180, с. 82]. Л. А. Петрова и Н. С. Серегина считают, что содержание терминов «покаяние», «слезы» и «умиление» «восходит к двум семантическим сферам: личное раскаяние, исповедание, обдумывание и осуждение своих поступков, с одной стороны, и сопереживание, участие и умиление картиной окружающего мира, выраженной в слове и образе – с другой» [432, с. 11]. Слова «умиление», «слезы», «покаяние» для древнерусского читателя несли в себе образ духовного очищения.

Обозначения покаянный, слезный, умильный, умилительный характеризуют содержание распеваемого текста. Основные сюжетные мотивы таких стихов — покаяние души, сокрушение о своих грехах в ожидании смерти, слезное моление перед Богом о прощении, умиление Божественной красотой окружающего мира — подчеркивают личностные эмоциональные переживания. Не случайно покаянные стихи считаются образцами ранней русской лирики [335, с. 197].

В XVII веке встречается определение «прибавочные, коих нет в покаянных» или «прибыльные стихи». Лексемы «прибавочные» или «прибыльные» свидетельствуют о размещении текстов стихов на заключительных страницах церковных певческих книг, остававшихся свободными [335, с. 197].

Прибавочные стихи, хоть и помещались в богослужебных книгах, в церковных обрядах не участвовали, они бытовали вне храмового пространства. Однако фиксировались знаменем, распевались по гласам, что объединяло их с каноническими песнопениями. Другие терминологические обозначения для таких стихов находим у А. В. Позднеева - «посторонние» [415]; у С. Е. Никитиной и Н. С. Серединой – «маргинальные» [476]. И тот и другой термин означают, что эти тексты не использовались в литургической практике и не имели отношения к уставной последовательности песнопений и молитв.

Из всех терминологических обозначений ранних книжных стихов наибольшую популярность получило словосочетание «покаянные стихи», со временем проникшее в словоупотребление калик перехожих, нищей братии и народных исполнителей. Особенно часто встречалось оно в лексиконе старообрядческих носителей духовного песнетворчества, прежде всего, в отношении образцов, записанных в стиховниках, то есть продолжающих книжную традицию.

Еще один жанровый представитель письменной ветви внебогослужебного духовного пения - псалма. В первоначальном смысле это понятие обозначало песни духовного содержания в многоголосном изложении. На Руси они появились в XVII в. в период распространения в музыкальной культуре партесного стиля. П. А. Безсонов писал по поводу псалм следующее: «произведения Малой и Белой Руси XVI и XVII веков, а потом и позднее, носят <...> имя <...>, взятое с латинского через посредство Польши: это 1) Псáльма, псáльмы; то есть латинское псáльмус (psalmus), <...> польское псалм, псáльмы, чешское жалъм, жáльма (отлично от великорусского псалом, псалмы). <...> Это произведения не народного творчества, а слагателей, возвышавшихся над массою образованием, писателей, их сочинявших на письме и печатавших, почти исключительно лиц духовных» [37, с. 96].

Очевидно, что слово «псалма» этимологически связано с лексемой «псалом». Но если псалмы звучали во время богослужения, то псáльмы предназначались для исполнения за его пределами. Схожесть терминов

подчеркивала связь жанров, которые они обозначали: псалмами называли только образцы внебогослужебного духовного пения, созданные на основе стихотворных переложений текстов из книги Псалтирь. Использование псалм вне литургической практики, по-видимому, и привело к изменению слова. Так, фонетическая трансформация термина подчеркнула иной функциональный статус обозначаемых им образцов духовного творчества.

С. Е. Никитина и Н. С. Серегина обратили внимание на взаимосвязь псалм и покаянных. Исследовательницы относят псалмы к «стилистической разновидности покаянных стихов, синтезирующих национальные и западные традиции» [476, с. 426].

П. А. Безсонов, характеризуя рассматриваемый вид духовного песнетворчества как «достояние высших слоев, письменности и печатной литературы», тем не менее, подчеркивает, что они «не могли не проникать к народу: они случайно слышались, иногда даже намеренно читались или пелись перед народом и для народа, попадались ему в рукописях, в печатной книжке. По случайности и частности сих явлений во всеобщее употребление народа они не проникли; при резком различии своем не вытеснили у народа подлинных его стихов, они остались для народа особою статьею. По самой религиозности своего содержания они привлекли внимание народа, затронули его любопытство, исподволь проникали и в употребление» [37, с. 97].

Не только сами образцы, но и слово «псалма» попало в народный лексикон. При этом именуемые им тексты утратили обязательную связь с Псалтирью. Книжные псалмы, как и покаянные стихи, распространялись с помощью сборников, зачастую имевших неоднородный состав. Таким образом происходило формирование смешанного репертуара внебогослужебного духовного пения, что приводило к свободному употреблению терминов, обозначавших образцы духовного песнетворчества разного происхождения. Немалую лепту в процесс складывания общерусского репертуара вносили калики перехожие, нищая братия, включавшие в свою практику исполнение и книжных и фольклорных произведений.

Соединение книжной и фольклорной традиций характерно для старообрядческого духовного песнетворчества. Староверы отличались высоким уровнем грамотности, в том числе, крюковой, пиететным отношением к книге, что приводило к фиксации образцов, бытовавших устно. Но не только книжная традиция воздействовала на устную, имели место и обратные процессы, когда фольклоризации подвергались памятники письменного происхождения – покаянные стихи и псалмы. Именно в старообрядческих духовных стихах книжная и фольклорная традиции наиболее ярко предстали в своем единстве. Зачастую для всех образцов духовного песнетворчества вне зависимости от их первоначального жанрового определения использовалось понятие «стихи», как это было принято среди народных исполнителей, или пришедший из исследовательского словоупотребления термин «духовные стихи».

Две эти лексемы маркировали тексты, подчеркивая их типологическую близость и принадлежность к одной художественной системе. Анализ применяемой в исполнительской практике терминологии позволяет определить состав внебогослужебного духовного пения, разновидности которого объединяются категорией «духовный стих»: это собственно народные или фольклорные стихи, покаянные, псалмы.

В завершении рассмотрения лексических обозначений образцов духовного песнетворчества в исполнительском обиходе можно сделать ряд выводов.

Во-первых, исполнительская терминология отражает процессы внутренней эволюции внебогослужебного духовного пения, его жанрового и стилистического развития.

Во-вторых, терминологическая вариативность обусловлена наличием фольклорной и книжной традиций, которые органично сосуществуют в едином пространстве духовного стиха, возможно, потому, что духовные стихи никогда не были абсолютно фольклорным явлением. Они связаны с христианской книжностью изначально. Книга давала духовному стиху сюжетные мотивы и систему персонажей. Далее, уже в XVII в. элементы литературного стиля все более активно проникают в народный исполнительский обиход. Так что

невозможно провести четкую разделительную черту между книжной и фольклорной ветвями внебогослужебного духовного пения. Исполнители это интуитивно ощущали, что отразилось на терминологическом уровне, когда общая дефиниция стала применяться для обозначения различных в жанрово-стилистическом отношении образцов.

В-третьих, в исполнительском словоупотреблении нередко применялись дополнительные лексемы, уточняющие особенности бытования конкретных текстов, в частности, их ситуативную приуроченность: похоронный, поминальный, свадебный стих. Такого рода обозначения распространены в старообрядческой среде, где духовный стих функционирует весьма активно и разнопланово, включая бытование в семейных обрядах. В отношении произведений, связанных с церковными праздниками, встречаются соответствующие уточнения: рождественские, благовещенские, пасхальные стихи [336, с. 238].

Итак, для словесного определения памятников духовного песнетворчества в исполнительском лексиконе применяется много номинаций, однако в качестве широко употребительной используется обобщающая лексема «духовный стих». С ее помощью носители традиции внебогослужебного духовного пения выражают осознание единства различных по происхождению и жанровым признакам образцов духовного песнетворчества. Ведь понятие «духовный стих» интегрирует фольклорные памятники как эпического, так и лирического склада; сформировавшиеся в монастырях и позже распространившиеся среди светских исполнителей покаянны; возникшие в книжной культуре XVII в. и в дальнейшем проникшие в устную исполнительскую практику псалмы; тексты, появившиеся в обиходе носителей дораскольного православия. Все эти разножанровые и разностилевые произведения религиозного содержания бытуют за пределами богослужебного обряда и идентифицируются с духовными стихами.

Рассмотрев историю развития терминов «стих» и «духовный стих» в исполнительском обиходе, перейдем теперь к изучению их применения в *научной среде*. У исследователей XIX в., в первую очередь, вызвали интерес памятники

фольклорного происхождения. Становление отечественной фольклористики происходило, в том числе, на основе изучения духовных стихов. Поначалу в отношении произведений внебогослужебного духовного пения использовались обозначения других жанров, в основном, нарративных: легенда, сказка, рассказ, сказание, притча, а также стихер, духовная лирическая песня. Приведем конкретные примеры.

В письме Николая Михайловича Языкова к брату Александру Михайловичу от 12 июля 1831 г. читаем: «Да, нужно было бы записать и сказки (*здесь и далее подчеркнуто мною - Н. М.*), например, что такое Лазарь, поемый нищими, но это после» [цит. по: 164, с. 324]. Год спустя Петр Васильевич Киреевский в переписке с Н. М. Языковым свидетельствует: «Что до меня касается, то я теперь совершенно углубился в народные сказки», называя так духовные стихи [цит. по: 164, с. 324]. А. С. Пушкин в публицистической статье 1834 г. «Путешествие из Москвы в Петербург» в разделе «Слепой» замечает: «Вместо всего этого пустословия лучше было бы, если Радищев, кстати о старом и всем известном “Стихе”, поговорил нам о наших народных легендах, которые до сих пор еще не напечатаны и которые заключают в себе столь много истинной поэзии» [427, с. 201]. Стих “Аника-воин”, опубликованный в 1840 г. в журнале «Современник», обозначен как простонародный рассказ. У Н. И. Костомарова в диссертации 1843 г. для обозначения текстов внебогослужебного духовного пения попадают термины «духовная лирическая песня», «притча», «религиозная легенда» [193]. И. П. Сахаров в «Сказаниях русского народа» оперирует понятиями «древние сказания», «легенды», «стихеры» [460, с. 259, 263, 278].

Еще одно жанровое определение, применяемое для памятников внебогослужебного духовного пения – «стихотворение». Пример: рукопись 1790 г. «Собрание стихотворений, воспеваемых слепцами на торжищах» из Румянцевского музея, обнаруженная А. Х. Востоковым и затем переданная П. В. Киреевскому, а позже использованная П. А. Безсоновым в первой части своего сборника [34, с. XLVII].

Попутно отметим, что терминологические поиски в это время были характерны не только в отношении духовных стихов, но и других фольклорных жанров: так, былины и исторические песни фигурировали как «повести или стихотворения (например, сборник “Древние российские стихотворения” Кирши Данилова, составленный в XVIII в. и впервые опубликованный в 1804 г.)» [318, с. 339]. Терминологическая неопределенность объясняется отсутствием устойчивого понятийного аппарата в отношении произведений народного творчества, которые только начинают собираться и систематизироваться. Жанровая классификация не была создана, поэтому исследователи часто использовали обозначения книжных видов творчества применительно к фольклорным, которым еще только предстояло обрести свои устойчивые обозначения.

Что касается лексемы «стих», то ее проникновение в научное словоупотребление начинается «с 1830-х гг. стараниями П. В. Киреевского и Н. М. Языкова, которые услышали ее непосредственно от народных исполнителей во время записи образцов духовного песнетворчества» [318, с. 339]. В 1832 г. П. В. Киреевский пишет Н. М. Языкову: «собрал около 70 песен и <...> 14 Стихов, которыми смело могу похвастаться. Эти Стихи, которые поют старики, старухи, а особенно нищие, и между ними особенно слепые, – вещь неоценимая! <...> в стихах, мною собранных, упоминается о Черногоре-птице, сидящей на Херсонских вратах, в словесном Киеве-граде, о ките, на котором основан мир и который колеблет его своими движениями, о звере, пробуравливающем землю для провода воды из моря, и проч.» [164, с. 303–306].

В публикациях XIX в. понятие «духовный стих» впервые появляется во 2-й половине 1850-х гг. у Ф. И. Буслаева, Н. А. Добролюбова, П. Н. Рыбникова. Ф. И. Буслаев в размещенной в «Русском вестнике» за 1856 год работе «Повесть о Горе и Злосчасти, как Горе-Злосчастье довело молодца во иноческий чин» причисляет исследуемый им текст XVII в. к разряду духовных стихов, воспеваемых слепыми нищими-старцами [59, с. 212]. Автор относит духовный

стих, или старческую песню (также термин Ф. И. Буслаева) к главнейшим формам народной поэзии [318, с. 339].

В 1858 г. выходит в свет рецензия на вторично изданный «Очерк истории русской поэзии» А. П. Милюкова, подготовленный Н. А. Добролюбовым. У А. П. Милюкова дефиниция «духовный стих» не используется, он оперирует другими понятиями: духовные песни, легенды, стихи. А Н. А. Добролюбов употребляет лексему «духовные стихи», повторяя вслед за А. П. Милюковым мысль о том, что они «носят на себе самые яркие следы книжного влияния; размножение у нас духовных стихов не было случайным явлением, равно как не могло оно быть и явлением, естественно возникшим вследствие потребности самого народа» [112, с. 133].

П. Н. Рыбников, публикуя записанные им фольклорные тексты в газете «Олонецкие губернские ведомости» за 1859 и 1860 гг., употребляет интересующий нас термин в заглавии, назвав свои материалы «Былины, песни и духовные стихи». Следует заметить, что П. Н. Рыбников и в указанных публикациях, и в последующих своих работах, и в переписке с коллегами-учеными регулярно применял термин «духовные стихи» для жанрового обозначения образцов духовного песнетворчества. Из ранних источников приведем отрывок его письма к П. А. Безсонову за 1860 г.: «В первые два путешествия выдалось у меня пять свободных дней; в это время я записал бытовые песни, заплачки, свадебные песни и духовные стихи, собрал разные рукописные материалы» [цит. по: 585].

Наиболее важное значение для укоренения дефиниции «духовный стих» в научном обиходе имел «Сборник духовных стихов» В. Г. Варенцова (1860 г.). Все-таки в работах Н. А. Добролюбова и Ф. И. Буслаева лексема «духовный стих» применялась эпизодически, материалы П. Н. Рыбникова были напечатаны в газете, адресованной местным читателям, интересующимся народными традициями, а в сборнике В. Г. Варенцова, имевшем солидный тираж и вышедшем в свет в столичном Санкт-Петербурге, оборот «духовный стих» был вынесен в заглавие. Издание вызвало резонанс в научных кругах, его название

фигурировало в рецензиях, оно упоминалось в ссылках при использовании текстов. Сборники образцов духовного песнетворчества появлялись и ранее, но в них применялись иные жанровые обозначения: «Духовные и торжественные псалмы» Я. Добрынина (1799 г.) [114], «Богогласники», печатавшиеся на Украине с XVIII в., «Русские народные стихи» П. В. Киреевского (1848 г.) [170]. Так что сборник В. Г. Варенцова был первым изданием текстов, получивших жанровое обозначение духовные стихи.

Важную роль в продвижении термина «духовный стих» в научном обиходе сыграл первый выдающийся исследователь этого вида творчества Ф. И. Буслаев. В ранних трудах ученого 1859-1861 гг. («Изображение Страшного суда по русским подлинникам», «О народности в древнерусской литературе и искусстве», «Памятники древнерусской духовной письменности») дефиниция «духовный стих» применяется не столь последовательно; автор не менее часто обращается к другим понятиям: «народные стихи», «народные стихи духовного содержания». В своих отзывах на труды П. В. Киреевского, В. Г. Варенцова, П. А. Безсонова [116, с. 39, 44–45; 60, с. 294–349] Федор Иванович оперирует только словосочетанием «духовный стих». Поскольку работы Ф. И. Буслаева имели широкий научный резонанс, они способствовали дальнейшему распространению этого понятия в научном лексиконе.

После выхода в свет работ В. Г. Варенцова и Ф. И. Буслаева в исследовательской среде наметилось несколько тенденций в отношении терминологических обозначений образцов внебогослужебного духовного пения. Одни авторы предпочитали народную терминологию, другие – собственные дефиниции, наконец, постепенно в исследовательском обиходе укореняется словосочетание «духовный стих».

В «Русских песнях, собранных Павлом Якушкиным» (1860 г.) фигурирует фраза «стихи духовного содержания»; соответствующий раздел сборника имеет название «Стихи». В «Толковом словаре живого великорусского языка» В. И. Даля, изданном впервые в 1863 г., термин «духовный стих» не встречается, в то же время упоминается «калька, распеваящий стихи, псалмы, духовные

песни» [163, с. 190]. Попадают у В. И. Даля и другие лексические обозначения образцов духовного песнетворчества: «стихер», «народная легенда», «сказание», «предание в стихах, иногда рифмованных, о предметах духовных, о вере, чтимых ею святых»; «Стихер о Лазаре, об Иосифе прекрасном, об Алексее Божьем человеке» [515, с. 537].

В 60-е гг. XIX в. термин «стихи духовные» использует в «Заметке собирателя» П. Н. Рыбников [452]. Словосочетание «духовные стихи» применяют И. И. Срезневский [511] и Н. С. Тихонравов [523]. Дефиниция «духовный стих» чаще попадает в исследованиях 70-80-х гг. XIX в. у таких авторов, как: Н. И. Барсов, В. И. Благовещенский, Е. Ф. Будде, А. Н. Веселовский, Я. К. Генерозов, А. Ф. Гильфердинг, М. Гурьев, А. И. Кирпичников, И. С. Некрасов, И. Я. Порфирьев, В. А. Сахаров [24; 54; 73; 74; 75; 76; 77; 78; 79; 101; 175; 176; 177; 351; 459].

Параллельно продолжали применяться и другие понятия, характеризующие внебогослужебное духовное пение. Так, в Богогласниках для его обозначения использовали лексему «духовные псалмы», И. М. Добротворский называет религиозные песни сектантов «ропсепцами» [113], В. А. Мошков предпочитает термин «духовные песни» [303-308], Е. Р. Романов – «песни духовные» [439], у В. Н. Серебренникова и В. З. Яксанова встречается словесный оборот «стихи духовного содержания» [474; 586]. Иногда лексема «духовные стихи» уточняется указанием на среду их бытования: И. С. Некрасов пишет «о духовных народных стихах» [351], П. Н. Полевой – «о народных каличьих духовных стихах» [416].

Такая терминологическая многоплановость обусловлена неустойчивостью бытования понятия «духовный стих» в исследовательском обиходе на этапе его первоначального распространения, а также активным функционированием стихов в реальной исполнительской практике, в которой использовалось множество обозначений. Соответствующим ситуации было отношение к термину со стороны П. А. Безсонова, подготовившего сборник стихов и исследование (как он сам его называет) «Калики переходные». П. А. Безсонов предпочитает понятию

«духовный стих» другие формулировки: «стихи», «народные стихи», «старшие и младшие стихи», мотивируя это тем, что «древняя Великая Русь не знала другого имени сим произведениям творчества, строжайше отличаемым от песен» [37, с. 78].

Обращает внимание отсутствие у исследователей XIX в. трактовки понятия «духовный стих», за исключением Ф. И. Буслаева, у которого приводится следующее его определение: «духовные стихи, то есть песни, имеющие религиозное содержание, заимствованное из Библии, Житий святых и других церковных источников, с примесью разных посторонних элементов» [60, с. 306].

На основе анализа дефиниции «духовный стих» в трудах XIX в. можно сделать вывод об ее укоренении к концу столетия в исследовательской среде для обозначения образцов внебогослужебного духовного пения. В ее трактовке наметилось два подхода: использование в качестве термина, обозначающего памятники народного духовного песнетворчества, бытовавшие среди калик переходных и нищей братии; и применение в отношении как фольклорных, так и книжных произведений внебогослужебного духовного пения. Первый подход характерен для исследователей второй половины XIX – начала XX вв. А. Н. Афанасьева, П. Н. Рыбникова, С. В. Смоленского, Ю. М. Соколова; второй – П. А. Безсонова, Ф. И. Буслаева, В. Г. Варенцова, А. И. Кирпичников, А. Л. Маслова, С. К. Шамбинаго.

Число сторонников второго подхода со временем становилось больше. Исследователи духовного стиха осознавали его двойственную природу, воздействие письменных форм на образцы народного творчества, что затрудняло разделение книжных и фольклорных памятников. В этой связи А. Л. Маслов отделял духовные стихи чисто народного характера, сложившиеся только под влиянием книжной словесности; и существующие в литературе под названием псалмов и кант исключительно книжного происхождения [276, с. 283].

В наши дни имеются исследователи, трактующие духовный стих как фольклорное явление (А. В. Кудряева, В. П. Кузнецова, Г. В. Лобкова, М. В. Медведева, В. А. Михнюкевич, А. С. Мутина) и как более сложно

организованную художественную систему, состоящую не только из народных образцов, но и из памятников книжного происхождения (Е. Е. Васильева, С. Е. Никитина, Ф. М. Селиванов, Н. С. Серегина, Н. А. Федоровская).

Изучение терминологической ситуации вокруг понятия «духовный стих» в исследовательской литературе позволяет сделать определенные выводы. Первые исследователи духовного стиха склонны были применять данную дефиницию только в отношении образцов народного творчества, которые культивировались в среде калик переходных. Но по мере накопления материала, дающего более разностороннее представление о репертуарном фонде носителей духовного песнетворчества, границы исследуемой лексемы начали расширяться, что привело к ее использованию в отношении книжных памятников. Многие исследователи второй половины XIX в. к духовным стихам относили покаянные, псалмы, сектантские роспевцы и старообрядческие сочинения. Все они осмысливались как однопорядковые явления, а именно – лирические музыкально-поэтические произведения религиозной тематики. Аргументацию такой позиции найдем у Е. Е. Васильевой: «Духовная лирика в пространстве традиционной культуры являет единство. Оно реализуется в многообразии форм, складывавшихся не одновременно <...>. При этом возникновение новых форм не отменяло предшествующих. Это было обусловлено разветвленной системой традиционной культуры, сопряженные сферы которой – церковное предание, церковно-певческое искусство и устные песенные традиции – существовали параллельно. Не нуждаясь в заимствовании, они переживали сходные процессы» [71, с. 113].

Подведем итог. Термин «духовный стих» складывался как понятие, интегрирующее различные по происхождению, функционированию и стилистике произведения духовного песнетворчества, которые оказались типологически близкими. Возникнув в разное время в неоднородной среде, в последующем своем развитии они оказались не просто параллельно сосуществующими, но и коррелирующими явлениями отечественной духовной культуры. Процесс терминологического развития лексемы «духовный стих» формировался под влиянием трансформации дефиниции «стих»: стих как элемент литургической

практики – стих как образец внебогослужебного духовного творчества, противоположный мирской песне – стих как жанровое обозначение сакральных художественных текстов – духовный стих как религиозное по тематике произведение, исполняемое за пределами богослужения [318, с. 341].

Не следует забывать, что дефиниция «духовный стих» возникла не в исполнительской, а в исследовательской среде. От авторского видения во многом зависела трактовка понятия, отсюда его изменчивость. Приведем некоторые определения духовного стиха, дающие представления об основных аспектах содержательного наполнения данного термина. Так, А. В. Кудрявцева (Коробова) считает духовные стихи элементом «храмовой культуры», связанной с богослужением, но не входящей в него [191]. В. П. Кузнецова относит духовные стихи к «эпической поэзии русского фольклора», в которых сведения из канонической литературы переплелись с народным религиозным мировоззрением [202]. М. В. Медведева идентифицирует духовные стихи с «лиропоэтическими фольклорными произведениями религиозного характера», отражающими народное самосознание [283, с. 4]. Ю. А. Новиков делает акцент на специфике их бытования: «религиозные песни, исполнявшиеся в домашней, бытовой обстановке». Также автор подчеркивает, что духовные стихи «не укладываются в рамки одного фольклорного жанра», поскольку включают эпические, лироэпические и лирические произведения [367]. Наконец, Н. С. Серегина и С. Е. Никитина определили духовные стихи как «народную Библию», представленную музыкально-поэтическими текстами христианской тематики. Авторы особо подчеркнули, что к духовным стихам также «примыкают псалмы и канты, пришедшие в Россию с Запада в XVII–XVIII вв.» [476].

С одной стороны, исследовательские мнения по поводу содержательного наполнения термина «духовный стих» частично сходятся (все отмечают присущий стихам религиозный характер, отражение в них не только канонических, но и характерных для так называемого народного православия представлений, исполнение за пределами богослужения). С другой стороны, заметны и различия в подходах, главным образом, обусловленные противоречием

в отношении книжных памятников: объединять их или нет наряду с фольклорными образцами в одну художественную систему, называемую духовным стихом. По нашему мнению, такая интеграция вполне допустима. Фольклорная и книжная традиции духовного песнетворчества, конечно, отличаются жанровым составом и стилистическими чертами, но формировались они в одно время, их образцы представляют музыкально-поэтические произведения, они отличаются религиозным характером содержания, предназначались для исполнения вне храмового пространства.

Итак, термин «духовный стих», сложившийся в научном обиходе во второй половине XIX в., несмотря на долгую историю своего развития, так и не обрел устойчивого значения. Если объединить существующие исследовательские мнения и исполнительские трактовки, то понятие духовный стих включает:

- эпические стихи, возникшие в народной среде в процессе освоения Русью православия, отражающие как мифологические дохристианские представления о мироустройстве, так и представления, связанные с апокрифической, в меньшей степени, канонической христианской традицией, стилистически близкие былине (такие памятники П. А. Безсоновым были названы старшими стихами);

- фольклорные стихи позднего происхождения, стилистически смыкающиеся с традициями лирической песни, восходящие к библейским, житийным, апокрифическим сюжетам, обработанным народным православием (такие памятники П. А. Безсонов назвал младшими стихами);

- покаянные (умиленные, слезные, призывные) стихи, появившиеся в XV в. в монастырской среде на основе традиций церковной гимнографии, фиксируемые крюковой нотацией;

- псалмы, получившие развитие в книжной культуре XVII в. и оказавшие влияние на фольклорное духовное песнетворчество, о чем, в частности, свидетельствует широкое бытование в народной среде термина «псалма» для обозначения произведений внебогослужебного духовного пения [332, с. 126].

На основе четырех выделенных архетипических моделей происходило дальнейшее жанрово-стилистическое развитие системы духовного стиха.

2. 2 Культурно-типологические особенности художественной системы внебогослужебного духовного пения

Неоднородность состава духовного стиха выдвигает в качестве одной из ключевых проблему его типологии. Как известно, типология направлена на выявление сходства и различия изучаемых объектов; используется в целях сравнительного исследования функций, отношений, связей и т. п. для их упорядочивания, базируясь на таких логических формах, как классификация и систематизация. В контексте нашего исследования типологические изыскания направлены на решение двух задач: 1) выявить основания, на базе которых столь неодинаковые, казалось бы, образцы интегрируются в общую художественную систему; 2) определить критерии внутривидовой классификации исследуемого феномена.

Для решения выдвинутых задач следует разобраться с жанровой спецификой духовного стиха. Исследователи так и не пришли к единому мнению по вопросу соотнесения данного вида творчества с категорией жанра. Н. А. Федоровская в своей диссертации отстаивает принадлежность духовного стиха к жанру, не без основания критикуя позиции тех авторов, которые занимаются исследованием отдельных его разновидностей и при этом не считают нужным рассматривать их как элементы цельной единой художественной системы [539]. Все же большинство ученых склоняются к другому мнению, аргументируя свою позицию тем, что духовные стихи относятся к более сложным видовым образованиям, включая отдельные жанры в свой состав. Приведем мнения ряда авторов. В. А. Бахтина отзываясь о духовном стихе как о сложном виде, «неоднородном по жанровым признакам, состоящем из разновременных и разностильных произведений» [29, с. 22]. М. А. Валовая и В. А. Поздеев пишут, что данная дефиниция объединяет «большое разнообразие жанровых и стилевых

разновидностей, обусловленное многогранностью бытового функционирования стиха» [67, с. 477]. То же мнение высказывает и С. Е. Никитина, считая духовные стихи «многожанровым образованием, объединенным едиными ценностными установками» [359, с. 25]. «Совокупностью жанров, выделяемых не по жанровым признакам, а по их функциональному назначению, оппозиции ко всем остальным жанрам» [200] определяет духовные стихи А. В. Кудрявцева. Л. Ф. Солощенко совершенно справедливо указывает, что дефиницию жанр следует использовать лишь в отношении «отдельных культурных традиций, представляющих духовное песнетворчество, а не к духовному стиху в целом» [506, с. 134].

Поддерживая позицию авторов, считающих, что духовные стихи как вид художественного творчества выходят за пределы жанра, попытаемся выделить наиболее значимые, релевантные признаки, позволяющие объединить музыкально-поэтические образцы разных исторических периодов в одно явление. К ним относятся:

- 1) тематика, художественное содержание,
- 2) функционирование, условия бытования,
- 3) стилистические свойства поэтической системы и музыкального языка.

Итак, рассмотрим их по порядку.

Начнем с *тематики*. Тематическое единство образцов внебогослужебного духовного пения обусловлено соотнесенностью большинства из них с христианскими сюжетами. Совсем немногочисленная группа памятников нерелигиозного содержания отождествляется носителями с духовными стихами, поскольку они разрешены к исполнению во время постов, обладая аксиологической наполненностью и назидательным содержанием. Сюжетные мотивы духовных стихов восходят к Ветхому и Новому Заветам, святоотеческой литературе (поучения и Слова отцов церкви), переводным повестям, житиям святых. Часто сюжеты заимствовались из неканонических преданий – апокрифов, что дало повод называть такого рода духовные стихи «апокрифическими песнями» [62]. В качестве сюжетных источников некоторых образцов можно указать церковную гимнографию. На поздние духовные стихи повлияла польская

вишневая литература. Определенное воздействие на содержательный строй ряда произведений оказало изобразительное искусство. Наконец, сюжетными источниками могли служить реальные исторические события (например, раскол церкви в XVII в.) и обрядовая специфика некоторых групп носителей духовного песнетворчества.

Духовный стих является способом осмысления и средством выражения христианской картины мира. Он содержит этические и эстетические представления своих носителей. Средствами религиозной поэзии и мелоса позиционируется ценностно-смысловое отношение к бытию. Поэтому содержание духовных стихов емко и многопланово, оно относится к ключевым отличительным особенностям внебогослужебного пения.

Функционирование. Бытование духовных стихов, несмотря на очевидное разнообразие, все же имеет выраженное типологическое единство. Главным отличительным признаком функционирования всех без исключения духовных стихов является их использование за пределами богослужения. Конечно, стихи наряду с молитвами и литургическими песнопениями входят в область религиозного художественного творчества, но молитвы и песнопения выступают элементами церковного обряда, а духовные стихи не входят в него. И если пространство церковного обряда ограничено храмом, то функционирование духовных стихов практически границ не имеет. В этом и состоит причина многообразия их бытования. Применение духовных стихов в реальной исполнительской практике зависит от многих условий, в том числе, местных традиций, этноконфессиональной принадлежности носителей духовного песнетворчества, наконец, особенностей самого художественного текста.

Нередко духовные стихи сближаются с традиционными фольклорными жанрами, порой вытесняя мирскую песню за счет выполнения ее функций (ритуально-обрядовых, досуговых, утилитарно-бытовых). В отличие от мирских песен, запрещенных во время постов, духовные стихи могут звучать в течение всего года без каких-либо ограничений. Запрета на их исполнение нет даже в Великий пост, более того, их пение в этот период оценивается как богоугодное.

Разнообразие бытования стихов характерно также для религиозных кругов носителей внебогослужебного духовного пения. Так, учащиеся духовных учебных заведений и монастырские насельники распевали их во время совершения паломничества к святым местам и крестных ходов, выполнения некоторых послушаний, либо использовали их в качестве поздравительных, приветственных, напутственных песен. Фрагменты некоторых стихов применялись в роли погласиц во время обучения знаменному пению для запоминания основных попевок осмогласия.

Внебогослужебное функционирование религиозных по содержанию текстов способствует их объединению в единый вид музыкально-поэтического творчества. Следовательно, корреляция тематического и функционального признаков позволяет интегрировать духовные стихи в одну художественную систему.

Стилистические свойства поэтической системы и музыкального языка. Различное время формирования образцов внебогослужебного духовного пения дало очевидные результаты на уровне стилистики. Художественная система духовного стиха включает произведения, созданные в эпических традициях; основанные на претворении романсовых мелодических оборотов; имеющие выраженную связь с попевками знаменного пения; претворяющие интонации кантов и псалм. В результате духовный стих полистилистичен по своей сути. Открытость интонациям окружающего художественного пространства выступала средством адаптации его образцов к меняющимся условиям через включение в них новых музыкально-поэтических элементов.

В функционировании конкретных текстов нередко проявляется локальная специфика, определяемая особенностями их бытования в местных условиях, ситуативной приуроченностью к обрядам и обыденной практике. В содержании и стилистике локальных проявлений мало. Именно два этих признака репрезентируют духовный стих как общенациональный вид художественного творчества. Главным стабилизирующим компонентом выступает связь с книжностью в широком смысле: книга – это и источник происхождения

большинства сюжетов, и один из способов передачи традиций исполнения. Благодаря такой тесной связи с книжной культурой духовный стих является одним из наименее локализованных видов народного творчества.

Содержательное наполнение, особенности функционирования, стилистика духовных стихов во многом обусловлены *взаимодействием фольклорной (устной, народной) и профессиональной (книжной, письменной) традиций*. Этой проблеме уделяется много внимания в трудах исследователей. Попытаемся обобщить сложившиеся подходы к ее изучению, систематизировать различные авторские мнения, представить собственную позицию.

Вероятно, не имеет смысла углубляться в историографию обозначенного вопроса, поскольку ни один исследователь духовного стиха не может его обойти. Поэтому история изучения рассматриваемой художественной системы будет одновременно и историей изучения проблемы взаимодействия фольклорной и книжной традиций. Выделим лишь те работы, в которых данный вопрос вынесен в качестве ключевого. Среди авторов прошлого достаточное внимание этому аспекту уделили Ф. И. Буслаев [58], П. Н. Полевой [416], В. Я. Стоюнин [518], А. Н. Веселовский [74; 75; 76; 77; 78; 79], В. Н. Мочульский [301], А. Д. Галахов [91], М. Н. Сперанский [509]. Из современных ученых его в своих трудах поднимали Ю. А. Новиков [368], С. Е. Никитина [357; 362; 363], М. Г. Казанцева [158; 160], А. М. Панченко [385], М. П. Рахманова [433], Ф. М. Селиванов [464], А. В. Коробова [190].

Прежде чем перейти к рассмотрению исследовательских мнений, следует определиться, что же такое фольклорная и книжная традиции: какие компоненты они включают, и по каким параметрам происходит их сравнительное изучение. Типологическую характеристику фольклорной традиции предприняли такие исследователи, как Э. Е. Алексеев [10], В. П. Аникин [12], В. Е. Гусев [105], И. И. Земцовский [143], С. Ю. Неклюдов, [348], Б. Н. Путилов [426], С. М. Толстая [526], К. В. Чистов [563; 564]. В качестве определяющих признаков фольклора обычно выделяют следующие:

- коллективная природа творческого процесса, отождествление личного с коллективным, рассредоточенный характер авторства;
- связь художественных произведений с бытом;
- особая значимость внеэстетических функций (ритуально-обрядовых, утилитарно-практических, сакральных и проч.);
- устный способ создания и передачи художественной информации;
- импровизационная природа художественных текстов;
- вариантно-множественный тип художественной продукции;
- ареальная замкнутость в бытовании и стилистике, порождающая диалектные варианты;
- неспециализированный (непрофессиональный) характер художественного творчества.

Что касается книжной традиции, то к характеризующим ее признакам можно отнести:

- письменный способ фиксации информации;
- единичный (безвариантный) статус произведения;
- открытую среду бытования;
- не зависящие от внехудожественных ситуаций проявления художественного начала;
- специализированный характер творческой деятельности;
- индивидуальную форму авторского сознания, ориентированную на опосредованное общение с аудиторией.

Фольклорная и книжная традиции никогда не находились в полной изолированности друг от друга. Учитывая, что фольклор – более ранняя форма художественного творчества, естественно рассматривать его в качестве первоосновы профессиональной художественной культуры. Созданные коллективным творчеством сюжеты, выработанные в устной практике средства художественной выразительности затем получили письменное оформление в памятниках книжной культуры. Профессиональная литература и музыка на всем протяжении своего развития постоянно обращались к неисчерпаемому миру

образов и языковым особенностям народного творчества. Во многом благодаря фольклору происходит обогащение книжных культурных форм.

В свою очередь, фольклор также испытывает постоянное воздействие книжных художественных традиций. Авторские произведения проникали в быт народа, зачастую подвергаясь в традиционной среде так называемой вторичной фольклоризации. При этом «фольклор литературного происхождения» (термин В. Я. Проппа [424]) начинал функционировать как устный вид творчества, обогащаясь вариантными разновидностями и локальными стилистическими признаками. Фольклор не есть застывшее, сверхустойчивое явление. Фольклор, по словам Э. Е. Алексеева, «это всегда динамичная, живая, трансформирующаяся и развивающаяся вместе с жизнью система, консерватизм которой не значит окаменелость» [10, с. 217].

Несмотря на то, что между фольклорной и книжной культурами всегда существовало взаимодействие, можно выделить периоды, когда их корреляция была особенно заметна. К таковым, в первую очередь, следует отнести средневековый этап культурного развития. На эту тему множество продуктивных идей высказал в своих трудах, посвященных древнерусской литературе, Д. С. Лихачев [218; 219; 220; 226; 228]. Обобщая изыскания ученого, можно указать на такие точки соприкосновения фольклора и книжности средневековой Руси, как: консерватизм мышления; устойчивый и достаточно изолированный характер культурной среды создателей и потребителей художественной продукции; формульный способ описания сюжетных ситуаций и характеристики персонажей, стилевая этикетность; преобладание идеального, условного в эстетических представлениях. Важнейшим качеством древнерусской литературы выступает «приглушенность» авторского начала в ней. Д. С. Лихачев по этому поводу пишет: «Древняя русская литература ближе к фольклору, чем к индивидуальному творчеству писателей нового времени». Древнерусское искусство, «прежде всего, искусство традиции и лишь во вторую очередь искусство индивидуальной творческой инициативы». Древнерусская литература, «как и народное творчество, была искусством надиндивидуальным». Она

создавалась «путем накопления коллективного опыта» и производила впечатление «мудростью традиций и единством всей – в основном безымянной – письменности» [223, с. 8].

В целом, фольклор и литература дополняли друг друга, поскольку, как заметил Д. С. Лихачев, «литература удовлетворяла не все потребности, а только те, которые не мог обслужить фольклор»; фольклор же, связанный с дохристианским мировоззрением, «не мог восполнить потребностей грамотной части населения в новой, в том числе религиозной книжности» [28, с. 70]. Древнерусскую книжность и фольклор во многом объединяло изначальное существование произведения в своей целостности: его содержание было заранее известно, в изображении событий использовались этикетные клишированные приемы – определенные символы, метафоры, аллегории. Литературное влияние на фольклор, главным образом, сказывалось в заимствовании народной поэзией книжных, в частности, религиозных сюжетов. Фольклорное влияние непосредственное всего проявилось в стилистике поэтических и музыкальных текстов.

Воздействие народного творчества на литературу было обусловлено его чрезвычайной распространенностью и активным бытованием во всех слоях общества вплоть до XVII в. – времени, когда фольклор постепенно выходит из повсеместного обихода. Однако как только он из всеобщего превратился в ограниченно бытующий вид творчества, в профессиональной среде появляются образцы-подражания народным песням, начинается сбор и запись фольклорных материалов, что также способствовало уже на другом уровне и по иным причинам влиянию фольклора на профессиональное творчество [226].

Поскольку духовный стих выступал в роли своеобразного коммуникатора между народными представлениями, передававшимися изустно, и христианским знанием, источником которого была книга, то процесс его формирования и дальнейшего развития всегда находился на пересечении фольклорного и книжного взаимодействия. Инструментом примирения «просвещенной христианством мысли с народным поэтическим творчеством» [59, с. 216] явился

книжно-фольклорный синкретизм, на основе которого возник духовный стих. Информация, транслируемая образцами внебогослужебного духовного пения, пришла из книжности. Их сюжетные мотивы и персонифера не были известны народным исполнителям раньше. Заимствования из христианских источников постепенно проникали в сознание народных исполнителей и начали передаваться по фольклорному типу. Инокультурная информация в народной среде стала приобретать привычную форму музыкально-поэтическую эпоса. Для ее скорейшего усвоения текст подвергается ритмической обработке, начинают использоваться привычные интонационные обороты и поэтические формулы. В этом отношении духовный стих весьма необычный феномен художественной культуры, поскольку на его примере можно проследить процессы воздействия профессиональных форм художественного творчества на народные традиции, тогда как куда более распространены противоположные тенденции влияния фольклора на профессиональное искусство.

Проявления профессиональной (книжной) и фольклорной традиций в духовных стихах обусловлены средой их формирования, способами передачи, особенностями бытования и, наконец, стилистикой.

Книжная традиция духовного песнетворчества была связана с деятельностью монастырских распевщиков, воспитанников духовных учебных заведений, профессиональных поэтов и музыкантов. Произведения, которые создавали распевщики, фиксировались в богослужебных книгах, затем – в отдельных сборниках покаянных стихов. Далее образцы духовного песнетворчества записывались в сборниках кантов и псалм. Наконец, они помещались в книгах смешанного состава, куда помимо ранних образцов и псалм включались духовные стихи позднего происхождения.

Фольклорные памятники вследствие их устного распространения существуют в виде множества вариантов. Духовные стихи фольклорного типа, как правило, неотделимы от обрядовых и бытовых ситуаций. Ареальная замкнутость способствует возникновению локальных стилистических традиций. Бытование в народной среде наложило отпечаток на трактовку сюжетных

мотивов духовных стихов, зачастую отражающих двоеверческие народные воззрения.

Скорее всего, первоначальными авторами духовных стихов были люди, «если не начитанные, то наслышанные в церковной письменности. Однако свобода обращения их с церковными текстами и многочисленные искажения источников ставят их под чертой книжности» [541, с. 7–8]. В. П. Адрианова-Перетц, исследуя “Стих об Алексее человеке Божьем”, заметила, что автор этого памятника был знаком с книгой, но не утратил и тесной связи с народом и с его творчеством; поэтому книжный материал облекся в его устах в новую форму [7]. Эта мысль Варвары Павловны может быть распространена на природу авторства духовного стиха в целом.

Еще на раннем этапе развития духовного песнетворчества произошло выделение профессиональных исполнителей среди народных певцов – артелей калик перехожих, зарабатывающих средства к жизни исполнением духовных стихов. В их среде сложились каличьи песни, заканчивающиеся просьбой о подаянии. Бродячих певцов приглашали на похороны и свадьбы, потому в их репертуаре имелись соответствующие данным обрядам поминальные и задравные стихи. Калики перехожие были связующим звеном между «книжными» людьми и простым народом. Создававшиеся в их среде духовные стихи представляют в высшей степени интересный пример взаимодействия литературы и народного творчества.

Сближение признаков фольклора и книжности обнаруживается в способах запоминания образцов внебогослужебного духовного пения. Некоторые стихи заучиваются по специальным тетрадка-стиховникам. Такой метод характерен для усвоения сакральных текстов, ведь точно также запоминаются молитвы, церковные песнопения, заговоры, в отличие от текстов мирского фольклора, которые входят в репертуар в процессе своего реального бытования. Вследствие специального целенаправленного заучивания, а также письменной фиксации, поэтические тексты памятников духовного песнетворчества стабильны, имеют небольшое число вариантов с минимальными отличиями внутри локальной

традиции, тогда как сопровождающий их напев может довольно сильно различаться. Ведь напев фиксировался достаточно редко, и поэтому он в большей степени приближается к фольклорным закономерностям бытования, а поэтический текст – к книжным.

Многие духовные стихи приобрели специальные названия, которые фиксируются в сборниках, и которыми пользуются исполнители в своей практике (“Молитвенная песнь”, “О страннице”, “О гонении”, “Плач ангела о своей душе”, “Райская птичка” и др.⁵), тогда как мирские народные песни обычно именуется по инципиту.

Итак, взаимодействие фольклорных и книжных традиций на всем протяжении исторической эволюции духовных стихов обнаруживается в их содержательно-тематическом наполнении и в особенностях их функционирования, где выделяются две тенденции: в рамках профессиональной традиции – постепенная фольклоризация, проявляющаяся, в частности, в утрате фиксации музыкальной строки, в вариантно-множественном бытовании напевов; в рамках фольклорной традиции – своеобразная профессионализация за счет одаренных мастеров-исполнителей, владеющих большим репертуаром, отличающихся оригинальной исполнительской манерой.

Далее уделим внимание проблеме *классификации духовных стихов*. Выделим ключевые подходы, которые начали формироваться еще у исследователей XIX в. и продолжают развиваться усилиями современных авторов.

Одним из ранних и в то же время ставших весьма востребованным в научной литературе является **хронологический подход**, благодаря которому выявлены исторические ступени развития внебогослужебного духовного пения. Первыми исследователями, предложившими систематизацию духовных стихов по хронологическому принципу, были П. А. Безсонов [34; 35], Ф. И. Буслаев [58]. Далее в рамках этого подхода духовные стихи изучал М. Н. Сперанский [509]. В XX в. классификация стихов по хронологическому принципу замечена в работах

⁵ Многочисленные примеры заглавий можно найти в Приложениях.

С. Е. Никитиной [362], Ю. А. Новикова [368], М. П. Рахмановой [433], Ф. М. Селиванова [464]. Обычно исследователи выделяют древние / старые / ранние и новые / поздние стихи. К древним относят памятники, возникшие ранее XVII в., к поздним, соответственно, те стихи, которые появились позже XVII в. Довольно часто стихи древние фигурируют как старшие, а поздние как младшие. Эти обозначения предложил еще П. А. Безсонов [34, с. 734], затем их стали использовать и другие авторы. По утверждению Петра Алексеевича, «младшие стихи обязаны всего более XVII веку, юго-западу Руси, тогда как старшие большей частью сложились и сохранились у Великой Руси <...>, до обособления малой и белой, притом со времен отдаленных. Отличаются младшие стихи от старших по происхождению, ибо большей частью из книг и с письма переходят в уста народу, тогда как старшие наоборот» [35, с. 25]⁶.

Следует заметить, что хронологический подход, базирующийся на рассмотрении ступеней исторического развития духовного стиха, связан не только с решением проблемы его классификации, но, прежде всего, он направлен на выявление периодизации внебогослужебного духовного пения.

Зачастую хронологический подход сочетается с **жанрово-стилистическим**. Действительно, культурно-исторический контекст во многом определяет стилистические особенности образцов, формировавшихся в тот или иной период развития внебогослужебного духовного пения. Время активного бытования древних (старших) стихов было фазой расцвета эпоса и самого репрезентативного эпического жанра былины. После угасания эпической традиции наступает расцвет лирики, что совпало с периодом развития поздних (младших) стихов. У таких исследователей прошлого и настоящего, как П. А. Безсонов [34; 35], В. Г. Варенцов [70], А. Д. Галахов [91], А. Л. Маслов [276], Ю. А. Новиков [368], М. П. Рахманова [433], М. Н. Сперанский [509], старшие стихи относятся к эпическим образцам, а младшие – к лирическим. Б. М. Соколовым впервые была введена жанрово-стилистическая группа лирико-эпических стихов [496], в

⁶ **Хронологический подход:**

I группа: стихи древние (старые, ранние), т. е. сложившиеся до XVII в. – «старшие»;

II группа: стихи новые (поздние), возникшие после XVII в. – «младшие».

дальнейшем используемая и другими исследователями в классификационных моделях внебогослужебного духовного пения.

Разделение стихов на древние и поздние, конечно же, условно, поскольку в течение долгой истории своего развития образцы духовного песнетворчества подвергались трансформациям, в том числе, стилистическим, что позволяло им адаптироваться к новой культурной среде бытования и сохраняться как художественной системе. Естественным проявлением эволюции было угасание традиции исполнения старших стихов и обогащение исполнительского репертуара новыми произведениями. Немногочисленные стихи старинного происхождения в настоящее время бытуют не в своем первоначальном виде, на их стиль заметное воздействие оказали поэтические и мелодические особенности, свойственные художественной культуре Нового времени; нередко они исполняются в романсовой манере.

Сочетание хронологического и жанрово-стилистического подходов позволяет получить представление о развитии духовного стиха в диахронии: от этапа его формирования до функционирования в современной культуре. Но в качестве инструмента классификации духовного стиха как целостной художественной системы эти подходы не всегда дают должный результат. Иногда не представляется возможным установить время появления того или иного образца. Текст, приближенный к былинной стилистике, мог появиться в позднее время, а вроде бы восходящие к раннему этапу сюжеты имеют весьма современный интонационный облик. Присущий духовному стиху стилистический эклектизм весьма затрудняет разделение образцов, репрезентирующих какой-нибудь локальный репертуар, или репертуар отдельных исполнителей, или же общерусский свод духовных стихов, зафиксированный в современных источниках, на старшие и младшие, эпические и лирические. То есть эти классификационные модели существуют как некие идеальные конструкции, которые трудно применить на практике относительно конкретных произведений.

Отдельными исследователями предпринимались попытки уточнить эти типологические модели. В частности, А. И. Кузнецова предложила старшие

(эпические) и младшие (лиро-эпические и лирические) памятники объединить в группу «старых» стихов, которая включает образцы, появившиеся до конца XIX в. В другую группу вошли «новые» стихи: это образцы, появившиеся в период с конца XIX в. и до наших дней, ориентированные на новую литературную эстетику [201] ⁷.

В рамках культурно-исторического изучения духовного стиха особо пристальное внимание исследователи уделяют проблеме генезиса внебогослужебного духовного пения, которая породила еще один подход в его классификации. Дифференциация духовных стихов **по происхождению** позволила П. А. Безсонову [34; 35], В. Г. Варенцову [70], К. Ю. Кораблевой [186], А. Л. Маслову [276], С. Е. Никитиной [362], М. П. Рахмановой [433], В. А. Сахарову [459], Л. Е. Солощенко [503; 506] подразделить их на фольклорные (устные) и книжные (письменные). При этом следует иметь в виду, что абсолютно фольклорных духовных стихов не существует, так как его сюжеты, персонажи, многие лексические и частично интонационные обороты были сформированы книжной традицией. И в дальнейшем устно бытующие и письменно зафиксированные памятники довольно активно коррелировали, в течение своей эволюции могли переходить из книжности в устную практику и наоборот ⁸.

⁷ **Жанрово-стилистический подход:**

1. Эпические (старшие) стихи-старины повествовательного характера. М. А. Валовая и В. А. Поздеев: их истоки «лежат в духовно-эпической поэзии киевской и новгородской традиций, в житийных и апокрифических сюжетах византийского происхождения» [67, с. 478]. Примеры: «Голубиная книга», «Аника-воин», «Федор Тирон», «Адамов плач», «Егорий Храбрый».

2. Лирические (младшие) стихи: псалмы и канты; произведения, связанные с религиозным расколом XVII в. и развивавшиеся далее в XVIII–XIX вв.; связанные с проникновением стилистики польских силлабических вирш. Б. М. Соколов выделил в отдельную группу лирико-эпические стихи. Примеры: «О Страшном суде», «Грешной душе», «О расставании души с телом», «Об аллилуевой жене».

3. «Новые» стихи (А. И. Кузнецова) – памятники, «возникшие в конце XIX – начале XXI вв. и ориентированные на новую литературную эстетику». Примеры: «Не ропчи на суровую долю», «Умоляла мать родная», «Ах ты пташка» [201].

⁸ **Классификация по происхождению:**

– П. А. Безсонов, В. Г. Варенцов, К. Ю. Кораблева, А. Л. Маслов, С. Е. Никитина, М. П. Рахманова, В. А. Сахаров, Л. Ф. Солощенко [34; 35; 70; 186; 276; 362; 433; 459; 503; 506]:

- 1) фольклорные (или устные) образцы;
- 2) книжные (или письменные) образцы.

– М. Г. Казанцева [158]:

Исследование специфики бытования образцов внебогослужебного духовного пения, их ситуативной приуроченности привело в поисках систематизации духовных стихов к появлению **функционального подхода**. Классификационные модели, сформировавшиеся в его рамках, совершенно различны. А. Л. Маслов, к примеру, в отдельные группы выделяет поминальные и задравные образцы [276]. В «Богослужениях» стихи, имеющие приуроченность к определенным церковным праздникам, группировались в соответствующие разделы праздничных стихов. Но, конечно, подобный подход скорее носит частный характер, потому что не такое уж большое количество текстов из всего массива памятников духовного песнетворчества имеет четкую функциональную атрибуцию.

В границах функционального подхода наметилась тенденция дифференциации духовных стихов в зависимости от принадлежности их носителей к определенной этноконфессиональной группе. П. А. Безсонов [34; 35], В. Д. Бонч-Бруевич [49; 279], В. Г. Варенцов [70], М. П. Рахманова [433], Т. С. Рождественский [437], М. Н. Сперанский [509] в качестве самостоятельных выделили старообрядческие и сектантские духовные стихи, появившиеся после XVII в. П. В. Шейн объединяет белорусские образцы в четыре типа: старообрядческие стихи, стихи белорусов-католиков, стихи церковников, стихи православных белорусов [571, с. 564]. Однако следует учитывать, что репертуар определенных групп носителей не всегда стабилен. Также нужно иметь в виду, что большинство стихов бытовала повсеместно, и лишь отдельные образцы имели

1) устные, тексты и напевы которых были записаны позднее собирателями и исследователями;
 2) письменные, тексты и напевы которых зафиксированы в специальных сборниках – «стихарниках» знаменной нотации;
 3) полуустные, тексты которых записаны в сборниках, а напевы передаются устно.

– Н. А. Федоровская [539]:

1) фольклорные (православно-официальные);
 2) церковные (православно-официальные);
 3) старообрядческо-сектантские.

ограниченное хождение в определенной этноконфессиональной среде, что откладывало отпечаток на специфику их функционирования⁹.

Основанием для систематизации духовных стихов довольно часто выступает их содержание. Одной из наиболее распространенных классификационных моделей, разрабатываемых на основе изучения содержания поэтических текстов, стала дифференциация образцов внебогослужебного духовного пения **по тематическим группам**. Особенно часто данный тип классификации встречается в сборниках текстов. Также используют его и в теоретических изысканиях. Имеются классификации, основанные на детальном членении материала, и обобщенные, скорее интегрирующие стихи по идейной общности.

Примеры обобщенных идейно-тематических классификаций находим у П. А. Безсонова, Г. П. Федотова, J. L. Mina, С. Е. Никитиной, Н. А. Федоровской и др. Приведем примеры. П. А. Безсонов, дифференцируя так называемые «домашние» стихи, делит их на «богомольные, душевные, поучительные, наказательные» [37, с. 469]. J. L. Mina выявляет героические, этиологические и социальные группы памятников [593]. Г. П. Федотов вычленил следующие разновидности образцов духовного песнетворчества: о Матери-Земле; о небесных силах (святых, ангелах, Христе, Богородице, Троице); о жизни человеческой (сюжеты о святости, церкви, нравственном законе, грешном мире); наконец, о кончине мира и Страшном суде [541]. С. Е. Никитина, опираясь на ценностный подход, выделяет три группы памятников в зависимости от того, где происходит борьба добра со злом: в человеческой душе, в социуме или во вселенной [358]. У

⁹ **Функциональный подход:**

1. Бытование стихов в определенных ситуациях:
 – связь с церковными календарными событиями;
 – выполнение функций фольклорных жанров через параллельное сосуществование с ними, частичное вытеснение из народного репертуара или полную замену при условии утраты последних (духовный стих – старина; духовный стих – причитание; духовный стих – заговор; духовный стих – колыбельная; духовный стих – лирическая песня).

2. Бытование стихов в определенной исполнительской среде:

– П. А. Безсонов, В. Д. Бонч-Бруевич, В. Г. Варенцов, М. П. Рахманова, Т. С. Рождественский, М. Н. Сперанский выделяют в отдельные группы старообрядческие и сектантские стихи.

– П. В. Шейн на белорусском материале выделил: стихи белорусов-католиков, стихи церковников, стихи православных белорусов.

Н. А. Федоровской встречаются «героико-страдательные, покаянные и лирические типы, а также исторические, мученическо-страдательные, библейские, назидательные, лично-покаянные, лирико-философские и лирико-бытовые подтипы» [539, с. 95]. В различных сборниках текстов духовных стихов обычно фигурируют такие «тематические разделы: ветхозаветные; евангельские; посвященные святым; о смерти и Страшном суде; на темы из русской истории» [328, с. 72], включая старообрядческий период; назидательные стихи.

Содержательно-тематическое разделение духовных стихов может быть обогащено элементами функциональной классификации, когда, например, отдельные памятники приурочены к церковным праздникам, связанным с определенными персонажами священных историй и преданий¹⁰.

Своеобразную классификацию предлагает Л. Ф. Солощенко. Исходя из понимания духовных стихов как связующего звена между религиозным и светским мышлением, она распределяет стихи **по степени усиления в них секуляризационного начала**, выделяя группы религиозных, полусветских и светских духовных стихов. Предлагаемый тип классификации находится в зависимости от содержания, поскольку в качестве уточняющих используются следующие обозначения: обрядовые и догматические для первой группы, исторические – для второй и бытовые и морально-сентиментальные – для третьей [506].

Ф. Д. Батюшков, опираясь на текстологический анализ, классифицирует стихи в зависимости от **отношения к источнику, сохранения либо разрушения его мотивной структуры**. В результате Ф. Д. Батюшков выделил три группы: 1) цельная обработка предания или отдельного места, 2) интерполированная

¹⁰ **Классификация поэтических текстов:**

- П. А. Безсонов: богомольные, душевные, поучительные, наказательные стихи [34; 35].
- J. L. Mine: этиологические, героические и социальные [593].
- С. Е. Никитина: борьба зла и добра происходит во вселенной, в социуме или в человеческой душе [358].
- Н. А. Федоровская: героико-страдательные, покаянные и лирические типы, а также исторические, мученическо-страдательные, библейские, назидательные, лично-покаянные, лирико-философские и лирико-бытовые подтипы [539].
- Т. В. Мануковская: житийно-легендарные, героико-эпические, эсхатологические и апокалиптические, покаянные, стихи-поучения [266].
- Я. А. Богатенко: молитвенные, поэтические рассказы из священной истории, исторические, из самого обихода жизни [41].

редакция, когда наблюдается замена идентичных мотивов из разных источников, употребление лексических оборотов из различных образцов, 3) сборная редакция, интегрирующая мотивы из различных источников [27, с. 152].

Первые попытки в направлении **жанрово-стилистической систематизации напевов** были предприняты А. Л. Масловым, который выделил стихи в духе народных песен, былин и церковных песнопений [276], обратив, тем самым, внимание на три ключевых вида художественного творчества, участвующих в стилистической эволюции духовных стихов.

С. Е. Никитина [362] и М. П. Рахманова [433] продолжили поиски подходов к стилистической классификации напевов духовных стихов. В своих исследованиях специфику интонационного облика они рассматривают в хронологическом контексте. Мелодический строй стихов раннего происхождения близок былинному эпосу; напевы стихов более позднего происхождения пересекаются со стилистикой параллельно развивавшихся с ними художественных явлений: народной лирической песни и канта; в старообрядческих образцах и сектантских распевцах, по мнению исследователей, наиболее очевидна связь с бытовыми жанрами музыкальной культуры XIX в., в них также можно обнаружить проникновение отдельных интонаций городского и крестьянского фольклора, знаменного распева.

Еще одним примером жанрово-стилистического подхода к духовному стиху является классификация Л. Ф. Солощенко [506]. Она группирует памятники по принципу уподобления их напевов интонационному строю других жанров фольклора и профессионального музыкального творчества: духовные стихи-былины, лирические песни, баллады, романсы и т. д.

Итак, нами представлены несколько подходов, нацеленных на рассмотрение культурно-типологических особенностей духовного стиха. Хронологический, функциональный, идейно-тематический подход к систематизации памятников духовного песнетворчества позволяют раскрыть культурно-исторический и социокультурный контекст развития духовного стиха. Жанрово-стилистическая систематизация связана с художественно-культурным контекстом эволюции

внебогослужебного духовного пения. Лишь в совокупности эти подходы дают относительно разностороннее представление об изучаемой художественной системе, являющейся сложно организованным, многосоставным продуктом художественной деятельности представителей различных культурных традиций: фольклорной и профессиональной; официальной православной и старообрядческой и сектантской; народных сказителей, калик переходящих, нищей братии, монастырских распевщиков и любителей умиленного богоугодного пения и т. д.

В категориальном отношении духовный стих не является жанром, его границы шире, «поэтому правильнее соотнести духовный стих с жанровой системой, включающей в свой состав отдельные жанры как виды, обладающие идейно-тематическим единством, функциональным и стилистическим подобием. Так, эпический образец “Егорий храбрый”, стих “Голуби” в духе лирической протяжной песни, романсовый памятник “Пташка” сами по себе соответствуют отдельным жанрам, обладающим стилистической однородностью, а их совокупность образует жанровую систему духовного стиха» [328].

«Внебогослужебное духовное пение репрезентировано двумя различными по происхождению и способам бытования типами духовных стихов: книжной (письменной) и фольклорной (устной) традиций. Каждая из них включает имеющие свои стилистические особенности жанровые разновидности» [327, с. 71]: для книжной традиции это покаянные стихи, псалмы, авторское музыкально-поэтическое творчество XVIII–XXI в.; для фольклорной – образцы, созданные в духе былин, плачей, протяжных песен и проч.

В. Я. Пропп для художественных текстов, возникших на пересечении книжной и фольклорной традиций, предложил термин «фольклор литературного происхождения», укоренившийся в исследовательском лексиконе [424]. К такого рода памятникам относятся многие старообрядческие стихи, сектантские распевцы и образцы, бытующие в современной православной среде. Исходный материал этих произведений был авторским, он фиксировался в книгах, но постепенно многие памятники литературного происхождения начинают

функционировать как фольклорные, распространяясь устным путем в виде многочисленных вариантов, возникающих в результате исторических изменений и исполнительской фантазии. Поэтические тексты наполняются народной лексикой, переработке подвергаются отдельные фабульные моменты из-за неадекватного их восприятия или несовпадения с установившимися народными представлениями. Напевы обогащаются интонационными свойствами народной песенности.

Таким образом, основу духовных стихов составили различные по происхождению и способам бытования традиции, каждая из которых реализуется в конкретных жанровых проявлениях, чья стилистика отражает историческую эволюцию поэтического и музыкального творчества. Их синтезирование обусловило полистилистичность в качестве одного из маркирующих признаков художественной системы духовного стиха.

2.3 Роль духовного стиха как репрезентанта внебогослужебного духовного пения в формировании и развитии традиционных национальных ценностей

Духовный стих относится к художественным компонентам русской православной культуры. Религиозный характер содержания, связь с христианскими каноническими и апокрифическими источниками, образный мир, населенный персонажами христианских историй и преданий, ярко выраженный этический пафос обусловили стремление целого ряда исследователей обратиться к духовному стиху как к носителю информации о мировоззренческих ценностях русского народа. До сих пор наиболее яркой и целостной в этом отношении представляется книга Г. П. Федотова «Стихи духовные: Русская народная вера по духовным стихам», изданная в 1935 г. в Париже [541]. В ней автор занялся реконструкцией картины мира носителей духовного песнетворчества через анализ излюбленных сюжетов.

Содержательный мир и особенности бытования духовного стиха заставляют практически каждого исследователя, обратившегося к его изучению, затронуть в той или иной мере связь духовного стиха с так называемой народной верой (термины-аналоги этого понятия: народная религия, народное православие, бытовое православие). Все перечисленные дефиниции относятся к неоднозначным, в научных кругах развернулась дискуссия о правомерности их использования и, соответственно, об определении их содержания.

Обобщение позиций по поводу выдвинутой проблемы встречаем у одного из самых авторитетных ее исследователей А. А. Панченко. Автор считает, что в определении дефиниции «народное православие» можно выделить два подхода. Первый базируется на следующем утверждении: народное православие представляет собой форму крестьянской религиозной жизни, основанную на смешении «языческих традиций восточных славян и официального православия». Второй подход, по мысли А. А. Панченко, исходит из того, что «крестьянская культура выработала собственные формы религиозной жизни, не имеющие прямой связи с язычеством и не тождественные каноническому православию» [379]. Самому Александру Александровичу близка вторая точка зрения: «народная религия представляет особую форму религиозной жизни, выполняющую важные функции в повседневном существовании отдельного человека и его социальной группы» [379].

Иного взгляда придерживаются М. М. Громыко и А. В. Буганов, авторы книги «О воззрениях русского народа» [97]. Они пишут «о глубокой ошибочности противопоставления православия народного и церковного» [97, с. 531], отрицательно высказываются о теории двоеверия, критикуют термин «бытовое православие», в котором им видится «стремление принизить состояние веры в народе» [97, с. 534]. Выявив идеологическую подоплеку данной терминологии, М. М. Громыко и А. В. Буганов утверждают, что православие одно, но «жизнь одной и той же религии в разной социальной среде имеет определенные отличия» [97, с. 534]. Исследователи предлагают религию, которая «в течение многих веков входит во все сферы жизни народа», считать традиционной, поскольку она

является «родной верой» для большинства народа, в том числе и той его части, «которая не ходит в храм, но по рождению (крещению) и самосознанию относится к православным, и той части, которая представляет “неисповеданное православие” – по укладу жизни, нравственным ориентирам и проч.» [97, с. 539].

Не углубляясь далее в терминологические споры и возвращаясь к проблеме религиозности духовных стихов, приведем мнение Н. И. Толстого, которое, на наш взгляд, выглядит убедительным компромиссом приведенных позиций. «Народная вера, – считает исследователь, – не упрощенный, обедненный вариант книжной, “церковной” веры, а сложная и структурно единая система “народной этики”... Она складывается из трех слоев: древней языческой религии Матери-Земли, на которую легли два христианских пласта – религия закона (устав Церкви) и религия жертвенного кенозиса (живая традиция святости)» [цит. по: 541, с. 9]. Тем самым, народная вера – это не отход от Бога, а напротив стремление к Богу приблизиться: «Бога найти Живого, всю жизнь Богом наполнить, Бога показать Родине и миру!» [574, с. 340]. Можно сказать, что духовный стих как раз воплощает подобные стремления русского человека. Нельзя не согласиться с Г. П. Федотовым, писавшим о духовных стихах как о самом высоком, самом проникновенном и мучительном художественном выражении в слове народной веры [541, с. 124].

В духовных стихах раскрывается нравственный идеал народа, в песенной форме они являют мир чувств верующих. Будучи более демократичным видом творчества, чем молитвословия и церковные песнопения, духовные стихи играют важную просветительскую роль, распространяя «христианский взгляд на мир вне храмового пространства, расширяя границы бытования православной культуры» [329, с. 138]. Через доступные образы, стилистически близкие музыкально-поэтические формы стихи помогали человеку приблизиться к вере, познать христианскую картину мира.

Становление художественной системы духовного стиха приходится на период зарождения отечественной лирики. Важно подчеркнуть, что внебогослужебное духовное пение соответствовало формирующейся потребности

создателей и исполнителей того времени в лирической форме художественного выражения. Она складывалась, в том числе, на религиозной основе, представляя возможность носителям духовного песнетворчества выражать свои чувства, обращаться со своими просьбами и надеждами к Господу. Подобные лирические переживания не свойственны носителям дохристианской культуры. Огромнейший репертуар и разнообразие сюжетов духовных стихов свидетельствуют о популярности художественной формы религиозного самовыражения. Свободные от богослужебных канонов, духовные стихи давали возможность проникновенно выражать трепетное и благоговейное отношение к Богу.

Духовный стих начинает складываться во времена распространения православия в русской культуре. На том этапе по-прежнему доминировала языческая картина мира, христианство еще не проникло глубоко в сознание народа. В своем генезисе духовные стихи были посредником между церковью и народом. Ф. И. Буслаев сравнивает духовный стих с церковной книгой, подобно которой «он поучает безграмотного в вере, в священных преданиях, в добре и правде» [60, с. 307]. А. Л. Топорков замечает, что «наряду с церковной службой и иконописью духовные стихи представляли собой своеобразную “Библию для неграмотных”» [527, с. 22].

Будучи медиатором между народным и христианским знанием, духовный стих, по сути, явился продуктом культурной диффузии православия и дохристианских традиционных представлений. Он выступает носителем, с одной стороны, ценностей православной культуры, с другой – традиционной народной культуры, имевшей на Руси более древнюю историю. Оказавшись в роли компромиссной области творчества, духовный стих выступил хранителем некоторых культурных норм ушедшей эпохи, выявив их близость ценностным установкам нового этапа отечественной культуры.

Духовный стих активно содействовал распространению христианства, помогая восприятию и усвоению его ценностно-смысловых установок, объединяя новые религиозные идеи с уже укоренившимися в народном сознании представлениями. Интеграция христианской аксиологии в традиционную картину

мира в итоге создала почву для последующего развития русской культуры. В дальнейшем духовный стих отражал процессы культурной динамики, что находило выражение и в семантическом, и в функционально-прагматическом, и в стилистическом отношениях, а также определило то место, которое занимал духовный стих на разных этапах развития русской культуры.

Круг сюжетных источников духовных стихов охватывает весь спектр канонической и апокрифической литературы. Поэтому стихи выступали средством религиозного образования и просвещения, они были для народа «школой веры, нравственности и религиозной культуры» [466, с. 3]. По совершенно справедливому утверждению М. Ю. Новицкой, исполняемые за пределами богослужения духовные стихи для воцерковленных являлись продолжением молитвы, способом выражения переживания вне храма; для внецерковного человека – посредником для вхождения в культуру православия; для всех – способом постижения смысла жизни, характерного для традиционной русской словесности в целом [369].

Духовные стихи утверждают в качестве основополагающих ценностей русской культуры нравственно-этические идеалы. Аксиологические ориентиры, интегрированные духовным стихом, выражаются через оппозицию «правда – кривда» (праведность – грех, добро – зло, свет – тьма), проявляющуюся на уровне макро- и микромиров: их борьба разворачивается и в космическом масштабе, и в пределах человеческой души. Тем самым все нравственные составляющие, озвучиваемые духовным стихом, можно сопоставить с правдой и кривдой. К правде (праведности) относятся: смирение, покорность, милосердие, готовность пострадать за веру, стремление к покаянию, соблюдение поста и молитвы; к кривде – нарушение нравственных заповедей (убийство, прелюбодеяние, жадность, злоба, гордыня), богохульство, пренебрежение молитвой, несоблюдение постов, непочитание церковных праздников. Духовные стихи состоят из текстов, отличающихся назидательным потенциалом, они устрашают своих слушателей грядущими наказаниями за нарушение норм праведной жизни, весьма натуралистично описывая муки грешников в аду. Правда и кривда в

духовных стихах показаны как два непримиримых принципа, от выбора которых зависит вся дальнейшая судьба человека, включая посмертное существование души.

Духовные стихи – это тексты религиозного содержания, отличающиеся «коммуникативной направленностью к Богу, Богородице, ангелам и святым или содержащие выражение определенного религиозного опыта в рамках православной церковной традиции» [201, с. 10]. Первичный религиозный смысл слова «духовность» – устремленность человека к Святому Духу. Ради достижения этой устремленности создавались и исполнялись «стихи, передавая из поколения в поколение аксиологические архетипы русской культуры. Основные концепты языковой картины мира духовного стиха: душа, дух, правда (праведность, безгрешность), добро, любовь, спасение, святость, мученичество, вера формируют обширное лингвокультурное поле духовность, одновременно позиционируя религиозную и морально-этическую составляющие этого понятия» [329, с. 136]. Все перечисленные нравственные категории выступают компонентами христианской аксиологии, функционирующими в пределах единого семантического пространства.

С. Е. Никитина обратила внимание на двуязычность или двустильность духовных стихов [361], которая обусловлена их книжно-фольклорной природой. Двуязычность обнаруживается как бы на двух уровнях: поверхностном и более глубинном. Пересечение фольклорной и книжной традиций на очевидном (поверхностном) уровне особенно заметно в словарном составе и стилистических особенностях, когда в поэтических текстах лексемы из церковнославянского языка чередуются с просторечием, а мелодии интегрируют попевки из богослужебных песнопений с народно-песенными интонационными оборотами, соответственно, и исполняться стихи могут по-разному, приближаясь по своей тембральной окраске к литургической манере пения, либо отражая диалектные особенности фольклорного интонирования.

Скрытый (глубинный) уровень двуязычности координируется двумя различными типами носителей традиции внебогослужебного духовного пения.

Первый тип представлен носителем письменной ментальности – репрезентантом христианской книжной культуры. Второй – носителем устной ментальности, сформировавшимся в лоне фольклорной культурной традиции. Носители письменной ментальности были адептами христианства, они черпали знания о нем из книжных источников и затем внедряли прочитанную информацию в более широкие слои населения. Так книжные сведения попадали к носителям устной ментальности, где они под воздействием фольклорных способов коммуникации начинают подвергаться определенным изменениям. Теперь уже оба типа носителей, используя разные коммуникационные каналы, вносят свою лепту в распространение христианской картины мира, в том числе, с помощью духовных стихов. Письменная коммуникация представляет визуальную систему хранения и передачи информации, устная – ороакустическую. Письменная коммуникация, как правило, сопряжена с профессиональным типом творчества, устная – с фольклорным.

В процессе культурной динамики происходит диффузия книжности и устности. Человек устной ментальности обладает более свободным отношением к слову, допускает большую степень вариативности в воспроизведении и толковании сюжетов. Письменный способ фиксации духовных стихов способствовал закреплению в текстах сюжетных мотивов и ситуаций, их семантической интерпретации, словесно-интонационного оформления. Книжный канал коммуникации обуславливает переход от свободной, эмоционально-интуитивной речевой культуры к логически осмысленному постулированию идей.

В духовном стихе постижение православной картины мира пошло по пути фольклоризации. Как следствие, информация, почерпнутая в письменных источниках, передается и усваивается посредством ее устного интерпретирования, что помогало эмоциональному постижению христианских ценностно-смысловых установок, их осмыслению через сопоставление с теми истинами, что были уже укоренены в народных представлениях. В немалой степени этому содействовали напевы духовных стихов, в которых слышались хорошо знакомые интонационные обороты, несущие уже известную смысловую

нагрузку, вызывая эмоциональные сопереживания событиям, изложенным в поэтическом тексте.

Духовный стих на протяжении всей своей истории сохранил древнерусский взгляд на слово и пение как на дар Божий. По мнению С. Е. Никитиной, «пением как высшим актом говорения возносилась хвала Богу» [356, с. 160]. Именно таким было отношение к духовному пению, как к церковному, так и к внебогослужебному. Духовный стих, представленный произведениями, различными по времени происхождения и средствам художественной выразительности, репрезентирует национальную специфику религиозной музыкально-поэтической культуры.

Распространение ценностно-смысловых представлений средствами духовного песнетворчества происходило за счет деятельности его исполнителей, представлявших самые различные слои русского населения. На протяжении эволюции внебогослужебного духовного пения стихи могли менять ареал своего бытования, следовательно, изменялся и состав их носителей. На ранних этапах духовный стих культивировался в монастырях и среди странствующих калик переходящих. С угасанием каличьей традиции во второй половине XIX в. их репертуар перешел к бродячим певцам, так называемой нищей братии, включая артели слепых исполнителей. По мнению К. Михайловой, в христианской интерпретации слепой, подобно бедному, – святой, Божий человек. Согласно мифологическим представлениям, получившим затем и христианское толкование, слепота – это знак пророчества, знания и мудрости, дар Всевышнего, позволяющий увидеть тайное. Страннический характер субкультуры нищей братии еще более усиливает их приближенность к Богу. Мифологическое представление о нищем как о переодетом божестве, ходящем по земле, заложено в народной культуре славян [298, с. 144]. «Духовные стихи исполнялись нищей братией в местах, наделенных особым пограничным статусом, отделяющих мир профанный от мира сакрального: на паперти перед храмом, на перекрестке дорог, на мостах, на пороге избы, под окнами и т. д.» [329, с. 137].

От представителей замкнутых сообществ носителей духовного песнетворчества стихи перенимали их слушатели. Поначалу образцы внебогослужебного духовного пения укоренились в исполнительской практике сказителей, которые включили их в свой репертуар наряду со старинами. С конца XVII в. главными носителями духовных стихов становятся старообрядцы, стремившиеся сберечь в изменившихся условиях дораскольные традиции. Одним из средств сохранения этих традиций и был духовный стих. «В старообрядческой культуре, религиозной по своему типу, духовный стих становится функциональным видом творчества, используемым в разнообразных ситуациях» [329, с. 137].

Старообрядцы в ранний период своей истории, как и нищенствующая братия и калики перехожие, вели странническую жизнь, будучи связанными с «культурой дороги» (термин Т. Б. Щепанской [576]). Благодаря их деятельности происходило формирование единого репертуара духовных стихов, поскольку они распространяли отдельные произведения по разным местам.

Следует заметить, что круг носителей духовных стихов всегда был достаточно элитарен. В него входили исполнители, приближенные к среде религиозной книжности и к профессиональным мастерам устной традиции: будь то монастырские распевщики, калики перехожие, народные сказители, современные знатоки и любители духовного пения, «соборные» старушки, участвующие в погребально-поминальных обрядах. На основе собственных экспедиционных впечатлений могу утверждать, что очень часто исполнитель специализируется на пении стихов, исключая из своего репертуара образцы мирской песенности.

Культурно-исторические условия формирования и развития духовного стиха способствовали его функционированию в замкнутых средах. В древнерусский период, когда активно создавался фонд духовных стихов, их основными носителями были люди, знакомые с христианской книжностью, откуда черпались сюжеты. На фоне общей секуляризации отечественной культуры в XVII–XVIII вв. главными хранителями духовных стихов становятся

старообрядцы, а также профессиональные поэты и музыканты, создающие образцы религиозного творчества в традициях барочной поэзии и партесного музыкального стиля. В XIX в. бытование духовного стиха поддерживалось артелями странствующей нищей братии. В XX в., несмотря на активную атеистическую деятельность властей, духовные стихи сохранились как явление религиозного творчества благодаря приближенным к клиру воцерковленным людям, продолжавшим исполнять стихи после богослужения, либо дома в кругу своих единоверцев.

Поскольку русский тип культуры – соборный, коллективистский, то можно утверждать, что духовный стих демонстрирует представление этноса о себе. Он выступает средством инкультурации, в том числе, и потому, что всегда имел большое значение в отечественной культуре, даже в самые, казалось бы, неблагоприятные для бытования религиозных текстов периоды. Так, по мнению Е. Е. Левкиевской, в советское время «элементы православного знания» были сохранены благодаря переводу «православного текста» из «книжной сферы в область традиционной культуры и подчинение этих текстов законам народной традиции» [210, с. 94]. Духовный стих как раз и выполнял тогда функцию хранителя «православного знания».

Если на уровне бытования и содержательной наполненности духовный стих представляет собой достаточно закрытую художественную систему, то по своим стилистическим особенностям, напротив, это открытая система. Духовный стих не выработал каких-то имманентных, только ему присущих признаков. Его напевы основывались на интонационном тезаурусе других жанров, которые параллельно развивались и создавали музыкальный фон эпохи. Мелодический облик духовных стихов позволял им приспособливаться к новому культурно-историческому этапу, не мешая при этом оставаться внебогослужебному духовному пению целостным культурным феноменом, учитывая ограниченные возможности его функционирования. Так, «в результате корреляции культурных оппозиций закрытости (на уровне содержательного наполнения и бытования) и открытости (на уровне стилистики) шло развитие художественной системы» [329,

с. 137] духовного стиха, ее сохранения до наших дней благодаря развитым механизмам культурной адаптации, позволяющим ей гибко приспосабливаться к различным историческим периодам и художественным ситуациям.

Важно отметить, что духовный стих продолжает функционировать в исполнительской практике и в наши дни. Он не превратился в музейный экспонат, уже отживший свой век, он и сейчас бытует среди носителей, пользуясь особой популярностью в старообрядческой среде. Поэтому духовный стих можно отнести к актуальным жанровым сферам русской традиционной музыкально-поэтической культуры. При этом современные образцы берегут тот мир культурных ценностей, который веками вырабатывался русским человеком и передавался из поколения в поколение. Востребованность духовных стихов обеспечивается их проблематикой, связью с устойчивыми мировоззренческими представлениями, стремлением человека к самовыражению, а также верой в то, что под пение стихов, согласно поэтической интерпретации И. Н. Заволоко, «отдыхает душа, мысли чище становятся, все мирское уносится прочь» [133, с. 3].

Итак, духовный стих на разных этапах своего развития играл важную роль в аккумулировании традиционных национальных ценностей, что находит подтверждение в следующих фактах.

1. Духовные стихи – есть форма религиозного самовыражения, связанная с осмыслением православного миропонимания.

2. Время формирования духовного стиха – средневековье. В этот период он распространяет христианские знания, соединяя их с дохристианскими представлениями.

3. Выступая хранителем культурной информации, духовный стих аккумулирует аксиологические представления русского народа, сконцентрированные в лингвокультурном поле «духовность».

4. Доступная трактовка религиозной проблематики осуществляется через объединение устных и письменных каналов коммуникации. Идеи, сюжеты взяты из книжной христианской культуры; поэтика, музыкальная стилистика часто имеют фольклорное происхождение. В итоге происходит фольклорная

интерпретация книжных источников [329, с. 138]. В процессе эволюции различных видов духовного песнетворчества фольклоризация начинает доминировать над профессионализацией.

5. Духовный стих сыграл важную роль в становлении русской лирики. Посредством музыкальной интерпретации излагаемых событий он способствовал эмоциональному постижению христианской картины мира.

6. Духовный стих - это одновременно компонент и религиозной и художественной культуры. Он тесно связан с христианской книжностью, с постулированием православной аксиологии, с эстетической интерпретацией событий из жизни церкви и христианина. Кроме того, он объединяет различные стилистические особенности национального художественного творчества, выражая квинтэссенцию отечественной вокальной интонационности.

7. Несмотря на выраженные стилистические различия образцов внебогослужебного духовного пения, сами его носители ощущают их культурную тождественность, что подтверждается функционированием духовных стихов. В религиозной среде они могут бытовать в качестве монастырского фольклора, применяться для заучивания попевок знаменного осмогласия. Некоторые образцы содержательно и функционально связаны с церковными праздниками. В народной среде стихи иногда вытесняют мирские песни и используются вместо них, в том числе, как тексты обрядового фольклора. Повсеместно духовные стихи разрешено петь в постовые периоды года.

8. Историю внебогослужебного духовного пения можно осмыслить в культурно-экологическом аспекте, в контексте сохранения культурных процессов [329, с. 138], связанных с развитием художественной системы духовного стиха. Чтобы дожить до наших дней в качестве реально функционирующего культурного текста, духовному стиху пришлось выработать определенные адаптационные механизмы, важнейшими из которых являются стилистическая гибкость и открытость интонациям окружающего художественного пространства при стабильности содержания, ценностных установок и специфики бытования. Именно сочетание консервативности и готовности к восприятию нового

обеспечивает духовному стиху устойчивость к деструктивному воздействию в процессе культурной динамики и сохранению своей роли носителя и популяризатора христианской аксиологии.

В узком, прикладном смысле духовные стихи – это музыкально-поэтические произведения религиозного характера, исполняемые за пределами богослужения. В широком же культурологическом значении духовный стих – это репрезентированная в художественных текстах целостная система знаний и представлений, отражающая ценностные ориентиры русского традиционного общества, особый национальный взгляд на мир [329, с. 139].

ГЛАВА 3. КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ ПРОИСХОЖДЕНИЯ И РАЗВИТИЯ ДУХОВНОГО СТИХА

3.1. Основные этапы возникновения и развития духовного стиха в русской культуре

Происхождение духовного стиха относится к числу ключевых дискуссионных проблем в его исследовании. Интерес к ней не ослабевает на протяжении полуторавекового периода изучения данной художественной системы.

Естественно предположить, что первые образцы внебогослужебного духовного пения стали появляться на Руси вскоре после крещения. В самостоятельный вид творчества духовный стих складывался под влиянием появившихся ранее текстов христианской семиосферы. В этой связи возникают два ключевых вопроса, имеющих непосредственное отношение к проблеме генезиса духовного стиха.

1. Когда закончилось формирование художественной системы духовного стиха?

2. Где появился духовный стих: относится ли он к заимствованным культурным явлениям или его можно считать самобытным феноменом отечественной культуры?

Попытаемся ответить на эти вопросы, рассмотрев проблему происхождения духовного стиха в двух аспектах: историческом (временном) и географическом (пространственном).

Исторический аспект происхождения русского духовного стиха

По поводу **времени возникновения духовных стихов** не сложилось единой точки зрения. Различие подходов к этому вопросу характерно как для исследователей XIX в., так и для современных ученых. Приведем существующие мнения, систематизировав их хронологически, а затем представим собственное суждение по данной проблеме.

Согласно некоторым высказываниям исследователей позапрошлого столетия: Н. И. Надеждина, П. А. Безсонова, А. Н. Афанасьева, И. С. Некрасова, А. Д. Карнеева, духовный стих начал формироваться еще в дохристианский период, являясь продуктом самобытного народного творчества. Прочитируем в этой связи П. А. Безсонова: «Прежнее религиозное творчество славян, прежнее – языческое, мало-помалу претворялось и претворилось в христианское. Древнейшие наши стихи, как, например, о той же Голубиной Книге или Егории, носят на себе следы всех сих постепенных переходов – от отдаленной поры языческого творчества... до торжества самых светлых православных образов» [37, с. 55–56]. Памятники духовного песнетворчества «несут в себе всю историю постепенного развития по всем векам: от древнейших – до IX и X веков, отсюда – до наших дней, от язычества – до чисто христианских образов, до современных православных воззрений, от эпохи слагавшегося языка – до выражений нашего времени» [37, с. 55–56]. А. Д. Карнеев пишет о духовном стихе «как своеобразном и самобытном произведении народной русской почвы, создававшемся под наитием религиозного творчества в эпоху седой языческой старины» [166, с. 209]. О языческих корнях «Голубиной книги» размышляет Н. И. Надеждин, рассматривая этот стих как хранилище остатков мифической старины, как принадлежность «временам силы и цвета русского язычества» [347, с. 19].

И. С. Некрасов предположил, что в среде калек переходящих до крещения Руси существовали свои языческие стихи, а после принятия Русью христианства эти старые стихи стали подвергаться мировоззренческим изменениям. В связи со стихом о двенадцати пятницах И. С. Некрасов пишет: «воспеваемая славянами Пятница есть какое-то существо незапамятной древности. Значит, оно и воспевалось славянами со времен этой же древности; а потом, с принятием христианства славянами, оно стало предметом духовного – христианского стиха». И далее: «русский духовный стих о 12 пятницах, в его уже христианском оттенке, появился у русского народа чуть не с самых первых времен крещения Руси. А прежде этот стих, с другим оттенком, существовал издавна, как выражение

известных бытовых воззрений народа, еще не принявшего христианской веры» [351, с. 6].

Дохристианские истоки в происхождении духовных стихов, как правило, усматривали представители мифологической школы русской фольклористики и литературоведения. Адепты культурно-исторического и сравнительно-исторического направлений: Е. Ф. Будде, А. Д. Григорьев, А. И. Кирпичников, А. В. Марков, В. Ф. Миллер, О. Ф. Миллер, А. Н. Пыпин, А. Н. Соболев, вслед за Ф. И. Буслаевым, которого можно считать первым серьезным исследователем духовного стиха, связывали его происхождение с начальным периодом появления христианства на Руси и пришедшей вместе с новой религией книжностью.

Так, А. Н. Пыпин, считая духовные стихи песенной формой религиозных легенд, сообщает в своей рецензии на сборник А. Н. Афанасьева «Народные русские легенды», что происхождение стихов было «чисто христианское: оно относится еще к первым векам распространения христианства» [428, с. 204]. Е. Ф. Будде объясняет появление духовных стихов именно в этот период стремлением разъяснить «новые и неясные вопросы, предложенные народу самой религией, которая не могла сразу найти себе полное и верное объяснение» [54, с. 27]. Ту же самую мысль о возникновении духовных стихов со времен распространения христианства «в грубых умах еще язычествующего по убеждениям народа, представляя разрушение его старых идеалов» высказал А. Н. Соболев [492, с. 24–25]. А. И. Кирпичников, аргументируя идею появления духовных стихов на Руси «с первых веков христианства», ссылается на «Моление» Даниила Заточника (сочинение XIII в.), в котором автор «намекает на существование стиха о плаче Адама» [175, с. 212]. Анализируя сюжеты и лексический состав стиха о Егории Храбром, А. В. Марков датирует наиболее ранние его варианты еще домонгольским временем [274, с. 361].

Н. С. Тихонравов относит появление духовных стихов к более позднему периоду. «Стих о плаче Земли» он датирует XIV в., а «Голубиную книгу» – XV в. Целый ряд стихов, по его мнению, возник в XVII в. («Стих грешной матери», «Об Иосифе Прекрасном», «Об Алексее человеке Божьем», «О Борисе и Глебе») [523].

Большое распространение в исследовательской среде получила точка зрения, согласно которой XV–XVI вв. определяются периодом становления духовных стихов как самостоятельной жанровой системы. М. Н. Сперанский в этой связи пишет: «XV–XVI век был временем если не появления, то, во всяком случае, развития нашего духовного стиха в той его форме, в какой мы до сих пор его знаем» [509, с. 361].

А. А. Котляревский отстаивает версию о позднем происхождении образцов внебогослужебного духовного песнетворчества: «Духовные стихи возникли в относительно позднее время, в XVI–XVII вв., и притом большей частью из источников литературных...» [196, с. 55]. Тем самым А. А. Котляревский отрицает существование у восточных славян фольклорной традиции духовной поэзии в древнерусский период.

Некоторые ученые не указывают конкретного времени происхождения духовных стихов, как, например, А. Н. Веселовский, ссылаясь лишь на их принадлежность к «древним формам русского эпоса» [74, с. 8].

Из современных исследователей мнения о возникновении внебогослужебного духовного пения в первоначальный период распространения христианства придерживаются Ф. М. Селиванов, Л. Ф. Солощенко, Н. С. Серегина и С. Е. Никитина. Л. Ф. Солощенко предлагает рассматривать генезис фольклорного духовного стиха как процесс, начавшийся в рамках былинно-эпической традиции [503]. В предисловии к сборнику «Голубиная книга» Л. Ф. Солощенко и Ю. С. Прокошин указывают, что «все необходимые условия для начала традиции (духовного стиха – *Н. М.*) вполне сложились, на наш взгляд, к концу XI в.» [94, с. 12]. По мнению ученых, за сто лет официального существования христианства на Руси оно уже успело укорениться в народной культуре и вполне могло стать питательной средой для развития новых форм творчества. Н. С. Серегина считает, что духовный стих складывается на Руси в период принятия христианства на основе внелитургического бытования избранных сюжетов христианской литургической книжности [432].

Указание на XV–XVI вв. как наиболее благоприятный период развития жанровой системы духовного стиха встречается в работах следующих современных авторов: Н. А. Герасимовой-Персидской, К. Ю. Кораблевой, Ю. А. Новикова, Ф. В. Панченко, Л. А. Петровой.

Как видим, мнения расходятся. В основном споры ведутся о том, относить ли появление духовных стихов ко времени принятия христианства на Руси или же точкой отсчета их существования следует считать XV в. Об этом писал еще в 1910 г. А. В. Марков в своем труде «Определение хронологии русских духовных стихов в связи с вопросом об их происхождении» [274].

В решении проблемы формирования духовного стиха следует учитывать замечание А. В. Кудрявцевой (Коробовой): «Нужно различать время возникновения сюжета стиха (это могут быть не только первые века христианства, но и даже дохристианские времена – например, сюжет о Голубиной книге) и время возникновения духовного стиха на этот сюжет» [200, с. 3]. Поэтому наиболее адекватны компромиссные точки зрения, в основе которых лежит понимание не одномоментного появления духовного стиха как целостного культурного явления, а его постепенного складывания и распространения. На разновременное происхождение духовных стихов указывали еще Ф. И. Буслаев, С. П. Шевырев, В. Г. Варенцов, Н. С. Тихонравов, П. А. Безсонов, И. Я. Порфирьев, А. И. Кирпичников. Последний, в частности, пишет: «Нет сомнения, что русский народ с раннего времени вводил в круг своих поэтических представлений имена и сюжеты, привнесенные христианством», но «невозможно определить с достоверностью, в каком веке сочинен тот или иной стих» [цит. по: 274, с. 357].

Действительно, весьма вероятно раннее введение в фольклорный обиход отдельных христианских мотивов и сюжетов – еще до официального крещения Руси. Ведь массовой (государственной) христианизации предшествовал период, когда отдельные люди, или группы людей, сделав личный выбор, принимали крещение. Это были дружинники, участвовавшие в походах против Византии; купцы, торговавшие с христианизированными народами; на протяжении IX–X вв.

христианство проникает в боярскую и княжескую среду (общеизвестен факт крещения княгини Ольги в 940-е гг.). Распространению веры способствовали и подолгу проживающие на территории Руси пришлые христиане. Тем самым о новой религии было известно еще до официального крещения и вполне естественно предположить, что христианские мотивы и персонажи могли проникнуть в народное эпическое творчество, художественная форма которого оказалась весьма пригодной для усвоения привносимых образов и сюжетных ситуаций.

Нередкое отсутствие в традиционной культуре границы между стихами и былинами (отнесение обоих явлений к так называемым старинам) опять же свидетельствует о раннем процессе формирования духовного стиха средствами привычной для народа эпической поэтики и стилистики. Наиболее очевидной оказывается близость поступков, совершаемых богатырями и христианскими святыми: например, змееборство былинных героев Добрыни или Михайло Потыка и героев духовных стихов Егория Храброго и Федора Тирона. Былинные персонажи, фигурирующие в духовных стихах, также свидетельствуют об открытости границ этих жанровых образований и единстве их корня: например, Мамай-царь в стихе “Димитрий Солунский” [465, с. 219–227]; Святигор-богатырь в стихе “Аника-воин” [465, с. 262–267]; Владимир-князь в стихах “Борис и Глеб” [465, с. 336–340], “Князь Владимир и его сыновья” [465, с. 340–344]. И в стихах, и в былинах встречаются общие топонимы: Чернигов-град (стих “Борис и Глеб” [465, с. 336–340]), Киев-град (стих “Князь Владимир и его сыновья” [465, с. 340–344]), а также фраземы с пространственно-символическим значением: «свет белый», «чисты поля», «море синее», «горы высокие», «луга зеленые», «леса темные», «леса дремучие», «реки быстрые», «горы толкучие», «сырая земля», «океан море», «путем да дорогою» (“Федор Тирон” [465, с. 106–115], “Егорий и змей” [465, с. 124–130], “Сказание о Георгии Храбром” [465, с. 130–134], “Егорий Храбрый мстит за отца” [465, с. 134–137], “Во граде было в Иерусалиме” [465, с. 149–155]); «огненная река» (стихи “О Михаиле Архангеле” [465, с. 333–334]) и т. д. Объединяет стихи и былины приветственно-величальная формула «ты/вы,

гой еси» («Егорий и змей» [465, с. 126–129], «Во граде было в Иерусалиме» [465, с. 149–155], «Алексеевский стих» [465, с. 194–197], «Иоасаф и Варлаамий» [465, с. 200], «Димитрий Солунский» [465, с. 220–224]). Можно продолжать ряд лексических и сюжетно-мотивных соответствий, поскольку их очень много. Но, думается, что и приведенных примеров достаточно для того, чтобы убедиться в близости духовного стиха с другими видами устного народного творчества.

Отметим, что образ огненной реки (в былинах и заговорах упоминаемой как «огненная река Смородина», «огненная Пучай-река»), разделяющей мир живых от мира мертвых; дремучих лесов как «чужого» пространства; высоких, толкучих гор и синего моря (океан-моря), отграничивающих свой и чужой миры; богатырский образ Святогора и др. восходят к славянским мифологическим сюжетам, распространившимся в фольклоре задолго до принятия христианства. Однако в духовных стихах языческая символика некоторых образов получает христианское переосмысление. Так, Ефрем Сирийский, опираясь на библейскую Книгу пророка Исаии, при описании кончины мира упоминает «огненную реку», которая «с яростью течет с востока, подобно свирепому морю» и «поедает горы и дебри, пожигает всю землю и дела, яже на ней» [137]. Довольно часто фигурирует «огненная река» и в «Слове» Палладия Мниха (см.: [459]). В этих текстах, а вслед за ними и в духовных стихах огненная река – один из символов кончины мира. Переосмыслению подвергается и сюжетный мотив змееборства. Победу Егория над змеем в контексте духовного стиха следует трактовать как победу христианства над язычеством.

Интересно отметить, что не только в духовных стихах происходила смысловая трансформация фольклорных образов и мотивов. Заметно и обратное влияние символики духовного стиха на фольклорные жанры. Так, в былине о Садко Никола Можайский помогает новгородскому купцу выбраться из морской бездны. В. И. Мельник и Т. В. Мельник связывают образ Николы с защитником христианской веры и спасителем человеческой души. По утверждению исследователей, содержанием былины «является борьба язычества и христианства в Северо-Западной Руси»; «перед нами едва ли не первый в русской литературе

сюжет о закладывании души дьяволу»; Никола «противопоставлен языческому божеству морскому царю» [288]. Святитель Николай – покровитель странствующих по водам, что для купеческого Новгорода было распространенным занятием. Вот почему былинному Садко, гибнущему на море, приходит на помощь именно Никола. Этому святому как своему спасителю Садко строит соборный храм.

Приведенные факты свидетельствуют о том, что становление духовного стиха как самостоятельной жанровой системы было связано с выработкой специфических особенностей, в том числе под непосредственным воздействием произведений книжного происхождения. Таким образом, укоренение духовных стихов в народной культуре пошло по пути наполнения традиционной художественной формы на уровне композиции, средств поэтической и музыкальной выразительности, устойчивых лексических и интонационных моделей новым содержанием через введение христианских персонажей и сюжетов с частичным использованием сложившихся ранее сюжетных мотивов.

По нашему убеждению, появление ранних образцов духовного песнетворчества, связанных с осмыслением христианских историй, относится к начальному периоду распространения православия на Руси. Это были своеобразные «пробы пера», попытки ввести в творческий обиход новых героев, новые фабулы. Возникновение же большого массива памятников, свидетельствующих о появлении самостоятельной художественной системы со своими формальными особенностями, содержательными предпочтениями, стилистическими ориентирами не только на фольклорно-эпическую, но и на богослужebную традицию, следует относить не ранее, чем к XV в., когда христианство пустило крепкие корни и стало почвенной религией, причем не только для социальных верхов, но и для социальных низов. Кстати заметить, наиболее ранние памятники покаянного (духовного) стиха созданы во второй половине XV в. Речь идет о текстах из сборников монаха Кирилло-Белозерского монастыря книгописца Ефросина: стих 5-го гласа «Наг изыдох на плач сеи яко младенец наг» (самоназвание “Василия Великаго”) из собрания рукописей А. С.

Уварова ГИМ 338/894/365, л. 219–219 об., стих Германа Патриарха Царяграда «Зрю тя гробе и ужасаюся твоего видения» из Кирилло-Белозерское собрания ГПБ 22/1099, л. 262 об. (он же под самоназванием “Германово” из собрания рукописей А. С. Уварова ГИМ 338/894/365, л. 219 об.), датируемых 1474 г. (лето 6982) [153, с. 65; 432, с. 78–79]; стих старина запивом «Плакася Адам перед раемо седя» (“Плач Адама о рае”) из Кирилло-Белозерского собрания ГПБ № 9/1086, датируемого 80 г. XV в. [153, с. 136)]; за упокой «Духовная моя братия и спостници не забудьте мене» из Кирилло-Белозерского собрания ГПБ 616/873 конца XV – начала XVI вв. [432, с. 137].

Духовный стих относится к художественным продуктам, весьма характерным для русского средневековья. Дело в том, что в древнерусский период светская и церковная культуры сосуществовали в едином континууме и потому образовывали сложную коррелирующую систему. С одной стороны, они выступали культурными оппозициями, с другой – постоянно вступали во взаимодействие, вольно или невольно оказывая влияние друг на друга. В древнерусском творчестве имелся ряд явлений, возникших именно на основе интеграции церковной и внецерковной традиций. Своеобразное промежуточное положение между светской и духовной культурой занимали естественнонаучные сочинения типа «Шестоднева» или «Физиолога», в которых описание природных явлений сопрягалось с библейской историей о сотворении мира, и явления эти символически связывались с какими-либо богословскими понятиями. Примерно такой же статус имели и древнерусские летописи. В них события русской истории включаются в общее повествование о сотворении и развитии мира согласно библейским преданиям. Кроме того, летописи включали в свой состав церковные жанры (жития, поучения и др.).

Типологически близким к естественнонаучным и летописным сочинениям оказался духовный стих. С одной стороны, содержательно он связан с церковной культурой. С другой стороны, по своему функционированию он пересекается со светскими формами – бытует за пределами богослужебного обряда. Духовный стих и древнерусскую книжность, в первую очередь, объединяет их теснейшая

связь с христианством. Так что их генезис восходит к единому корню. Однако ростки этого корня уже были отличными. Своеобразие духовному стиху как раз и придало воздействие на него фольклора. Кстати, А. В. Кудрявцева (Коробова) высказала интересную идею о том, что непосредственным источником духовного стиха была не церковная книжность, а храмовая культура – несомненно, источник более сложный и многокомпонентный. Имеется в виду, что все звучащее во время храмового богослужения запечатлевалось в сознании прихожан, порождало определенные ассоциации от увиденного и услышанного. На этой-то основе и возник духовный стих [200], тем самым расширив границы функционирования религиозной культуры, вынося ее за пределы храмового пространства.

К XV в. на Руси сложилась весьма благоприятная социокультурная ситуация, способствовавшая расцвету литературы, иконописи, певческого искусства и внебогослужебных музыкально-поэтических произведений. В научной литературе конец XIV – XV вв. обозначают как Русское Предвозрождение. Концепцию Русского Предвозрождения обосновал Д. С. Лихачев. Первым его трудом на эту тему стал очерк «Новгород Великий», посвященный истории новгородской культуры XI–XVII вв. В главе V «Эпоха расцвета новгородского искусства» автор развивает идею Предренессанса в Новгородской Руси [221, с. 45–55]. Затем последовали другие работы Дмитрия Сергеевича: «Культура Руси времени Андрея Рублева и Елифания Премудрого (конец XIV – начало XV в.)» [219], «Предвозрождение на Руси в конце XIV – первой половине XV века» [224], «Русское Предвозрождение в истории мировой культуры» [227], «Обращение к “своей античности”» [222] и др.

Д. С. Лихачев рассматривает Возрождение не как локальное европейское (главным образом итальянское), а как общемировое явление, закономерное для истории многих народов. В 1960-е гг. концептуальное значение приобрели работы востоковеда Н. И. Конрада, писавшего о распространении Ренессанса в трех культурно-исторических зонах: европейской, восточноазиатской, средневосточной [184]. Н. И. Конрад и Д. С. Лихачев трактовали Ренессанс как возрождение своей национальной культуры. Для Руси это было возвращением к

ней после стагнации времен татаро-монгольского ига. Обобщенный взгляд на Предвозрождение как целостное явление русской культуры представил в своей монографии современный культуролог А. А. Аронов [16].

Предвозрождение было обусловлено национальным подъемом, начавшимся в конце XIV в., политическим и экономическим усилением Москвы, возобновлением общения с Византией и южнославянскими государствами, вызвавшими активизацию культурных процессов. Трансформировавшиеся принципы корреляции религиозного и светского начал придали своеобразие культурной ситуации рассматриваемого периода. Процессы секуляризации способствовали усилению индивидуального начала в человеке. Даже собственно религиозное сознание первой половины XV в. индивидуализируется: многочисленные столпники удаляются от мира для уединенного общения с Богом. Наиболее очевидные проявления новые тенденции получили в исихазме, проповедовавшем личную молитву, отход от сложной церковной обрядности к внутренней созерцательности. Во главу угла ставилось духовное состояние личности.

Индивидуализация коснулась и творческого процесса, что привело к осознанию художниками той поры своего права на авторство. Живопись, представленная творчеством Феофана Грека, Андрея Рублева, Даниила Черного, «обогадилась новыми темами, ее сюжеты значительно усложнились, в них много повествовательности, события трактуются психологически, художники стремятся изобразить переживания действующих лиц, подчеркивают страдания, скорбь, тоску, страх или радость и экстатическое волнение. Священные сюжеты трактуются менее торжественно, интимнее, обыденнее» [219, с. 116]. В агиографической литературе (творчество Киприана, Пахомия Логофета и главным образом Епифания Премудрого) утверждается эмоционально-экспрессивный стиль, отличающийся психологизмом, вниманием к душевному состоянию героев, витиеватой манерой изложения, названной Епифанием «плетением словес».

В певческом искусстве процессы, связанные с претворением предвозрожденческих веяний, получили развитие позже, чем в иконописи и

литературе. В последних новые тенденции дают о себе знать на рубеже XIV–XV вв., тогда как в певческой культуре ситуация Предвозрождения складывается на рубеже XV–XVI вв. К XVI в. восходит авторское творчество, образуются местные школы распевщиков: Саввы и Василия (митр. Варлаама) Роговых, Маркелла Безбородого в Новгороде; Федора Христианина, Ивана Носа в Москве; Стефана Гольша, Ивана (арх. Исайи) Лукошки на Урале. Монолитность и незыблемость знаменного распева, являвшегося единственной системой профессионального певческого искусства, постепенно сменяется многораспевностью, развиваются новые стили – демественный, путевой, большой и малый знаменный распевы; возникает многоголосное строчное пение.

В контексте расцвета церковной певческой культуры получает развитие внецерковное музыкально-поэтическое творчество: песнопения к светским и монастырским обрядам («задравные чаши») и духовные стихи. Эволюционирование духовного стиха в тот период во многом было обусловлено складыванием лирики, для которой характерно выражение не коллективных, а личных переживаний и настроений. Примечательно, что авторское художественное сознание формируется в отечественной культуре в рамках религиозной практики. Ее церковные формы не давали возможности творческого самовыражения. Тогда как внебогослужебное духовное пение позволило его создателям и исполнителям реализовать попытки индивидуальной интерпретации певческого канона. Бытующие в то время духовные стихи попадают в широкие слои русского общества, развиваясь в двух параллельно существующих направлениях – книжном и фольклорном.

Следует отметить, что русское Предвозрождение складывалось на основе церковной культуры. Как справедливо заметил Л. А. Дмитриев, «освобождение личности совершается на Руси в пределах религии» [111, с. 180]. Более того, Предвозрождение было эпохой глубинного проникновения русского человека в сущность христианства. «Предвозрожденческая эмоциональность, – по словам Д. С. Лихачева, – перекликалась с иррационализмом и мистицизмом и не была связана с секуляризацией» [225, с. 311–324]. Поскольку Предвозрождение

формировалось в лоне церковной культуры, то именно духовные стихи явились одним из наиболее репрезентативных феноменов «золотого века» Древней Руси. Функционирование религиозных жанров за пределами церковного обряда в полной мере соответствует атмосфере Русского Предвозрождения. Преодоление каноничности как регулятора творческого процесса позволило авторам, в отличие от предшественников, стремившихся отстраниться, скрыть свое Я, дать субъективную, личностно окрашенную оценку излагаемых событий, несмотря на то, что творческие искания воплощались в привычной сфере религиозной образности.

Итак, становление и развитие внебогослужебного духовного пения в Древней Руси определялось совокупностью социально-культурных, религиозных и художественно-творческих предпосылок. В первую очередь необходимо отметить рост духовного самосознания русского народа, начавшийся в период Предвозрождения, следствием которого явилось глубокое проникновение православия и его ценностей в древнерусскую культуру, распространение христианских сюжетов через канонические и апокрифические тексты, а также творчество калик перехожих.

Другая группа предпосылок обусловлена своеобразным антропоцентризмом, проявившимся потребностью выразить личное отношение к событиям Священной истории, что приводит к индивидуализации в творчестве, вплоть до возникновения авторских стилей. Такого рода предпосылки обусловили расцвет литературы и певческого искусства, способствовали тому, что их профессиональные художественные формы стали более открытыми к диалогу с фольклорными. Взаимодействие народной и профессиональной художественных культур нашло яркое выражение в жанровой системе внебогослужебного духовного пения.

Условия для формирования духовных стихов отчасти сложились внутри богослужебной певческой практики и связанных с ней видов церковного творчества, функционирующих в пространстве храмового синтеза искусств (выражение П. А. Флоренского [548]).

Все эти факторы повлияли на возникновение русской духовной лирики.

В то же время духовные стихи складывались и развивались в тесном контакте с народными художественными традициями, в связи с чем необходимо отметить изменение стилистики народно-песенного творчества XV–XVI вв., оказавшее воздействие на музыкально-поэтический облик внебогослужебного духовного пения. Здесь имеется в виду развитие кантиленного стиля, сформировавшегося в лирических протяжных песнях, опиравшегося на большой диапазон, ходы на широкие интервалы, развитую внутрислоговую распевность. Подобный экспрессивный мелос оказался созвучным образцам ранней духовной лирики.

Народное и профессиональное певческое искусство имело типологически близкую стилевую эволюцию: от псалмодии и речитации к мелодической развитости. К моменту распространения внебогослужебного духовного пения псалмодический стиль уступает место кантиленной распевности как в богослужебной певческой практике (песнопения большого знаменного, демественного, путевого распевов), так и в мирской народной песне. Духовный стих, возникнув на пересечении профессиональной певческой и народно-песенной культур, продемонстрировал их родственность, обусловленную глубинными национальными истоками мелодического мышления.

Культурно-исторический контекст Русского Предвозрождения predetermined полифункциональность системы внебогослужебного духовного пения, выразителем которой стал духовный стих во всем его жанрово-стилевом многообразии.

Географический аспект происхождения русского духовного стиха

Теперь перейдем к проблеме **места возникновения духовных стихов**. Исследовательские мнения по этому вопросу можно разделить на две позиции. Одни утверждают, что стихи не являются самобытными русскими памятниками духовного песнетворчества, что они сформировались под влиянием извне. Другие же настаивают на самозарождении русского духовного стиха.

Особенно остро эта проблема дискутировалась во второй половине XIX в., когда представители различных фольклористических школ пытались объяснить сходство сюжетов произведений народного творчества у разных народов. Так, представители мифологической школы (Н. И. Надеждин, А. Н. Афанасьев, С. П. Шевырев, И. С. Некрасов) были убеждены в самозарождении духовного стиха на Руси. Н. И. Надеждин писал о народных стихах как о произведениях «чисто-русского <...> мифического творчества» [347, с. 27]. И. С. Некрасов объяснял противоположные взгляды не иначе как результатом «неосторожного сравнительного изучения древних народных и разнородных памятников письменности и современных явлений народного слова и народного быта», то есть ошибочностью методики изучения сюжетов [351, с. 8].

На иных позициях находились В. Г. Варенцов, А. А. Котляревский, И. И. Срезневский, А. Н. Веселовский, Е. Ф. Будде. В частности, В. Г. Варенцов относил духовные стихи к заимствованным формам художественного творчества. В предисловии к своему сборнику стихов читаем: «Наши паломники, странствуя по Греции и Палестине, встречали там старцев, которые пели священные гимны и жития, и они-то первые ввели в нашу жизнь такое же обыкновение» [70, с. 5]. Говоря о древних стихах, В. Г. Варенцов указывает, что они произошли из старинных апокрифов, пришедших из Византии через посредничество славян [70, с. 7]. С таким утверждением В. Г. Варенцова полностью согласен А. А. Котляревский: «Духовные стихи составились при взаимодействии религиозно-византийского начала и народного русского» [195, с. 445].

К общеславянской христианской традиции духовные стихи относил И. И. Срезневский [512, с. 370]. Впоследствии взгляды И. И. Срезневского будет развивать исследователь XX в. Ф. М. Селиванов, считавший, что репертуар духовных стихов складывался как общевосточнославянский в течение ряда веков [466].

Ситуация с географическим аспектом проблемы происхождения духовного стиха напоминает противоречия, имевшие место во взглядах музыковедов-

медиевистов на происхождение древнерусского церковного пения. В отношении последнего высказывались следующие точки зрения.

1. Русское певческое искусство имеет древнегреческие истоки; Византия – посредница между эллинскими и русскими музыкально-певческими традициями [15; 431]. Такой вывод, позже опровергнутый, делался на основе отождествления осмогласия с древнегреческой ладовой системой.

2. Русь восприняла церковные напевы и их нотацию от южнославянских народов [295].

3. Русское церковное пение развивалось самостоятельно (теория самозарождения древнерусского певческого искусства). В подтверждение процитируем С. В. Смоленского: «Мелодическое развитие напевов и развитие знаменной системы, несомненно, русского происхождения» [490, с. 33]. Главнейшим интонационным источником церковного пения исследователь считал народную песню.

В настоящее время возобладает точка зрения, согласно которой древнерусское певческое искусство произошло из Византии, не исключается роль болгар в распространении традиций церковного пения и их адаптации к певческим возможностям древнерусских распевщиков, что позволило к XII в. сложиться собственно русскому пению (в певческих книгах этого периода встречаются оригинальные стихиры, распетые древнерусскими мастерами).

Таким образом, идея самостоятельного возникновения церковного пения на Руси оказалась несостоятельной. Ведь церковное пение обязано своим происхождением христианству, которое попало на Русь извне. Соответственно, традиции, связанные с христианским богослужением, также формировались за пределами Руси. Другое дело, что эти традиции были в достаточно короткий срок адаптированы к русской культуре, без этого невозможным было бы их развитие и укоренение христианства.

Наше обращение к проблеме происхождения древнерусского певческого искусства, как уже было отмечено, обусловлено сходством ситуации в отношении проблемы происхождения духовного стиха. Будучи связанным с привнесением из

другой культурной среды явлением – христианским вероучением и мировоззрением – духовный стих не может считаться абсолютно самобытным национальным продуктом творчества. Аналогичные формы внебогослужебного духовного пения существовали у других христианских народов. Причем среди европейцев в силу более ранней их христианизации подобные произведения получили известность прежде, чем на Руси. Другое дело, что у каждого народа духовное песнетворчество приобретало свою национальную окраску, которая зависела от различных внутрикультурных факторов.

В отличие от церковного пения, которое распространялось книжным путем, внецерковные духовные песни не могли попасть на Русь через книгу. Их только слышали и, соответственно, переняли саму идею исполнения религиозных по содержанию произведений за пределами храма. Но это не были копии услышанных иностранных песен. Последние послужили только толчком к созданию аналогичных произведений на русском языке. Таким образом, духовные стихи можно отнести к типу общехристианских памятников художественного творчества, то есть к заимствованным явлениям. В то же время они отражали этнокультурные особенности, проявляющиеся главным образом в стилистике, а также смысловой интерпретации христианских сюжетов, порожденной спецификой постижения христианского вероучения на Руси.

Дальнейшая эволюция внебогослужебного духовного пения свидетельствует об инонациональном влиянии уже на уровне стиля. Так, музыкально-поэтические традиции духовных кантов и псалм пришли в XVI—XVII вв. из Украины и Польши. Они, в свою очередь, вступили во взаимодействие с русскими эпическими и песенно-лирическими особенностями, что нашло выражение в мелодическом облике псалм и народных стихов позднего происхождения. В результате постоянного стилистического обогащения стихи отличаются чрезвычайной многоликостью.

Итак, достаточный массив памятников духовного песнетворчества, позволяющий считать художественную систему духовного стиха сформировавшейся, складывается не ранее XV в. К этому времени христианские

сюжеты получили распространение не только в церковной, но и в народной среде. Книжную традицию в этот период представлял жанр *покаянных (умиленных, слезных, прибыльных) стихов*. М. Г. Казанцева называет покаянные стихи прототипом духовных стихов [159].

Возникновение покаянных стихов связано с монастырской средой и с практикой богослужебного пения. Традиции византийской гимнографии и знаменное осмогласие являются непосредственными источниками их формирования. Они фиксировались крюковым знаменем в рукописях, датируемых XV–XVII вв. Как удалось установить М. Г. Казанцевой, ранние образцы покаянного творчества были «выписками или переработками песнопений из певческой книги Триоди постной, когда предписывалось читать и петь покаянные тексты и очищать себя постом и молитвой» [159, с. 250]. Тем самым поначалу при составлении внебогослужебных произведений монастырские распевщики перерабатывали поэтические и музыкальные тексты канонических песнопений. Позже они стали создавать самостоятельные образцы духовного пения, мелодика которых нередко испытывала воздействие народной песни. В определенной мере это напоминало ситуацию, имевшую место в период распространения традиций богослужебного певческого искусства в Киевской Руси, когда после трансплантации византийских форм началась их адаптация к новым условиям, в том числе с помощью элементов национального музыкального стиля, сложившегося в фольклоре. Проникновение народных песенных интонаций в покаянный стих позволило его авторам ярче и непосредственнее выразить личное отношение к событиям, придать большую эмоциональность повествованию.

Завершение процесса формирования жанра покаянных стихов приходится на вторую половину XVI в. В произведениях этого времени в качестве главной устанавливается эсхатологическая тематика. Образцы группируются в сборниках по гласовому принципу. В XVII в. появляются самостоятельные сборники покаянных стихов, тогда как раньше они фиксировались в богослужебных книгах. Возникает обилие литературных и певческих вариантов начальной версии, что

ведет к количественному росту образцов духовной лирики [153]. Таким образом, для внебогослужебного пения характерны те же тенденции, что и для церковной певческой практики этого времени, обогатившейся новыми стилистическими разновидностями.

В конце XVII в. начинается постепенное угасание традиции покаянного стиха, что соответствовало общей ситуации кризиса древнерусского певческого искусства. Закончилась эпоха русского средневековья, в музыкальной культуре нашедшая выражение в знаменном пении. Ему на смену приходит стиль партесного многоголосия, распространившийся благодаря усилению связей Руси с Западной Европой. Присоединение в середине XVII в. Украины и Белоруссии – своеобразных посредников между восточно-славянской и западно-европейской культурами – активизировало процесс европеизации Руси. Ряд явлений европейской культуры стал функционировать в новой национальной среде. Особенно успешно процесс их адаптации происходил в том случае, когда они имели аналоги в русской культуре. В частности, традиции бытового духовного пения дополнились новыми жанрами – *кантом и псалмой*.

Псалмы - это религиозные по содержанию музыкально-поэтические произведения силлабического стихосложения с использованием рифмы, в основном, в трехголосной фактуре с параллельным движением двух верхних голосов и гармонической опорой в басовом голосе. Псалмы имели строфическую цезурированную структуру; строфа обычно состояла из 2–4 строк. История появления кантов и псалм в России связана с польско-украинско-белорусским влиянием. Польские внебогослужебные духовные песни записывались в сборниках, называемых кантычками, украинские псалмы – в богогласниках.

На раннем этапе канты и псалмы культивировались среди учащих духовных учебных заведений. Лексема «псалма» произошла от слова «псалом», обозначающего один из молитвословных жанров из книги Псалтирь. Поначалу псалмами называли только те произведения, которые создавались на основе псалмов из Псалтири. Их включали в состав сборников-канционалов. На русский язык Псалтирь силлабическим стихосложением в 1680 г. переложил Симеон

Полоцкий. Мелодические строки к его виршам сочинил В. П. Титов. Созданный таким образом сборник «Псалтирь рифмотворная» предназначался для домашнего пения.

Позже в России, Белоруссии и на Украине под псалмами стали подразумеваться любые бытовые духовные песни. Канты же обрели статус более широкого понятия, включающего не только песенные вирши религиозного характера, но и известные с XVIII в. образцы светского содержания (панегирические, лирические и проч.). Псалмы и канты участвовали в распространении в России гомофонно-гармонического интонационного мышления, связанного с утверждением партесного многоголосия. Проводниками новой музыкальной системы явились богослужебные и внебогослужебные духовные произведения. Если в древнерусский период их объединяла общая система знаменного распева, то теперь они создаются в единой системе многоголосного партесного пения.

Развитию интереса к виршевому стихотворству и кантовому пению способствовала деятельность монахов и церковнослужителей. Большой вклад внесли представители никоновской школы поэзии, центром которой был основанный патриархом Никоном в 50-х гг. XVII в. Воскресенский монастырь (Новый Иерусалим). Наиболее ярким репрезентантом этой школы являлся архимандрит Герман. На 80–90-е гг. XVII в. приходится творчество Симеона Полоцкого, Дмитрия Ростовского и некоторых других сочинителей силлабических вирш. Особой популярностью пользовалась упомянутая выше «Псалтирь рифмотворная» Симеона Полоцкого и Василия Титова.

Русская литература XVIII–XIX вв. обогатила *духовную поэзию* сочинениями В. К. Тредиаковского, М. В. Ломоносова, А. П. Сумарокова, Г. Р. Державина, И. И. Козлова, В. А. Жуковского, Ф. Н. Глинки, И. П. Мятлева, П. А. Вяземского, О. И. Сенковского, Е. А. Баратынского, А. С. Пушкина, М. П. Погодина, Ф. И. Тютчева, Н. М. Языкова, А. С. Хомякова, А. И. Полежаева, А. В. Кольцова, Е. П. Растопчиной, М. Ю. Лермонтова, А. К. Толстого, Я. П. Полонского, М. П. Розенгейма, А. А. Фета, А. Н. Майкова, А. М. Жемчужникова,

Н. А. Некрасова, И. С. Аксакова, И. С. Никитина, Ю. В. Жадовской, А. Н. Плещеева, А. Н. Апухтина, К. Р. (Константина Романова), К. М. Фофанова. В XX в. развитие духовной лирики связано с творчеством Д. С. Мережковского, И. А. Бунина, М. А. Кузмина, М. А. Волошина, С. К. Маковского, А. А. Блока, Б. Л. Пастернака, Г. В. Иванова, С. А. Есенина, Н. А. Павлович, Л. В. Сидорова, А. А. Тарковского и др.

Особую область русской духовной поэзии составили сочинения церковнослужителей. Известность получили стихи и песни религиозного характера иеромонаха Киево-Печерской лавры Владимира Мусатова, иеромонаха Серафима (Сергия) Петрова, архимандрита Русского Свято-Пантелеймоновского монастыря Киприана, старца того же монастыря Иосифа Афонского, преподобного Силуана Афонского, преподобного Варсонофия Оптинского, игуменьи Таисии, созданные на рубеже XIX–XX вв., а также сочинения наших современников: схиархимандрита Амвросия (Иванова), известного также как старец Амвросий Балабановский, архимандрита Афонского монастыря Софрония (Сахарова), схиигумена Саввы (Остапенко), архиепископа Иоанна Шанхайского и Сан-Францисского, архимандрита Тихона (Агрикова), протоиерея Николая Гурьянова с острова Залита Псковской области, насельника Свято-Даниловского Московского монастыря архидиакона Романа (Тамберга), отца Андрея Логвинова, иеромонаха Романа (Матюшина), насельника Оптиной пустыни иеромонаха Василия (Рослякова).

Современные романсы духовного содержания, конечно, не следует отождествлять с духовными стихами, хотя они не могли не испытать влияния покаянной лирики и народных эпических и лирических стихов. Все же такого рода авторские произведения образуют самостоятельное направление творчества. Гораздо более заметное воздействие на их поэтический и музыкальный стиль оказала композиторская музыка и литературная поэзия Нового времени, нежели средневековые художественные формы. Бытование такого рода сочинений также значительно отошло от особенностей функционирования стихов. Духовные романсы, в основном, используются не в быту, а в концертной практике, они

главным образом предназначены для слушания, а не для исполнения. Поэтому их не стоит соотносить с художественной системой духовного стиха. Для их обозначения целесообразно применять специальное жанровое обозначение, например, «авторские сочинения духовного содержания». Тем не менее, религиозная тематика и внебогослужебное функционирование придает сходство таким произведениям с классическими духовными стихами, что, конечно же, ощущают современные исполнители духовных романсов, представляющие как светскую, так и монастырскую среду. В их репертуаре авторские сочинения духовного содержания сочетаются со старинными стихами, поскольку осмысливаются как родственные продукты художественного творчества¹¹.

Духовные стихи устной традиции испытывали воздействие жанров фольклорного эпоса и лирики. Для «старших» стихов наиболее очевидной была связь с эпическими жанрами. В них заметна неторопливость, развернутость повествования, описательность в изложении поэтической фабулы, использование былинной и сказочной формульности, опора на речитативно-декламационные попевки в напевах. Отличия проявлялись в содержании, в новых сюжетах и образах, а также особом их статусе, что было выражено уже в жанровом обозначении внебогослужебной духовной песни понятием «стих».

Расцвет внебогослужебного духовного пения устной традиции приходится на тот же период, что и расцвет книжного жанра покаянного стиха. В XVI – начале XVII вв. репертуар народных стихов обогащается новыми сюжетами. Стихи распространяются по большой территории в связи с колонизацией новых земель. Главными исполнителями духовных стихов в то время были калики переходные, их страннический образ жизни содействовал миграции образцов духовного песнетворчества. На ранних этапах духовные стихи создавались на основе эпической традиции. Постепенно она начинает дополняться лирическими средствами выразительности: заметно увеличивается амбитус напевов, исполнение становится более экспрессивным за счет использования вставных

¹¹ Представление о современном духовном песнетворчестве дают аудиозаписи, обзор которых предпринят М. Ю. Новицкой [369].

частиц, словообрывов, внутрислоговых распевов. Происходит слияние «былинной» основы духовного стиха с элементами, характерными для жанров песенной лирики.

Жанрово-стилистическому развитию фольклорных духовных стихов в немалой степени способствовало проникновение в них элементов книжной традиции. Упомянутые выше псалмы довольно скоро попадают в народную среду, что привело к некоторым изменениям в их облике: упростился поэтический строй, в мелодиях происходит смешение интонаций из церковных песнопений и народных песен разного национального происхождения (русских, украинских, белорусских, польских). На ранних этапах развития внебогослужебного духовного пения книжные и фольклорные стихи представляли довольно обособленные жанровые группы. К XVIII в. взаимодействие между образцами устного и письменного происхождения становится более очевидным и заметным. Как следствие, возникшие в книжной традиции памятники проникают в народный репертуар, трансформируясь в тексты устного бытования.

Укажем еще одну новую особенность в функционировании духовных стихов рассматриваемого периода. Она связана с их вытеснением из повсеместного обихода, произошедшим вследствие усиления светских тенденций в культуре и связанным с ними «расширением жанровой системы как профессионального, так и фольклорного творчества» [333, с. 52]. Начиная с XVIII в., основными носителями духовного стиха становятся старообрядцы и сектанты.

Данная среда носителей отличается высоким уровнем грамотности, в связи с чем здесь особо культивируются стихи книжного происхождения, оказывающие также заметное влияние и на устно бытующие образцы. Старообрядческий репертуар основан на общерусских памятниках и на образцах, возникших после церковного раскола, в которых нашли отражение соответствующие исторические события и мировоззренческие особенности представителей древнего православия. Отличительной особенностью сектантских распевцев была их предназначенность к исполнению не только за пределами, но и во время культовой практики. В результате появилась целая группа образцов и по функционированию и по

смысловому наполнению связанных с религиозными обрядами. Авторами поэтических текстов распевцев христоверов (хлыстов), молокан, духоборов были поэты-любители и профессионалы, такие, например, как А. Ф. Лабзин. Мелодическую основу многих подобных образцов составили популярные народные песни и городские романсы.

При определении основных этапов развития духовного стиха необходимо иметь в виду его неоднородный состав, разную среду бытования, переход приоритета в сочинении и распространении образцов к различным социально-конфессиональным группам носителей традиции. В результате в развитии рассматриваемой жанровой системы можно выделить следующие периоды:

- 1) до XV в. – формирование художественной системы духовного стиха;
- 2) XV–XVII вв. – расцвет духовного стиха как книжной, так и фольклорной традиций;
- 3) XVII–XVIII вв. и далее – сужение ареала бытования духовного стиха: основными его носителями становятся калики перехожие (хранители духовного стиха как общехристианского национального культурного явления), а также старообрядцы и сектанты, творчество которых отражает специфические для них догматические и идеологические воззрения;
- 4) XIX в. и далее – обогащение духовного песнетворчества произведениями преимущественно книжного происхождения; доминирование в его стилистике интонаций городского бытового мелоса.

Столь растянутая во времени история формирования и развития духовного стиха в полной мере соответствует процессам распространения христианства в русской культуре. Увеличивающееся число сюжетов было одним из свидетельств укоренения новой веры на Руси. Отражая все перипетии проникновения православия в народное сознание, усвоения его ценностной модели и взаимодействия с иными мировоззренческими формами как в начальный период складывания древнерусской государственности, так и в период российской истории нового времени, духовный стих в какой-то мере диагностировал состояние русской религиозности на разных культурно-исторических этапах.

3.2 Значение христианской книжной культуры в формировании духовного стиха

Существенная роль в объединении столь неоднородных, полистилистических образцов внебогослужебного духовного пения в одну художественную систему принадлежит их содержательному наполнению. Духовные стихи связаны с религиозной тематикой и образностью, отражая всю ее широту и многообразие: от поэтической версии канонической истории, пересказа библейского псалма, изложения эпизодов из жизни христианских подвижников до преломленной сквозь языческие представления трактовки христианского сюжета с участием персонажей церковной литературы, наконец, морализаторского наставления о нормах праведной жизни. Одной из причин содержательной разноплановости духовных стихов является большая источниковая база их сюжетов.

«В качестве источников духовного стиха следует упомянуть канонические тексты Священного Писания, богослужебные тексты (молитвословия и церковные песнопения), святоотеческую, житийную литературу и апокрифы. Попытаемся определить значимость каждого из них в развитии художественной системы внебогослужебного духовного пения.

Итак, содержание многих духовных стихов восходит к *книгам Священного Писания*. С историями *Ветхого Завета*, в частности, связаны стихи, воспринявшие сюжеты книги Бытия» [330, с. 66]:

- изгнание Адама из рая: «Восплакался Адам пред раем стоя», «Где мой рай прекрасный, Светлый мой Едем?», «Изгнано бысте Адамо из рая» (Бытие, гл. 3);
- смерть Авеля: «Вот уж полночь, где же он» (Бытие, гл. 4);
- Ноев потоп: «От начала было века, от первого человека», «Потоп страшен умножался», «Текли дни, недели, лета, Бог готовил сеть для света» (Бытие, гл. 7–8);

– весть Аврааму о рождении сына: «Под дубом Маврийским сидел Авраам» (Бытие, гл. 18);

– спасение Лота и разрушение Содома: «Вечер, сумерки наступают» (Бытие, гл. 19);

– жертвоприношение Авраама: «Господь Аврааму вещал с высоты» (Бытие, гл. 22);

– об Иосифе: «Блажен еси Иакове имел у себя двенадцать сынов», Кому повем печаль мою» (Бытие, гл. 37 – о продаже Иосифа братьями в рабство, гл. 39 – о заключении Иосифа в темницу, гл. 41 – толкование Иосифом снов фараона).

Основной корпус текстов перечисленных ветхозаветных стихов относится к лиро-эпическим. Они отличаются повествовательностью, в них достаточно точно и красочно воспроизводятся библейские истории. Для того, чтобы слушатели могли лучше представить события, используются изобразительные приемы описания происходящего, в частности, уделяется внимание характеристике природных явлений. Поэтический язык библейских стихов весьма экспрессивен. Особую выразительность придает им прямая речь, что содействует глубокому сопереживанию разворачивающимся событиям и позволяет слушателям погрузиться в их атмосферу.

«Среди книг Ветхого Завета, служащих источником духовных стихов, особое место занимает Псалтирь. Это одна из наиболее ранних канонических книг, получивших известность на Руси. Славянские переводы библейских псалмов начинают свою историю с IX в. с деятельности святых Кирилла и Мефодия. Тексты из Псалтыри часто звучали во время церковной службы, что способствовало их известности среди прихожан. Тем не менее, духовные стихи на основе псалмов стали появляться довольно поздно - во второй половине XVII в. Самым известным памятником, созданным на основе канонических библейских текстов в 1680 г., стала “Псалтирь рифмотворная” Симеона Полоцкого с напевами, сочиненными Василием Титовым» [330, с. 66]. Этот сборник предназначался для благочестивого времяпрепровождения, он должен был вытеснить из домашнего обихода знати мирскую народную песню.

Выход в свет «Псалтири» Симеона Полоцкого соответствовал общеевропейским тенденциям XVI - XVII вв., связанным с развернувшейся в то время деятельностью по стихотворным и музыкально-поэтическим переложениям псалмов на национальные языки. И. З. Серман объясняет такого рода творческую активность реформационными процессами в христианской церкви. В качестве примеров, подтверждающих эту идею, можно упомянуть бытовавшие среди чешских протестантов псалмы Я. Гуса, распространенные у гугенотов псалмы Ж. Кальвина и К. Маро. По мысли ученого, «стихотворные переложения псалмов составляли особую область гражданской лирики, совмещающую личную тему с общественной идеей, выражая земные интересы в религиозной поэзии» [477, с. 232].

В России после Симеона Полоцкого традиции поэтического перевода Псалтыри были продолжены анонимными авторами, а также Феофаном Прокоповичем, В. К. Тредиаковским, А. Д. Кантемиром, М. В. Ломоносовым, А. П. Сумароковым, М. М. Херасковым, Г. Р. Державиным, Г. А. Пакатским, А. Н. Плещеевым, А. Н. Апухтиным и др. Среди носителей духовного песнетворчества известностью пользовались следующие стихи, созданные на основе Псалтыри: «Блажен, кто к злым в совет не ходит» (переложение 1 псалма М. В. Ломоносова), «Господь спаситель мне и свет» (переложение 26 псалма М. В. Ломоносова), «Суди обидящих зиждитель» (переложение 34 псалма М. В. Ломоносова), «Коль славен наш Господь в Сионе» (переложение 64 псалма М. М. Хераскова), «Вознесу тя, Боже мой» (переложение 144 псалма А. П. Сумарокова), «Хвалу Всевышнему Владыке» (переложение 145 псалма М. В. Ломоносова). Образец покаянной лирики XVI в. «Яко цвет увядает» был сочинен на основе 102 псалма «Человек, яко трава дние его, яко цвет сельный», который, в свою очередь, послужил основой для фольклорного памятника «Человек на земле живет, как трава в поле цветет» [330].

Поэтический строй стихов-псалмов отличается повышенной экспрессией. Язык таких произведений наполнен эпитетами, он изобилует риторическими фигурами, придающими звучанию приподнятую эмоциональную атмосферу.

Многие духовные стихи позднего происхождения сюжетно восходят к *Новому Завету*, а именно: четырем *Евангелиям* и *Деяниям святых апостолов*. Новозаветные памятники объединяются в христологический цикл, в них воспроизводятся события от рождения Иоанна Предтечи до вознесения Христа и сошествия Святого Духа на апостолов. Новозаветная хронология событий получила отражение в следующих памятниках:

- рождение Иоанна Предтечи (Лука, гл. 1): «Рождество Предтечи Иоанну днесь любовью, людие, почтим»;
- благовещение Богородицы (Лука, гл. 1): «Исполняя Бог ныне древний завет»;
- рождение Христа (Лука, гл. 2): «Было от века Адамова, от роду Авраамова народился Христос, Бог наш», «В вышине небесной много звезд горит», «Звезда явися, Творец озарися», «Небо и земля ныне торжествуют», «Нова радость стала, яко в небе хвала», «Христос в Вифлееме рождается», «Христос родился, в вертеп вселился»;
- поклонение волхвов, бегство в Египет и избиеание младенцев в Вифлееме (Матфей, гл. 2): «Безмолвна знойная пустыня», «Но недолго радость продолжалась», «Три мудреца из дальних стран Востока»;
- крещение Христа (Матфей, гл. 3): «В далекой стране Палестине», «На Иордань всех Спаситель»;
- первое чудо Христа (Иоанн, гл. 2): «В Кану Галилейску на брак сам приидя», «Мессия пришед в мир»;
- притча о добром самарянине (Лука, гл. 10): «При пути опасном страдалец лежал»;
- преображение Господа на горе Фавор (Матфей, гл. 17): «На Фаворе преображся»;
- воскрешение Лазаря (Иоанн, гл. 11): «О царь и Бог мой! Слово силы»;
- притча о блудном сыне (Лука, гл. 15): «Бродил я далеко в чужой стороне», «В это время шел с работы старший сын в отцовский дом»;

- притча о богатом и Лазаре (Лука, гл. 16): «Весь свой век Лазарь трудился», «Лазарь, мой Лазарь божий человек», «Человек бе некто богатый»;
- Христос в гостях у Закхея (Лука, гл. 19): «Завтра, завтра в дом Закхея»;
- пророчества Господа о втором пришествии (Матфей, гл. 24–25): «Когда выходил Христос из храма»;
- распятие и смерть Христа (Матфей, гл. 27; Лука, гл. 23): «В океян-море камень лежит», «Во святом было во граде во Иерусалиме», «Вот лобное место стоит предо мною», «И вот Господь наш, угасая», «Он шел на Голгофу», «Со страхом, братие, мы послушаем», «Стояла пречистая Мать у креста»;
- воскресение Христа (Лука, гл. 24; Матфей, гл. 28; Марк, гл. 16): «Аще и во гроб сниде безсмертныи», «Спит Сион»;
- явление Христа ученикам, шедшим в Еммаус (Лука, гл. 24): «Два путника из врат Иерусалима», «Дорогой трудной в Еммаус»;
- вознесение Христа (Деяния св. апостолов, гл. 1): «На шестой было на неделе, в четверг у нас праздник Вознесения»;
- сошествие Святого Духа (Деяния св. апостолов, гл. 2): «Не в колеснице Илии, не с грозным жезлом Моисея» на слова С. Хлопштока;
- о явлении Господа Савлу (Деяния св. апостолов, гл. 9): «Полный злобы, полный мщенья» на слова В. Благовещенского.

Подавляющее большинство образцов этой группы репрезентируют книжную традицию духовного стиха. Этим фактом объясняется текстовая близость к первоисточнику, вплоть до точного воспроизведения словесных оборотов, как, например, «в образце ”О двух Лазарях”»:

Иже в мире сем богатый
 И во славе жизни сей
 Облекался он в порфиру
 И пурпуровый виссон.

Сопоставим с каноническим текстом: «Некоторый человек был богат, одевался в порфиру и виссон» (Лука, 16. 19)» [598].

Начало стиха «И вот, Господь наш, угасая: “Свершилось”! – громко возгласил» [598] близко евангельскому фрагменту: «Когда же Иисус вкусил уксуса, сказал: совершилось!» (Иоанн, 19. 10).

Тексты Ветхого и Нового Заветов представляют для духовного стиха основной источник, дающий ему сюжеты, действующих лиц, позволяя интерпретировать события в соответствии с христианской аксиологией. Однако библейские книги не могли быть первичным материалом на раннем этапе развития художественной системы внебогослужебного духовного пения, поскольку они не имели широкого хождения. Библию следует отнести к пратексту, из которого черпалась информация для многообразных текстов-«реципиентов»: словесных и изобразительных, канонических и апокрифических. Все они функционировали в едином семантическом пространстве христианской семиосферы, коррелируя друг с другом.

Духовные стихи, сложившиеся на основе собственно библейских текстов, относятся к произведениям поздним, возникшим уже после полного перевода Священного Писания на русский язык. История бытования библейского кодекса на Руси начинается с 1499 г., когда стараниями епископа Геннадия все книги в славянском переводе были собраны воедино. В 1580-81 гг. на основе этой рукописи в типографии Ивана Федорова издается первая печатная Библия. В середине XVIII в. на церковно-славянском языке издается елизаветинская Библия. В XIX в. появляются переводы на русский язык: сначала Нового Завета в 1822 г., а затем и Ветхого Завета в 1876 г. [522]. Следовательно, полный перевод Библии на общедоступный русский язык осуществился только к концу XIX в. Именно поэтому канонические тексты Писания не могли использоваться в качестве базового источника образцов внебогослужебного духовного пения. Их содержание распространялось текстами-интерпретаторами (в семиотическом смысле): апокрифическими историями, иконописными изображениями и, конечно же, богослужебной практикой. Библейские книги выступали в значении пратекста, на основе которого возникали экзегетические тексты, осуществляющие герменевтическую и коммуникативную функции. Из таких текстов-посредников,

обладавших разной степенью близости к пратексту, и черпали сюжеты носители внецерковного духовного песнетворчества.

Богослужение и связанные с ним богослужебные тексты также оказали влияние на духовные стихи. Свидетельствами воздействия литургической практики на духовные стихи может быть упоминание в последних названий служб («Архиерей шел сам к обедне», «Стоял старец Онофрий на молитве у всеночной», «Церковный пономарь от сна восстает, приходил он во святую соборную церковь к утренней заутрени благовестити», «Подымали они иконы местная, служили они молебны честные»); богослужебных книг («Псалтирь-книга всем книгам мати»); певческих молитвословных жанров («поют песни архангельские», «Егорий поет стихи херувимские, превозносит гласы все архангельские»); обрядовых элементов церковной службы («Божья Матерь речет Алексею: - Твори ты Иисусову молитву», «Алексей крест-от кладет да по-писаному, поклон-от ведет да по-ученому», «Господу Богу они помолились, ко святым мощам приложились»). Кроме того, создатели стихов демонстрируют знание церковных обрядовых традиций: «Алексей на каждую субботу он покался, на каждый день воскресный причащался, и вкушал он по одной просвирке на день», «Иоасаф-царевич стал Богу молиться, стал постом поститься», священник «животворящий крест с престола принимает, святой их (русских полонянок) водой окропляет», а затем «поп-священник, отец духовный заблаговестил во многие колокола».

Близость между богослужебными и внебогослужебными формами христианской культуры демонстрирует воссоздание в духовных стихах церковных календарных событий и упоминание приуроченных к ним богослужений. Стих “Про Марию Египетскую” заканчивается следующими строками:

«И взошел старец в церковь Божью,
И велел старец вспоминать жену, -
То святую Марию Египетску, –
Во пятой четверг Велика поста» [492, с. 29–30].

В тексте этого стиха речь идет о церковной службе, называемой в народе «Мариино стояние». Согласно уставному чинопоследованию, во время утреннего богослужения в четверг на пятой неделе Великого поста читается житие Марии Египетской и поется Великий покаянный канон Андрея Критского, в котором имеется обращение к преподобной Марии.

Из богослужебных текстов, оказавших заметное воздействие на внебогослужебное духовное пение, следует назвать стихиры Андрея Критского, Иоанна Дамаскина, Феодора Студита, Иосифа Песнопевца, молитвы из Стихираря, Триоди постной (особенно недели о Страшном суде и сыропустной недели), фрагменты из Миней. По мнению некоторых исследователей, «именно богослужебная традиция в наибольшей степени повлияла на стихи о Страшном суде» [190, с. 19].

«Среди источников духовных стихов страстного цикла следует выделить составленный в X в. Симеоном Логофетом канон “Плач Пресвятой Богородицы”. Он входит в четый круг Страстной седмицы - звучит на повечерии Великой Пятницы. В основе его текста - обращение Богородицы к распятому Христу. В ответе Господь (предпоследний тропарь канона) объясняет смысл своей смерти и последующего воскресения. Наиболее очевидные параллели обнаруживаются между содержанием канона» [330, с. 68] и такими образцами, как: «Иже о Христе Иисусе сбиралися в кустодеи» [465, с. 91–94], «Со страхом мы, братие, послушаем» [465, с. 94–96], «Христе Боже наш! Нас ради распался еси» [465, с. 97–99]. Композиция всех упомянутых текстов, как и в каноне, построена в форме диалога между Богоматерью и умирающим Сыном. В одном из памятников - стихе «Со страхом мы, братие, послушаем» - Богородица, как и в каноне, вызывает о помощи к архангелу Гавриилу.

Среди других канонических текстов, нашедших отражение в духовном песнетворчестве, можно назвать стихиры и икос сыропустной недели, с которыми связаны стихи «Праведное солнце в раю воссияло» [465, с. 48-50], «Седя Адам впрямь рая» [35, с. 257], «Адамово плачу падение и горькое рая лишение» [598] и другие варианты сюжета об изгнании Адама из рая; 45-й канон из Надгробных

песнопений Ефрема Сирина «Вчерашний день был ты здоров телом и душою, а ныне смерть тебя безмолвнаго заключила в гроб», оказавший воздействие на содержание образца «Я вечер с другом сидел, ныне зрю к смерти предел» и другие образцы сюжета «В ожидании смертной кончины» [598]; явные параллели заметны между покаянными памятниками духовного песнетворчества и песнопениями чина погребения.

Воздействие литургических произведений проявляется в лексическом строении памятников внебогослужебного духовного пения, в частности, активном использовании перешедших из стихир на «Господи, возвах» фразем «суд праведный», «плачу и рыдаю», «огнь вечный», «река огненна», «лютый червь»; из стихир на стиховне «увы мне». К распространенным лексическим заимствованиям относятся наиболее частотные молитвословные формулы. Приведем примеры завершения стиха «Иже о Христе Иисусе»: «Аллилуия, аллилуия, аллилуия / Слава тебе, Боже наш. / И во веки веков. Аминь!» [465, с. 94]; стиха «Во святом граде Ерусалимове»: «Слава Отцу и Сыну и Святому Духу, ныне, и присно, и во веки веков, аминь» [465, с. 240]. В стихе «Для всех солнце светит, а для меня нет» [598] постоянно повторяется молитвословное обращение из Трисвятого.

Наряду с точным цитированием в памятниках духовного песнетворчества встречается переименование словесных оборотов из канонических текстов. Например, в стихе «Во славном было городе Домостееве» («О Кирике и Улите») фраза «Господи, Отец, Сын, Святой Дух! Услышьте молитву» [465, с. 163] имеет молитвословное происхождение. Фрагмент из стиха «Об Иоасафе и Варлааме» («Запоем-то славу Господню, / Непрестанно же будём слушать: / Слава Творцу, векам Отцу и Сыну!») представляет собой перефразирование молитвы. К каноническому богослужебному молитвословию восходит молитва Аглаиды и царя Ефимьяна («О, Боже, Владыко, Царь Небесный! / Услыши нашу молитву, / Увиди моленье, / Призри наше слезное рыданье!») из стиха «Об Алексее человеке Божьем».

Таких примеров можно привести множество. Иногда отдельный словесный оборот дает возможность установить связь текста духовного стиха с богослужебным первоисточником, как, например, в стихах об Иоасафе и Варлаамии, в которых встречается фраза «пресладкий Иисусе». Эпитет пресладкий перешел в стих из Акафиста Сладчайшему Господу нашему Иисусу Христу, первый икос которого начинается со слов «Иисусе пресладкий, патриархов величание». Таким образом, из канонических текстов духовные стихи перенимали отдельные сюжетные мотивы и лексические обороты.

Следует согласиться с исследователями, которые считают, что в образцах внебогослужебного духовного пения заимствования из церковных служб могли быть сознательными и неосознанными. Так, по мнению А. В. Коробовой, сознательные заимствования проявлялись в цитировании фрагментов богослужебных текстов, в приурочивании определенных стихов к церковным праздникам. Неосознанное заимствование происходило в результате «слышания в храме часто повторяющихся строк». Тем самым, «церковная служба явилась культурным фоном, духовной атмосферой», инициировавшей желание распространять христианскую картину мира за пределы храма [190, с. 36].

Такова роль церковного обряда и связанных с ним канонических текстов в формировании художественной системы внебогослужебного духовного пения. Выполняя герменевтическую и просветительскую функцию, духовные стихи в доступной форме трактовали отдельные события и догматические особенности христианского культа.

Среди текстов-посредников важное место занимают *сочинения святоотеческой и древнерусской учительной литературы*. Эти произведения были хорошо известны грамотной части мирского населения и, в первую очередь, духовным лицам, включая монастырскую братию. Культивируемые в данной среде памятники эсхатологического и покаянного содержания складывались под воздействием поучений и слов святых отцов и учителей церкви: известного на Руси с XII в. «Слова о небесных силах», предположительно созданного Авраамием Смоленским на основе Жития Василия Нового; «Слова о Христе и

антихристе», приписываемого св. Ипполиту, в котором весьма подробно воспроизводятся библейские картины Страшного суда; сочинений Ефрема Сирина, получивших известность среди русского православного мира с XIII в. («На второе пришествие Господа», «На пришествие Господа и на пришествие антихриста», «О почивших во Христе», «О всеобщем воскресении», «О суете жизни и покаянии»); «Слова о втором пришествии, о Страшном суде» Палладия Мниха. Из этих произведений духовные стихи заимствовали не только отдельные сюжетные мотивы, но и особый экспрессивный стиль, проявляющийся в их конструктивных и лексических особенностях.

В. А. Сахаров выявил параллели между произведениями святоотеческой литературы и образцами духовного песнетворчества [459]. В частности, он обнаружил лексические и мотивные заимствования из «Слова о Христе и антихристе» св. Ипполита, а также сочинения Ефрема Сирина «На пришествие Господа, на скончание мира и на пришествие антихриста» в духовных стихах «Живали мы, грешные, на вольном свету», «Было добро да миновалось» [448, с. 258–267; 270–273]; из «Слова о втором пришествии» Палладия Мниха в таких памятниках, как: «По правую сторону идут души праведных» [448, с. 269–270], «Преподобного Отца нашего писано слово Божие» [448, с. 278–284]; из «Слова о небесных силах, чего ради создан человек» Авраамия Смоленского в стихах «Пречудная Царица Богородица!» [448, с. 273–278], «Солнушко на закат пошло» [448, с. 286–287], «Жила-была душа грешная» [448, с. 284–285], «Жила-была раба на вольном свету» [448, с. 289–291; 459, с. 132–134, с. 147, с. 149–150, с. 153–158, с. 160–164, с. 164–165, с. 185–187, с. 190–191, с. 198, с. 244].

Из сочинений отцов церкви заметное воздействие на памятники духовного песнетворчества оказало «Слово о втором пришествии Христове, о Страшном суде и будущей муке» Палладия Мниха, в первую очередь, благодаря подробному и выразительному описанию в этом произведении картины Страшного суда [459, с. 166]. Его наглядность и зримость стимулировала поэтическое творчество слагателей духовных стихов.

Во многих памятниках духовного песнетворчества применяется синтаксическая фигура обращения («Живали мы, грешные, на вольном свету» [448, с. 258–267], «Пречудная Царица, Богородица!» [448, с. 273–278] и др.). Она получила распространение не без «влияния сочинений Палладия Мниха, в которых встречаются молитвенные обращения к Божией Матери, Иоанну Крестителю, ангелам, апостолам, пророкам, мученикам, отцам преподобным, святителям, а также братии и сродникам» [330, с. 70].

У Палладия Мниха часто используется обращение к грешной душе. Вот фрагмент из его «Слова»: «Ныне исповеждься, душа, и воздыхание немолчное воздыхающи к Творцу своему и Богу» [цит. по: 459, с. 153]. Большое распространение мотив обращения к душе получил в духовном песнетворчестве. Приведем несколько примеров: «Душа моя прегрешная, что не плачешься, плачь, душа, рыдай всегда, тем утетишься» [598]; «Ой вы, души, души грешные, вы жили на белом свету Богу не молились» [448, с. 287–288]; «Ты куды, душе, быстротечешь путем своим?» [448, с. 303–304]; «Многогрешная душа моя, почто ты к диаволу пошла?» [465, с. 278–279]; «Да и что ты, душа, на белом свете жила», «да и что ты, душа, мимо раю прошла» [465, с. 284–285]; «Ты куда, душе, быстро течешь путем своим?» [465, с. 285–286]; «Почему же ты, душа, грехи угадываешь?» [465, с. 290–292].

Из Палладия Мниха в духовные стихи вошли словесные обороты со значением позднего раскаяния, содержащие лексемы «горе» и «увы мне»: «Горе нам, горе, увы нам, увы!» [цит. по: 459, с. 154], «о горе вам и люте вам, окаяннии грешницы» [цит. по: 459, с. 157]. В духовных стихах “О Страшном суде” [448, с. 258–267], “Восплачется, възрыдается” [598], “Сокрушение о грехах” [598] в качестве рефрена используется словосочетание «горе, горе мне великое»; в стихе 3 гласа «Всяк человек на земле живет» [598] – «ох, увы, увы мне и горе»; в стихе “О плаче души грешной” 4 гласа [598] – «горе, горе мне, всестрастной душе»; в стихе “Плач души” [598] – «ой горе мне, да великое»; в стихе “О смерти человеческой” встречаются фраземы «о, горе мне, горе великое», «о, горе, горе

мытарю» и «увы мне, увы! Велика беда» [465, с. 278–279]; в стихе “Страшный суд” – «ой, горе нам, грешным, увы нам, увы» [465, с. 315–320].

Из святоотеческой литературы, особенно сочинений Ефрема Сирина, были заимствованы многие лексические обороты эсхатологического звучания, иллюстрирующие описание последних времен: «померкнувшие солнце, луна и звезды», «Бог грядет судить живых и мертвых», «восплачут вся земля и море», «лютый зверь». Фраземы, семантически связанные с адом и описанием мучений грешников: «тьма крошечная», «геенна (река) огненная», «смола горящая», «червь неусыпающий», «скрежетание зубом», «муки вечные», широко используемые Палладием Мнихом и Ефремом Сириным, весьма распространены и в духовных стихах соответствующей тематики: “О Страшном суде” [448, с. 258–273], “О втором пришествии” [448, с. 273–278], “О нынешнем веке и о будущем” [448, с. 278–284], “О вечной муке” [448, с. 287–288], “Слово о муках, заповеданных Пресвятой Богородице Архангелом Михаилом” [465, с. 299–302].

Для стиля Ефрема Сирина весьма характерны тема и форма плача. Прочитаем фрагмент из его «Слова»: «Восплачется вся земля, и море, и воздух; восплачутся вкупе и животные дикие со птицами; восплачутся же и оба светила небесные со звездами за род человеческий, яки все уклонишася вкупе от Бога Святого <...>. Тогда восплачется земля и море <...>. Восплачутся тогда церкви Христовы вся плачем великим, зане не будет службы святые во алтарях, ни приношения» [цит. по: 459, с. 118]. Широкое распространение плача в духовной лирике можно объяснить влиянием библейско-византийских плачей, известных по переводным сочинениям и развитой плачевой традицией в похоронных и свадебных народных обрядах.

Укажем некоторые образцы внебогослужебного духовного пения, созданные в форме плача:

1. Плачи библейских действующих лиц: “Плач Адама” [465, с. 48–50]; “Плач Иосифа прекрасного” [465, с. 71–72], “Плач Богородицы” [465, с. 97–99], “Плач Иоасафа-царевича” [465, с. 208–209].

2. Стихи о старце / пустынноике / черноризце, утратившем ключ церковный и златую книгу [448, с. 304, 308; 170, с. XL].

3. Плачи грешной души: “О нынешнем веке и о будущем” [465, с. 309–313], “Стих плачевный” [465, с. 274–276], «Я вчера с другом сидел» [465, с. 283],

4. “Плач земли” [465, с. 229].

Слово «плач» нередко вынесено в заглавие. Целый ряд стихов начинается «плачевой» фразой: «Восплачется, возрыдается душа грешная, беззаконная» [598], «Душа моя прегрешная, что не плачешься» [598], «Плачем, возрыдаем» [448, с. 267–269], «Расплачется душа грешная перед Спасом-образом» [465, с. 274].

У Ефрема Сирина приводится плач идущих в ад грешников: «О, как насмехались, слушая Писание! Где друзья? Где богатство? <...> Где многолюдные и бесплодные гульбища? <...> Нет уже избавления нам, бедным, не получим уже милости, потому что недостойны» [цит. по: 459, с. 152]. Похожая форма плача грешников воспроизводится в духовном стихе:

«Живали мы, грешные, на вольном свету, –

Пили мы – ели мы, сами тешились,

Тела мы свои грешные вынеживали...

Спесивые были – гордые мы, немилостивые» [35, с. 227].

В сочинениях святых отцов много внимания уделяется такой проблеме догматического богословия, как сотериология. В назидательной форме в них утверждается мысль о единственном пути спасении души через христианское подвижничество: покаяние, молитвы, посты. Поэтическим воплощением провозглашенной в святоотеческой литературе идее аскезы предстают духовные стихи:

«На втором пришествии

Ничто не пособит,

Только нам пособит

Слезы, пост и моление» [35, с. 288].

«Поднесем мы Господу

Три дара,
 Три дара потайные:
 Первые дары –
 Ночное моление;
 Другие дары –
 Пост-содержание» [35, с. 247].

«Чем нам душеньку спасти и чем в рай взойти.
 Спасти душу – постами, молитвами
 И низким полуночным поклоном» [35, с. 228].

Из «Слова о небесных силах» Авраамия Смоленского в духовный стих могла проникнуть тема разлучения души и тела, особенно мотив прихода двух ангелов, посланных Богом к душе. Сюжетный мотив мытарства души (хождение души в ад и в рай), характерный для духовного стиха, также восходит к этому памятнику.

Диалогическое взаимодействие духовных стихов с произведениями святоотеческой литературы проявляется на уровне прямой ссылки в тексте на источник информации:

«Преподобного Отца нашего
 Писано слово Божие
 Об нынешнем веце, об будущем.
 Об страшном втором Христовом пришествии
 И об антихристовом рождении» [465, с. 309].

Или в “Стихе о страсти Господа Иисуса Христа”:

«Со страхом, братие, мы послушаем
 Божие писание господних страстей» [598].

Источником могли быть сочинения Палладия Мниха и Ефрема Сирина.

Сравнительное изучение образцов духовного песнетворчества, в первую очередь, эсхатологической тематики и святоотеческих и учительных

произведений позволяет сделать вывод о явном влиянии последних на содержательное наполнение, лексический состав, конструктивные особенности и приемы художественной выразительности духовных стихов о смерти, конце света и Страшном суде. Тем не менее, Слова и Поучения не были первоисточником для духовных стихов. Читавшие или слышавшие эти сочинения слагатели и исполнители образцов внебогослужебного духовного пения могли черпать из них отдельные эсхатологические идеи и мотивы, заряжаться экспрессией, с которой описывались этапы кончины мира, использовать отдельные приемы художественной выразительности. Как справедливо заметил В. А. Сахаров, древнерусскому читателю в таких произведениях «нравились картинность изображения, множество эпизодов, твердого основания для которых нет в священном Писании, и которые с особенною подробностью рисуют будущую судьбу мира» [459, с. 72]. Патристические произведения входили в христианскую семиосферу и участвовали в формировании определенных мировоззренческих представлений наряду с богослужением, иконографией, апокрифами и т. п., создавая благоприятную почву для развития духовного стиха, который А. В. Грунтовский образно называет устной патристикой [99].

Одним из наиболее значимых источников для сюжетов образцов духовного песнетворчества явились *апокрифы*, по мнению А. Д. Галахова, «представляющие смесь достоверных сведений Библии с вымыслами» [91, с. 181]. Апокрифические сказания на Русь, главным образом, попадали из южнославянской книжности. Они получили распространение уже в ранний период русской христианизации и оценивались в качестве экзегетической литературы, интерпретирующей тексты Священного Писания и, тем самым, способствующей лучшему пониманию событий священной истории и осмыслению богословских догматов. Также апокрифы входили в круг четвѣй развлекательной книжности. Они были известны и среди мирян и среди монастырских насельников.

Из апокрифов в духовные стихи проникали сюжетные ситуации и мотивы, в том числе, связанные с библейскими персонажами, но которые при этом не

встречаются в канонических текстах. Носителям традиции внебогослужебного духовного пения нравилась занимательность такого рода сюжетов, эмоциональность и доступность их толкования. Своеобразной музыкально-поэтической версией апокрифов можно считать такие образцы духовного песнетворчества, как: “Голубиная книга”, «На горе, на горе, на Сионской горе» (“О трех гробницах”), «Послушайте, братия, Божьего писания» (“О страсти Господа”), «Растужилась, расплакалась матушка сыра земля», многочисленные эсхатологические стихи, содержащие сюжетный мотив о расставании души с телом («Уж вы голуби мои белые», «Вы старцы, да старцы, а вы где та были», «Я вчера с другом сидел, а ныне смерти зрю предел», «О неумолимая смерть, люта еси и немилостива», «В воскресенье рано солнышко взошло»).

Источниками эсхатологических мотивов духовных стихов (муки грешников в аду, приход в мир антихриста, кончина мира, Страшный суд, участь праведников и др.) могли быть следующие апокрифические сказания: включенная в список отреченных книг в XIV в. «Беседа трех святителей», содержащая разговор христианских богословов Василия, Григория и Златоуста; «Вопросы Иоанна Богослова», адресованные Аврааму на Елеонской горе, Аврааму о праведных душах, ко Господу на горе Фаворской; восходящее к греческому оригиналу «Хождение апостола Павла по мукам», в котором Павел видит, как предстают души праведников и грешников перед Божьим судом, и ангел показывает Павлу муки грешников и житие праведников; переводной памятник, известный на Руси с XII в. «Слово о царствии язык последних времен» Мефодия Патарского, повествующий о событиях, предвещающих кончину мира; известный с XII в. перевод византийского апокрифа «Хождение Богородицы по мукам», описывающий муки грешников в аду [330, с. 71]. Иногда духовные стихи заимствовали из отреченных книг какие-то точные данные. Например, в стихе «Было добро, да миновалось» упоминается, что «в день Страшного суда восстанут стары и малы будьте в тридцать лет!» [448, с. 71]. В «Вопросах Иоанна Богослова ко Господу на горе Фаворской» указан тот же возраст: «Всяка вещь человеческая в тридцать лет воскреснет» [459, с. 133].

Космогонические сюжетные мотивы могли проникнуть в духовные стихи из апокрифа «От коих частей создан бысть Адам», рассказывающего о сотворении первого человека в процессе мироздания; «Повести града Иерусалимского», сочиненной в форме беседы царей Волота и Давида о городах, реках, озерах и проч.

Духовный стих “Сказание о двенадцати пятницах” возник на основе Климентовской редакции одноименного апокрифа, о чем сообщается в самом начале памятника:

«Приидите, братия, послушайте
Писание Божия, поучения
Святого Климента папы Римского
Про двенадцать великие пятницы» [330, с. 71].

Однако в духовном стихе не обнаруживаются непосредственные сюжетные заимствования из сказания. Носители духовного песнетворчества воспользовались лишь художественной идеей апокрифа – символической трактовкой пятницы как особого сакрального дня, с которым связаны события библейской истории. Сделано это, в том числе, в дидактических целях, чтобы напомнить слушателям о воздаяниях за нарушение запретов в пятничный день.

Во вторую редакцию апокрифа «О Адаме и Еве» XV в., дополненную выдержками из полной Хронографической Палеи входил “Плач Адама о рае” из одноименного духовного стиха. Также “Плач” воспроизводится в краткой редакции возникшего на русской почве апокрифического «Слова на Лазарево воскресение», списки которого сохранились, начиная с XV в.: в нем Адам обращается к Господу, готовящемуся воскресить Лазаря.

В духовном стихе «Растужилась, расплакалась матушка сыра земля» [465, с. 229] сюжетный мотив жалобы земли на «грешников, боле беззаконников» был заимствован из апокрифа «Хождение апостола Павла по мукам».

Много сюжетных параллелей замечено между духовными стихами и «Хождением Богородицы по мукам». Этот апокриф относится к ранним переводным сочинениям, получившим большое распространение еще в

древнерусский период. Из него в духовные стихи попал мотив посещения Богородицы мест мучений грешников в сопровождении архангела Михаила:

«И рече Пресвятая Богородица Михаилу архангелу:

- Поведи мя, где мнози народи мучатся.

И приведе я Михаил архангел ко древу железному -

И тут мнози народи мучатся» [598].

Описания адских мук в стихах часто восходит к его описаниям в «Хождении», в частности, упоминание тьмы, огненной реки, пожирающих плоть грешников червей и др.

Обращение Богородицы ко Господу с заступничеством о мучающихся грешниках - еще один сюжетный мотив, восходящий к апокрифу:

«Возмолится Госпожа всепетая

Владычица Богородица:

- О святыи Дух, пресладкий,

Мой сыне Иисус Христос, Царь Небесный свет!

Вспомилуй такова народа.

Многогрешного, погибающего...» [465, с. 312].

И ответ Господа, что избежать мучений грешники могут только в том случае, если он будет распят во второй раз, также перешел из «Хождения»:

«Речет Господь ко матери ко своей:

- Аминь, аминь, глаголю тебе, -

Разве ты хочешь видеть меня

Во вторые, Бога, на распятии

Все ради их проклятых?» [465, с. 312].

Сюжетный мотив путешествия в рай заимствован духовным стихом из апокрифов «Житие и жизнь преподобного отца нашего Зосимы, како ходи в рахмани» о путешествии Зосимы в страну живущих без греха праведников и «Сказание отца нашего Агапия, чего ради оставляют роды и дома своя и жены и дети и въземше крест идут вьслед Господа, яко же Евангелие велить» (в более поздней версии «Хождение Агапия в рай»). Представление о рае как месте, где благоухают цветы, в изобилии растут плоды, на ветвях деревьев птицы поют ангельские песни, перешло в образцы духовного песнетворчества из упомянутых

апокрифических сказаний. Еще один заимствованный из них мотив связан с описанием пути в рай и ад: праведники попадают в рай по реке, а грешники в ад отправляются пешком.

Влияние апокрифов на духовные стихи трудно переоценить. Они являлись и источниками сюжетных мотивов и ситуаций, и оценкой поступков участников разворачивающихся событий, и текстами, из которых производились лексические заимствования. Апокрифы вводили духовные стихи в круг произведений христианской семиосферы.

Сюжетными источниками образцов внебогослужебного духовного пения могут быть *жития святых*. В этом качестве используется и каноническая и апокрифическая агиография.

Популярнейший стих “Об Алексее человеке Божиим” восходит к житию этого христианского святого, получившего известность на Руси еще в самом начале распространения православия. Основной смысл жития – прославление аскезы на примере жизнеописание знатного римлянина, отказавшегося от мирских благ во имя Господа. Как отмечают И. П. Еремин и М. О. Скрипиль, «в поучениях и житиях постоянно повторяется идея восхваления человека, способного отказаться от удовольствий ради служения Богу» [135, с. 92]. Агиографическое произведение получило виршевую поэтическую обработку в книжных памятниках духовного песнетворчества и фольклорную интерпретацию на основе эпической обработки сюжета.

Группа образцов духовного песнетворчества связана с «Повестью о Варлааме пустыльнике и Иоасафе царевиче», истоки которой восходят к популярнейшему средневековому роману индийского происхождения, известному благодаря переводам в восточной и европейской литературных традициях. События из повести получили отражение в ранних образцах духовного песнетворчества («Во дальнейей во долине стояла прекрасная пустыня» [448, с. 229-233], «Был-жил царь премудрой» [465, с. 198–204]) и текстах позднего книжного происхождения (созданный на основе образца «Был-жил царь премудрый» [465, с. 211] стих «Из пустыни старец в царский дом приходит» [465,

с. 204–206]; стих «Бегу от мира я в пустыню» [465, с. 209–210], представляющий литературную версию стиха «Во дальней во долине стояла прекрасная пустыня»).

Стих «Как-то в славном граде Ерусалимове», известный под названием «Егорий Храбрый и царице Демьянице» [465, с. 138–159], представляет развернутую эпическую версию поэтического памятника, происходящего от канонического агиографического сказания и иконографии, посвященных святому Георгию. Имеется группа духовных стихов о Егории, возникших на основе повести «Чудо Георгия о змие», в свою очередь, написанную по мотивам эпизода жития, повествующего о спасении святым Георгием царицы. Повесть о святом змееборце получила поэтическую интерпретацию в таких памятниках духовного песнетворчества, как: «Во граде было во Антонии» [465, с. 124–130], «На три города Господь прогневался» [465, с. 118–124], «Во святой земле православной» [465, с. 130–134]. «Как отмечают И. П. Еремин и М. О. Скипиль, костяк древнего эпического сказания сохранился почти неизменным; неясные и бледные исторические факты, связанные с именами Георгия и Федора, и благочестивое христианское настроение влились позже в удобные и вместительные рамки эпического сказания, создав своеобразные жития-былины» [135, с. 98]. Помимо Егория исследователи упомянули имя еще одного героя-змееборца, фигурирующего в духовном стихе – Федор Тирон. На сюжетное строение стихов «Во святе граде Константинове» [465, с. 106–115] и «Как поехал Федор Тыринов да на войну воевати» [465, с. 115–118] повлиял переводной житийный памятник-мartyрий святого.

В стилистическом отношении названные образцы близки былине, что проявляется в их тирадных композициях, различных ретардационных приемах, тоническом типе стихосложения, частом обращении-олицетворении, использовании этикетных формул при описании мотивов родительского благословения, вражеского нашествия, спора между противниками, чудесной помощи. Егорий храбрый в этих стихах предстает в образе былинного богатыря. Интересен стих из Архангельской губернии, в котором действие целиком

происходит на Руси, врагами здесь выступают «татары поганые», а Егорий фигурирует как сын Федора Черниговского.

Духовный стих «С первого веку - начала Христова не бывало на Салымград никакой беды, ни погибели» имеет некоторые сюжетные параллели с переводным греческим мучением «Мучение Дмитрия Солунского», хорошо известным на Руси [465, с. 219–226]. В Новгородской губернии в XIX в. был записан стих о Дмитрии Солунском «Сопущались с небес два ангела да два архангела» [34, с. 586–587], в котором раннехристианский мученик предстает спасителем русских людей от хана Мамай. Пересечение агиографического героя с эпизодами из русской истории, связанными с татаро-монгольским нашествием, напоминает сюжет упомянутого выше «Стиха про Егория Храброго», сына Федора Черниговского, освобождающего русскую землю от татарского владычества. Подобное «скрещивание» фактов и персонажей, имеющих разное национальное и хронологическое происхождение, свидетельствует о стремлении к объединению раннехристианской и древнерусской истории, о включении русских событий в мировую христианскую культуру. Такие приемы характерны для эпического стиля, стремящегося к обобщению происходящего.

Немногочисленные стихи, посвященные святителю Николаю Чудотворцу, главным образом, связаны с не вошедшими в каноническую агиографию «чудесами», встречающимися в различных назидательных книгах типа Пролога. Так, стих «Во славном во граде Тифлисе жил человек благочестивый» [448, с. 194-197] повествует о событиях из «Чуда об Агриковом сыне Василии», стих «Христофор, иерей Милитина-града» [34, с. 576] связан с «Чудом об избавлении Христофора от усекновения мечом». Эти памятники воспроизводят сюжеты освобождения из плена, весьма востребованные во времена монголо-татарских набегов.

Среди других житийных образцов духовного песнетворчества следует упомянуть стих «Нашел старец молящую, молящую, трудящую, на камени стоящую» [492, с. 29–30], связанный с «Житием преподобных матери нашей Марии Египетския»; стих «В славном граде в Ерусалимове да тут жила честная

жена да Улита» [465, с. 166–172], имеющий отношение к агиографическому апокрифу о Кирике и Иулитте.

В образцах духовного песнетворчества может встречаться контаминация сюжетных мотивов из агиографических источников, посвященных разным святым. Так, в стихе «Преподобный и преблаженный Онуфирий, святой, Богу блаженный!» [465, с. 211] главным персонажем выступает раннехристианский святой, живший в египетской пустыне в IV в. В тексте духовного стиха приводятся данные, соответствующие житию Преподобного Онуфрия Великого, который был перским (персидским) царевичем: «Царские палаты оставил еси, густую пустыню возлюбил еси»; в житии сообщается, что Онуфрий прожил в пустыне 60 лет, в стихе указывается, что «63 леты он там жил еси»; описание внешнего вида святого, который вместо одежды был опутан длинными седыми волосами, воспроизводится в духовном стихе: «долгая брада ему была дана, власы были по всему телу, от солнца скоптелу». С опорой на другой агиографический памятник, посвященный Павлу Фивейскому, в стихе представлена кончина пустынножителя: «когда пришел живот ему кончиться, тогда могли служить ему дикие звери; два льва гроб ему копали, землю вырывали». Павел Фивейский, как и Онуфрий Великий, является египетским пустынножником, жившим в то же время – в IV в. На иконах и фресках их нередко изображали вдвоем, либо втроем с Антонием Великим, как в Саввино-Сторожевском монастыре в Звенигороде в церкви Св. Троицы [330, с. 73]. В стихе объединились сюжетные события житийных историй, связанных с разными персонажами, представляющими раннехристианских египетских отшельников.

Определенное воздействие агиографии испытали некоторые эсхатологические памятники внебогослужебного духовного пения. В житии Василия Нового, написанном Григорием Мнихом, видения Григория воссоздаются по «нескольким фрагментам: В первом из них – “Мытарства Феодоры” – говорится о “житии по ту сторону гроба”. Видевший это видение Григорий узнает в подробностях весь путь, которым души идут на небо и платят пошлину сообразно своим грехам. Во втором видении Григорий видит

воскресение мертвых и Страшный суд, с казнями грешников» [135, с. 94]. В. А. Сахаров утверждает, что «житие интегрирует разные мнения восточных христиан о загробной жизни» [459, с. 184]: «в первом видении раскрывается суть малой эсхатологии, так как оно повествует о расставании души и тела и о посмертном суде души» [330, с. 73]; во втором видении раскрывается смысл большой эсхатологии, стержневым событием которой является Страшный суд. Житие Василия Новаго оказало воздействие на такие образцы, как: «Спустится на землю судья праведный Михайло архангел свет» [465, с. 332-333] и «Еще знал бы человек житие веку себе» [465, с. 328–332], в которых приводится поэтическое описание событий, предшествующих второму пришествию Господа, которые соответствуют описаниям в житии:

«Спустится на землю
 Михайло архангел
 Со всею он силою небесною
 И со трубою он златокованюю.
 И первый он раз вострубит, –
 И души в тела пойдут;
 Второй он раз вострубит, –
 От гробы мертвые встают;
 В третий раз он вострубит, –
 Все на суд Божий пойдут» [465, с. 332].

Житийная литература в немалой степени способствовала расширению репертуарного свода духовных стихов, обогатив их новыми сюжетами и связанными с ними героями. Степень близости между образцами духовного песнетворчества и агиографическими сочинениями может быть различной: от практически дословной передачи событий и внимания к мельчайшим деталям до весьма свободной интерпретации житийных историй, вплоть до объединения сюжетных линий из разных источников. Как правило, сюжеты для духовных стихов черпались из тех агиографических произведений, которые соответствовали культурно-исторической ситуации, либо содержали «вечные» мотивы, например, связанные с осмыслением эсхатологической проблематики.

На основании анализа христианской книжности как источника духовных стихов можно утверждать, что различные ее жанры сыграли одну из ключевых ролей в формировании и развитии художественной системы внебогослужебного духовного пения. Невозможно выбрать какой-то один вид христианской книжности в качестве основополагающего. Зачастую сюжетные мотивы и события из священного Писания сначала подвергались апокрифической интерпретации и уже из неканонического источника переходили в духовные стихи. Образцы духовного песнетворчества могли быть интерполированными или сборными (термин Ф. Д. Батюшкова), возникшими на основе интегрирования сюжетных мотивов из различных книжных сочинений и устных памятников, когда мотивы смешиваются «из разных произведений в производном чередовании» [27, с. 152]. В отношении конкретных образцов внебогослужебного духовного пения очень сложно определить первичный литературный текст. Как по этому поводу писал Б. М. Соколов: «Нет почти ни одного духовного стиха, рабски следующего своему книжному источнику» [496, с. 608–609]. Поэтому можно говорить скорее о пратексте духовных стихов в виде интеграции различных традиций христианской книжности. За счет обращения духовного стиха к столь различным и по происхождению и по особенностям функционирования и по среде бытования сюжетным источникам происходила его адаптация к меняющейся культурно-исторической ситуации. Однако всегда духовный стих был связан с христианской книгой, которая является не только фундаментом, но и средством сохранения художественной системы внебогослужебного духовного пения на разных исторических этапах его эволюции.

В контексте христианской семиосферы духовный стих выступал в роли текста-толкователя, интерпретирующего и делающего доступным для понимания христианские идеи и идеалы за счет переноса сюжетов из канонических текстов в другой, более демократичный, жанровый контекст. При этом образцы внебогослужебного духовного пения выполняли функцию хранителей культурной памяти за счет применения разнообразных приемов интертекстуальности: явного

и скрытого цитирования, «бродячих» сюжетных мотивов, художественных символов и др.

Конечно, наиболее очевидная взаимосвязь с христианской книжностью обнаруживается у духовных стихов письменной традиции, бытовавших среди грамотной части населения, имевшей возможность черпать информацию непосредственно из литературных произведений. Фольклорные образцы духовного песнетворчества находятся гораздо ближе к апокрифам и народным религиозным легендам, представляющим устную традицию. Однако и эти источники имеют отношение, пусть и опосредованное, к христианской литературе, поэтому в стихах народного происхождения также значима роль христианской книжности. По мнению А. А. Котляревского, «стихи представляют духовную поэзию грамотной части русского народа, их появление обусловили столько же и народный элемент, сколько и книжная мудрость, доступная немногим грамотным людям и вовсе не существенная для простолюдина» [195, с. 445].

И книжные и фольклорные духовные стихи, достаточно свободно интерпретируя христианские сюжеты, давали возможность творческого самовыражения своим создателям и исполнителям, поэтому в отечественной культуре они сыграли важную роль в процессе переосмысления роли творца художественного текста.

3.3 Взаимодействие духовного стиха и изобразительного искусства в контексте корреляции церковных и внецерковных форм христианской семиосферы

В контексте проблемы корреляции различных видов художественного творчества в религиозной культуре внимание исследователей главным образом привлекает богослужebная практика. Фундаментальный вклад в ее изучение внес П. А. Флоренский, создавший в 1918 г. труд «Храмовое действо как синтез искусств» [548]. Однако взаимодействие пластических и временных искусств

приводит к интересным художественным результатам и в развитии внебогослужебных разновидностей православной семиосферы (термин Ю. М. Лотмана [234]) на основе связи церковных и внецерковных ее форм. В данном параграфе попытаемся выявить сюжетные и композиционные параллели между духовными стихами и церковным и светским изобразительным искусством с тем, чтобы осмыслить возможности интеграции литургических и внелитургических видов религиозного художественного творчества в постижении смысла христианского вероучения.

Взаимодействие духовных стихов и памятников изобразительного искусства получило освещение в работах исследователей XIX – начала XX вв. А. И. Кирпичникова [174], В. А. Сахарова [459], Б. М. Соколова [497], современных авторов О. К. Ниловой [366], В. Н. Сергеева [473], Т. В. Хлыбовой [554]. Как правило, учеными изучается корреляция иконографии христианских сюжетов и содержания духовных стихов. Кроме собственно изображений, на иконах и фресках встречались надписи, книжные миниатюры иллюстрировали соответствующие тексты, тем самым, словесный ряд памятников изобразительного творчества также оказывал воздействие на внебогослужебное духовное пение. Следует обратить внимание и на влияние религиозной поэзии на произведения изобразительного искусства, когда отдельные сюжетные ситуации и мотивы, повествовательные подробности духовных стихов получали визуальное воплощение, а композиционное строение сюжета оказывало косвенное воздействие на архитектонику иконы, фрески или произведений меднолитой пластики. Поэтические тексты образцов духовного песнетворчества могли полностью воспроизводиться на лубочных картинках.

Особенно яркое воздействие со стороны визуальных искусств испытали эсхатологические образцы внебогослужебного религиозного пения. Наиболее очевидны параллели между духовными стихами о кончине мира и иконами с изображением Страшного суда, книжными миниатюрами о хождении душ умерших грешников по мукам и нравоучительными лубочными картинами.

Сопоставление содержания некоторых памятников духовного песнетворчества и изобразительной системы Страшного суда позволило определить очевидные и скрытые параллели (*Приложение 4. Рис. 1*). Композицию иконы Страшного суда образуют три ряда: нижнему соответствует адская бездна (в виде огненной ярко-красной реки), среднему – земной мир (изображение Адама и Евы, представляющих человеческий род, грешников слева от Христа и праведников справа от Господа), верхнему – горный мир (изображение свитка, символизирующего небо, Христа в окружении Богородицы и Иоанна Предтечи, как в композиции деисусного чина). Такое расположение персонажей в сакральном пространстве иконы имеет соответствие во многих духовных стихах. В “Книге голубиной” указано: «Со небес та Книга повыпадала ко святой главы ко Адамовой» [465, с. 36]. В стихе «Спустился на землю судья праведный» речь идет о порядке следования праведников и грешников на Страшный суд: «И праведные идут по правую руку, а грешные – по левую» [465, с. 332]. В завершении этого стиха приводится мольба кающихся грешников о прощении, обращенная к Матери Богородице, Иоанну Крестителю, Христу, архангелам Гавриилу и Михаилу, праведникам, апостолам [465, с. 319], то есть к тем же небесным силам, что и на иконе.

Описание рая в духовных стихах (к слову, встречаемое гораздо реже, чем описание ада) можно расценить как иллюстрацию его иконописного изображения: «На древах сидят птицы райския, поют песни царския» [465, с. 324]; «там растут и процветают вечно красные древа» [465, с. 380].

Огненная река и на иконе и в стихах выступает символом ада. Только праведники могут ее преодолеть, о чем и сообщает в духовном стихе Михаил Архангел:

«Праведные идут через огненную реку.

Идут они ровно по суху и ровно по земле,

Огнем их, пламенем лице не пожирает» [465, с. 329].

Еще один атрибут ада – змей как символ грешной жизни. Не случайно в ряде икон, изображающих змея мытарств, на его теле написаны те прегрешения,

из-за которых невозможно попасть в рай. Их перечисление встречается и в целом ряде стихов. Приведем фрагмент одного из них:

«Не имела я милосердия, сребролюбием побеждалася,
 Не имела я любви ко всем, только гневом подымалася.
 Не терпела поношения, только злобой побеждалася,
 Осуждала всех, насмехалася, а своих злых дел не осталася.
 Воздержание прочь отинула, токмо брашным насыщалася,
 Чистоту тела и души своей во блудных делах всеосквернила.
 Ко убогим всем неподатлива, токмо скупостью побеждалася.
 Странных, бедных в дом не приняла.
 Скорбных, нуждных всех отвратилася.
 Не имела я светлых праздников, провождада все в суетах мирских,
 Не радела я помолитися, токмо риза мной украшалася.
 Не имела я, окаянная, себе чиста покаяния,
 Среды и пятка и Великого поста» [465, с. 275–276].

Представление о муках грешников дают надписи на некоторых фресках: огонь, иней, мраз, смола, червь неусыпающий, скрежет зубом, крошечная тьма (*Приложение 4. Рис. 2*). В текстах духовных стихов можно обнаружить полное соответствие перечисленным в живописном произведении видам наказаний:

«Будет мука розная:
 Иным будет грешником огни негасимые;
 Иным будет грешником зима зла студёная;
 Иным будет грешником смола зла кипучая;
 Иным будет грешником черви ядовитые;
 Иным будет грешником и скрежет зубовный;
 Иным будет грешником и тьма несветимая;
 Иным будет грешником и пропасть глубокая» [170, с. 203].

На рисунке из Онежской Псалтири смоленского книжника Луки (конец XIV в.) имеются трансформированные изображения эсхатологических зверей пророка Даниила из седьмой главы его книги, где описывается сон пророка: барса, льва, медведя и некоего рогатого существа, соответствующего железному десятирогу из Видений Даниила, а также мечущегося между ними зайца, который Даниилом не

упоминался (*Приложение 4. Рис. 3*). Звери Данииловы встречаются и на некоторых иконах Страшного суда, поскольку десятирог символизирует антихриста. Что касается зайца, то его изображение вызвало немало споров. Одним из убедительных видится толкование этого образа как символа правды и кривды [407, с. 88–89]. И здесь проявляется воздействие духовного стиха на изобразительную символику миниатюры. В подтверждение приведем фрагмент из “Голубиной книги”:

«В Голубиной Книге есть написано:

Не два заюшка вместе сходилося,

Сходилася Правда со Кривдою;

Кой гди бел заяц, тут Правда была,

Кой гди сер заяц, тут Кривда была» [465, с. 42].

Дополнительным аргументом в пользу высказанной точки зрения служит упоминание в другом варианте стиха “Голубиная книга” единорога и льва [465, с. 35].

Духовные стихи, наряду с фресками, иконами, книжными миниатюрами эсхатологического содержания способствовали распространению христианского учения о втором пришествии Сына Божия, Страшном суде и о будущей вечной жизни. Посредническая роль перечисленных видов религиозного творчества подтверждается непосредственным воздействием на их художественную систему творений отцов церкви. В прошлом параграфе данный вопрос был рассмотрен в отношении духовных стихов. Что касается жанров изобразительного искусства, то здесь следует подчеркнуть особую роль Слов Ефрема Сирина и Палладия Мниха в формировании иконографии Страшного суда. М. Г. Давидова, в частности, отмечает, что на полях икон XVI–XVII вв. можно увидеть фрагменты из Слова Палладия «О втором пришествии Христове, о Страшном суде и будущей муке» [106]. Патристические сочинения оказались созвучны и духовным стихам и произведениям пластических искусств своим содержанием, эмоционально-экспрессивной манерой изложения материала, яркой изобразительностью в описании картины Страшного суда. Духовные стихи и

иконописные творения эсхатологического содержания преследовали общую цель, очень важную в свете христианской сотериологии: привести человека к покаянию, открывающему путь к спасению и вечной жизни.

Воздействие эсхатологической иконографии на духовное песнетворчество можно проследить в отношении стиха “Два Лазаря”. Известная притча о богатом и Лазаре из Евангелия от Луки нашла отражение и в изобразительном и в музыкально-поэтическом творчестве. Стоит отметить, что в духовном стихе евангельский сюжет получил достаточно вольную трактовку, его главных персонажей народные исполнители сделали братьями, что, конечно же, еще больше усугубляет неприглядность поведения богатого Лазаря. Бедный брат – это трансформированный образ нищего Лазаря, умершего у ворот дома богача. В Евангелии, а затем и в духовном стихе, богач после своей кончины взывает с мольбой о помощи, он просит отнести его «душеньку к самому Христу, к Авраамию в рай», но «грозные ангелы ввергнули его душу в геенский огонь» [465, с. 253–254]. Тогда как бедный Лазарь из духовного стиха удостоился другой участи. Господь послал «ангелов по его по душеньку по Лазареву, чтобы они отдали душу к Богу в рай, к святому Авраамию к праведному» [465, с. 253–254]. Лоно Авраамово – это библейский символрая. В религиозной живописи изображение Авраама, у которого за пазухой находятся праведники (*Приложение 4. Рис. 4*), может бытовать как самостоятельное произведение, а может входить в композицию икон Страшного суда.

В росписи новгородского храма Спаса на Нередице имеется фреска с изображением горящего в геенне огненной богатого грешника (*Приложение 4. Рис. 5*), взывающего:

«Моги, мой родимый, душе пособить:

Есть у тебя, братец, правая рука,

У правой у рученьки мизинный твой перст.

Обмочи ты, братец, в студёной воде,

Промочи мне, братец, кровавы уста» [465, с. 255].

Приведенный отрывок из духовного стиха очень близко воспроизводит текст из Евангелия (Лука, 16. 19–31): «Отче Аврааме! Умилосердись надо мною и пошли Лазаря, чтобы омочил конец перста своего в воде и прохладил язык мой, ибо я мучаюсь в пламени сем» [324, с. 37].

На памятники духовного песнетворчества и произведения религиозного изобразительного искусства оказала воздействие агиография. В предыдущем параграфе было рассмотрено коррелирование между духовным стихом и житийной литературой. Теперь остановимся на сравнении житийных стихов и икон. Их объединяет общий сюжетный источник – агиографические книжные памятники. Иконописное житие писалось на основе литературного. В свою очередь, под воздействием икон слагались духовные стихи, посвященные христианским святым. Из иконописных клейм в образцы духовного песнетворчества могли попадать отдельные сюжетные мотивы, их изобразительная интерпретация позволяла эмоционально воспринять информацию из книжного памятника, что в конечном итоге приводило к экспрессивности музыкально-поэтического оформления агиографической истории. Духовные стихи создавались и на основе жития и на основе визуального восприятия иконы.

Наиболее заметное воздействие на внебогослужбное духовное пение оказала иконография святых Георгия Победоносца, Димитрия Солунского, Святителя Николая Мирликийского. Оно обнаруживается в активном использовании изобразительных приемов описания в духовных стихах, в композиционных параллелях структуры иконы и стиха, в некоторых сюжетных взаимодействиях.

В памятниках духовного песнетворчества о Егории Храбром (фольклорная модификация имени Св. Георгия) герой выступает в двух ипостасях: как христианский мученик, пострадавший за веру, и как змееборец, освобождающий из змеиного плена царскую дочь. Такая двойственная трактовка образа в полной мере соответствует его иконографии. Тексты духовных стихов о Егории делятся на две группы. В первую вошли памятники, прославляющие духовную стойкость

героя-мученика, проявленную во времена Диоклетана (имя которого в народных стихах заменено царем Демьянищем, либо Кудреянищем, либо Ондrejaнищем) и его победу над басурманским царем (то есть иноверцем): «Когда туры да олени по горам пошли» [465, с. 134–138], «Как-то в славном граде Ерусалимове» [465, с. 138–147], «Во седьмом году восьмой тысячи» [465, с. 156–159]). Вторая группа представлена сюжетом о победе Егория над змеем и спасением царевны: «На три города Господь прогневался» [465, с. 118–124], «Во граде было во Антонии» [465, с. 124–129].

Житийные подробности в иконе сосредоточены в клеймах. В Георгиевских иконах в них показаны мучения святого, не всегда идентичные их описаниям в тексте жития. Иной раз они изображают другие способы испытания духовной стойкости мученика. В некоторых духовных стихах воспроизводятся описания именно тех пыток, которые представлены в иконе, а не в книжном источнике, при этом испытания, которым подвергся Георгий согласно житию, в стихах могут отсутствовать. Данные факты подтверждают более тесную корреляцию духовного песнетворчества с изобразительным, нежели с литературным. В качестве примера укажем на одно из клейм ростовской иконы первой четверти XVI в. «Великомученик Георгий, с житием». Это клеймо изображает мученика, сжигаемым заживо в раскаленном медном быке (*Приложение 4. Рис. 6*). Такой истории в каноническом тексте нет. В духовных стихах очень часто упоминается данный эпизод: царище Ондrejaнище «стал Егорья во котле варить, во котле варить, во смоле, свинце, олове» [465, с. 142].

Далее остановимся на тождественных композиционных приемах, используемых и в духовном стихе и в иконе. Одним из них выступает диалогическая форма описания сюжета. В изобразительном искусстве взаимодействие между участниками передается с помощью рук. В зависимости от того, в сторону какого персонажа Георгий развернул руки, можно понять, с кем он общается: со своим мучителем царем, либо с его женой царицей Александрой. В иконе именно направленность рук применяется как средство показа диалога. В начальном разделе стиха «Как-то в славном граде в Ерусалимове» также

используется форма диалога Егория и царя Демьянища; следующие части этого же образца строятся на обращении Егория ко Господу, Софии Премудрой, различным природным объектам (лесам, горам, матушке сырой земле и др.), наконец, к христианам православным. Направленность на адресата, пусть и невидимого, придает такой конструкции диалогическую структуру.

Изображение страданий на иконах выглядит достаточно схематично, в нем совершенно отсутствует натурализм. В стихах же, напротив, в деталях воспроизводятся ужасные пытки:

«Да ведь што Егорий в сапоги ставал,
 В сапоги ставал да видь в железные.
 В железные да видь все в калёные. <...>
 Да видь резвы его да повихнулися,
 Да видь белы рученьки его да опустилися,
 Да видь ясны оченьки его да помутилися,
 Да видь буйная голова да покатилася» [465, с. 140].

Выразительные эпитеты, разнообразные приемы амплификации придают житийным стихам эмоциональную окрашенность. Главным средством изобразительной экспрессии иконы выступает цвет. В иконографии «георгианы» наиболее выразительную роль играют алый и золотой цвета, что проявляется не только в их ярком колорите, но и в символическом значении. Алый цвет – символ жертвы, мученичества, христианской любви, кроме того, он еще и цвет воина. Золотой служит символом Града Небесного. В силу своей яркости, алый и золотой цвета, особенно в сочетании, привлекают повышенное внимание, акцентируя нагруженные в смысловом отношении композиционные зоны. И икона и духовный стих используют такие художественные приемы, которые усиливают эмоциональное воздействие на своих коммуникантов. При этом реакция у слушателей и зрителей возникает разная: стих устрашает, икона же умиляет.

Фрагмент жития, известный как «Чудо Георгия о змие», получил многочисленные изобразительные интерпретации. В иконах и фресках, созданных на основе «Чуда», изображен Георгий, сидящий на коне и пронзающий змея

копьем. Однако в иконографии встречается еще и другая сюжетная версия. На фреске XII в. церкви Святого Георгия в Старой Ладогое представлена девица, которая ведет на поводке змея (*Приложение 4. Рис. 7*). Та же история описывается в одном из духовных стихов про Егория:

«Тогда молодая прекрасная Лисафета
Повела змея во Антоний-град,
Приводила его на царский двор» [465, с. 128].

Девица здесь символизирует церковь, а змей – иноверие, соответственно, в духовном стихе, как и в житии и на иконе, провозглашается мысль о победе христианства над язычеством:

«Бросьте вы веру латынскую, басурманскую.
Поверуйте вы веру истинную христианскую» [465, с. 128].

«Георгиана» в иконописи и в духовных стихах отражает события, связанные как с мученическим циклом, так и с посмертными чудесами святого. Однако в выборе сюжетных мотивов духовные стихи оказались более избирательными, в них попали лишь те из них, которые соответствовали культурно-исторической ситуации: распространению православия и борьбе с иноземными врагами-язычниками.

Интересные параллели прослеживаются между духовным стихом “Дмитрий Солунский и царь Мамай” и иконографией святого великомученика. Под воздействием иконы «Чудо Георгия о змее» сформировалось сюжетно-композиционное решение иконы «Чудо Дмитрия Солунского». На ней изображен Дмитрий, поражающий копьем Мамай, в то время как Георгий пронзает копьем змея. Символическое тождество Мамай и змея очевидно – это образы врагов-язычников. Исследователями, в частности Б. М. Соколовым, установлено, что на иконографию Дмитрия Солунского (*Приложение 4. Рис. 8*) оказал воздействие еще один источник – апокриф о царе Калояне, желавшем взять город Фессалонику, в котором находились мощи великомученика [497]. Но осуществить свой план Калояну не удалось, так как во сне царю явился святой Дмитрий и пронзил его сердце копьем. После пробуждения Калоян умер, войско

его разбежалось. Описываемая в апокрифе история случилась в начале XIII в. и была включена в «Житие Дмитрия Солунского». В духовном стихе имя царя Калояна было заменено именем Мамаю. Произошла такая замена не случайно. Дмитрий Солунский считался небесным покровителем русского князя Дмитрия Донского, сражавшегося на Куликовом поле с Мамаем. В стихе упоминается, что Димитрий Салымский «победил он три тьмы и три тысячи неведомой силой <...> отогнал он неверного царя Мамаю во его страну порубежную» [465, с. 221]. Так как включение этого сюжета встречается уже в поздних версиях канонического жития, то вероятнее всего предположить, что на иконографию мог повлиять именно духовный стих.

На клеймах поздних житийных икон Дмитрия Солунского XVI – начала XVII вв. попадает сюжет о двух полонянках, вышивавших образ великомученика, которые были перенесены во сне святым Дмитрием в город Солунь вместе с их рукоделием (*Приложение 4. Рис. 9*). Этот сюжет получил отражение в поэтическом тексте:

«Выносило-то двух русских сестер да полоняночек
И уносило ко Димитрию Солунскому
Свету Чудотворцу да во Божью церкву» [465, с. 227].

Распространенность культа Дмитрия Солунского на Руси была обусловлена осмыслением образа этого святого воина как защитника родной земли от врагов-иноверцев. Особое отношение к святому Дмитрию Солунскому отражают духовные стихи и многочисленные посвященные ему иконы.

В исследовании А. И. Кирпичникова приводятся данные о влиянии иконографии на образцы духовного песнетворчества, включающие сюжетный мотив о трех гробницах (например, стих «На горе, горе, на Сионской горе» [465, с. 104–105]). Упомянутые в стихе гробы Святой Девы, Иоанна Богослова и Иисуса Христа соответствуют изображению распятого Христа с предстоящими Богородицей и св. Иоанном Богословом, а также размещению икон деисусного чина из алтаря [174, с. 227].

Корреляция поэтического и изобразительного текстов христианской семиосферы прослеживается в надписях, размещаемых на иконах, лубках, диаконских дверях в жертвенник. На одной из таких дверей рубежа XVI – XVII вв., имеющей происхождение из Богоявленской церкви подмосковного села Семеновского, ныне хранящейся в музее древнерусского искусства им. Андрея Рублева, размещен текст “Плача Адама”, который сопровождает изображение изгнанных из рая Адама и Евы (*Приложение 4. Рис. 10*). По утверждению В. Н. Сергеева, это наиболее ранний пример размещения текста духовного стиха на живописном изображении. Впоследствии на памятниках изобразительного искусства XVII – XVIII вв. стали писать силлабические вирши религиозного содержания [473, с. 286].

Еще один аспект взаимодействия образцов духовного песнетворчества и изобразительного искусства проявляется в описании процесса создания иконы и ее украшения в поэтическом тексте, как в стихе “Святитель Микола Меркольской чудотворец”:

«Пишем лик твой на святу икону,
Ставим мы икону в новую часовню,
В киноварену Божницу,
Украшаем мы Спасителя, мы ж чистым серебром,
Мы же красным золотом, жемчугом окатистым» [465, с. 218].

Определенное воздействие на духовные стихи оказывали книжные миниатюры, сопровождающие произведения, сюжеты которых были заимствованы образцами внебогослужебного духовного пения. Как правило, изображения иллюстрировали наиболее яркие эпизоды повествования, они могли привлечь внимание создателей и исполнителей духовных стихов, которые полученные визуальные впечатления переводили в плоскость поэтического текста. Наибольшую разработанность в книжных миниатюрах получила «Повесть о Варлааме и Иоасафе». Ее иллюстрации встречаются и в лицевых рукописях и в издании Симеона Полоцкого, украшенного гравюрами, созданными на основе

рисунков Симона Ушакова (*Приложение 4. Рис. 11*). Все они оказали влияние на цикл стихов о Варлааме и Иоасафе-царевиче.

Начиная с XIX в. тексты образцов духовного песнетворчества стали размещаться на лубочных листах. Такого рода рисованные лубки, главным образом, были популярны в старообрядческой среде. Их примеры можно обнаружить в коллекции В. Г. Дружинина: в украшенном цветочным орнаментом овале приводится поэтический текст духовного стиха (*Приложение 4. Рис. 12*). На листе могут быть указаны инициалы создателя и дата [238, с. 87–88].

Своеобразными памятниками изобразительного творчества являются распространенные у старообрядцев рукописные стиховники, которые нередко украшались рамками-заставками, цветками на полях текста, орнаментированными буквицами и даже сюжетной картиной. В оформлении старообрядческих сборников стихов, как и в случае с богослужебными книгами, можно заметить влияние поморской и гуслицкой традиций, характерных, соответственно, для поповского и беспоповского согласий. Стиль оформления певческих богослужебных книг со временем перешел и на сборники с образцами внебогослужебного духовного пения. Так, внешний вид рукописей, предназначенных для церковного и внецерковного употребления, подчеркивал их принадлежность к культурным текстам православной семиосферы.

Можно привести пример воздействия светской живописи на духовный стих. Речь идет о полотне В. И. Сурикова «Боярыня Морозова» (*Приложение 4. Рис. 13*) и популярнейшем старообрядческом стихе «Снег белый украсил светлицы». Д. А. Урушев утверждает, что именно под воздействием картины был создан этот стих [531]. И, действительно, его текст представляет поэтическую версию живописного произведения:

«Снег белый украсил светлицы,
Дорогу покрыл пеленой,
По улице древней столицы
Плетется лошадка рысцой.
На улице шум и смятенье,

Народ словно море шумит,
 В санях, не страшась заключенья,
 Боярыня гордо сидит.
 Высоко поднявши десницу,
 Под звон и бряцанье цепей
 Она оглашает столицу
 Правдивою речью своей» [516, с. 26].

Изучение различных аспектов корреляции духовного стиха и изобразительного искусства позволило сформулировать некоторые выводы. Поскольку и поэтическое и изобразительное творчество были связаны с христианской книжностью, они достаточно тесно коммуницировали друг с другом, их объединяли объекты изображения / описания. Характер взаимодействия между ними менялся в зависимости от культурно- исторических периодов. В средневековой Руси произведения христианского изобразительного искусства влияли на духовные стихи, складывавшиеся в то время в единую художественную систему. Учитывая большое число неграмотных создателей и исполнителей образцов духовного песнетворчества, значимость визуальных каналов передачи христианской информации трудно переоценить. В Новое время, когда уже был сформирован обширный репертуар духовных стихов, стала проявляться обратная тенденция: повествовательные тексты, включающие подробные сюжетные описания, оказывали воздействие на ставшую более реалистичной манеру живописной изобразительности христианских произведений.

Таким образом, в процессе эволюции внебогослужебного духовного пения музыкально-поэтическое и изобразительное творчество дополняли друг друга: смысл визуальной информации пояснялся словом, вербальной – изображением. Подобный прием, бесспорно, усиливал художественный эффект. Известно, что на Руси создавались росписи, иллюстрирующие богослужебные песнопения «О тебе радуется», «Честнейшую херувим». Интегрирование средств выразительности изобразительного, поэтического, музыкального компонентов способствовало глубокому проникновению в смысл художественных текстов православной

семиосферы. Связующим элементом в этом процессе выступает слово в его музыкально-поэтическом и визуальном воплощениях.

Итак, в происхождении и развитии духовного стиха большое значение имел культурно-исторический контекст, прежде всего, связанный с возникновением и распространением христианства. На формирование духовного стиха как художественной системы определяющее воздействие оказала христианская книжность, именно она явилась основным источником сюжетов и персонажной сферы внебогослужебного духовного пения. Будучи одним из элементов православной семиосферы, духовный стих аккумулировал и по-своему интерпретировал информацию из других ее сегментов, в частности, богослужебного обряда, культового изобразительного искусства, бытовавших за пределами храмового пространства апокрифов, участвуя, тем самым, в укоренении православной веры на Руси, выражая картину мира своих носителей.

При определении основных этапов развития духовного стиха учитывались его неоднородный состав и среда бытования. В зависимости от культурно-исторической ситуации приоритет в сочинении и распространении образцов внебогослужебного духовного пения переходил к различным социально-конфессиональным группам. В происхождении и развитии духовного стиха как явления внебогослужебного религиозного творчества можно выделить следующие ступени:

а) до XV в. — формирование духовного стиха как художественной системы: от появления единичных художественных текстов к постепенному накоплению разносюжетных образцов.

б) XV — XVII вв. — расцвет духовного стиха книжной (покаянные стихи как художественный продукт монастырского творчества) и фольклорной (так называемые «старшие» памятники духовного песнетворчества, культивировавшиеся в каличьей среде) традиций.

в) XVII — XVIII вв. — сужение ареала бытования: духовный стих из общехристианского национального культурного явления трансформируется

преимущественно в субконфессиональное, характерное для старообрядческой, а также сектантской среды.

г) XIX в. и далее — обогащение духовного песнетворчества произведениями преимущественно книжного происхождения.

Таким образом, период формирования духовного стиха пришелся на средневековье — время распространения христианского вероучения. Расцвет был обусловлен культурой Предвозрождения. Культура Нового времени привнесла значительные трансформации во внебогослужебное духовное пение, проявившиеся в изменении особенностей его функционирования, среды бытования, жанрово-стилистических принципов.

ГЛАВА 4. СТАРООБРЯДЧЕСКИЙ ПЕРИОД В ИСТОРИИ ДУХОВНОГО СТИХА

4.1 Вклад старообрядцев в сохранение и развитие духовного стиха

Формирование феномена старообрядчества пришлось на весьма противоречивый период, отмеченный европеизацией и секуляризацией отечественной культуры. Нацеленные на сохранение дораскольных традиций, староверы сумели сберечь и актуализировать древнерусское духовное наследие, представленное как церковными, так и внецерковными формами религиозного творчества. Среди последних одно из важных мест принадлежало духовному стиху, ставшему для староверов средством их культурной идентификации. Можно утверждать, что церковный раскол оказал влияние на развитие старообрядческого духовного стиха в качестве метажанра внутри общерусской художественной системы внебогослужебного духовного пения, который осмысливался древлеправославными христианами носителем дореформенной культурной традиции.

Укоренению духовного стиха в старообрядческой среде способствовали длительная история его существования, открытость и гибкость его стилистики, наконец, лингвистическая диглоссия. Достаточно долгий период бытования духовных стихов обусловил их распространенность в исполнительской практике и хорошее знание текстов. Стилистическая пластичность, будучи механизмом культурной адаптации, давала возможность изменяться образцам духовного песнетворчества в соответствии с социально-культурными трансформациями. Использование в произведениях внебогослужебного духовного пения не только русского, но и церковно-славянского языков позволяло поддерживать знание традиционного языка богослужения, а также сближать внецерковный жанр духовного стиха с литургической практикой, подчеркивая его принадлежность к текстам христианской семиосферы.

Усилиями старообрядцев духовный стих как разновидность средневекового художественного творчества был сохранен и успешно адаптирован к культуре Нового времени. В немалой степени этому содействовала сама природа духовного стиха – сложная и в чем-то противоречивая, основанная на пересечении языческих, христианских и светских воззрений, устного и книжного способов хранения и передачи информации.

Старообрядцы, претерпевая гонения за свои убеждения, вынуждены были переселяться в отдаленные места. Миграция древлеправославных христиан содействовала распространению духовных стихов по большим территориям. Принимая участие в освоении Сибири, староверы привезли за Урал свой репертуар духовного песнетворчества. Вплоть до наших дней именно старообрядцы являются главными носителями традиции внебогослужебного духовного пения в местах своего компактного проживания в различных сибирских регионах. По сообщению информантов из числа нестарообрядцев, большую часть образцов они заимствовали от представителей дореформенного православия.

В старообрядческой среде подвергаются трансформированию книжные и фольклорные формы духовного стиха. Народные стихи представлены модифицированными вариантами старших памятников духовного песнетворчества (сюжеты о Егории Храбром, Федоре Тироне), или стилизациями под эпические образцы, как, например, “Стих о Борисе и Глебе” («Восточная держава славного Киева-града» [289, с. 78]).

Многие произведения фольклорного происхождения староверы начинают записывать, размещая их в сборниках смешанного состава наряду с книжными текстами. Письменная фиксация такого рода духовных стихов, вполне вероятно, была обусловлена стремлением сохранить их в процессе эволюции и изменения культурно-исторической среды бытования. С. Ю. Неклюдов высказал мысль о том, что потребность в записи «устного текста возникает в кризисные периоды существования традиции, чтобы спасти ее от небытия» [348]. Восемнадцатый век как раз представляет кризисный этап в развитии системы внебогослужебного

духовного пения. Необходимость письменной фиксации фольклорных в генезисе памятников, – как считает С. Ю. Неклюдов, – возникает при ослаблении коммуникационных возможностей и содержательной наполненности устной традиции [348]. В такой ситуации формируется желание сберечь всю имеющуюся информацию. Что касается духовного стиха, то он бытовал в старообрядческом обиходе гораздо активнее, чем произведения мирского фольклора, зачастую вытесняя последние и исполняя их функции.

Образцы духовного песнетворчества у носителей дораскольного православия могли входить в обряды: например, стихи «Мессия пришел в мир, истинный пророк великий» [598] и «Бог творец всеильный создал человека» [161, с. 91] имеют уточняющее название “Брачный” – их исполняли на свадьбах; стихи «Поминайте меня, братья, поминайте всякий раз»¹² и «Ой вы, братья мои, сестры, вы, духовные друзья» [289, с. 39] относятся к похоронным. В некоторых старообрядческих общинах стихи заменяли исполнение колыбельных песен: в этой функции использовались такие образцы духовного песнетворчества, как «По Сионским горам сам Господь ходил» [442, с. 183], «Дева младенца умывала» [598], стих Богородицы «Здравы буди, о прекрасный сыне Иусе» [161, с. 98]. Стих “Сон Богородицы” бытовал у староверов в качестве заговорного текста как оберег от всяких бед. Большое распространение получило исполнение произведений внебогослужебного духовного пения на семейных и общинных застольях. Пели стихи во время полевых работ, сбора грибов и ягод и в других трудовых ситуациях. Некоторые стихи приурочены к народному календарю. Активнее всего они бытовали на святках: «В день Христова рождения» [445, с. 77], «В небе звезда пресветлая» [161, с. 92] звучали во время обхода дворов, соединив функции колядок и христославий; «Аз маленький отрочек» [161, с. 89] и «Еже о Христе Иусе, егда Христа распинати» [161, с. 89] использовались в вертепных театральные представлениях и т. д. Самое же широкое применение духовный стих имел в качестве лирической песни, исполняясь в часы досуга,

¹² Из стиховника семьи старообрядцев-поморцев Немцевых, обнаруженного автором во время экспедиции 1993 г. в г. Лениногорск (Риддер) Восточно-Казахстанской области [598].

выражая настроение и эмоциональное состояние поющего в различные моменты его жизни.

Взаимосвязь духовных стихов с церковным обиходом проявляется следующим образом. Во-первых, стихи применяются для запоминания гласовых формул знаменного распева в качестве учебно-инструктивного материала. Во-вторых, они могут быть приурочены к церковному месяцеслову: двенадцатым праздникам, дням памяти святых. Приведем примеры «праздничных» стихов. «Нова радость стала, яко в небе хвала» [598], «О днешнее чудо мы вам сказуем» [598], «Рождество Христово ангел прилетел» [598] «Составьте согласныя песни» [161, с. 108] связаны с Рождеством Христовым; «В далекой стране Палестине струится река Иордан» [598] и «К водам иорданским» [161, с. 98] – с Богоявлением Господним; «Исполняя Бог ныне древний завет» [161, с. 98] – с Благовещением Пресвятой Богородицы; «Радуйся зело, души Сиона» [161, с. 106] – с Входом Господним в Иерусалим; «Спит Сион» [161, с. 108] и «Се ныне радость» [161, с. 107] – с Воскресением Христовым; «Источник духовный, радости днесь полный» [161, с. 98] – с Пятидесятницей; «Апостолы с концы света собращася вси без совета» [161, с. 91] – с Успением Пресвятой Богородицы; «Родители Девы Марии» [598] и «Патриарси торжествуйте, а вы, девы, вси бодрствуйте» [598] – с Введением Богородицы во храм. Приуроченность к дням памяти святых имеют стихи «А кто, кто Николу любит, а кто, кто ему верно служит» [598], «Прошу тебя, угодник Божий»¹³, «К тебе с усердьем прибегаю, Христов святитель Николай» [598], посвященные Николаю Мирликийскому; «О, коль благодати, агница ты мати, Варвара Прекрасная» и «Сидела Варвара одна во дворце и грустно на небо взирала» [445, с. 228] о Варваре Илиопольской Великомученице и др.

В древнерусский период основными исполнителями образцов духовного песнетворчества были профессиональные носители устной культуры (калики переходные, сказители). В старообрядческой среде исполнительство

¹³ Из сборника 56р/1381 Тюменского (XII) собрания Лаборатории археографических исследований Уральского федерального университета [597].

внебогослужебного духовного пения приобрело большое распространение, поэтому любой неравнодушный к песенному творчеству старообрядец в той или иной степени является знатоком духовных стихов, имеющих, как уже было отмечено выше, многообразные формы бытования: исполняются они всеми во время отдыха и за работой, в доме и за его пределами, в храме или моленной при освоении «солей» и «крюковой гаммы» и т. д.

В формирование и развитие метажанра старообрядческого духовного стиха особый вклад внесли представители *выго-лексинской музыкально-поэтической школы*, которая сложилась в начале XVIII в. в Выговском и Лексинском общежительствах староверов-беспоповцев на северо-восточном берегу Онежского озера.

История Выга связана со временем становления старообрядчества как самобытного культурного явления и осознания носителями дораскольного православия своей миссии хранителей дореформенных устоев и чистоты истинной христианской веры. Выго-Лексинская обитель явилась первым крупным духовным центром староверия, организованным по типу общежительного монастыря. За более чем полуторавековой период своего существования до момента окончательного разорения в середине XIX в. Выговская пустынь достигла больших успехов в организационной, хозяйственной, экономической, образовательной, богословской сферах. Особый интерес представляет духовное наследие Выга. Именно духовные ценности, цели и идеалы объединяли насельников Выгореции в единый социум, сформировавший и поддерживающий все поморское согласие. В духовном обустройстве обители большое значение имели сложившиеся здесь правила церковной и мирской жизни, а также литературные, художественные, музыкальные традиции, на основе которых возник так называемый поморский стиль в книжном деле, иконописании, медно-литой пластике, лубочных картинах, певческом искусстве. Певческая культура Выга представлена богослужебными книгами, а также входящими в них песнопениями, и стиховниками, в состав которых включены покаянные и духовные стихи, отражающие внебогослужебный репертуар. Благодаря

выговским мастерам сохранились многие образцы дораскольного песнетворчества и в то же время появились новые произведения, обогатившие обиход внебогослужебного пения и в содержательном и в стилистическом отношениях. Для их записи по-прежнему использовалась знаменная нотация, возможности которой были переосмыслены и адаптированы под образцы, созданные в иной, нежели знаменные песнопения, манере.

В Выго-Лексинском общежительстве сложилась уникальная музыкально-поэтическая традиция, возникновение которой связано с творчеством братьев Денисовых, Ивана Иванова (Москвитина), Трофима и Козмы, Марфы Лукиной (старицы Марины), Ксении Емельяновны и других сочинителей, имена которых не сохранились. По утверждению В. П. Андриановой-Перетц, в Выгореции «преподавали правила виршевого стихотворства и теорию ораторского искусства» [8, с. 87]. Путем изучения «Грамматики» Мелетия Смотрицкого и сочинений по риторике С. Лихуда, С. Яворского, Ф. Прокоповича выговские мастера овладевали «книжной славяно-русской речью» [8, с. 87], читали они басни Эзопа и стихотворные переложения псалмов М. В. Ломоносова.

Создателями выговской певческой традиции являлись Д. Викулов, П. Прокопьев, Л. Федосеев, Т. Петров, бывшие первопоселенцами пустыни; приехавшие из Москвы Василий (Варлаам), П. Макариев, И. Москвитин, который учил знаменному пению Андрея Денисова и насельниц Лексинского монастыря.

Существенный вклад в изучение духовных стихов Выга внесли В. Г. Дружинин, Г. В. Маркелов, Ф. В. Панченко, Л. А. Петрова и Н. С. Серегина. В выговских сборниках XVIII–XIX вв. исследователи выявили около 300 памятников духовного песнетворчества, что подтверждает востребованность такого рода произведений в киновии, из них около 30 музыкально-поэтических образцов являются выговскими по происхождению [270, с. 11].

Мастера из Выгореции не только расширили репертуар образцов духовного песнетворчества. Они внесли существенные изменения в соотношение слова и напева, которые осмысливаются как отдельные элементы художественного текста. Их создателями зачастую были разные авторы. Однако, как и прежде,

новые поэтические тексты могли исполняться на основе мелодий, закрепившихся в исполнительской практике, что типологически близко пению народных песен на основе политекстовой мелодии, либо пению на подобен в богослужебной практике. Таким образом, в выговских духовных стихах интегрировались древнерусские особенности создания и бытования образцов внебогослужебного религиозного творчества и формирующиеся в период существования кинонии новые принципы корреляции поэтического и мелодического компонентов.

На основе записей устно бытующих образцов духовного песнетворчества, сделанных на территориях компактного проживания потомков выго-лексинских насельников, а также анализа состава выявленных там же стиховников и сборников с установленным выговским происхождением, удалось реконструировать репертуарный свод распространенных на Выгу духовных стихов. Он включал памятники из общерусского фонда, сформировавшегося в народной исполнительской среде еще до церковного раскола, книжные произведения (покаянные, псалмы и стихи собственного сочинения), наконец, образцы, имевшие фольклорное происхождение, которые позже были зафиксированы в рукописях.

Итак, можно предположить бытование в Выгореции следующих стихов фольклорного происхождения: “Алексей Божий человек”, “Аника воин”, “Голубиная книга”, “Егорий и змей”, “Егорий храбрый и его мучитель”, “Златокованную трубу Иоанна Златоуста”, “Иоасаф-царевич”, “Кому повем печаль мою”, “О Владимире князе”, “О Лазаре», «О Николае Святителе”, “О, прекрасная пустыня”, “Сон Богородицы”, “Старец и Пятница”, группа памятников “О Страшном суде” и др.

Выговцы сохранили в своем репертуаре покаянные стихи, имевшие древнерусское происхождение, а также дополнили эту жанровую традицию внебогослужебного пения новыми образцами, созданными поморскими песнопевцами в XVIII в. с опорой на словесные и интонационные модели церковной гимнографии и осмогласного попевочного фонда. Выговские покаянные стихи имеются в крюковых сборниках коллекций В. Г. Дружинина

Библиотеки Академии наук (№ 199), В. Н. Перетца Древлехранилища Пушкинского Дома (№ 513) и др. Их состав отличается многочисленностью образцов (например, 95 текстов в Дружининском сборнике) и характерной для ревнителй древлего благочестия эсхатологической тематикой, что подтверждает востребованность такого вида духовного творчества, как покаянный стих, в среде выго-лексинских старообрядцев.

Поэтическая манера покаянных связана со сложившимся в период Предвозрождения на Руси в творчестве Епифания Премудрого и Пахомия Логофета литературным стилем «плетения словес». Выговские образцы близки книжным произведениям XIV – XV вв. своей словесной орнаментикой: синтаксическим параллелизмом, амплификацией, развитостью риторических приемов, обилием вставных ритмических частиц, применением рефренных словесных оборотов типа «ох, увы мне, увы, грешному», эмоциональной экспрессией за счет синонимии и обилия эпитетов и сравнений, созданием звуковой выразительности с помощью аллитерации («душа моя прегрешная, што не плачешься»). Знаменные попевки в покаянных памятниках внебогослужебного духовного пения имели эсхатологическую символику, связанную с семантикой смерти и Страшного суда.

Дальнейшее развитие духовного стиха будет связано с барочной традицией. Выговские поэты активно проявят себя в сочинении вирш в барочной манере с использованием силлабического стихосложения, которое, по меткому замечанию А. М. Панченко, было заимствовано старообрядцами от своих идеологических противников [384, с. 395]. Подобная стилистическая актуализация, по всей видимости, обусловлена стремлением сохранить художественную систему внебогослужебного духовного пения, адаптировав ее свойства к произошедшим изменениям. В роли медиатора между древнерусскими певческими традициями и вокальной духовной музыкой Нового времени оказались покаянные стихи. На их основе в XVIII в. выговские сочинители создали такие жанры, как: рифмы воспоминательные, связанные с плачевыми традициями покаянной лирики,

вириши поздравительные и благодарственные панегирики, восходящие к виватным кантам.

Характерными особенностями выговских вириш являются силлабическое стихосложение, рифмы парного типа, форма акростиха. Заметным становится обновление содержания, нередко оно посвящено актуальным событиям, происходившим в монастыре, и их реальным участникам. Наряду с обновленной лексикой по-прежнему в виришах используется много церковнославянизмов и архаических словесных оборотов, придающих им пафосную высокопарность. Для поздних стихов выговского происхождения характерны упрощенность языка («Псалма лексинских девиц»), либо неуклюжая выпренность («Стих почтительный Н. К. Галашевской»).

Выговские мастера создавали напевы к поэтическим произведениям нестарообрядческих авторов, в их числе: «Взираи с прилежанием, тленной человекче» Стефана Яворского, созданное как надгробный плач Димитрию Ростовскому [595, с. 241]; «Воплю к Богу в беде моей» [270, с. 286] и «Мати милосерда, ты еси ограда» [270, с. 290] Димитрия Ростовского; оды «О ты, что в горести напрасно» [595, с. 267] и «Уже прекрасное светило» [595, с. 288], сочиненные М. В. Ломоносовым.

Мелодии образцов духовного песнетворчества, которые создавали выговские песнопевцы для музыкального обрамления вириш, оформлялись крюковой знаменной нотацией. Гласовой приуроченности они не имели, стандартизированные попевок осмогласия в них практически не использовались. В соотношении мелодического и вербального компонентов преобладает силлабический тип распевности, при котором одному слогу соответствует один звук. В каденционных зонах мелостроки могут встречаться небольшие внутрислоговые распевы. В голосоведении преобладает поступенное мелодическое движение с редким применением нешироких скачков с последующим заполнением. Обращает внимание стремление выговцев к равномерной метрической организации напевов.

Духовные стихи выражали картину мира носителей древнего православия. Они выполняли посредническую миссию между земным и горним мирами. Стихи народные репрезентировали воззрения человека об устройстве вселенной, о нормах праведного жития. Стихи покаянные содержали эсхатологические представления о смерти человека и кончине мира. Вирши духовные отражали впечатления о современных событиях и включали размышления о воздаянии грешникам и праведникам. Вместе с богослужебными художественными текстами христианской семиосферы духовные стихи образовывали своего рода циклы: плачи и рифмы воспоминательные «наряду с житием, житийной иконой и службой составляли агиографический цикл; панегирические стихи вместе с праздничными тропарями – славильный комплекс» [314, с. 213].

Настоятели выговской киновии активно занимались просветительской деятельностью. В этих целях были задействованы самые разные способы трансляции информации: изготовление и распространение за пределами общежительства книг и икон, миссионерские поездки выговских просветителей и мастеров, обучение в киновии приезжих старообрядцев и др. Одним из коммуникационных каналов взаимодействия Выга с остальным старообрядческим миром стали сборники духовных стихов. Кроме того, распространились сложившиеся в обители традиции бытования духовного стиха, такие как фиксация в стиховниках образцов устного происхождения, зачастую распетых крюками; приурочивание образцов духовного песнетворчества к определенным ситуациям (торжественным встречам, поздравлениям, поминовению усопших и др.).

Выговские мастера на примере своего музыкально-поэтического творчества продемонстрировали, как можно адаптировать духовный стих к изменившейся культурной ситуации и при этом максимально сохранить древнерусские певческие традиции, на основе которых внебогослужебное духовное пение было создано. Элементы средневековой певческой культуры наиболее полно представлены в покаянных стихах выговцев, которые создавались в рамках осмогласия. Но и другие жанровые разновидности духовного песнетворчества

многое взяли от дораскольной культуры: обращение к знаменной нотации для записи напевов, объединение художественных текстов в сборники устойчивого состава по подобию певческих богослужебных книг, ситуативное закрепление исполнения некоторых текстов. Актуализация же и дальнейшее развитие внебогослужебного духовного пения проявились в обогащении его новыми жанрами (рифмы воспоминательные, панегирики и др.) и стилистическом обновлении (в частности, использовании барочных средств поэтической и музыкальной выразительности, заимствованных у представителей «чужой» культуры). При этом неизменным в духовном песнетворчестве оставалась система ценностей, сформировавшаяся в период укрепления православия и отражавшая духовные ориентиры традиционной русской культуры.

Итак, выговские мастера, сохранив ядро духовного стиха (его аксиологию), наметили векторы последующего развития художественной системы внебогослужебного духовного пения. Они, главным образом, были связаны с музыкально-стилистическим обновлением. Носители дораскольного православия создали много стихов-псалм, обогащенных художественными особенностями образцов ранней традиции. Это проявляется в тяготении к эпическому складу в напевах, сочетании церковнославянизмов с фольклорной лексикой. На мелос старообрядческих стихов оказывали интонационное влияние светские фольклорные жанры, включая запрещенные в некоторых общинах игровые и плясовые песни. Помимо крестьянского фольклора старообрядческий духовный стих испытал воздействие городской бытовой музыки: в XIX в. – романса, в XX в. – массовой песни, киномузыки и др. Следует заметить, что стилистическая открытость напевов выступала способом адаптации духовного стиха к меняющимся социокультурным условиям и художественным запросам.

Продолжая традиции выговских мастеров, старообрядцы применяли крюковую нотацию для записи мелодий, изначально не связанных с традициями знаменного пения. Это могли быть напевы ранних стихов фольклорного происхождения, либо поздних памятников, создаваемых на основе мотивного, а не попевочного интонационного мышления.

Развитие книжной ветви старообрядческого духовного песнетворчества обусловило появление *авторства*. Конечно, по-прежнему большинство стихов принадлежало анонимным творцам, создававшим свои произведения в соответствии с инперсональностью средневековой культуры. Однако, начиная с выго-лексинских мастеров, имена ряда авторов известны. В Выгореции стихи писали: Андрей Денисов, ему принадлежит “Стих о юности” («Увеселение есть юноши премудрость» [270, с.143]); Семен Денисов, создавший несколько плачей по случаю кончины Андрея Денисова [270, с. 128, 129]; Трофим и Козма, сочинители “Стиха о отце умершем (Симеоне Денисове)” «Терн острейшии жалости душу ми збодает» [270, с. 141—142]; Марина постница, упоминаемая как автор стиха «Печальный терн мене убодает» [270, с. 107]; Иван Иванов (Москвитин), создатель знаменных мелодий выговских стихов.

С XIX в. становятся известны имена создателей духовных стихов из числа старообрядцев, представляющих разные локальные и субконфессиональные традиции. Основатель согласия странников-статейников Никита Семенов (Меркурий Семенович Киселев), по утверждению С. В. Максимова, создал 8 образцов, самыми известными из которых являются “Иоасафа царевича стих” («Что за чудная превратность непременно зрю в глазах») и “Стих о юности” («Среди самых юных лет вяну, аки нежный цвет») [249, с. 442–445]. Духовному отцу московских поморцев Гавриилу Илларионовичу Скачкову, написавшему «Чин брачного молитвословия», отстаивающему в полемических спорах законность брака и избравшему в качестве одного из аргументов поэтическое творчество, принадлежит стих “О таинстве брака” («Бог творец Всесильный создал человека» [595, с. 236]). Кроме этого, Скачков создал популярное в старообрядческой среде произведение «Гряди, смотри и виждь тебе, что предлагаем» в форме акростиха [595, с. 249] и сатирическое стихотворное сочинение, направленное против единоверия «Явилась церковь вновь, имея две личины» [595, с. 293]. В начале XX в. любимые в старообрядческой среде стихи о протопопе Аввакуме «В Даурии дикой, пустынной отряд воеводы идет» и боярыне Морозовой «Снег белый украсил светлицы» сочинил поэт, этнограф из

Прикамья Порфирий Николаевич Шмаков, печатавший свои произведения в периодических старообрядческих изданиях. Вятский старообрядец-федосеевец Лука Арефьевич Гребнев, книжник, иконописец, поэт, является автором стихов «В поле я гуляю на равнине» и «О прекрасная весна» [469, с. 80]. Настоятель Виленской поморской общины, духовный писатель и поэт Симеон Феодорович Егупенок создал по мотивам широко известного в старообрядческой среде памятника «Поздно-поздно вечерами, как утихнет весь народ» стихотворное сочинение «Поздно-поздно вечером же во один с прекрасных дней, как утихлось все волненье дневной злобной суеты» [595, с. 272]. Наставник поморской общины в Эстонии Григорий Гаврилович Глубоков написал стих «Все исчезнет в этом мире, как трава и цвет в полях» [595, с. 245], пользующийся популярностью у прибалтийских староверов.

Многие авторы были духовными старообрядческими наставниками, лидерами своих общин, для которых сочинение стихов являлось не только средством творческого самовыражения, но, главным образом, поэтической формой представления аксиологической системы древлеправославия в целом и определенного его направления в частности.

В начале XX в. после публикации императорского Манифеста «Об укреплении начал веротерпимости» (1905 г.) активизировалась духовная деятельность старообрядческих общин и приходов. Одним из ее проявлений стала *организация любительских хоров и их концертных выступлений*. Репертуар старообрядческих хоровых коллективов состоял из литургических песнопений и образцов внебогослужебного духовного пения. Активную концертную деятельность, в частности, развернули Морозовский хор старообрядческой церкви святителя Николы на фабрике Богородско-Глуховской мануфактуры, концертная деятельность которого приходится на 1907–1911 гг., когда коллектив возглавлял Павел Васильевич Цветков, и хор Московского Братства Честного и Животворящего Креста Господня под руководством Якова Алексеевича Богатенко в период с 1911 по 1918 гг. Морозовский хор специализировался на исполнении различных богослужебных жанров, духовные стихи занимали не

главное место в его репертуаре. На концертах же певческого коллектива Я. А. Богатенко духовные стихи звучали очень часто. По свидетельству М. П. Рахмановой, Яков Алексеевич со своим хором выступал с концертами, полностью состоявшими из духовных стихов, либо стихи звучали в двух отделениях из трех [434, с. 23].

В 1920-30-е гг. старообрядческие духовные стихи исполнялись ревнителями древнего благочестия в Прибалтике. Главными подвижниками духовного песнетворчества здесь были Иван Никифорович Заволоко и Мануил Иванович Терентьев. По информации А. Ягодкина, И. Н. Заволоко был одним из инициаторов создания в 1927 г. «Кружка ревнителей русской старины» при Рижском Гребенщиковском училище, целью которого было развитие национального и религиозного самосознания молодежи [584, с. 13]. В 1928 – 1932 гг. отделения «Кружка ревнителей русской старины» создаются в Двинске, Митаве, Режице. Участники Кружка ездили по старообрядческим селам Закарпатья, Латгалии, Печорского края, Польши. Во время поездок от местных жителей записывались духовные стихи, а также исполнялись выученные ранее образцы духовного песнетворчества. На 1930-е гг. приходится концертная деятельность старообрядческого хора из литовской деревни Федоришки Биржайского района под руководством М. И. Терентьева, гастролировавшего по старообрядческим населенным пунктам Литвы до 1940 г. [209].

С 1990 – 2000-х гг. возобновилось концертное исполнение образцов внебогослужебного духовного пения силами старообрядческих певческих коллективов. Среди современных исполнителей духовных стихов можно упомянуть хор рижских поморцев «Грезнь» при Староверческом обществе им. И. Н. Заволоко под руководством Марии Евлампиевны Селушинской, функционирующий с 1993 г. В двух сборниках, изданных в 1994 г. и 1995 г., представлен репертуар этого коллектива [123; 124]. В 1997 г. Евгенией Маркиановной Григорьевой был организован Даутавилский молодежный хор «Воскресение», в репертуаре которого более 30 духовных стихов. Поповскую традицию пения духовных стихов представляют сибирские и уральские

коллективы. В Сибири в 1990-е гг. духовные стихи можно было услышать в исполнении хора новосибирского храма Рождества Богородицы под руководством Владимира Андреевича Долгова. В 2007 г. с целью организации концертной деятельности был создан хор певчих старообрядческих приходов Сибири, которым по настоящее время руководит уставщик новосибирского храма Александр Николаевич Емельянов, большой знаток внебогослужебного духовного пения. Наконец, назовем еще один коллектив – молодежный женский хор из поселка Шамары Свердловской области под управлением уставщицы Юлии Потеряевой. Конечно, перечислены далеко не все, потому что концертное исполнение духовных стихов в современной старообрядческой среде продолжает набирать популярность. Проводятся фестивали духовной музыки, на которые съезжаются коллективы, представляющие различные старообрядческие приходы.

Помимо концертных выступлений еще одним способом популяризации духовного стиха в наши дни являются *аудио- и видеозаписи*. Истоки этой практики уходят еще в 1960-е гг. Полвека назад некоторые староверы стали делать магнитофонные записи сольного, семейного, общинного исполнения духовных стихов. Конечно, фиксация пения на магнитофон среди старообрядцев скорее исключение, чем правило. Магнитофонные пленки предназначались для внутреннего пользования. Они хранили голоса близких людей, фиксировали репертуар, который можно освоить. Это были настоящие домашние реликвии, передававшиеся из поколения в поколение, как когда-то стиховники с записями образцов духовного песнетворчества.

Первая официальная грамзапись духовного стиха осуществлена в 1988 г. всесоюзной фирмой «Мелодия». К 1000-летию принятия христианства на Руси подготовлен альбом «Старообрядческое церковное пение», где в исполнении костромских старообрядцев – Ивана Алексеевича Сергеева и руководимого им Стрельниковского хора звучит стих «О числах».

В наши дни старообрядцы записывают духовные стихи в студиях. Сначала такие записи распространялись на кассетах и компакт-дисках. Сейчас, в основном, они размещаются на сайтах. Пожалуй, наиболее активно этой

деятельностью с 1990-х гг. занимаются Александр Емельянов и Игорь Мыльников, ныне настоятель новокузнецкого храма РПСЦ. В их совместных записях, а также в сольных записях А. Емельянова собраны образцы, представляющие различные стилистические пласты внебогослужебного духовного пения. С 1990-х гг. известны аудиозаписи духовных стихов американских старообрядцев из штатов Миннесота и Орегон [430; 449]. 17 духовных стихов разных стилевых традиций представлены на диске «Куда мне, Господи, идти?», записанном певчими Ю. Ф. и Н. Ф. Потеряевыми из пос. Шамары.

Следующий канал передачи традиций внебогослужебного духовного пения – *издательская деятельность старообрядцев*. Так, в 1912 г. в Саратове в книгоиздательстве старовера-поморца Василия Захаровича Яксанова выходит в свет составленный самим издателем сборник духовных стихов, большинство которых распето крюками. В 1920-30-е гг. Иван Никифорович Заволоко в журнале рижских ревнителей древлего благочестия «Родная старина» опубликовал 9 текстов духовных стихов и выпустил два сборника под названием «Духовные стихи старинные» [131; 132]. Еще одно рижское собрание из 24 стихов было подготовлено в 1931 г. основателем Певческого общества староверов Латвии Порфирием Федоровичем Фаддеевым [130]. По словам Э. Мекша, сборники И. Н. Заволоко и П. Ф. Фаддеева стали основой исполнительского репертуара певческих коллективов «старообрядческих общин как в довоенной Латвии, так и в наши дни» [286]. В 1990-е гг. сборники духовных стихов издают отдельные старообрядческие приходы [289; 516].

Итак, в практике старообрядцев сложилось несколько коммуникационных каналов передачи традиций исполнения духовных стихов: во-первых, это устная трансляция в процессе семейного, либо общинного пения; во-вторых, информация фиксируется в рукописных стиховниках – поэтических и крюковых, создание которых началось в XVIII в. и продолжается поныне; в-третьих, она может содержаться в книжных изданиях, включающих как памятники устного, так и письменного происхождения; в-четвертых, распространение духовного

песнетворчества осуществляется во время концертов старообрядческих хоров; наконец, современными аудио и видеоносителями являются любительские магнитофонные записи и компакт-диски, грампластинки, студийные записи певческих коллективов, цифровые ресурсы. Нужно заметить, что все выделенные коммуникационные каналы не утратили своей актуальности, способствуя хранению и передаче традиций духовного песнетворчества. По-прежнему востребован старинный метод устного транслирования памятников внебогослужебного религиозного творчества; как и прежде, в практике используются рукописные и изданные сборники-стиховники; все большее значение получают цифровые носители.

Старообрядцы внесли довольно существенный вклад в собирание и изучение духовных стихов. Их исследовательская деятельность приходится на начало XX в. Так, Яков Алексеевич Богатенко написал «диссертацию “Русские духовные стихи, канты и псалмы по устному преданию, рукописным источникам и крюковым певческим книгам”». К сожалению, ее полный текст утерян» [319, с. 104], но сохранились три публикации автора, посвященные внебогослужебному духовному пению [40; 41; 42]. Исследованием духовных стихов староверов Латгалии, Причудского края и Восточной Пруссии занимался выдающийся деятель поморской церкви, собиратель книжности и фольклора Иван Никифорович Заволоко. В Карельском Поморье в 1910 – 1930-е гг. образцы духовного песнетворчества фиксировал Иван Матвеевич Дуров – краевед, происходивший из старообрядческой семьи Кемского уезда Архангельской области. Его записи, в том числе сборник «Стихи старообрядческие и нищей братии», находятся на хранении в Петрозаводске, в Карельском научном центре Российской академии наук, некоторые материалы были опубликованы [202, с. 243]. Краевед, этнограф старообрядческого происхождения Порфирий Николаевич Шмаков вел экспедиционную деятельность в Осинском уезде Пермской губернии, по итогам которой в 1916 г. он написал книгу «По лицу Земли. Очерки из жизни Прикамья», где опубликованы тексты записанных от осинских староверов образцов духовного песнетворчества [458, с. 154].

В развитии художественной системы внебогослужебного духовного пения роль старообрядцев сложно переоценить. Они сберегли многие образцы дораскольного происхождения, зафиксировав их в стиховниках, обогатили духовное песнетворчество новыми произведениями, расширили каналы трансляции его образцов, внесли лепту в собирание и изучение духовного стиха, осмыслили его в качестве средства просветительской деятельности. Усилия старообрядческих носителей традиции духовного песнетворчества обеспечили сохранение духовного стиха в активном бытовании до наших дней.

Изучение принципов функционирования духовных стихов, коммуникационных каналов, обеспечивающих передачу традиций их исполнения, особенностей формирования репертуара и стилистических признаков позволило выделить пять периодов, характеризующих *эволюцию внебогослужебного духовного пения представителей дораскольного православия*:

1. «Вторая половина XVII – начало XVIII вв. Период перехода и адаптации» [333, с. 59].

Из общерусской исполнительской практики духовные стихи постепенно уходят и локализуются, главным образом, в певческом и четьем обиходе старообрядцев. В их репертуаре имеются древнерусские по происхождению образцы и появляются собственные старообрядческие произведения, творцами которых были представители выго-лексинской музыкально-поэтической школы.

2. «Вторая треть XVIII – XIX вв. Период окончательного складывания и расцвета метажанра старообрядческого духовного стиха» [333, с. 59]. Старообрядческое духовное песнетворчество обогащается новыми сюжетами, имеющими реальное историческое содержание, связанное с церковным расколом и его последствиями. Духовный стих осмысливается как одно из средств этноконфессиональной идентификации, как поэтическая форма позиционирования вероучительных, религиозно-нравственных и обычно-правовых воззрений старообрядцев различных согласий. Расширяются художественные возможности духовных стихов за счет новых систем версификации, расширения интонационного тезауруса благодаря применению

мелодических оборотов из параллельно существующих вокальных жанров канта, романса, народных песен. Более активно развивается книжная ветвь внебогослужебного духовного пения в результате возникновения сборников-стиховников, в которых размещаются не только представляющие книжную традицию покаянные стихи и псалмы, но и образцы устного происхождения. В этой связи модифицируются принципы использования невменной нотации, с помощью которой начинают записываться фольклорные тексты, в силу своей природы не предполагавшие фиксации. Наряду с анонимными, появляются авторские духовные стихи. Тем самым, на этом временном отрезке происходит складывание метажанра старообрядческого духовного стиха, интегрирующего корневые принципы художественной системы внебогослужебного духовного пения, связанные в своем генезисе с древнерусской культурной традицией, и изменения, обусловленные желанием адаптировать его к культурно-историческим реалиям Нового времени.

3. Первая треть XX в. Период расцвета «старообрядческого духовного стиха благодаря собиранию, изданию и концертному исполнению образцов внебогослужебного духовного пения силами староверов» [333, с. 60]. Указ Николая II «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 г. обусловил расцвет старообрядчества, что, в том числе, нашло выражение в развитии каналов трансляции традиций духовного стиха в среде древлеправославных христиан, в том числе, таких, как: концертные выступления певческих коллективов, исполнявших произведения внебогослужебного духовного пения, собирание и издание сборников-стиховников в старообрядческих типографиях, изучение бытования и стилистики образцов, представляющих определенные локальные и субконфессиональные репертуары, самими носителями дораскольного православия. Наиболее заметный вклад в исследование духовного стиха внесли Яков Алексеевич Богатенко, Иван Матвеевич Дуров, Иван Никифорович Заволоко, Порфирий Федорович Фаддеев, Порфирий Николаевич Шмаков, Василий Захарович Яксанов.

4. 30 – 80-е гг. XX в. «Период ”подпольного” существования духовного стиха, оскудения исполнительского репертуара» [333, с. 60] и одновременно его обогащения новыми памятниками о гонениях XX в. Несмотря на религиозные притеснения и фактический запрет духовного творчества в годы советского атеизма старообрядцы сумели сохранить свои традиции внебогослужебного пения и даже обогатить их сюжетами о гонениях представителей дораскольного православия. Основным каналом распространения образцов духовного песнетворчества становятся сборники стихов, которые главным образом применяют для воспроизведения вербального, а не мелодического текста, так как постепенно старообрядцы начинают утрачивать крюковую грамотность. Если в предшествующий период наблюдалась своего рода трансформация стихов фольклорного происхождения в письменные памятники, вследствие их фиксации в сборниках, то в XX в. заметной становится противоположная тенденция – фольклоризация мелодии при удержании стабильного поэтического текста.

5. Рубеж XX–XXI вв. Период возрождения интереса к «духовному стиху, появления новых каналов его трансляции, формирования единого репертуарного свода, независимого от региональных и локальных традиций» [333, с. 60]. На фоне общего религиозного ренессанса в отечественной культуре активизируется интерес к духовному стиху. Внебогослужебное духовное пение ревнителем древнего благочестия начинает распространяться через издания сборников, аудио-записи, посредством цифровых технологий, в результате происходит размывание локальных репертуаров, отражающих местные традиции духовного песнетворчества, и формирование общестарообрядческого репертуарного свода духовных стихов, объединяющего носителей дораскольного православия в единый культурный феномен. В настоящее время древлеправославные христиане продолжают выступать в роли основных носителей традиций внебогослужебного духовного пения. Именно староверы сохранили духовный стих как самобытное явление русского художественного творчества, актуализировав его содержание и стилистику.

Духовный стих старообрядцы воспринимают как компонент древнерусского наследия, которое они всячески стремятся сберечь, поскольку идентифицируют себя с дораскольным православием. В то же время для поддержания «дееспособности» художественной системы внебогослужебного духовного пения ревнители древнего благочестия начинают применять его формальные свойства для создания произведений, довольно сильно отличающихся от классических духовных стихов, сформировавшихся в средневековый период. Новые памятники духовного песнетворчества рождаются на основе других сюжетных источников: вместо событий из Священного Писания, житийных историй или апокрифических рассказов используются реальные исторические факты и события, в которых принимали участие представители дореформенного православия. Духовный стих на старообрядческом этапе своего развития подвергается достаточно значительным жанрово-стилистическим трансформациям. Старообрядцы, в первую очередь, оценивают его как средство, интегрирующее ушедшую дораскольную культуру и изменившуюся реальность.

Носителями дореформенного православия были выработаны механизмы адаптации внебогослужебного духовного пения к новым культурно-историческим условиям. Во-первых, ими был создан новый вид книжности – рукописные сборники-стиховники, в которых наряду с памятниками книжного происхождения, как старинными, так и новыми, фиксировались произведения устного бытования. Во-вторых, актуализации духовного стиха сопутствовала полистилистичность. Старообрядческие слагатели и исполнители использовали системы стихосложения, художественные приемы, интонационные обороты из вокальных жанров, складывавшихся и развивавшихся уже в контексте культуры Нового времени в ходе эволюции поэтического и музыкального творчества. В-третьих, старообрядческие носители традиций внебогослужебного духовного пения обогатили его жанровый состав. Они сохранили классические разновидности: покаянные стихи, псалмы, старшие эпические и младшие лирические стихи, сформировавшиеся в народной среде, и создали новые: надгробные плачи, вирши воспоминательные, панегирики, сатирические

произведения, рассчитанные на чтение вслух рассказы в стихотворной форме и др.

Таким образом, старообрядческий духовный стих отличается содержательно-тематическим и жанрово-стилистическим многообразием. При этом большее распространение получили не старинные образцы, а произведения позднего происхождения, в том числе, появившиеся как отзывы на современные события. Актуализация духовного стиха способствовала его сохранению как вида художественного творчества и активному использованию в обиходе до настоящего времени. Ключевым способом корреляции поздних и старинных образцов духовного песнетворчества является интертекстуальность, продолжающая первичное интертекстуальное взаимодействие духовных стихов с христианской книжностью в контексте исторической и социокультурной динамики старообрядчества.

4.2. Особенности формирования старообрядческого репертуара

Репертуар духовных стихов является сложноорганизованной системой, образованной из произведений, созданных в разное время, имеющих различное художественно-стилистическое оформление. Он складывался под воздействием культурно-исторических, этноконфессиональных факторов, а также эволюции музыкально-поэтического творчества.

Репертуарный свод образцов духовного песнетворчества включает памятники и устного и письменного происхождения, что обусловлено генезисом художественной системы внебогослужебного духовного пения, формировавшейся в контексте двух этих традиций. Объединению книжных и фольклорных памятников способствовало стремление записывать последние, переводя их из пространства устного бытования в книжный обиход. В то же время наблюдалась и противоположная тенденция фольклоризации письменных в своем генезисе текстов. Все это приводило к аккумулярованию образцов книжного и устного происхождения в единый репертуарный фонд.

Со всей очевидностью описанная ситуация обнаруживается именно в старообрядческом своде духовных стихов, в котором сохранились еще дораскольские памятники и появилось немало новых образцов, созданных староверами. Довольно интересно отношение ревнителей древнего благочестия к текстам, возникшим после раскола в среде представителей официальной церкви: часть из них закрепилась в старообрядческом обиходе.

Формирование репертуара было обусловлено рядом культурных особенностей старообрядчества. Среди них важное значение имеют миграционные процессы: вынужденно покидая места исконного проживания, переезжая в новые регионы, представители дореформенного православия таким образом расширяли бытование произведений духовного песнетворчества. Поскольку староверы отличались высоким уровнем грамотности, они тяготели к книжным стихам и письменному способу передачи традиции, фиксируя тексты в специальных стиховниках. Отличается старообрядческий репертуар и своим содержательным наполнением. Популярность эсхатологических памятников объясняется распространенностью представлений о скором конце света. Сотериологические аспекты вероучения обуславливали популярность образцов дидактического содержания и востребованность стихов о пустыне – месте спасения от мирских соблазнов. Полемическая направленность старообрядческого вероучения привела к появлению текстов, обличающих пороки нового времени и отстаивающих истинность древнего православия. Получили отражение в стихах и некоторые догматические противоречия внутри старообрядчества.

Репертуар старообрядческих образцов внебогослужебного духовного пения обладает едиными типологическими принципами формирования, однако эти принципы могут иметь различное преломление в конкретных региональных условиях. В этой связи сначала выделим общестарообрядческие особенности складывания репертуара духовного песнетворчества, а затем представим их воплощение на примере отдельных региональных традиций.

Итак, в сводном репертуаре образцов внебогослужебного духовного пения встречаются три группы памятников:

- 1) общерусские, бытовавшие повсеместно и не только среди староверов;
- 2) старообрядческие общерусские (отражают важные для всех староверов события);
- 3) старообрядческие региональные (отражают локальные события) ¹⁴.

В старообрядческом репертуаре преобладают **общерусские стихи**, просто потому, что их количественно больше, чем памятников, созданных в среде ревнителей древнего благочестия. Они представлены образцами дораскольного происхождения и некоторыми произведениями Нового времени, выражающими общехристианскую картину мира и не вступающими в противоречие со старообрядческим вероучением, не упоминающими причисленных к лику святых официальной церковью после раскола. Если среди представителей официального православия внебогослужебное духовное пение не имело повсеместного распространения, были периоды заметного ослабления внимания к нему, то у староверов традиция исполнения духовных стихов никогда не прекращалась.

Что касается собственно старообрядческих стихов, то определить принадлежность текста к этой категории памятников может помочь анализ, направленный на выявление лексем, специфических для словаря носителей исследуемой традиции. Изыскания, посвященные данному вопросу, принадлежат С. Е. Никитиной [355; 361]. К маркирующим старообрядческие тексты исследовательница относит такие лексем, как: старая вера, антихрист и др. Лексические единицы из общерусского фонда памятников духовного песнетворчества могут дополняться иными смысловыми акцентами. Согласно сформулированному С. Е. Никитиной принципу лингвистического основания картины мира, к образцам старообрядческого происхождения следует отнести: «Стих о старости» («Жизни нашей крах приходит»), «Есть безумные на свете, говорят, что Бога нет», «Житейское море играет волнами», цикл стихов о Страшном суде («Всяк человек на земле, яко трава растет», «Когда Христос с

¹⁴ Материалом для исследования послужили образцы из сводных таблиц-инципитариев (*Приложения 1, 2*).

учениками», «Пора тебе уж пробудиться», «Гробе мой, гробе, превичный мой доме», «Конец веку приближается») и др.

Старообрядческие общерусские стихи включают следующие сюжеты.

1. *Исторические события церковного раскола.* Здесь можно выделить несколько циклов. Первый – это произведения, посвященные соловецкому сидению – событиям, происходившим в 1668 – 1676 гг. в беломорской обители, основанной еще в XV в. Зосимой, Савватием и Германом. Известные по записям тексты делятся на две группы. В первую входят образцы, воспроизводящие эпизоды соловецкого восстания, их можно отнести к историческим памятникам: имеющие повсеместное распространение стихи “Соловецкое сидение” («Да Господь Бог прогневился»), «Во Москве было во царстве» и известная среди архангелогородских староверов “Песня про соловецкую осаду” («Сядем, братцы, в круговую»). Вторую группу составляют тексты назидательного содержания, они объединены названием “Плач пустынных жителей (соловецких иноков)”. К этой группе, в частности, относится стих «По грехом нашим на нашу страну».

Исторический духовный стих “Соловецкое сидение” («Да Господь Бог прогневился, государь-царь воспалился») [152, № 121] представляет собой довольно масштабный эпический сказ о разорении северного монастыря, братия которого открыто выступила против Никоновых новин. Повествование начинается с того момента, как во Москве-граде «государь-царь Алексей сударь Михайлович» отдает приказ воеводе Салтыкову разорить непокорный монастырь. Однако «любимый царский воеводушка» пытается отговорить государя от задуманного. Разгневанный царь приказывает исполнить его повеление, а запуганный казнью воевода просит дать ему «силу немалую». Далее воевода обращается к ветрам с просьбой «донести» его с войском к соловецкой обители. На Петров день пономарь Соловецкого монастыря заметил приближающееся войско и рассказал о том братии. Монахи сначала решили, что воины идут помолиться, но тут начался обстрел обители. Иноки встали на защиту старой веры. Они специально выпускали пушечные ядра поверх голов нападавших, чтобы не прогневить царя. Когда Алексей Михайлович узнал об этом, он приказал

«монастырь святой не разоряти, стару веру не разрушати» [152, № 121]. Однако войска уже «всех трудников полонили, в лед живыми погрузили», «стары книги перервали и в огонь все пометали».

Конечно, в духовном стихе представлена поэтически обработанная версия происшедших событий. Примечательно, что некоторые факты близки к реальности, например, указание на сроки начала осады: в стихе упоминается Петров день (29 июня), в исторических документах – 22 июня. Инициатором разорения монастыря действительно выступал Алексей Михайлович, однако воеводы, осуществлявшие царскую волю, носили другие имена. Упомянутый в стихе Иван Петрович Салтыков, возможно, в качестве прототипа имел новгородского воеводу Ивана Михайловича Салтыкова, пришедшего в Новгород в 1610 г. для присяги новгородцев польскому царю Владиславу. И, конечно же, особого внимания заслуживает тот факт, что поэтическая народная версия пытается обелить царя, который якобы раскаялся и дал приказ для обратного хода событий, но было уже поздно. Подобное отношение к государю-батюшке, обусловленное столь характерной для Руси верой в справедливого царя, является весьма показательным для фольклорных произведений.

Назидательная группа памятников («Плач соловецких иноков») широко известна практически во всех регионах. Их распространенность объясняется созвучием содержания эсхатологическим настроениям, характерным для старообрядческого мировоззрения. С эпической масштабностью в таких образцах перечисляются все беды и скорби, которые «попустил Господь по грехом нашим на нашу страну». Столь яркой картины с описанием последнего времени, пожалуй, не встретить ни в каком другом образце эсхатологической поэзии. С большой экспрессией перечисляются грехи, за которые последовало такое наказание. Завершается большинство вариантов «Плача» обращением к душе: «Не страшись, душе, страха тленного, убойся ты огня вечного» [598]. Стилистический анализ подобных образцов показывает, что варианты создавались в разное время, претворяя эпический былинный стиль и особенности книжной силлаботонической поэзии.

Второй цикл образуют стихи о Никоне и разделении церкви: «Вот настала перемена» (встречается повсеместно и у поповцев, и у беспоповцев); зафиксированный у поморцев Прибалтики и Сибири «Рассказ скорбного старца» («Любезная братия!»), автор А. А. Надеждин; «Стих Никон, дела давно минувших дней, предание старины глубокой» («Повесть я сию пишу, вашей чести приношу»), распространенный у поморцев, стариковцев и бегунов Верхотурья, Урала и Сибири в качестве четвертого произведения; имевший хождение на Вятке стих «О братия моя христоименитая», приписываемый старообрядческой молвой Аввакуму, хотя это не соответствует действительности [51, с. 144]; «О ты, злый Никон, душевный пагубник, не ты ли де адов пес» [68], также зафиксированный на Вятке; созданный уральскими поморцами стих «О никонианах» («Я, человек сам ничтожный и грешный») [263].

2. *Гонения на старообрядцев более позднего времени*: бытующий в среде липован, а также староверов Вятки и Урала «Стих иргизских иноков» («Боже, приидоша времена до нас» [552]); популярнейший в Сибири, на Урале, в Прибалтике, а также зафиксированный среди новгородских староверов стих «Петрозаводская могила» («Там, где ветер хладный, бурный»); известная по выговским сборникам и стиховникам северно-русского происхождения «Рифма плачевная на изгнание девического хора из Преображенского дома» («В покровительстве всевышнии»); возникший в XX в. «Стих на память страдальцем» («В Чебоксарах, в большом помещенье, пред лицом безбожных судей»), получивший распространение на Урале и в Сибири; один из самых популярных образцов «Здесь везде одно гоненье».

3. *Обличение пороков Нового времени и пренебрежения древлеправославной стариной*: «Слезы ливше о Сионе» – стих, относящийся к числу наиболее популярных.

4. *Духовный подвиг выдающихся представителей староверия*: протопопа Аввакума, боярыни Морозовой, выго-лексинских киновиархов и др. (подробная характеристика этих образцов приводится в параграфе 5.1 «Персоносфера старообрядческого духовного стиха»).

Сюжетопорождающими факторами в старообрядческих духовных стихах нередко выступали актуальные события, случившиеся в реальности, в которых принимали участие ревнители древнего благочестия. Их музыкально-поэтическая интерпретация соответствовала традициям духовного песнетворчества. Так, в старообрядческой среде сформировалась группа памятников в русле *newslore* (актуального фольклора), согласно терминологии Ф. Рассела [594].

В освещении событий средствами духовного стиха прослеживается два способа: традиционный фольклорный и новаторский газетно-публицистический. В контексте фольклорного подхода история получала условно-обобщенную интерпретацию, когда определенный факт становится основанием типизации, как это характерно для былинного эпоса. В данном случае гораздо важнее не передача информации, а раскрытие идеи, которую она иллюстрирует. Создатель подобных произведений действует по алгоритму былинного сказителя. Что касается газетно-публицистического подхода, то здесь достаточно точно воспроизводится конкретный эпизод, потому что в этом случае дается отклик на какой-то реальный случай. Слагатель стиха, подобно журналисту, индивидуально осмысливает событие в виде поэтической публицистики. Такого рода «журналистские» стихи нередко относились к четвѣй литературе, а не к певческим жанрам. Поэтому вместо традиционного для духовных стихов обращения к братии, сродникам и т. д., в них следует обращение к читателю: «Ты, читателю, приинки во плачевну повесть, всем своим умом в то вникни, как в Москве пропала совесть» [310, с. 237]. Итак, реальные истории в образцах духовного творчества могут двояко интерпретироваться: подвергаться условному эпическому обобщению, или, напротив, конкретизироваться, как в газетном очерке.

Все выделенные группы памятников имеют распространение среди староверов разных регионов и различных толков и согласий.

К старообрядческим региональным памятникам, отражающим локальные особенности, относятся: зафиксированные на Вятке стихи о Криволучном монастыре («Криволучный монастырь, он во темных лесах был») и об Успенском монастыре («Во славном было царстве»), посвященные местным

святыням [85, с. 105]; бытующий на Урале стих о святых чудотворцах Аркадии и Константине Шамарских «Помедли, путник, Христа ради, склони в смирении главу», живших в середине XIX в. в горных лесах Урала и канонизированных РПСЦ в 1997 г.; стихи зауральского старообрядца-поморца “К обуховцам“ («Всем я вам известная Царица Небесная»), “Сумцам“ («Я не богослов, а Божий раб скорбящий»), “О Дубровском соборе“ («Я человек скорбящий, самый ничтожный»), “О соборе Гагаринском“ («Стих новый о последних соборах и о раздорах») [264], в которых речь идет о догматических спорах внутри местных беспоповских общин, характерных для внутриконфессиональной полемики старообрядчества в целом, и др.

В некоторых образцах духовного песнетворчества отображена *субконфессиональная неоднородность староверия*. Имеются сюжетные ситуации и мотивы, характерные для представителей различных согласий, отражающие специфику их мировоззрения. Например, в стихах бегунов получили распространение мотивы бегства от мира, искание «града», умерщвление плоти, девство (см. об этом: [279]); особенно популярны стихи про пустыню, так как уход из мира соответствовал догматике этого толка, подобные образцы даже были рекомендованы к обязательному исполнению основателем странничества Евфимием.

Средствами духовного песнетворчества деятели разных согласий демонстрируют присущее им мнение по некоторым вопросам вероучения. Основной полемической проблеме, развернувшейся между поморцами и федосеевцами – допустимости браков – посвящены стихи «Бог творец всесильный создал человека», «О браке мы, что здесь законном предлагаем» и “Ответ Павлу Прусскому против самосводных браков” [161, с. 91, 101, 107], бытующие среди уральских поморцев «Молитесь, поморцы, пред иконою с творцем» и «Последний день страшный все к нам приближается» (“Стих не про святых”). О перекрещивании при переходе из никониан в древнее православие или из одного старообрядческого согласия в другое упоминается в уральском образце “К обуховцам” [453, с. 107]. Стихи, отражающие догматические особенности

старообрядческих согласий, по форме и стилистике сближаются с газетно-публицистическими жанрами, в частности, стихотворные споры между беспоповцами-брачниками (поморцами) и безбрачниками (федосеевцами) напоминают жанр проблемного очерка.

У поморцев наибольшей популярностью пользуются эсхатологические сюжеты. Расцвет эсхатологического стихотворства приходится на рубеж XVII – XVIII вв., он связан с творчеством мастеров выго-лексинской традиции, в том числе, с сочинениями Андрея и Семена Денисовых. Культивирование эсхатологической проблематики было обусловлено характерными для поморской среды представлениями о воцарении антихриста в мире и скором втором пришествии Христа. Среди духовных стихов можно выделить образцы, целиком связанные с эсхатологией (“О кратковременной человеческой жизни”, “Голуби”, “Гробик”, “Вы старцы”, “О душе”, “Цветочек”, “К неумолимой смерти”) и произведения, в которых эсхатологические мотивы вкраплены как сопутствующие. К последним относятся евхологические стихи, включающие молитвенные мотивы покаяния, прошения о прощении грехов, о ниспослании милости («Пресветлый Ангел мой Господень», «Господь спаситель мне и свет»).

Большое распространение в эсхатологических стихах получил мотив расставания души с телом, сложившийся в русской духовной поэзии:

«Уж мы летали, да по белу-то свету,
 Да по белу свету, по расстанищу,
 Где душа-то с телом белым расставалася,
 А да горько сплакала, а да распрощалася:
 – А да ты прости-ка, прости, тело белое,
 Да как еще-то прости, душа грешная» [598]¹⁵.

В эсхатологических памятниках во всех подробностях описываются человеческие грехи:

«Ко Христу не припадала,
 О грехах не молилася,
 Ко Владыке Богородице не плакала,

¹⁵ Фрагмент стиха “Голуби”, записанного в г. Усть-Каменогорске от М. У. Казанцевой, 1916 г. р. [598].

В помощь всех святых не призывала я,
 Ниже памяти творила им;
 Ко убогим неподатлива,
 Только скупостью побеждалася,
 Странников в дом не примала я,
 Скорбных всех отвратилася;
 Не терпела я поношения,
 Токмо злобою побеждалася,
 Оуждала всех, надсмехалася,
 Свои злы дела не оставляла я» [598]¹⁶.

Эсхатологические стихи обладают ярко выраженной дидактической направленностью. Они напоминают о расплате за грехи, устрашают изображением адских мук и страданий. В заключительных разделах таких памятников может быть просьба помолиться за грешника, обращенная к братии, сродникам или друзьям:

«Прошу я вас, мои милые сродницы,
 Помолитесь о мне Святой нашей Богородице.
 Предстала бы моя молитва к Творцу небесному.
 Кто мне подает отраду грешному,
 Окроми вашего к Богу моления,
 Вы можете просить его милосердия» [56].

Одним из сюжетных мотивов эсхатологических стихов было описание особенностей погребального обряда. Так, в стихе “Печальный странник” упоминается звучание колокольного звона и исполнение песнопения «Со святыми упокой». В стихе “Гробик” описывается положение во гроб:

«Белые ручки мене сложут, воты во гроб мене положут,
 Белым саваном накроют, оты гробовой доской наложут.
 В сырую землю меня спустют, оты землей меня засыплют» [598]¹⁷.

¹⁶ Фрагменты стиха “О плаче души грешной”, записанного в г. Серебрянке Восточно-Казахстанской обл. от А. Е. Неустроевой, 1911 г. р. [598].

¹⁷ Стих “Гробик” записан в с. Шемонаиха Шемонаихинского района Восточно-Казахстанской обл. от Г. А. Зиновьевой, 1911 г. р. [598].

Многим духовным стихам присущ образный параллелизм между человеческой жизнью и явлениями природы. В стихе “Цветочек” быстротечность земной жизни сравнивается с увяданием природы:

«Где цветочек тот прекрасный, что долину украшал,
 Дунул ветер и ненастье, и цветок, увы, завял.
 Так и я скоро завяну, скоро жизнь моя пройдет,
 Прахом я, землю стану, на нет жизнь моя сойдет» [313, с. 33].

В целом, необходимо отметить многочисленность памятников эсхатологического содержания, устойчивость их композиционного решения, типизированность символов и метафор.

Эсхатологические мотивы могут быть включены даже в памятники казалось бы противоположного эмоционального наполнения, к каковым относятся гимнологические стихи, отличающиеся радостным, праздничным колоритом. Основной содержательный стержень таких образцов – славление Бога, Богородицы, небесных сил. Во всех подобных памятниках применяются поэтические формулы, содержащие славословия: «Бога прославляем», «непрестанно прославляют», «прославьте Бога всех устами», «Христе Боже препрославен буди», «Слава, слава в вышних Богу» и т. п. Распространенные в гимнологических стихах символы, эпитеты имеют светлое наклонение. В них часто встречается сравнение с природными явлениями: весной, светом, небесной красотой, торжественным сияньем, лучом пресветлым прекрасного солнца, красными деревьями, лазоревыми цветами. Торжественный характер славильным стихам придает «музыкальный» мотив: высшим выражением хвалы Богу и небесным силам считается пение. Словосочетание «согласное пение» («согласные песни») выступает в роли поэтического клише многих подобных памятников (“Рождеству Христову”, “Господь Спаситель мне и свет”, “О таинстве брака” и др.).

Однако в этих светлых гимнах может содержаться и напоминание о конечности земной жизни, о неизбежности ответа за грехи. Обычное местоположение таких нравоучений – заключительный композиционный раздел.

Объединение светлого, радостного начала с эсхатологическими мотивами соответствует назидательной направленности духовных стихов. Зачастую гимнологические образцы у поморцев бывают приурочены к каким-либо торжественным событиям: свадебному обряду, церковным праздникам.

Имеются памятники духовного творчества, в которых получило отражение *различие вероучения старообрядцев и никониан*: «Си глаголют пустынножители Неофиту» [255, с. 521], созданный выговскими староверами-поморцами по случаю развернувшейся полемики с новообрядческим иеромонахом Неофитом во время его посещения общежительства; рассказ в стихах «Краткая беседа старообрядца поморца с священником господствующей церкви» («Сидел я за чтением в полной тиши») [445, с. 168]; полемическое стихотворное предисловие к «Книге о вере» игумена Киево-Михайловского монастыря Нафанаила 1648 г. «Святая восточная церкве – право суть в русском народе», обличающее официальную религию. Можно выделить произведения, направленные против единоверия: распространенный в Прибалтике и на Псковщине стих «Явилась церковь вновь, имея две личины, хранит разгласиыя уставы все и чины» («Изображение единоверческой церкви»); зафиксированный на Вятке образец «В последнем времени жестоком пустынный в северной стране» [161, с. 93], созданный в форме плача инока о древлеправославном монастыре, обращенном в единоверческий. В них речь идет не только о каких-то местных событиях, но и о фактах, резонансных для всего старообрядческого мира.

Некоторые установки староверов, касающиеся как догматических взглядов, так и обыденной практики, отражают сатирические произведения: встречающиеся только в Прибалтике «Кто желает много знать, то потрудись книгу Кириллову прочитатъ», в котором речь идет о брадобритии [269, с. 432] и «О чем говорит чай» [33], по всей видимости, возникший у федосеевцев, так как согласно Правилам этого согласия (статья 10), учрежденным в 1868 г., возбраняется пить чай; раешник сатирического содержания, обличающий миссионеров никонианской и единоверческой церкви «Доброго здравья молодчики хваты, бедные, богаты» [52, с. 208]; имеющее хождение среди псковских староверов

“Сочинение в стихах на попов” («Внемлите, людие, закон мой, преклоните ухо ваше глаголы уст моих, възглаголу вам, братие, в сем вѣце, како живут теперь человеци»); “Критика на табак” («Велзевул бесовский князь») – стих, зафиксированный в репертуарных сводах староверов Архангельского Севера и Сибири; многочисленные варианты “Адской газеты”, где дается «критическая характеристика современности» и «описывается суд сатаны над грешными душами, только попавшими в ад» [555, с. 725].

Большое распространение у старообрядцев получили произведения позднего, преимущественно книжного происхождения, отличающиеся содержательно-тематическим разнообразием и богатой источниковой базой сюжетов. Повсеместно встречаются стихи, связанные с библейскими книгами (ветхозаветные, в том числе переложения псалмов, и новозаветные); стихи, приуроченные к церковным праздникам; памятники эсхатологического содержания, представляющие наиболее многочисленную группу; тесно связанные с ними образцы назидательного содержания; посвященные теме раскаяния молитвенные стихи; произведения о монастырской жизни; житийные сюжеты.

Обращает на себя внимание заимствование внебогослужебной практикой некоторых литургических образцов. Данная тенденция восходит еще к XV – XVII вв., когда на основе богослужебных текстов складывались покаянные стихи. Зачастую лишь незначительные изменения отличали их от канонических песнопений. В репертуаре носителей дораскольного православия многочисленные памятники духовного песнетворчества, имеющие церковное происхождение, можно обнаружить в рукописных сборниках-стиховниках. На основе описаний состава такого рода рукописей из различных старообрядческих коллекций приведем несколько примеров: у липован как внебогослужебный текст фигурирует стихера в неделю мясопустную «Господь грядет, и кто стерпит страх его» [489, с. 305]; у древлеправославных христиан Прибалтики – стихера недели о расслабленном на «Господи, воззвах» 5 гласа «Взыде Исус во Иеросалим ко овчеи купели глаголемые» [161, с. 93]; у староверов Коми — ирмос девятой песни канона Космы Маюмского на Великую Субботу «Не рыдай мене, мати, взирающе

во гробе», крестобогородичен «Распинаема видящи Христа и ребра ископоваема копием». Многие литургические песнопения оказались во внелитургической практике посредством покаянных стихов, в свою очередь, интертекстуально связанных с каноническими источниками: «Страшного дне пришествия твоего и неумолебного судища, Христе, боюся» [161, с. 108], «Блудно расточих отеческое мое богатство» [489, с. 313] и др.

Попытаемся определить причины использования текстов богослужебного происхождения во внебогослужебной певческой практике. Хорошее знание молитвословий и церковных песнопений было обусловлено грамотностью и «книжной ученостью» ревнителй древлего благочестия, из чего следует функционирование стиховников в качестве книг, предназначенных для благочестивого чтения, а также цитирование из них во время полемических бесед, в процессе обучения и воспитания и т. п. Включение в стиховники образцов духовного содержания богослужебного и внебогослужебного происхождения соответствует цельному мировоззрению носителей доракольного православия, для которого не характерно размежевание религиозной и светской составляющей картины мира. Старообрядчество – это, в первую очередь, религиозная культура. Бытие староверов регулировалось христианской моделью мироустройства, его ценностными установками, нормами и идеалами. Даже элементы обрядового культа могут использоваться вне храмовых пределов, в частности, в беспоповских общинах литургическую практику осуществляют миряне. Единство старообрядческой культуры базируется на религиозном характере ее содержания. Смешанный состав стиховников также может быть объяснен общностью бытования культурных текстов как богослужебного, так и внебогослужебного происхождения из-за отсутствия разграничения сакрального и мирского в картине мира ревнителй древлего благочестия.

Старообрядческий репертуар состоит из разножанровых образцов. Он включает стихи-погласицы, применяемые для усвоения осмогласных мелодий знаменного распева (например, «Грядет чернец» [161, с. 98]); стихи-колыбельные («Солнышко заходит и темнеет день» [598], «Здравы буди, о прекрасный сыне

Исусе» [161, с. 98]); заговор “Сон Богородицы”; стих-скоморошину («В монастыре было в Боголюбове»); стих-притчу, предназначенную для чтения (“Рассказ-фелетон Пахом и Степанида”) [595] и др.

Следует отметить, что различные региональные традиции имеют разную степень изученности. Поэтому мы опираемся, прежде всего, на те из них, которые отличаются количеством и разнообразием сюжетных единиц, то есть самостоятельных в текстовом отношении образцов, нередко репрезентированных несколькими вариантами.

Итак, наиболее многочисленными на сегодняшний день являются репертуарные своды духовных стихов старообрядцев Архангельского Севера (316 сюжетных единиц), Новосибирской области (311 сюжетных единиц), Вятки (310 сюжетных единиц), Прибалтики (271 сюжетная единица), Урала (252 сюжетные единицы), алтайских поляков и каменщиков (152 сюжетные единицы), липован (129 сюжетных единиц), Коми (124 сюжетные единицы), Карелии (92 сюжетные единицы), Вологодчины (83 сюжетные единицы).

Старообрядческий свод духовных стихов включает повсеместно распространенные образцы, которые встречаются в большинстве региональных репертуаров, и редкие тексты, специфические для определенных территорий.

Перечислим самые популярные сюжетные единицы с указанием в скобках числа региональных коллекций, в которых данный образец зафиксирован: различные версии сюжета “Плач Адама” (более 20), «Кому (я) по(в)ем печаль мою» (21), «Потоп страшен умножался» (20), «Умоляла (умирала) мать родная» (19), «Слезы ливше(и) (п)о Сионе» (18), «Из пустыни старец (дальней) в царский дом приходит» (17), «Как (что/чу) уныло занывает тонный (груснозвучный) тон (звон) стройных певцов (колоколов)» (17), «По грехом нашим на нашу страну» (17), «Поздно-поздно (да) вечерами» (17), «Гора Афон» (16), «Взираи с прилежанием, тленный человек» (15), «Человек на земле живет, как трава растет» (15), «Я вчера с другом сидел» (15), «Жил юный (Премудрый) отшельник» (15), «Восточная держава (владения) (Со восточного державия) славного Киева(е) града(е)» (14), «Со страхом, (мы) братие, мы (вы)

послушаем(йте) Божье писание Господних страстей» (14), «Спит Сион» (14), «Боже отче всемогущий» (13), «Завтра, завтра в дом Закхея» (13), «Пресветлый (прекрасный) ангел мой хранитель (Господи (е)нь)» (13), «Человек (бе) некто богат(ый)» (13), «Братия(е), вон(й)мите вси друзь(жи)я / дузи / все дружие мои» (12), «Во(Ра)сплачет(кал)ся / Плака(л)ся / Плакал неутешно праотец наш Адам п(е)ред (прекрасным) раем стоя (сedia)» (12), «(О) уж(ш) вы голу(о)би, (уж(ш) вы) (мои) белые(я) (сизые)» (12), «Уж ты / ах ты / ох ты пташка и бедняжка» (12), «Состав(ь)те согласные песни» (12), «Что за чу(ю)дная(ую) превратность непременно (премены) зрю в глазах» (12), «Во(ра)сплачется, възрыдается (растоскуется) душа грешная, беззаконная» (11), «(О) Душе моя, помысли(ша) / Помысли, душе моя смертный час» (11), «Кто бы дал мне (мне дал), яко птице» (11), «О, как (коль/сколь) наше на сем свете житие плачевно» (11), «О прекрасная пустыня, приимя мя во свою ча(е)стыню(и) / частины / густыню» (11), «Слава, слава в вышних Богу» (11), «Вечер (Когда) сумерки наступают (настали) у Содомских у ворот» (10), «Время радости (старости / горести) настало» (10), «Горе мне, увы (мне), горе молодой» (10), «(Я) Прошу выслушать мой слог (слух)» (10), «Среди(ь) (самых) юных (самых) лет вяну, аки нежный цвет» (10), «Уже (О) прекрасное (небесное) светило» (10), «Христос днесь роди(л)ся» (10), «Бог творец всесильный» (9), «Боже, зри мое смиренье» (9), «(Что) Во Москве (В славном) было, (во) царстве, в(о) Московском государстве» (9), «Господь грядет в полунощ(ч)и» (9), «Два ангела парили над грешною землей» (9), «К тебе, о Матерь Пресвятая» (9), «Мати милосерда, ты еси отрада» (9), «(О прекрасная пустыня, (и) сам Господь повелевает (пустыню похваляет)» (9), «(Сколь) Неумолимая смерть, люта(я) еси(ть) (и) (все) немилостива» (9), «При(й)дите, празднолюбцы, придите лик составим» (9)¹⁸. Всего 49 образцов.

Данный перечень представляет собой условный типовой репертуар старообрядческих исполнителей, отражающий тематическое многообразие и содержательные предпочтения любителей духовного песнетворчества. В него

¹⁸ В скобках здесь и далее приводятся варианты произнесения, либо пропевания, либо написания инципитной строки из разных источников.

вошли памятники ветхозаветного (“Плач Иосифа прекрасного”, “О Ноевом потопе”, “О Содоме”, “Плач Адама”), новозаветного («Составьте согласные песни», «Христос днесь родился», «Завтра, завтра в дом Закхея», «Спит Сион») и апокрифического («Со страхом, братие, послушаем») происхождения; стихи, восходящие к покаянной лирике (к покаянным XVII в. «Восплачи, яко Петр» и «Кто со мною не восплачет» восходит “Стих о плаче души” «Восплачется, возрыдается»), к богослужебным песнопениям (к тропарю Страстной седмицы «Се Жених грядет в полунощи» восходит стих «Господь грядет в полунощи»), к 35-й главе «Великого зеркала» (с ее сюжетом связан стих «Жил юный отшельник»), к переводной повести о Варлааме и Иоасафе («О, прекрасная мати пустыня» и другие стихи об Иоасафе-царевиче). Отдельного интереса заслуживают авторские сочинения поэтов из числа старообрядцев («Бог творец всемогущ» поморского наставника из Москвы Г. И. Скачкова; «Что за чудная превратность» и «Среди самых юных лет» основателя толка статейников Никиты Семенова (Н. С. Киселева) [249], в ветковском варианте “Плача соловецких иноков” в качестве создателя указан епископ Анфим, оказавшийся среди казаков-некрасовцев); произведения, созданные представителями официальной церкви (“Стих молебный Богородице” святителя Димитрия, митрополита Ростовского; “Эпитафия митрополиту Дм. Ростовскому” митрополита Стефана Яворского, “Гора Афон” – приписывается авторству святителя Филарета Черниговского (Гумилевского) или иеросхимонаха Серафима (Веснина); «Слава, слава в вышних Богу» схиархимандрита Амвросия (Иванова) (преподобного старца Амвросия Балабановского)); наконец, стихи известных профессиональных литераторов (ода «Уже прекрасное светило» М. В. Ломоносова, «Боже, зри мое смирение» В. Д. Санковского, “О Закхее” Ф. Н. Глинки (авторское название “Канун перед святым причастием”), “Пред иконой Богоматери” Н. В. Гоголя).

Типовой репертуар включает житийные сюжеты (“Святым мученикам Борису и Глебу”, “Святителю Николе” «При(й)дите, празднотлюбцы, придите лик составим»). Наиболее репрезентативной является группа эсхатологических произведений, посвященных теме смерти («Расплачется душа грешная», «Душа

моя прегрешная, помысли смертный час», «Время радости настало», «Кто бы дал мне, яко птице», «О. коль наше на сем свете житие плачевно», «Как уныло занывает», «Взираи с прилежанием, тленный человеце», «Голуби», «О, неумолимая смерть») и Страшного суда («Господь грядет в полунощи»). Также многочисленностью отличаются стихи о монастырской жизни, среди которых можно выделить цикл произведений об Иоасафе царевиче («Из пустыни старец», «Боже, отче всемогущий», «Что за чудная превратность», «Плач Иосафа царевича» «Прекрасная пустыня, прими мя во свою густыню»), о похвале пустыне («О, прекрасная пустыня»), о младом иноке («Братия, вонмите», «Среди самых юных лет»). Повсеместное распространение получили сюжеты, связанные с событиями старообрядческой истории: соловецким стоянием («По грехом нашим», «Во Москве было во царстве»), гонениями за приверженность древлеправославной старине («Поздно-поздно вечерами»), утрате благочестия и древней веры («Слезы ливше о Сионе») и стихи, посвященные полемике вокруг брака («Умоляла мать родная» и направленный против бракоборства стих «Бог творец всеильный»). Группа молитвенных стихов представлена следующими произведениями: «Боже, зри мое смиренье», «Мати милосерда», «К тебе, о Мать Пресвятая», «Прекрасный ангел мой хранитель», «Слава, слава в вышних Богу».

Рассмотрев условный типовой общестарообрядческий репертуар духовных стихов, составленный на основе выборки повсеместно распространенных образцов, перейдем к выявлению региональной специфики. Складывание региональных репертуаров зависит от многих факторов, среди которых: исторические условия формирования старообрядческого населения, его деление на согласия, исполнительская практика выдающихся мастеров и проч. Отличительные особенности региональных коллекций представлены количеством памятников духовного песнетворчества в целом и сюжетных единиц в частности, жанровым составом, спецификой функционирования образцов, популярностью определенных сюжетов, наличием малоизвестных стихов, преобладанием общерусских, либо старообрядческих по происхождению текстов.

Если обратить внимание на редкие памятники, зафиксированные только в 1–2 региональных коллекциях, то нужно отметить их распространенность в репертуарном своде староверов Вятки и Прибалтики. На Вятке имеется 135 текстов (44 % от общего числа сюжетных единиц), в Прибалтике 105 текстов (38 %), не встречающихся в других местностях. В этих регионах вообще преобладают такого рода произведения: их в два раза больше, чем образцов, известных повсеместно. В исполнительском репертуаре старообрядцев, представляющих северно-русский регион, зафиксировано довольно большое количество малораспространенных памятников: 106 стихов (34 % от всего репертуара) попадают только у архангелогородских носителей дораскольного православия; 18 (22 % репертуара) у вологодских староверов; 19 (15 % репертуара) у старообрядцев Коми; 9 (10 % репертуара) у древлеправославных христиан Карелии. Следует подчеркнуть самостоятельность локальных репертуаров старообрядцев Русского Севера: так, единый свод архангельской, вологодской и печорской традиций духовного песнетворчества состоит всего из 14 сюжетных единиц. Оригинальным составом отличается печорская коллекция внебогослужебного духовного пения, в которой 40 % сюжетных единиц репрезентируют исключительно местный репертуар. В вологодском фонде более 50 % образцов совпадают с архангелогородскими. Сравнительный анализ коллекций старообрядческих памятников духовного песнетворчества показал максимальное сходство репертуаров Вятки, Прибалтики и Русского Севера. Что касается Урало-Сибирского региона, то здесь ситуация следующая: наибольшей самобытностью отличается репертуар староверов Новосибирской области – 130 образцов (42 %), затем следует Урал – 58 образцов (23 %) и Алтай – 34 образца (22 %).

Приведенные данные свидетельствуют о том, что каждая региональная традиция обладает набором оригинальных текстов, которые закреплялись в основном благодаря фиксации в стиховниках. В то же время следует отметить, что такого рода тексты не стали обиходными в других местностях. Например, больше половины зафиксированных в Латгалии и Причудье памятников (155)

представлены одним - двумя упоминаниями в источниках. Как правило, речь идет о представляющих книжную ветвь духовного пения покаянных стихах, или образцах, перешедших из литургического обихода во внебогослужебный, предполагающих исполнение на определенный глас, либо, в случае утраты традиции гласового пения, исполняемых читком. Такие памятники, имеющие ограниченное бытование в исполнительской среде, сочетаются с более популярными и распространенными образцами.

Обратимся далее к *репертуарному своду духовных стихов старообрядцев Прибалтики*, чтобы продемонстрировать реализацию выявленных типологических особенностей на конкретном примере. Носители дораскольного православия оказались на прибалтийских территориях вскоре после никоновских реформ. Местами их проживания стали северо-восточные земли Литвы, Причудье (эстонский берег Чудского озера), Латгалия (восточный регион Латвии) и Рига. Прибалтийские староверы – это, главным образом, представители беспоповского направления поморского и федосеевского согласий.

Для прибалтийских ревнителев древлего благочестия внебогослужебное духовное творчество было не только средством сохранения их конфессиональной идентичности, как и для других староверов, но и средством сохранения этнической самобытности в условиях инонационального окружения. Тем самым, духовные стихи помогали передавать традиции дореформенного православия как части русского культурного наследия.

В обзоре репертуара духовного песнетворчества староверов Прибалтики мы не стали заниматься сравнением локальных коллекций, хотя отличительные особенности в фондах внебогослужебного религиозного пения древлеправославных христиан «Латгалии, Причудья и, главным образом, Литвы, для которой не характерны компактные, тяготеющие к замкнутому образу жизни старообрядческие общины» [367, с. 5] существуют, но они незначительны, что позволило нам проанализировать прибалтийский свод духовных стихов в виде единого репертуарного собрания.

Главным информационным ресурсом для изучения репертуара духовных стихов прибалтийских староверов явилось исследование Т. В. Философовой / T. Filosofova, которое содержит инципитарий образцов духовного песнетворчества, составленный на основе около 100 рукописей XVII – XX вв. из собраний Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН [595]. Кроме того, источниковую базу нашего исследования составили материалы Е. А. Агеевой [5], А. Н. Жилко [139], И. Н. Заволоко [133], И. Захаровой, Н. Захарова и Н. Малоглазова [142], Н. М. Кувайцевой [122], Г. В. Маркелова [269], Ю. А. Новикова [367], П. Ф. Фаддеева [130].

Проанализированные тексты, главным образом, представляют образцы книжного происхождения. Многочисленность сюжетных единиц (271) подтверждает активность бытования произведений внебогослужебного духовного творчества среди прибалтийских староверов. Духовный стих здесь отличается содержательным богатством, стилистическим разнообразием и вариативностью функционирования, что позволяет оценить художественную систему духовных стихов прибалтийских старообрядцев как весьма репрезентативную и значимую.

К общераспространенным памятникам духовного песнетворчества, фигурирующим не менее, чем в 20 источниках, относятся “О Ноевом потопе”, “Об умолении матери своего чада”, “Плач Адама”, “Плач Иосифа Прекрасного”, “Плач соловецких иноков”, “Стих о Никоне”. Все они входят в «типовой» общестарообрядческий репертуарный свод.

Интерпретация событий *Ветхого Завета* представлена в следующих произведениях духовного песнетворчества: “О Содоме”, “Агарь”, “Плач Иосифа Прекрасного”, “Сказание / Стихера о наказании Каина”, “Потоп”. 7 сюжетных единиц образуют группу стихов об Адаме.

В репертуаре староверов Латгалии, Причудья и Литвы фигурируют авторские *переложения псалмов*. Среди них сочинения Дм. Ростовского: псалом 6 “Преступих закон, о мой вечный Боже”, псалом 7 “Воплю к Богу в беде моей”; М. В. Ломоносова: псалом 1 “Блажен, кто к злым в совет не ходит”, псалом 14 “Господи, кто обитает в светлом доме выше звезд”, псалом 26 “Господь спаситель

мой и свет”, псалом 145 “Хвалу Всевышнему Владыке”; А. П. Сумарокова: псалом 37 “Бессмертный тварей обладатель”. Чаще других встречается 7 псалом Дм. Ростовского, в некоторых стиховниках атрибутируется как “Стих Симеона Дионисьевича”, то есть автором указан настоятель выговского общежития Семен Денисов.

На основе переложения 136 псалма “Сетование иерусалимских пленников” («На реце Вавилонской ту седохомо и плакахомся») создан еще «один старообрядческий стих «Слезы, ливше о Сионе, и с сердечною тоской пел Израиль в Вавилоне, пленный сидя над рекой», озаглавленный “Плач Израиля”» [323, с. 135]. Упомянутые музыкально-поэтические памятники подчеркивают тождественность ситуаций весьма далеких друг от друга времен, связанных с вероотступничеством и нарушением христианских устоев.

Среди образцов, возникших на основе *евангельских сюжетов*, в Прибалтике достаточно широко бытуют следующие памятники музыкально-поэтического творчества: “О браке в Кане Галилейском”, “О блудном сыне”, “О двух Лазарях”, “О Закхее”, “Об Иакове”, “Христос и самарянка”, “Стих о расслабленном”, “Плач Богородицы при кресте Господнем”. Новозаветных сюжетных единиц оказалось достаточно много в прибалтийском своде, больше, чем в «типовом» репертуаре.

В рукописях из Причудья и Латгалии в качестве внебогослужебных образцов религиозного творчества фигурируют произведения *богослужебного происхождения*: кондак Пасхи 8 гласа «Аще и во гроб сниде безмертнии», стихера 8 гласа из канона Кирилла Туровского «Века сего любовью многа имени желаю», 144 псалом «Вознесу тя, Боже мой», кондак Рождества Христова «Дева днесь пресущественнаго рождает», кондак 8 гласа священномученику Василию Анкирскому «Законно течение совершив», молитва из канона Пресвятой Богородице «К кому возопию, Владычице, к кому прибегну в горести моей» и др.

Преобладающими являются литургические песнопения, перешедшие во внебогослужебный репертуар из покаянных канонов: из песни канона ко Господу 6 гласа «Безумне, окаянне человеце, в лености время губиши», из 4 песни канона Андрея Критского «Приближается душе конец и присвоается», из 2 икоса

акафиста «Слава и благодарение кающегося грешника Отцу своему», покаянная стихира 7 гласа «Виждь твоя пребеззаконная дела, о душе моя», покаянная стихира 8 гласа «Ни умиления стяжах». В сотериологических воззрениях ревнителей древнего благочестия идеи покаяния занимают особое место. Их высокий аксиологический потенциал обусловил распространение мотивов осознания своих грехов и раскаяния в них перед Господом за пределами богослужебной практики, чтобы и в обыденных ситуациях напоминать о спасении души.

Среди «эсхатологических духовных стихов оказались некоторые тексты заупокойных служб. Так, ирмос 6 песни канона за усопших “Возведи от тля мя, Господи Боже мой”, 3 песнь канона на разлучение души от тела Андрея Критского “Добрии мои друзи и знаемии, почто не плачите”, молитва из последования исходного монахов “Духовнии моя братии и спостницы, не забудьте меня, егда молитесь” могут бытовать» [323, с. 136] в качестве внебогослужебных образцов духовного творчества, как правило, имея приуроченность к похоронно-поминальным обрядам.

В стиховниках зафиксированы 23 единицы литургических текстов, также имеются 12 образцов, созданных на основе богослужебных молитвословий, но не точно их воспроизводящих, а представляющих вариативную версию, использующих отдельные мотивы канонических прототипов. Приведем примеры. К 11 икосу акафиста покаянного, составленного на основе Великого канона преподобного Андрея Критского, читаемого в четверг первой седмицы Великого поста «Яко Петр плачу горце, яко мытарь взываю: прости мя, Спасителю» восходит стих 5 гласа «Восплачи, яко Петр, востени, яко мытарь». Покаянный стих 3 гласа «На судищи твоем, Христе, не постави мене нага» близок к 5 песне канона святым бесплотным ангелам, глас 3 «Не постави мене нага от дел добрых, на судищи твоем человеколюбче». «Тексты, предназначенные для внебогослужебного бытования, представляют упрощенный вариант литургического первоисточника» [323]. Большинство вариаций по мотивам богослужебных песнопений и молитв относятся к покаянным стихам, которые

изначально размещались в конце певческих книг как добавочные (или прибыльные). Их создателями были распевщики, знакомые с системой знаменного осмогласия и церковного молитвотворчества, в рамках которой они и слагали образцы, предназначенные для благочестивого пения за пределами церковного пространства.

Духовный стих в старообрядческой среде был художественной системой, которая интегрировала литургическую и внелитургическую традиции религиозного творчества в единое целое. Одним из способов проявления их нераздельности стало соотнесение ряда памятников внебогослужебного духовного пения с *церковными праздниками*. В прибалтийском репертуаре насчитывается 22 сюжетные единицы таких образцов. 9 духовных стихов приурочены «к празднику *Рождества Христова*: “Было от века Адамова”; “В небе звезда пресветлая”; “Виде Бог, виде Творец”; “Небо и земля ныне торжествуют”; “Нова радость стала”; “Новый год бежит”; “Приидите вси языцы”; “Составьте согласные песни”; “Христос днесь родился”. По 3 стиха приурочены к *Пасхе* (“Днесь Христос во славе от гроба воскрес”, “Се ныне радость, духовная сладость”, “Спит Сион”) и к *Богоявлению* (“Величай, душе моя, иже во Иордане крестившагося Господа” – праздничный припев 9 песни утреннего канона, “К водам иорданским Господу пришедшу”, “На Иордань всех Спаситель, днесь прииде искупитель”). 2 стиха соответствуют празднику *Введения Богородицы во храм*: “Патриархи, триумфуйте, со пророки ликовствуйте”, “Родители Девы Марии, когда Дочь была их трех лет”. С праздниками *Благовещения* связан стих “Исполняя Бог ныне древний завет”; *Вознесения* – “Как сего дня да день да Воскресенья, накануне то было Вознесенья”; *Троицы* – “Источник духовный”; *Успения Богородицы* – “Апостолы с конца света собравшись вси без совета”; *Воздвиженья Честнаго и Животворящего креста* – “Крестному древу, явльшуся, пламенное оружие храняще”» [323].

Наиболее репрезентативную часть старообрядческого репертуара составляют *эсхатологические образцы духовного песнетворчества* (40 сюжетных единиц). Они отличаются стилистическим разнообразием, поскольку

среди эсхатологических памятников имеются тексты и книжного и устного происхождения, созданные как в дораскольный период развития системы внебогослужебного духовного пения, так и в послераскольные времена. По содержательно-тематическому наполнению можно выделить группу памятников, связанных с малой эсхатологией, в которых содержатся размышления о конечности бытия человека, и с большой эсхатологией, посвященных более глобальной проблеме осмысления кончины мира. Эсхатологические стихи пронизаны мотивами покаяния и назидания. Их чрезвычайную распространенность можно объяснить желанием донести до христианина сотериологическую суть вероучения через призыв сохранить свои «души от зол». В такого рода памятниках подробно упоминаются все грехи человеческие и ярко описываются те наказания, которые последуют за несоблюдение праведной жизни.

У старообрядцев Литвы, Латгалии и Причудья самыми популярными являются следующие эсхатологические стихи: «Взирай с прилежанием, тленный человеце», сочиненный С. Яворским, «Душа моя, почто во грехах пребываеши», «Егда приидет Господь судити», «О, коль наше на сем свете житие плачевно», «Плачемся и рыдаем, на смертный час помышляем», «Уже пророчество свершился», «Человек на земле живет, как трава в поле растет», «Чу, уныло занывает стройный звон колоколов» и др.

Отдельно отметим такие эсхатологические памятники, которые встречаются только в Прибалтике и не выявлены в других региональных репертуарах. Один «из них – “День идет ко вечеру, человеческий век коротается” (другой вариант “Белой день коротается, красное солнце закатается”). В обоих текстах ощущается соответствие фольклорным жанрам: похоронной причети “День ко вечеру теперь да коротается, леса к зени-то теперь да приклоняются, красно солнышко ко западу двигается, в путь-дороженьку надежда снаряжается”; свадебному плачу “День ко вечеру приближается, красное солнышко закатается, девий век мой коротается”» [69; 199, с. 48–49]. Такого рода параллели свидетельствуют о тождественном восприятии носителями духовного песнетворчества плача и эсхатологического

стиха, поскольку данные жанровые системы объединяет тема смерти. Конечно, плач имеет более древние истоки, поэтому духовный стих заимствует из него лексические обороты, несущие соответствующую семантическую нагрузку. Можно выделить еще целый ряд эсхатологических стихов, обнаруженных только у прибалтийских ревнителев древлего благочестия: «Днесь, человек, красуешися лепотою, и образом, и славою, и провожаеши жизнь суетную» [268], «Приводима будеши, душе моя, во всемирное судище» [595, с. 276], «Смерть бо душу ис тела, ах, ах, в земе слетела» [595, с. 284], «Страшнаго дне пришествия твоего и неумолебного судища, Христе, боюся» [595, с. 286], «О, злосчастный рок под солнцем всех сынов адамлив» [595, с. 333].

«Однако наибольшее распространение у староверов Латгалии, Пичудья и Литвы получили эсхатологические образцы, которые повсеместно встречаются среди представителей дореформенного православия» [323, с. 137]: «Век твой кончается», «Гробик, мой гробик, превечный мой домик», «Идут лета всего света, приближается конец века», «Окаянный убогий человек, век твой кончается», «Пойдем ныне сиротские дети к матери нашей в кущу сидети», «С другом я вчера сидел», «Уж вы голуби, мои белые» и др.

Обращает внимание характерная для совокупного старообрядческого репертуара редкость произведений духовного песнетворчества, в которых бы описывалась райская жизнь. Прибалтийская традиция не стала исключением. В стиховниках обнаружено только 3 стиха: «Кто бы дал мне, яко птице», «Раю всечестный и прекрасный, красивейшая доброта» и «Раю ты прекрасный, Тебя сам Господь сотворил» из цикла памятников внебогослужебного духовного пения об Адаме [323, с. 137].

«К *назидательным стихам* относятся образцы внебогослужебного духовного пения, в которых используются такие сюжетные мотивы, как расплата за грехи» [323, с. 137] и мирские соблазны, противопоставление греховной и праведной жизни, напоминание о быстротечности земного жития человека. Иногда такие стихи называются «душеполезными». В прибалтийском репертуаре оказалось довольно много оригинальных назидательных памятников, не

характерных для других региональных традиций внебогослужебного духовного пения. Из 35 сюжетных единиц таких образцов насчитывается более 20: «Будет в день судный» [268], «Житие временное, слава суетная, красота тленная» [595, с. 254], «Кто не знает милостыни и к Боху малитесь и крищение не верует, проклет» [268], «Не покушайся имати его, же не можеш ити, и ложену слову не ими веры» [595, с. 262], «Поведи ми, где мнози народи мучаеся» [269] и др.

К общераспространенным назидательным памятникам относятся: «Когда бурю страстей или бед треволненья», «Уж вы люди умные, вы люди ученые», «Умоляла мать родная свое милое дитя», «Юность, моя юность, младое ты время».

Следующую тематическую группу образуют *стихи молитвенные*. Они тесно связаны с назидательными образцами духовного песнетворчества. Главный мотив таких произведений – раскаяние. В прибалтийском репертуаре обнаружено 18 сюжетных единиц молитвенных стихов. К самым популярным относятся следующие памятники: «Вот лобное место стоит предо мною» [595, с. 244], «Горе мне, горе во младой во юности» [268], «Горе мне, грешному, сушу» [595, с. 246], «Егда родихся, не вем, како возрасте» [595, с. 253], «Сего ради нищ есмь, села не имею, двора своего не стяжаю» [595, с. 282], «Слезы ливше о Сионе и с сердечною тоской» [595, с. 284], «Трудно мне, трудно во печали жити, тому же и нужно всечаство тужити» [595, с. 287].

Нередко молитвенные стихи используют форму обращения к небесным силам: *Ангелу* («Пресветлый ангел мой Господень, хранитель ты душе моей»); *Богородице* («К тебе, о Матерь Пресвятая, дерзаю вознести свой глас», «Мати милосерда, ты еси ограда») [323, с. 138]; *Господу* («Господи, помилуй, Господи, прости», «Пред тобою, мой Бог, я затеплю свечу», «Спасе мои Иусе, иже блудного спасай»).

16 сюжетных единиц прибалтийского репертуара образуют *стихи о монастырской / пустынноческой / отшельнической жизни*. Их можно разделить на два типа. К первому относятся те памятники, в которых прославляется уход в монашество, в них противопоставлен полный греха и

соблазнов мир и уединенное молитвенное житие в пустыне. В стихах используется в качестве оценочного эпитет «прекрасная»: «Во дальнейей во долине стояла прекрасная пустыня» [94, с. 156], «О прекрасная пустыня, прими мя во свою густыню» [161, с. 102]. Ко второму типу стихов о монастырской жизни относятся тексты о поддавшемся мирским соблазнам иноке, приносящем покаяние: «Мне сравнялось двадцать лет», «Посреде богонасажденных деревьев». Некоторые стихи этой группы восходят к сюжету повести об Иоасафе-царевиче и Варлааме: «Боже отче всемогущий», «Расплакался младый юноша пред пустыней стоя», «Что за чудная превратность» и др. [323, с. 138].

Житийные стихи представлены не слишком многочисленной группой текстов. Это два образца о Егории («Во шестом году семой тысячи» – о мучениях святого; «Под славным было градом Иерусалимом, было три царства беззаконныя» – о змееборстве), два о Николае Чудотворце («Некий человек богат вельми был» – о благодеянии святого; «Придите, празднлюбцы, придите лик составим» – о спасении евангельском), два о Варваре Великомученице («О коль благодати, агница ты мати, Варвара Прекрасная»; «Хвали, мой дух, святую Варвару»); стих «Князь Владимир и его сыновья» (о Борисе и Глебе); стих «Агница» об Авраамии и Марии; наконец, памятники о Варлааме и Иоасафе («Из пустыни старец в царский дом приходит» и рассмотренные выше тексты об Иоасафе в пустыне) [323, с. 138].

Уделим отдельное внимание текстам *старобрядческого происхождения*. В исследуемом региональном своде они представлены 32 сюжетными единицами, которые отличаются содержательно-тематическим многообразием. Среди них можно выделить исторические, догматические, полемические, сатирические памятники.

Исторические стихи, в свою очередь, включают образцы, повествующие об осаде соловецкой обители («По грехом нашим на нашу страну попустил Господь такову беду», «Что во славном было царстве, во Московском государстве»); о страданиях за веру протопопа Аввакума («В Даурии дикой пустынной отряд воеводы идет») и боярыни Морозовой («Снег белый украсил

светлицы»); о притеснениях ревнителей древлего благочестия («Поздно-поздно вечерами как утихнет весь народ»).

Догматические стихи раскрывают особенности вероучения различных направлений староверия. В Причудье, Латгалии и Литве численно преобладали старообрядцы-беспоповцы, самыми многочисленными согласиями которых были поморцы и федосеевцы. Главным камнем преткновения в их спорах было отношение к браку. Одним из средств позиционирования своего мнения они избрали духовные стихи. Образцами «брачной» тематики являются следующие произведения: «Бог творец всесильный создал человека» [595, с. 236], сочиненный поморцем Г. И. Скачковым; «О браке мы, что здесь законном предлагаем» [595, с. 264]; «Стих-ответ Павлу Прусскому против самосводных браков кого-то из отцов Преображенского кладбища» [595, с. 284]. Стих «Ты, читателю, приинки во плачевну повесть» [272, с. 343], «сочиненный В. П. Скриповым после извержения его отцами Преображенского кладбища из-за изменения взглядов на брак» [272, с. 343] и затем вынужденного перехода из федосеевского в поморское согласие.

Далее выделим группу *произведений полемического содержания, направленных против господствующей церкви*. «Поморских отцов стих» («Си глаголют пустынножители Неофиту») содержательно связан с коллективным сочинением выговских книжников во главе с Андреем Денисовым «Ответы пустынножителей на вопросы иеромонаха Неофита», «созданным для обсуждения ключевых проблем вероучения с представителем официальной церкви» [323, с. 139]. «Сочинение “Увы, Андрей, старик почтенный, но ложный ты пророк и зверь” адресован автору посланий к протопопу Аввакуму, Андрею Плещееву, который поначалу поддерживал ревнителей древлего благочестия, а позже примкнул к никонианам» [323, с. 139]. Стих «В последнем времени жестоком пустынный в северной стране» [595, с. 239] «направлен против попыток насильственного обращения носителей дораскольного православия в единоверие» [323, с. 139]. Стих «Любезная братия! Древлеправославныя христиане, верные миряне» [346], «опубликованный в 1914 г. в журнале “Щит веры”, представляет

собой поэтическое приложение к “Восьмидневным беседам”, написанным старовером-поморцем А. А. Надеждиным для дискуссии с противораскольничьими миссионерами» [323, с. 139] по ключевым проблемам вероучения (о церкви, о священстве, об учительстве мирян, о крещении и др.),

Сатирические стихи содержательно связаны и с вероучительными установками и с бытовыми особенностями старообрядчества. К этой группе памятников принадлежат образцы, созданные в XIX в.: входящий в состав Дегуцкого летописца стих «В герцогстве курляндском, в приходе Саманьском», приписываемый перебравшемуся из Москвы в Прибалтику староверу федосеевского согласия Василию Золотову; стих «Кто желает много знать, то потрудись книгу Кириллову прочитать» [269, с. 432]; раешник «О чем говорит чай» [33]; обличительный стих Г. И. Скачкова “Изображение единоверческой церкви” [595, с. 293]. Наибольшее распространение среди сатирических произведений получила “Адская газета” («Выехал курьер из ада» [595, с. 262], «Вышла газета из ада» [595, с. 246], «Грех умер, правда сгорела» [595, с. 248], «Страшная адская повесть ужасает каждому человеку совесть» [555]). Староверы негативно относятся к газете, считая ее исчадием зла, но при этом не гнушаются воспользоваться «газетной» манерой подачи информации, то есть в очередной раз обращаются к заимствованию формы от своих идеологических противников, чтобы наполнить ее содержанием, соответствующим мировоззренческим установкам ревнителей древнего благочестия.

В старообрядческом репертуаре особое место занимают произведения, созданные авторами *выго-лексинской школы*. В стиховниках, происходящих из Причудья, Латгалии и Литвы, встречаются “Стих / псалма Лексинского монастыря” («Днесь Лекса преславна»), “Рифмы воспоминательны о киновиархе Андрее Дионисьевиче” («Европа ты славнейшая» [595, с. 252]), стих Андрея Денисова «Увеселение есть юности премудрость» [595, с. 288], стих старицы Марины «Лишихся аз сокровища предрага» [595, с. 260], «Приидите, помянем вси Андрея премудрого» [595, с. 276].

Многочисленностью образцов отмечена *коллекция стихов, созданных прибалтийскими носителями дораскольного православия*. В нее входят: сочиненный О. М. Андреевым и К. М. Галковским в Литве в 1930 г. старообрядческий гимн «Боже великий, Господь пресвятой»; написанный С. Ф. Егупенком в Пскове в 1889 г. нравоучительный стих «Поздно-поздно вечером же во один с прекрасных дней»; созданные в Риге А. Г. Мидунецким сатирическая эпитафия «Он умер раз от боли глаз» и эсхатологический стих «Не в рабском, как прежде, смиренном обличий». Поэты из числа староверов творили в жанровых традициях надгробной стихире («Егда убо все честны и конец успения твоего»), плача («Ныне вси восплачем»), раешника («О чем говорит чай, а ты, читатель, замечай» и «Кто желает много знать, то потрудись книгу Кириллову прочитатъ»); сочиняли акrostихи («Гряди, смотри и виждь, тебе что предлагаем») [323, с. 139].

Встречаются в стиховниках Латгалии, Литвы, Причудья весьма необычные тексты. Так, в рукописи прибалтийских староверов попало песнопение, исполняемое арабами-христианами в Великую субботу, «озаглавленное в стиховниках как “Арабский стих” (Иль масих атана, би даммо штазана / Христос пришел к нам своею кровию искупить нас). Видимо, он оказался в Прибалтике благодаря иерусалимским паломникам. Нетипичными для сборников стихов являются созданные в конце XIX в. христианские гимны: “Гимн святому равноапостольному князю Владимиру” в память 900-летия Крещения Руси (Верую русской свободна незыблема наша держава) К. К. Случевского, “Хвалебная песнь князю Владимиру” (Просветителю нашему, славну князю Владимиру, веры свет православные земле нашей явящему), “Гимн святым Кириллу и Мефодию” (Слава вам, братья, славян просветители) М. П. Розенгейма; наконец, песня-призыв “Братья славяне! Знамя свободы пусть разовьется над вами”. Упомянутые произведения появились во время Балканской войны, которая вызвала рост национального самосознания и религиозного единения славянских народов» [323, с. 139-140]. Таким образом, появление текстов о славянском единстве в репертуаре старообрядцев Прибалтики,

осознававших себя частью славянского мира, было обусловлено культурно-исторической ситуацией.

Изученные материалы, посвященные духовным стихам прибалтийских староверов, свидетельствуют о сюжетно-тематическом разнообразии бытующих здесь образцов. Имеются произведения еще древнерусского происхождения, но их немного, в основном, распространены поздние памятники послераскольного времени. В репертуаре старообрядцев Латгалии, Литвы и Причудья, в основном, представлена книжная ветвь духовного песнетворчества: покаянные стихи; вирши, созданные представителями выго-лексинской музыкально-поэтической школы; духовные сочинения нестарообрядческих поэтов (Д. Ростовского, С. Яворского, М. В. Ломоносова, А. П. Сумарокова, Ф. Н. Глинки, А. В. Кольцова, Н. В. Гоголя, А. Н. Плещеева) и авторов из числа ревнителей древнего благочестия: «поморского отца духовного из Москвы Г. И. Скачкова, поморского начетчика А. А. Надеждина, беспоповского наставника В. П. Скрипова и сочинителей из Прибалтики: литовского федосеевца В. Золотова, отца духовного Виленской поморской общины С. Ф. Егупенка, виленского старовера О. М. Андреева, певчего Рижской гребенщиковской общины А. Г. Мидунецкого» [323, с. 140].

Репертуар прибалтийских староверов соответствует общерусскому своду старообрядческих памятников духовного песнетворчества, что находит выражение в доминировании книжных образцов позднего происхождения, востребованности эсхатологических и назидательных сюжетов. В то же время ему присуща и определенная региональная специфика. Она состоит в распространенности стихов, созданных старообрядцами, в многочисленности богослужебных текстов, предназначенных для внебогослужебного бытования, в популярности сатирических образцов.

Своеобразием отличаются и прочие региональные репертуары. Например, на Русском Севере и в Карелии, в отличие от других территорий, широкое бытование получили духовные стихи старшей эпической традиции, такие как “Голубиная книга”, “Егорий храбрый”. К эпической стилистике тяготеют

эсхатологические стихи северно-русского происхождения. Для них характерны масштабность, повествовательность, подробное описание адских мук и тех грехов, за которые они наступают. В роли небесных карателей фигурируют Архангел Михаил, Петры-Павлы, Козьма-Дамьян, Илья-пророк, Ондрей Первозванный и сам Небесный Царь. Интересно, что в одном из вологодских образцов Петры-Павлы величаются «апостольскими богомольцами, кирилловскими чудотворцами», что свидетельствует об отождествлении апостолов Петра и Павла со святыми покровителями Кирилло-Белозерского монастыря. Упоминание Андрея Первозванного связано с хорошо известным на Руси легендарным преданием о миссионерском путешествии апостола в Киев и Новгород. Большое число памятников об удалении из мира в монастырь обусловлено распространенностью в этой местности небольших уединенных скитов и знаменитой Выгорецкой киновии, пользующейся авторитетом среди староверов поморского направления. На Печоре, в сравнении с другими региональными репертуарами, не получили активного бытования праздничные стихи; в то же время обращает внимание востребованность покаянных стихов. На Вятке особую популярность имеют стихи о Никоне. Стиховники северодвинской коллекции содержат много текстов нерелигиозного содержания, связанных с эмоциональными переживаниями своих носителей.

По итогам изучения региональных репертуаров можно утверждать, что отличия между ними не носят принципиальный характер. По сути, отдельная региональная коллекция представляет собой вариант общерусского старообрядческого репертуарного свода. Она включает в себя тематические группы, которые наполнены как широко известными, так и специфическими для региона сюжетными единицами.

Многочисленные образцы духовных стихов распространялись по обширным территориям, что было обусловлено вынужденной миграцией старообрядческого населения, свойственной не только начальным этапам его истории. В дальнейшем староверы также подвергались постоянному преследованию со стороны официальной власти, что находило выражение в

разорении старообрядческих монастырей и скитов, так называемых «выгонках» из мест компактного проживания, нередко обусловленных государственными нуждами (например, выгонки староверов с Ветки в целях переселения крестьян в Сибирь) и т. д. Все это приводило к смене места жительства носителей духовного песнетворчества и, как следствие – не только перемещению, но и смешиванию репертуара духовных стихов за счет его дополнения новыми образцами, не связанными с материнскими традициями.

Помимо миграции формированию единого репертуара способствовала фиксация текстов в сборниках. Рукописные, а позже еще и изданные стиховники распространяли одни и те же образцы в виде стабильных текстов среди старообрядцев различных регионов, что также нивелировало выраженные локальные отличия. В устной практике одним из способов «приращения» репертуара стало выделение фрагмента стиха в качестве самостоятельного произведения. Но в реальности такие условно новые образцы можно оценить как один из возможных вариантов бытования уже известного текста. Таким образом, миграционный характер старообрядческого движения, а также развитость книжных форм культуры содействовали закреплению типового репертуара старообрядческих духовных стихов.

Важно подчеркнуть, что репертуар выступает своеобразным маркером «своей» культуры, выражая религиозные константы староверия. В этом отношении духовные стихи можно расположить в одном ряду с богослужебным обрядом, богослужебной, полемической и четьей литературой, христианским изобразительным искусством (иконописью, книжной миниатюрой, меднолитой пластикой). В контексте принципиальной консервативности старообрядческой культуры и присущих ей охранительных тенденций памятники духовного песнетворчества следует оценить как важное средство религиозной идентификации, в том числе, и на внутриконфессиональном уровне. Они аккумулируют столь характерные для староверов эсхатологические представления о приходе в мир антихриста. Именно ревнители древнего благочестия ввели в духовный стих фабулы, имеющие реальные исторические

основания, в которых упоминаются имена участников событий и места, где эти события разворачивались.

По справедливому утверждению И. В. Поздеевой, ключевыми элементами и воспроизводства традиционной культуры староверов выступают личность, община и книга [410, с. 9]. Применительно к духовным стихам этот тройственный союз образует неразрывное целое. Памятники духовного песнетворчества использовались носителями дораскольного православия для выражения отношения личности к прошедшим или происходящим событиям. Так как личность у староверов интегрирована в христианскую общину, это была не индивидуальная интерпретация происходящего, а мнение всего социума. Способы функционирования и распространения духовных стихов свидетельствуют об отношении ревнителей древнего благочестия к общине как к институту сохранения и воспроизводства старообрядческих духовных ценностей, в том числе, путем фиксации образцов религиозного песнетворчества в специальных сборниках-стиховниках.

4.3 Сборники духовных стихов в книжной культуре старообрядцев

Письменная ветвь внебогослужебного духовного пения представителей дораскольного православия восходит еще к древнерусскому периоду. С XV в. начинается история покаянных стихов, которые записывались в конце богослужебных книг. Позже сборники духовного песнетворчества пополнились псалмами. Однако в староверческой среде не только покаянные и псалмы, принадлежащие к книжной культуре, но и образцы фольклорного происхождения, помимо традиционной устной передачи, начинают активно записываться. Стремление к фиксации устно бытующих памятников связано с желанием интегрировать духовный стих с богослужебными текстами христианской семиосферы, подчеркнуть его значимость для старообрядцев, поскольку наряду с церковной книжностью он является культурным продуктом дореформенной Руси. Староверы всегда уважительно относились к книге, следовательно, расширение

письменной ветви внебогослужебного духовного пения было способом демонстрации пиететного отношения ревнителей древнего благочестия к духовным стихам. Книжный статус образцов песнетворчества, связанных с религиозной картиной мира, позволял противопоставить их светскому фольклору, функционирующему в профанном пространстве. Фиксировать тексты староверы могли благодаря высокому уровню грамотности, в том числе музыкальной, что привело к появлению нового вида книжности – стиховнику.

По свидетельству Л. А. Игошева, первая запись крюкового духовного стиха датируется 1720–1740 гг. Это “Плач Иосифа” («Кому повем печаль свою») из фонда Елпидифора Васильевича Барсова (ф. 17) РГБ [145, с. 65]. Таким образом, начиная с XVIII в., старообрядческие знатоки духовного песнетворчества стали создавать рукописи, куда включались произведения фольклорного происхождения. Тем самым, народные стихи получали письменную фиксацию, а вместе с ней текстовую стабильность.

Как справедливо заметила С. Е. Никитина, «при исследовании духовного стиха книга дает возможность сопоставить тексты устные и письменные» [362, с. 91]. Экспедиционные изыскания в этом направлении позволяют многоаспектно рассматривать проблемы взаимодействия устной и книжной традиций в духовном стихе. Одним из возможных подходов является анализ сборников, состоящих из образцов духовного песнетворчества. Первостепенное значение здесь имеет выявление типов сборников, принципов их структурирования, оформления поэтического и музыкального текстов, особенностей бытования в среде носителей. У старообрядцев встречаются и рукописные и печатные сборники.

Старообрядческие рукописи с духовными стихами представлены *собраниями поэтических текстов без фиксации напева и музыкально-поэтическими сборниками*, в которых приводятся полный либо усеченный поэтический текст и напев, оформленный крюковой пометной нотацией. Кроме того, рукописи можно разделить на *моножанровые*, состоящие только из духовных стихов, «которые имеют самоназвания стихари (у староверов-филипповцев Удмуртии), стихарники (у алтайских кержаков, филипповцев

Кузбасса), стиховники (повсеместное обозначение)» [336, с. 236] и *собрания смешанного состава*, в которых стихи помещались вместе с выписками из богослужебных книг (Евангелия, Месяцеслова, Пролога и др.), слов и поучений отцов церкви, правилами из Кормчей книги (толкований Зонары), богослужебными песнопениями и молитвами. Сборники смешанного состава свидетельствуют об отношении старообрядцев к духовному стиху как к тексту православной семиосферы, равнозначным другим ее составляющим.

Наибольшее распространение получили поэтические собрания. Во многих старообрядческих семьях есть тетради, в которых стараниями любителей духовного пения записывались тексты понравившихся стихов (например: [104]). Чаще всего встречаются стиховники, писанные одним составителем на протяжении определенного периода времени. На разновременное происхождение записей указывают следующие факты: оформление текстов разными чернилами, изменение почерка, подшитые листы, даты и комментарии писца. Из расспросов информантов следует, что образцы фиксировались либо по памяти, либо от другого исполнителя, либо переписывались из иных стиховников. Реже попадаются сборники, составленные разными людьми: членами одной семьи, певцами, совместно исполняющими стихи, новыми владельцами. Все они дополняли попавшую к ним рукопись произведениями из своего репертуара.

Содержание стиховников отражает предпочтения во внебогослужебном духовном пении определенной локальной, субконфессиональной среды, а также зависит от времени создания и, соответственно, активного бытования сборника. Так, рукописи, писанные беспоповскими составителями в XVIII – XIX вв., включают много покаянных на осмь гласов и духовных вирш поэтов выголексинской школы [573]. В беспоповских сборниках как старинного, так и современного происхождения, распространены образцы эсхатологического содержания. Тетради со стихами, составленные во второй половине XX в., преимущественно включают популярные «романсовые» образцы позднего генезиса, имеющие широкое хождение среди староверов разных регионов и согласий.

В качестве примера приведем содержание одного из таких сборников, происходящего из села Верх-Тула Новосибирского сельского района: «Незаметно век проходит», «Гора Афон», «В Даурии дикой пустынной», «Уж ты пташка», «Завистью гонима», «Жизнь унылая настала», «Если ты уж стала мамой», «Что ты спишь», «Скоро, скоро день прискорбный», «Пройдут века», «По городу слухи несутся», «Во святом было во граде во Ерусалиме», «Бедная птичка», «Кому повем печаль мою», «Жил юный отшельник», «Как уныло занывает», «С другом я вчера сидел». Примечательно, что некоторые тексты переписаны дважды. Кроме того, на одной из страниц приводятся тексты молитв: “О возвращении в церковь отторгшихся от нее”, “От винозапойства”, “От избавления от внезапной смерти” и “От недугов всех”. Состав этого сборника можно назвать типичным для современной старообрядческой среды носителей духовного песнетворчества.

Крюковые рукописные сборники количественно уступают поэтическим; в настоящее время встречаются в обиходе редко, поскольку в большинстве случаев музыкальная (крюковая) грамотность староверами утрачена. Поэтому некому создавать такие рукописи, а в случае использования сохранившихся крюковых стиховников внимание обращается только на поэтический текст. Это касается и исполнительской практики, и переписывания образцов в другие сборники.

Одна из крюковых рукописей была обнаружена у старообрядцев поморского согласия г. Минусинска Красноярского края [317]. Ее историю поведала нынешняя владелица Александра Николаевна. Стиховник принадлежал семье Чичуриных из алтайских староверов-поляков. Яков Климентьевич Чичурин (дед Александры Николаевны) проживал в г. Усть-Каменогорске. После раскулачивания он с семьей «подался в тайгу». Попал сначала в Идринский, а затем Каратузский районы Красноярского края. Обосновался в деревне Таскино, расположенной в 70 километрах от Минусинска. Человеком он был грамотным, пел по крюкам, являлся духовным отцом поморской общины. Затем сборник был передан сыну Николаю Яковлевичу, 1911 года рождения, отцу нынешней владелицы.

Сборник был составлен в начале XX в. На л. 27 об. есть пометка «1915 года декабрь. Конец. Пермьяков». Продолжение обозначено как «2 книга». Титульный лист рукописи утрачен. Судя по анализу почерков, сборник имеет четырех составителей. Рукопись представляет собой брошюрованные листы писчей бумаги форматом 18 × 12 см. Имеет буквенную пагинацию, общий объем – 74 листа. Написана синей тушью, титлы оформлены красной тушью. Рукопись хорошо сохранилась; содержит 56 текстов, из них 12 нотированных крюковой нотацией стихов, 43 ненотированных стиха и 1 притча из Пролога. Состав сборника достаточно типичен:

Л. 1 – 4 об. – “Стих евангельской притчи О богатом и бедном убогом Лазаре” «Весь свой век Лазарь трудился» (“Лазырев стих”), нотированный; л. 5 – 7 об. – «Там, где ветер хладный, бурный», нотированный; л. 8 об. – 12 – “О князе Владимире” «Восточная держава славного Киева града», нотированный; л. 12 – 14 об. – «Душе моя, помысли смертный час», нотированный; л. 14 об. – 15 об. – “Обращение к ангелу” «Пресветлый ангел мой господень»; л. 16 – 17 – “Стих о младом иноке” «Братия, вонмите, вси друзья мои»; л. 17 об. – 20 об. – “Стих пустытника” «Чу, уныло занывает томный звон колоколов»; л. 20 об. – “Предание о Христе спасителе” «Был у Христа младенца сад»; л. 21 – 22 – “О Страшном суде” «Господь грядет в полунощи»; л. 23 – “Стих переложение псалма 145” «Хвалу Всевышнему Владыке»; л. 23 – 23 об. – “Стих из псалма первого” «Блажен, кто к злым в совет не ходит»; л. 23 об. – 24 – “Рождеству Христову. Стих 1” «Составьте согласныя песни», нотированный; л. 24 – 24 об. – “Стих о Закхее” «Завтра, завтра в дом Закхее»; л. 24 об. – 25 об. – “О блудном сыне” «Человек был некто богатый»; л. 25 об. – 26 – “Рождеству Христову. Стих 2” «Христос днесь родися»; л. 26 – “Крещению Господню (Богоявлению)” «На Иордань все спаситель, днесь прииде искупитель»; л. 26 об. – 27 об. – “Из книг Иова” «О ты, что в горести напрасно»; л. 27 об. – “Стих о душе” «Душа моя прегрешная, что не плачешься»; л. 28 – 29 об. – “Стих сиротский” «Ах несчастная моя доля, что досталась мне страдать»; л. 29 об. – 30 об. “Стих о Каине” «Речет Господь ко Каину»; л. 30 об. – 32 об. – “Стих о Иосифе” «Кому повем печаль мою»; л. 33 – 34 – “О кратковременной человеческой жизни” «Всяк человек на земле живет»; л. 34 об. – 35 об. – “Стих пустытника” «Время радости настало»; л. 36 – 37 – “Стих мечтание будущей жизни” «Кто бы дал мне яко птице»; л. 37 – 38 – “Стих к неумолимой смерти” «О неумолимая смерть,

люта еси и немилостива»; л. 38 – 41 – “Плач сирот” «Пойдем ныне, сиротни и дети, к матери нашей в кучу сидети», нотированный; л. 41 – 43 – “При кресте господнем” «Стояше днесь при кресте пречистая дева», нотированный; л. 43 – 45 – “Стих о тлении и кончине человека” «Человек живет на земле, как трава растет», нотированный; л. 45 – 45 об. – “Стих о исходе души и горести ея” «О уж вы голуби, уж вы белые»; л. 45 об. – 46 об. – “О Иоасафе царевиче” «Из пустыни старец»; л. 46 об. – 48 – “Наказ к дочери” «Умоляла мать родная свое милое дитя»; л. 48 об. – 49 – “При кончине” «Смерть ты страшна и ужасна»; л. 49 – 50 – “Стих к пресвятой Богородице (молитвенный)” «Мати милосерда, ты еси ограда», нотированный; л. 50 – 51 об. – “Иоасафа царевича стих” «Что за чудная превратность непременно зрю в глазах»; л. 52 – 55 – “Из жития святого отца Николы” «Придите, празднлюбцы, придите лик составим»; л. 55 об. – 57 – “Стих о плаче души, егда от тела разлучает” «Восплачется, възрыдается душа грешная, беззаконная»; л. 57 – 58 – “Стих ко Господу” «Слава, слава в вышних Богу»; л. 58 – 58 об. – “Стих о душе, минуемой царства небесного” «Вечер с другом сидел, а ныне к смерти мой предел»; л. 58 об. – 59 – “Стих горы Афонской” «Гора Афон, гора святая»; л. 59 об. – 60 – “Стих Успению Пресвятой Богородицы” «Апостоли с конца света собравшись вси без совета», нотированный; л. 60 об. – 61 – “Стихотворение” «Не получить тому блаженных воздаянья, кто без страха в жизни жил», автор К. Болабкин; л. 61 – 62 – «Здесь везде одно гоненье и пристанища нам нет»; л. 62 – 63 – “В бытность преподобного Лота” «Вечер сумерки наступали у Содомских у ворот»; л. 63 об. – 64 – “Воспоминание первобытной жизни” «Возри, братцы, на златую древность»; л. 64 – 65 – “В повествовании о воскресшем из мертвых” «Спит Сион»; л. 65 – “Стих кратковременности” «Взирай с прилежанием, тленный человеце»; л. 65 об. – 66 об. – “Жертвоприношение Аврама” «Господь Авраму вещал с высоты»; л. 66 об. – 69 – “Тихая беседа” «Два ангела парили над грешною землею», нотированный; л. 69 об. – 70 об. – «Поздно-поздно вечерами», нотированный; л. 71 – “Переложение псалма 26” «Господь спаситель мне и свет»; л. 72 – 73 об. – “Притча о трех друзьях” «Всяк человек с наступлением возраста начинает любить жития сего красоту» (из книги Пролога).

Принципы нотирования образцов различны. В большинстве стихов крюками распета только первая мелострофа, не всегда совпадающая со строфой поэтической. Например, в стихах “Петрозаводская могила”, “Плач сирот” распеты лишь два стиха четырехстрочной поэтической строфы. Три образца нотированы

полностью: “При кресте Господнем” (13 стрóf), “Тихая беседа двух ангелов” (19 стрóf), “Стих Успению Пресвятой Богородицы” (7 куплетов, причем нотация запевов воспроизводится 7 раз, а припев с повторяющимся текстом нотирован единожды). Интересны названия некоторых образцов, не совпадающие с более распространенными. Так, стих “О Борисе и Глебе” в сборнике назван “Стих о Владимире”; “Стих о кратковременной жизни” в сборнике имеет заглавие “Стих смиренного человека”. Минусинский стиховник представляет несомненный интерес для исследователей, поскольку включает полные версии редких текстов.

В настоящее время множество рукописей с образцами духовного песнетворчества хранятся в библиотеках, фондах научных подразделений и личных архивах. В подавляющем большинстве случаев при использовании в певческом обиходе они играют мнемоническую роль, помогая сориентироваться в репертуаре, выбрать конкретные образцы для исполнения, напомнить поэтический текст.

Помимо рукописных сборников в обиходе старообрядцев встречаются **печатные издания духовных стихов**. Их можно объединить в несколько групп.

1. Сборники старообрядческих типографий начала XX в. Появление официальных старообрядческих печатен было следствием императорского указа «Об укреплении начал веротерпимости в России» 1905 г., легализовавшего их деятельность. Популярностью пользовались стиховники с крюковыми распевами, которые издавали в начале XX в. московские типографии староверов поповского и беспоповского согласий. Одной из наиболее многочисленных по составу (86 духовных стихов) была «Книга, глаголемая Зборник духовных стихов», изданная Преображенской общиной в 1916 г. [179]. По свидетельству А. Жилко, в нее вошли «рукописные тексты, хранящиеся в Библиотеке Академии наук в Санкт-Петербурге» [139, с. 166]. В «Книгоиздательстве В. З. Яксанова» в 1912 г. публикуется крюковой сборник «для старообрядческой семьи и школы» [586].

Крюковые печатные стиховники, до сих пор сохранившиеся в старообрядческих семьях, используются преимущественно для напоминания поэтических текстов. Мелодия при этом воспроизводится по памяти. Но, как

показало сравнительное изучение устной версии и крюкового оригинала, подавляющее большинство образцов обнаруживает сходство мелодии с нотированной версией. Степень близости устного и книжного вариантов напева может быть различной. В некоторых образцах наблюдается родство отдельных интонационных зон, чаще всего каденционных. Что же касается наиболее популярных стихов, таких как «Жил юный отшельник», «Пресветлый ангел мой Господень», то устная и книжная версии оказываются почти идентичными. В целом, нужно отметить популярность в старообрядческой среде приводимых в изданиях начала XX в. образцов внебогослужебного духовного пения.

2. Сборники, изданные стараниями Рижской Гребенщиковской общины в 1930-е гг. Это: «Духовные стихи» учредителя певческого общества старообрядцев Латвии П. Ф. Фаддеева [130] и два выпуска «Духовные стихи старинные», основателя кружка ревнителей русской старины И. Н. Заволоко [131; 132]. Важно отметить, что издания стали результатом собирательской работы, они зафиксировали репертуар староверов Латгалии.

3. Современные поэтические сборники старообрядческих духовных стихов. В 1992 г. Новосибирской старообрядческой православной епархией опубликованы «Стихи религиозного содержания», подготовленные епископом Силуяном (Килиным) – знатоком духовного пения, прекрасно исполняющим стихи. Этот сборник известен не только среди прихожан Русской православной старообрядческой церкви, но и среди представителей беспоповских толков. Он содержит более 180 текстов. Здесь представлены как общерусские, так и собственно старообрядческие образцы: «Памяти Аввакума», «Аввакум в изгнании», «Об Аввакуме», «О последнем времени», «Боярыня Морозова», «Плач Израиля», «Плач пустынных иноков (соловецких жителей)», «О разделении церкви при Никоне патриархе», «Арест протоиерея Андрея Попова», «О пороках времени» и др. [516]. В 2011 г. в старообрядческой типографии «Археодоксия» новгородская поморская община издает сборник «Ой вы, братья мои, сестры», составленный и подготовленный к публикации И. А. Мельниковым [289]. По свидетельству Е. В. Воронцовой, «при поддержке Русской православной

старообрядческой церкви выходят сборники духовных стихов в г. Верещагино» [85, с. 15]. Нужно заметить, что эти и им подобные издания имеют ограниченные тиражи и распространены, в основном, среди старообрядцев местных приходов. Нехватка собственных старообрядческих стиховников стала одной из причин обращения староверов к изданиям Русской православной церкви.

4. Сборники, изданные официальной (новообрядческой) церковью. Здесь имеются книги, содержащие только поэтические тексты, и публикации, в которых духовный стих предстает как музыкально-поэтический памятник. Примером сборника поэтических текстов, обнаруженного у старообрядцев Новосибирска, является собрание духовных стихотворений в честь Спасителя, составленное Д. Платоновым. Впервые книга вышла в свет в Москве в 1909 г. В 1994 г. она была переиздана Вознесенским кафедральным собором г. Новосибирска по благословению епископа Тихона [461]. В некоторых старообрядческих семьях сборник стал обиходным. Он используется для чтения и певческого исполнения ряда стихов («Но вот Господь наш, угасая», «Боже, зри мое смиренье», «Пред тобою, мой Бог», «Коль славен наш Господь в Сионе», «Слава, слава в вышних Богу», «Пора тебе уж пробудиться», «Завтра, завтра в дом Закхеи»).

Весьма примечательным певческим собранием духовных стихов является книга «Лепта», подготовленная митрополитом Макарием в миссионерских целях. Из предисловия следует, что «Лепта» предназначалась для внеклассного пения в школах, пения во время внебогослужебных собеседований, для домашнего назидательного пения в часы досуга и отдохновения от тяжелых житейских трудов. В состав каждого из сборников «Лепты» входят около 40 образцов духовного песнетворчества, переложенных для 3–4-хголосного хора. Гармонизации оформлены цифровой или, как указано в «Лепте», цифирной нотацией. Использование цифирной, а не линейной нотации автор предисловия объясняет «скудостью средств». При этом в самом начале сборника дается перевод цифирных знаков на линейные ноты, что типологически близко старинным двознаменникам. «Лепта» была хорошо известна на Алтае, так как

издавалась в Бийске, в типографии Реброва, в пользу Алтайской духовной миссии. У нас в распоряжении оказался сборник 1890 г., находящийся в семье старообрядцев г. Змеиногорска [214].

Нынешние владельцы «Лепты» обращаются только к поэтическим текстам содержащихся в сборнике образцов, воспроизводя по памяти их одноголосный напев. В оглавлении отмечены те стихи, которые знают и поют в данной семье: “Песнь об Алексее человеке Божьем”, “Коль славен наш Господь”, “Где рай мой прекрасный”, “К чему скорбеть”, “Спит Сион”, “Царевич Иоасаф”, “Слава в вышних Богу”, “Боже, зри мое смирение”, “Где цветочек тот прекрасный”, “Что уныло занывает”, “С другом я вчера сидел”, “Гора Афон”.

Обращение к новообрядческим изданиям было обусловлено отсутствием стиховников старообрядческого происхождения и в то же время желанием вспомнить пространные поэтические тексты.

В соотношении музыки и слова, как в рукописных, так и в печатных сборниках, можно выделить три принципа:

- и мелодический и вербальный компоненты письменно зафиксированы и одновременно репрезентируют книжный пласт;
- вербальный компонент представляет книжную традицию, а музыкальный – устную (в сборниках фиксируются только поэтические тексты, либо запись напева остается невостребованной из-за неумения петь по крюкам);
- устное бытование текста и письменная фиксация напева: если напев относится к категории типового, то на его основе расппеваются структурно тождественные поэтические тексты разносюжетных стихов. В этом случае поэтические тексты воспроизводятся по памяти, а мелодические – по зафиксированному в сборнике крюковому напеву [337].

Чаще всего встречается второй принцип. Соответственно наиболее распространены сборники с поэтическими текстами. Напевы при этом поются по памяти.

Помимо певческой практики стиховники применяются для чтения. Они до сих пор востребованы среди старообрядцев, пополняются новыми записями, а

также копируются в целях их сохранения и передачи. Внешний вид сборников свидетельствует об активном использовании: во время общинных трапез, семейных праздников по ним вспоминаются и выбираются к исполнению конкретные образцы. Кроме того, стиховники могут храниться вне обиходного употребления как религиозные и семейные реликвии, в том же месте, что и богослужебные книги, бережно передаваясь из поколения в поколение. Таким образом, сборники духовных стихов занимают важнейшее место в книжной культуре старообрядцев, отражая неразрывное единство устной и письменной традиций, весьма характерное для образцов внебогослужебного духовного пения. Именно ревнителю древнего благочестия создали в XVIII в. крюковые стиховники, положив начало данному виду книжности, существующему поныне и обогащающемуся вновь составляемыми сборниками.

4.4 Полистилистика и ее роль в адаптации старообрядческого духовного стиха к новой культурной среде

Категория «духовный стих» объединяет книжные жанры покаянного стиха, псалмы, авторского духовного песнетворчества XVIII–XXI вв. и фольклорные произведения, ранние из которых восходят к эпосу, а образцы позднего происхождения коррелируют с песенной лирикой. Староверы сохранили и развили традиции покаянного стиха, связанного с древнерусским певческим искусством, в то же время они обогатили свой репертуар общерусскими фольклорными образцами и создали оригинальные памятники, имеющие письменное происхождение, но с течением времени перешедшие еще и в устную практику. Таким образом, старообрядческий репертуар отличается стилевым и жанровым многообразием образцов внебогослужебного духовного пения.

Музыкальная составляющая представляет собой открытую систему, поскольку является одним из способов адаптации духовного стиха к меняющимся культурно-историческим и художественным ситуациям при сохранении семантической связи с миром традиционных христианских ценностей. Мелодика

подвергается воздействию тех жанрово-стилистических явлений, которые существуют рядом, и зависит от жанровых разновидностей духовного стиха (она имеет отличия в покаянной лирике, псалмах, фольклорных образцах, поздних стихах), поэтому напевы напоминают богослужбное песнопение, былину, протяжную лирическую песню, плясовую, романс. Некоторые из стихов могут распеваться на мотивы популярных песен из кинофильмов и других произведений массовой культуры. В этой связи возникает закономерный вопрос: почему сами носители традиции – исполнители стихов – осмысливают столь различные в музыкально-стилистическом отношении образцы как явления одного порядка?

Возможно, ответ на этот вопрос нужно искать в исторических истоках рассматриваемой жанровой системы. Ведь внебогослужбное духовное песнетворчество складывалось внутри двух параллельно развивавшихся культурных традиций: книжной и устной, которые сначала развивались независимо друг от друга, а затем вступили в корреляцию. Их интеграция органично осуществилась в старообрядческой среде. Староверы не только владели фольклорным репертуаром, но, будучи людьми «книжными», знали немало покаянных стихов. Таким образом, произведения внебогослужбного духовного пения из старообрядческого репертуара можно разделить на две группы: книжные и устные. Рассмотрим далее их музыкально-стилистические особенности.

К образцам книжного бытования относятся стихи, зафиксированные в крюковых сборниках-стиховниках, до сих пор имеющих хождение среди старообрядцев. Такие сборники интересны с точки зрения своего состава, механизмов использования крюковой нотации для фиксации текстов разновременного происхождения, а также особенностей исполнения представленных в них памятников и влияния знаменного распева на их стилистику.

Крюковые стихи – наиболее оригинальное явление в практике внебогослужбного духовного пения староверов, поскольку ими они были созданы на основе развития традиций покаянных стихов и встречаются только в

их обиходе. Бытуют такие памятники и как образцы книжной культуры, когда напев воспроизводится по знаменам, и как полуустные произведения, в том случае, когда исполнитель утратил крюковую грамотность и обращается к сборнику лишь для воспроизведения поэтического текста.

Крюковые стихи можно разделить на гласовые и внегласовые. К гласовым относятся большинство покаянных, сохранившихся в певческой практике и рукописных сборниках старообрядцев. Кроме того, гласовые напевы могут использоваться в качестве интонационной основы памятников духовного песнетворчества более позднего происхождения, тогда в их названии нередко упоминается, на какой глас они поются. И даже в случае утраты связи напева с осмогласием указание на глас остается, что сближает такое произведение с литургической семиосферой. Во многих старообрядческих общинах распространен прием заучивания гласовых моделей знаменного распева с помощью духовных стихов, интонационную основу которых составляют формулы-погласицы. В частности, у алтайских старообрядцев в качестве памятогласий применяются следующие образцы: «Всяк человек на земле живет» 3 глас (*Приложение 3, № 13*), «Восплачется, возрыдается душа грешная, беззаконная» 4 глас (*Приложение 3, № 12*), «О, неумолимая смерть» 6 глас (*Приложение 3, № 37*), «Смерть, ты страшна и ужасна» 7 глас (*Приложение 3, № 53*), «Плачуся и рыдаю» 8 глас (*Приложение 3, № 39*). Подобное взаимодействие богослужебной и внебогослужебной практики свидетельствует, по мысли М. В. Макаровской, о прочных связях между двумя сферами пения: литургического и духовного стиха [248, с. 212].

Внегласовые стихи, хотя и распевались с помощью крюков, по своему интонационному облику не были очевидно связаны со средневековыми традициями. Их мелос наполнен народно-песенными интонациями, кантовыми музыкальными оборотами, либо романсовой стилистикой. Крюковое оформление использовалось для того, чтобы ввести такого рода произведения в обиход внебогослужебного духовного пения, подчеркнув их родство с уже укоренившимися в исполнительской практике образцами.

Именно стремление сберечь дореформенную культуру побуждало старообрядцев применять знаменную нотацию не только в отношении богослужебных песнопений, но и в отношении внебогослужебного пения. Поначалу это привело к сохранению в их репертуаре покаянных стихов, сложившихся еще в древнерусский период в монастырской среде. В подобных памятниках внебогослужебного духовного пения своеобразием отличается ритмическая организация словесного и музыкального компонентов. Она основывается не на принципах строчной прозы, как в богослужебном пении, а на принципах стиха. Мелодическое формообразование покаянных напрямую зависит от расчлененности текстовых структур, поэтому певческая строка всегда совпадает со стиховой. Музыкальное сегментирование напева во многом определяется «ситуативными знаками» (выражение Н. В. Грузинцевой), то есть текстовой семантикой, когда наиболее важные в смысловом отношении лексические единицы выделяются цезурами или фитными (мелизматическими) разводами, а экспрессивные отрезки повествования подчеркиваются дробным ритмическим членением. В целом, именно ритмика организует, делает запоминающимся и компактным напев стиха (*Приложение 3, № 21*).

Следует заметить, что покаянные стихи стилистически были подобны песнопениям знаменного распева; старообрядцы же расширили область применения крюкового письма, адаптировав его принципы для фиксации мелодий, опирающихся на другие закономерности музыкального мышления в сравнении с древнерусскими песнопениями. Такие мелодии распевали поэтические тексты, созданные на основе силлабического или силлаботонического стихосложения, нередко с применением рифмы. Новая просодическая организация стиха требовала иной системы их музыкального оформления, основанного на регулярном метроритме. В отличие от средневековых образцов, имевших попевочное строение, мелос поздних духовных стихов состоял из мотивов. Старообрядцы для записи мелодий мотивного строения начинают применять пометную знаменную нотацию, используя отдельную невму, подобно ноте, для фиксации звука определенной

длительности и высоты. Такой принцип графического оформления напева отражает не попевочную, а мотивную структуру мелодии. Следовательно, необходимо было приспособить знаменную нотацию под мотивный тип строения напевов.

Л. А. Игошев, выясняя причины изменившегося отношения к крюковым знаменам во внелитургическом творчестве старообрядцев, указывает в качестве одной из них появление помет [145, с. 65]. Действительно, пометы можно расценить как шаг на пути эволюции нотации от невменной, без точного указания звуковысотности, к линейной, отражающей определенную высоту звука. Благодаря пометам крюки стали маркировать высоту и длительность отдельного звука или краткой интонации.

Постепенно старообрядцы стали использовать знаменную нотацию для записи новых произведений, создаваемых ими в XVIII в. и далее. Ранние образцы такого рода появляются в поморской Выго-Лексинской обители. Впоследствии применение крюковой нотации войдет в практику представителей дораскольного православия для фиксации произведений, не имеющих отношения к знаменному пению: фольклорных образцов и поздних романсовых стихов. Для староверов, нацеленных на сохранение древнерусского наследия, такой компромисс был единственно возможным. Европейское пятилинейное письмо они не вводили в употребление по принципиальным соображениям, предпочтя традиционный для себя подход: адаптировать систему, сложившуюся в дораскольный период, к изменившимся условиям. Крюковая нотация, начиная с XV в. (первые невменные нотировки покаянных стихов), выходит за пределы богослужебного употребления и продолжает использоваться старообрядцами для оформления внелитургических образцов.

Кстати заметить, старообрядцы с XVIII в. стали записывать мелодии духовных стихов в специальных рукописных сборниках, отражающих репертуар отдельной семьи или общины. Благодаря знаменной нотации сделаны наиболее ранние записи напевов, сохранившиеся до наших дней. А поскольку в среде староверов распространена укоренившаяся еще в средние века практика

переписывания рукописей, то зафиксированные в XVIII в. тексты были растиражированы и рассеяны по разным территориям.

Духовные стихи устного бытования изучаются, как правило, с позиций принципов формирования регионального или локального репертуара, а также с учетом субконфессиональной принадлежности исследуемой старообрядческой группы, способов передачи образцов духовного песнетворчества, особенностей поэтики и мелодики (ритмической, звуковысотной, композиционной организации). Как справедливо заметила Т. И. Калужникова, локальная специфика старообрядческих духовных стихов менее ощутима в образцах «письменной традиции в силу их тесной связи с канонизированной культовой певческой практикой. Что касается устных стихов, опирающихся на закономерности фольклорного вокального творчества, то в них локальные черты выражены достаточно ярко» [165].

В то же время сравнительно-текстологическое изучение устно бытующих напевов духовных стихов и их крюковых прототипов нередко обнаруживает между ними много общего. Даже в случае утраты крюковой грамотности, мелодии ряда образцов сохраняют близость с когда-то записанным текстом, что типологически напоминает традиции исполнения богослужебных песнопений по напевке. Музыкальное оформление духовных стихов в какой-то мере отражает особенности местной традиции пения литургических текстов, поскольку исполнители духовных стихов, как правило, владеют и богослужебным репертуаром. Духовный стих, по оценкам старообрядцев, имеет большую связь с религиозной практикой, нежели с мирской. Его образцы не соотносятся с песней – жанром профанным, а соприкасаются именно с текстами христианской семиосферы.

Один из первых исследователей старообрядческих стихов Я. А. Богатенко обратил внимание на использование в их мелодике обиходных гласовых напевов в сочетании с самостоятельным творчеством, причем весьма оригинальным и самобытным [41]. Своеобразие музыкальному языку духовных стихов придает

достаточно вольное обращение с гласовыми попевками, что обнаруживается, в частности, в их свободном развертывании в пределах композиции.

По мнению М. Б. Чернышевой, «основным рычагом, преобразующим стилистику древнерусской погласицы в стилистику духовного стиха», выступает *ритмика*, которая «делает запоминающимся и компактным напев стиха» [559, с. 144–145]. Действительно, ритмический рисунок знаменного распева достаточно аморфен. Для устной практики, нуждающейся в интонационных опорах в целях более точной передачи напевов, требовался ритм упорядоченный, поэтому метроритмическая организация устно бытующих образцов духовного песнетворчества более близка к народной песне, нежели к богослужебному пению.

Старообрядцы в исполнительской практике довольно активно пользуются стиховниками, в которых зафиксирован только словесный компонент. Тем самым наиболее устойчивым является вербальный, а не музыкальный текст. В последнем активному переинтонированию подвергается звуковысотность. Ритмика же в меньшей степени зависит от индивидуальной манеры исполнителя, так как она обусловлена поэтической организацией текста. Музыкальный ритм выступает в роли стабилизирующего фактора, аккумулируя в себе свойства временной организации, присущие определенной локальной традиции.

Поскольку в духовном стихе переплелись архаичные и более поздние истоки, то в рамках данной жанровой системы встречаются различные типы ритмической организации: силлабический (времяизмерительный) (*Приложение 3, № 9, 12, 33, 49, 62, 68*), тонический (сегментирующий) (*Приложение 3, № 37, 43*), силлабо-тонический (стопный) (*Приложение 3, № 36*), а также совмещение различных принципов временной организации в пределах одного образца (*Приложение 3, № 34, 53*).

В напевах стихов активно применяются внутрислоговые распевы. Они не только украшают пение, но и выделяют важные в смысловом отношении фрагменты. В случае регулярного распределения распевов в композиции напева

они выступают средством упорядочивания интонационного движения. (*Приложение 3, № 21, 34, 43, 45, 58, 62*).

В отношении *звуквысотного строения* напевов духовных стихов можно выделить те их особенности, которые сложились под воздействием богослужебного знаменного пения, народной песни, партесного стиля, оказавшего формирующее воздействие на жанр псалмы, и городского романса.

В числе элементов знаменного распева, повлиявших на духовные стихи, М. Б. Чернышева отмечает неширокий диапазон мелодий, разнообразные приемы опевания, микроскачки с заполнением и микроволны, создающие мелодику рассредоточенного типа развертывания на одном высотном уровне [559, с. 143]; Г. С. Федорова обращает внимание на использование обиходных ладов [536, с. 124]; А. Л. Маслов подчеркивает особую роль кадансов, в которых, главным образом, и «сохранился оттенок церковности» [276, с. 284].

Проявлениями народно-песенной стилистики исследователи считают квинтовые и секстовые мелодические ходы, каденционные формулы, основанные на нисходящем движении, звукоряды с пропущенными тонами типа трихорда в кварте [276], ладовую переменность [194], мелодическую пролонгацию от вершины источника [186], зачины, мелодическую организацию, опирающуюся на многоопорность, использование регистра низкой женской тесситуры, обилие внутрислоговых распевов [558; 559], широкие скачки в распеве одного слога [550]. Напевы стихов и народной песни роднит опора на интонационные обороты, широко бытующие в мелодическом лексиконе исполнителей [169, с. 152]. И духовный стих, и народная песня опираются в своем развитии на принцип мелодического варьирования [194], попевочной вариантности [186], повторности основной мелодической схемы [276].

В псалмах заметны принципы силлабической организации поэтических текстов с рифмой и частой цезурой, строфический тип формы, применение клишированных ритмоинтонаций, несовпадение поэтической и музыкальной цезур, акцентов текста и мелодии. Псалмы отличаются ритмическим богатством и разнообразием, преобладанием нечетных размеров и переменных метров.

Присущи им и некоторые народно-песенные черты, в частности, применение шести- и восьмисложников, ритмического варьирования. В некоторых подобных образцах встречается ритмический рисунок с элементами танцевальности или маршевости, в них заметна подчиненность структуры напева принципу квадратной симметрии. Ю. В. Келдыш обратил внимание на весьма примечательный факт частого подбора музыки к поэтическому тексту из уже известных образцов [168] или создания слов в расчете на мелодию определенной метроритмической схемы [169, с. 226–227].

Городской романс, по мнению А. Л. Игошева, в духовных стихах воспринимается сквозь призму старинного пения, что способствует органичному сосуществованию разных исторических традиций русских песенных стилей [145].

Таким образом, интонационный сплав различных видов вокальной музыки как раз и придает своеобразие мелодике внебогослужебного духовного пения. Особенности звуковысотного строения образцов духовного песнетворчества обусловлены открытостью их музыкальной системы, ее подверженностью влияниям параллельно существовавших жанров, что относится к общестилистическим качествам духовного стиха как художественной системы.

Звуковысотная организация старообрядческих стихов опирается на мелодическое мышление. Даже так называемые романсовые стихи, возникшие в контексте городской бытовой музыки XIX в., связанной с системой гармонических ладов, в среде исполнителей-староверов развивались преимущественно одногласно, пелись без инструментального сопровождения. Соответственно, интонационный склад поздних стихов также управляется законами мелодического ладообразования, поэтому одной из типологических черт музыкального стиля старообрядческих образцов выступает их принадлежность к монодической ладовой системе.

При несомненной общности музыкально-интонационных характеристик духовных стихов староверов как носителей определенной культурной традиции все-таки имеются отличительные признаки, характеризующие стилистическую специфику репертуара отдельных региональных групп старообрядческого

населения. Они обнаруживаются на уровне ритмической организации и связанных с ней принципов музыкального оформления поэтического текста, звукорядного строения и ладообразования.

В целом, следует заметить, что духовный стих имеет очень важное значение в музыкальной культуре староверов, являясь одним из ее компонентов наряду с богослужебным пением и народной песней. Именно духовный стих объединяет все три компонента в единую систему, ведь он формировался под влиянием церковных и мирских певческих жанров, переводя, по меткому высказыванию П. А. Безсонова, «напевы из храма в хоромы и обратно» [35, с. XXI].

В рамках духовного стиха на всем протяжении его развития осуществлялось синтезирование различных жанрово-стилистических явлений русской вокальной музыки, что позволяет считать полистилистичность важным признаком внебогослужебного духовного пения. Его эволюция демонстрирует непрекращающееся стилистическое обогащение за счет преломления интонаций окружающего музыкального пространства.

Довольно часто в напевах духовных стихов прослеживаются аналогии с причетным типом интонирования, отличающимся нисходящей направленностью мелодического движения, внутрислоговыми распевами в медленном темпе, локрийским ладовым наклоном, которое, по наблюдению Г. С. Федоровой, имеет семантику скорби, покаяния, сокрушения [536].

Совершенно противоположны в эмоционально-выразительном отношении духовные стихи, обнаруживающие связь со славильными жанрами. Торжественный характер стихам доксологического содержания придает мажорное ладовое наклонение, быстрый темп, поступенность мелодического движения, утверждающая главную опору, к тому же подчеркиваемую частым опеванием. Используется также и столь характерный для славильных песен прием, как пропевание заключительного стиха строфы в более медленном темпе.

В ряде образцов нашла выражение стихия движения, перешедшая в духовные стихи из песен совершенно иного образного мира – плясовых, походных, танцевальных. Их отличает регулярная метрика, подчеркиваемая

акцентированием сильной доли, ритмические остановки на опорных тонах, сочетание динамичности движения в начальных композиционных зонах с торможением в кадансах, квадратные структуры, преобладание скорых темпов. Активный характер мелодике «маршевых» стихов придает пунктирный ритм, затактовое начало и, в целом, ямбическое интонирование. Танцевальность наиболее очевидна в трехдольных стихах. В их мелодическом развитии важное место занимает прием секвенцирования. Заключительные интонационные обороты имеют «резюмирующий» характер, так как вырастают из концевых мотивов предшествующих строк.

Большое место в напевах духовных стихов занимают элементы лирического мелоса, пришедшие как из крестьянской протяжной песни, так и из городского бытового романса. Из них в духовные стихи попали плавная текучая мелодика волнообразного звуковысотного строения с применением опевания и скачков с заполнением, начало с вершины источника мелодического развития, ровное ритмическое движение, основанное на балансе дробления и суммирования длительностей. В лирических образцах с их повышенной экспрессивностью обязательны широкие скачки, в том числе, и острого неустойчивого звучания, например, тритоновые ходы. Вокализация текстов изобилует внутрислоговыми распевками, орнаментирующими мелодическую линию.

Мелодика поздних «романсовых» стихов зачастую тяготеет к движению по звукам аккордов, сопоставлению мажоро-минорных ладовых красок. Их временная организация отличается прихотливой ритмикой с триолями и синкопами. Исполнению таких стихов присущи динамические контрасты, темповые отклонения, разнообразие штрихов.

Распространены в духовных стихах черты «сказового» интонирования, связанные с претворением речевых оборотов. В этом случае попевок, образующие напев духовных стихов, имеют ограниченный амбитус, волнообразное звуковысотное строение, при котором восходящие интонации всегда уравниваются нисходящими. В их декламационных мелодиях часто используется прием многократного повторения звука одной высоты,

центрирующего интонационное развитие. Псалмодирование может рассматриваться и как черта эпического стиля, и как свойство стилистики церковного пения, в частности, такого его жанра, как литургический речитатив.

Таким образом, в течение истории своего развития внебогослужебное духовное пение коррелировало с интонациями древнерусского певческого искусства, эпических фольклорных жанров, народной лирики, городского романса. Духовный стих так и не выработал присущих только ему мелодических особенностей. Он постоянно испытывал воздействие других, существующих параллельно с ним музыкальных жанров, обобщая разнообразные типы отечественного вокального интонирования: сказовый, воспроизводящий речевые обороты; плачевый, связанный со скорбно-покаянной семантикой; моторно-двигательный, интегрирующий мелодические особенности маршевых и хореографических видов творчества; кантиленный, сложившийся на основе интонационного тезауруса народных протяжных песен и лирических романсов. Духовный стих, таким образом, выступает носителем национального музыкального языка, хранителем русской традиционной интонационности.

Мелодическая открытость, подверженность новым влияниям служила средством адаптации духовного стиха к меняющимся культурно-историческим условиям, позволяя оставаться ему одним из средств конфессиональной, а в случае инонационального окружения этнической идентификации. Создатели и исполнители внебогослужебного духовного пения всегда осознавали культурное сходство его образцов, имеющих выраженные стилистические отличия.

При этом поэтический компонент достаточно стабилен, поскольку он, в первую очередь, определяет принадлежность того или иного образца к духовному стиху и объединяет его многочисленные памятники в единую художественную систему. А мелодический компонент, напротив, мобилен. Такого рода соединение устойчивости, традиционности и открытости к изменениям создавало возможности противостоять образцам духовного песнетворчества разрушительным тенденциям в процессе его культурной динамики. Ярким подтверждением этой мысли служит, в том числе, нотное оформление стихов,

когда привычная для старообрядцев невменная система используется для записи мелодий, основанных на других принципах мелодического мышления, выступая средством культурной адаптации.

Поэтический строй и напевы образцов духовного песнетворчества способствуют глубокому эмоциональному проникновению в смысл распеваемых текстов, поскольку вызывают искреннее сопереживание слушателей и исполнителей происходящим сюжетным ситуациям. Тем самым, внебогослужебное духовное пение на уровне интуитивно-чувственного восприятия содействовало постижению православного вероучения.

Одним из аспектов стилистической характеристики является манера исполнения духовных стихов, включающая способы звукоизвлечения, темп, динамическое развитие, штрихи, мелизматику, фактурные особенности. Стихи, в отличие от песнопений, поются более экспрессивно, и в этом плане они приближаются к лирической песне. Некоторые исполнители поют стихи, как и народные песни, открытым звуком, их пение расцвечено глиссандированием, вибрированием отдельных тонов, акцентированием предъёмов и слабых долей, цезурами в середине слова. «Романсовым» стихам присуща тонкая нюансировка, темповые сопоставления, чередование плавного и отрывистого пения. Образцы, напоминающие церковные песнопения, исполняются в «строгой» манере: динамически ровно, приглушенным, несколько гнусавым тембром. В любом случае пение духовных стихов отличается личностным отношением исполнителей к воспроизводимым событиям, глубоким сопереживанием им, несущим эмоциональную оценку.

Встречается как сольное, так и ансамблевое пение стихов. Ансамбль может быть семейный разных составов и общинный (нередко стихи поют после службы). Чаще всего применяется унисонное исполнение стихов, реже двух-трехголосное. Для последнего характерно интонационное плетение вокруг опорной мелодической линии, находящейся в нижнем голосе.

Итак, вся история развития духовного песнетворчества демонстрирует проникновение народной стилистики в профессиональную среду и книжных

источников в народный обиход. Двойственная природа духовного стиха обусловила жанрово-стилистическое многообразие его компонентов. На уровне поэтики можно отметить использование чуть ли не всех типов стихосложения: молитвословный стих, связанный с церковной ритмической поэзией; тоническую систему, характерную для русского эпоса; распространившуюся с XVII в. силлабическую версификацию; наконец, наиболее поздний – силлабо-тонический стих. Кроме того, в поэтическом строе наблюдается «смешение русского и церковнославянского языков», «норм литургического произношения и народно-поэтической фонетики» [361, с. 53; 55].

Интонационный строй внебогослужебного духовного пения интегрирует мелодические обороты знаменных песнопений, кантов, архаичных фольклорных жанров, лирической протяжной песни, романсов и даже советских массовых песен. В результате стилистические признаки образуют вторичные ассоциативные ряды с другими жанрами фольклорной и профессиональной традиций. В духовном стихе не были выработаны имманентные музыкально-стилистические признаки. В них интегрировались интонации вокальных жанров, которые развивались параллельно. Объединение фольклорных и книжных элементов обусловило стилистическую неоднородность рассматриваемой жанровой системы.

Если богослужебные песнопения дают представление о сохранении православного певческого канона, сложившегося в рамках древнерусского профессионального певческого искусства, то духовные стихи отражают эволюцию русского музыкального мышления от Средневековья до нашего времени, а также демонстрируют локальные признаки певческого стиля, сформировавшиеся в конкретно взятой местности.

За длительную историю своего развития духовные стихи тесно соприкасались с интонациями окружающего их музыкального пространства, претерпевая постоянные стилистические изменения. При этом, как совершенно справедливо заметил митрополит Иоанн (Сычев), народ всегда пел духовные

стихи от полноты «чувства, созидавая духовную поэзию как молитву под благодатным покровом покаяния и умиления» [148].

Итак, старообрядческий период в истории духовного стиха начинается в XVII в. и продолжается до сих пор. Староверы внесли неоценимый вклад в сохранение художественной системы внебогослужебного духовного пения и ее обогащение новыми памятниками. Главной предпосылкой перехода духовного стиха в старообрядческую среду стало стремление носителей дораскольного православия сберечь в изменившихся условиях традиционные образцы религиозного творчества. Вот почему духовные стихи стали одним из средств этноконфессиональной идентификации древлеправославных христиан.

В целях сохранения духовного стиха в изменившихся культурно-исторических условиях древлеправославные христиане нашли определенные способы его адаптации, такие как: сочетание корневых свойств внебогослужебного духовного пения, порожденного средневековой культурной традицией, прежде всего, связанных с миром христинской аксиологии, и жанрово-стилистическим обновлением поэтического и мелодического компонентов; использованием крюковой нотации в записи напевов и в то же время ее применением в отношении образцов, базирующихся на других закономерностях музыкального мышления; фиксации устных по происхождению текстов в специальных сборниках-стиховниках. Такого рода компромиссы помогли староверам обогатить художественную систему духовного стиха новыми произведениями.

В эволюции духовного песнетворчества носителей дораскольного православия можно выделить следующие этапы:

I. Вторая половина XVII — начало XVIII вв.: аккумуляция образцов внебогослужебного духовного пения в исполнительской практике ревнителей древлего благочестия.

II. Вторая треть XVIII—XIX вв.: расцвет метажанра старообрядческого духовного стиха.

III. Начало XX вв. (1905—1917 гг.): активная собирательская, издательская и концертная деятельность староверов, способствующая распространению духовных стихов и созданию единого старообрядческого репертуара.

IV. XX в. (после 1917 г.): «подпольное» существование духовного стиха, оскудение классического исполнительского репертуара и одновременно его обогащение новыми памятниками о гонениях представителей дораскольного православия.

V. Рубеж XX—XXI вв.: возрождение интереса к духовному песнетворчеству, транслирование стихов по новым коммуникационным каналам, размывание региональных границ бытования.

Осознание староверами духовного стиха в качестве маркирующего «свою» культуру продукта художественного творчества, соединяющего дораскольное время и современность через адаптацию типологических свойств данной художественной системы к меняющейся культурной ситуации, позволяет оценить духовный стих в качестве значимого средства этноконфессиональной идентификации древлеправославных христиан. Старообрядцы выступают основными хранителями традиции внебогослужебного религиозного творчества, сумевшими сберечь его до настоящего времени благодаря использованию таких механизмов культурной адаптации, как актуализация содержания и полистилистика.

ГЛАВА 5. ПЕРСОНАЖНАЯ СФЕРА И ПРОСТРАНСТВЕННО-ВРЕМЕННОЙ КОНТИНУУМ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ДУХОВНЫХ СТИХОВ

5.1. Персоносфера старообрядческого духовного стиха

Персоносфера как категория культуры начала изучаться совсем недавно – в 2000-е гг., в первую очередь, благодаря Г. Г. Хазагерову. Он определяет данную дефиницию как сферу «литературных, исторических, фольклорных, религиозных персонажей», присущих «тому или иному культурному ареалу» [551, с. 133]. Выразители определенных «культурных ареалов» коррелируют с представителями персоносферы, дифференцируют их на положительных и отрицательных, на «своих» и «чужих». Одним из таких ареалов является старообрядческий социум. Его персоносфера многосторонне репрезентирована духовными стихами, выражая образ мира носителей дораскольного православия вкупе с темпоральными и геокультурными представлениями. Всестороннее осмысление ценностных установок старообрядчества невозможно без изучения системы персонажей такой значимой для старообрядцев художественной системы, как духовный стих.

Персоносфера в образцах духовного песнетворчества относится к средствам видовой идентификации, позволяя соотнести определенные тексты с духовным стихом, для которого характерен свой круг действующих лиц. Следует заметить, что в старообрядческой среде система персонажей была дополнена новыми героями. Персоносфера – один из главных признаков, свидетельствующих о принадлежности текстов именно к старообрядческим памятникам, она, в первую очередь, доказывает существование метажанра старообрядческого духовного стиха внутри общерусской системы внебогослужебного духовного пения.

Персонажи были заимствованы духовным стихом из религиозных текстов, некоторые попали в духовное песнетворчество из фольклора, постепенно

в круг действующих лиц вошли реальные личности. Исторические личности, главным образом, появились в духовых стихах благодаря старообрядцам: это участники церковного раскола и наступивших за тем преследований ревнителей древнего благочестия. Следовательно, христианские и фольклорные герои встречаются в общерусских образцах духовного песнетворчества, а в старообрядческих стихах нередко фигурируют исторические действующие лица, маркируя принадлежность текстов к метажанру старообрядческого духовного стиха.

Проблема систематизации действующих лиц не становилась предметом специальных исследований. Однако в той или иной степени она затрагивалась разными исследователями. Так, Г. П. Федотов, классифицируя духовные стихи по тематике, в качестве одного из оснований выбирает персонажных типов: это стихи о небесных силах (Троица, Христос, Богородица, ангелы и святые) и о Матери-Земле [541]. А. В. Коробова распределяет героев духовных стихов на следующие типы: ветхозаветные (Адам, Иосиф); Христос; Богоматерь; святые воины (Федор Тирон и Егорий Хоробрый); мученики (Епистимия и Галактион, Егорий, Улита и Кирик); пустынники и аскеты (Алексей человек Божий, Иоасаф-царевич); чудотворцы (Николай, Дмитрий Солунский); грешники [200].

Составители сборника «Духовные стихи Воронежского края» при объединении текстов в группы в отношении некоторых из них применили разделение по персонажам и выделили героев из Ветхого завета, Христа, Богородицу, мучеников и чудотворцев (Алексея человека Божьего, Варвару, Георгия Победоносца, Ксению Петербуржскую, Митрофана Воронежского, Николу, Пантелеймона, Серафима Саровского, Тихона Задонского) [120].

Последовательно принцип систематизации образцов духовного песнетворчества по действующим лицам применяется Ф. М. Селивановым. В работе «Стихи духовные» 1991 г. им выделены памятники о героях и аскетах [467]. В сборнике 2004 г. «Народные духовные стихи» он объединяет персонажей в следующие группы: «ветхозаветные (Адам, Иосиф Прекрасный, Авель и Каин, богатырь Самсон), евангельские (Аллилуева жена, Божья Матерь, Христос),

змееборцы (Егорий Хоробрый и Феодор Тирянин), подвижники (Алексей человек Божий, Ануфрий, Варлаам и Иосаф-царевич), мученики (Варвара, Галактион и Епистимия, Улита и Кирик), чудотворцы (Василий и Агрик, Николай Мирликийский, Дмитрий Солунский), грешники и праведники (Аника-воин, Лазарь богатый и бедный, Мария Египетская), древнерусские святые (Александр Невский, Борис и Глеб, Феодор и Михаил Черниговские, митрополит Петр), Мать сыра земля» [465].

Группировка действующих лиц связана с сюжетным источником текстов. В стихах старшей эпической традиции воспроизводятся события, в которых упоминаются библейские герои, агиографические персонажи, праведникам противопоставляются грешники. В старших и особенно младших памятниках в качестве участников могут встречаться исторические личности. В основном, герои образцов духовного песнетворчества имеют литературное происхождение. Они перешли во внебогослужебный репертуар из библейских книг, житийной и святоотеческой литературы, апокрифов, средневековых переводных повестей. Соответственно, сюжетные мотивы и ситуации, в которых оказываются действующие лица духовных стихов, заранее predeterminedены книжным первоисточником, тогда как в жанрах народного творчества, по справедливому утверждению «В. Л. Кляуса, поступки персонажей являются постоянными элементами фольклорного сюжета, а сами персонажи, их образы – величина переменная, как следствие, они менее важны в повествовании» [178, с. 6].

В образцах духовного песнетворчества, напротив, персонажные группы формируют круг сюжетных ситуаций и мотивов. Как правило, принадлежность действующих лиц к определенному персонажному типу определяет их участие в сходных сюжетных ситуациях. Но бывают и исключения. Так, змееборчество Егория Хороброго и Федора Тирянина обусловлено различными мотивами. Федор уничтожает змея, чтобы освободить мать из полона и, тем самым, избавить ее от гибели. Егорий же побеждает змея, спасает царевну, и та приводит

усмиренное чудовище в царский терем, а змееборец таким способом убеждает царя принять христианскую веру¹⁹.

Персонажи старообрядческих духовных стихов объединяются в пять групп: ветхозаветные, евангельские, житийные, апокрифические, исторические. Во всех выделенных группах встречается более или менее одинаковое число действующих лиц, хотя популярность сюжетов, связанных с источниками их происхождения, разная.

Ветхозаветных героев репрезентируют такие персонажи, как: Авель и Каин, Авраам и Исаак, Агарь, Адам и Ева, Иаков, Иов, Иосиф и его братья, Лот, Ной. Действующие лица второго плана – это Гедеон, Моисей, Руфь, иерусалимские пленники, пророки (Давид, Захария, Илия, Исая, Софония), вавилонские цари. Самыми популярными оказались стихи об изгнании Адама из рая.

Герои ветхозаветных образцов являются участниками событий, описываемых в первой библейской книге «Бытие», лишь праведник Иов попал в духовное песнетворчество из «Книги Иова». Второстепенные действующие лица имеют более многочисленную сюжетную базу: «Исход» (Моисей), «Книга Судей Израилевых» (Гедеон), «Книга Руфи» (Руфь), «Книга Царств» (Давид), «Книга пророка Исая» (Исая), «Книга пророка Даниила» (вавилонский царь), «Книга пророка Софонии» (Софония), «Книга пророка Захарии» (Захария).

В круг *евангельских действующих лиц* входят: Христос, Божья Матерь, праведные Иоаким и Анна, Иоанн Креститель, святой Иосиф, царь Ирод, святой Закхей, праведный Лазарь, волхвы (старцы, мудрецы) Валтасар, Гаспар, Мельхиор, пастыри из рождественских стихов, апостолы, включая таких учеников Христа, как Иаков, Иоанн, Иуда, Зилот, Клеопа, Лука, Павел, Петр, Фома, Фотина-самарянка, архангел Гавриил в стихе о Благовещении, блудный сын,

¹⁹ Христианские мотивы в стихе о Федоре Тироне используются только в пространных версиях сюжета и как вспомогательные: в начальном разделе, где речь идет о борьбе Федора против басурманского царя и вере Федора в помощь Спаса, Богородицы и Троицы; в срединной зоне, когда после возвращения с победой Федора служат задравные молебны; в заключении, когда звучит мотив прославления Господа. Выявление основных сюжетных мотивов стиха о Федоре Тироне (трехдневная битва; встреча с матерью; купание коня; похищение матери змеем; убийство змея и освобождение матери) обнаруживает его близость с былинной о Добрыне и змее.

Магдалина, Понтий Пилат, Дисмас, виноградарь и хозяин из притчи о смоковнице, жены мироносицы. Фоновые действующие лица представляют гости в Кане Галилейской, иудеи, книжники и фарисеи, старейшины.

Главный персонаж новозаветных образцов духовного песнетворчества – Христос. В стихах он фигурирует как Божий Сын, Владыка, Господь милосердый, Гость Небесный, Жених, Искупитель, Иисус Прекрасный, Мессия, Назарей, Пастырь, Создатель, Спаситель, Учитель, Царь Небесный; для Богородицы – Сын бесценный, сладчайший; в текстах рождественского цикла – малютка, младенец.

В большом количестве текстов упоминается Богородица. Ее номинации объединяют лексемы *мать* (Богоматерь, Матерь Бога, Матерь Божия Мария, Матерь Всепетая, Матерь Всесильная, Матерь Господа, Матерь неба и земли, Матерь нежная, Матерь Пресвятая, Мати Благословенная от всех родов избранная, Мати милосерда, Мать Мареюшка, Пречистая Матерь, Святая Мать великого царя), *дева* (Вечная дева чудная, Всепетая Дево, Дева Мария, Дева Пресвятая, Дево чудная Всесвятейшая, Пресвятая Богородица Девица), *царица-владычица* (Владычица, Царица Небесная, Царице Пречистая, Чудная Царица Богородица). Имеются варианты, интегрирующие две номинации, например, Дева Мать, Девица всем царица. Единичным случаем является именование Богородицы как Дщери Небесного Отца.

К часто встречающимся новозаветным действующим лицам относятся блудный сын, Иоанн Креститель, Иосиф, Иуда, Лазарь, царь Ирод, волхвы. Другие упомянутые выше персонажи евангельского происхождения мало распространены. Следует отметить, что в духовных стихах получили отражение все основные сюжетные ситуации из Евангелий и Деяний святых апостолов, чем и обусловлена репрезентативность новозаветной персониферы.

Из агиографических источников во внебогослужебный репертуар попали *житийные персонажи*. Их можно дифференцировать по ликам святости:

1) мученики и великомученики: Василий Анкирский, Варвара, Егорий (Георгий), папа Римский Климент, Параскева, Федор Тирон, наконец, собирательный образ мучеников в качестве фоновых действующих лиц;

2) святители: Василий Кесарийский, Иоанн (Иван) Златоуст, Киприан, Никола (фигурирующий в стихах как угодник Божий, чудотворец, праведный, Христов святитель);

3) преподобные: Авраам, Алексей человек Божий в сопровождении большой группы сопутствующих действующих лиц (отца Евфимиана, матери Аглаиды, невесты, либо жены, Гонория, кесаря, первосвященника Иннокентия и групповых персонажей – иереев, домочадцев, рабов Евфимиана), Варлаам и Иоасаф (Асаф, царь индийский), Ефрем Сирий, княгиня Евдокия (Ефросиния Московская), Мария Египетская, Мартемьян и Зоя, Серапион Синдонит;

4) блаженные Мария и Августин;

5) благоверные князья Дмитрий (Донской), Борис и Глеб;

6) равноапостольный Владимир князь.

Замечено употребление имени Макария, репрезентирующего собирательный образ святого: «А преподобныя Макарей пошел из пустыни, в мир он пошел православной» [68]. Канонизированных с таким именем монахов несколько. Поскольку в тексте не упоминаются какие-либо житийные подробности, то не ясно, о каком именно Макарии идет речь. То есть имя святого используется в нарицательном значении: как праведника, желающего спасти души грешников.

Агиографические персонажи перешли в духовный стих из самых разных источников, поэтому в его образцах встречаются раннехристианские и древнерусские святые, а также фольклоризированные образы героев, попавших в народную среду из текстов христианской семиосферы. В стихах фигурируют аскеты, богословы, затворники, покровители небесные, проповедники вероучения, раскаявшиеся грешники, угодники божьи, учителя церкви.

Самую репрезентативную группу составили общехристианские святые, жившие в I – V вв.: блаженный Августин, Авраамий затворник и блаженная

Мария, Алексей человек Божий, великомученица Варвара, Василий епископ Анкирский, архиепископ Кесарийский Василий Великий, святитель Иоанн Златоуст, римский папа Климент, преподобный Мартиниан и святая жена Зоя, святитель Николай Чудотворец, великомученица Параскева, преподобный Серапион Синдонит, великомученик Феодор Тирон. Во вторую группу агиографических героев вошли древнерусские святые, жившие в период с XI по XV вв.: равноапостольный князь Владимир и его сыновья князья-страстотерпцы Борис и Глеб, благоверный князь Дмитрий Донской, святая великая княгиня Евдокия (преподобная Евфросиния), святитель Московский Киприан. Святые, канонизированные Русской православной церковью в пореформенный период, в духовных стихах из старообрядческого репертуара не упоминаются.

Некоторые персонажи из канонической книжности перешли в апокрифическую и из нее уже попали в духовные стихи. Апокрифическое происхождение в эсхатологических образцах имеет архангел Михаил в ипостаси грозного вершителя судеб на Страшном суде, или показывающего Божьей Матери мучающихся в аду грешников, или выступающего в роли заступника грешных душ. С сюжетом апокрифического сказания «Хождение Богородицы» коррелируют жиды и Дева Мария из образцов «Со страхом, братия, мы послушаем Божие писание Христовых страстей» [598]²⁰, «Ходила, гуляла дева по святой горе» [589, с. 18–19], а также трех дев из памятника «В воскресенье рано солнышко взошло, аллилуйя» [598]²¹.

Апокрифическую природу имеют герои-змееборцы: Фёдор Тирон и Егорий Храбрый. В таком качестве Фёдор попал в духовные стихи из «Сказания о подвигах Фёдора Тиринина», а Егорий (народный вариант имени святого Георгия) – из «Чуда Георгия о змие и о девице». К апокрифическим сюжетам восходят и персонажи, сопровождающие главных действующих лиц: цари Константин Григорьевич (или Самойлович) из «Фёдора Тирона»; Фёдор

²⁰ Из рукописного стихарника Н. И. Козлова 1955 г., обнаруженного в г. Серебрянке Восточно-Казахстанской области у старовера-поморца Егора Яковлевича Неустроева в 1993 г. [598].

²¹ Записан от уставщиков белокриницкой общины А. Емельянова и И. Мыльникова в 1996 г. в г. Бийске [598].

Смоленский, царище Ондриянице (Демьянице) и царевна Елисавия (Лисафея) из “Егория Храброго”, матери обоих главных героев, змей как образ врага, богатыри в качестве фоновых действующих лиц.

Сложную природу имеет Параскева Пятница. В народном сознании ее образ соотносится с христианскими святыми (великомученицей Параскевой и Анастасией Узорешительницей), языческим божеством Макошью и персонифицированными днями недели (пятницей и очасти воскресеньем). В репертуар духовного песнетворчества Параскева перешла из апокрифического «Сказания о двенадцати пятницах».

Исторические действующие лица представлены персонажами, связанными с древнерусскими (дораскольными) временами и с событиями, случившимися после церковного раскола с участием старообрядцев. В группу героев, соотносимых с древнерусской историей, входят упоминаемые выше перешедшие из агиографических источников Киприан, Дмитрий Донской, княгини Евдокия из духовного стиха о Куликовском сражении “Дмитровская суббота” [68]; князя Владимир, Борис, Глеб, Святополк из стиха «Восточного державствия словенского Киева града» [598]²². Фоновыми персонажами в этих памятниках выступают бояре, воеводы, татары, христиане. Следует заметить, что в среде носителей дореформенного православия стихов о древнерусских временах совсем немного; не встречаются у староверов такие известные образцы из общерусского репертуарного фонда, как стихи о Михаиле и Федоре Черниговских, об Александре Невском и других героях отечественной истории.

В отличие от древнерусского периода, старообрядческий этап репрезентирован в духовных стихах более основательно, что нашло выражение в многочисленной персонажной сфере. Ее можно разделить на две группы: подвижников дораскольного православия и противников и гонителей староверов.

В *первую группу («подвижников»)* входят: 1) старообрядческие святые; 2) настоятели и насельники выго-лексинской кинонии; 3) духовные лидеры

²² Из рукописного стихарника Пермякова 1915 г., принадлежащего старообрядцам-поморцам, обнаруженного в г. Минусинске Красноярского края в 2006 г. [598].

федосеевского согласия; 4) мученики за веру XX в. Наиболее многочисленными являются памятники, в которых упоминаются канонизированные старообрядческой церковью святые: протопоп Аввакум, епископ Павел Коломенский, священномученица Феодора (в миру боярыня Феодосия Морозова), соловецкие иноки, державшие осаду монастыря в 1668 – 1676 гг., преподобномученики Константин и Аркадий Шамарские чудотворцы. Шамарские иноки, жившие в XIX в. в Пермской губернии, были канонизированы в 1997 г. как местночтимые святые и почитаются, главным образом, уральскими староверами белокриницкой иерархии. Другие перечисленные представители древнего православия жили в XVII в. до разделения старообрядчества на поповское и беспоповское направления и потому почитаются всеми вне зависимости от принадлежности к какому-либо согласию.

Среди старообрядческих святых наиболее авторитетным является священномученик Аввакум. Особое отношение к нему староверов нашло отражение в духовном творчестве. Протопоп Аввакум – главный герой пяти сюжетов: «Расскажу я вам повесть печальную» [516, с. 275], «В Даурии дикой пустынной отряд воеводы идет» [516, с. 16–17], «Он погиб за великое дело: за преданье родной старины», «В тяжких узах в подземелье» [516, с. 10–11], «Укрепи меня, о Боже» (по мотивам поэмы «Протопоп Аввакум» Д. С. Мережковского) [516, с. 71–72]. Сопутствующей героиней двух стихов является жена протопопа (Настасья) Марковна, которая вместе с мужем отправилась в ссылку.

Все стихи, посвященные протопопу Аввакуму, относятся к произведениям достаточно позднего происхождения, созданным в традициях литературного стихотворства. К сожалению, установить авторство не всегда представляется возможным, так как передаются эти памятники устным, либо письменным способом через фиксацию поэтического текста в рукописных и печатных сборниках без указания имен создателей.

Наибольшей популярностью пользуется стих «В Даурии дикой пустынной», известный старообрядцам различных регионов, в основном,

поповского согласия под самоназваниями “Об Аввакуме”, “Стих про Аввакума”, “Аввакум в изгнании”, “Аввакум и семья в изгнании”. О широкой распространенности этого произведения свидетельствует идентичность поэтических текстов и очень большая близость мелодии в образцах, записанных в разных общинах от Прибалтики до Дальнего Востока.

В этом произведении рассказывается о действительных событиях, имевших место в жизни Аввакума, Марковны и их детей, когда они были сосланы в Даурские земли – так именовалось Восточное Забайкалье и Приамурье от проживавшего здесь народа дауров. Во времена Аввакума эти земли только начинали осваиваться русскими переселенцами. Так что Аввакума можно считать одним из амурских первопроходцев, оказавшихся в крае вместе с отрядом Афанасия Пашкова. Опальный протопоп попал под надзор Пашкова, отправленного в 1654 г. воеводой в Даурию. Об этих событиях имеется упоминание у самого Аввакума в Житии: «А как приехал в Енисейской, другой указ пришел: велено в Дауры вести – двадцать тысяч и больше будет от Москвы. И отдали меня Афонасью Пашкову в полк» [2, с. 69]. Пашков был жесток со своим окружением, в том числе, с Аввакумом и его семьей: «беспрестанно людей жжет, и мучит, и бьет» [2, с. 69].

Следующий фрагмент стиха связан с разделом Жития, в котором Аввакум повествует о том, что произошло после возвращения с реки Нерчи: «Пять недель по льду голому ехали на нартах. Мне под робят и под рухлишко дал две клячки, а сам и протопопица брели пеши, убивающесея о лед. Протопопица бедная бредет-бредет, да и повалится, – кользко гораздо! На меня, бедная, пеняет, говоря: “долго ли муки сея, протопоп, будет?” И я говорю: “Марковна, до самыя смерти!”» [2, с. 78].

Приведем поэтическую интерпретацию этого эпизода:

«– Петрович, да долго ль за правду

Изгнание будем нести,

Ужели не встретим отраду

И долго ли будем брести?

– До самыя, Марковна, смерти, –
 Ей скажет Аввакум борец, –
 До самыя, Марковна, смерти,
 Когда мой наступит конец» [516, с. 11].

В стихе воспеваются духовная стойкость Аввакума и Настасьи Марковны, вера и надежда в утверждение «правды святой».

Примечателен факт распространения в старообрядческой среде редуцированной версии первой поэмы Д. С. Мережковского «Протопоп Аввакум», написанной 21-летним автором в 1887 г. [294]. Д. С. Мережковский в этом сочинении разрабатывал тему несения креста страданий за убеждения. Довольно масштабное произведение, состоящее из 12 различных по величине и самостоятельных по смыслу разделов, в старообрядческом стихе сокращено до 10 строф. Стих «Укрепи меня, о Боже» [516, с. 71] воспринимается как самостоятельное законченное творение, что свидетельствует о мастерстве литератора, взявшегося за обработку поэмы.

И в поэме, и в стихе события излагаются от лица Аввакума, поскольку оба произведения представляют собой поэтическую интерпретацию отдельных эпизодов его Жития. Сочинение Д. С. Мережковского – более подробную версию, стих же – краткое изложение ключевых событий того отрезка земной жизни Аввакума, который был связан с борьбой против Никоновских новин. В Житии Аввакум сначала повествует о репрессиях со стороны Никона на Павла Коломенского, Даниилу Костромского, Даниилу Темниковского, Ивана Неронова, после чего приступает к рассказу о себе. Изложение в стихе как раз начинается с этого события:

«То не бесы мчатся с криком чрез болото и пустырь, –
 Чернецы везут расстригу Аввакума в монастырь.
 Привезли меня в Андроньев, – тут и бросили в тюрьму,
 Как скотину, без соломы – прямо в холод, смрад и тьму» [516, с. 71].

В Житии об этом говорится следующим образом: «и везли от патриархова двора до Андроньева монастыря и тут на чеши кинули в темную полатку, ушла в землю, и сидел три дни, ни ел, ни пил» [2, с. 66].

У Д. С. Мережковского данный эпизод представлен достаточно подробно. В стихе же сообщается, что Аввакума из Москвы ссылают в Сибирь. Таким образом, после воспроизведения фрагментов II раздела поэмы ее интерпретатор переходит сразу же к VI разделу, в котором, собственно, и идет речь об изгнании Аввакума:

«Из Москвы велят указом, чтоб на самый край земли
Аввакума протопопа в ссылку вечную везли.
Десять тысяч верст в Сибири, в тундрах, дебрях и лесах
Волочился я на дровнях, на телегах и плотах» [516, с. 71].

Подобная последовательность соответствует сюжетному повествованию Жития. Д. С. Мережковский позволил нарушить ход житийных событий. Так, еще до описания мытарств Аввакума в Сибири он вводит воспоминание протопопы о бесноватом Кириллушке, за которым тот ухаживал в темнице (в Житии оно размещено ближе к концу, то есть много позже описаний сибирских скитаний).

В стихе значительно сокращено изложение событий сибирской ссылки. Только упоминается, как «пять недель мы шли по Нерчи, пять недель – все голый лед; деток с рухлядью в обозе лошаденка чуть везет» [516, с. 71]. И далее следует известный диалог Аввакума с женой:

«- Протопоп ты горемычный, долго ль нам еще страдать?
- Видно, Марковна, до смерти! Тихо, с ласковым лицом:
- Что ж, Петрович, – отвечает, – с Богом дальше побредем!» [516, с. 71].

Заключительная часть стиха взята из XI и XII разделов поэмы, посвященных выражению ее основной идеи – верности своим убеждениям. Завершается стих обращением Аввакума ко всем христианам:

«Потрудился я для правды, не берег последних сил:
Тридцать лет, никониане, я жестоко вас бранил.
Если чем-нибудь обидел, – вы простите чудаку:
Ведь и мне пришлось не мало натерпеться, старику...
Вы простите, не сердитесь, – все мы братья о Христе,
И за всех нас, злых и добрых, умирал Он на Кресте.

Так возлюбим же друг друга, – вот последний мой завет:

Все в любви – закон и вера. Выше заповеди нет» [516, с. 72].

Аналога этим строкам в Житии не найти. Концовка поэмы и стиха – это уже обращение поэта Д. С. Мережковского, раскрывающего для читателей смысл духовного подвига Аввакума: священномученик принес жизнь свою в жертву во имя великой цели – христианской любви. Тем самым Аввакум показан смиренным страдальцем за правую веру, бунтарский дух его оказался значительно сглаженным. Такая трактовка образа протопopa вызвала критические отзывы Н. К. Михайловского [299] и А. И. Мазунина [247], посчитавших, что поэт дал неверную оценку Аввакуму. Однако вольная интерпретация поэмы Д. С. Мережковского закрепилась в четвeм репертуаре московских, рижских, уральских, сибирских старообрядцев, охотно включающих ее в сборники духовных стихов.

Стих “Памяти Аввакума” («Он погиб за великое дело») представляет собой небольшое произведение, состоящее из пяти строф. В нем дается оценка деяний протопopa, объясняется, во имя чего тот принял мученическую смерть: «за преданье родной старины», за «веру праотцев русской земли». В стихе Аввакум оценивается как «славный подвижник, постоявший за совесть людей», «великий защитник» [516, с. 10–11].

Если два первых произведения были созданы по мотивам «Жития протопopa Аввакума», то последний стих никак не связан с этим сочинением, в нем нет каких-либо биографических подробностей. Это не эпическое повествование, а лирическое высказывание, отличающееся возвышенным, торжественным настроением, воспевающее духовную стойкость ревнителя дореформенного православия.

В стихах, посвященных Аввакуму, очень часто встречается эпитет «великий», который содержит оценку деяний протопopa: великий страдалец, великая борьба, великое дело, великий долг. Произведения об Аввакуме испытали явное воздействие таких жанров, как сказ, проповедь, ода. Влияние сказа, прежде всего, ощущается в стихах, созданных по мотивам Жития и имеющих бесспорные

сюжетные пересечения друг с другом. Проповедь и связанные с нею назидательные комментарии присутствуют во всех характеризуемых образцах, что способствует раскрытию смысла подвижнической жизни Аввакума: «он погиб за великое дело»; «он за веру Христову стоял»; «за правую проповедь вынесен суд» [516, с. 10-11]. Связь с одой проявляется в общем приподнятом настроении, пафосности высказывания и использовании элементов классицистического поэтического стиля.

Очень популярный в старообрядческой среде стих «Снег белый украсил светлицы, дорогу покрыл пеленой», который представляет собой поэтическую иллюстрацию известной картины В. И. Сурикова, повествует о духовной дочери Аввакума боярыне Морозовой [516, с. 26].

Священномученик Павел Коломенский фигурирует в «Плаче соловецких иноков» («По грехом нашим») [465, с. 353]. Соловецкие монахи, кроме «Плача», участвуют и в других стихах: «Во Москве было во царстве» [465, с. 361–365], «Во кимвалех во Давыдских хвалу тебе воздаючи» [597]²³, «Сядем, братцы, в круговую, установимся сейчас» [595, с. 104–105].

Персонажная группа выго-лексинских жителей, населявших крупнейший духовный центр беспоповцев поморского согласия, представлена основателями монастыря братьями Симеоном и Андреем Денисовыми, Данилой Викуловым и Петром Прокопьевым, выговским наставником конца XVIII в. Андреем Борисовым, его современником лексинским старейшиной Тимофеем Андреевичем (Киселевым), киновиархом первой четверти XIX в. Кириллом Михайловым, благотворительницей Галашевской Натальей Кузьминичной. Фоновые персонажи выговских памятников – лексинские девы и пустынножители. Выговская традиция духовного песнетворчества, в основном, представлена плачами, обращенными к почившим киновиархам. Наибольшее число памятников посвящено Андрею Денисову.

²³ Из рукописного сборника духовных стихов Красноуфимского (IV) собрания Лаборатории археографических исследований Уральского государственного университета (ЛИАИ УрГУ) (75р/314) [597].

В ряде образцов внебогослужебного религиозного творчества старообрядцев действующими лицами являются известные деятели федосеевского согласия. Так, в тексте «Дорогой наш кормилец любимый, Феодосий, отец наш родной» [556, с. 84] фигурирует основатель этого беспоповского направления Феодосий (Васильев). Стих «Егда убо всечестный конец успения твоего» [181, с. 65] представляет плач, созданный по случаю кончины И. А. Ковылина в 1809 г., организовавшего в свое время Преображенское кладбище и поселок, где селились федосеевцы. В нескольких памятниках речь идет о попечителе Преображенской московской общины Ф. А. Гучкове. Федор Алексеевич упоминается в стихах в связи с его высылкой из Москвы в Петрозаводск из-за нежелания перейти в единоверческую церковь и в связи со смертью и перенесением его останков обратно из Петрозаводска в Москву. Популярнейший памятник «Поздно-поздно вечерами, как утихнет весь народ» [516, с. 111–114] иногда именуется “Стихом об изгнании старообрядца Гучкова на Кавказ” (в реальности его отправили в Петрозаводск). Жизнь и смерть Федора Алексеевича отражена в тексте поэта Егора Корева ”Петрозаводская могила христианина-старообрядца, сосланного за веру на рудокопные заводы при царе Петре первом”. Однако герой этого произведения во времена Петра еще не родился, он жил при Николае I, а умер уже при Александре II в 1856 г. Несоответствие историческим событиям обусловлено тем, что реальные лица превращаются в символических героев, олицетворяющих гонителя древлеправославных христиан (Петр) и мученика за веру (Гучков). Они трансформируются в условных персонажей, как это происходило с историческими личностями в былинах и других жанрах эпического фольклора. О возвращении праха Гучкова в Москву повествуют стихи «Разнесся слух по всей столице» и «Великий он был человек» [445, с. 168].

Исторические стихи продолжают создаваться в XX в. Они были посвящены гонениям на ревнителей древнего благочестия со стороны представителей советской власти. В таких текстах упоминаются подлинные лица. Кроме того, реальные персонажи встречаются и в памятниках этого времени,

описывающих догматические расхождения между различными согласиями староверов.

В стихах о гонениях старообрядцев фигурирует отец Андрей Попов. Про него известно, что в годы первой мировой войны ему было разрешено совершать старообрядческие богослужебные обряды в армии. После окончания войны он служил в Покровском храме города Ржева, в 1930-е гг. был репрессирован. Во время второй мировой войны вернулся к служению в тот же храм, в 1942 г. его убили немцы [83]. В сборнике «Стихи религиозного содержания», составленном епископом новосибирским Силуяном Килиным, имеются четыре образца, посвященных протоиерею Андрею Попову. В первом, написанном в 1928 г. Е. Куричковым, отец Андрей именуется могучим орлом, могучим героем, лихим наездником, земным наёмником, служащим Богу. Второй стих создан в форме обращения к протоиерею певчих его храма: «Наш премудрый добрый пастырь!» Третий образец представляет собой плач, исполняемый от лица прихожанки общины по случаю ареста Андрея Попова. Наконец, четвертый стих «В день моего отъезда из Ржева» написан самим отцом Андреем накануне его ссылки в город Талдом [516, с. 147–148].

По мотивам «Сказания об одиннадцати страдальцах XX в.», сочинённого в 1957 г. [482], создан «Стих на память страдальцам» («В Чебоксарах, в большом помещенье, пред лицом безбожных судей»), в котором героями являются принявшие мученическую смерть 6 июля 1942 г. от рук «беринских агентов, злых палачей» староверы-странники. В стихе их имена не названы, тогда как в Сказании, послужившем его непосредственным источником, перечисляются все участники события, взятые властями под стражу у странноприимника: Александр Павлович, Аполос Трофимович, Василий Иванович, Киприян Фёдорович, Магистриян Фёдорович, Фёдор Степанович, инокиня Агапия, Александра Фёдоровна, Евстолия Евстафьевна, Феозва Николаевна, Хариесса Андреевна [482]. Такого рода поэтическое творчество близко старинному способу сочинения духовных стихов на базе апокрифических произведений. Отсутствие персонализации позволило слагателю стиха представить обобщенный образ

стойких хранителей веры, которые предпочли смерть, избавившую их от земных страданий.

По мотивам фактов из местной истории с участием уральских старообрядцев был составлен рукописный стиховник, хранящийся ныне в Курганском собрании ЛАИ УрГУ (V.99/1406) [597]. Е. В. Рычкова, исследовавшая этот документ, констатирует: «Сборник содержит 8 историко-полемических стихов, касающихся в основном истории поморского согласия в Южном Зауралье» [453, с. 106] в 10–20-е гг. прошлого века и «написанных в те годы неизвестным нам автором, современником событий» [453, с. 106]. Интересным образцом в плане персониферы представляется «Стих новый о раздоре, о Курганском соборе». В тексте стиха упоминается около 30 онимов – это имена и фамилии, а также прозвища участников собора: Банников, Евстафий Диев и Раков, Михаил Чюваша да Колесовоский слепой Яша, Мякинин Ипат жидовской адвокат, Нестер Данилов, отец Василий Самарин, Ульянов, Хомутов и др. Обилие действующих лиц вызвано желанием создателя стихотворного памятника продемонстрировать позиции оппонентов по ключевой проблеме дискуссии между поморцами-брачниками и бракоборами – правомочности брака. Е. В. Рычкова удачно определила это произведение «протоколом» Курганского собора [453, с. 109].

В образцах исторического содержания всегда фигурируют фоновые действующие лица: верные миряне, древлеправославные христиане, любезная братия, старообрядцы, иногда конкретизируемые по принадлежности к согласиям (беспоповские, безбрачники, бракоборы, поморцы, феодосияне). Все они репрезентируют многочисленность старообрядческого социума. Попадаются обобщённые персонажи, символизирующие хранителей древнего православия, такие как старообрядец-поморец или скорбный старец из стиха «Любезная братия! Древлеправославныя христиане верныя и миряне» [445, с. 252]. Необычным в этом памятнике представляется благодарность скорбного старца, высказанная в адрес царя-батюшки и царицы-матушки за указ о веротерпимости.

В целом же, духовные стихи являются одним из свидетельств искреннего почитания старообрядцами подвижников древлеправославия.

В исторических стихах репрезентативностью отличается *группа персонажей, включающая противников и гонителей староверов*. Среди них наибольшее распространение получил патриарх Никон, называемый бесом, еретиком. Упоминаются в стихах цари: Алексей Михайлович и его «лжеучители, в Русь святую посланные» и антихрист Пётр I. Фигурируют миссионеры официальной церкви, ведущие полемику со старообрядцами: это автор посланий к Аввакуму Андрей Плещеев, иеромонах Неофит, дискутировавший с выговскими наставниками («Си глаголют пустынножителю Неофиту» [255, с. 521]). В качестве одного из отрицательных героев встречается Павел Прусский, обвиняемый старообрядцами в предательстве древлего благочестия. В стихе «Слушай, мудрый вопроситель, христианский наш ответ» используется прием обращения к идеологическому противнику, чтобы подвергнуть критике единоверческую церковь, к которой примкнул бывший федосеевец Павел [595, с. 184].

Попадают отрицательные действующие лица и в сюжетах, отражающих локальную историю. Например, поп Анфим, настоятель Викул из уральских памятников, чьи имена были известны только участникам местных соборов [453].

Большое число гонителей и противников староверия демонстрируют фоновые персонажи. К ним относятся священники, попы нынешние, никониане, арияне, сектанты, католики, унияты, иконоборцы, лжеучители, англичане, басурмане, бритаустцы, табашники, безбожные судьи, беринские агенты и даже члены старообрядческих общин обуховцы и сумцы, с которыми вступает в вероучительный спор создатель одного из уральских памятников духовного стихотворства [453]. Получается, что персонифицируют врагов ревнителей древлего благочестия представители официальной православной церкви и иных вероисповеданий, старообрядцы других согласий, атеисты, иностранцы, уполномоченные государственных органов.

Фигурируют в исторических стихах и герои придуманные: казачок Оплетай, папа Макар из “Стиха об иконоборцах дурачка Кириллушки” [595, с. 180]; отец Артём, слуга Мартын, еканом Патап из “Сказа о табаке” [481].

Помимо нарративных текстов, у носителей дораскольного православия часто встречаются лирические образцы-размышления, покаянные молитвы, монологи-наставления, в которых отсутствуют повествовательные сюжетные описания. Благодаря выразительному поэтическому языку, тонкому настроению такие стихи очень любимы исполнителями. Они относятся к произведениям досуговой песенности, в которых певец находит образы, выражающие его внутреннее эмоциональное состояние. П. В. Терентьева считает, что они образуют «исповедальный жанр, обращённый к своей душе и совести; это разговор с Создателем, размышление о вечной жизни, требующее отрешения от земной суеты» [521]. Исполняются эти образцы от имени лирического героя, приносящего покаяние, либо скорбящего о греховности нынешнего века. В таких вроде бы бесперсонажных текстах персонажи все же существуют, но не как действующие лица, а как немые очевидцы происходящих грехов или праведных событий. К этим бессловесным свидетелям обращается лирический герой в своих риторических вопросах, воззваниях, просьбах, к ним он взывает в минуты покаяния. В числе таких персонажей встречаются представители двух миров: сакрального и реального.

К числу сакральных действующих лиц принадлежат: Господь Бог, фигурирующий в таких номинациях, как Благий, Боже, Владыко, Вышний Творец, Кормчий, Небесный Отец, Праведный Судия, Правитель неба и земли, Создатель, Творец Всеблагий, Царь Небесный и др.; ангелы, архангелы, серафимы, херувимы, представляющие сонм небесных сил; наконец, образующие круг дьявольских сил адский зверь, антихрист, змей, князь Вельзевул, лукавый, сатана, семиглавый, бесы и проч.

Реальный мир репрезентируют люди (народ, племя, человецы), которые могут выступать и в грешном и в праведном статусе, то есть, с одной стороны,

быть «безумными», «окаянными», «убогими», а с другой стороны, «благонравными», «великими», «славными», «христоносными».

Персонажей из мира земного можно интегрировать по разным основаниям в следующие группы:

1) представители близкого окружения: семья, родные, дети, сын, дочь, мать (мама, матушка), мать со дщерьми, сын с отцом, жена с мужем, сестры и братья, сродницы и сродники, друзья (дружина, друзи), товарищ;

2) представители враждебного окружения: грешники, злодеи, недруги, иноземцы поганые, агаряне, лукавцы, ярыжки кабацкие, попы беспечные, нечистая блудница;

3) праведники: благочестивые девицы, боголюбцы, люди добрые православные христианушки, милосердный самарянин, нищая братия, постницы воздержныя, праведная дочь, страдальцы Христовы, христиане древние, чада праведные;

4) пустынножители: братия, отцы, старцы, инок, монах (мних), отшельник, пустынный, чернец, черноризец (черноризицы), представители монашеского сословия – отец архимандрит, клирошанин, привратник, «игумены и экономы, и келари и казначеи, а с ними подкеларники и чашники и старцы монастырские кичливые, фигурирующие в стихе “О житье моем, житье клирошанина”» [68]²⁴;

5) бедные, несчастные люди, ожидающие сострадательного отношения: вдовица, дитя, заключенный (узник), изгнанник, нищий, сирота, старушка;

²⁴ Обращает внимание особое распространение среди староверов сюжетов на тему монастырской жизни. Монах в них чаще всего предстает праведником, ищущим уединения от мира, однако встречается и другой тип этого героя – соблазненный мирскими прелестями кающийся монах, оказавшийся духовно незрелым и затем искренне сожалеющий о случившемся, взывающий к Господу о прощении. Об отношении старообрядцев к монашеству свидетельствуют высказывания старообрядческого священноинока Евагрия, с которым нам удалось побеседовать в 2003 г. в Тыве: «Для мирян монастыри – самое святое... Миряне это плоть, а монастырь сердце... Миряну без иноку – это как хлеб без соли... Монастырь-то не в стенах, не в величии, а в самой сути, в иноческих уставах. Монастырь – это не то место, где люди живут, а само иноческое смирение, благочиние» [326, с. 210]. Подобное отношение к монастырям и их насельникам передают многочисленные духовные стихи из старообрядческого репертуара.

б) представители определенных общественных слоев: бояре, князья, цари, дворяне, купцы, крестьяне, миряне, воины, воеводы;

7) представители различных возрастных категорий: старицы и старики, девицы, молодые юноши, отроки, дети, младенцы.

В качестве персонажей-символов в образцах духовного песнетворчества встречаются странник как олицетворение богоискательства, старуха, персонифицирующая правду, конь – юность, овцы упоминаются как стадо Христово, агница как образ заблудшей души, антропоним Никон используется в значении вероотступника, выразителями сатаны выступают дракон и змей, символом беспутной пьяной жизни стал разгулявшийся в мужике хмель.

В ряде лирических памятников духовного песнетворчества в роли персонажей применяются абстрактные категории (горе, душа, правда, смерть) и объекты из мира природы (земные ландшафты – земля, пустыня и небесные светила – месяц и звезды, луна и солнце), что обусловлено художественным восприятием картины мира. Прием олицетворения часто применяется в текстах духовного содержания по отношению к птицам: герой поэтического произведения обращается со своими думами к голубям, кукушке, соловью, либо к собирательным образам пташки и райской птички, поскольку представители мира пернатых считались Божьими посланниками.

Поскольку образцы внебогослужебного религиозного творчества относятся к текстам назидательным, в них часто применяется прием противопоставления контрастных персонажей, один из которых соотносится с категорией праведности, а другой греховности. Приведем примеры таких оппозиционных пар: правда и кривда, праведные и грешные души, праведная дочь и грешная раба, Господь и плачущий о своих грехах инок, Мать сыра земля и кающийся добрый молодец, старец и юноша, нищий и богатый, Параскева Пятница и царь Макс, старец Антоний и бес Зерефер, старообрядец и новообрядческий священник.

Итак, проведенный анализ персонажной сферы духовных стихов позволяет утверждать, что наиболее обширную группу представляют

действующие лица, пришедшие во внебогослужебный репертуар из христианских книг. Они встречаются не только в старообрядческих, но и в общерусских памятниках. Для образцов, бытующих в среде носителей дораскольного православия, характерными героями стали исторические личности, связанные с церковным расколом. В течение всего своего развития старообрядческие памятники духовного песнетворчества обогащаются новыми сюжетами и персонажами, благодаря которым староверы ведут своеобразную музыкально-поэтическую летопись своей истории. Изучение персониферы стихов, связанных с древнерусскими событиями, свидетельствует о том, что дораскольные времена были не слишком интересны ревнителям древнего благочестия, они ограничены XV в. Гораздо больший интерес вызывает у них послераскольный период, то есть события недалекого прошлого.

В памятнике современной старообрядческой книжности «Сказание об одиннадцати страдальцах XX в.» этому факту дается следующее объяснение: «Когда мы читаем жития о древних христианских мучениках, то у нас иногда возникает сомнение: не предукрашены ли жизнеописания их? Но ничего подобного вы допустить не можете, когда видите жития страдальцев наших дней: они дети одного с нами отца и овечки одного двора, а потому о них мы можем написать одну только истину без всяких прикрас» [482].

Но следует заметить, что реальные исторические лица в текстах внебогослужебного духовного творчества теряют свою достоверность, трансформируясь в художественных героев, соответствующих обобщенным персонажным типам: аскетов, знатоков вероучения, мучеников, просветителей, пустынножителей, угодников божьих, чудотворцев и представителей противоположного им мира – вероотступников, гонителей, лжеучителей и проч. Прием типизации предоставляет возможность включить старообрядческих героев в единую персониферу христианских действующих лиц наряду с библейскими персонажами и христианскими святыми. Таким образом в духовных стихах осуществляется народная канонизация представителей дораскольной старины.

Персоносфера старообрядческих духовных стихов репрезентирована носителями идей вероучения. Благодаря типизации персонажи несут однозначную морально-этическую оценку. За счет выраженной антитезы положительных и отрицательных героев образцам духовного песнетворчества присуща назидательность. Действующие лица общерусского духовного стиха, как правило, перекочевали во внебогослужебный репертуар из христианской книжности, соответственно, их деяния уже были знакомы по книжным источникам. Ранее неизвестными являлись лишь герои реальной истории, однако со временем они «канонизируются» в народном сознании и начинают входить в круг понятных образов с не вызывающей сомнения морально-нравственной оценкой их поступков.

К числу персонажей-концептов внебогослужебных произведений из старообрядческого репертуара относятся: Бог, Христос, Богородица, апостолы, монахи и пустынники, мученики, небесные силы, раскаявшиеся грешники, страдальцы, хранители веры; из отрицательных героев – антихрист, не принесшие покаяния грешники, христианские гонители. Все эти персонажные типы репрезентированы определенными героями, имеющими различные номинации, включая антропонимы.

Можно констатировать, что все участники событий, разворачивающихся в духовных стихах, интегрируются вокруг системообразующего противопоставления праведности и греховности. Соответственно, метаперсонажами духовных стихов являются праведник и грешник как выразители ценностной модели, присущей христианскому мировоззрению, аккумулируя вокруг себя всех других действующих лиц. Персоносфера образцов духовного песнетворчества из репертуара ревнителев древнего благочестия представляется еще и средством конфессиональной идентификации носителей дораскольного православия и сохранения их культурной самобытности.

5.2. Геокультурное пространство старообрядческих духовных стихов

Сформировавшийся в рамках гуманитарной географии геокультурный подход, направленный на изучение «различных способов представления и интерпретации земных пространств в человеческой деятельности» [140, с. 26], в полной мере соответствует толкованию культуры «как деятельности по организации пространства» [547, с. 55], обоснованному П. В. Флоренским. Художественный текст, интегрируя ощущения, впечатления, «воспоминания, носителями которых могут оказаться пространственные представления или географические образы, формирующиеся вследствие человеческой деятельности» [141, с. 10], рождается внутри культурного континуума. Культурологический анализ топосов, локусов, топонимов, образующих систему геокультурных представлений определенного социума, предполагает их рассмотрение в двух аспектах: «как репрезентантов информации об определенной местности и как культурных символов» [312, с. 153], раскрывающих картину мира своих носителей.

Исследование пространственных ареалов старообрядческих памятников духовного песнетворчества дает возможность разносторонне представить мироощущение ревнителев древнего благочестия, так как способствует обнаружению механизмов формирования их культурной идентификации.

В поэтических произведениях выразителями пространственных представлений могут быть топосы, локусы и топонимы.

Для начала определимся «с терминологией, поскольку лексемы топос и локус не обрели в исследовательской литературе единого значения. В трактовке первой дефиниции мы разделяем позицию Ф. П. Федорова, согласно которой под топосом следует понимать пространство отсутствующих границ, или открытые пространственные образы. Понятие локус используется в противоположном смысле – как ограниченное пространство в составе безграничного, то есть закрытых пространственных образов» [535, с. 6; 422, с. 88; 312, с. 153].

«В духовных стихах старообрядцев можно выделить группы топосов:

- природного происхождения: земля, небо и связанные с ним небесные светила (солнце, луна, месяц, звезды), пустыня, горы, водные просторы (море, океан, река);

- сакрального происхождения: рай (Эдем), ад;

- метафорического происхождения: свет, мир, край;

- динамичные топосы: дорога, путь» [312, с. 153]

Рассмотрим их по порядку.

К числу распространенных относится топос *земля*. Он используется и в мифологической и в христианской интерпретациях. С языческой картиной мира связан образ Матери сырой земли, рождающей и дарующей людям благополучие. Мать земля в духовных стихах персонифицирована, она характеризуется как одушевленная субстанция: «сыра земля застонала», «расплакалась матушка земля перед Господом»; «кался добрый молодец сырой земли-матери». Христианская семантика образа земли прослеживается в его трактовке в качестве символа святости: к широко употребительным в духовных стихах относятся фразы «святая земля» и «святая русская земля».

Святой земля считается потому, что была сотворена Господом и является местом его владычества: «Бог наш, творец небу и земли»; «Царь родился всей земли». Однако топос земли может иметь и другую семантическую нагрузку. Амбивалентность образа обнаруживают тексты, в которых встречаются фразы «чужая земля» («Вечный я буду изгнанник и в чужой земле пришлец»), «трудная земля» («Послал Господь нас на трудную землю»), «грешная земля» («Два ангела летали над грешною землей»). Земля, будучи местом пребывания людей, выступает еще и границей между адом и раем, разделяя грешников и праведников.

Топос *небо* применяется в текстах духовного песнетворчества в прямом и переносном смыслах. Фраза «В вышине небесной много звезд горит» представляет пример использования данного топоса в значении физического неба как части вселенной. Словесные обороты «Вознесся Господь на небеса», «Дева Мати с небес взята», «В светлом небе рай населен» свидетельствуют о

сакрализации семантики небесного пространства как места нахождения Бога, небесных сил и рая. Рай, горный мир в стихах нередко называется «царствием небесным» («Различные пути в царствие небесное вводят»), «небесной страной» («Кто путь укажет к небесной стране»), «небесным домом» («Исусе, доме небесный»), «чертогом небесным» («Невесты Христовы, идите в чертог небесный»).

Звезды, солнце, луна, месяц используются в основном лексическом значении («В вышине небесной много звезд горит», «Ночь тиха, луна сияет», «Солнце светом воссияло и согрело всех людей») и обогащаются метафорическим смыслом. В последнем случае солнце не просто озаряет землю светом, но указывает праведный путь («Как солнце златыми лучами свой путь озаряет земной»), солнце и месяц меркнут не из-за наступления тьмы, а из-за гибели мира («Приходит последнее время, солнце и месяц померкнут») [312, с. 154].

Топосы, связанные с *водными просторами*, также могут обозначать географические объекты, а могут выступать в роли символических пространственных категорий. В реальном смысле нередко встречаются в начальном разделе композиции для уточнения места действия представленной в стихе истории («На море-океане стоит церковь на камени»). Достаточно часто «водные топосы имеют топонимически уточненную локацию, что, конечно же, свидетельствует об использовании их в реальном смысле (река быстрая славной Керженец, чудное озеро Генисаретское, по морю по Хвалынскому) [312, с. 154].

Эпитеты, сопровождающие топосы водных стихий, нередко придают им символическое значение. Так, играющее волнами житейское море трактуется в смысле мирской бездуховной суеты, в которой тонут люди: «Я в море утопаю, в волнах житейской суеты» [516]. Образ волнующегося моря выступает средством психологического параллелизма, соответствуя взволнованному настроению людей в стихах, посвященных старообрядческим соборам на Урале. Они имеют сходное начало: «Взволновалось море, возмутились воды, собрались народы». Стилистический прием сравнения людского зла с морским потопом («В море

многой потоп, а в мире от злых людей поклеп» [445]) придает большую яркость и наглядность высказанной сентенции, а значит и силе ее назидательного пафоса.

Сакральное значение имеет топоним огненной реки, связанной с адом: «О душе моя, сим избавишься реки огненная» [312, с. 154].

Топоним *пустыня* используется в образцах духовного песнетворчества в своем основном значении определенного земного ландшафта, и в этом смысле лексема пустыня чаще всего сопровождается эпитетом знойная: «В пустыне знойной палестинской», «Безмолвна знойная пустыня». В метафорическом значении пустыня символизирует уединенное место, противоположное миру, мирской суете: «Я в пустыню удалюся», «Приими мя, пустыня, яко мати свое чадо, в тихое безмолвное недра свое». Пустыня – это святое пространство, в котором ищут безгрешной жизни праведники: «О, пустыня, от всех суетных изми мя»; «Ты, пустыня святая, приими мя Богу помолиться». Применение лексемы пустыня в значении места уединения от мирской суеты способствовало ее употреблению в качестве синонимичной замены лексемы монастырь: «Построй, Господи, пустыню праверным христианам», «Жило в пустыне две черноризицы», «Возрадуйся ныне, Выгская пустыне».

Распространенным композиционным элементом духовных стихов о пустыне является обращение к ней героя с просьбой оградить его от мирской суетной жизни. Пустыня при этом именуется любимая / прекрасная мати, матушка, заступнице, дружина. Часто в стихах используется прием противопоставления пустыни и какой-либо лексемы, символизирующей мир: здешних мест («Я в пустыню удалюся от прекрасных здешних мест»), царского дома («Из пустыни старец в царский дом приходит»). Пустыня – это, бесспорно, топоним с положительной семантикой, о чем свидетельствуют сопровождающие его лексические обороты: пустыня в духовных стихах «богонасажденная, прекрасная, прохладная дубрава, веселие для всей твари» [312, с. 154]. Попасть в нее означает обрести душевный покой, удостоиться пути праведника, поэтому молодой юноша просит принять его «со многими грехами» [595]. О том, что пустыня это особое

место, свидетельствует и удаленность ее расположения от греховного мирского пространства: «Во дальней во долине стояла прекрасная пустыня» [312, с. 154].

Топос *горы* фигурирует в текстах как элемент сакрального пространства: либо на горе находится монастырь («Монастырь стоит на крутой горе»), либо в горах можно встретить Господа («Ходила-искала святая Дева Иисуса Христа по святым горам»). Попадают в ряде образцов географически уточненные названия гор, например, горы Арарацкие («Ковчег Ноев по водам носился, на Арарацких горах остановился»), Сионские («На Сионских горах три древа стоят», «По Сионским горам сам Иисус ступал»). Используется синонимичная замена лексемы горы на высоты: «Кому, о Господи, доступны твои Сионские высоты».

Среди сакральных по происхождению топосов основным является *рай*. Именно здесь разворачивается сюжет стихов об Адаме и Еве. В ряде текстов уточняется местоположение рая: «В светлом небе рай населен»; «Преклонясь на левую с востока, рай свет там».

Пространство *ада* упоминается в старообрядческих стихах редко, в основном, в «Газете из ада». Казалось бы, ад как место действия должен получить распространение в столь востребованных в среде староверов эсхатологических стихах. Однако этого не произошло. В них хоть и представлены описания мук грешников, но указаний на место, где все это происходит, нет. Для ревнителей древнего благочестия гораздо важнее показать, как наказываются грешные души, чтобы утратить своих слушателей и заставить задуматься о соблюдении норм праведной жизни.

Неоднозначное смысловое наполнение имеют лексемы *край*, *свет*, *мир*. Они употребляются и в значении определенных пространственных зон, и для обозначения иных понятий. Так, лексема *край* может выступать в качестве темпоральной категории окончания срока жизни («жизни нашей край пришел»); *мир* - в значении согласия («Где любовь обитает, там мир вечный всеяет»); *свет* - как обозначение солнечного сияния («Солнце светом воссияло»).

Как топосы категории *мир* и *свет* распространяются на масштабы всего земного пространства. А вот топосы *край*, *сторона*, *место* соотносятся лишь с

частью земли: «далеко в чужой стороне», «мой любимый край родной», «от прекрасных здешних мест».

Топос свет часто сопровождается лексемами белый, вольный, сей, этот. Образованные с их помощью устойчивые словесные обороты применяются в значении человеческий мир, земная жизнь. Приведем примеры: «В сем свете человецы» [183], «Жили мы на вольном свету» [445], «Мы живем на этом свету» [598], «Пошла Богородица по белу свету» [597].

В геокультурном контексте близким по смыслу топосу свет является топос мир: «все исчезнет в этом мире» [595]; «здешний покинутый мир» [597]; «хватит, человеце, в сем мире жити» [598]. Лексема мир может символизировать место греховное, в таком случае она сопровождается эпитетами заблудший, злой, погибающий, прелестный, скверный: «видит Бог, что мир погибает», «мир злой и прелестный», «скверный мир грешный», «стих страшный про мир заблудящий сложил».

С. Е. Никитина относит лексему мир к числу наиболее употребительных в старообрядческих стихах, отмечая, что она применяется в двух смыслах: для обозначения вселенной и человеческого социума, ведущего нецерковный образ жизни [354, с. 257].

Согласно определению П. З. Гольдина, «локусы образуют такое пространство, которое субъект (персонаж текста) может лично прочувствовать или представить, физически ощутить» [95, с. 67]. Локусы старообрядческих памятников духовного песнетворчества образуют две группы: связанные с территориальным делением географического пространства и с культовыми объектами.

В первую группу входят такие понятия, как: *селение, город, держава (страна)*. Они уточняются топонимикой, имеющей отношение к библейским ландшафтам: «Ночь тиха, луна сияет над еврейскою страной», «Три мудреца из дальних стран Востока» [56]; либо к местам, где разворачивались события, связанные со старообрядческими общинами: «В последнем времени жестоком пустынный в северной стране» [161] (из «Плача обители, обращенной в

единоверческую в Москве”); «Собрались народы со всех стран в город Курган» [263] (из “Стиха о Курганском соборе”). К числу локусов, обозначающих культовые объекты, относятся: *церковь* («На той на дорожке там церковь стояла», «Как на той на горе церковь Божия стоит» [596]), *храм* («Выше неба создан храм»), *монастырь* («В монастыре было, в Боголюбове», «Монастырь стоит на крутой горе»), *келья* («Прости меня, святая келья», «Келья, моя келья, келья темная моя») [312, с. 155].

Распространенными геокультурными образами являются *дорога* или *путь*, обнаруживающие в памятниках старообрядческого духовного песнетворчества семантическую полифоничность. Во-первых, они могут использоваться в своем непосредственном значении места, направления, процесса движения: «идет инок по дороге», «шел путем человек», «шел я дорогою». Во-вторых, они выступают образами-символами, направляющими человека к Богу: «кто идет путем Христовым», «крест тяжелый, путь далекий», «на путь иду долгий». Долгая, далекая дорога становится для человека духовным ориентиром, путем Христовым. Сравнение человеческой жизни с дорогой характерно для многих видов народного творчества: заговоров, причети, сказок, старин и др. Ко времени формирования жанровой системы духовного стиха оно уже укоренилось в художественном сознании и закрепилось в виде трафаретных выражений, частично заимствованных образцами внебогослужебного духовного пения.

Жизненный путь представлен в текстах из старообрядческого репертуара как злой, опасный, тернистый: «Много дней впереди, много зла на пути»; «Путь его жизни тернистый». Поскольку жизнь осмысливается ревнителями древнего благочестия как начало странствия в вечный мир, то у человека есть выбор, который его приведет к вечным мукам и гибели («шел дорогой, что к гибели ведет»), либо в Божью обитель («укажет дорогу к небесному царству», «разные дороги в божье царство ведут», «путь показан, чтобы в царствие идти», «около рая пресветлого шла путь-дороженька»). Человек, идущий по дороге земной жизни, нередко именуется в духовных стихах странником: «Куда путь держишь, скажи-ка, странник с посохом в руке»; «Мы здесь страннички не вечны».

Близким по своему культурно-символическому значению к топосу пути-дороги является лексема даль, дифференцируемая в духовных стихах различными словесными формулами: дальние края («в далеком угрюмом краю»), дальние долины («во дальней во долине стояла прекрасная пустыня»), дальние страны («из дальних стран Востока»), которые также могут именоваться чужими («от вас далеко я умру в чужой стране»). Словесное уточнение «чужой» акцентирует понимание дороги как геокультурной категории, направляющей путника в иные места, заставляя его покинуть привычные пространства своего обитания.

Топос пути в стихах сопровождается глагольными формами, смысл которых связан с движением: грядет, идет, ходит, придите, шли, пробегали и т. п.: «Се жених *грядет*» [598], «*Идет* инок слезно плачет» [598], «На путь *иду* долгий, по нему николиже *ходихо*» [598], «*Приидите*, лик составим» [595], «По морю Хвалынскому *шли, пробегали* корабли» [289]. Динамику текстам, использующим образ пути-дороги, придают обстоятельственные наречия места: «*Где* святого Иордана как слеза вода чиста»; «*Где-то там далеко* и когда-то давно»; «Идет чернец из монастыря, второй ему *навстречу* грядет»; «Нет места, о Спаситель, *здесь* в мире для тебя»; «Ты *куда* идешь, скажи мне»; «Широк путь *зде*, угодный сласти творити».

Локусы и топосы объединяют реальную географию с культурно-символической. Топосы обладают выраженной степенью смысловой обобщенности, локусы же их уточняют и конкретизируют, поскольку они идентифицируют не метафизические, а явственные, осязаемые пространства, содействуя таким образом осмыслению символики образа топоса. В результате реальная локация связывается с символическим и сакральным пространством.

Зачастую локусы интегрируются с еще одним геокультурным элементом – топонимами. Образцы внебогослужебного духовного пения из репертуара носителей дораскольного православия отличаются достаточно развитой топонимикой. Ее изучение способствует уточнению мировосприятия ревнителей древнего православия, поскольку помогает получить представление об их географических знаниях и пространственных ориентирах, а также выявить

культурно-семантический смысл некоторых локаций, несущих определенную символическую нагрузку, существенную, в том числе, для идентификации старообрядцев.

Среди топонимов, фигурирующих в духовных стихах, встречаются названия мест, где разворачивались различные эпизоды христианской истории. Это ветхозаветные и евангельские ландшафты; средиземноморские территории, с которыми связаны деяния ранних христиан; древнерусские земли как место распространения православия; наконец, локации компактного расселения носителей дораскольного православия.

1. К *библейским топонимам* относятся:

- страна Аравия («*В Аравии* стране счастливой» [465]);
- города Содом и Гоморра («Мы пришли сюда к *Содому* принести спасенье дому» [378]; «На земли было три царства незаконных: первое царство был *Содом-город*, а второе царство был *Гомор-город*» [183]), Вифлеем («Спала есми во марте месяц во светом граде во *Хлеиме Иудейстем*» [289]; «*В Вифлееме* Христос родился» [445]), Назарет («Тихо и смиренно *в Назарете* ты жила» [597]); Иерусалим («Во светлом граде *Иерусалиме* от святой церкви глас с небес неведимо» [183]; «Во святом граде *Иерусалиме* там стояла церковь сборная» [68]);
- селение Кана Галилейская («*В Кану Галилейску* на брак Иусу приидя» [598]);
- горы Сион («Кому, о Господи, доступны твои *сионские высоты*» [56]; «По *Сионским горам* сам Господь ходил» [442]; «Взыде ты на *Сионску гору*» [597]; «На *Сионской горе* три древы стоят» [598]), Фавор («*На Фаворе* преображся» [597]), Голгофа («С *Голгофы* кровь струится» [56]; «Он шел на *Голгофу*, на лобное место» [445]; «На позорном месте на *горе Голгофе*» [598]);
- река Иордан («Величай, душе, иже во *Иордане* крестившагося Господа» [597]; «На реке, на *Иордане* Дева Мария Иусу породила» [597]; «Ко *водам иорданским* Господу пришедшу» [598]);
- озеро Генисаретское («Чудное *озеро Генисаретское* с чистой кристалльной водой» [598]).

2. *Средиземноморская топонимика* представлена упоминанием в текстах моря («Шумит *средиземных морей* исполин» [56]), городов средиземноморского ареала: Рима («А в *Риме, Риме, Ерусалиме*» [465]; «В самом *Риме* я был» [595]); Солуни («С испокон веку не было во *Солунь-граде* никакой беды» [516]) и горы Афон («*Гора Афон*, гора святая» [516]).

3. Из *древнерусских городов* встречаются:

- Киев («Восточного владения славнаго *Киева* града» [598]);
- Боголюбово («В монастыре было, в *Боголюбове*, собиралися старцы во един круг» [595]);
- Москва («Всеим своим умом в то вникни, как в *Москве* пропала совесть» [595]; «Как в нас в *Москве* было на базаре»; «Из *Москвы* велят указом» [595]);
- Суздаль («Есть Иоанн, служитель божий, был в *Суздаль-крепость* заключен» [595]).

4. «Топонимами старообрядческого происхождения, попавшими в духовные стихи, являются *староверческие монастырские и мирские общежительства*» [312, с. 156]:

- Соловецкий монастырь («Мы спасали обитель, *Соловецкой монастырь*» [595]);
- Выговское и Лексинское общежительства («Возрадуйся ныне, *Выгская пустыне*» [595]; «О пустыне, место *Выгорецко*» [161]; «Днесь *Лекса* преславна славится издавна» [595]);
- старообрядческие поселения Иргиза («*Иргизские* воды в море утекли» [378]; «*Криволучный монастырь* он во темных лесах был» [68]);
- Керженские скиты в Заволжье («Что на той реке на *Керженцу* много было скитожителей» [125]).

Топонимическая система старообрядческих стихов складывалась на основе реальных эпизодов с участием представителей дораскольного православия. Так, Н. В. Ануфриева установила, что в «Песне смиренных страдальцев» описаны события, «связанные с разорением Лаврентиева монастыря на Иргизе и переселением его насельников на новое место. В тексте встречается

много географических названий, обусловленных переездом старообрядцев в Ленкорань: “Поселили их близ *Ленкорана*”; “*Арарат гора* и *Аракс река* в соседстве у них в последни века. *Каспийское море* их обливает, песчаная степь их обливает, снеговые горы покрывают их и *река Евфрат* недалече их”» [14].

Наряду с подлинными географическими названиями в текстах имеются топонимы, обозначающие несуществующие в реальности места. Примером такого пространства является *Рахлинское царство*, упоминаемое в сюжете о спасении Егорием Храбрым царевны от змея.

Локусы и топонимы духовных стихов отражают многообразие природных ландшафтов. Среди них встречаются *микротопонимы* (дуб маврийский); *гидронимы* (реки Иордан, Керженец, Лекса, море Хвалынское,); *оронимы* (горы Арарат, Афон, Сионские высоты); *ойконимы* (Содом, Вифлеем, Иерусалим, Солунь, Рим, Константинов град, Москва, Суздаль, Боголюбово, Выгский монастырь, село Дубровно, Саманьский приход, Рахлинское царство); *хоронимы* (Европа, Египет, Палестина, Русь, Россия, Урал, Даурия). С перечисленными местами связаны события различных этапов христианской истории: ветхозаветного, евангельского, древнерусского и послераскольного, начиная с реформ патриарха Никона и заканчивая гонениями XX в. В духовных стихах старообрядческий период включен в единый контекст исторического развития христианства. Он осмысливается самими староверами в неразрывной связи с общехристианской хронологией. Старообрядцы предстают хранителями древнего православия, готовыми защищать его устои в борьбе со своими духовными противниками. Благодаря включению в образцы внебогослужебного религиозного песнетворчества локусов и топонимов, связанных со старообрядческими событиями, расширяется геокультурное пространство христианского мира.

В образцах из старообрядческого репертуара упоминаются такие части света, как Азия, север Африки и Европа, представляющие территории, имеющие непосредственное отношение к возникновению и распространению христианства. Среди азиатских топонимов фигурируют Палестина, Индия, Вавилон, Содом и Гоморра, Иерусалим, Константинополь, Сион, Иордан. Африку репрезентирует

Египет. Европейская топонимика представлена следующими географическими названиями: Европа, Рим, Солунь, герцогство Курляндское.

Достаточное отражение в текстах образцов духовного песнетворчества «получила *русская топонимия*, к которой относятся топонимы, во-первых, употребляющиеся русским населением, во-вторых, обозначающие объекты на территории русского заселения» [421, с. 3]. В образцах из репертуара древлеправославных христиан получила распространение лексема *Русь* и большое количество топонимов, связанных с населенными пунктами и природными объектами, происходящими и из европейской и из азиатской частей России. Европейская территория представлена такими названиями, как: *Москва, Суздаль, Боголюбово* (города северо-восточной Руси), старообрядческие *Соловецкий* и *Выго-Лексинский монастыри*, поволжские гидронимы *Керженец, Ирғиз*, а также *Хвалынское* (то есть Каспийское) море и ойконимы *Криволучный монастырь, Чебоксары*. В памятниках, созданных уральскими староверами, фигурируют местные топонимы: *Урал, Курган, села Гагарье и Дубровно*. Сибирь представлена хоронимом *Даурия*, этнохоронимами *сибиряки* и *росеицы*.

Столь многочисленная и разнообразная по своему составу топонимическая система указывает на развитость общегеографических ориентиров представителей дораскольного православия. Данный фактор можно объяснить не только кругозором старообрядцев, распространением в их среде информации, почерпнутой из книг, но и практическими аспектами их жизни. Ведь староверы вынуждены были, спасаясь от гонений, перемещаться на новые территории, осваивать неизвестные ранее места и при этом хранить память о своих корнях. Тем самым, миграция дораскольных христиан способствовала развитию географических представлений.

Обращает внимание, что в текстах духовных стихов, имеющих старообрядческое происхождение, используется точная топонимическая идентификация местности, с которой связаны воспроизводимые в сюжете события недавнего прошлого. В то время как топонимы, известные по старинным народным стихам или книжным источникам, связанным с христианской

литературой, нередко искажались. Эта тенденция особенно ярко проявилась в отношении названий городов. Наибольшим разнообразием в написании отличается астионим Иерусалим: Ерусалим, град Ирусалимов, Иеросалим и др. Город Вифлеем упоминается под названием Хлеим Июдейский, Гоморра - Гомор, Рим - Рым, Солунь - Салым, Константинополь - град Констянтинов; ороним Арарат - горы Арарацкие. Коверканье географических названий объясняется незнанием их местоположения. Они фигурируют в художественных текстах как абстрактные территории, с которыми связаны далекие события. В картине мира носителей духовных стихов они были связаны с легендарными локациями, в пределах которых разворачивалась легендарная история.

Наряду с искаженными географическими названиями попадают в старообрядческих текстах и вымышленные топонимы. Например, в памятнике сатирического содержания, известном по Дегуцкому летописцу, «В герцогстве Курляндском, в приходе Саманьском» сопоставляются два топонима – реальный (герцогство Курляндское) и несуществующий (приход Саманьский). Последний произошел от лимнонима Самань, обозначающего находящееся в Литве озеро, рядом с которым в XVIII в. расселились староверы.

Как заметил И. Н. Корнеев, в контексте гуманитарного дискурса топонимическая система транслирует культурно-значимую информацию [188, с. 43]. С помощью онимов передаются данные, имеющие отношение к христианской топонимике, при этом они помогают распространять знания о событиях христианской истории, которые происходили на определенных территориях. Старообрядческие слагатели и исполнители активно вводят в тексты духовных стихов названия, обозначающие духовные центры и зоны компактного расселения носителей дораскольного православия. Тем самым, сюжеты с участием старообрядцев включаются в общехристианскую хронологию событий. Следовательно, топонимы, обозначающие определенные локусы, осуществляют просветительскую и идеологическую функции.

Элементы геокультурного пространства являются еще и средством жанрового маркирования текстов, соотнося их с художественной системой

внебогослужебного духовного пения, которая относится к христианской семиосфере, в том числе, благодаря онимам, обозначающим территории ветхозаветной, новозаветной, древнерусской и старообрядческой географии.

Специфической особенностью геокультурного пространства образцов духовного песнетворчества из репертуара носителей дораскольного православия выступает его реалистичность, соответствие локусов и топонимов существующим географическим объектам. Внебогослужебное духовное пение ревнителей древнего православия воспринималось своими носителями в качестве своеобразной художественной летописи, которая с помощью произведений музыкально-поэтического творчества включала старообрядческий период в мировую историю христианства. В едином репертуарном своде у староверов были стихи, отражающие и библейские сюжеты, и события, обусловленные расколом русской православной церкви. Древлеправославные мученики за веру включались в единый круг христианских страдальцев, а их подвиги сопоставлялись с жертвой Христа.

Следует заметить, что помимо реальной географии, в текстах духовных стихов встречаются метафорические геокультурные локации, что позволяет образцам внебогослужебного духовного пения аккумулировать систему аксиологических представлений своих носителей. Ценностные ориентиры ревнителей древнего благочестия в духовных стихах раскрываются через противопоставление, либо, наоборот, уподобление геокультурных пространств. Принцип противопоставления может быть реализован за счет дихотомической дифференциации какого-либо объекта на противоположные составляющие, например, свет делится на этот и тот, мир образуют небо и земля. Принцип уподобления, напротив, интегрирует казалось бы различные топосы благодаря их символическому отождествлению, вследствие этого обнаруживается аксиологическая близость таких пространств, как свет и рай, свет и мир, рай и пустыня, рай и небо.

Антитеза геокультурных образов нагляднее всего демонстрирует их семантику. Чаще других в старообрядческих текстах используются оппозиции

таких противоположностей, как рай и ад, рай (или небо) и земля, пустыня и свет (либо мир), пространство свое и чужое. Все они соответствуют лингвокультурологической бинарности «праведность – греховность», составляющей стержень христианской картины мира. Следует заметить, что в текстах православной семиосферы нередко встречается транспозиция земного и небесного миров, когда, например, в духовных стихах представители Царствия Небесного спускаются на землю, оказываются в миру, либо человек, ведущий праведную жизнь в земном мире, оказывается в мире горнем. Описание подобных пространственных перемещений имеет назидательную цель: напомнить о том, что только соблюдение праведной жизни, сохранение своей души от мирских соблазнов предоставляет возможность человеку попасть в рай и обрести вечную жизнь.

В старообрядческих текстах имеются геокультурные образы, получившие у носителей дораскольного православия особую культурно-символическую трактовку. К таковым, в частности, относится топос пустыни. Пустыня в старообрядческих представлениях – это особое святое место, куда стремятся уединиться ищущие пути спасения от греховного царства антихриста, также в пустыне можно укрыться от преследований и гонений за верность дораскольному вероучению. Наибольшую популярность стихи о пустыне получили у староверов бегунского (или страннического) направления, для которых бегство из полного греха мира, скитание в целях самосохранения стало сущностью их сотериологической догматики.

Геокультурное пространство образцов внебогослужебного духовного пения отличается космической масштабностью, простираясь от царствия небесного до земных пределов. Оппозиция небесного и земного реализуется через противопоставление словесных формул, соответствующих двум этим топосам: белый свет и темные леса, небесные селенья и земные пропасти, прекрасная пустыня и прелестный мир и т. д. Система геокультурных образов в художественной форме отражает мировосприятие старообрядцев. Культурно-символические связи, которые обнаруживаются во взаимодействии топосов и

локусов, а также раскрываются в топонимике, соответствуют христианской картине мира, носителями которой выступают староверы.

Еще один аспект проявления геокультурной семантики обнаруживается в особенностях функционирования духовных стихов. Зачастую для их исполнения выбирались места, обладающие особым статусом. Так, калики переходили пели их под окнами изб, на перекрестках дорог, на пороге дома или храма – зонах, считающихся в традиционной культуре рубежными между сакральным и профанным мирами. У староверов для исполнения духовных стихов не выделялось специальных мест, поскольку стихи очень активно бытовали в старообрядческом обиходе, они звучали в самых различных ситуациях и потому их пели и в доме и вне дома: в поле, в лесу, в моленной, в храме, где стихи использовались в качестве погласиц. Расширение ареала функционирования образцов духовного песнетворчества в старообрядческой среде в какой-то мере может свидетельствовать об особом положении ревнителев древлего благочестия как представителей христианского мира.

Внебогослужебное духовное творчество занимает собственное место в культурном ландшафте, выступая мостом между пространством религиозной книжности и богослужебной практики и пространством народной устной традиции. Геокультурные образы, в том числе, демонстрируют корреляцию между ними.

5.3 Темпоральные представления старообрядцев по материалам духовных стихов

Одним из значимых структурообразующих компонентов культуры является темпоральность. А. В. Полетаев и И. М. Савельева под темпоральными определяют «представления действующего социального субъекта о прошлом, настоящем и будущем. Иными словами, темпоральные представления связаны с самоидентификацией субъекта в потоке времени» [457, с. 89]. Для носителей дораскольного православия темпоральность выступает одним из способов

маркирования своей культуры. Духовные стихи в художественной форме аккумулируют старообрядческие воззрения о времени, что дает возможность исследовать различные аспекты его восприятия в контексте образа мира ревнителем древнего благочестия.

Специфика темпоральных представлений старообрядцев определяется следующими их культурными свойствами: средневековым происхождением, развитостью апокалиптических умонастроений, верой в собственное предназначение как единственных наследников истинного древлеправославия, охранительным, ориентированным на прошлое способом восприятия и выражения образа мира и проч. Для выявления особенностей отношения староверов ко времени и со временем нами были выделены следующие аспекты:

- 1) трактовка времени как важнейшей темпоральной категории;
- 2) методы сегментирования и структурирования темпоральных представлений;
- 3) корреляция между прошлым, настоящим, будущим и вечным в контексте временной парадигмы мироздания;
- 4) историческая хронология библейских, раннехристианских, древнерусских и послераскольных событий, взаимодействие с ними фактов из местной и личной истории;
- 5) духовный стихи как музыкально-поэтическая летопись;
- 6) интерпретация времени жизни человека и человечества.

Время в картине мира носителей древнего православия не линейно, а циклично, оно ориентировано на прошлое, а не на будущее. По мнению О. В. Головашиной, такая временная парадигма характерна в целом для традиционной культуры [93, с. 60].

О внимании староверов к проблемам темпоральности, в том числе, свидетельствует распространенность лексемы время в текстах духовного песнетворчества. Очень часто она употребляется во фразе «последнее время», также фигурирует в сопровождении эпитетов безжалостное (быстротечное), злое, лукавое, черное, наконец, используется в обороте «кратковременная жизнь».

Анализ применения интересующего нас понятия показывает, что оно либо маркирует конечный этап жизни человечества, либо указывает на короткий срок земной жизни человека. В обоих случаях семантика образа времени соответствует эсхатологическим воззрениям древлеправославных христиан.

В образцах внебогослужебного духовного пения нашло выражение восприятие староверами скорости движения временного потока, характеризующееся с помощью глаголов летит, мчится, бежит: «Время *мчится* вперед, час за часом идет непреложно» [595, с. 245]; «*Летит* безжалостное время, *промчались* тысячу годов» [516, с. 162]. Смерть человека или последние времена в жизни человечества приходят или приближаются: «Бог мой, *приходят* времена до нас» [595, с. 237]; «Последний день страшный все к нам *приближается*» [376, с. 90]. Для характеристики жизненного пути применяются глаголы протекает и проходит: «Возрыдай, душе моя, *протекает* жизнь твоя» [598]; «Тленный человек, како век твой *проходит*» [161, с. 93].

В образцах духовного песнетворчества используются различные методы представления времени: реалистичный («Настало время *расставанья*, прощальных слез ударил час» [445, с. 226]), метафоричный («Миру-мирушка, *времена черна*» [595, с. 261]), антропоморфный («Время, *плачь*, слезам достойно» [378, с. 179]).

В текстах часто встречаются события с указанием календарных сроков из церковного месяцелова и седмичного и суточного богослужения. Так, в стихах упоминаются названия праздников: «*На шестой* было на неделе, в четверг у нас праздник *Вознесения*» [334]; «*На воскресенье Христов и Благовещение*» [445, с. 76]; уточняется период церковного года: «*Великий пост* уже при дверех» [516, с. 54]; указывается особый день седмицы: «Плач Пресвятыя Богородицы при кресте Господни *в пяток страстныя недели*» [334]; «Накануне *субботы Дмитровской*» [334]; фигурируют названия богослужений суточного круга: «в соборе святом Успенским *обедню пел*» [67, с. 490]; «Стоял Федор Хиринец у *заутрени*» [187, с. 88].

Как заметила Е. В. Рычкова, «старообрядческая парадигма времени воедино связывает “реальное и идеальное”» [454, с. 49], интегрируя события мирского и сакрального пространства.

В духовных стихах из старообрядческого репертуара можно выделить *различные способы сегментации и структурирования времени.*

1. Времяизмерительными единицами духовного стиха являются век, год (или лето), день, час и минута.

Среди них к наименее употребительным относится *минута* (едва ли не единственный образец: «Бывают *минуты* – на ложе до утра без сна я сижу» [595, с. 238]).

Несколько чаще фигурирует *год* или *лето*, в основном, эта темпоральная единица используется для характеристики скорого течения жизни: «Идут *года*, идут *лета* сего света» [595, с. 256]. Она применяется и для расчета срока существования человечества, вследствие чего получила распространение в текстах эсхатологического содержания, повествующих о кончине мира. Уникальным в своем роде стал памятник, в котором употреблена фраза «лето Господне»: «Я верю, надеюсь и жду, что *лето Господне* настанет» [445, с. 274]. Данный словесный оборот взят из Книги пророка Исаии. Он обозначает каждое 50-е лето, которое Бог предназначил для отдыха, прощения долгов, избавления людей от рабства. Вот почему выражение «лето Господне» символизирует установление Божьей благодати.

Наиболее частотными темпоральными единицами духовных стихов стали час, день и век. Так, часовой промежуток времени встречается в следующих выражениях:

– «*всяк час*», то есть все время: эта фраза, в основном, используется для того, чтобы отметить беспрестанную поддержку и попечение о человеке представителей горнего мира: «А кто ему служит, тому святитель Николае на *всяк час* помогает» [162, с. 215];

– «*последний час*» в значении окончания жизни человека: «*Последний час* помышляю, и судище страшное» [432, с. 258];

– «*час за часом*» – данная фраза указывает на скоротечность земного пути и близость человеческой кончины: «Время мчится вперед, *час за часом* идет непреложно» [595, с. 245].

День как темпоральная единица также употребляется в различных значениях:

– лексема, тождественная слову сутки, то есть реального временного интервала: «Время близится все к смерти с каждым часом, *каждым днем*» [598];

– составляющая эсхатологического словесного оборота «смертный / последний день»: «*Последний день* страшный все к нам приближается» [376, с. 90];

– определение срока какого-либо события: «*В день Христова востани*» [161, с. 90];

– указание на один из периодов человеческой жизни: «Помни Господа всегда ты *во дни* юности твоей» [445, с. 249].

Что касается века как временного промежутка, то он, как правило, обозначает период жизни человека: к частотным относится выражение «*век человеческий*»: «День идет ко вечеру, *человечий век* коротается» [595, с. 250]. Словесный оборот «*конец века*» означает наступление «последних времен», он используется в пространстве эсхатологического смыслового поля: «Идут лета сего света, приближается *конец века*» [595, с. 256].

Обращает внимание склонность ревнителю древнего благочестия к длительным темпоральным отрезкам, соответствующим периодам времени, продолжающимся дольше жизни человека.

2. Выражением реального времяизмерения картины мира носителей дораскольного православия служат части суток: утро, день (полдень), вечер, ночь (полночь). Указанные темпоральные единицы фигурируют в прямом смысле, обозначая определенный временной период, в течение которого разворачиваются события духовного стиха: «*Вечер, сумерки* наступают у Содомских у ворот» [313, с. 52]; «Вот уж *полночь*, где же он» [598]; «Как утихлось все волненье *дневной* злобной суеты» [595, с. 272]; «Солнышко заходит и темнеет *день*» [595, с. 285].

3. В репертуарном своде старообрядческих стихов попадаются образцы, в которых в качестве временных ориентиров используются определенные дни недели. Понедельник и вторник не упоминаются в духовных стихах. Распространенность других дней недели зависит от соотнесенности с ними определенных ситуаций и событий христианской истории. *Среда* и *пятница* - это дни, когда христиане должны поститься, в стихах чаще всего встречаются в назидательных образцах, обличающих грех нарушения поста: «Не почитала я ни *среды*, ни *пятка*, ни Христова поста» [313, с. 53]. *Пятница* упоминается еще и как день, когда был распят Христос. В таком контексте она фигурирует в словесных оборотах «страстная / святая / страшная пятница»: «С *пятницы* на *субботу* на великую страстную Христа распинали» [94, с. 115]; «В *пятюк* страстныя недели, еже рече Господь» [595, с. 250]; «В *пятницу* страшную все должны молчать» [598]. Пятница может быть персонифицированным образом: олицетворение пятницы, ее корреляция со святой Параскевой и одновременно женскими языческими персонажами происходит из «Легенды о двенадцати пятницах». *Четверг* связывается в стихах с днем праздника Вознесения Господня: «На шестой было на неделе, в *четверг* у нас праздник Вознесения» [67, с. 485].

Суббота в стихах упоминается и в связи с церковным месяцесловом и в контексте мирских событий. В первом случае это будет Дмитровская родительская суббота: «Накануне *субботы* Дмитровской в соборе Успенским обедню пел Киприян» [67, с. 490]. Во втором – данный день недели фигурирует в стихе о пьянице “Обмывал” или “Горький юмор”: «Все обмывал он: *день* *субботний*, успех, поупку, карнавал» [516, с. 65]. Встречается в сборниках стих-колыбельная “Вечер в *субботу*” («Солнышко заходит и темнеет день») [595, с. 285]. *Воскресенье* упоминается в памятнике о прощании души с телом: «В *воскресенье* рано солнышко взошло» [598].

В “Иерусалимском свитке” среда, пятница и воскресенье позиционируются как главные дни недели:

«Помните вы три дни в неделю:

Среду и пятницу, Воскресение Христово.

В *среду* жидовья на Христа совет советали,

В *пятницу* распят был сам Исус Христос,

В третий день – *Воскресения Христова*,

Господа нашего Исуса Христа, –

Воскрес Христос из гроба и взошел на небо» [94, с. 217].

Кроме того, текст напоминает о недопустимости в воскресный день трудиться: «Который человек *воскресение Христово* работат – нет тому человеку прибытку» [94, с. 217].

В отношении дней недели опять же заметно пересечение их сакральной и профанной трактовок.

4. Среди годовых сезонов в образцах духовного песнетворчества упоминается только *весна* как время природного цветения: «*Весна* радостная настала, солнце праведное возшло» [378, с. 250]; «О прекрасная *весна*, сколь приятна нам была» [161, с. 90] и как годовой период, когда был подвергнут мучениям Христос: «*Весна* дышать уж начинала» (стих “О распятии”) [85, с. 163].

5. Как важные временные парадигмы в духовных стихах старообрядцев встречаются начало и конец бытия мира и человека. О начале жизни образцов мало. В качестве примера приведем заглавие стиха “О *сотворении* мира” [161, с. 108] и отрывок из “Голубиной книги”: «В книге той напечатано: отчего *зачался* наш белый свет» [34, с. 283]. В то же время к весьма востребованным в старообрядческом социуме относятся тексты, посвященные кончине мира и последним временам: «В *последнем времени* жестоком» [161, с. 93]; «*Последний день* страшный все к нам приближается» [376, с. 90]; «О *последних временах* пророки предсказали» [161, с. 102].

Приоритет осмысления вопросов конца мира над осознанием его начала обусловлен эсхатологическим мировоззрением ревнителей древнего благочестия, поэтому стихов о последних временах в старообрядческом репертуаре оказалось гораздо больше.

6. Попадаются в образцах духовного песнетворчества темпоральные единицы, не имеющего точного времяизмерения, такие как вечность или бесконечность: «Века маловременная прелесть в *бесконечную* осуждаюся муку» [595, с. 240], «Во *огнь вечный, бесконечный* на *вечное* мучение» [279, с. 272]; долгая продолжительность: «Человече, человеце, что ж ты *долго* живёшь и не каешься» [596], «На путь бо иду *долгий* по нему же николиже ходихо» [432, с. 277], иногда для большей наглядности абстрактная долгота заменяется числовой метафорой, символизирующей длительный период времени: «Летит безжалостное время. Промчались *тысячу годов*» [598].

Стремление к пролонгированным временным координатам обусловлено характерным для представителей древнего православия вниманием к темпоральным диапазонам, выходящим за пределы реальности, устремленным к вневременности, бесконечности.

7. Одним из способов темпорального упорядочивания текстов духовных стихов является сопоставление противоположных временных единиц:

– *день* и *ночь* («Даждь ми слезы умиления, да плачюся *день* и *ночь*» [595, с. 247]);

– *тысяча лет* и *один день*, как в стихе “Об отшельнике” («В той книге прочел он, что *тысяча лет*, как *день* перед Богом мелькнет и пройдет» [313, с. 41]): сравнение упомянутых временных отрезков можно найти в христианской литературе, процитируем в этой связи отрывок из третьей главы Второго соборного послания святого апостола Петра (2 Пет. 3: 8): «Одно то не должно быть сокрыто от вас, возлюбленные, что у Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день»; а также фрагмент из 89 библейского псалма (Пс. 89: 5): «Яко тысяща лет пред очима Твоима, Господи, яко день вчерашний, иже мимо иде, и стража ношная»;

– *древнее / старое* и *новое* («Хочу поделиться с вами словом, только *старым*, а не *новым*» [161, с. 99]). Данное противопоставление связано с линейными отрезками времени – прошлым, настоящим, будущим.

Осмысление этой *линейной триады* достаточно основательно представлено в памятниках духовного песнетворчества из репертуара ревнителей древнего благочестия. И прошлое, и настоящее, и будущее упоминаются в духовных стихах на равных. Они фигурируют в текстах и как автономные и как взаимосвязанные между собой временные отрезки.

Категория прошлого репрезентируется следующими лексемами: воспоминание, древность, старина, вчера, давно, жил-был, когда-то и др. Прошлые / древние / давно прошедшие годы позиционируются в качестве праведного, благодатного времени. В этой связи частыми эпитетами, сопровождающими различные категории прошлого, стали слова седая и золотая: «Говорят, *давно когда-то в древности седой*» [516, с. 88]; «Воззри, братцы, на *золотую древность*» [598]. Упоминание древних по происхождению писем служит доказательством правильности и праведности их постулатов: «Выписано из *древняго писания* харатейных книг» [595, с. 236]. Связь событий, описываемых в духовных стихах, с отдаленными временами подчеркивают темпоральные категории, ориентированные на прошлое: «*Когда-то были времена* и не было природы» [445, с. 227]; «*Очень давно* в этот же день Божия Матерь почила» [516, с. 204]; «*От начала было века*, от первого человека» [595, с. 227]. Указание на недавнее время чаще всего происходит благодаря наречию вчера, в основном, в контексте рассуждений о кратковременном земном пути человека: «*Я вчера* с другом сидел, а ныне зрю смерти предел» [313, с. 50].

Категория настоящего дифференцирована следующими словесными оборотами: нынешний век, сей век, сей мир, се время; наречиями днесь, ныне, теперь. Обращает внимание использование церковнославянской лексики для характеристики современных явлений. К современным относятся случаи из недавнего прошлого, связанного с реальной историей. Настоящие времена в духовных стихах предстают в негативной оценке как период отхода от былой благодати, нарушения заповедей прошлого. Произведения о нынешнем веке могут облекаться в сатирический вид, как, например, в стихотворном «Сочинении на попов» («взглаголу вам, братие, в *сем веце*, како живут *теперь*

человеци» [167]). В одном из памятников «нынешнее время» именуется «последними днями»: «О *нынешнем времени* обстоятельстве разсуждали, *последним времени* называли» [161, с. 102].

Будущее время в духовных стихах, в основном, упоминается в связи с грядущей смертью человека («Вот *скоро* настанет мой праздник, последний и первый мой пир, душа моя горестно взглянет на здешний покинутый мир» [597]) и ожиданием предвозвещенного в Новом Завете второго пришествия Христова и конца света: «*Скоро* наш Иус придет» [598].

Итак, каждый из темпоральных отрезков линейной триады получил в духовных стихах старообрядцев определенную оценку: прошлое было благочестивым и угодным Богу, настоящее – есть время уничтожения былой праведности, прихода в мир антихриста, в будущем грядут последние времена как наказание за прегрешения человечества, совершенные в относительно недалеком прошлом и настоящем. Следовательно, корреляция между прошлым, настоящим и будущим осмысливается в эсхатологическом ключе. Главные устремления древлеправославных христиан связаны не с будущим веком, а с вечными временами.

Темпоральная парадигма памятников старообрядческого духовного творчества объемлет всю *историю мироздания*: от начала миротворения до его гибели, включая все фазы этого процесса и выявляя основания происходящих событий. В текстах духовного песнетворчества нашли отражение библейский этап, время распространения христианства и притеснения первых христиан в Римской империи, христианизация Древней Руси, раскол Русской православной церкви в XVII в. и гонения на старообрядцев, безбожие Нового времени, кончина мира.

Наиболее репрезентативно в текстах старообрядческих стихов отражены события раскола и последующих религиозных притеснений ревнителей древлего православия. Ко временам никоновских новин приурочены тексты о патриархе-реформаторе и царе Алексее Михайловиче, об осаде соловецкого монастыря, о духовных подвигах протопопа Аввакума и боярыни Феодосии Морозовой, об

основателе согласия беспоповцев-федосеевцев Феодосии Васильеве. Пореформенный период старообрядчества получил освещение в памятниках выговского происхождения, повествующих о монастырских киновиархах, а также в текстах, посвященных иным ревнителям древнего благочестия XVIII – XIX вв.: Илье Ковылину, Федору Гучкову, Константину и Аркадию Шамарским. Уделено внимание в стихах историческим эпизодам XX в., резонансным для всего старообрядчества (царский указ о веротерпимости, с которым связан “Стих о мучениках веры” «Воскресли бурные порывы» [445, с. 168]), а также отражающим локальные эпизоды. Самой популярной стала тема репрессий староверов. Ее разработка связана с судьбами реальных личностей, оказавшихся типичными для трагического периода гонений приверженцев дораскольной старины.

Как отмечает Е. В. Рычкова, «нововведения патриарха Никона видятся старообрядцам – авторам духовных стихов порубежной вехой в истории не только истинных христиан, но и всего человечества, более того – мироздания в целом» [455, с. 181]. Тем самым, старообрядческий этап вводится в историю христианства, а представители староверия осмысливаются как наследники и продолжатели истинного вероучения и, соответственно, единственные защитники древнего благочестия.

Существует достаточно много образцов, в которых то или иное событие упоминается вместе с его датой. Эти события могут быть и легендарными и реальными. В первом случае датировка имеет условный характер, во втором – конкретно-исторический. На основе фигурирующих в текстах конкретных сроков и приуроченных к ним фактов был создан *хронограф*. В него вошли следующие события:

Первый век: «Воззри, братцы, на златую древность, как живали в первом веке люди» (“Воспоминание первобытной жизни”) [598].

«С первого века начала Христова не бывало на Салым-град никакой беды» [94, с. 92].

33 г., 3 час воскресения Христова: «из седьмого неба выпал свиток» [94, с. 216].

“По 666-м году, жизнь христианина”: «Здесь везде одно гоненье» (“Гонение за веру”) [445, с. 168].

7006 г. (1498 г.): «*Ва щастом гаду, ва сямой тысячи, была царица Исафея Премудрая, родила царица три отрака да три дочари, а сямого – сына Ягория*») [120, с. 198].

Начало XVII в.: «*О люте ныне наста время*» [259, с. 372] - о шведском и польском вторжении» [334, с. 61].

1676 г. - дата, указанная в песнопения «*Днесь възгреми труба доброгласная*» [432, с. 187], созданном к венчанию на царство Феодора Алексеевича Романова.

1709 г. - дата, указанная в образце «*Взираи с прилежанием, тленный человек*» [161, с. 93], написанном на кончину Дмитрия Ростовского.

1722 г. - дата, указанная в стихе «*Си глаголют пустынножители Неофиту*» [595, с. 280], сочиненном поморскими отцами в связи с приездом в Выговскую обитель иеромонаха Неофита для проведения полемической беседы с насельниками Вгореции.

7345 г. (1837 г.): изгнание девического хора из Преображенской богадельни, о чем упоминается в стихе «*В покровительстве всевышнии*» [595, с. 239].

7353 г. (1845 г. от Р. Х.) - дата, когда разворачивались события в стихе “*Адская газета*”: «*В герцогстве курляндском, в приходе Саманьском, суще два брата, не нища, ни богата*» [595, с. 238].

1853 г. - год смерти старовера-федосеевца Федора Алексеевича Гучкова, одного из покровителей Преображенской общины, указанный в стихе «*Там, где север хладный, бурный*» [595, с. 286], хотя по историческим источникам он умер в 1856 г. [514, с. 82].

1854 г. - согласно стиху «*Разнесся слух по всей столице*» [445, с. 168], в этом году тело скончавшегося в Петрозаводске Ф. А. Гучкова было перевезено в Москву. Однако в официальных документах указано, что в 1854 г. Гучков, отказавшись перейти в единоверие, выехал в Петрозаводск.

К годовщине царского указа “*Об укреплении начал веротерпимости в России*” от 17 апреля 1905 года): “*Стих о мучениках веры*” «*Воскресли бурные порывы*» [445, с. 168].

1914 г.: Стих “*Всемирная война*”, созданный по случаю первой мировой войны: «*Настает конец всему, вся Европа збунтовалась, и открыли все войну*» [378, с. 179].

«*5 февраля 1924 г.: “О Курганском соборе” (Собралось народу много: четыреста двадцать, февраля пятого)*» [376, с.106]. «*Исторические документы подтверждают дату собора, состоявшегося в курганском молитвенном доме староверов-поморцев*» [334, с. 62].

25 мая 1928 г.: возникновение церковного «*Братства*» во Ржеве, о чем упоминается в стихе «*Наш премудрый добрый пастырь в день святого торжества*» [516, с. 147].

14 июля 1935 г. - дата отъезда отца Андрея Попова из Ржева в ссылку в Талдом, указанная в стихе «*Прошла во Ржеве жизнь счастлива*» [516, с. 148].

6 июля 1942 г.: казнь староверов страннического согласия, упоминаемая в “Стихе на память страдальцем. Година им 6 июля 1942 г. н/ст.”: «В Чебоксарах, в большом помещенье, пред лицом безбожных судей страдальцы Христовы ждали решенье от беринских злых палачей» [445, с. 310].

8000 г. (середина 3-го тысячелетия от Р. Х.): наступление последних времен: «Сын сатанин, антихрист, в осьмой тысячи женился» [595, с. 286]; «Приидет Господь во осьмой тысящи» [445, с. 119].

Как видим, в стихах фигурируют даты, связанные с масштабными событиями, касающимися жизни человечества, и локальными фактами, соотносимыми с жизнью человека.

Главные составляющие человеческой жизни – это рождение, дела и поступки, совершаемые человеком при жизни, смерть и, наконец, посмертное существование души. Прочитываем отрывок нашей беседы, состоявшейся в Кызыле в 2003 г. с отцом Евагрием, на тот момент бывшим настоятелем старообрядческого прихода во имя великомученика Георгия: «Человек еще не родился, а книга его жизни уже написана. Он сам ею управляет. Сейчас он ее так листает – добре, потом повернул себя – по-другому пошло. Книга жизни тебе дана, а ты выбирай» [326, с. 221]. Следовательно, «в старообрядческом понимании переход человеческой души в вечность детерминирован настоящим» [454, с. 51]. Вот почему в памятниках духовного песнетворчества столь глубокую разработку получила тема смерти, ведь кончина – это рубеж, отделяющий земное существование человека от дальнейшего бытия его души. Приведем в этой связи фрагменты духовных стихов: «Убогии человеце, век твои скончается» [432, с. 265]; «Приближается душе конец и присвоится, и небрежении ни готовишия, время сокращается» [595, с. 276]. Наиболее характерные названия таких памятников: “Стих о смерти при кончине жизни человеческой”, “О смертном часе”, “Воспоминание о смерти в день Страшного суда” и др.

К одному из лейтмотивов духовных стихов староверов относится размышление о быстротечности и суетности человеческой жизни: «Житие временное, слава суетная, красота тленная» [432, с. 276]; «Суетное наше житие, яко вода на борзе тече» [595, с. 286]. Человек в земной жизни называется в стихе

«странником скоротечным» [445, с. 249]. Типичными заглавиями памятников на эту тему являются следующие: “О жизни кратковременной”, “О маловременном житии человеческом”, “Плач о суетной жизни” и др. Краткости земного бытия противопоставляется вечная жизнь в Царствии небесном.

Главные вехи бытия человечества, составляющие время его существования, – это сотворение мира, явление в мир Спасителя, церковный раскол и отход от истинной древлеправославной веры, гибель мира. Наибольшую проработку в духовных стихах староверов получил последний этап. В текстах воспроизводятся все его фазы: приход антихриста, второе пришествие Господа, Страшный суд и наказания «до века веков», что значит навеки, навсегда. Можно сделать вывод о преобладании эсхатологической парадигмы как в восприятии времени жизни человека, так и в оценке времени жизни человечества.

Малая и большая эсхатология представляются фундаментальными категориями картины мира носителей древлего православия. Темпоральные представления, позиционируемые образцами духовного песнетворчества староверов, базируются на оппозициях времени сакрального мифологического и реального исторического, вечного и кратковременного земного, циклического и линейного развития событий. Подобное конструирование темпоральности находится в русле христианской системы восприятия и оценки времени.

Координирование временных структур в модели мироздания носителей древлего благочестия имеет основной целью введение старообрядческого периода православной истории в общехристианский процесс. Несмотря на реалистичность описания эпизодов о раскольных временах и дальнейших гонениях старообрядцев все они органично вписаны в контекст сакрального хронотопа, в первую очередь, репрезентируемого вечными временными парадигмами, обретающими реальность благодаря их оппозиции краткосрочности и суетности земного этапа человеческого бытия.

Отличительной чертой образа мира представителей дораскольного православия выступает отсутствие интереса к будущей земной жизни. Староверам гораздо важнее такая темпоральная структура, как вечность. В результате

временную ось их мировосприятия образует триада прошлое – настоящее и вечность. Прошлое и настоящее отличаются сравнительно реальной временной протяженностью, вечность же принадлежит к идеальному конструкту, соотносимому с сакральным миром, который невозможно измерить в общепринятой системе временных координат.

Итак, персонажная сфера и пространственно-временной континуум старообрядческих духовных стихов выступают значимыми факторами культурной идентификации носителей дораскольного православия, поскольку они репрезентируют аксиологические представления своих носителей.

Персоносфера духовного стиха была значительно расширена старообрядческими авторами за счет исторических действующих лиц — участников событий, связанных с расколом церкви. При этом реальные личности трансформируются «в художественных персонажей, которых можно соотнести с определенными персонажными типами» [325], характерными для православной семиосферы (мучеников, знатоков вероучения, Божьих уголников и т. д.). «Типизация позволяет персонажей из мира старообрядцев поставить в один ряд с библейскими героями и христианскими святыми» [325]. Метаперсонажами духовных стихов выступают праведник и грешник. Вокруг этой оппозиционной пары аккумулируется вся персоносфера старообрядческого репертуара, отражая систему ценностных координат подвижников старой веры.

Важнейшие элементы геокультурного пространства старообрядческих духовных стихов (топосы, локусы, топонимы) предстают в качестве культурных символов, выражающих картину мира древлеправославных христиан. Геокультурное пространство духовных стихов состоит из локаций, в пределах которых происходили события, начиная с библейских времен и заканчивая гонениями староверов, обусловленных церковным расколом. Следовательно, носители древнего благочестия оценивают раскол и послераскольные времена как дальнейший этап христианской истории, на который пришлись репрессии

хранителей истинной веры, тем самым, старообрядцы позиционируют свою праведность через ее противопоставление греховности окружающего их мира.

Формирование темпоральных представлений староверов обусловлено теми же стремлениями, во многом базирующимися на осознании своей особой миссии как единственных хранителей дораскольной старины, идеалы которой олицетворяют прошлые времена. Духовные стихи раскрывают различные темпоральные аспекты старообрядческого мировосприятия, в особенности уделяя внимание взаимодействию библейских, раннехристианских, древнерусских времен и событий, связанных с церковным расколом и последующими эпизодами из общерусской, местной, личной хронологии, что оказало заметное влияние на проблемы осмысления времени человеческой жизни и времени жизни человечества.

Персоносфера, геокультурные и темпоральные представления позволяют соотнести образцы духовного песнетворчества с летописным сводом, в котором старообрядческий хронотоп включен в общехристианский. Эпизоды, связанные с расколом русской православной церкви, ревнители древнего благочестия рассматривали в едином контексте с ветхозаветными и новозаветными, сближая мучеников за веру из числа староверов с дораскольными страдальцами, сопоставляя духовное подвижничество старообрядцев с жертвой Спасителя.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В результате исследования из жанровой системы внебогослужебного духовного пения в качестве самостоятельного явления был выделен метажанр старообрядческого духовного стиха. В трактовке категории метажанра мы солидарны с Ю. С. Подлубновой, которая дает ей следующее определение: «устойчивый инвариант моделирования мира, локализованный в рамках какой-либо культуры, а конкретнее – ограниченный временными, географическими, мировоззренческими, художественными параметрами» [408, с. 10]. По мнению исследователя, определенные художественные тексты интегрируются в метажанр благодаря их сопричастности с единой «наджанровой матрицей», структурно-семантическое ядро которой «всегда связано с культурными и эстетическими приоритетами той системы, в которой локализуется метажанр» [408, с. 10], в контексте нашего исследования – с системами внебогослужебного духовного пения и художественной деятельности старообрядцев.

Соотнести старообрядческий духовный стих с категорией метажанра позволяют следующие присущие ему характеристики:

1) старообрядческий духовный стих можно определить как способ «художественного моделирования мира» (принцип, сформулированный в отношении метажанра Р. С. Спивак [510, с. 53]);

2) осознание староверами духовного стиха в качестве маркирующего «свою» культуру продукта художественного творчества, соединяющего дораскольное время и современность, позволяет оценить духовный стих как «выражение определенной конкретно-исторической концепции» (фраза Е. Я. Бурлиной [57, с. 45]) и как средство этноконфессиональной идентификации древлеправославных христиан;

3) наличие общего предмета художественного изображения – христианской аксиологии, концентратом выражения которой выступает лингвокультурное поле «духовность»;

4) проявление «культурологического аспекта» через «спаянность с культурой времени» [408, с. 9], через наличие функции «воспроизводителя данной культуры, более доминантной, чем у простых жанров» [408, с. 9], так как метажанр «пресуществляется одновременно в разных сферах определенной культуры: в литературе, музыке, живописи и т. д.» [408, с. 9] – все эти культурные особенности характерны для бытования образцов внебогослужебного духовного пения среди ревнителев дораскольного православия;

5) культурная информация в духовных стихах старообрядцев усваивается «через концептуальные установки и единые пространственно-временные отношения», что, по мнению Е. Я. Бурлиной, характерно именно для метажанра [57, с. 45].

Итак, многоаспектное рассмотрение позволило целостно представить старообрядческий духовный стих как метажанр внутри системы русского внебогослужебного духовного пения, обладающий своими особенностями в бытовании, содержании и художественной стилистике.

В работе впервые была предпринята попытка на основе систематизированных материалов, происходящих из разных регионов и связанных с различными старообрядческими согласиями, представить духовный стих как самобытный феномен старообрядческой культуры. Изучение многочисленных образцов внебогослужебного духовного пения позволяет утверждать, что старообрядческий репертуарный фонд состоит из текстов разновременного происхождения, связанных с различными жанровыми и стилистическими моделями музыкально-поэтического творчества.

В диссертации уделено внимание культурно-историческим, фольклорно-этнографическим, филологическим и музыковедческим аспектам функционирования образцов духовного песнетворчества в обиходе ревнителев древнего благочестия, что дало возможность их изучить и как явление религиозной культуры, и как художественный феномен, сформировавшийся в средние века и затем получивший развитие после церковного раскола в контексте культурно-исторических трансформаций Нового времени. Старообрядцы внесли

огромную лепту не только в сохранение внебогослужебного духовного пения, но и в его развитие, благодаря созданным ими произведениям, связавшим традиции дораскольного духовного стиха и внебогослужебного религиозного творчества послераскольного периода.

В диссертации представлена динамика в развитии исследовательского интереса к духовному стиху; выявлены старообрядческие по происхождению памятники духовного песнетворчества; выделены основные сюжетно-тематические группы старообрядческих стихов; определена роль актуальных событий в возникновении новых сюжетов; систематизирован круг создателей старообрядческих произведений; обозначены основные «коммуникационные каналы, обеспечивающие передачу традиций» [333, с. 59] внебогослужебного духовного пения; обобщены данные о старообрядцах – собирателях и исследователях духовных стихов; раскрыто значение персониферы, геокультурных и темпоральных представлений в системе ценностных представлений старообрядцев – их анализ свидетельствует о самодостаточности метажанра старообрядческого духовного стиха. В целях определения его места в эволюции внебогослужебного духовного пения выявлена специфика старообрядческого духовного песнетворчества на уровне репертуара, сюжетов, жанровых предпочтений и стилистических особенностей. В качестве важных типологических признаков духовного стиха установлены его полистилистичность и полижанровость.

Наша работа представляет собой первое целостное исследование метажанра старообрядческого духовного стиха, и оно, конечно же, нуждается в продолжении и развитии. По-прежнему перспективным остается региональный подход к изучению памятников устной и книжной традиций. Он дает возможность выявить сюжетные единицы, характерные для определенной местности на определенном историческом этапе, языковые особенности поэтического и музыкального компонентов, спрогнозировать дальнейшее развитие ситуации. Как писал Б. Н. Путилов, «понимание общенародного обретает реальность на уровне отношений между региональными традициями. Общенародные признаки

вычленяются из этих традиций в виде обобщений, универсалий, интегрирующих качеств<...>. Региональные явления – конкретные воплощения общенародных» [426, с. 147].

Наше исследование показало, что сформулированное Б. Н. Путиловым положение в полной мере применимо к старообрядческим духовным стихам. На появление и развитие локальных традиций оказывают влияние не только субъективные факторы, зависящие от творческих установок отдельных исполнителей, но и объективные закономерности: исторические, социальные, географические условия, характер миграционного движения населения. Конкретные проявления региональной специфики обнаруживаются в содержании репертуара, бытовании образцов, в комплексе языково-стилистических средств. Особенности бытования связаны с возможной приуроченностью образцов к различным ситуациям: обрядовой (применение в свадебных, похоронных, аграрных обрядах), праздничной (содержательная и, как следствие, функциональная связь с определенными церковными праздниками), богослужебной (использование стихов в качестве «памятогласий» в церковной практике), наконец, досуговой. Локальный стиль обнаруживается в свойствах музыкально-поэтической ритмики и композиции, принципах ладообразования, наличии стандартизированных поэтических и интонационных моделей, поэтому для более глубокого понимания сути внебогослужебного духовного пения следует и в дальнейшем заниматься изучением региональных традиций духовных стихов.

Важная роль, которую продолжает играть духовный стих в обиходе современных носителей дореформенного православия, мотивирует исследователей на дальнейший поиск стиховников, запись и атрибуцию образцов, поскольку такого рода материалы помогают в исследовании мировоззрения носителей самобытной этноконфессиональной культуры.

В связи с актуализацией проблемы сохранения национальной идентичности особое внимание уделяется возрождению культурных ценностей, способствующих аккумуляции духовных традиций, объединяющих поколения в течение длительного временного этапа. Оценить явления нематериального

наследия, к которому относятся произведения художественного творчества, можно лишь через осознание их значения в культурном пространстве. В процессе исследования памятников нематериального культурного наследия устанавливаются своего рода стандарты, выступающие неким эталоном в осмыслении ценностного потенциала определенного явления. Изучение духовного стиха, его использование в жизненных ситуациях, в образовательном пространстве, в концертной практике, несомненно, будет содействовать сохранению национальной духовно-нравственной и художественной информации в современном мире.

В контексте отечественной художественной культуры духовный стих следует трактовать многоаспектно:

- как выразителя мировоззрения русского народа, прежде всего его православного вероисповедания, включая этноконфессиональную группу старообрядцев:

- как художественный элемент отечественной православной культуры;

- как часть средневекового певческого искусства (влияние литургического пения на стилистику духовного стиха, главным образом, такой его разновидности, как покаянный стих);

- как явление русской духовной поэзии (наряду с авторским творчеством);

- как разновидность религиозного фольклора вкупе с иными компонентами периферии христианской семиосферы.

В целом же, духовный стих, связанный с отечественным художественным наследием, разносторонне репрезентирует ценностную модель мира, распространяя представления об аксиологических ориентирах традиционного русского общества.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКОВ

1. Абрамов, И. Старообрядцы на Ветке / И. Абрамов // Живая старина. – 1907. – Вып. 3. – С. 115–148.
2. Аввакум. Житие протопопа Аввакума им самим написанное и другие его сочинения / под ред. Н. К. Гудзия. – Москва : Гослитиздат, 1960. – 480 с.
3. Аверинцев, С. С. Поэтика ранневизантийской литературы / С. С. Аверинцев. – Санкт-Петербург : Азбука-классика, 2004. – 476 с.
4. Аверинцев, С. С. Судьба европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью / С. С. Аверинцев // Из истории культуры средних веков и Возрождения. – Москва : Наука, 1976. – С. 17 – 64.
5. Агеева, Е. А. Книжность старообрядческого Причудья [Электронный ресурс] / Е. А. Агеева // Музей старообрядчества. – Режим доступа: http://starover.eu/netcat_files/117/262/h_620d1c548ec957a4f3614d2a5681a0e0. – Загл. с экрана.
6. Агренева-Славянская, О. Х. Описание русской крестьянской свадьбы с текстом и песнями: в 3 ч. / О. Х. Агренева-Славянская. – Москва : Тип. А. Левинсона, 1889. – Ч. 3. – 213 с.
7. Адрианова, В. П. Житие Алексея человека божия в древней русской литературе и народной словесности / В. П. Андрианова. – Петербург : тип. Я. Башмакова и К°, 1917. – 518 с.
8. Адрианова-Перетц, В. П. Старообрядческая литература XVIII века / В. П. Адрианова-Перетц // История русской литературы: в 10 т. – Москва; Ленинград : АН СССР, 1947. – Т. 4. – Ч. 2. – С. 85 – 99.
9. Айвазов, И. Г. Материалы для исследования русских мистических сект / И. Г. Айвазов. – Петербург : типография П. Я. Синченко, 1915. – Вып. 1 : Христовщина. – 648 с.
10. Алексеев, Э. Е. Фольклор в контексте современной культуры : Рассуждения о судьбах народной песни / Э. Е. Алексеев. – Москва : Сов. композитор, 1988. – 237 с.

11. Алферов, А. Д., Грузинский, А. Е. Допетровская литература и народная поэзия : хрестоматия / А. Д. Алферов, А. Е. Грузинский. – Москва : Сотрудник Школ, 1906. – 420 с.
12. Аникин, В. П. Теория фольклора : курс лекций / В. П. Аникин. – Москва : Кн. дом Ун-т, 2004. – 428 с.
13. Аничков, Е. В. Из прошлого калик переходящих / Е. В. Аничков // Живая старина. – 1913. – Вып. 1 – 2. – С. 185 – 200.
14. Ануфриева, Н. В. «Дождались мы жесткой зимы» : к истории происхождения старообрядческого духовного стиха / Н. В. Ануфриева // Известия Уральского федерального университета. Серия 2 : Гуманитарные науки. – 2015. – Т. 136. – № 1. – С. 25 – 33.
15. Арнольд, Ю. К. Теория древнерусского церковного и народного пения на основании автентических трактатов и акустического анализа / Ю. К. Арнольд. – Москва : Редакция журнала «Православное обозрение», 1880. – 164 с.
16. Аронов, А. А. Русское Предвозрождение / А. А. Аронов. – Москва : Экон-Информ, 2009. – 207 с.
17. Архангельская, В. К. На Иргиз за фольклором : к 300-летию со дня смерти Аввакума Петрова / В. К. Архангельская // Волга. – 1982. – № 4. – С. 158 – 163.
18. А. С. К истории Олонецкой ссылки / А. С. // Олонецкие губернские ведомости. – 1905. – № 47. – С. 3.
19. Афанасьев, А. Н. Поэтические воззрения славян на природу / А. Н. Афанасьев. – Москва : Академический проект, 2013. – 1520 с.
20. Баева, Л. В. Ценности изменяющегося мира : экзистенциальная аксиология истории : монография / Л. В. Баева. – Астрахань : Издательский дом «Астраханский университет», 2004. – 277 с.
21. Байбурин, А. К. Ритуал в традиционной культуре : структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А. К. Байбурин. – Санкт-Петербург : Наука, 1993. – 239 с.

22. Балакирев, М. А. Тридцать песен русского народа : для одного голоса с сопровождением фортепиано / Из собранных в 1886 г. Г. О. Дютшем и Ф. М. Истоминым. Гармонизовал М. Балакирев. – Санкт-Петербург : Песенная комис. Имп. рус. геогр. о-ва, 1897? – 95 с.

23. Баранов, Ф. Н. Песни оренбургских казаков с напевами : в 3 вып. / Собрал и положил на ноты Ф. Н. Баранов. – Оренбург: литотип. Караимов, Хусаинов и К, 1913. – Вып. 1. – 106 с.

24. Барсов, Н. И. Духовные стихи (роспевцы) секты людей Божиих / Н. И. Барсов // Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии. – СПб., 1871. – Т. IV. – С. 1 – 154.

25. Басаева, Ю. Ю. Духовные стихи старообрядцев Крутинского района Омской области / Ю. Ю. Басаева // Народная культура Сибири : материалы XXIV научно-практического семинара Сибирского регионального вузовского центра по фольклору. – Омск : ОмГПУ, 2016. – С. 112 – 116.

26. Батуев, С. В. Бытование словесного фольклора (духовных стихов) у старообрядцев Куртамышского и Юргамышского районов Курганской области / С. В. Батуев // «А мне глаголати неленостно...» : Раскол и старообрядчество в современной рефлексии : сб. науч. трудов / сост. и науч. ред. И. А. Едошина. – Кострома : Костромской гос. ун-т им. Н. А. Некрасова, 2012. – С. 257 – 260.

27. Батюшков, Ф. Д. Спор души с телом в памятниках средневековой литературы (опыт историко-сравнительного исследования) / Ф. Д. Батюшков. – Санкт-Петербург : Тип. В. С. Балашева, 1891. – 314 с.

28. Бахтина, В. А. Духовный стих в материалах экспедиции «По следам Рыбникова и Гильфердинга» 1926 – 1928 гг./ В. А. Бахтина // Славянская традиционная культура и современный мир : сб. мат. науч.-практ. конф. – Москва : Государственный республиканский центр русского фольклора, 1997. – Вып. 1. – С. 154 – 166.

29. Бахтина, В. А. Место духовного стиха в системе жанров славянского фольклора / В. А. Бахтина // Славянская традиционная культура и современный

мир : сб. мат. науч.-практ. конф. – Москва : Государственный республиканский центр русского фольклора, 1997. – Вып. 2. – С. 21 – 27.

30. Бахтина, В. А. Стихи Кенозерья (по материалам экспедиций Б. М. и Ю. М. Соколовых 1926 – 1928 гг. «По следам Рыбникова и Гильфердинга») / В. А. Бахтина // Кенозерские чтения – 2011. Человек и среда : гармония и противоречия : сб. материалов V Международной науч.-практ. конф. / сост. М. Н. Мелютин; отв. ред. Е. Ф. Шатковская. – Северодвинск: ФГБУ «Национальный парк Кенозерский», 2012. – С. 31 – 38.

31. Бегунов, Ю. К. Археографическая экспедиция 1960 г. в Прибалтику / Ю. К. Бегунов // Труды Отдела древнерусской литературы. – Москва; Ленинград : Наука, 1964. – Т. XX. – С. 386 – 391.

32. Бегунов, Ю. К., Панченко, А. М. Археографическая экспедиция в Эстонское Причудье / Ю. К. Бегунов, А. М. Панченко // Труды Отдела древнерусской литературы. – Москва; Ленинград : Наука, 1960. – Т. XVI. – С. 522–527.

33. Бегунов, Ю. К. Стих-раешник о чае / Ю. К. Бегунов // Рукописное наследие Древней Руси. – Ленинград : Наука, 1972. – С. 245 – 248.

34. Безсонов, П. А. Калеки переходные : сборник стихов и исследование П. Безсонова / П. А. Безсонов. – Москва : Тип. А. Семена, 1861. – Ч. I. – 854 с.

35. Безсонов, П. А. Калеки переходные : сборник стихов и исследование П. Безсонова / П. А. Безсонов. – Москва : Тип. Бахметева, 1863–1864. – Ч. II. – 928 с.

36. Безсонов, П. А. К вопросу о собирании и издании памятников «народного песнотворчества» / П. А. Безсонов. – Москва : Университетск. тип., 1896. – 76 с.

37. Безсонов, П. А. Русский народ и его творческое слово / П. А. Безсонов. – Москва : Институт русской цивилизации, 2010. – 608 с.

38. Беломорские былины, записанные А. Марковым / Имп. О-во любителей естествознания, антропологии и этнографии. Этногр. отд-ние; С предисл. проф. В. Ф. Миллера. – Москва : А. А. Левенсон, 1901. – 618 с.

39. Беломорские старины и духовные стихи: Собрание А. В. Маркова / изд. подготовили С. Н. Азбелев и Ю. И. Марченко / РАН. Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом). – Санкт-Петербург : Дмитрий Буланин, 2002. – 1079 с.
40. Богатенко, Я. А. Напевы народных стихов и псалм (В пении «нищей братии» и в крюковых старообрядческих сборниках) / Я. А. Богатенко // Сборник работ этнографической секции. – Москва : Музык. сектор, Гос. изд-во, 1926. – Вып. 1. – С. 91 – 103.
41. Богатенко, Я. А. Русские духовные стихи, псалмы и канты / Я. А. Богатенко // Церковь. – 1913. – № 3. – С. 66 – 67.
42. Богатенко, Я. А. Старообрядческие духовные стихи и псалмы / Я. А. Богатенко // Старая Русь. – 1912. – № 1. – С. 17 – 19.
43. Богатырев, П. Г., Якобсон, Р. О. Славянская филология в России за годы войны и революции / П. Г. Богатырев, Р. О. Якобсон. – [Берлин]: ОПОЯЗ, 1923. – 62 с.
44. Богогласник. Созвучия времён / Сост., ред., вступ. ст. монахини Лаврентии (Черновой). – Москва : Молодая гвардия, 2004. – 534 с.
45. Болонев, Ф. Ф. Амурская эпопея в XVII и XIX веках. Переселение старообрядцев (семейских) на Восток России (XVIII – начало XX в.) : монография / Ф. Ф. Болонев. – Новосибирск : РИЦ НГУ, 2013. – 260 с.
46. Болонев, Ф. Ф. Духовная культура и быт русских крестьян-старожилов Юго-Восточной Сибири в XVIII – начале XX века : Семейские Забайкалья : автореф. дис. ... д-ра ист. наук : 07.00.07 / Болонев Фирс Федосович. – Новосибирск, 1996. – 42 с.
47. Болонев, Ф. Ф. Семейская живая старина за Байкалом : очерки истории, культуры, быта и межэтническое взаимодействие / Ф. Ф. Болонев. – Улан-Удэ : ООО «НоваПринт», 2015. – 424 с.
48. Болонев, Ф. Ф. Старообрядцы Алтая и Забайкалья : опыт сравнительной характеристики. – Барнаул : БЮИ, 2001. – 51 с.
49. Бонч-Бруевич, В. Д. Животная книга духоборцев / В. Д. Бонч-Бруевич. – Санкт-Петербург : Тип. В. М. Вольфа, 1909. – 328 с.

50. Борев, Ю. Б. Эстетика : в 2 т. / Ю. Б. Борев. – 5-е изд., доп. – Смоленск : Русич, 1997. – Т. 1. – 576 с.
51. Бубнов, Н. Ю. Сказания и повести о патриархе Никоне / Н. Ю. Бубнов // Труды отдела древнерусской литературы. – Ленинград : Наука, 1988. – Т. XLI. – С. 142 – 145.
52. Бубнов, Н. Ю. Старообрядческие гектографированные издания библиотеки Российской академии наук : последняя четверть XIX – первая четверть XX вв. : каталог изданий и избранные тексты / Б-ка Российской акад. наук ; авт.-сост. Н. Ю. Бубнов. – Санкт-Петербург : БАН, 2012. – 460 с.
53. Бударгин, В. П. «Газета из ада» (по материалам Древлехранилища Пушкинского Дома) / В. П. Бударгин // Русские утопии. Канун : Альманах / Сост. В. Е. Багно. – Санкт-Петербург : Terra fantastica, 1995. – С. 307 – 320.
54. Будде, Е. Ф. Место и значение духовных стихов в истории русской народной словесности : (Интересные вопросы стихов космогонического характера) / Е. Ф. Будде // Филологические записки. – 1883. – Вып. 3. – С. 1 – 28.
55. Бураева, С. В. Духовные стихи старообрядцев Забайкалья : уходящая традиция уходящего века / С. В. Бураева // История, культура и язык старообрядцев Забайкалья : тезисы региональной науч.-практ. конф. – Улан-Удэ : Бурятский гос. ун-т, 2000. – С. 144–158.
56. Бураева, С. В. Книжно-рукописная традиция старообрядцев Забайкалья : дис. ... д-ра ист. наук : 07.00.09 / Бураева Светлана Валерьевна. – Улан-Удэ, 2006. – 389 с.
57. Бурлина, Е. Я. Культура и жанр : Методологические проблемы жанрообразования и жанрового синтеза / Е. Я. Бурлина. – Саратов : Саратовский ун-та, 1987. – 165 с.
58. Буслаев, Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства / Ф. И. Буслаев. – Санкт-Петербург : Д. Е. Кожанчиков, 1861. – Т. 1. – 662 с.

59. Буслаев, Ф. И. Повесть о Горе и Злосчасти, как Горе-Злосчастье довело молодца во иноческий чин / Ф. И. Буслаев // О литературе / сост., вступ. ст. и примеч. Э. Л. Афанасьева. – Москва : Художественная лит., 1990. – С. 164 – 261.

60. Буслаев, Ф. И. Русские духовные стихи / Ф. И. Буслаев // О литературе : исследования : статьи / сост., вступ. ст. и примеч. Э. Л. Афанасьева. – Москва : Художественная лит., 1990. – С. 294–349.

61. Бучилина, Е. А. Духовные стихи в современном репертуаре старообрядцев-федосеевцев Нижегородской области / Е. А. Бучилина // Старообрядчество : История, культура, современность : мат-лы IV науч.-практ. конф. / Ред. О. П. Ершова, В. И. Осипов Е. И. Соколова. – Москва : Музей истории и культуры старообрядчества, 1998. – Вып. 6. – С. 217 – 220.

62. Былины. Русский музыкальный эпос / сост. Б. М. Добровольский, В. В. Коргузалов. – Москва : Советский композитор, 1981. – 615 с.

63. Бычков, В. В. 2000 лет христианской культуры *sub specie aethetica* / В. В. Бычков. – Москва ; Санкт-Петербург : Университет. кн., 1999. – Т. 2. – 527 с.

64. Бычков, В. В. Основные принципы искусства. Канон / В. В. Бычков // Эстетическая аура бытия : современная эстетика как наука и философия искусства. – Москва : ЦГИ, 2010. – С. 378 – 382.

65. Бычков, В. В. Эстетические аспекты иконографического канона в восточно-христианском искусстве / В. В. Бычков // Вопросы теории и истории эстетики. – М. : Московский ун-т, 1972. – Вып. 7. – С. 148 –168.

66. Валовая, М. А. Старообрядческие мотивы в Вятской бытовой песенной лирике / М. А. Валовая // Фольклорные традиции Севера и Северо-Запада России : ареальные исследования в контексте этнокультурных взаимосвязей : тезисы докладов Всероссийской науч. конф. – Санкт-Петербург : Университетские образовательные округа, 2014. – С. 64.

67. Валовая, М. А., Поздеев, В. А. Духовные стихи / М. А. Валовая, В. А. Поздеев // Энциклопедия земли Вятской : Откуда мы родом? – Киров : Обл. писательская организация, 1998. – Т. 8. – С. 476 – 497.

68. Валовая, М. А., Поздеев, В. А. Духовный стих в Вятке [Электронный ресурс] / М. А. Валовая, В. А. Поздеев // Вятское старообрядчество. – Режим доступа: http://www.kirovold.ru/content.php?id=21&page=qgrusegn_rus. – Загл. с экрана.

69. Варганова, В. В. Русские народные песни / В. В. Варганова. – Москва : Правда, 1988. – 575 с.

70. Варенцов, В. Г. Сборник русских духовных стихов / Сост. В. Г. Варенцовым. – Санкт-Петербург : Д. Е. Кожанчиков, 1860. – 251 с.

71. Васильева, Е. Е. Никоновская школа в контексте русской культуры XVII века / Е. Е. Васильева // Человек верующий в культуре Древней Руси. – Санкт-Петербург : Лема, 2005. – С. 107 – 127.

72. Веселицкий, А. Из песен-«стихов» наших современных раскольников / А. Веселицкий // Руководство для сельских пастырей. – 1899. – Т. 2. – № 24 (13 июля). – С. 160 – 164.

73. Веселовский, А. Н. Опыты по истории развития христианской легенды / А. Н. Веселовский // Журнал министерства народного просвещения. – 1876. – № 6. – С. 326 – 367.

74. Веселовский, А. Н. Разыскания в области русских духовных стихов / А. Н. Веселовский. – Санкт-Петербург : Тип. Имп. Акад. наук, 1879. – Ч. I. – 22 с.

75. Веселовский, А. Н. Разыскания в области русских духовных стихов / А. Н. Веселовский. – Санкт-Петербург : Тип. Имп. Акад. наук, 1880. – Ч. II. – 228 с.

76. Веселовский, А. Н. Разыскания в области русских духовных стихов / А. Н. Веселовский. – Санкт-Петербург : Тип. Имп. Акад. наук, 1881. – Ч. III – V. – 46 с.

77. Веселовский, А. Н. Разыскания в области русских духовных стихов / А. Н. Веселовский. – Санкт-Петербург : Тип. Имп. Акад. наук, 1883. – Ч. VI – X. – 96 с.

78. Веселовский, А. Н. Разыскания в области русских духовных стихов / А. Н. Веселовский. – Санкт-Петербург : Тип. Имп. Акад. наук, 1889. – Ч. XI – XVII. – 116 с.

79. Веселовский, А. Н. Разыскания в области русских духовных стихов / А. Н. Веселовский. – Санкт-Петербург : Тип. Имп. Акад. наук, 1891. – Ч. XVIII – XXIV. – 89 с.

80. Власов, А. Н. Устная традиция старообрядцев и формирование эпических форм коми фольклора / А. Н. Власов // Этнопоэтика и традиция : к 70-летию члена-корреспондента РАН Виктора Михайловича Гацака : сб. науч. ст. – Москва : Наука, 2004. – С. 111–119.

81. Вовк, А. Силлабические плачи, посвященные братьям Андрею и Симеону Денисовым [Электронный ресурс] / А. Вовк // Academia. – 2011. – С. 289–305. – Режим доступа: <http://www.academia.edu/2624883>. – Загл. с экрана.

82. Волкова, Т. Ф., Антоновская, Н. И. Выговская литература в печорской рукописной традиции (обзор источников) / Т. Ф. Волкова, Н. И. Антоновская // Взаимодействие книжных традиций Поморья, Урала и Сибири в XVI – XX вв. : сб. науч. ст. – Екатеринбург : УрГУ, 2002. – С. 29 – 33.

83. Волоскова, М. Отец Андрей Павлович Попов, протоиерей [Электронный ресурс] / М. Волоскова // Русская вера. – Режим доступа: http://ruvera.ru/people/andreiy_pavlovich_popov. – Загл. с экрана.

84. Воронов, Н. Напевы кержацких духовных стихов / Н. Воронов // Пермские епархиальные ведомости. – 1867. – № 26. – С. 415 – 423.

85. Воронцова, Е. В. Современное бытование духовных стихов в среде старообрядцев (по материалам полевых исследований на Вятке) : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.14 / Елена Владимировна Воронцова. – Москва, 2015. – 184 с.

86. Гаврюшина, Л. К. «Возмили душу, душу грешную...» / Л. К. Гаврюшина // От конгресса к конгрессу : материалы Второго Всероссийского конгресса фольклористов. – Москва : Гос. респ. центр русского фольклора, 2012. – Т. 4. – С. 209 – 220.

87. Гаврюшина, Л. К. Духовные стихи старообрядцев Буковины в контексте общерусской традиции / Л. К. Гаврюшина // Культура русских-липован в национальном и международном контексте. – Бухарест : С.Р.Л.Р., 2013. – Вып. 6.

88. Гаврюшина, Л. К. Духовный стих в контексте русских певческих традиций / Л. К. Гаврюшина // Парадигма : Философско-культурологический альманах. – СПб., 2010. – Вып. 15. – С. 167 – 175.

89. Гаврюшина, Л. К. Русские духовные стихи Верхокамья (Пограничный регион между Пермской обл. и Удмуртией) [Электронный ресурс] / Л. К. Гаврюшина. – Режим доступа: [http://пустапа.рф/214/RUSSKIE-DUHOVNIE-STINI-VERHOKAMYA-\(POGRANICHNIY-REGION-MEZHDU-PERMSKOY-OBL.-I-UDMURTIYU\)](http://пустапа.рф/214/RUSSKIE-DUHOVNIE-STINI-VERHOKAMYA-(POGRANICHNIY-REGION-MEZHDU-PERMSKOY-OBL.-I-UDMURTIYU)). – Загл. с экрана.

90. Гадамер, Г.-Г. Истина и метод : основы философской герменевтики / Г.-Г. Гадамер ; пер. с нем. – Москва : Прогресс, 1988. – 699 с.

91. Галахов, А. Д. История русской словесности, древней и новой / А. Д. Галахов. – 2-е изд., с переменами. – Санкт-Петербург : тип. Мор. м-ва, 1880. – Т. 1, отд. 1 : Древнерусская словесность. – 517 с.

92. Гацак, В. М., Бахтина, В. А. Духовные стихи русских-липован Румынии / В. М. Гацак, В. А. Бахтина // Живая старина. – 1997. – № 1. – С. 28 – 30.

93. Головашина, О. В. Темпоральные представлени в русской традиционной культуре (по материалам пословиц) / О. В. Головашина // Ineternum. – 2012. – № 2. – С. 60 – 68.

94. Голубиная книга : Русские народные духовные стихи XI–XIX веков / сост. Л. Ф. Солощенко, Ю. С. Прокошин. – Москва : Московский рабочий, 1991. – 352 с.

95 Гольдин, П. З. Топонимика, локус и топос малых улиц в парадигме семиотики / П. З. Гольдин // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2012. – № 11-2. – С. 66 – 69.

96. Григорьев, А. Д. Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1899–1901 гг. с напевами, записанными

посредством фонографа : в 3 т. / А. Д. Григорьев. – Санкт-Петербург : Имп. АН, 1910. – Т. 3. Мезень. – 732 с.

97. Громыко, М. М., Буганов, А. В. О воззрениях русского народа / М. М. Громыко, А. В. Буганов. – Москва : Паломник, 2000. – 541 с.

98. Грузинский, А. Е. Духовные стихи Минской губернии Речицкого уезда / А. Е. Грузинский // Этнографическое обозрение. – 1898. – № 3. – С. 168 – 169.

99. Грунтовский, А. В. Богословие в песнях, или к вопросу о «толерантности» русской души [Электронный ресурс] / А. В. Грунтовский // Русская земля. – 2005. – Режим доступа: <http://www.rusland.spb.ru/slovesn.htm>. – Загл. с экрана.

100. Гуревич, А. С. Вопросы культуры в изучении исторической поэтики / А. С. Гуревич // Историческая поэтика. Итоги и перспективы изучения. – Москва : Наука, 1986. – С. 153 – 167.

101. Гурьев, М. Былины и духовные стихи В. П. Щеголенка / М. Гурьев // Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии. – Санкт-Петербург, 1873. – Т. 3. – С. 524 – 609.

102. Гурьянова, Н. С. История и человек в сочинениях старообрядцев XVIII века / Н. С. Гурьянова. – Новосибирск : Наука, Сибирское отд-ние, 1996. – 229 с.

103. Гурьянова, Н. С. Рукописные сборники и оформление идеологии старообрядческого движения. – Новосибирск : Ин-т истории СО РАН, 2017. – 230 с.

104. Гусарова, Т. В. Духовные стихи [Электронный ресурс] / Т. В. Гусарова // Открытый текст. – Режим доступа: <http://www.opentextnn.ru/museum/nn/aetnolog/folk/?id=1504>. – Загл. с экрана.

105. Гусев, В. Е. Эстетика фольклора / В. Е. Гусев. – Ленинград : Наука, 1967. – 319 с.

106. Давидова, М. Г. Иконы «Страшного суда» XVI – XVII вв. Пространство художественного текста [Электронный ресурс] / М. Г. Давидова // Образовательный портал «Слово». – Режим доступа: http://www.portal-slovo.ru/art/35909.php?ELEMENT_ID=35909&PAGEN_2=3. – Загл. с экрана.

107. Данилко, Е. С. Механизмы самосохранения русских и финно-угорских старообрядческих общин Урало-Поволжья : дис. ... д-ра ист. наук : 07.00.07 / Данилко Елена Сергеевна. – Москва, 2007. – 399 с.

108. Денисов, Н. Г. Старообрядческая богослужебно-певческая культура : вопросы типологии / Н. Г. Денисов. – Москва : Прогресс-Традиция, 2015. – 640 с.

109. Денисов, Н. Г. Стрельниковский хор Костромской земли : традиции старообрядческого церковного пения / Н. Г. Денисов. – Москва : Прогресс-Традиция, 2005. – 478 с.

110. Дилакторский, П. А. Духовные стихи Вологодской губ. / П. А. Дилакторский // Этнографическое обозрение. – 1898. – № 3. – С. 183 – 186.

111. Дмитриев, Л. А. Литература конца XIV – первой половины XV в. / Л. А. Дмитриев // История русской литературы XI – XVII вв. / под ред. Д. С. Лихачева. – Москва, 1985. – С. 177 – 217.

112. Добролюбов, Н. А. О степени участия народности в развитии русской литературы / Н. А. Добролюбов // Современник. – 1858. – Кн. II. – Отдел II. – С. 113 – 167.

113. Добротворский, И. М. Люди божьи. Русская секта так называемых духовных христиан / И. М. Добротворский. – Казань: В университетской типографии, 1869. – 200 с.

114. Добрынин, Я. Духовные и торжественные псалмы / собр. Я. Добрыниным. – Москва : Унив. тип., у Хр. Ридигера и Хр. Клаудия, 1799. – 84 с.

115. Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым / Изд. подг. А. П. Евгеньева и Б. Н. Путилов. – Москва ; Ленинград : АН СССР, 1958. – 665 с.

116. Древняя русская поэзия: 1) Песни, собранные П. В. Киреевским. Выпуск 1. 2) Сборник русских духовных стихов / сост. В. Варенцовым. Изд. Д. Кожанчикова // Отечественные записки. – 1860. – Т. СXXXIII. – С. 37 – 50.

117. Дружинин, В. Г. Писания русских старообрядцев : перечень списков, составленный по печатным описаниям рукописных собраний / В. Г. Дружинин. – Санкт-Петербург : Тип. М. Алесандрова, 1912. – 534 с.

118. Дутчак, Е. Е. Старообрядческие таежные монастыри : условия сохранения и воспроизводства социокультурной традиции : вторая половина XIX – начало XXI в. : дис. ... д-ра ист. наук : 07.00.02 / Дутчак Елена Ерофеевна. – Томск, 2008. – 493 с.

119. Духовные стихи. – Москва : Чудов монастырь, 1908. – 8 с.

120. Духовные стихи Воронежского края / Подг. текстов и сост. Т. Ф. Пуховой, Т. В. Мануковской, А. А. Чернобаевой. – Воронеж : Научная книга, 2011. – 284 с.

121. Духовные стихи, записанные в Тульской губернии в июле 1845 г. Павлом Смирновым / С предисл. М. Н. Сперанского // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете. – Москва : Тип. Штаба Московского военного округа, 1907. – С. 24 – 38.

122. Духовные стихи и любимые песни староверов Причудья / сост. М. Кувайцева. – Нарва, 2012. – 120 с.

123. Духовные стихи : издание репертуара старообрядческого любительского хора г. Риги / под ред. М. Б. Пашинина. – Рига: Полиграфист, 1994. – Ч. 1. – 64 с.

124. Духовные стихи : издание репертуара старообрядческого любительского хора г. Риги / под ред. М. Б. Пашинина. – Рига: М. Б. Пашинин, 1995. – Ч. 2 : Слезы покаяния. – 64 с.

125. Духовные стихи. Канты : Сборник духовных стихов Нижегородской области / сост., вст. статья, подготовка текстов, исследование и комментарии Е. А. Бучилиной. – Москва : Наследие, 1999. – 416 с.

126. Духовные стихи // Олонецкие губернские ведомости. – 1873. – № 53. – С. 624 – 625.

127. Духовные стихи // Олонецкие губернские ведомости. – 1873. – № 54. – С. 635 – 636.

128. Духовные стихи // Олонецкие губернские ведомости. – 1873. – № 55. – С. 646 – 647.
129. Духовные стихи Русского Севера / сост. В. П. Кузнецова; Г. В. Лобкова, М. Н. Шейченко. – Петрозаводск : Карельский научный центр РАН, 2015. – 800 с.
130. Духовные стихи / собр. руководитель хора Кружка ревнителй русской старины П. Ф. Фаддеев. – Рига, 1931. – 49 с.
131. Духовные стихи старинные / текст и мелодии записаны в Латгалии и Причудском крае И. Н. Заволоко. – Рига: Рижский кружок ревнителй старины, 1933. – 24 с.
132. Духовные стихи старинные / слова и напевы записаны И. Н. Заволоко в старообрядческом женском монастыре у дер. Войново (Восточная Пруссия) 20 июля 1936 г. – Рига: М. Дидовский, 1937. – 12 с.
133. Духовные стихи старинные / собрал И. Н. Заволоко. – Рига: ELPA 2, 2006. – 54 с.
134. Елеонская, Е. Е. Заговор и колдовство на Руси в XVII и XVIII столетиях / Е. Е. Елеонская // Русский архив. – 1912. – Т. 50. – № 4. – С. 611 – 624.
135. Еремин, И. П., Скрипиль, М. О. Житийная литература / И. П. Еремин, М. О. Скрипиль // История русской литературы : в 10 т. – Москва ; Ленинград : АН СССР, 1941. – Т. I. – С. 87 – 113.
136. Есипова, В. А. Сборники с текстами духовных стихов в составе коллекции отдела рукописей и книжных памятников Научной библиотеки Томского государственного университета / В. А. Есипова // Труды ГПНТБ СО РАН. – Новосибирск : ГПНТБ СО РАН, 2014. – Вып. 7. – С. 563 – 572.
137. Ефрем Сириин, прп. Слово о всеобщем Воскресении, о покаянии и любви (По славянскому переводу, часть I. Слово 103) [Электронный ресурс] / Ефрем Сириин // Святой преподобный Ефрем Сириин. Творения. – Режим доступа: [file:///C:/Users/1E1B~1/AppData/Local/Temp/Rar\\$EXa0.030/_Преподобный_Ефрем_Сириин,_Творения/Творения.Том1.htm](file:///C:/Users/1E1B~1/AppData/Local/Temp/Rar$EXa0.030/_Преподобный_Ефрем_Сириин,_Творения/Творения.Том1.htm). – Загл. с экрана.

138. Ефимова, О. Л. Старообрядческий покаянный стих «Уж пророчество совершился» / О. Л. Ефимова // Культурное наследие средневековой Руси в традициях урало-сибирского старообрядчества : мат-лы всероссийской науч. конф. – Новосибирск : НГК им. М. И. Глинки, 1999. – С. 324 – 356.
139. Жилко, А. Н. Духовные стихи в старообрядческой среде Латвии / А. Н. Жилко // Русские в Латвии : Из истории и культуры староверия. – Рига : ВЕДИ, 2003. – Вып. 3. – С. 162 – 172.
140. Замятин, Д. Н. Гуманитарная география : пространство, воображение и взаимодействие современных гуманитарных наук / Д. Н. Замятин // Социологическое обозрение. – 2010. – Т. 9. – № 3. – С. 26 – 50.
141. Замятин, Д. Н. Культура и пространство. Моделирование географических образов / Д. Н. Замятин. – Москва : Знак, 2006. – 488 с.
142. Захарова, И., Захаров, Н., Малоглазов, Н. Поют старообрядцы Литвы / сост., экспедицион. материалы И. Захаровой, Н. Захарова, И. Малоглазова. – Вильнюс : Petro ofsetas, 2003. – 167 с.
143. Земцовский, И. И. Проблема варианта в свете музыкальной типологии (Опыт этномузыковедческой постановки вопроса) / И. И. Земцовский // Актуальные проблемы современной фольклористики. – Ленинград : Музыка, 1980. – С. 36 – 49.
144. Иванова, О. А. Система жанров песенного фольклора астраханских липован / О. А. Иванова // Музыковедение. – 2016. – № 11. – С. 30 – 35.
145. Игошев, Л. А. Упоение стихом / Л. А. Игошев // Родина. – 1990. – № 9. – С. 62 – 65.
146. Ильинский, А. А., Маслов, А. Л. Стихи, старины и песни / Для голоса с сопровожд. ф.-п. положили А. Ильинский и А. Маслов. – Москва ; Лейпциг : Юргенсон, 1904. – Ч. 1 : Великорусские песни. – 28 с.
147. Ильинский, Я. Духовные стихи / Я. Ильинский // Живая старина. – 1898. – Вып. 3 – 4. – С. 485 – 487.
148. Иоанн (Сычев). «Пойте Господеви вся земля...» : Русские духовные стихи / Высокопреосвященнейший Иоанн, митрополит Санкт-Петербургский и

Ладожский // Самодержавие духа : очерки русского самосознания. – Санкт-Петербург : Царское дело, 1995. – С. 60 – 69.

149. Ипатов, А. Н. Меннониты (вопросы формирования и эволюции этноконфессиональной общности) / А. Н. Ипатов. – Москва : Мысль, 1978. – 213 с.

150. Истомин, Ф. М., Дютш, Г. О. Песни русского народа : собраны в губерниях Архангельской и Олонецкой в 1886 г. / Ф. М. Истомин, Г. О. Дютш. – Санкт-Петербург : Имп. Рус. геогр. о-во, 1894. – 244 с.

151. Истомин, Ф. М., Ляпунов, С. М. Песни русского народа : собраны в губерниях Вологодской, Вятской и Костромской в 1893 г. / Ф. М. Истомин, С. М. Ляпунов. – Санкт-Петербург : Имп. Рус. геогр. о-во, 1899. – 303 с.

152. Исторические песни XVII века / изд. подгот. О. Б. Алексеева [и др.]. – Москва ; Ленинград : Наука, 1966. – 384 с.

153. Каган, М. Д., Поньрко, Н. В., Рождественская, М. В. Описание сборников XV в. книгописца Ефросина / М. Д. Каган, Н. В. Поньрок, М. В. Рождественская // Труды Отдела древнерусской литературы. – Ленинград : Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, 1980. – Т. XXXV. – С. 3 – 300.

154. Каган, М. С. О времени и о себе... / М. С. Каган. – Санкт-Петербург : Петрополис, 1998. – 156 с.

155. Каган, М. С. Философия культуры / М. С. Каган. – Санкт-Петербург : Петрополис, 1996. – 415 с.

156. Каган, М. С. Философская теория ценности / М. С. Каган. – Санкт-Петербург : Петрополис, 1997. – 204 с.

157. Каган, М. С. Человеческая деятельность (Опыт системного анализа) / М. С. Каган. – Москва : Политиздат, 1974. – 328 с.

158. Казанцева, М. Г. Взаимодействие профессиональной и народной песенной традиций (на материале старинных стихов) / М. Г. Казанцева // Фольклор Урала. Фольклор городов и поселков : межвуз. сб. науч. тр. – Свердловск : УрГУ, 1982. – С. 141 – 149.

159. Казанцева, М. Г. Духовные стихи в старообрядческой и православной традиции Урала / М. Г. Казанцева // Христианское миссионерство как феномен истории и культуры. – Пермь : Б. и., 1997. – Т. II. – С. 247 – 266.

160. Казанцева, М. Г. Духовные стихи Вятского края (по рукописным и устным источникам) / М. Г. Казанцева // Из истории духовной музыки. – Ростов н/Д : Рост. гос. пед. ин-т, 1992. – С. 87 – 94.

161. Казанцева, М. Г., Философова, Т. В. Музыкально-поэтическое наследие поморского Севера в Вятской старообрядческой традиции / М. Г. Казанцева, Т. В. Философова // Уральский сборник : История. Культура. Религия. – Екатеринбург : УрГУ, 1998. – Т. 2. – С. 81 – 111.

162. Казанцева, Т. Г. Духовные стихи в рукописных сборниках старообрядцев филипповского согласия (по материалам Кемеровского территориального собрания ГПНТБ СО РАН) / Т. Г. Казанцева. – Новосибирск : ГПНТБ СО РАН, 2014. – 363 с.

163. Калика / В. И. Даль // Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля. – Санкт-Петербург ; Москва, 1905. – Том II. – С. 190.

164. Калугин, В. И. Струны рокотаху... Очерки о русском фольклоре / В. И. Калугин. – Москва : Современник, 1989. – 623 с.

165. Калужникова, Т. И. Старообрядческие духовные стихи русского населения Свердловской области [Электронный ресурс] / Т. И. Калужникова. – режим доступа: <http://www.culture.ru/objects/509/staroobryadcheskie-duhovnie-stihi-russkogo-naseleniya-verdlovskoy-oblasti>. –Загл. с экрана.

166. Карнеев, А. Д. Мелкие разыскания в области духовных стихов/ А. Д. Карнеев // Журнал Министерства Народного просвещения. – 1892. – № 6. – С. 209 – 226.

167. Каталог славяно-русских рукописей Псковского музея-заповедника (XIV – начало XX вв.) [Электронный ресурс] / сост. Н. П. Осипова. – Псков, 1991. – Ч. 1. – Режим доступа: <http://druzhkovka-news.ru/katalog-rukopisej-pskovskogo-muzeya/38>. –Загл. с экрана.

168. Келдыш, Ю. В. Древняя Русь. XI–XVII века / Ю. В. Келдыш. – История русской музыки : в 10 т. – Москва : Музыка, 1983. – Т. I. – 393 с.

169. Келдыш, Ю. В. Русская музыка XVIII в. / Ю. В. Келдыш. – Москва : Наука, 1965. – 464 с.

170. Киреевский, П. В. Русские народные песни. Ч. 1: Русские народные стихи / П. В. Киреевский // Чтения в императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете / под ред. М. О. Бодянского. – 1848. – Вып. 9. – Смесь. – С. 145 – 228.

171. Кириллов, И. А. Правда старой веры / И. А. Кириллов. – Москва : Тип. Т-ва Рябушинских, 1916. – 546 с.

172. Кириллов, И. А. Современное старообрядчество и его задачи / И. А. Кириллов. – Никулино : Бронниц. у, 1918. – 16 с.

173. Кириллов, И. А. Третий Рим. Очерк исторического развития идеи русского мессианизма / И. А. Кириллов. – Москва : Тов. типо-лит. И. М. Машистова, 1914. – 100 с.

174. Кирпичников, А. И. Взаимодействие иконописи и словесности народной и книжной / А. И. Кирпичников // Труды VIII археологического съезда в Москве. – Москва : Тов. тип. А. И. Мамонтова, 1895. – Т. 2. С. 213 – 229.

175. Кирпичников, А. И. Духовные песни (стихи). Легенды / А. И. Кирпичников // История русской словесности, древней и новой. – Санкт-Петербург : Тип. Морского Министерства в Главном Адмиралтействе, 1880. – С. 194 – 281.

176. Кирпичников, А. И. Источники некоторых духовных стихов / А. И. Кирпичников // Журнал министерства народного просвещения. – 1877. – № 10. – С. 133 – 150.

177. Кирпичников, А. И. Особый вид творчества в древнерусской литературе / А. И. Кирпичников // Журнал министерства народного просвещения. – 1880. – № 4. – С. 28 – 47.

178. Кляус, В. Л. Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян / В. Л. Кляус. – Москва : Наследие, 1997. – 464 с.

179. Книга глаголемая Зборникъ духовных стиховъ : въ трехъ книгахъ. – Москва : Тип. Преображенского богадел. Дома, 1916.

180. Кожевникова, Т. В. Особенности поэтики русских покаянных духовных стихов XVI–XVII вв. : дис. ... канд. филол. наук : 10.01.01 / Кожевникова Татьяна Викторовна. – Самара, 2005. – 177 с.

181. Кожурин, К. Я. «Всеобщественный христианский ходатай» (к 200-летию со дня кончины И. А. Ковылина) / К. Я. Кожурин // Календарь Древлеправославной Поморской Церкви на 2009 год. – Санкт-Петербург : Международный совет Древлеправославной Поморской церкви, 2008. – С. 61 – 66.

182. Колесов, В. В. Язык и стиль фольклорного плача и духовного стиха / В. В. Колесов // Язык русского фольклора. – Петрозаводск : ПГУ, 1988. – С. 15 – 24.

183. Кому повем печаль мою : Духовные стихи Верхокамья : исследования и публикации / отв. ред. И. В. Поздеева. – Москва : Данилов ставропигиальный мужской монастырь, 2007. – 332 с.

184. Конрад, Н. И. Об эпохе Возрождения / Н. И. Конрад // Запад и Восток : Статьи. – Москва : Наука, 1972. С. 208–244.

185. Копанев, А. И. Список покаянного стиха XV века / А. И. Копанев // Рукописное наследие Древней Руси. – Ленинград : Наука, 1972. – С. 249 – 253.

186. Кораблева, К. Ю. Покаянные стихи как жанр древнерусского певческого искусства : автореф. дис. ... канд. искусствоведения : 17.00.02 / Кораблева Ксения Юрьевна. – Москва, 1979. – 24 с.

187. Корепова, К. Е., Храмова, Н. Б. Нижегородский вариант духовного стиха о Федоре Тироне / К. Е. Корепова, Н. Б. Храмова // Традиционная культура. – 2005. – № 1. – С. 83 – 90.

188. Корнеев, И. Н. География и топонимика в контексте гуманитарного дискурса / И. Н. Корнеев // Географический вестник. – 2014. – № 1 (28). – С. 41–45.
189. Коробка, Н. И. Опыт обзора истории русской литературы / Н. И. Коробка. – Санкт-Петербург : Петербургский Учебный Магазин, 1909. – Ч. 1. – Вып. 1. – 144 с.
190. Коробова, А. В. Богослужение как источник духовных стихов о Страшном Суде / А. В. Коробова // Славянская традиционная культура и современный мир: сб. мат. науч.-практ. конф. – Москва : Государственный республиканский центр русского фольклора, 1997. – Вып. 1. – С. 18 – 37.
191. Коробова, А. В. Храмовая культура и фольклор / А. В. Коробова // Славянская традиционная культура и современный мир: сб. мат. науч.-практ. конф. – Москва : Государственный республиканский центр русского фольклора, 1999. – Вып. 3. – С. 142–148.
192. Кортава, Т. В. Словесная школа выговской пустыни как отражение языковых и культурных традиции допетровского времени / Т. В. Кортава // Текст. Структура и семантика: Доклады VIII Международной конференции / Ред. Е. И. Диброва. — Москва : СпортАкадемПресс, 2001. — Т. 1. — С. 240 – 248.
193. Костомаров, Н. И. Об историческом значении русской народной поэзии / Н. И. Костомаров. – Харьков : Университетская типография, 1843. – 216 с.
194. Костюковец, Л. Ф. Кантовая культура в Белоруссии : массовые канты-гимны, лирические канты-псалмы / Л. Ф. Костюковец. – Минск : Вышэйш. школа, 1975. – 96 с.
195. Котляревский, А. А. Русская народная литература / А. А. Котляревский // Сочинения А. А. Котляревского. – Санкт-Петербург : Тип. Имп. акад. наук, 1889. – Т. 1. – С. 439 – 450.
196. Котляревский, А. А. Старина и народность за 1861 год : библиографическое обозрение / А. А. Котляревский. – Москва : В университетской типографии, 1862. – 99 с.

197. Крашенинников, И. М. Духовные стихи крестьян-старообрядцев деревни Зайковой Челябинского уезда Оренбургской губернии / И. М. Крашенинников // Этнографическое обозрение. – 1908. – № 1-2. – С. 152–157.
198. Кривошеина, Е. И. Бытование духовных стихов в среде староверов Уржумского района Кировской области в начале XXI столетия / Е. И. Кривошеина // Международные Заволокинские чтения. – Рига, 2006. – Сб. 1. – С. 100 – 104.
199. Круглов, Ю. Г. Русское народное поэтическое творчество : хрестоматия / Ю. Г. Круглов. – Санкт-Петербург : Просвещение, 1993. – 639 с.
200. Кудрявцева (Коробова), А. В. Духовные стихи как жанр фольклора : лекционный курс / А. В. Кудрявцева. – Москва : Издательские решения, 2016. – 160 с.
201. Кузнецова, А. И. Бытование религиозного текста в русской православной традиции второй половины XX – начала XXI вв. : автореф. дис. ... канд. ист. наук : 07.00.07 / Кузнецова Анастасия Игоревна. – Москва, 2006. – 36 с.
202. Кузнецова, В. П. Старообрядческие духовные стихи Карелии / В. П. Кузнецова // «Калевала» в контексте региональной и мировой культуры. – Петрозаводск : Карельский научный центр РАН, 2010. – С. 241–248.
203. Кузнецова, В. П. Старообрядческие стиховники Пертозерского Поморского скита (по материалам Карельского собрания Древлехранилища ИРЛИ РАН) / В. П. Кузнецова // Традиционная культура. – 2013. – № 3. – С. 10 – 20.
204. Кузнецова, О. А. Русские поэтические школы XVII века (жанровые формы и топика) : дис. ... канд. филол. наук : 10.01.01 / Кузнецова Ольга Александровна. – Москва, 2015. – 190 с.
205. Кушнарева, Л. Л. Христианские и мифологические сюжеты в несказочной фольклорной прозе старообрядцев (семейских) Забайкалья : конец XX – начало XXI веков : дис. ... канд. филол. наук : 10.01.09 / Кушнарева Людмила Леонидовна. – Улан-Удэ, 2004. – 246 с.

206. Лазарев, Ф. В. Вселенная культуры : стратегемы и ценности / Ф. В. Лазарев, Брюс А. Литтл. – Симферополь : Сонат, 2005. – 191 с.
207. Лапшин, С. И. Духовные стихи Московского уезда, с. Медведково / Запис. С. И. Лапшин // Этнографическое обозрение. – 1898. – № 3. – С. 182–183.
208. Лебедева, Ж. Духовные стихи старообрядцев Литвы / Ж. Лебедева // Старообрядчество : История, культура, современность : материалы IV науч.-практ. конф. / Ред. О. П. Ершова, В. И. Осипов, Е. И. Соколова. – Москва : Музей истории и культуры старообрядчества, 1998. – Вып. 6. – С. 227–228.
209. Лебедева, Ж. Старообрядческий духовный хор деревни Федоришки / Ж. Лебедева // Старообрядцы Литвы : материалы и исследования. 1996 – 1997 гг. / Ред. В. Чюбринкас и др. – Вильнюс, 1998. – С. 131–135.
210. Левкиевская, Е. Е. Православие глазами современного севернорусского крестьянина / Е. Е. Левкиевская // Ученые записки Российского православного университета ап. Иоанна Богослова. – 1998. – Вып. 4. – С. 90–110.
211. Лемясева, Ю. М. Поэтический и музыкальный тексты духовных стихов на сюжеты двух Богородичных праздников : по письменным нотированным старообрядческим источникам / Ю. М. Лемясева // Труды Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств. – 2009. – Т. 184. – С. 290–298.
212. Леонид (Кавелин, Л. А.), архимандрит. Систематическое описание славяно-русских рукописей собрания графа А. С. Уварова : в 4 ч. / Сост. архим. Леонид. – Москва : Товарищество тип. А. И. Мамонтова, 1894. – Ч. IV. – 562 с.
213. Леонтьева, С. И., Нечаева, Г. Г. Книжная культура : Ветка / С. И. Леонтьева, Г. Г. Гечаева. – Минск : Беларуская энцыклапедыя імя П. Броўкі, 2013. – 528 с.
214. Лепта / основателя Алтайской миссии архим. Макария. – Бийск : Тип. И. Д. Реброва, 1890. – 100 с.

215. Лесовиченко, А. М. Система музыкально-культовых канонов в европейской культуре : дис. ... д-ра культурологии : 24.00.01 / Лесовиченко Андрей Михайлович. – Новосибирск, 2004. – 305 с.
216. Линева, Е. В. Великорусские песни в народной гармонизации / Зап. Е. Линевой. – Санкт-Петербург : Имп. Акад. наук, 1909. – Вып. 2. – 65 с.
217. Лира духовная : сборник духовных гимнов (стихов). – Сызрань : Гектографическая типография духовных книг старообрядца поморского исповедания П. М. Безводина, 1913. – 168 с.
218. Лихачев, Д. С. К изучению художественных методов русской литературы XI – XVII вв. / Д. С. Лихачев // Труды отдела древнерусской литературы. – Москва ; Ленинград : АН СССР, 1964. – Том XX. – С. 5 – 28.
219. Лихачев, Д. С. Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого (конец XIV – начало XV в.) / Д. С. Лихачев. – Москва ; Ленинград : АН СССР, 1962. – 172 с.
220. Лихачев, Д. С. Литературный этикет Древней Руси (к проблеме изучения) / Д. С. Лихачев // Труды отдела древнерусской литературы. – Москва ; Ленинград : АН СССР, 1961. – Том XVII. – С. 5 – 16.
221. Лихачев, Д. С. Новгород Великий : очерк истории культуры Новгорода XI – XVII вв. / Д. С. Лихачев. – Ленинград : Госполитиздат, 1945. – 103 с.
222. Лихачев, Д. С. Обращение к «своей античности» / Д. С. Лихачев // Из истории русской культуры : в 5 т. – 2-е изд. – Москва : Языки русской культуры, 2000. – Т. 1 (Древняя Русь). – С. 725 – 731.
223. Лихачев, Д. С. Великое наследие : классические произведения литературы Древней Руси / Д. С. Лихачев. – Санкт-Петербург : Азбука, 2014. – 474 с.
224. Лихачев, Д. С. Предвозрождение на Руси в конце XIV – первой половине XV в. / Д. С. Лихачев // Литература эпохи Возрождения и проблемы всемирной литературы : сб. статей / ред. Н. И. Балашов. – Москва : Наука, 1967. – С. 136 – 182.

225. Лихачев, Д. С. Прошлое – будущему / Д. С. Лихачев. – Ленинград : Наука, 1985. – 575 с.
226. Лихачев, Д. С. Развитие русской литературы X–XVII вв. : эпохи и стили / Д. С. Лихачев. – Л.: Наука, 1973. – 254 с.
227. Лихачев, Д. С. Русское Предвозрождение в истории мировой культуры / Д. С. Лихачев // Историко-филологические исследования: сб. ст. памяти акад. Н. И. Конрада. – Москва : Наука, 1974. – С. 17 – 26.
228. Лихачев, Д. С. «Слово о полку Игореве» и процесс жанрообразования в XI – XIII вв. / Д. С. Лихачев // История жанров в русской литературе X – XVII вв. – Ленинград : Наука, 1972. – С. 69 – 75.
229. Лихонин, М. Рецензия на сборник П. В. Киреевского / М. Лихонин // Москвитянин. – 1850. – № 20. – С. 158 – 164.
230. Лобкова, Г. В. Духовные стихи в народных традициях Вологодской области / Г. В. Лобкова // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера : материалы IV науч. конф. «Рябининские чтения-2003». – Петрозаводск : Карельский научный центр РАН, 2003. – С. 80 – 88.
231. Лосев, А. Ф. О понятии художественного канона / А. Ф. Лосев // Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки : сб. ст. – Москва : Наука, 1973. – С. 6 – 15;
232. Лосев, А. Ф. Художественные каноны как проблема стиля / А. Ф. Лосев // Вопросы эстетики. – Москва : Искусство, 1964. Вып. 6. – С. 351 – 399.
233. Лотман, Ю. М. Каноническое искусство как информационный парадокс / Ю. М. Лотман // Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки : сб. ст. – Москва : Наука, 1973. – С. 16 – 22.
234. Лотман, Ю. М. О семиосфере / Ю. М. Лотман // Статьи по семиотике и типологии культуры. – Таллинн : Александра, 1992. – Т. 1. – С. 11 – 25.
235. Лотман, Ю. М. Память в культурологическом освещении / Ю. М. Лотман // Избранные статьи. – Таллинн : Велес, 1992. – Т. 1. – С. 200 – 202.
236. Лотман, Ю. М. Структура художественного текста / Ю. М. Лотман. – Москва : Искусство, 1970. – 384 с.

237. Лоуэнталь, Д. Прошлое – чужая страна / Дэвид Лоуэнталь ; пер. с англ. А. В. Говорунова. – Санкт-Петербург : Владимир Даль : Русский Остров, 2004. – 622 с.
238. Лучшева, З. А. Рисованные лубки из коллекции В. Г. Дружинина / З. А. Лучшева // Памяти Василия Григорьевича Дружинина : материалы научных чтений. – Санкт-Петербург : БАН, 2010. – С. 83 – 88.
239. Любимые песни староверов Калласте / сост. М. Кувайцева. – Нарва : Narva muuseum, 2008. – 78 с.
240. Лядов, А. К. Сборник русских народных песен : для голоса с ф.-п.: Соч. 43 / Сост. А. Лядовым. – Лейпциг : Беляев, 1898. – 40 с.
241. Ляпунов, С. М. Русские народные песни : для голоса с сопровожд. ф.-п.: Ор. 10 / Переложение С. Ляпунова. – Санкт-Петербург : Ю. Г. Циммерман, 1900. – 62 с.
242. Ляпунов, С. М., Истомина, Ф. М. Песни русского народа : собраны в губерниях Вологодской, Вятской и Костромской в 1893 г. / С. М. Ляпунов, Ф. М. Истомина. – Санкт-Петербург : Русское географическое общество, 1899. – 279 с.
243. Ляцкий, Е. А. Сказитель И. Т. Рябинин и его былины : этнографич. очерк с прил. портр. сказителя и его напевов, записанных А. С. Аренским / Е. А. Ляцкий // Этнографическое обозрение. – 1894. – Вып. 4. – Кн. 23. – С. 105 – 153.
244. Ляцкий, Е. А. Стихи духовные : словеса золотые / Е. А. Ляцкий. – Санкт-Петербург : Огни, 1912. – 188 с.
245. Ляцкий, Е. А. Этнографический очерк с приложением портрета сказителя и его напевов, записанных А. С. Аренским / Е. А. Ляцкий. – Москва : Скоропечатня А. Левенсон, 1895. – 47 с.
246. Маёрова, К. В. Духовные стихи в современной культуре и картине мира алтайских старообрядцев (по материалам диалектологических экспедиций 1953–2010 гг.) / К. В. Маёрова // Старообрядчество : история, культура, современность : Материалы X международной конф., проходившей в Москве — Боровске 15—17

ноября 2011 г. / Ред.-сост. В. И. Осипов, Н. В. Зиновкина, Е. И. Соколова, А. И. Осипова. – Москва ; Боровск : Музей истории старообрядчества, 2011. – Т.2 . – С.211-221.

247. Мазунин, А. И. Три стихотворных переложения «Жития» протопopa Аввакума / А. И. Мазунин // Труды отдела древнерусской литературы. – Москва ; Ленинград : АН СССР, 1958. – Т. XIV. – С. 408 – 412.

248. Макаровская, М. В. Напевы духовных стихов Верхокамья / М. В. Макаровская // Традиционная культура Пермской земли : к 180-летию полевой археографии в Московском университете, 30-летию комплексных исследований Верхокамья. – Ярославль : Ремдер, 2005. – С. 198–226.

249. Максимов, С. В. Бродячая Русь Христа-ради / С. В. Максимов. – Санкт-Петербург : Общественная польза, 1877. – 467 с.

250. Малевич, С. Белорусский нищенский «Лазарь» / С. Малевич // Живая старина. – 1906. – Вып. 2. – С.109 –114.

251. Малыгина, И. В. Этнокультурная идентичность : онтология, морфология, динамика : автореф. дис. ... д-ра филос. наук : 24.00.01 / Малыгина Ирина Викторовна. – Москва, 2005. – 41 с.

252. Малышев, В. И. Археографическая экспедиция в Усть-Цилемский район Коми АССР / В. И. Малышев // Труды отдела древнерусской литературы. – Москва ; Ленинград : АН СССР, 1955. – Т. XI. – С. 435 – 437.

253. Малышев, В. И. Древнерусские рукописи Пушкинского Дома : (обзор фондов) / В. И. Малышев. – Москва ; Ленинград : Наука, 1965. – 230 с.

254. Малышев, В. И. Отчет об археографической командировке 1950 г. / В. И. Малышев // Труды отдела древнерусской литературы. – Москва ; Ленинград : АН СССР, 1951. – Т. XVIII. – С. 362 – 379.

255. Малышев, В. И. Отчет об археографической командировке на Печору 1958 г. / В. И. Малышев // Труды отдела древнерусской литературы. – Москва ; Ленинград : АН СССР, 1960. –Т. XVI. – С. 520 –521.

256. Малышев, В. И. Отчет о командировке в с. Усть-Цильму Коми АССР / В. И. Малышев // Труды отдела древнерусской литературы. – Москва ; Ленинград : АН СССР, 1949. – Т. VII. – С. 469 – 481.

257. Малышев, В. И. Стих о заонежских девицах / В. И. Малышев // Труды отдела древнерусской литературы. – Москва ; Ленинград : АН СССР, 1955. – Т. XI. – С. 435 – 437.

258. Малышев, В. И. Стихотворная параллель к «Повести о Горе Злосчасти» (Стих «покаянны» о пьянстве) / В. И. Малышев // Труды отдела древнерусской литературы. – Ленинград : АН СССР, 1947. – Т. V. – С. 142 – 149.

259. Малышев, В. И. Стих «покаянны» о «люте» времени и «поганных» нашествии / В. И. Малышев // Труды отдела древнерусской литературы. – Москва ; Ленинград : АН СССР, 1958. – Т. XV. – С. 371 – 374.

260. Малышев, В. И. Усть-Цилемские рукописи XVII–XIX вв. исторического, литературного и бытового содержания / В. И. Малышев // Труды отдела древнерусской литературы. – Москва ; Ленинград : АН СССР, 1961. – Т. XVII. – С. 561 – 604.

261. Малышев, В. И. Усть-Цилемские рукописные сборники XVI – XX вв. / В. И. Малышев. – Сыктывкар : Коми книжное издательство, 1960. – 215 с.

262. Манакова, Е. В. Фольклор как идиостилевой фактор в «Повести дивной» Владимира Трегубова : дис. ... канд. филол. наук : 10.01.09 / Манакова Екатерина Владимировна. – Челябинск, 2003. – 218 с.

263. Мангилев, П. И. К истории поморского согласия на Урале XVIII – XX вв. / П. И. Мангилев // Очерки по истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. – Екатеринбург : УрГУ, 2000. – С. 4 – 42.

264. Мангилев, П. И. О круге чтения крестьян-старообрядцев Зауралья в середине XIX в. / П. И. Мангилев // Уральский сборник : История. Культура. Религия. – Екатеринбург : УрГУ, 1998. – Вып. 2. – С. 146 – 153.

265. Мансикка, В. Представление о «море» в Голубиной книге / В. Мансикка // Журнал министерства народного просвещения. – 1910. – № 2. – С. 275 – 283.

266. Мануковская, Т. В. Духовные песни в современном бытовании (с. Першино Нижнедевицкого района) / Т. В. Мануковская // Афанасьевский сборник : материалы и исследования. – Воронеж : [б. и.], 2005 – Вып. 2 : Народная культура и проблемы ее изучения. – С. 19 – 35.

267. Маркарян, Э. С. Культурная традиция и задача дифференциации ее общих и локальных проявлений / Э. С. Маркарян // Методологические проблемы этнических культур : Материалы симпозиума. – Ереван : АН Арм. ССР, 1978. – С. 84 – 90.

268. Маркелов, Г. В. Коллекция рукописей И. Н. Заволоко в Дрвнлехранилище Пушкинского Дома / Г. В. Маркелов // Труды Отдела древнерусской литературы. – Ленинград : Наука, 1979. – Т. XXXIV. – С. 377 – 387.

269. Маркелов, Г. В. Латгальские рукописные находки 1981 и 1982 гг. / Г. В. Маркелов // Труды Отдела древнерусской литературы. – Ленинград : Наука, 1985. – Т. XXXIX. – С. 426 – 443.

270. Маркелов, Г. В. Писания выговцев : каталог-инципитарий, тексты : по материалам Дрвнлехранилища Пушкинского Дома / Г. В. Маркелов. – Санкт-Петербург : Дмитрий Буланин, 2004. – 420 с.

271. Маркелов, Г. В. Пополнение Карельского собрания / Г. В. Маркелов // Труды Отдела древнерусской литературы. – Ленинград : 1974. – Т. XXIX. – С. 353 – 355.

272. Маркелов, Г. В. Рукописи из Латгалии / Г. В. Маркелов // Труды Отдела древнерусской литературы. – Ленинград : Наука, 1983. – Т. XXXVII. – С. 341 – 349.

273. Марков, А. В. Забытая старая запись одной былины и начало стихотворной «повести о Федоре Тирине» / А. В. Марков // Этнографическое обозрение. – 1900. – № 3. – С. 130 – 133.

274. Марков, А. В. Определение хронологии русских духовных стихов в связи с вопросом об их происхождении / А. В. Марков // Богословский вестник. – 1910. – № 6. – С. 357 – 367.

275. Мартынов, И. Ф. Стихотворения, романсы, поэмы и драматические сочинения XVII – первая треть XIX в. / И. Ф. Мартынов. – Ленинград : Наука, 1980. – 349 с.

276. Маслов, А. Л. Калики переходящие на Руси и их напевы / А. Л. Маслов // Русская мысль о музыкальном фольклоре : материалы и документы. – Москва : Музыка, 1979. – С. 279 – 290.

277. Маслов, А. Л. Песни с Поволжья (Саратовской, Симбирской и Самарской губ.) / записанные летом 1901 г. А. Масловым // Труды музыкально-этнографической комиссии : в 2 т. – Москва : тип. К. Л. Меншова – тип. т-ва Левенсон, 1906. – Т. 1. – С. 453 – 474.

278. Матвеева, Р. П. Традиции бытования духовных стихов в среде старообрядцев Бурятии (семейских) / Р. П. Матвеева // Старообрядчество : история, культура, современность : материалы IX Международной конференции / ред.-сост. В. И. Осипов, Н. В. Зиновкина, Е. И. Соколова, А. И. Осипова. – Москва ; Боровск : Музей истории старообрядчества, 2010. – С. 255-265.

279. Материалы к истории и изучению русского сектантства и раскола / под ред. В. Д. Бонч-Бруевича. – Санкт-Петербург : Тип. Б. М. Вольфа, 1908.– Вып. 1. – 314 с.

280. Материалы, собранные в Архангельской губернии летом 1901 г. А. В. Марковым, А. Л. Масловым и Б. А. Богословским : в 2 ч. : Ч. 1. Зимний берег Белого моря. Волость Зимняя Золотица. Духовные стихи. Былины и исторические песни. Причитания / собр. А. В. Марков, А. Л. Маслов, Б. А. Богословский. // Труды музыкально-этнографической комиссии : в 2 т. – Москва : Типография К. Л. Меншова, 1906. – С. 11 – 158.

281. Материалы, собранные в Архангельской губернии летом 1901 г. А. В. Марковым, А. Л. Масловым и Б. А. Богословским : в 2 ч. : Ч. 2. Терский берег Белого моря / собр. А. В. Марков, А. Л. Маслов, Б. А. Богословский // Труды музыкально-этнографической комиссии. – Москва : Типография т-ва Левенсон, 1911. – С. 1 – 116.

282. Матющенко, В. С. Старообрядчество в Приамурье в XIX – начале XXI вв. : философско-религиоведческий анализ : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.13 / Матющенко Виктория Сергеевна. – Благовещенск, 2009. – 225 с.

283. Медведева, М. В. Духовные стихи русского народа / М. В. Медведева. – Москва : Русская песня, 1998. – 56 с.

284. Медведик, Ю. Е. Богогласник : источниковедческие вопросы истории исследования сборника и его песенных текстов / Ю. Е. Медведик // Богогласник : внебогослужебные песнопения на праздники Господские, Богородичные и святых. – Москва : Издательский Совет Русской православной Церкви, 2002. – С. 174 – 179.

285. Мезенцева, Е. И. Записи усть-цилемских духовных стихов в Фольклорном архиве Сыктывкарского государственного университета / Е. И. Мезенцева // Третьи Мяндинские чтения : сб. науч. трудов по материалам Всероссийской науч. конф. (8–9 июля 2015 г., г. Сыктывкар) / Отв. ред. Т.Ф. Волкова. — Сыктывкар: СГУ им. Питирима Сорокина, 2016. — С. 185-188.. – Сыктывкар, 2016. – С. 185–188.

286. Мекш, Э. Б. Духовные стихи как феномен старообрядческой культуры [Электронный ресурс] / Э. Б. Мекш // Староверие Латвии. – Рига, 2005. – Режим доступа: www.starover.religare.ru. – Загл. с экрана.

287. Мельгунов, Ю. Н. Русские песни, непосредственно с голосов народа записанные и с объяснениями изданные Ю. Н. Мельгуновым : для ф.- п. в 2 руки / Ю. Н. Мельгунов. – Москва : тип. Э. Лисснера и Ю. Романа, 1879. – Вып. I. – 90 с.

288. Мельник, В. И., Мельник, Т. В. Два фольклорных сюжета о св. Николае-чудотворце [Электронный ресурс] / В. И. Мельник, Т. В. Мельник // Слово : образовательный портал. – Режим доступа: www.portal-slovo.ru/philology. – Загл. с экрана.

289. Мельников, И. А. Ой вы, братья мои, сестры : духовные стихи староверов Новгородской области / И. А. Мельников. – Москва ; Новгород : Археодоксия, 2011. – 178 с.

290. Мельников, И. А. Социокультурные трансформации ментальности новгородского старообрядчества : дис. ... канд. культурологии : 24.00.01 / Мельников Илья Андреевич. – Санкт-Петербург, 2015. – 198 с.
291. Мельников, Ф. Е. Краткая история Древлеправославной (старообрядческой) церкви / Ф. Е. Мельников. – Барнаул : БГПУ, 1999. – 567 с.
292. Мельников, Ф. Е. Современные запросы старообрядчеству / Ф. Е. Мельников. – Москва : Церковь, 1999. – 128 с.
293. Мельников, Ф. Е. Что такое старообрядчество / Ф. Е. Мельников. – Барнаул : Фонд поддержки стр-ва храма Покрова Пресвятыя Богородицы Рус. Православ. Старообряд. Церкви, 2007. – 404 с.
294. Мережковский, Д. С. Стихотворения 1883 - 1887 [электронный ресурс] / Д. С. Мережковский. – Литмир : электронная библиотека. – Режим доступа: <https://www.litmir.me/br/?b=102371&p=13>. – Загл. с экрана.
295. Металлов, В. М. Богослужбное пение русской церкви в период домонгольский по историческим, археологическим и палеографическим данным / В. М. Металлов. – Москва : печатня А. И. Снегиревой, 1912. – 349 с.
296. Микушев, А. К. Эпические формы коми фольклора / А. К. Микушев. – Ленинград : Наука, 1973. – 255 с.
297. Михайлов, П. Н. Духовные стихи и народные песни, записанные в Псковской губернии / П. Н. Михайлов. – Псков: тип. Губ. правл., 1909. – 15 с.
298. Михайлова, К. О семантике странствующего певца-нищего в славянской народной культуре / К. Михайлова // Язык культуры : семантика и грамматика. – Москва : Индрик, 2004. – С. 138 – 156.
299. Михайловский, Н. К. Литература и жизнь / Н. К. Михайловский // Русская мысль. – 1892. – Кн. 5. – С. 139 – 140.
300. Можаровский, А. Ф. Духовные стихи старообрядцев Поволжья / А. Ф. Можаровский // Этнографическое обозрение. – 1906. – № 3–4. – С. 242 – 302.
301. Мочульский, В. Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге / В. Мочульский. – Варшава : тип. М. Земкевича, 1887. – 256 с.

302. Мошин, А. Н., Рыбаков, С. Г. Древние псалмы Псковского края / А. Н. Мошин, С. Г. Рыбаков. – Санкт-Петербург : Труженик, 1911. – 16 с.
303. Мошков, В. А. Старообрядцы Варшавской губернии и их песни / В. А. Мошков // Варшавские губернские ведомости. – 1897. – № 19 – 33.
304. Мошков, В. А. Старообрядцы Варшавской губернии и их песни / В. А. Мошков // Варшавские губернские ведомости. – 1897. – № 37 – 39.
305. Мошков, В. А. Старообрядцы Варшавской губернии и их песни / В. А. Мошков // Варшавские губернские ведомости. – 1897. – № 42 – 44.
306. Мошков, В. А. Старообрядцы Варшавской губернии и их песни / В. А. Мошков // Варшавские губернские ведомости. – 1897. – № 57.
307. Мошков, В. А. Старообрядцы Варшавской губернии и их песни / В. А. Мошков // Варшавские губернские ведомости. – 1897. – № 92 – 96.
308. Мошков, В. А. Старообрядцы Варшавской губернии и их песни / В. А. Мошков // Варшавские губернские ведомости. – 1897. – № 98 – 99.
309. Мурашова, Н. С. Актуальные проблемы изучения старообрядческого духовного стиха / Н. С. Мурашова // Мировая литература на перекрестье культур и цивилизаций. – 2016. – № 4 (16). – С. 146 – 155.
310. Мурашова, Н. С. Актуальные события как сюжетопорождающие факторы в старообрядческих духовных стихах / Н. С. Мурашова // Теория и практика общественного развития. – 2015. – № 11. – С. 234 – 237.
311. Мурашова, Н. С. Вклад старообрядцев в сохранение и развитие духовного стиха / Н. С. Мурашова // Вестник музыкальной науки. – 2013. – № 2. – С. 80 – 88.
312. Мурашова, Н. С. Геокультурное пространство старообрядческих духовных стихов / Н. С. Мурашова // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2017. – № 1 (75). – С. 153 – 159.
313. Мурашова, Н. С. Духовные стихи Алтая : учебное пособие по народному песенному творчеству, устному народному творчеству : региональный компонент образования / Н. С. Мурашова. – Новосибирск : Книжица, 2005. – 76 с.

314. Мурашова, Н. С. Духовные стихи Выга в контексте развития старообрядческой певческой культуры / Н. С. Мурашова // Святые и святыни Обонежья. Петрозаводск, 2013. С. 207–214.

315. Мурашова, Н. С. Духовные стихи о священномученике и исповеднике протопопе Аввакуме / Н. С. Мурашова // Старообрядчество : история, культура, современность : материалы X Международной конф., проходившей в Москве – Боровске 15 –17 ноября 2011 г. / Ред.-сост. В. И. Осипов, Н. В. Зиновкина, Е. И. Соколова, А. И. Осипова. – Москва ; Боровск : Музей истории старообрядчества, 2011. – Т.2 . – С. 205 –210.

316. Мурашова, Н. С. Духовные стихи старообрядцев Рудного Алтая : жанрово-стилистическая типология : дис. ... канд. искусствоведения : 17.00.01 / Мурашова Наталья Сергеевна. – Новосибирск, 2000. – 407 с.

317. Мурашова, Н. С. Из экспедиционных находок последних лет : Минусинский сборник старообрядческих духовных стихов / Н. С. Мурашова // Русский вопрос : история и современность : материалы VI Международной науч.-практ. конф. (Омск, 1-2 ноября 2007 г.) / Отв. ред. М. А. Жигунова, Т. Н. Золотова. – Омск : Наука, 2007. – С. 106 – 108.

318. Мурашова, Н. С. Историография термина «духовный стих» / Н. С. Мурашова // Известия Пензенского педагогического университета им. В. Г. Белинского. Гуманитарные науки. – 2012. – № 27. – С. 338 – 343.

319. Мурашова, Н. С. К вопросу об историографии изучения старообрядческого духовного стиха / Н. С. Мурашова // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. – 2016. – № 2 (22). – С. 98 – 113.

320. Мурашова, Н. С. Методологические подходы к изучению старообрядческого духовного стиха / Н. С. Мурашова // Вестник славянских культур. – 2016. – Т. 42. – № 4. – С. 71 – 84.

321. Мурашова, Н. С. Музыкально-поэтический инципитарий духовных стихов, записанных в Зырянском районе Восточно-Казахстанской области / Н. С. Мурашова // Древнерусское духовное наследие в Сибири : научное изучение

памятников традиционной русской книжности на востоке России : в 2 т. / Е. И. Дергачева-Скоп, В. Н. Алексеев. – Новосибирск : ГПНТБ СО РАН, 2008. – Т.1. – С. 495 – 507.

322. Мурашова, Н. С. Музыкально-поэтический инципитарий духовных стихов бухтарминских старообрядцев каменщиков / Н. С. Мурашова // Старообрядчество : история, культура, современность : материалы XI Международной науч. конф. 11 – 13 ноября 2014 / Ред.-сост.: В. И Осипов, Н. В. Зиновкина, Е. И. Соколова, А. В. Осипова. – Москва : Музей истории старообрядчества, 2014. – Т. 2. – С. 299 – 313.

323. Мурашова, Н. С. Обзор репертуара духовных стихов старообрядцев Прибалтики / Н. С. Мурашова // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2015. – № 12 (62). – Ч. IV. – С. 134 – 140.

324. Мурашова, Н. С. Основные аспекты взаимодействия духовного стиха и изобразительного искусства в контексте корреляции церковных и внецерковных форм христианской семиосферы / Н. С. Мурашова // Вестник Сибирского государственного университета путей сообщения : гуманитарные исследования. – 2017. – № 2. Июль - декабрь. – С. 35 – 43.

325. Мурашова, Н. С. Персоносфера старообрядческого духовного стиха / Н. С. Мурашова // Вестник славянских культур. – 2017. – Том 45. – С. 71 – 86.

326. Мурашова, Н. С. Повествования священноинока Евагрия / Н. С. Мурашова // Проблемы изучения этнической культуры восточных славян Сибири XVII – XX вв. – Новосибирск : Агро-Сибирь, 2003. – С. 194 – 221.

327. Мурашова, Н. С. Принципы ритмической организации духовных стихов старообрядцев Рудного Алтая / Н. С. Мурашова // Культурное наследие средневековой Руси в традициях урало-сибирского старообрядчества. – Новосибирск : Новосибирская государственная консерватория им. М. И. Глинки, 1999. – С. 332 – 342.

328. Мурашова, Н. С. Принципы систематизации духовных стихов / Н. С. Мурашова // Вестник Челябинской государственной академии культуры и искусств. – 2015. – № 3 (43). – С. 69 – 76.

329. Мурашова, Н. С. Роль духовных стихов в формировании и развитии традиционных национальных ценностей / Н. С. Мурашова // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Грамота. – 2015. – № 10 (60) : Ч. I. – С. 136 – 139.

330. Мурашова, Н. С. Роль христианской книжной традиции в формировании духовного стиха / Н. С. Мурашова // Традиционная культура. – 2015. – № 3 (59). – С. 65 – 76.

331. Мурашова, Н. С. Сборники духовных стихов в книжной культуре старообрядцев / Н. С. Мурашова // Книга : Сибирь – Евразия. – Новосибирск : ГПНТБ СО РАН, 2016. – С. 76 – 84.

332. Мурашова, Н. С. Содержание понятия «духовный стих» / Н. С. Мурашова // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2011. – № 5 (11) : в 4-х ч. – Ч. II. – С. 124 – 127.

333. Мурашова, Н. С. Старообрядческий период в истории духовного стиха / Н. С. Мурашова // Вестник славянских культур. – 2018. – Т. 47. – С. 51 – 65.

334. Мурашова, Н. С. Темпоральные представления старообрядцев по материалам духовных стихов / Н. С. Мурашова // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. – 2017. – № 28. – С. 53 – 67.

335. Мурашова, Н. С. Терминологические вариации понятия «духовный стих» в исполнительской среде / Н. С. Мурашова // Знание. Понимание. Умение. – 2013. – № 2. – С. 194 – 200.

336. Мурашова, Н. С. Терминологические обозначения духовного стиха в старообрядческой среде / Н. С. Мурашова // Старообрядчество : история и современность, местные традиции. Русские и зарубежные связи : материалы VI

Международной науч.-практ. конф. (г. Улан-Удэ, 7-9 августа 2015 г.) / Науч. ред. А. П. Майоров. – Улан-Удэ : Бурятский госуниверситет, 2015. – С. 234 – 240.

337. Мурашова, Н. С. Типы сборников духовных стихов, распространенных в старообрядческой среде: по материалам экспедиционных исследований / Н. С. Мурашова // Старообрядчество : история, культура, современность : материалы VII Международной науч. конф. / ред.-сост. В. И. Осипов, Н. В. Зиновкина, Е. И. Соколова, А. И. Осипова. – Москва : Музей истории и культуры старообрядчества, 2005. – Т. 2. – С. 241 – 248.

338. Мурашова, Н. С. Формирование и развитие термина «духовный стих» в исполнительском обиходе и исследовательской среде / Н. С. Мурашова // Вестник Сыктывкарского университета : серия гуманитарных наук. – 2014. – № 3. – С. 144 – 159.

339. Мурашова, Н. С. Эсхатологические духовные стихи в репертуаре сибирских старообрядцев / Н. С. Мурашова // Старообрядчество : история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи : материалы III Международной науч.-практ. конф. 26 – 28 июня 2001 г, г. Улан-Удэ. – Улан-Удэ : БНЦ СО РАН, 2001. – С. 345 – 347.

340. Мусоргский, М. П. Записи народных песен, черновые наброски и другие материалы / М. П. Мусоргский // Полное собрание сочинений : в 8 томах / ред. П. Ламм. Москва ; Ленинград : Искусство, 1939. – Т. 5. – Вып. 10. – 78 с.

341. Мутина, А. С. Духовные стихи в традиции старообрядцев-филипповцев Удмуртии / А. С. Мутина // Первый Всероссийский конгресс фольклористов. – Москва : Гос. респ. центр рус. фольклора, 2007. – Т. 4. – С. 137 – 146.

342. Мухина, Е. А. Жанровая традиция духовных стихов в Карелии / Е. А. Мухина // Православие в Карелии : материалы республиканской науч. конф. / отв. ред. В. М. Пивоев. – Петрозаводск : Петрозав. гос. ун-т, 2000. – С. 128 – 133.

343. Н. П. Странники, их псалмы и канты (Очерк из религиозной жизни русского народа) / Н. П. // Руководство для сельских пастырей. – 1879. – Т. 2. – № 30 (22 июля). – С. 338 – 348.

344. Н. П. Странники, их псалмы и канты (Очерк из религиозной жизни русского народа) / Н. П. // Руководство для сельских пастырей. – 1879. – Т. 2. – № 31 (29 июля). – С. 369 – 380.

345. Н. П. Странники, их псалмы и канты (Очерк из религиозной жизни русского народа) // Н. П. / Руководство для сельских пастырей. – 1879. – Т. 2. – № 33 (12 августа). – С. 399 – 410.

346. Надеждин, А. А. Восьмидневные беседы Андрея Александровича Надеждина в гор. Сызрани с миссионерами господствующей церкви. [С приложением «Разказа печального старца» (в стихах)] [Электронный ресурс] / А. А. Надеждин. – Режим доступа: <http://starajavera.narod.ru/nadegdin.html>. – Загл. с. экрана.

347. Надеждин, Н. И. О русских народных мифах и сагах, в применении их к географии и особенно к этнографии русской / Н. И. Надеждин // Русская беседа. – 1857. – Т. IV. – Ч. 2. – С. 19 – 62.

348. Неклюдов, С. Ю. Традиции устной и книжной культуры / С. Ю. Неклюдов // Слово устное и слово книжное. – Москва : РГГУ, 2009. – С. 15 – 33.

349. Некрасов, И. В. 50 песен русского народа : для мужского хора : из собр. И. В. Некрасовым и Ф. М. Истоминым в 1894, 1895, 1896 и 1897 гг. / Полож. на голоса И. В. Некрасов. – Санкт-Петербург : Песенная комиссия ИРГО, 1901. – 51 с.

350. Некрасов, И. В. 50 песен русского народа для мужского хора из собранных И. В. Некрасовым и Ф. И. Покровским в 1901 г. в Нижегородской губ. / Полож. на голоса И. В. Некрасов. – Санкт-Петербург : Песенная комиссия ИРГО, 1903. – 51 с.

351. Некрасов, И. С. Замечания по поводу русского народного сказания о двенадцати пятницах : к вопросу о происхождении духовных народных стихов // И. С. Некрасов / Филологические записки. – 1870. – № 3. – С. 1 – 26.

352. Никитин, О. В. Псалмы лексинских девиц / О. В. Никитин // Старообрядчество : история, культура, современность : материалы IV науч.-практ.

конф., проходившей 14—15 мая в Москве / Ред. О. П. Ершова, В. И. Осипов, Е. И. Соколова. – Москва : Музей истории и культуры старообрядчества, 1998. – Вып. 6. – С. 225 – 226.

353. Никитина, С. Е. Другие «самарянки» / С. Е. Никитина // Живая старина. – 2008. – № 4. – С. 9 – 13.

354. Никитина, С. Е. Духовные стихи в современной старообрядческой культуре : место, функции, семантика / С. Е. Никитина // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. – Москва : Наука, 1993. – С. 247 – 260.

355. Никитина, С. Е. О словаре старообрядческих духовных стихов / С. Е. Никитина // Старообрядчество : история, культура, современность : материалы VI науч.-практ. конф. – Москва : Музей истории и культуры старообрядчества, 2002. – С. 348 – 355.

356. Никитина, С. Е. Пение и говорение в народном восприятии / С. Е. Никитина // Логический анализ языка. Язык речевых действий. – Москва : Наука, 1994. – С. 159 – 165.

357. Никитина, С. Е. Пермский фольклор и книжная традиция (обзор материалов экспедиции 1973 г.) / С. Е. Никитина // Из истории фондов научной библиотеки Московского университета. – Москва : Моск. ун-т, 1978. – С. 136 – 152.

358. Никитина, С. Е. Русские духовные стихи и мир / С. Е. Никитина // Традиционные жанры русской духовной музыки и современность. – Москва : Композитор, 2004. – Вып. 2. – С. 162 – 194.

359. Никитина, С. Е. Саратовская область как пространство конфессиональной устной культуры / С. Е. Никитина // Кабинет фольклора. Статьи, исследования и материалы. – Саратов : Саратов. ун-т, 2009. – Вып. 3. – С. 12 – 29.

360. Никитина, С. Е. Сотериология конфессиональных групп в призме этноконфессиональной лингвистики / С. Е. Никитина // Язык, сознание,

коммуникация : сб. статей / отв. ред. В. В. Красных, А. И. Изотов. – Москва : МАКСПресс, 2016. – Вып. 53. – С. 266 – 285.

361. Никитина, С. Е. Устная народная культура и языковое самосознание / С. Е. Никитина. – Москва : Наука, 1993. – 188 с.

362. Никитина, С. Е. Устная традиция в народной культуре русского населения Верхотамья / С. Е. Никитина // Русские письменные и устные традиции и духовная культура : сб. ст. – Москва : МГУ, 1982. – С. 91 – 126.

363. Никитина, С. Е. Фольклорные тексты как материал конфессиональной (само)идентификации / С. Е. Никитина // Региональные исследования в фольклористике и этнолингвистике – проблемы и перспективы : сб. ст. / отв. ред. М. В. Ахметова. – Москва : Гос. республиканский центр русского фольклора, 2015. – С. 202 – 221.

364. Никитина, С. Е. Этноконфессиональная идентичность и устная народная культура / С. Е. Никитина // Фольклор и этнокультурная идентичность : материалы IV Международной школы молодых фольклористов / Сост. Н. Н. Глазунова. – Санкт-Петербург : РИИИ, 2014. – С. 24–36.

365. Николаева, С. Некоторые тенденции в исследовании духовного стиха (историографический обзор работ второй половины XIX в.) [Электронный ресурс] / С. Николаева. – Режим доступа: www.ruthenia.ru. – Загл. с экрана.

366. Нилова, О. К. Поэтика эсхатологической темы в древнерусской художественной традиции на Русском Севере / О. К. Нилова // Кижский вестник : сб. ст. – Петрозаводск : Карельский науч. центр РАН, 2009. – Вып. 12. – С. 201 – 211.

367. Новиков, Ю. А. Живое слово : фольклор русских старообрядцев Литвы / Ю. А. Новиков. – Вильнюс : Вильнюсский пед. ун-т, 1999. – 146 с.

368. Новиков, Ю. А. К вопросу об эволюции духовных стихов / Ю. А. Новиков // Русский фольклор : материалы и исследования. – Ленинград : Наука, 1971. – Т. 12. – С. 208 – 220.

369. Новицкая, М. Ю. К вопросу о современном бытовании русской духовной поэзии [Электронный ресурс] / М. Ю. Новицкая // Институт философии

и права СО РАН. – Режим доступа:
www.philosophy.nsc.ru/journals/humscience/4_98/10_NOV.HTM. – Загл. с. экрана.

370. Озаровская, О. Э. Бабушкины старины / О. Э. Озаровская. – Петроград : Огни, 1916. – 122 с.

371. Ончуков, Н. Е. Печорские стихи и песни / Н. Е. Ончуков // Живая старина. – 1907. – Вып. 1. – С. 10 – 24.

372. Ончуков, Н. Е. Печорские стихи и песни / Н. Е. Ончуков // Живая старина. – 1907. – Вып. 2. – С. 51 – 54.

373. Ончуков, Н. Е. Печорские стихи и песни / Н. Е. Ончуков // Живая старина. – 1907. – Вып. 3. – С. 73 – 82.

374. Отто, Н. Старые русские стихи. Стихи стихарей / Н. Отто // Живая старина. – 1906. – Вып. 1. – С. 10 – 33.

375. Охотин, К. Е. Стих о страшном суде / Зап. К. Е. Охотин // Живая старина. – 1906. – Вып. 2. – С. 39.

376. Очерки по истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. – Екатеринбург : УрГУ, 2000. – 181 с.

377. Памятники книжной старины Русского Севера : коллекции рукописей XV – XX веков в государственных хранилищах Республики Карелия / сост., отв. ред. и автор предисловия А. В. Пигин. – Санкт-Петербург : Дмитрий Буланин, 2010. – 608 с.

378. Памятники письменности в музеях Вологодской области : каталог-путеводитель / под ред. П. А. Колесникова. – Вологда : Вологодский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник ; Археографическая комиссия РАН, 2001. – Ч. 1. – Вып. 4. – 280 с.

379. Панченко, А. А. Народная религия и религиозный фольклор в России [Электронный ресурс] / А. А. Панченко // Фольклор и постфольклор : структура, типология, семиотика : сайт Центра типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета. – Режим доступа:
<http://www.ruthenia.ru/folklore/panchj3r.html>. – Загл. с экрана.

380. Панченко, А. А. Сборник Василия Степанова / А. А. Панченко // Отреченное чтение в России XVII – XVIII вв. – Москва : Индрик, 2002. – С. 467 – 477.
381. Панченко, А. М. Новые идеологические и художественные явления литературной жизни первой четверти XVIII века / А. М. Панченко // История русской литературы : в 4 т. – Ленинград : Наука, 1980. – Т. 1: Древнерусская литература. Литература XVIII века. – С. 408 – 445.
382. Панченко, А. М. Протопоп Аввакум как поэт / А. М. Панченко // Известия Академии наук СССР : серия литературы и языка. – Москва : АН СССР, 1979. – Т. 38. – № 4. – С. 300 – 308.
383. Панченко, А. М. Русская культура в канун петровских реформ / А. М. Панченко. – Ленинград : Наука, 1984. – 205 с.
384. Панченко, А. М. Русская силлабическая поэзия XVII–XVIII вв. / А. М. Панченко. – Ленинград : Советский писатель, 1970. – 431 с.
385. Панченко, А. М. Стихи покаянные / А. М. Панченко // Памятники литературы Древней Руси : вторая половина XVI века. – Москва : Художественная литература, 1986. – С. 550 – 563.
386. Панченко, Ф. В. Музыкальные рукописи в собрании В. Г. Дружинина / Ф. В. Панченко // Памяти Василия Григорьевича Дружинина (1869–1936). – Санкт-Петербург : БАН, 2010. – С. 89 – 101.
387. Панченко, Ф. В. Певческое искусство в Выго-Лексинском обществе : становление местной традиции / Ф. В. Панченко // Православная энциклопедия. – Москва : Церковно-науч. центр "Православная энцикл.", 2005. – Т. 10. – С. 61 – 65.
388. Панченко, Ф. В. Рукописное наследие выговских мастеровпевцев : история, традиция, творчество : дис. ... канд. искусствоведения : 17.00.01 / Панченко Флорентина Викторовна. – Санкт-Петербург, 2002. – 310 с.
389. Певческие книги выго-лексинского письма. XVIII – первая половина XIX в. / сост. Ф. В. Панченко. – Санкт-Петербург : Петербургское востоковедение, 2001. – 496 с.

390. Первоцвет : хрестоматия к курсу теории поэзии и прозы. – [Б. м.] : [б. и.], [б. г.]. – 480 с.

391. Первушина, Л. В. Анализ художественного произведения в его историко-культурном контексте / Л. В. Первушина // Вестник Полоцкого государственного университета. Гуманитарные науки. Литературоведение. – 2012. – № 10. – С. 76 – 82.

392. Перекрестов, Р. И. Плач по Иргизу / Р. И. Перекрестов // Старообрядчество : История, культура, современность : материалы VI науч.-практ. конф. – Москва : Музей истории и культуры старообрядчества, 2002. – С. 322 – 325.

393. Перетц, В. Н. К истории древнерусской лирики («Стихи умиленные») / В. Н. Перетц // Slavia. – Praga, 1932. – XI. – № 3 – 4. – S. 474 – 479.

394. Пермский сборник. – Москва : Тип. Лазаревского ин-та восточных языков, 1859. – Кн. 1. – 129 с.

395. Песенный фольклор Мезени / сост. Н. П. Колпакова и др. – Ленинград : Наука, 1967. – 367 с.

396. Песни якутских казаков и шаманские заклинания якутов / напевы по фонографическим записям Я. Стожецкого, снятым с валиков А. Л. Масловым // Труды музыкально-этнографической комиссии. – Москва : тип. т-ва Левенсон, 1911. – Т. 2. – С. 285 – 297.

397. Петрова, Л. А. Духовные стихи Усть-Цилемской рукописной традиции / Л. А. Петрова // Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера. – Сыктывкар : Сыктывкарский гос. ун-т, 1989. – С. 86 – 101.

398. Петрова, Л. А. К вопросу об истоках рукописной традиции цикла стихов о Варлааме и Иоасафе / Л. А. Петрова // Материалы и сообщения по фондам отдела рукописной и редкой книги : 1985. – Ленинград : Наука, 1987. – С. 39 – 51.

399. Петрова, Л. А. Стихотворство позднего Выга / Л. А. Петрова // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих

поселений в странах Европы, Азии и Америки : сб. науч. тр. – Новосибирск : Наука, 1992. – С. 113 – 120.

400. Петрова, Л. И. Духовные стихи на Пинеге в записях А. М. Астаховой 1927 года / Л. И. Петрова // Из истории русской фольклористики. – Ленинград : Наука, 1990. – Вып. 3. – С. 180 – 218.

401. Петрова, Л. И. Духовные стихи Обонежья (По материалам экспедиций 1926–1932 гг.) / Л. И. Петрова // Из истории русской фольклористики. – Санкт-Петербург : Наука, 1998. – Вып. 4 – 5. С. 439 – 491.

402. Пивоваров, Д. В. Культура и религия. Сакрализация базовых идеалов / Д. В. Пивоваров. – Екатеринбург : УрГУ, 2013. – 244 с.

403. Пигин, А. В. Коллекция рукописей в Научной библиотеке Петрозаводского государственного университета / А. В. Пигин // Библиотеки и образование : из опыта работы Методического объединения библиотек высших и средних профессиональных учебных заведений. – Петрозаводск : Нац. б-ка Республики Карелия, 2008. – С. 24–59.

404. Пигин, А. В. Новая коллекция Древлехранилища Пушкинского Дома / А. В. Пигин // Труды Отдела древнерусской литературы. – Санкт-Петербург : Дмитрий Буланин, 2003. – Т. LIV. – С. 668 – 683.

405. Пигин, А. В., Панченко, Ф. В., Бабалык, М. Г., Кузнецова, В. П. Карельское собрание рукописей древлехранилища им. В. И. Малышева в Институте русской литературы: некоторые итоги изучения (2012–2014) / А. В. Пигин и др. // Рябининские чтения – 2015 : материалы VII конф. по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера. – Петрозаводск : [б. и.], 2015. – С. 499 – 504.

406. Плахов, В. Д. Традиции и общество. Опыт философско-социологического исследования / В. Д. Плахов. – Москва : Мысль, 1982. – 220 с.

407. Плугин, В. А. Мироззрение Андрея Рублева. Некоторые проблемы : Древнерусская живопись как исторический источник / В. А. Плугин. – Москва : Московский ун-т, 1974. – 164 с.

408. Подлубнова, Ю. С. Метажанры в русской литературе 1920 – начала 1940-х годов (коммунистическая агиография и «европейская» сказка-аллегория) : дис. ... канд. филол. наук : 10.01.01 / Подлубнова Юлия Сергеевна. – Екатеринбург, 2005. – 218 с.

409. Поздеева, И. В. Вера и духовная поэзия русского старообрядчества / И. В. Поздеева // Культура русских-липован в национальном и международном контексте : материалы V международного симпозиума. – Бухарест : CRLR, 2011. – Вып. 5. – С. 259 – 272.

410. Поздеева, И. В. Возможности и задачи комплексного изучения традиционной культуры русского старообрядчества на современном этапе / И. В. Поздеева // Старообрядчество : история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи : материалы III Междунар. науч.-практ. конф. / отв. ред. Р. П. Матвеева. – Улан-Удэ : БНЦ СО РАН, 2001. – С. 6 – 10.

411. Поздеева, И. В. «Воспой гласом, воспой духом». Духовная лирика старообрядческих поморских общин Верхокамья / И. В. Поздеева // Acta Baltico-Slavica. Archaeologia, Historia, Rtnographia et Linguarum Scientia. – 2013. – Т. 37. – С. 221 – 247.

412. Поздеева, И. В. Духовные стихи старообрядческого Верхокамья как синтез религиозного и художественного сознания русского крестьянства / И. В. Поздеева // Культура русских-липован в национальном и международном контексте : Пятый международный симпозиум (Тульча, 12 –14 июня 2009 г.) : тезисы докладов. – Бухарест : CRLR, 2009. – С. 63 – 64.

413. Поздеева, И. В. Образ народной православной веры. Духовные стихи Верхокамья / И. В. Поздеева // Народное искусство. Русская традиционная культура и Православие. XVIII–XXI вв. : традиции и современность / под ред. М. А. Некрасовой. – Москва : Союз Дизайн, 2013. – С. 305 – 320.

414. Позднеев, А. В. Древнерусская поэма Покаянны на осмь гласов – слезны и умилительны / А. В. Позднеев // Ceskoslovenska Rusistika. – Praga : Československé akademie věd, 1970. – S. 193 – 205.

415. Позднеев, А. В. Стихи прибыльные в списке XVI в. / А. В. Позднеев // Труды отдела древнерусской литературы. – Москва ; Ленинград : АН СССР, 1962. – Т. XVIII. – С. 309 – 310.
416. Полевой, П. Н. История русской словесности с древнейших времен до наших дней / П. Н. Полевой. – Санкт-Петербург : А. Ф. Маркс, 1900. – 650 с.
417. Поньрко, Н. В. Выговское силлабическое стихотворство / Н. В. Поньрко // Труды Отдела древнерусской литературы. – Ленинград : Наука, 1974. – Т. XXVIII. – С. 274 – 290.
418. Праздники и обряды Череповецкого района в записях 1999 года / сост. А. В. Кулев, С. Р. Балакшина. – Вологда : Областной научно-методический центр культуры, 2000. – 112 с.
419. Привалов, Н. И. Четыре старинных духовных стиха / запись и гармонизация Н. И. Привалова // Музыка и пение. – 1914. – № 5. – С. 5 – 8.
420. Пригарин, А. А. «Газета из ада» : «липованские» списки сатирического творчества / А. А. Пригарин // Судьба старообрядчества в XX – начале XXI вв. : история и современность. – Киев : [б. и.], 2009. – Вып. 3. – С. 188 – 201.
421. Приображенский, А. В. Русская топонимия Карельского Поморья и Обонежья в историческом аспекте : автореф. дис. ... канд. филол. наук : 10.02.01 / Приображенский Андрей Владимирович. – Петрозаводск, 2003. – 20 с.
422. Прокофьева, В. Ю. Категория пространство в художественном преломлении : локусы и топосы / В. Ю. Прокофьева // Вестник Оренбургского государственного университета. – 2005. – № 11. – С. 87 – 94.
423. Прокуратова, Е. В. Книжная и литературная традиция крестьян-старообрядцев Удорского края в конце XVIII–XX вв. : дис. ... канд. филол. наук : 10.01.01 / Прокуратова Екатерина Владимировна. – Сыктывкар, 2002. – 368 с.
424. Пропп, В. Я. Фольклор и действительность / В. Я. Пропп. – Москва : Наука, 1976. – 325 с.
425. Протасов, Н. П. Песни забайкальских старообрядцев / Н. П. Протасов // Сибирская живая старина. – 1926. – Вып. 2. – С. 217 – 230.

426. Путилов, Б. Н. Фольклор и народная культура / Б. Н. Путилов. – Санкт-Петербург : Наука, 1994. – 239 с.
427. Пушкин, А. С. Путешествие из Москвы в Петербург / А. С. Пушкин // Собрание сочинений : в 10 т. – Ленинград : Наука, 1978. – Т. 7. – С. 184 – 209.
428. Пыпин, А. Н. Русские народные легенды (по поводу издания г-на Афанасьева в Москве 1860 г.) / А. Н. Пыпин // Афанасьев А. Н. Народные русские легенды. – Казань : Молодые силы. – 1914. – С. 203 – 228.
429. Разин, А. С. Специфика этноконфессионального фактора и формирование этноконфессиональных отношений / А. С. Разин // Вестник Волгоградского гос. ун-та : Сер. 7 : философия. – 2010. – № 2 (12). – С. 66.
430. Разумовская, Е. И. Песни оregonских староверов / Е. И. Разумовская // Живая старина. – 2012. – № 4. – С. 41–44.
431. Разумовский, Д. В. Церковное пение в России : опыт историко-технического изложения / Д. В. Разумовский. – Москва : Тип. Т. Рис, 1867. – Вып. 1. – 295 с.
432. Ранняя русская лирика : репертуарный справочник музыкально-поэтических текстов XV–XVII вв. / сост. Л. А. Петрова и Н. С. Серегина. – Ленинград : БАН, 1988. – 410 с.
433. Рахманова, М. П. Духовный стих. Взаимодействие устных и письменных традиций / М. П. Рахманова // Музыкальная культура Средневековья : тез. и докл. конференций. – Москва : Центр. Музей древнерус. культуры и искусства, 1992. – Вып. 2. – С. 126 – 127.
434. Рахманова, М. П. Яков Алексеевич Богатенко / М. П. Рахманова // Старообрядчество : история, культура, современность / ред. В. И. Осипов, Е. И. Соколова. – Москва : Музей истории и культуры старообрядчества, 1998. – Вып. 6. – С. 17 – 30.
435. Ржига, В. Четыре духовных стиха, записанных от калик Нижегородской и Костромской губ. / В. Ржига // Этнографическое обозрение. – М., 1907. – № 1–2. – С. 63 – 70.

436. Римский-Корсаков, Н. А. Сто русских народных песен : для голоса с ф-п / Н. А. Римский-Корсаков. – Москва ; Ленинград : Музгиз, 1951. – 183 с.
437. Рождественский, Т. С. Памятники старообрядческой поэзии / Т. С. Рождественский. – Москва : Печатня Снегиревой, 1909. – 191 с.
438. Рождественский, Т. С., Успенский, М. И. Песни русских сектантов-мистиков / Т. С. Рождественский, М. И. Успенский // Записки Императорского русского географического общества по отделению этнографии. – Санкт-Петербург : тип. П. П.Сойкина, 1912. – Т. XXXV. – 871 с.
439. Романов, Е. Р. Белорусский сборник : заговоры, апокрифы и духовные стихи / Е. Р. Романов. – Витебск : Типо-лит. Г. А. Малкина, 1891. – Вып. 5. – 450 с.
440. Рубцов, Ф. А. Ольшанские песни / Ф. А. Рубцов. – Ленинград ; Москва : Сов. композитор, 1971. – 39 с.
441. Рудин, Б. Духовные стихи (Из этнографических записей 1904 года) / Б. Рудин // Труды Костромского Научного Общества по изучению местного края. – Кострома : [б. и.], 1923. – Вып. 29. – С. 21 – 24.
442. Рудиченко, Т. С. Духовные стихи донских старообрядцев / Т. С. Рудиченко // Христианство и христианская культура в степном Предкавказье и на Северном Кавказе. – Ростов н/Д. : Рост. гос. консерватория им. С. В. Рахманинова, 2000. – С. 165 – 193.
443. Рудиченко, Т. С. Духовные стихи и псалмы в записях А. М. Листопадова и С. Я. Арефина / Т. С. Рудиченко // Христианство и христианская культура в степном Предкавказье и на Северном Кавказе. – Ростов н/Д. : Рост. гос. консерватория им. С. В. Рахманинова, 2000. – С. 250 – 258.
444. Рукавицына, Е. А. Самоидентификация старообрядчества в современном социуме : на примере Республики Тыва в XX - XXI вв. : дис. ... канд. культурологии : 24.00.01 / Рукавицына Елена Александровна. – Москва, 2011. – 188 с.
445. Рукописи XVI – XX вв. и книги старой печати из собрания института истории СО РАН / сост. Н. Д. Зольникова, А. И. Мальцев, Т. В. Панич, Л. В. Титова. – Новосибирск : Наука, 2010. – 395 с.

446. Русская литература в 1848 году : рецензия на сборник П. В. Киреевского // Отечественные записки. – 1849. – Т. 62 : критика. – С. 5 – 6.
447. Русская устная словесность / сост. Н. Л. Бродский, Н. А. Гусев, Н. П. Сидоров. – Ленинград : Колос, 1924. – 200 с.
448. Русские народные песни и духовные стихи, собранные Петром Киреевским : первое переиздание с прижизненного авторского издания 1848 года // Церковь и народное творчество. – Москва : Русская православная церковь, 2004. – С. 150 – 322.
449. Русские староверы из штата Орегон (США) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://music.yandex.ru/#!/track/3600094/album/390606>. – Загл. с экрана.
450. Рыбников, П. Н. Былины, песни и духовные стихи / П. Н. Рыбников // Олонецкие губернские ведомости. – 1859. – №№ 30, 32, 34, 37, 39, 42, 43–45.
451. Рыбников, П. Н. Былины, песни и духовные стихи / П. Н. Рыбников // Олонецкие губернские ведомости. – 1860. – №№ 17, 33, 35, 39, 47.
452. Рыбников, П. Н. Заметка собирателя / П. Н. Рыбников // Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. – Москва : Сотрудник школ, 1909. – Т. 1. – С. LX – СII.
453. Рычкова, Е. В. Исторические стихи зауральского старообрядца-поморца / Е. В. Рычкова // Вестник Челябинского государственного университета. – 2013. – № 16 (307). – С. 105 – 109.
454. Рычкова, Е. В. Концепция времени в духовных стихах зауральских старообрядцев / Е. В. Рычкова // Вестник Челябинского государственного университета. – 2012. – № 36 (290). – С. 49 – 52.
455. Рычкова, Е. В. Осмысление церковной реформы XVII века в духовных стихах зауральских старообрядцев / Е. В. Рычкова // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2013. – № 5–2 (23). – С. 181 – 183.
456. Рябушинский, В. П. Старообрядчество и русское религиозное чувство; Русский хозяин; Статьи об иконе / В. П. Рябушинский. – Москва; Иерусалим : Мосты, 1994. – 239 с.

457. Савельева, И. М., Полетаев, А. В. История и время. В поисках утраченного / И. М. Савельева, А. В. Полетаев. – Москва : Языки русской культуры, 1997. – 800 с.

458. Сапожникова, Т. В. Этнографические изыскания в Осинском крае местными краеведами в конце XIX – начале XX века / Т. В. Сапожникова // Вестник Челябинского государственного университета. – 2011. – № 1. – С. 150 – 155.

459. Сахаров, В. А. Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи / В. А. Сахаров. – Тула: Тип. Н. И. Соколова, 1879. – 249 с.

460. Сахаров, И. П. Сказания русского народа / собр. И. П. Сахаровым. – Москва : Художественная литература, 1990. – 398 с.

461. Сборник духовных стихотворений в честь Спасителя / сост. Д. Платонов. – Новосибирск : Вознесенский кафедральный собор, 1994. – 50 с. (переиздание 1909 г.).

462. Сборник духовных стихотворений : в 2 ч. – Санкт-Петербург : Трей, 1914. – Ч. 1. – 72 с.

463. Сборник духовных стихотворений : в 2 ч. – Санкт-Петербург : Трей, 1915. – Ч. 2. – 48 с.

464. Селиванов, Ф. М. Духовные стихи в системе русского фольклора / Ф. М. Селиванов // Русский фольклор. – Санкт-Петербург : Наука, 1996. – Вып. XXIX. – С. 31 – 35.

465. Селиванов, Ф. М. Народные духовные стихи / Ф. М. Селиванов. – Москва : Русская книга, 2004. – 552 с.

466. Селиванов, Ф. М. Русские народные духовные стихи : учебное пособие для филологических факультетов / Ф. М. Селиванов. – Йошкар-Ола : Марийский государственный университет, 1995. – 159 с.

467. Селиванов, Ф. М. Стихи духовные / Ф. М. Селиванов. – Москва : Сов. Россия, 1991. – 333 с.

468. Селищев, А. М. Забайкальские старообрядцы. Семейские / А. М. Селищев. – Иркутск : Сибирское книжное дело, 1920. – 81 с.
469. Семибратов, В. К. Книжник, изограф, писатель : штрихи к творческой биографии Л. А. Гребнева / В. К. Семибратов. – Киров: Веси, 2018. – 144 с.
470. Семибратов, В. К. Музыкально-поэтическое наследие вятских старообрядцев (Памяти М. Г. Казанцевой) / В. К. Семибратов // Культура российской провинции. Памяти М. Г. Казанцевой : сб. науч. ст. – Екатеринбург : АМБ, 2005. – С. 228 – 233.
471. Семибратов, В. К. Традиции духовного стиха в Вятском крае / В. К. Семибратов // Вятский фольклор : традиции и современность : тезисы науч.-практ. конф. – Киров : [б. и.], 1991. – С. 21 – 22.
472. Сенатов, В. Г. Философия истории старообрядчества / В. Г. Сенатов. – Москва : Союз старообрядческих начетчиков, 1908. – Вып. 1. – 104 с.; Вып. 2. – 95 с.
473. Сергеев, В. Н. Духовный стих «Плач Адама» на иконе / В. Н. Сергеев // Труды отдела древнерусской литературы. – Ленинград : Наука, 1971. – Т. XXVI. – С. 280 – 286.
474. Серебренников, В. Н. Из похоронных причитаний. Стихи духовного содержания, записанные в селе Пихтовке Оханского уезда Пермской губернии / В. Н. Серебренников // Известия Пермского епархиального церковно-археологического общества. – Пермь : типо-литография Губернского правления, 1917. – Вып. 2. – С. 46 – 54.
475. Серегина, Н. С. Покаянный стих «Плач Адама о рае» роспева Кирилла Гомулина / Н. С. Серегина // Памятники культуры. Новые открытия : Ежегодник за 1983 г. – Ленинград : Наука, 1985. – С. 258 – 262.
476. Серегина, Н. С., Никитина, С. Е. Духовные стихи / Н. С. Серегина, С. Е. Никитина // Православная энциклопедия. – Москва : Церковно-научный центр РПЦ, 2008. – Т. 16. – С. 424 – 428.

477. Серман, И. З. «Псалтырь рифмотворная» Симеона Полоцкого и русская поэзия XVIII в. / И. З. Серман // Труды отдела древнерусской литературы. – Москва ; Ленинград : АН СССР, 1962. – Т. XVIII. – С. 214 –232.

478. Синозерский, М. А. Духовные стихи / М. А. Синозерский // Живая старина. – 1895. – Вып. 3 – 4. – С.449 – 452.

479. Синявский, А. Д. Иван-дурак : очерк русской народной веры / А. Д. Синявский. – Москва : Аграф, 2001. – 464 с.

480. Синягин, А. А. Два христианства на Руси / А. А. Синягин // Абаев В. И. Избранные труды. Религия, фольклор, литература. – Владикавказ : Ир, 1990. – С. 575 – 637.

481. Сказ о табаке [Электронный ресурс] // Русская традиционная культура. – Режим доступа: <http://russiank.ru/duhovn.php>. – Загл. с экрана.

482. Сказание об одиннадцати страдальцах 20-го века [Электронный ресурс] // Credo.ru. – Режим доступа: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=lib&id=1283>. – Загл. с экрана.

483. Склярова, Е. А. Духовные стихи в традиционной культуре старообрядцев Верхокамья / Е. А. Склярова // Фольклорные традиции Севера и Северо-Запада России : тезисы докладов Всероссийской науч. конф. (27—30 сентября 2014 г.). – СПб. : Университетские образовательные округа, 2014. – С. 28 – 29.

484. Славяно-русские рукописи Научной библиотеки Томского государственного университета : каталог / сост. В. А. Есипова. – Томск : Томский ун-т, 2012. – Вып. 3 : XIX век, первая половина. – 690 с.

485. Смелков, В. Упреки и обвинения православного духовенства раскольниками / В. Смелков // Руководство для сельских пастырей. – 1869. –Т. 2. – № 28 (13 июля). – С. 375 – 383.

486. Смелков, В. Упреки и обвинения православного духовенства раскольниками / В. Смелков // Руководство для сельских пастырей. – 1869. – Т. 2. – № 29 (20 июля). – С. 406 – 417.

487. Смелков, В. Упреки и обвинения православного духовенства раскольниками / В. Смелков // Руководство для сельских пастырей. – 1869. –Т. 2. – № 30 (27 июля). – С. 442 – 453.

488. Смилянская, Е. Б. Книжная премудрость и избрание пути спасения старообрядцами Верхокамья на рубеже XX–XXI вв. / Е. Б. Смилянская // Вестник Томского государственного университета. История. – 2013. –№ 1 (21). – С. 36 – 43.

489. Смилянская, Е. Б., Денисов, Н. Г. Старообрядчество Бессарабии : книжность и певческая культура / Е. Б. Смилянская, Н. Г. Денисов. – Москва : Индрик, 2007. – 432 с.

490. Смоленский, С. В. Азбука знаменного пения старца А. Мезенца / С. В. Смоленский. – Казань : Тип. Императорского университета и типо-литография Н. Данилова, 1888. – 132 с.

491. Смоленский этнографический сборник / сост. В. Н. Добровольский. – Москва : Тип. А. А. Васильева, 1903. – Ч. 4. – 720 с.

492. Соболев, А. Н. Обряд прощания с землей пред исповедью, заговоры и духовные стихи / А. Н. Соболев // Труды Владимирской ученой археографической комиссии. – Владимир : типо-лит. Губернского Правления, 1914. – Кн. 16. – 40 с.

493. Соболева, Л. С. К вопросу о фольклоризации образов Бориса и Глеба в духовных стихах / Л. С. Соболева // Публицистика и исторические сочинения периода феодализма : сб. науч. тр. – Новосибирск : Наука, 1989. — С. 132 – 144.

494. Соболева, Л. С. Рукописная литература Урала : наследование традиций и обретение самобытности: наследование традиций и обретение самобытности: дис. ... д-ра филол. наук : 10.01.01 / Соболева Лариса Степановна. – Екатеринбург, 2006. – 549 с.

495. Соболева, Л. С. Сатирический стих о пьянице в собрании рукописей Уральского университета / Л. С. Соболева // Литература и классовая борьба эпохи позднего феодализма. – Новосибирск : Наука, 1987. – С. 226 – 233.

496. Соколов, Б. М. Духовные стихи / Б. М. Соколов // Литературная энциклопедия. – Москва : Коммунист. Акад., 1930. – Т. 3. – С. 607 – 613.

497. Соколов, Б. М. Св. Димитрий Солунский и Мамай в духовном стихе и на иконе / Б. М. Соколов // Этнографическое обозрение. – 1909. – № 2 – 3. – С. 182 – 185.

498. Соколов, Б. М., Соколов, Ю. М. Сказки и песни Белозерского края / Зап. Борис и Юрий Соколовы. – Москва : Отдел русского языка и словесности Императорской академии наук; печ. А. И. Снегиревой, 1915. – 666 с.

499. Соколов, Ю. М. Духовные стихи / Ю. М. Соколов // Русский фольклор. – Москва : Гос. учеб. педагог. изд., 1941. – С. 284 – 291.

500. Соломонов, М. А. Христианский теоним в структуре фольклорного текста : на материале прикамских духовных стихов : автореферат дис. ... канд. филол. наук : 10.02.01 / Соломонов Михаил Александрович. – Пермь, 2011. – 21 с.

501. Солосин, И. И. Стихи ахтубинских сектантов / И. И. Солосин // Живая старина. – 1912. – Вып. 2 – 4. – С. 151 – 200.

502. Солощенко, Л. Ф. Духовные стихи в традиционной музыкальной культуре сибирского старообрядчества / Л. Ф. Солощенко // Музыкальная культура Сибири и Дальнего Востока. История и современность : тезисы зональной науч. конф. – Новосибирск, 1983. – С. 41 – 44.

503. Солощенко, Л. Ф. К вопросу о генезисе русских фольклорных духовных стихов / Л. Ф. Солощенко // Музыкальная культура Средневековья. – Москва : Центр. музей древнерус. культуры и искусства, 1992. – Вып. 2. – С. 127 – 131.

504. Солощенко, Л. Ф. К изучению духовной лирики старообрядцев (покаянный стих «Уже пророчество совершился») / Л. Ф. Солощенко // Проблемы стиля в народной музыке : сб. науч. тр. / сост. О. В. Гордиенко. – Москва : Московская консерватория, 1986. – С. 103 – 120.

505. Солощенко, Л. Ф. К изучению певческой культуры сибирского старообрядчества / Л. Ф. Солощенко // Прошлое и настоящее русской хоровой культуры : материалы всероссийской науч.-практ. конф. (Ленинград 18-24 мая 1981 г.). – Москва : ВХО, 1984. – С. 107 – 109.

506. Солощенко, Л. Ф. К проблеме типологии традиций русских духовных стихов / Л. Ф. Солощенко // Музыкальная культура Средневековья. – Москва : Центр. музей древнерус. культуры и искусства, 1992. – Вып. 2. – С. 131 – 134.
507. Сперанский, М. Н. Духовные стихи из Курской губернии / М. Н. Сперанский // Этнографическое обозрение. – М., 1901. – № 3. – С. 1–66.
508. Сперанский, М. Н. Курский лирик Т. И. Семенов / М. Н. Сперанский // Этнографическое обозрение. – 1906. – Кн. 68/69. – № 1 –2. – С. 13 – 28.
509. Сперанский, М. Н. Русская устная словесность : введение в историю устной русской словесности устная поэзия повествовательного характера : пособие к лекциям на Высших Женских Курсах в Москве / М. Н. Сперанский. – Москва : [б. и.], 1917. – 474 с.
510. Спивак, Р. С. Русская философская лирика : проблемы типологии жанров / Р. С. Спивак. – Красноярск : Красноярский ун-т, 1985. – 140 с.
511. Срезневский, И. И. Древнее житие Алексея человека Божия сравнительно с духовным стихом об Алексее Божьем человеке / И. И. Срезневский // Записки Императорской Академии наук. – Санкт-Петербург : [б. и.], 1867. – Т. 1. – Кн. 1. – С. 1 – 19.
512. Срезневский, И. И. Рецензия на П. А. Безсонова / И. И. Срезневский // Известия Императорской академии наук по отделению русского языка и словесности. – Санкт-Петербург : тип. Имп. АН, 1861. – Т. IX. – Вып. V. – С. 250 – 372.
513. Старообрядческий духовный стих : библиографический указатель. 1859 – 2017 / Сост., вступит. ст. Н. С. Мурашовой. – Новосибирск : Изд-во НГПУ, 2017. – 111 с.
514. Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы. Опыт энциклопедического словаря / Сост. С. П. Вургафт, И. А. Ушаков. – Москва : Церковь, 1996. – 317 с.
515. Стих / В. И. Даль // Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля. – Санкт-Петербург ; Москва : Товарищество М. О. Вольфа, 1909. – Т. 4. – С. 535.

516. Стихи религиозного содержания / собр. и подг. епископ Силуян (Килин). – Новосибирск : Новосибирская старообрядческая православная епархия, 1992. – 210 с.
517. Стихира / М. Фасмер // Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка. – Москва : Прогресс, 1986. – Т. III. – С. 761.
518. Стоюнин, В. Я. О преподавании русской литературы / В. Я. Стоюнин. – Санкт-Петербург, 1879. – 449 с.
519. Теплова, И. Б. Духовный стих «Алексей Божий человек» в творчестве Н. А. Римского-Корсакова [Электронный ресурс] / И. Б. Теплова. – Ресурс доступа: www.russkiydom.spb.ru/index.php?option...article&id. – загл. с экрана.
520. Теплова, И. Б. Освоение традиций Русского Севера экспедициями Песенной комиссии императорского Русского географического общества / И. Б. Теплова // Рябининские чтения : материалы науч. конф. – Петрозаводск : Карел. науч. центр РАН, 2007. – С. 388 – 393.
521. Терентьева, П. В. Что такое духовные стихи [Электронный ресурс] / П. В. Терентьева // Православная Москва. – Режим доступа: <http://orthodoxmoscow.ru/chto-takoe-duhovnye-stixi/>. – Загл. с экрана.
522. Тихомиров, Б. А. К истории отечественной Библии / Б. А. Тихомиров. – Москва : Российское библейское общество, 2006. – 32 с.
523. Тихонравов, Н. С. Разбор книги «Калики переходящие», сборник стихов и исследование П. Бессонова / Н. С. Тихонравов // Тридцать третье присуждение утвержденных П. Н. Демидовым наград 26 июня 1964 года . – Санкт-Петербург : Имп. АН, 1865. – С. 193 –230.
524. Товбин, К. М. Трансформация концепции "Москва - Третий Рим" в русском православном старообрядчестве : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.13 / Товбин Кирилл Михайлович. – Ростов-н/Дону, 2006. – 160 с.
525. Токарев, С. А. Аксиологический подход к культурной традиции / С. А. Токарев // Советская этнография. – 1981. – № 2. – С.104 – 107.
526. Толстая, С. М. Устный текст в языке и в культуре / С М. Толстая // Слово устное и слово книжное : сб. ст. – Москва : РГГУ, 2009. – С. 34 – 40.

527. Топорков, А. Л. Голубиная книга из грозовой тучи : небесный стих о том, отчего в мире правды нет / А. Л. Топорков // Родина. – 2001. – № 4. – С. 22 – 25.

528. Традиционная культура русских на Алтае (материалы фольклорных экспедиций 1982 – 2007 гг.) : Усть-Коксинский район / Сост. О. А. Абрамова, И. А. Сазонтов. – Барнаул : Песнохорки, 2011. – Вып. 2. – 87 с.

529. Трубицына, В. В. Духовные стихи Кемеровской области / В. В. Трубицына. – Новокузнецк : Полиграфист, 2013. – 112 с.

530. Трушкова, И. Ю., Титова, Е. И. Реконструкция повседневности старообрядцев Вятского региона по материалам «изустных» историй / И. Ю. Трушкова, Е. И. Титова // Этнография Алтая и сопредельных территорий. – Барнаул : Барнаул. гос. пед. ун-т, 2015. – С. 162 – 165.

531. Урушев, Д. А. «Она всех победила!» [Электронный ресурс] / Д. А. Урушев // НГ Религии. 2005. 16 ноября. – Режим доступа: http://www.ng.ru/ng_religii/2005-11-16/7_morozova.html. – Загл. с экрана.

532. Успенский, Б. А. Крестное знамение и сакральное пространство : Почему православные крестятся справа налево, а католики — слева направо? / Б. А. Успенский. – Москва : Языки славянской культуры, 2004. – 160 с.

533. Успенский, Б. А. Раскол и культурный конфликт XVII в. / Б. А. Успенский // Избранные труды : в 3 т. – Москва : Шк. "Языки рус. культуры", 1996. – Т.1. – С. 333 – 367.

534. Успенский, Д. И. Духовные стихи Тульской губернии / Д. И. Успенский // Этнографическое обозрение. – 1898. – № 3. – С. 178 – 181.

535. Федоров, Ф. П. Степное пространство в русской литературе / Ф. П. Федоров // Город, усадьба, дом в литературе : сб. науч. ст. – Оренбург : ОГПУ, 2004. – С. 6 – 19.

536. Федорова, Г. С. К проблеме связи ладового мышления в русской монодии и русской народной песне / Г. С. Федорова // Проблемы стиля в народной музыке : сб. науч. тр. – Москва : МГК, 1986. – С. 121–131.

537. Федорова, С. В. Духовные стихи в фольклорных коллекциях архива Карельского научного центра РАН / С. В. Федорова // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера : материалы IV науч. конф. «Рябининские чтения-2003». – Петрозаводск : Карельский центр РАН, 2003. – С. 127 – 129.

538. Федорова, С. В. Женские образы в духовном стихе о Егории Храбром [Электронный ресурс] / С. В. Федорова. – Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory/Fedorova.htm>. – Загл. с экрана.

539. Федоровская, Н. А. Духовный стих в русской культуре : дис. ... д-ра искусствоведения : 24.00.01 / Федоровская Наталья Александровна. – Санкт-Петербург, 2010. – 390 с.

540. Федоровская, Н. А. Традиции духовного стиха в культуре старообрядцев Приморья (на примере сборника духовных стихов Арины Иосифовны Кочевой) / Н. А. Федоровская // Старообрядчество Сибири и Дальнего Востока. История и современность. Местные традиции. Русские и зарубежные связи : материалы четвертой международной науч. конф. 14 – 17 сентября 2004 года / отв. ред. В. И. Алексеев и др. – Владивосток : Краски, 2004. – С. 208 – 214.

541. Федотов, Г. П. Стихи духовные : Русская народная вера по духовным стихам / Г. П. Федотов. – Москва : Гнозис, 1991. – 192 с.

542. Философова, Т. В. Анонимная поэзия в поздней рукописной традиции старообрядцев Латгалии (по материалам собраний рукописных и старопечатных книг Древлехранилища им. В. И. Малышева, ИРЛИ, Санкт-Петербург) / Т. В. Философова // *Latgale kulturas pierobeza*. – Daugavpils : Daugavpils Universitates Akademiskais apgads «Saule», 2008. – С. 105–120.

543. Философова, Т. В. Духовные стихи в рукописной традиции Латгалии и Причудья : по материалам Древлехранилища ИРЛИ / Т. В. Философова // Русский фольклор : материалы и исследования. – Санкт-Петербург : Наука, 1999. – Т. 30. – С. 431 – 458.

544. Философова, Т. В. Духовные стихи в старообрядческих гектографах конца XIX – начала XX веков (по материалам Древлехранилища ИРЛИ, г. Санкт-Петербург) / Т. В. Философова // Культура русских-липован в национальном и

международном контексте : сб. докладов и сообщений Международного науч. симпозиума Общества русских-липован Румынии (Тульча, 12—16 июня 2013 г.). – Бухарест: CRLR, 2013. – Вып. 6.

545. Финдейзен, Н. Ф. Очерки по истории музыки в России с древнейших времен до конца XVIII века / Н. Ф. Финдейзен. – Москва ; Ленинград : Музыкальный сектор, 1928. – Т. 1. – 324 с.

546. Флиер, А. Я. История как культура и культура как история / А. Я. Флиер // Знание. Понимание. Умение. – 2015. – № 4. – С. 30 – 39.

547. Флоренский П. А. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. М.: Прогресс, 1993. 324 с.

548. Флоренский, П. А. Храмовое действо как синтез искусств / П. А. Флоренский // Избранные труды по искусству. – Москва : Изобр. искусство, 1996. – С.199 – 215.

549. Фольклор старообрядцев Литвы / Ю. А. Новиков, Ю. И. Марченко, И. Захарова, Н. Захаров. – Вильнюс : Вильнюсский педагогический ун-т, 2010. – Т. 3 : Народные песни. Частушки. Детский фольклор. – 564 с.

550. Фролов, С. В. Из истории древнерусской музыки (Ранний список стихов покаянных) / С. В. Фролов // Культурное наследие Древней Руси. – Москва : Наука, 1976. – С. 162 – 171.

551. Хазагеров, Г. Г. Персоносфера русской культуры : два свойства персоносферы / Г. Г. Хазагеров // Новый мир. – 2002. – № 1. – С. 133 – 145.

552. Хачаянц, А. Г. О рукописном старообрядческом Стиховнике (из собрания В. К. Архангельской) / А. Г. Хачаянц // Кабинет фольклора. Статьи, исследования и материалы : сб. науч. тр. / Отв. ред. Ю. Н. Борисов. – Саратов : Саратовский ун-т, 2009. – Вып. 3. – С. 29 – 33.

553. Хирьянова, Л. В. Старообрядческая субкультура в современном российском обществе : дис. ... канд. филос. наук : 24.00.01 / Хирьянова Людмила Васильевна. – Белгород, 2009. – 156 с.

554. Хлыбова, Т. В. Святой Георгий на иконе и в духовном стихе / Т. В. Хлыбова // Традиционная культура. – 2000. – № 2. – С. 27 – 35.

555. Храмова, Н. Б. «Адская газета» : проблема выделения редакций / Н. Б. Храмова // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. – 2011. – № 6. – С. 725 – 729.

556. Храмова, Н. Б. Духовные стихи и канты / Н. Б. Храмова // Религиозный фольклор в архиве Центра фольклора ННГУ : указатель сюжетов / Общ. ред. К. Е. Кореповой. – Нижний Новгород : ННГУ, 2008. – С. 49 – 238.

557. Чернышев, В. И. Несколько духовных стихов / В. И. Чернышев // Живая старина. – 1900. – Вып. 3. – С. 426 – 435.

558. Чернышева, М. Б. Духовный стих в системе местной традиционной музыкальной культуры / М. Б. Чернышева // Проблемы изучения музыки эпоса : тез. докл. и сообщ. науч.-практ. конф. / ред.-сост. Р. Ф. Зелинский. – Клайпеда : [б. и], 1988. – С. 15 – 16.

559. Чернышева, М. Б. Музыкальная культура русского населения Верхокамья / М. Б. Чернышева // Русские письменные и устные традиции и духовная культура (по материалам археографических экспедиций МГУ 1966–1980 гг.). – Москва : МГУ, 1982. – С. 127 – 150.

560. Черткова, А. К. Что поют русские сектанты : сборник сектантских напевов с текстом слов / А. К. Черткова. – Москва : Юргенсон, 1910. – Вып. 1 («Псалмы и стишки» духоборцев). – 39 с.

561. Черткова, А. К. Что поют русские сектанты : сборник сектантских напевов с текстом слов / А. К. Черткова. – Москва : Юргенсон, 1911. – Вып. II («Псалмы» малеванцев). – 40 с.

562. Черткова, А. К. Что поют русские сектанты : сборник сектантских напевов с текстом слов / А. К. Черткова. – Москва : Юргенсон, 1912. – Вып. III (Духовные стихи и распевы разных сект.). – 59 с.

563. Чистов, К. В. Народные традиции и фольклор : очерки теории / К. В. Чистов. – Ленинград : Наука, 1986. – 304 с.

564. Чистов, К. В. Традиция, «традиционное общество» и проблема варьирования / К. В. Чистов // Советская этнография. – 1981. – № 2. – С. 105 – 107.

565. Чувьюров, А. А. Духовные стихи в культуре современного старообрядческого населения Республики Коми / А. А. Чувьюров // Христианство в регионах мира. – Санкт-Петербург : МАЭ РАН, 2002. – С. 193–206.

566. Чувьюров, А. А. Локальные группы коми Верхней и Средней Печоры: проблемы языковой, историко-культурной и конфессиональной самоидентификации : дис. ... канд. ист. наук : 07.00.07 / Чувьюров Александр Алексеевич. – Санкт-Петербург, 2003. – 268 с.

567. Чувьюров, А. А. Старообрядческие религиозные книги и рукописи в собрании Российского этнографического музея / А. А. Чувьюров // Музей. Традиции. Этничность. – 2012. – № 1. – С. 130 – 143.

568. Шамтеев, Д. В. О репертуаре духовных стихов старообрядцев Забайкалья (постановка проблемы) [Электронный ресурс] / Д. В. Шамтеев. – Режим доступа: <http://www.predistoria.org/index.php?name=News&file=article&sid=47>. – Загл. с экрана.

569. Шахов, М. О. Религиозно-философские основы старообрядческого мировоззрения / М. О. Шахов. – Москва : Культурно-просветительский центр имени протопопа Аввакума, 2016. – 267 с.

570. Шацкий, Е. Утопия и традиция : пер. с польского / Ежи Шацкий; общ. ред. и послесл. В. А. Чаликовой. – Москва : Прогресс, 1990. – 454 с.

571. Шейн, П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-западного края / П. В. Шейн. – Санкт-Петербург : Имп. АН, 1893. – Т. II. – 751 с.

572. Шилков, П. А. «Адская газета» / П. А. Шилков // Этнографическое обозрение. – 1891. – № 3. – С. 235 – 237.

573. Шиндин, Б. А. Разные стихи и псалмы. Рукопись собрания М. Н. Тихомирова ГПНТБ СО РАН / Б. А. Шиндин // Проблемы музыкальной науки. – 2015. – № 1 (18). – С. 74 – 79.

574. Шмелев, И. С. Душа Родины : рассказы и воспоминания / И. С. Шмелев. – Москва : Паломникъ, 2003. – 559 с.

575. Шнякина, И. В. Миг и вечность в духовных стихах старообрядцев Южного Зауралья / И. В. Шнякина // Шадринские чтения : Литературоведение. Культурология. – Шадринск : Исеть, 2006. – С. 62 – 66.
576. Щепанская, Т. Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. / Т. Б. Щепанская. – Москва : Индрик, 2003. – 528 с.
577. Щуров, В. М. Русские песни Алтайского Беловодья : нотный сборник с аудиоприложением / В. М. Щуров. – Москва : Луч, 2009. – 233 с.
578. Энциклопедия знаменитых россиян [Электронный ресурс]. – Режим доступа: ruspeople.clow.ru/page/021.htm. – Загл. с экрана.
579. Эпос и духовная лирика Усть-Цильмы в записях Д. М. Балашова : из собрания Фонограммархива ИЯЛИ КарНЦ РАН : мультимедийный диск [Электронный ресурс] / сост. Т. С. Канева, В. П. Кузнецова. – Сыктывкар: Сыктывкарский гос. ун-т, 2012. – 1 электрон. цифр. диск (DVD)
580. Юхименко, Е. М. Выговская старообрядческая пустынь : духовная жизнь и литература : в 2 т. / Е. М. Юхименко; науч. ред. Н.В. Поньрко. – Москва : Яз. славян. культуры, 2002. – Т. 1. – 544 с.; Т. 2. – 480 с.
581. Юхименко, Е. М. Литературное наследие Выговского старообрядческого общежития : в 2 т. / Е. М. Юхименко ; науч. ред. Н. В. Поньрко. – Москва : Языки славянских культур, 2008. – Т. 2. – 564 с.
582. Юхименко, Е. М. Новонайденные сочинения выговских писателей / Е. М. Юхименко // Труды Отдела древнерусской литературы. – Санкт-Петербург : Дмитрий Буланин, 2003. – Т. LIII. – С. 289 – 417.
583. Юхименко, Е. М. Старообрядчество : история и культура / Е. М. Юхименко. – Москва : Криница, 2016. – 852 с.
584. Ягодкин, А. Иван Никифорович Заволоко / А. Ягодкин // Международные Заволокинские чтения : сборник 1. – Рига : [б. и.], 2006. – С. 13 – 31.
585. Яковлев, Н. Рыбников Павел Николаевич [Электронный ресурс] / Н. Яковлев // Большая биографическая энциклопедия. – Режим доступа:

https://gufo.me/dict/biography_encyclopedia/Рыбников_Павел_Николаевич . – Загл. с экрана.

586. Яксанов, В. З. Стихи : сборник стихов духов. содержания для старообрядческой семьи и школы / собрал В.З. Яксанов. – Саратов : Сотрудник школ, 1912. – 120 с.

587. Якушкин, П. И. Русские народные песни / собр. Павел Якушкин. – Санкт-Петербург : тип. Д. Глазунова, 1860. – 106 с.

588. Якушкин, П. И. Кое-что об изданиях Безсоновым народных стихов и песен / П. И. Якушкин // Сочинения П. И. Якушкина : с его биографией и товарищескими о нем воспоминаниями. – Санкт-Петербург : В. Михневич, 1884. – С. 462 – 481.

589. Ярешко, А. С. Песни астраханских «липован» (записи 70-х годов XX века) / А. С. Ярешко. – Москва : Композиор, 2007. – 60 с.

590. Assmann, J. Das kulturelle Gedachtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identitat in fruehen Hochkulturen / J. Assmann. – Miinchen : Verlag C. H. Beck, 1992. – 344 s.

591. Kowalska, H. Rosyjski wiersz duchowny i kultura religijna staroobrzendowcow pomorskich / H. Kowalska. – Wroclaw et al. : Ossolineum, 1987. – 123 s.

592. Meyendorf, P. Russia. Ritual and Reform : The Liturgical reform of Nikon in the 17-th Centure / Paul Meyendorf. – New-York (Crestwood) : St. Vladimir's Seminary press, 1991. – 235 p.

593. Mina, J. L. Thematic and Poetic Analisis of Russian Religious Oral Epics / J. L. Mina. – Berkley : University of California, 1972. – 336 p.

594. Russell, F. Newslore : Contemporary Folklore on the Internet / F. Russell. – University press of Mississippi, 2011. – 268 p.

595. Filosofova, T. Geistliche Lieder der Altgläubigen in Russland / Bestandaufnahme, Edition, Kommentar T. Filosofova. – Köln ; Weimar ; Wien : Böhlau Verlag, 2010. – 544 s.

596. Арх. Астраханского областного методического центра. Оп. 2008 г. (экспедиция в с. Успех Камызякского района Астраханской области) / Сост. О. Иванова.

597. Арх. Лаборатории археографических исследований Уральского государственного университета (ЛАИ УрГУ). Тюменское (XII) ; Артинское (I) ; Горнозаводское (II) ; Красноуфимское (IV) ; Курганское (V) ; Невьянское (VI); Ревдинское (VIII) ; Свердловское (IX) ; Северо-Челябинское (X); Шалинское (XIV) ; Шатровское (XV); Челябинское (XVIII) собрания. – Режим доступа: <http://lai.igni.urfu.ru/ru/opisi-fondov/>

598. Личный архив автора [текст], [ноты]. Алтайский край ; Республика Алтай ; Красноярский край ; Республика Тыва ; Новосибирская область, 1993–2003.