

Колесницкая 1972 — *Колесницкая И. М.* Русские предания и легенды в публикациях 1860—1870-х годов // Русский фольклор. Вып. 13. Русская народная проза. Л., 1972. С. 20—40.

Неклюдов 2007 — *Неклюдов С. Ю.* Вариант и импровизация в фольклоре // www.ruthenia.ru/folklore/nekludov1.htm

Никитина 1993 — *Никитина С. Е.* Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993.

Основы теории 1974 — *Основы теории речевой деятельности.* М., 1974.

Померанцева 1985 — *Померанцева Э. В.* Устная сказочная проза // Померанцева Э. В. Русская Устная проза. М., 1985. С. 173—257.

Пропп 1999 — *Пропп В. Я.* Русский героический эпос. М., 1999.

Пропп 2002 — *Пропп В. Я.* Змеборство фольклора в свете фольклора // Пропп В. Я. Фольклор. Литература. История. М., 2002. С. 92—115.

Путилов 2000 — *Путилов Б. Н.* Петр Великий — фольклорный герой // Петр Великий в преданиях, легендах, анекдотах, сказках, песнях. СПб. 2000. С. 3—12.

Путилов 2003 — *Путилов Б. Н.* Фольклор и народная культура; In *memoiam.* СПб., 2003.

Рикёр 1998 — *Рикёр П.* Время и рассказ: в 2 тт. Интрига и исторический рассказ. Т. 1. М.; СПб., 1998.

Соколова 1968 — *Соколова В. К.* О некоторых типах исторических преданий (к проблеме их жанрового своеобразия) // История, культура, фольклор и этнография славянских народов. VI Международный съезд славистов (Прага, 1968). Доклады советской делегации. М., 1968. С. 248—274.

Соколова 1970 — *Соколова В. К.* Русские исторические предания. М., 1970.

Токмаков 1895 — Историко-статистическое и археологическое села Промзино-Городище Алатырского уезда, Симбирской губернии / Составил И. Токмаков. М., 1895.

Цодикович 1991 — *Цодикович В. К.* Русское церковное искусство XVIII—XX вв. в немусейных собраниях Ульяновской области. Каталог. Ульяновск, 1991.

Чистов 1967 — *Чистов К. В.* Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв. М., 1967.

Шатин 1996 — *Шатин Ю. В.* Событие и чудо // www.nsu.ru/education/virtual/discours2_2.htm

Шеваренкова 2004 — *Шеваренкова Ю. М.* Исследования в области русской фольклорной легенды. Нижний Новгород, 2004.

Список сокращений

АА — Архив автора.

ФА КЛ УлГПУ — Фольклорный архив кафедры литературы Ульяновского государственного педагогического университета.

ДНА — Дневник наблюдений автора.

Н. А. АНТРОПОВА
(Москва)

РАССКАЗЫ О ЧУДЕСАХ У СТАРООБРЯДЦЕВ: К ПРОБЛЕМЕ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ ФОЛЬКЛОРНОГО ТЕКСТА¹

Любой фольклорный текст может и должен изучаться не только с точки зрения поэтики, сюжетно-мотивного состава, формульности и т. д., но и как социальный феномен. Примером такого рода исследований являются работы М. Р. Базилишиной «Устный народный рассказ: функциональная природа жанра» [Базилишина 1997], С. Б. Адоньевой «Прагматика фольклора: частушка, заговор, причет (Белозерская традиция XX века)» [Адоньева 2004] и некоторых других исследователей.

Известно, что религиозное сознание способно воспринимать и интерпретировать как чудо практически любое явление действительности, что, впрочем, не исключает существования «чудесных событий» со сверхъестественной природой (одной из разновидностей последних являются чудеса, имеющие форму видений). Чаще всего чудеса происходят с одним человеком или ограниченным числом людей (наиболее известное исключение — чудо схождения Благодатного огня в Иерусалиме) и являются частью индивидуального мистического опыта. В дальнейшем люди, с которыми случилось чудо, рассказывают о нем более широкому кругу лиц. «Содержание <...> воспринимается как некое сверхъестественным образом полученное сообщение, которое подлежит расшифровке и экстериоризации» — эти слова, которые составители сборника «Сны и видения в народной культуре» [Сны 2001] относят, соответственно, к снам и видениям, в полной мере справедливы и для рассказов о других «чудесных событиях». Важным при этом, на наш взгляд, является понимание того, для чего обнаружится этот опыт, какие функции выполняют рассказы о чудесах. Особое значение приобретает не только сам текст рассказа о чудесном, но авторские и исполнительские

¹ Работа выполнена при поддержке РГНФ (проект № 06-04-00171а).

комментарии, пояснения, сопровождающие повествование, а также контекст, в котором происходит естественное бытование данных рассказов.

Из многочисленных исследований, посвященных рассказам о чудесах, особенно интересна и наиболее близка нам статья Е. В. Кулешова «Народные рассказы о христианских чудесах в устном и письменном бытовании: опыт типологизации» [Кулешов 1998]. Проблему, сформулированную как «разработка структурно-функциональной типологии рассказов о чудесах» автор связывает с практической задачей, возникшей в процессе сбора материала: «Изначально задача эта возникла как чисто прикладная: в ходе полевых исследований необходим был определенный научный инструментарий, который позволил бы внести элемент упорядоченности в разнородный чудесный материал, собранный в экспедиции...» [Там же, 494]. В качестве объекта исследования была выбрана прихрамовая среда современной православной церкви. По словам А. В. Тарабукиной, осуществлявшей исследование совместно с Кулешовым, эти люди составляют особую «маргинальную группу, очень разнородную по социальному составу и образовательному уровню...» [Тарабукина 1998, 482]. Здесь создается «благодатная почва для возникновения и распространения рассказов чудесного содержания, рассказов самой разной функциональной направленности и нарративной структуры» [Кулешов 1998, 493]. Выделяя функции «чудес», Кулешов отмечает, что различный набор их характерен для текстов, имеющих различную нарративную структуру. Рассказам, не связанным с нарушением законов природы и являющимся для рационального сознания «обычными происшествиями, подвергающимися мистической интерпретации» [Там же, 495], свойственны следующие функции: прогностическая; детерминирующая (определенным образом истолкованное явление заставляет человека совершать или не совершать те или иные поступки); регулирующая.

Различие между детерминирующей и регулирующей функциями, по мнению автора, состоит в том, что первая предполагает создание установки на правильное поведение, вторая — наказание за неправильное (или, в гораздо более

редких случаях — награду за правильное, благочестивое). Такую функциональную нагрузку Кулешов объясняет тем, что «выбор правильного духовного пути в мистической культуре напрямую связан с вниманием к мелочам, к таким событиям, которые для постороннего взгляда не содержат ничего особенного; в этом в прихрамовой культуре видится обретение тайного зрения — более глубокого взгляда на мир, не признающего случайностей и совпадений» [Там же, 495].

Рассказы о событиях безусловно чудесной природы «тяготеют к другим функциональным типам. Иерофатическая функция — выделение сакральной пространственной сферы; “удостоверяющая” — чудо является подтверждением чудотворной силы святого места, иконы или сверхъестественных возможностей старца-чудотворца; констатирующая — произошедшее событие воспринимается как свидетельство, знак какой-либо интенции Божества. Набор функций в развернутых повествованиях значительно сужается (безусловно доминирует функция, которая выше была названа “удостоверяющей”») [Там же, 496].

На наш взгляд, недостатком подобной модели функционирования является то, что автор приравнивает друг к другу и смешивает функции рассказа о чуде и функции самого чуда. Так детерминирующая функция может осуществиться лишь в том случае, если человек стал объектом воздействия сверхъестественных сил. Свершившееся чудо повлияет на его выбор жизненного пути, но рассказ об этом событии вряд ли окажет такое же воздействие на других людей. При этом именно рассказам о чудесах действительно присуща регулирующая функция. Подобное повествование способно предотвратить неблагоприятный поступок слушателя, а значит, окажет на него влияние.

Проблемы функциональности рассказов о чудесах затрагивались и в ряде других исследований. Так, одна из глав книги Н. Н. Покровского и Н. Д. Зольниковой «Староверы-часовенные на востоке России в XVIII—XX вв.: Проблемы творчества и общественного сознания» посвящена истории Урало-Сибирского патерика. В своем труде авторы сосредоточиваются большей частью на истории патерика, характеризуют его авторов и исследуют круг исторических

источников. Но описывая непосредственно третий том, являющийся сборником рассказов о чудесных событиях, авторы не только цитируют определенные чуда из патерика, но и выделяют такую целевую установку составителей, как «озабоченность тем, как уберечь “свое” от агрессии “чужого”, доказать справедливость древней картины мира...» [Покровский, Зольникова 2002, 328]. Отмечая особую важность рассказов о чудесах в составе патерика, авторы связывают это явление с «особо острым противостоянием с официальной атеистической идеологией в советское время» [Там же, 331].

Из других исследований отметим еще небольшую статью В. Л. Кляуса «Притчи старообрядцев Литвы: функциональные аспекты бытования (из опыта полевых фиксаций)» [Кляус 2005], где демонстрируется особое значение метода включенного наблюдения при записи фольклорных произведений, который позволяет провести последующий анализ контекста исполнения текста. Это приобретает принципиальное значение для понимания его «функционального, прагматического уровней», а также специфики текстообразования. На примере одной записи, сделанной в Литве, показано как притча становится «посланием, структурирующим начало, развитие и логическое завершение» встречи исследователя с исполнителем рассказа о чуде.

Нами была предпринята работа по сборанию рассказов о чудесах у старообрядцев, проживающих в различных регионах России — Балезинском и Красногорском районах Республики Удмуртии, Бичурском районе Республики Бурятия и Боровском районе Калужской области. Методика сбора и записи была довольно типичной. Это позволило нам в короткий срок познакомиться с достаточным числом интересных нас текстов. Всего было записано более полусотни рассказов о чудесах, однако в настоящей работе, исходя из поставленных задач, из этого многообразия собранных текстов стоит остановиться лишь на трех.

Такое малое число привлекаемых примеров объясняется несоответствием метода сбора материала и проблематики, обозначенной в статье. Большое количество собранных текстов не компен-

сирует, к сожалению, отсутствие живого контекста, позволяющего увидеть рассказы о чудесах в их естественном бытовании. Как известно, в частности, это отмечено и В. Л. Кляусом [Кляус 2005], для раскрытия функционального, прагматического уровня бытования фольклора наиболее приемлем метод «включенного наблюдения». Преимущество подобного подхода мы смогли оценить и в своей полевой работе.

Один из рассказов о чуде, на который нам бы хотелось обратить внимание в связи с изучаемой проблематикой, был записан в деревне Багыр Красногорского района Удмуртии. Деревня эта невелика по размеру и содержит не более 50 дворов, которые стоят на трех длинных улицах, расходящихся в разные стороны от единого центра — запруды небольшой речушки. В Багыре проживают потомки старообрядцев Филипповского согласия беспоповского толка. Нам удалось познакомиться с главой местного «собора» (так называют группу людей преклонного возраста, собирающихся для совместных молений) Ненилой Парфеновной Перминовой, 1927 года рождения. Отвечая на наши вопросы, она рассказала достаточно много интересных «чудесных» историй, каждая из которых заслуживает внимания. Но в рамках настоящего исследования стоит рассмотреть лишь один из ее рассказов. Приведем наш разговор дословно: «Соб.: *“А тятенька Ваш рассказывал, как Никола помогал кому-то конкретно?”*. Н. П.: *“Ничего. Нет. Так то раньше, сейчас-то нет”*. Соб.: *“Раньше, раньше...”*. Н. П.: *“Если невежа какой, говорит — попроси Никола, Никола милостливый, он как-нибудь да поможет. Оно ровно и правда, Никола к Богу-то ближе... Как-то рассказывают про вотяку... Вы-то, наверное, тоже вотяки?”*. Соб.: *“Нет-нет, мы русские...”*. Н. П.: *“Вот вотяк де поехал рыбачить и морды поставил, морды ставит и говорит: «Никола, ты мне помоги, чтобы морда вся полная была, так я тебе фунтовую свечу поставлю». Вот и правда, пришел — у него полная морда рыбы-то. А ужо вотяку жалко стало ставить фунтовую свечу. Говорит: «Никола, ладно ужо. Так и быть полфунтовую поставлю». В то время мотня-то развязалась и вся рыба в воду. «Ох, Никола, Никола. Я ведь пошутил, ты уж больно шутки-то не тер-*

пишь» [Общий смех — Н. А.]. *Уж жалко ему, фунтовую-то стало жалко ставить, так он полфунтовую... и вся рыба в воду. Смеются, ой беда-то.* [Смеется — Н. А.] *Вот он, Никола, угодник Господу, всем помогает, вот ему и молятся*». Соб.: «С вотяком-то как Никола обошелся!». Н. П.: «Он же чудотворец, Святитель Николай Чудотворец. Он чудо творит. Ему помолятся...»».

Этот рассказ позволяет говорить, во-первых, о почитании Николы не только русскими, но и другими народами России, в том числе и неправославными, во-вторых, об отношении к нему как к скорому на помощь святому, и, в-третьих, о том, каким образом объясняется причина помощи согласно народным представлениям. Но для нас важно иное — то, что чудо становится поводом для смеха. В регионе совместного проживания различных народов, носителей разных языков и культур, актуальной проблемой являются отношения с соседями. И оказывается, что посредством рассказа о чуде возможно поиронизировать, посмеяться над иноэтническим соседом, принизить чужого, иноверца.

Прежде чем рассказать нам эту историю, Ненила Парфеновна уточнила, что нет, она рассказала нам о «чуде». Трудно предположить, какова была бы ее реакция, если бы мы оказались удмуртами — рассказала бы она нам эту «чудесную» историю или нет? Возможно, что да, но только с другой интонацией, без смеха. Заметим, что это ее единственный из нескольких рассказов о чуде, который вызвал общий смех, и нам представляется, что в этом и заключается его основная функция. Чудо происходит по воле Николая Чудотворца, имеет вполне обычное содержание — помощь приходит быстро, в ответ на данный обет. Но рассказ приобретает характеристики и функции анекдота, который «является одной из форм юмористического восприятия и переосмысления жизни» [Чиркова, 1997, 5]. Поскольку смех, присущий анекдоту, по мнению О. А. Чирковой, это особый способ отражения, постижения действительности и воздействия на нее, его функция состоит в том, что он «передает информацию, актуальную для данной социальной среды» [Там

же, 12], в нашем случае — высмеивание старообрядцами иноэтнических и иноконфессиональных вотяков.

Свидетелями другого рода функционирования рассказа о чуде мы стали у забайкальских старообрядцев (семейских) в поселке Бичура (Бурятия). Поселок, в котором проживает около 19 тысяч человек, представляет собой весьма любопытное территориальное образование: его главная (и почти единственная) улица растянулась на 13 км. Из концов поселка в центр ходят автобусы, и чтобы проехать всю улицу, которая сегодня носит название «Коммунистическая», необходимо делать пересадку. Такая пространственная организация Бичуры обусловила ее культурное своеобразие, в частности, сделала невозможным существование одного религиозного центра. В XIX веке это выражалось не только в наличии нескольких церквей (по краям поселка и в центре), но и в принадлежности жителей к различным ответвлениям старообрядчества. Авторы современного опытного энциклопедического словаря «Старообрядчество» пишут, что среди семейских «преобладают старообрядцы часовенного согласия <...>, среди них также есть приемлющие священство белокриницкой иерархии и представители беглопоповцев, а также поморского согласия» [Старообрядчество 1996, 251]. Видимо, все названные толки присутствуют и в Бичуре.

Особенность одной из записей, сделанных нами от бичурских семейских, заключается в фиксации рассказа о чуде в его естественном бытовании. Повествование, о котором пойдет речь, не было спровоцировано нашими вопросами, оно прозвучало как следствие внутренней потребности рассказчицы прокомментировать сложившуюся в ее старообрядческой общине напряженную обстановку.

Татьяна Фатеевна Иванова, 1916 года рождения, с которой мы беседовали, долгое время была хранительницей икон и рукописей одной из общин Бичуры, вероятно, изначально так называемого австрийского толка. Церкви и часовни, которые имелись в этом населенном пункте (всего, видимо, семь), были разрушены в тридцатые годы XX века. В общине, в которую входила не имевшая ни детей, ни мужа Татьяна Фатеев-

на, службы проходили в ее доме. Среди своих она считалась наиболее знающей «обряд». Но времена изменились, появилась возможность построить церковь. Появилась и новая проблема — где? На месте старой церкви в советские годы построили клуб. Администрация выделила новое место — в центре поселка, однако один из предпринимателей, как считается, за определенное вознаграждение получил возможность распоряжаться этим участком и построил на нем магазин. Тогда Татьяна Фатеевна приняла решение отдать половину своего земельного участка возле дома под церковь. Она строилась 4 года и в 2000 году была освящена древлеправославными иерархами, но священники почему-то подолгу не задерживались в Бичуре. Так было до тех пор, пока не появился уже четвертый батюшка, который на момент нашего приезда в 2004 году жил в поселке и служил уже два года. Отношения между ним и Татьяной Фатеевной сложились весьма напряженные. По ее мнению, которое она нам неоднократно высказывала, батюшка — крайне неученый муж, не знает «обряд», а к тому же жаден и ленив. По рассказам нашей собеседницы, он ругал ее, обзывал различными нехорошими словами, даже отказался однажды причащать за то, что она делала ему замечания (к примеру, Татьяна Фатеевна порицала священника за то, что тот допускает нетрезвых прихожан прикладываться к иконе, разрешает присутствовать на службе женщинам в брюках и т. д.). Числились за ним, якобы, и еще множество других крупных и мелких прегрешений. По мнению же батюшки, а с ним нам также довелось беседовать, проблема была в том, что Татьяна Фатеевна, несмотря на свой преклонный возраст и принадлежность к женскому полу, сосредоточила в своих руках духовное руководство общиной и вовсе не желает от него отказываться, несмотря на то, что теперь в общине есть священник.

В общем, проблема эта была постоянным предметом мыслей и забот нашей собеседницы. Ее восприятие этой ситуации еще более драматизировалось тем, что, как оказалось, сначала поддержку Татьяне Фатеевне в ее желании восстановить церковь оказывала Русская православная старообрядческая

церковь (в рассказе именуется Австрийской): у нее сохранилось официальное письмо, написанное от имени митрополита Алимпия, с просьбой к трудовым коллективам района материально поддержать Бичурскую старообрядческую общину. Затем получилось так (причем исполнительница не может объяснить, как это произошло), что община перешла в лоно Древлеправославной церкви (в рассказе — новозыбковская).

Когда мы появились в доме, помимо самой Татьяны Фатеевны там находилась женщина из другой деревни, которой хозяйка видимо уже в который раз рассказывала о своем печальном положении. Мы как бы включились в разговор и не столько задавали вопросы, сколько просто слушали. Таким образом был записан следующий рассказ о разговоре с одним из иерархов Древлеправославной церкви: *«Когда мы с ним молились, Богородица был какой-то. Я ему говорю: “Батюшка, что означает эта Богородица?”. Он говорит: “Эта Богородица образовалась в лесу на пеньке [видимо, икона Божьей Матери — Н. А.]. Девочка обнаружила, пришла в деревню около лесу, сказала родителям. Ее перенесли в молебный дом. Хотели сделать для нее церкву, но побоялись, что сгорит. Сделали в деревне. Одну сделали — она сгорела. Вторую сделали — она сгорела. А сделали церкву в лесу”. Я говорю: “Дак и у нас так. Я же Господа Бога австрийцев просила, я вас не просила!”. Он на меня обиделся, что я так сказала, главный-то наш, новозыбковский. И поставил совсем неученого почти. Ну, он там учился восемь месяцев, но сбежал, не мог учиться. Поставил его щас в священники, и он форменно издевается».*

Эта история с чудесным появлением в лесу образа Богородицы используется Татьяной Фатеевной дважды. Первый раз с ее помощью она иллюстрирует ошибку в выборе главенствующей патриархии (*«Я говорю дак и у нас так. Я же Господа Бога австрийцев просила, я вас не просила»*), проводя параллель явленного чуда с актуальной жизненной ситуацией, связывая их и объясняя сложившуюся обстановку посредством чуда.

Второй аспект, в котором Татьяна Фатеевна упоминает это чудо, еще более интересен. По мнению исполнительницы, ее комментариев после рассказа

о чуде вызвал недовольную реакцию, обиду у собеседника и якобы заставил его в отместку прислать плохого батюшку («Он на меня обиделся, что я так сказала, главный-то наш, новозыбковский. И поставил совсем неученого почти»). То есть, рассказ о чуде вызывает целую цепь следующих друг за другом реакций, влияющих, по мнению нашей собеседницы, не просто на отношения людей друг с другом, но и на конкретные их поступки. Назначение малограмотного священника оказывается спровоцировано комментарием к рассказу о чуде.

Прежде чем говорить о втором рассказе Татьяны Фатеевны о чудесном событии, процитируем его целиком: «А я все и думаю. Прочитала я календарь. Там написано. Послал Господь какого-то святого... проповедовать. А он дескать, да чё я пойду туда-то, я лучше сюда. Сел на корабль, по своей воле куда — корабль стал тонуть. А он говорит: “Выброси мене за борт, это через мене корабль тонет. Господь меня послал туда, а я поехал туда”. Его выбросили за борт, его рыбина схватила, потом на берег выбросила, и он, куда велел Господь, туда и пошел. Я тут сразу подумала — Господь нам велел австрийцев. Мы за то все года мучаемся. Это ведь божье дело, не что-нибудь. Что нам делать, прямо не знаю. Сейчас он был, патриарх новозыбковский, и говорит: “Так вам и придётся мучиться, пока он не померт”».

Календарь, на который ссылается Татьяна Фатеевна, содержит пересказ книги пророка Ионы, входящей в состав Библии (Книга пророка Ионы, глава 1—3. IV Книга Царств). В календаре эта история рассказывается следующим образом: «Однажды Господь повелел Ионе идти проповедовать покаяние нечестивым жителям города Ниневии. Но Иона не захотел исполнить волю Божию. Но от Бога никто не может укрыться, и когда Иона плыл на корабле по морю, Господь, желая вразумить раба Своего, поднял великую бурю. Ужас объял корабельщиков, и Иона велел выбросить его в море, и, как только так сделали, буря прекратилась. А пророка Иону по велению Божию проглотил кит, и пробыл Иона в животе у кита три дня и три ночи. Там он плакал и каляся, непрестанно молясь Богу, и Господь повелел, чтобы кит изверг Иону на сушу. Тогда уже Иона безропотно, благодаря Бога,

пошел исполнять волю Его. И грешные жители Ниневии покаялись, и Господь отвратил от них гнев Свой» [Календарь, 1999, 12 сентября].

Как видим, пересказ Татьяны Фатеевны весьма близок к оригиналу, забытым оказываются, пожалуй, только имя пророка и названия городов. Казалось бы, этот текст, являющийся пересказом пересказа, не представляет особого интереса (вторичность, прямая зависимость от позднего письменного источника, в данном случае от календаря). В свете нашей проблематики, однако, эта запись имеет крайне важное значение, поскольку позволяет увидеть функционирование рассказа о чуде, его влияние на мировоззрение и социальную позицию исполнителя.

Назидательное значение, которое приобретает это повествование в устах Татьяны Фатеевны, обусловлено во многом ее собственной интерпретацией текста в связи с личными жизненными событиями. Проблемы в устройстве церковной жизни рассказчица связывает со своим отступлением от первоначальной воли Бога. Трудно сказать, как конкретно повлияла история о святом, воспротивившемся божьей воле, на оценку Татьяной Фатеевной сложившейся ситуации. Заставил ли ее этот рассказ о чуде кардинально изменить свою позицию по отношению к главенствующей церкви, перенести негативное восприятие с одного конкретного батюшки на всю Древлеправославную церковь, оценить ситуацию в целом как выбор ошибочного пути. Или это повествование используется рассказчицей для подтверждения ее собственных представлений, иллюстрации мнения, сложившегося ранее? К сожалению, мы не имеем сведений о том, что было первоначальным, но в своем повествовании как для нас, незнакомых людей, так и для своей соседки, Татьяна Фатеевна напрямую связывает эти два факта, и рассказ о святом, взятый из календаря, выступает в качестве мотивации оценки сложившейся проблемной ситуации.

Три рассмотренных примера, отразившие контекст исполнения, позволяют говорить о функциональном многообразии рассказов о чудесах. Воспоминания о чудесных событиях обусловлены жизненными обстоятельствами рассказчиков, ситуацией разговора

и, являясь, с одной стороны, чем-то как бы обыденным, становятся важной точкой осмысления и сопереживания бытия. Подобного рода записи делаются крайне редко по причине несовершенства методики фольклористической собирательской работы, но они наглядно показывают, что рассказы о чудесах можно вынести за рамки мистического опыта и их содержание нельзя объяснить исключительно особенностями религиозного сознания, спецификой жанра или фольклорной поэтикой. Они являются уникальным социокультурным феноменом, выяснение специфики функциональной природы которого еще впереди.

Литература

Адоньева 2004 — Адоньева С. Б. Прагматика фольклора. СПб., 2004.

Базилишина 1997 — Базилишина М. Р. Устный народный рассказ: функциональная природа жанра. Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Улан-Удэ, 1997.

Кляус 2005 — Кляус В. Л. Притчи старообрядцев Литвы: функциональные аспекты бытования (из опыта полевых фиксаций) // Балтийские перекрестки: этнос, конфессия, миф, текст. Спб., 2005. С. 338—343.

Кулешов, 1998 — Кулешов Е. В. Народные рассказы о христианских чудесах в устном и письменном бытовании: опыт типологизации // Славянские литературы. Культура и фольклор славянских народов. XII международный съезд славистов (Краков, 1998). Доклады российской делегации. М., 1998. С. 493—500.

Покровский, Зольникова 2002 — Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д. Староверы-часовенные на востоке России в XVIII—XX вв.: Проблемы творчества и общественного сознания. М., 2002.

Календарь 1999 — Православный календарь. Иркутск, 1999.

Сны 2001 — Сны и видения в народной культуре. Мифологический, религиозно-мистический и культурно-психологический аспекты / сост. О. Б. Христофорова. М., 2001.

Старообрядчество 1996 — Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы. Опыт энциклопедического словаря. М., 1996.

Тарабукина, 1998 — Тарабукина А. В. К характеристике прицерковной культуры: семантика образа святого места в фольклорной традиции восточных славян // Славянские литературы. Культура и фольклор славянских народов. XII международный съезд славистов (Краков, 1998). Доклады российской делегации. М., 1998. С. 482—492

Чиркова 1997 — Чиркова О. А. Поэтика современного народного анекдота. Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1997.

Е. В. САФРОНОВ
(Ульяновск)

ЧУДЕСНОЕ В СНОВИДЕНИЯХ

Чудо, чудесное в языке и культуре определяется, прежде всего, как преодоление повседневности — необычные явления и события, объяснение которых невозможно или лежит в сфере ирреального, сверхъестественного, божественного [Ле Гофф 2001, 41—82; Фрумкин; Сукина; Лосев 2001; Даль 1998, 612; Ожегов 1998, 889 и др.]. Это определение позволяет говорить об очевидной близости концептов «сновидение» и «чудесное»: сновидения в современной культуре также нередко противопоставляются повседневности [Толстой 1994, 91], осознаются как «окна в другую реальность» [Руднев 1997, 281] и выполняют функцию «реплики потустороннего мира» [Панченко 2002, 88]. «Реальность сна чудесна и не нуждается в объяснении» [Исупов 2007, 527].

Чудесное в рассказах о сновидениях не всегда жестко противопоставлено обыденному и повседневному¹. Например, явление умершего во сне воспринимается, безусловно, как чудо. В то же время оно может быть закономерным и расцениваться как ответный шаг на определенные действия сновидца или его окружения.

Так, смерть некрещеного человека (обычно — младенца) в народно-православной культуре считается нарушением традиционных правил, ведущим к тяжелым последствиям для посмертной судьбы покойного. Согласно поверьям, на том свете такие дети слепы и безымянны, даже в том случае, когда им успели дать имя [Зеленин 1995, 182; Кабакова 1999, 86—87]. К «непрощеным грехам» относится и совершение аборта, которое также влияет на условия

¹ Материалом для статьи послужили тексты, записанные в 2004—2008 годах на территории Ульяновской области. Учитываются, главным образом, рассказы об иномирных снах, т. е. повествования, в основе сюжета которых лежит описание контакта с инобытийными персонажами (подробнее об этой группе текстов см., напр.: [Толстая 2002; Сафронов 2006]).