

**Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего профессионального образования
«РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ»**

Радченко Д.А.

**«Святое письмо» как коллективный текст:
динамика жанра**

Москва 2017

Аннотация. В работе рассматривается развитие текстов «святых писем» и «писем счастья» в русскоязычной традиции XX-XXI веков как системы текстов, помещенных в сложный коммуникативный контекст. Один и тот же текст может функционировать (и восприниматься разными группами) как магический артефакт, священный текст/легенда, контрреволюционная листовка, «самиздатовская» молитва, детская игра и т.д. По мере перемещения письма из рукописных сборников апокрифов в интернет, из ситуации бытования в ограниченной локальной группе к публикации в центральных СМИ, участники коммуникации постоянно корректируют его, основываясь как на своих представлениях о прагматике этой традиции, так и на предшествующем опыте взаимодействия с жанром «круговых писем». В работе прослеживается возникновение и трансформация одного из наиболее популярных «святых писем» 1950-1980-х гг. на всех уровнях: жанровом, текстуальном, акциональном, дискурсивном, функциональном.

Радченко Д.А. старший научный сотрудник Центр исследований конкуренции и экономического регулирования ИПЭИ Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ

Данная работа подготовлена на основе материалов научно-исследовательской работы, выполненной в соответствии с Государственным заданием РАНХиГС при Президенте Российской Федерации на 2016 год

Содержание

Введение	4
1 «Святое письмо» о встрече мальчика и Бога и контекст его появления	6
2 Особенности распространения «святого письма» о видении мальчика и вариации текста.....	8
3 Жанровые трансформации «святого письма» и изменение его функции как артефакта.....	18
Список использованных источников	23

Введение

В ситуации современного фольклора фольклорный текст становится «разменной монетой» множества групп. При этом происходит постоянное изменение жанра. С одной стороны, тексты адаптируются под изменяющиеся потребности сообщества. С другой стороны, практики «переваривают» новые тексты, встраивая их в существующие «ячейки» фреймов или создавая под них новые.

Развитие текстов «святых писем» и «писем счастья» в русскоязычной традиции XX-XXI века характерно для фольклорного жанра, помещенного в сложный коммуникативный контекст. Перемещаясь из рукописных сборников апокрифов в массовый почтовый оборот, из ситуации бытования в ограниченной локальной группе к публикации в центральных СМИ, циркулирующие в советском пространстве «письма» значительно изменяются, отражая динамику практики обмена такими текстами. Несмотря на установку сакральности такого текста, участники коммуникации постоянно корректируют его, основываясь как на своих представлениях о прагматике этой традиции, так и на предшествующем опыте взаимодействия с жанром «круговых писем». Кроме того, постоянная дискуссия СМИ и властей с содержащимися в письмах установками также находит отражение в их текстах. В результате одно и то же «святое письмо» может функционировать (и восприниматься разными группами) как магический артефакт, священный текст, контрреволюционная листовка, самиздатовская молитва, детская игра.

Текст «святого письма», в самом общем виде, включает ряд мотивов, которые либо развернуты в полноценные нарративы, либо, как в приведенном ниже примере, редуцированы: (1) информация об источнике содержащегося в письме откровения (в данном случае – о визионере и характере видения); (2) информация, содержащаяся в откровении; (3) предписание действий, которые необходимо произвести по получении письма для получения бенефактивных последствий; (4) информация о циркуляции письма; (5) информация о случаях бенефактивных/небенефактивных последствий переписки или уклонения от нее. Все описанные нарративные элементы могут развиваться самостоятельно и независимо друг от друга, мигрировать между различными типами текстов и даже разными жанрами. Так, нарратив о содержании откровения может бытовать автономно в качестве легенды; истории о последствиях взаимодействия с письмом – в устном дискурсе и т.п. Таким образом, «святое письмо», даже в рамках одного типа, необходимо изучать не как целостный и

закрытый текст, но как подвижную систему текстов, взаимодействующую с различными жанрами – заговором, апокрифической молитвой, легендой и т.п. (см. [Панченко 2003] , [Шеваренкова 2008]и др.) С другой стороны, «святое письмо», как многократно отмечалось исследователями, функционирует в двух измерениях: как текст и как магический артефакт (см. напр. [Топорков 2008]). Это обуславливает двойственность контекста его бытования. С одной стороны, это дискурсивные практики, выражающие отношение к содержанию и самому феномену «святого письма» и оказывающие то или иное влияние на функционирование поля. Все источники, в зависимости от того, интересы каких групп они выражают, отражают различные подходы к рассматриваемому явлению и по-разному влияют на бытование текста. Так, в «текстах власти» святые письма выступают в качестве одного из поводов для преследований религиозных групп; это представление оказывает влияние на массовое восприятие этих текстов. С другой стороны, публикация текста, даже в сугубо научном издании, способна стимулировать его циркуляцию в кругах, до момента публикации с ним не знакомых. Одним из характерных примеров такого рода является «святое письмо», опубликованное А.А. Панченко [Панченко 2003:636], которое в настоящее время бытует в социальных сетях Интернета [Кузнецов 2012]. Еще более активно поле заимствует тексты из средств массовой информации:

Когда же «молитва» попала в газету и ее напечатали пояснениями, как образчик народного легковерия, то газета пошла нарасхват. «Молитву» вырезали со столбцов газеты и печатные столбики хранили и распространяли, как бы писание. Пояснения же газеты никто не читал. [Аникин 2006]

С другой стороны, текст активно взаимодействует с практиками, использующими его как артефакт, отражая актуальные для того или иного периода принципы его распространения, и, соответственно, с нарративами об этих практиках.

Таким образом, «круговое письмо» оказывается центром дискурсивной системы, складывающейся, с одной стороны, из содержащихся в нем нарративов, а с другой, из текстов дискурсивной практики, формирующейся в процессе его бытования. Все эти тексты активно взаимодействуют как друг с другом, так и с другими системами. Попытаемся в соответствии с обозначенным подходом проследить историю развития одного из распространенных «святых писем», рассказывающих о встрече мальчика и Бога.

1 «Святое письмо» о встрече мальчика и Бога и контекст его появления

В поздних редакциях оно выглядит следующим образом:

Святое письмо. Слава богу и пресвятой Богородицы! Аминь. 12 лет мальчик сильно был болен. Бог встретил его на берегу моря. Бог дал ему святое письмо и сказал: ``Перепиши его 22 раза и разошли его в разные стороны''. Мальчик так и сделал, и выздоровел. Одна семья получила письмо и переписала его 22 раза через 26 дней получила большое счастье. Другая семья порвала его и получила большое несчастье. Перепиши его 22 раза, и через 26 дней к тебе придёт счастье. Это проверено. Если продержите его более 3 недель, то горе и неизлечимая болезнь придёт к вам. Переписка ведётся с 1955 г. Обрати внимание на 26 дней. [Иванов]

Данный тип текстов представляет особый интерес для исследователя по целому ряду причин. Прежде всего, это один из немногих текстов русскоязычной традиции «святых писем», который, как представляется, не имеет аналогов где-либо вне пространства бывшего СССР, но, тем не менее, чрезвычайно распространенный на его территории и бытовавший в течение нескольких десятков лет. Затем, текст достаточно устойчив, однако чрезвычайно вариативен — найти дословные совпадения в его версиях довольно сложно: скорее всего, он нередко записывался под диктовку человека, выучившего его на память (см. [Полетаев, Полетаева 2007:***]). Наконец, как мы увидим, он объединяет в себе элементы почти всех текстов этого типа, циркулировавших на территории России/СССР.

Источниковую базу исследования составляют 57 текстов «святого письма» о видении мальчика, представленные в следующих типах документов: фольклорных и археографических публикациях, частных архивах, мемуарных текстах, публикациях в периодической печати, массовой атеистической печати и официальных документах (судебных делах, спецсводках и справках партийных органов и т.п.).

Истоки этого текста прослеживаются в раннем периоде истории СССР. Одним из значительных «информационных поводов» в истории советского «церковного подполья» стала легенда о явлении Христа двум пастухам в районе села Демидова под Киевом в 1926 г. Приведем здесь несколько деталей, значимых для дальнейшего обсуждения. Согласно этой легенде, 30 июля 1926 года подросткам-пастухам Емельяну (14 лет) и Николаю (12 лет) в розовом облаке явился крест, на котором возникла фигура Христа, окруженная радугой. Христос поведал о скором

пришествии антихриста, закрытии храмов и, в частности, Киево-Печерской лавры, о нанесении пятиконечной печати антихриста, и о грядущей каре безбожникам, иноверцам, обновленцам. Также последовал призыв чаще посещать церковь и молиться дважды в день.

Легенда транслировалась, по-видимому, не столько в устной форме, сколько в форме письменного текста. Так, широко известны три недатированные тетради с переписанным текстом легенды (в т.ч. опубликованная на сайте села Демидов [Явление...]) одну из которых, по преданию, хранил монах Киево-Печерской лавры Руф (В.Ф. Резвых). Современные записи подчеркивают, что лаврские насельники подтвердили своим принятием это чудо, был выпущен спецвыпуск «Лаврского листка», монахи Лавры и Флоровского монастыря посещали с паломничеством место явления [Седова 1999]. В настоящее время на предполагаемом месте этого явления сооружены поклонные кресты и храм.

Исторический контекст возникновения предания достаточно очевиден. Киево-Печерская лавра в декабре 1924 года была передана в юрисдикцию обновленческой церкви, а 29 сентября 1926 г. ВУЦИК и Совет народных Комиссаров УССР приняли постановление о «Признании бывшей Киево-Печерской Лавры историко-культурным государственным заповедником и о превращении её во Всеукраинский музейный городок». К 1930 году процесс закрытия лавры был завершён. Процесс закрытия церквей в Киевском округе и господствовавшие в устном фольклоре этого периода эсхатологические мотивы оказали влияние на легенду о явлении. На описание конца света в этом текста также оказали влияние более древние «письма с неба» («иерусалимский свиток», «сон богородицы» и т.д.).

2 Особенности распространения «святого письма» о видении мальчика и вариации текста

С 1927 года текст предания быстро распространяется в списках, обычно обозначаемых носителями традиции как «святые письма» или «письма богородицы». Нами зафиксировано 13 фактов распространения этого текста: 9 случаев в период с 1927 по 1932 год, два – в конце 30-х – начале 40-х гг., и два – в рукописных сборниках религиозной прозы, что значительно затрудняет их датировку [Шеваренкова 2008:102, 112-113]; судя по косвенным данным, последние тексты также можно отнести к раннему периоду. Письма фиксируются на территории европейской части СССР, но в основном в Поволжье (Самарская, Саратовская, Нижегородская области, Татарстан, Марий Эл).

В первый период, к которому относится большинство зафиксированных фактов распространения письма о явлении пастухам, оно распространяется, в том числе, через каналы религиозной коммуникации: письмо зачитывается и обсуждается во время богослужений, передается монахами и (особенно) монахинями закрытых монастырей, странниками, а также верующими мирянами друг другу. Сатирическая заметка в журнале «Безбожник» устами крестьянки описывает распространение письма следующим образом:

«Постойте, я сейчас к Апросе сбегаю. У нее листок чудесный. Монашки с Украины [sic!] переслали. Очень хорошее чтение» [Акульшин 1928:14].

В статье А. Лаврентьева прямо заявляется о корыстной мотивации автора письма:

...этот «Сафаоф» из Киевского округа, старающийся за посещение своего храма, превзошел по путанице евангелиевских писак [Лаврентьев 1929:5]

Советская печать этого периода вообще акцентирует роль «религиозников» в распространении «святых писем»; это обвинение не вполне беспочвенно. Так, в обвинительных заключениях этого периода читаем:

Монашки Лопатина, Костина и Перминова читали эти письма в церковной сторожке приходящим в церковь гражданам и делали к этому «разъяснения» <...> Поп Федоров выступал в церкви с проповедью относительно «письма Богородицы» и говорил: «Надо прислушиваться к «письму Богородицы» <...> [Дело ИПЦ]

<...> в Вознесенской церкви г. Покровска во время богослужения распространялось «святое письмо Божией Матери», в котором говорилось, что «пойдет народ на народ и брат на брата»...[Дело священников]

Живя в келье на «святом» ключе близ Билярска <...> все эти притчи передавали приезжающим на ключ богомольцам, к этому нужно еще сказать, что очень часто рассказывались чудеса и передавались письма «о видении Иисуса Христа» и другие, которые быстро расходились по рукам. [Дело церковников]

Несмотря на то, что «святые письма» никогда не одобрялись церковью, такое отношение священнослужителей и прихрамового круга к рассматриваемому нами тексту вполне объяснимо. С одной стороны, в описываемый период в условиях активных репрессий со стороны власти наблюдается высокая интенсивность неформальной, «подпольной» церковной коммуникации – в форме распространения листовок (как чисто религиозных, так и религиозно-политического содержания), ранней формы церковного «самиздата», личной переписки, устных сообщений странников и т.п. Более того, рассказы о чудесных явлениях, обновлении икон и т.д. достаточно характерны для этого периода (см. напр. явление Божией Матери в Архангельске в 1919 г. [Волик 2013:11], явление Христа мальчику в Царицынском уезде в 1924 г [Советская деревня 2000:205], явление в Иосафатовой долине в 1923 г. [Яворские 2011:604] и т.п. С другой стороны, на раннем этапе своего развития исследуемый текст не содержал в себе указаний по переписке и де-факто не являлся «святым письмом» в том понимании термина, который сложился к настоящему времени. Носителями традиции «видение пастухов» воспринимается как документальный текст, сообщающий о современном им чуде явления Христа. Циркуляция списков обеспечивалась той же мотивацией, которая приводила к переписыванию молитв, текстов видений и т.д.:

В ст. Дондуковской попом-тихоновцем после богослужения были розданы прихожанам написанные от руки летучки-воззвания, которые переписываются и передаются из рук в руки. Религиозно настроенное население станицы, особенно женщины, придают особое значение летучкам и в свою очередь распространяют слух «о явлении божьем» [Советская деревня 2000: 759-760].

В отличие от ситуации XIX- начала XX века, когда церковь противостояла «низовой» религиозной активности, воспринимая ее как угрозу для своего авторитета и символической власти, в 1920-1930-х годах церковь сама оказывается в положении маргинального и преследуемого института. В этих условиях «святые

письма» выступают в качестве одного из способов подпольной коммуникации и распространения информации о текущих событиях. Как справедливо замечает А. Заярнюк в отношении традиционных «небесных писем», они «были также в высокой степени современны, способом повседневного общения с Богом <...> Бог вмешивался, отзывался на земные события [Zayarnyuk 2006:187]. В данном случае, «святое письмо» выполняет функцию церковного самиздата, информируя о недавнем чуде явления Христа, сообщая о грядущем (а для читателей письма – текущем) закрытии одного из ведущих монастырей, и предлагая стратегию поведения в условиях дальнейших гонений на церковь и даже конца времен.

Следует обратить внимание на то, что в этот период текст сохраняет основную «фактологию» легенды: имена пастухов, их возраст, регион, в котором произошло явление, детали видения, которые во многом совпадают с упомянутыми рукописными тетрадями. Колебания текста, изменяющие основные имена собственные, даты и т.п., начинаются, тем не менее, на самом раннем этапе циркуляции письма. Так, эмигрантская газета «Возрождение», цитируя корреспондента «Красной Нови» (а также «Безбожника») Родиона Акульшина, сообщает следующий текст (изменения по отношению к тексту легенды выделены жирным шрифтом):

Копия с копии. <...> Чудесное явление, Господи, благослови. Сие явление было в селе Домладове Черниговской губернии, 30 июля (1927 г.), перед Спасом. Было видение двум мальчикам, которые пасли стадо скота. Было так. Один Емельян, второй Николай, одному 14 лет, другому 12. Мальчики увидели на небе облако розового цвета и столб от земли до неба и крест, а на кресте был человек. И он отделился от креста и встал перед ними на воздухе, три аршина от земли. Под ногами был свет необыкновенный. <...>. [Ивелич 1928: 2]

В то же время в Даровском, Котельничском и Арбажском районах широкое распространение получило так называемое «письмо богородицы». В нем описывалось видение, случившееся в с. Демьяново Киевского округа: «3 июня мальчики пасли скот. Первый Демьян, второй Николай, в 9 часов утра из облаков спустился крест, от креста отделился человек было слышно, как пели ангелы. На небе Господь сказал: «Не забывайте, скоро, скоро я приду судить людей, буду судить нечестных, все пойдет по святому писанию, Матерь Божья. Верьте в святое писание, но будете не верить, будете наказаны ветром, огнем, градом. Пойдет брат на брата, сын на отца [Поляков 2011]

Единственный случай серьезного изменения текста с заменой явления Христа на явление Божией Матери может представлять собой список, распространявшийся в Гремяченском районе Центрально-Черноземной области [Зарин 1930:10]: «листовки «о явлении богородицы пастухам в Киеве»». Здесь, тем не менее, скорее всего, имеет место ошибка автора статьи, основанная на том, что письмо нередко распространялось под заголовком «письмо богородицы».

Обращаясь в сфере «народной» рукописной религиозной прозы, легенда о видении пастухам начинает стремительно трансформироваться в соответствии с фреймом «святого письма». Уже на раннем этапе оно контаминирует с «листом Иисуса Христа», «письмом о несчастливых днях» и т.д. (развернутый пример контаминации такого рода см. в [Шеваренкова 2008:102]); вводится представление о передаче откровения в письменной форме, требование распространять письмо:

В письмах фигурируют все те же герои – два пастуха, Семён и Николай, все те же самые «золотые буквы». [Смит 2005:284]

«Запишите, мальчики, что слышали от меня, и всем этот листок передавайте, и кто его спишет, того помяну я в царствии небесном» [Акульшин 1928:14]

Текст легенды, таким образом, приобретает черты «святого письма» и начинает распространяться независимо от «прихрамовых» каналов. К концу 1930-х-нач. 1940-х гг. складывается представление о письменной форме откровения: так, в тексте, опубликованном А. Калининой, информация о явлении предварена фрагментом «письма от Иисуса»: «От божай матери отца сына и святого духа. Около монастыря это письмо было найдено. Это письмо написано золотыми буквами самим господом Иисусом Христом. К этому письму приходило много народу» [Калинина 2012:203]. В этом же списке 1937 года присутствует и еще одна важная особенность: конкретизация условий передачи письма и последствия невыполнения указания: «Получившие такое письмо напишите 9 писем, а через 9 дней получите письмо и не передайте его, то получите большой скорб». [Калинина 2012:203]. В другом письме этого периода (начало 1940-х гг.) сообщается не только необходимое количество копий и требование разослать его (а не передать из рук в руки), но и история о женщине, не выполнившей требований письма: «В скором времени будет вам большая радость. Одна женщина служившая в храме не поверила этому письму и разорвала его, не сказала ни кому. Через несколько времени она заболела, горе стало большое. Чем было хотели помочь добрые люди, этим письмом.

Но ей было уже поздно. Это письмо должно идти три дня по всему свету до великого большого суда <...>Прочитайте другим и напишите другим еще три письма [т.е. всего четыре списка - ДР] и пошлите в разные стороны. За это вам будет большая радость». Вероятно, эти включения возникают под влиянием двух других текстов, активно циркулировавших в 1920-х-1940-х гг.: «иерусалимской молитвы» и «фландрской цепи». Приведем по одному примеру каждого из этих текстов:

«Иерусалимская молитва», 1937: «В городе Иерусалиме во время утренней молитвы был слышен голос самого Спасителя, чтобы хотя бы один раз в неделю молились Богу и читали «Отче Наш», и будете спасены. Когда получите эту записку, распространите 9 записок и получите через 9 дней большую радость. В городе Харькове один неверующий получил такую записку и не распространил, и он получил великую скорбь». [Дело о святых письмах]

«Фландрская цепь», 1928: «Фландрийская цепь счастья была прислана мне кем-то, потому я препровождаю ее вам, чтобы ее не прерывать. Спишите это и пошлите в течение 24 часов 4-м лицам, которым вы желаете счастья. Цепь была начата одним американским офицером во Фландрии и должна обойти 3 раза вокруг света. Кто цепь прервет, тому будет большое несчастье. Замечательно, что это предсказание исполняется с тех пор, как начата цепь. Спишите и обратите внимание, что случится на 4 день, в этот день вас ожидает счастье. Но пошлите это письмо, не оставляйте его у себя» [ЗМБОР 1928:2]

Оба представленных текста святых писем циркулировали в СССР вплоть до середины 1940-х годов. Обратим внимание на то, что два списка текста о явлении пастухам позднего периода восприняли целый ряд характерных особенностей этих «святых писем»: необходимость сделать от 4 до 9 копий, обещание неопределенного счастья или несчастья (заменившие обещание божественного воздаяния) при выполнении/невыполнении требований и даже пример такого невыполнения. Также в «видении пастухов» появляется интересный мотив о болезни как наказании за отказ от переписки, который фиксируется и в ряде вариантов «иерусалимской молитвы» 1940-х гг. (см. [Чистов 1998: 169,171]. Текст, с другой стороны, значительно сокращается; интересно, что основное содержание видения могло циркулировать и отдельно от информационной части о конкретных его деталях [Шеваренкова 2008: 112].

Еще одним любопытным изменением «позднего периода» явился перенос места действия из Киевской области в Сибирь. Как представляется, это изменение также не случайно. В том же 1926 году аналогичная легенда о видении возникает в

Таштыпском районе Хакасии. Здесь явления и сообщения о грядущем апокалипсисе удостоивается 19-летней пастух Павел Кужеков [Дворецкая]. К месту явления и поставленному на этом месте кресту совершались паломничества. Как сообщает Д.В. Бутенко, «в донесениях ОГПУ отмечалось, что помимо жителей Хакасии и юга Красноярского края место богоявления посещали паломники из Красноярска и Иркутска» [Бутенко 2009:46]. Несмотря на то, что подозреваемые в фальсификации явления были оперативно арестованы и осуждены по обвинению в антисоветской агитации (включая священников, казаков и самого визионера), информация о видении продолжала расходиться и могла контаминировать с легендой о киевском явлении.

Следует остановиться подробнее на фигурах пастухов-визионеров. Пастух – типичная фигура контактера со сверхъестественным. Пастух в традиционной системе представлений, с одной стороны – медиатор между человеческой культурой деревни и силами природы, леса, скотом, колдун; с другой стороны, это один из наиболее низкостатусных деревенских жителей – пастухами обычно становились представители беднейших семей, чаще – дети или старики, нередко калеки, умственно или психически неполноценные, неспособные к другой работе ([см. Щепанская 2001]), но за счет возраста и психических особенностей открытые к воздействию сверхъестественного. Обратим внимание на то, что в легенде о явлении в селе Демидове фигурируют два ребенка-пастуха: один происходит из зажиточной семьи, здоров; другой же сирота, беден и воспринимается односельчанами как блаженный или дурачок; пастух из Хакасии также беден и психически болен. Психическое нездоровье пастуха сделает его впоследствии центральным и даже единственным персонажем «святого письма».

Ребенок (особенно больной ребенок) как толкователь божественной воли встречается в традиции «небесных писем» и ранее. Так, большое распространение на территории Российской империи получил следующий вариант «письма от Иисуса Христа» (аналогичные французские тексты описаны М. Лионсом [Lyons 2013]), в котором утверждается, что письмо это было найдено в некотором (вымышленном) селении и истолковано немым (или неспособным к речи) мальчиком-сиротой:

Наидено чудеснымъ образомъ Господа Нашего Иисуса Христа писанное
собственною его рукою Золотыми Литтерами На Еврейскомъ Языке, то было
Найдено въ 12ти верстахъ отъ сомборета (?) въ Лонгедоне съ со

изображеніємъ Святого Креста, После сіе истолковано Семилетнимъ Сиротою, который до того времени ничего не говорилъ. [арх авт.]

Отдельно следует обратить внимание на место, в котором происходит откровение. Как в «видении пастухов», так и в более раннем «Письме от Иисуса Христа», фрагмент из которого приведен выше, и в противоположность аналогичным текстам («иерусалимский свиток», «иерусалимская молитва», «Сон Богоматери»), где «святое письмо» либо обретается за иконой или на алтаре храма в известном монастыре (например, Почаевской или Киево-Печерской лавры), либо объявляется непосредственно во время богослужения с участием высших иерархов, отсутствует прямая апелляция к авторитету церкви. В этом смысле «видение пастухов» также подчиняется традиционной модели, по которой складываются нарративы о явлениях. Явление (или обретение святого письма) происходит не только не в храме, но вдали от жилья вообще, в уединенном месте.

Таким образом, складывается набор мотивов, присутствующих почти в каждом тексте «видения»: явление Бога в облике человека, окруженного сиянием, мальчикам-подросткам (около 12 лет) в уединенном месте; пророчество об апокалипсисе; призыв молиться дважды в день и не забывать Бога; обещание счастья или горя за определенное отношение к письму; болезнь как форма возможного проявления горя; требование распространять содержащуюся в тексте информацию путем пересылки девяти копий. Этот набор оказался необыкновенно устойчив – как за счет своей суггестивности, так и благодаря вписанности в более широкий контекст. В отличие от апокрифических текстов, распространявшихся так или иначе в основном людьми верующими, «святые письма» типа «иерусалимской молитвы» всегда циркулировали в самых разнообразных социальных кругах. Однако массовое распространение текста «видения» по всей территории СССР стало возможным только после его значительного сокращения и упрощения.

Уже в 1930-х годах появляется промежуточный вариант текста, где фигурирует только один мальчик-подпасок, которому письмо было передано «преображением господним» [Смит 2005:286]. К началу 1950-х гг. на основании этого промежуточного варианта окончательно складывается устойчивый новый тип текста о видении. Рассказ о божественном явлении значительно сокращается и сводится к информации о том, что мальчик видел человека в белых ризах (реже – Богородицу, на груди которой был написан некоторый текст). Эсхатологические

мотивы сохраняются в тексте вплоть до середины 1980-х годов, хотя текст об апокалипсисе также подвергается постепенной эрозии (так, точные даты грядущего конца света исчезают уже к концу 1960-х гг.). При этом письмо продолжает испытывать влияние параллельно бытующих текстов; в разных версиях текста фигурирует информация о том, что письмо должно «обойти весь свет». Упоминания о конкретных реалиях исчезают: в тексте остается только один подросток, обычно двенадцати лет, исчезает его имя, упоминание о роде занятий, практически любые географические номинации (за исключением крайне расплывчатых указаний на Белое/Черное море) и т.д. Эта черта оказывается необыкновенно устойчивой – нами обнаружен только один текст, указывающий имя больного мальчика – визионера: «12 мая мальчик Дима был болен. На берегу он встретил Бога <...>» [Шишкин 1991:3]. Из текста, таким образом, постепенно уходят признаки современной околоцерковной легенды. В отличие от ситуации, описанной Л. Дег [Degh 2001:138-139], «сжатое» воспроизведение легенды свидетельствует не о всеобщем знании ее содержания, а о жанровой трансформации текста (хотя, с другой стороны, эта трансформация способствовала массовому распространению текста во второй половине XX века).

С 1950-х до середины 1980-х в письме складывается нарратив о наказании за невыполнение условий переписки. Как уже было отмечено, наказанием за отказ от нее является горе и болезнь, которая может постичь или того, кто не переписал письмо, или его близких. Последний вариант оказывается наиболее живучим. Возможно, он был воспринят письмом о видении из вариантов «иерусалимской молитвы», которые по крайней мере с 1905 года информировали своего читателя, что за отказ от переписки некий харьковский мещанин был наказан смертью (или, позднее, болезнью) дочери [С-кий 1905: 766]; так, в письме о видении от 1947 года:

Человек, который не написал, через 9 дней умер, на дочь и семью напала болезнь. [Зубкова 2003:293]

К середине 1950-х гг. мотив о «семейной ответственности» складывается окончательно, хотя и продолжает конкурировать с идеей персональной ответственности:

Одна семья писала это письмо, не раздали – от Господа Бога получили великое сердито дня спасили от болезни [Смирнова, Чувьуров 2004:52]

В конце 1980-х годов письмо о видении снова значительно меняется. Этому способствуют два ключевых фактора. Первый – изменение фрейма «святых писем» под давлением нового субжанра, пришедшего из-за рубежа – писем счастья (представленных в этот период вариантами т.н. «письма из Голландии»). Под влиянием этого распространенного текста в «видение» включаются элементы, подтверждающие достоверность письма и апеллирующие к традиции переписки, напр.: «Это проверено. Переписка ведётся с 1941 г.» [Иванов].

С другой стороны, массовизация письма приводит к тому, что для его малорелигиозных (хотя и нередко верящих в сверхъестественное вмешательство человеческую жизнь) получателей информация о «человеке в белой ризе» и грядущем апокалипсисе становится малопонятной и нерелевантной: в среде горожан этого периода, несмотря на повышенную тревожность, эсхатологические настроения уже мало распространены. К концу 1980-х годов складывается очень цельный текст, мало изменяемый переписчиками (в отличие от всех предыдущих версий «видения», но аналогично «письму из голландии», которое также переписывается почти дословно) и массово циркулировавший вплоть до конца 1990-х гг. Приведем один из таких текстов:

Слава богу и святому духу! Слава святой богородице! 13-ти летний мальчик болен. На берегу реки он увидел Бога. Бог дал это письмо и сказал: «Перепиши это письмо 22 раза и разошли по всему свету. Мальчик так и сделал и выздоровел. Одна семья переписала это письмо и получила счастье. Другая же порвала это письмо и получила горе. Перепишите это письмо и через 36 дней вы получите большое счастье. Если через 3 недели вы не переписите это письмо вы получите большое горе. Переписка идет с 1896 года. Верьте Бог есть! [Шуляренко 1996]

На этом этапе в тексте происходит любопытный сдвиг: обещание болезни как наказания подтверждается историей о мальчике, который избавился от болезни, переписав письмо. Письмо, тем самым, возвращается к архаическому мотиву «больного ребенка – визионера». Текст предельно сокращается и упрощается, из него уходит вся нерелевантная для получателя мотивация, однако сохраняется и подчеркивается апелляция к божественной силе и к традиции переписывания, имплицитно подтверждающей действенность письма опытом множества людей по всему миру. Мотив здоровья и болезни близких становится доминирующим в этом типе святых писем. Редкие примеры личной ответственности в этот период связаны, скорее всего, с ошибками переписчика: так, в письме, приведенном в [Старшинина

2007], переписчик заменяет слова «одна семья» (или, в «тюменском» варианте, «одна женщина») на «одна девочка»; нельзя исключить, что эта замена напрямую связана с полом и возрастом переписчика этой или одной из предшествующих копий, пытавшегося актуализировать текст для своей социальной группы. Интересны варианты, возникшие в мусульманской среде и иногда значительно отличающиеся от основной линии развития текста. Здесь мальчик видит посланника Бога во сне [Soper 1979:228] или в лесу [Kocaoglu 1984:148], и может также заменяться девочкой [Abdul-Rahman 2003:89-91].

Таким образом, на протяжении шестидесяти лет текст о видении пастухов претерпевает целый ряд изменений. Текст перемещается между жанрами, превращаясь из апокрифа сначала в «святое письмо», нацеленное на коммуникацию в относительно религиозной среде, а затем в массовое круговое письмо, лишенное, несмотря на прямое упоминание Бога, религиозных коннотаций. Мотив спасения души в нем уступает мотиву телесного спасения, а апелляция к религиозной традиции заменяется апелляцией к традиции переписывания «цепочных писем».

3 Жанровые трансформации «святого письма» и изменение его функции как артефакта

Параллельно процессу появления различных вариаций мотивов и «обмирщения» прагматики переписывания текста, начиная с конца 1970-х годов и вплоть до распада СССР пресса и массовая атеистическая печать начинают отказываться от фигуры православного священника или мирянина как автора и распространителя писем, заменяя его более абстрактным «религиозным фанатиком», «сектантом» или малограмотным «полувером». «Цинизм, расчетливая жестокость – неотъемлемые спутники религиозного фанатизма. Именно такой фанатизм водил пером составителей первых «святых писем», пустивших их в оборот. И надо сказать, их расчет оказался верен: вот уже сколько лет находятся люди, которые переписывают и рассылают дальше эти письма, страшась навлечь на свою семью божий гнев – «неизлечимую болезнь и большое горе». [Сергиенко 1979:41]

Ассоциация с религией сохраняется: «Замысел тех, кто хотел бы захлестнуть нашу страну лавиной «святых писем», прост и очевиден: усилить влияние религии» [Иваненко 1983:4]. Однако далее в той же статье утверждается, что искренне верующие люди противостоят «святым письмам», подкрепляя это суждение сообщением пенсионера А. Кашина из деревни Юрино Сарапульского района Удмуртской АССР «Переписывать его я не стал, но послал письмо знакомому верующему. Вскоре пришел от него такой ответ: «Святое письмо», присланное тобой, я сжег. Потому что оно крайне невежественное и оскорбляет мою веру» [Иваненко 1983:4]. Аналогично, в агитационной брошюре В.Г. Лебедева в своем отношении к «святым письмам» атеисты и верующие, с одной стороны, противопоставляются «потребительски верящим» массам - с другой; автор утверждает, что рядовые верующие и священнослужители разных деноминаций, с которыми ему довелось общаться, категорически отрицают связь «святых писем» с религией и по возможности борются с ними: «Сижу и думаю: значит, отец Нифонт начал борьбу с этими «письмами» еще четверть века тому назад [середина 1970-х гг.- Д.Р.]. Здорово же он опередил, например, меня» [Лебедев 1988:11-12]. Любопытна здесь ссылка на сотрудничество священника с государственными органами в этом направлении: «бывало, соберется несколько таких писем – передам уполномоченному [Совета по делам религий]» [Лебедев 1988:11]. Аналогичное отношение Церкви к «святому письму» прослеживается и позднее: “Лет десять назад

[т.е. около 1990 г. – Д.Р.] тогдашний новосибирский архиерей митрополит Гedeон выступил с заявлением, осуждающим распространение таких писем, назвав эти действия грехом суеверия” [Мельников 2000]. Такое отношение к «святым письмам» было, разумеется, свойственно далеко не всем верующим. Неслучайно целый ряд текстов «святых писем» о видении сохранился в рукописных тетрадах, где собирались молитвы, рассказы о православных чудесах и проч., а также в виде вложений в книги религиозного содержания (см. напр. [Шеваренкова 2008:72], [Поздеева и др. 2000:151] и т.п.).

С другой стороны, начиная с конца 1930-х годов актуализируется представление о распространении этого текста школьником – или через школьников. В конце 1970-х годов это представление становится доминирующим.

А вот школьница из села Шпикулово Тамбовской области Оля Сапрыкина сообщила нам, что в их селе кто-то рассылает письма под названием «молитва». Пришло такое и в их дом, однако никто из Сапрыкиных переписывать ту молитву не стал, никто, как пишет девочка, «в это письмо не поверил». Но вдруг выяснилось, что «святое письмо» с молитвой прислала Олина подруга. «Я ей говорю, - пишет Оля, - это же неправда, все то, о чем ты написала! Зачем ты переписываешь всякую чепуху? А она отвечает, что видение мальчику было – явилась ему богородица... Мы с подругой из-за этого поссорились». [Сергиенко 1980:37].

Несмотря на то, что массовая печать приписывает «святому письму» черты религиозной пропаганды, детьми оно воспринимается совершенно иначе. Наиболее значимыми характеристиками святого письма для носителей практики школьного возраста оказывается не религиозное содержание, а таинственность, необычность и магические последствия участия/неучастия в ней.

Я говорил с одной девочкой, переписавшей «святое письмо». В бога она не верит, семья и друзья тоже. Письмо она восприняла как игру, а какая же игра без тайны? [Габинский 1979:2]

Двадцать лет сидел мальчик на берегу моря, и вдруг увидел человека в блестящих ризах. Не забывайте имя Господа Бога нашего. Перепишите это письмо двадцать четыре раза...Море! Человек в блестящих ризах! Ризы! - вот это слово так слово! над морем, - как солнце, отражаясь в воде, ну и ну! «Имя Господа Бога» - это что же такое, сколько загадок, у меня просто голова пошла кругом. <...> Опьяненная неизвестным и странным, я поднялась на лифте наверх... (Ж, 1967, Москва)

Жанровая трансформация «святого письма» и изменение дискурсивных фреймов сопровождается изменением функций письма как артефакта. Формированию представления об артефактности рассматриваемого «святого письма» способствует переход устного нарратива в письменную форму. Речь идет не только о записи и циркуляции записей самой легенды, но и об изменениях нарратива о форме, в которой было преподано откровение. В наиболее ранних формах «видение» повествует о том, что Христос, явившись мальчишкам, сообщает им некоторую информацию и наказывает передать ее другим людям, но отнюдь не требует записи. Однако уже в самом начале процесса распространения легенды требование записать ее включается в нарратив об откровении и прямую речь Иисуса. В позднейшем подтипе «святого письма» о видении, распространявшемся в 1980-х гг., сообщается уже о передаче письма Богом мальчику. «Святое письмо» таким образом встраивается в традиционную модель письма с неба как артефакта, ярким представителем которой является т.н. «иерусалимский свиток». Неслучайно в этот период складываются практики взаимодействия с письмом как с артефактом: хранения, избегания хранения, и особенно уничтожения, типичные для (квази)сакральных текстов. Так, ряд выявленных текстов второго типа к. 1940-1950 –х гг. содержит требование сохранить его, характерное для восприятия небесных грамот как амулетов: «Одно письмо оставте у себя, не боитесь, оно облетит вес свет» [Поздеева и др.2000:151]; «Кто не верит в бога, тот увидит сам большую страсть, но будет поздно, а кто сохранит святое письмо, тот будет спасен» [Ключина 2004: ***]. С другой стороны, в тексте письма появляется упоминание о санкциях за его уничтожение:

«Другая семья изорвала это письмо и получила жгучую болезнь»
[Шеваренкова 2008: 73]

Получатели письма, декларирующие неверие в него, делятся на три группы по тому способу дальнейшего взаимодействия с текстом, который они считают нормативным и о котором сообщают (в реальности, разумеется, они могут поступать совершенно иначе). Если письмо отвергают верующие/воцерковленные получатели письма, они, как правило, стремятся от него избавиться, уничтожив листок. Чаще всего способ уничтожения характерен для текстов, содержащих сакральные символы: письмо сжигается. Реже уничтожение сопрягается с символическим

уничтожением – выбрасывание в отхожее место, мусорную корзину и т.п. Иногда к решению вопроса о судьбе письма привлекается местный священник:

<...> когда я еще служил, помню, верующие прямо в церковь принесли мне такое письмо. Я даже показывал его во время службы. Говорил в проповеди, что все это неправда, что там написано [Лебедев 1988:12]

Характерно, что такое отношение к «святому письму» как к проклятию, которое может нейтрализовать только священник, распространено довольно широко: [см. фр.] Отказ от уничтожения письма в этом случае осмысливается как причина несчастий. Священник с. Львы Ростовского благочиния Ярославской области приводит следующий пример:

Несмотря на то, что Полина была верующей, она, получив письмо, испугалась и сделала так, как в нем было сказано. Некоторое время спустя у Полины обнаружился рак печени. Она еще приходила сама несколько раз в церковь. «Неужели это мне так Господь наказал за то письмо?» - спрашивала она в недоумении [Шантаев 2002:11]

Невоцерковленные получатели, в зависимости от степени их веры в силу письма, стремятся передать его, не переписывая, но и не уничтожая: «перебросить» его либо соседу, либо переслать в инстанцию, наделенную символическим статусом, позволяющим нейтрализовать негативное магическое воздействие письма, воспринимая его, как отмечает Билл Эллис, в качестве «заразного проклятия, заключенного в амулетоподобный письменный текст, которое можно снять, только передав его другим людям» [Ellis 2004: 68]. В условиях позднего советского и постсоветского периода такой инстанцией оказываются органы периодической печати: письмо отправляется в редакцию анонимно или вместе с осуждающим практику текстом (см. напр. [Алексеев 1985]). И, наконец, третья группа либо не сообщает о том, что они сделали с письмом, либо сознательно оставляют его дома – в качестве курьеза, предмета коллекционирования или просто случайно.

Итак, на протяжении семидесяти лет своего бытования, «видение пастухов» трансформируется на всех уровнях: жанровом, текстуальном, акциональном, дискурсивном, функциональном. Из жанра легенды он постепенно переходит в жанровое поле «святых писем», а затем трансформируется в детскую игру. Параллельно возникают новые представления о его носителях и нормативном поведении по отношению к письму, отличающиеся в зависимости от мировоззрения определенной социальной группы. Сдвиг в любом элементе дискурсивной системы,

как интратекстуальном, так и экстратекстуальном, неизменно провоцирует трансформации всей системы.

Список использованных источников

- 1 Акульшин Р. Разговоры.//Безбожник, 1928. №12. С. 14
- 2 Алексеев В. Совсем не святые письма //Комсомольская жизнь 1985 №18. С.16.
- 3 Аникин С.В. Холерный год //Сочинения: Степан Аникин, Степан Кондурушкин, Аполлон Коринфский, Александр Завалишин. Конец XIX - начало XX в./Под ред. С.А.Богдановой.–Саранск: Мордовское книжное издательство, 2006.
- 4 Бутенко Д.В. Таштыпское явление Иисуса Христа//Известия АГУ. 2009. Вып.3-4 (64). С. 45-47.
- 5 Волик, Феофил (иеродьякон). Явление Божией Матери в Архангельске: благословение на мученический подвиг//Духовный сеятель. 2013. № 1 (166) январь. С. 10-13.
- 6 Габинский Г. «Святое письмо», или Вера со взломом. //Комсомольская правда, 1979, 23 авг. С. 2.
- 7 Дворецкая А.П. О религиозности населения в 1920-е гг. Архивные документы. URL: <http://cultus.humane.net.ru/content/>
- 8 Обвинительное заключение по делу № 1453/40 участников контрреволюционной организации церковников «Истинно-православная церковь»//Новомученики и исповедники Российские пред лицом богоборческой власти. Из истории гонений Истинно-Православной (Катакомбной) Церкви. Конец 1920-х – начало 1970-х годов. URL: [histor-ipt-kt.org/DOK/Mary El/D_1543-31.doc](http://histor-ipt-kt.org/DOK/Mary_El/D_1543-31.doc) Дата последнего обращения 1.07.2014
- 9 Дело священников о.Карпа Мусаткина, о.Михаила Хераскова и др. (11 человек), г.Покровск (Энгельс), 1931г. //Новомученики и Исповедники Русской Православной Церкви XX века URL: http://kuz3.pstbi.ccas.ru/bin/nkws.exe/no_dbpath/ans/nm/?HYZ9EJxGHoxITcGZeuyPnlk9X6mTcy3Y6WCV7gUVcW5XMVyAbuCsSCad8KheCxyALuCFuXVUy1XfsGZe_u-yXeucsO0heCy1sCCjV8KfTU2* Дата последнего обращения 1.07.2014
- 10 Обвинительное заключение по делу № 558 о к/р организации церковников по Чистопольскому району Татарской А.С.С.Р. //Новомученики и исповедники Российские пред лицом богоборческой власти. Из истории гонений Истинно-Православной (Катакомбной) Церкви. Конец 1920-х – начало 1970-х годов.

URL: [histor-ipt-kt.org>DOK/Tatariya/D_31-558.doc](http://histor-ipt-kt.org/DOK/Tatariya/D_31-558.doc) Дата последнего обращения 1.07.2014

11 Дело о святых письмах//Гришаев В.Ф. Невинно убиенные. К истории сталинских репрессий православного духовенства на Алтае. Барнаул, 2004. 240с. С.169-172,176-178,180. <http://lists.memo.ru/index21.htm>

12 Зарин П. Районы распространения краснодраконовцев (федоровцев). Безбожник 1930 № 7 стр. 10.

13 ЗМБОР. Из редакционного блок-нота. //Советская Сибирь, №138 (2579), 1928, 16.06. С. 2

14 Советская жизнь. 1945 – 1953 / Сост. Е.Ю. Зубкова, Л.П. Кошелева, Г.А. Кузнецова, А.И. Минюк, Л.А. Роговая. – М.: Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2003. 720 с.

15 Иваненко С. Кому на руку «святые письма»?//Сельская жизнь, 1983, 6 марта. №55 (18840), с. 4.

16 Иванов П. Коллекция Иванова (Леонтьева). URL: <http://imperium.lenin.ru/~verbit/Ivanov/svya-pisma.html/> Дата последнего обращения 1.07.2014

17 Ивелич [Берберова Н.Н.]. Советская деревня//Возрождение. 1928. 17 сент. С.2.

18 Калинина А. Христианские конфессии Советской Белоруссии в 1929–1939 гг.: активные и пассивные формы сопротивления.//Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № ¾ (30).

19 Ключина Людмила Владимировна. Деятельность религиозных организаций Пензенской области во второй половине 1940 - первой половине 1960-х гг.: Дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02: М., 2004. 184 с.

20 Кузнецов И. [Святое письмо]. Запись на личной странице социальной сети vk.com. 2 октября 2012. URL: http://vk.com/wall-43633034_12/. Дата последнего обращения 1.07.2014.

21 Лаврентьев А. Такова их природа (по материалам центрального антирелигиозного музея.//Безбожник. 1929. №18. С. 5.

22 Мельников В. Дурилка по имени Герман.//Вечерний Новосибирск, 12.05.2000. База данных «Интегрум».

- 23 Панченко А.А. Магические письма // А.Ф. Белоусов, И.С. Веселова, С.Ю. Неклюдов (ред.). Современный городской фольклор. М.: Издат. центр РГГУ, 2003. С. 620–642.
- 24 Поздеева И.В., Ерофеева В.И., Шитова Г.М. Кириллические издания. XVI век – 1641 г. Находки археографических экспедиций 1971-1993 годов, поступившие в Научную библиотеку Московского университета. М.: МГУ, 2000 - С.151
- 25 Полетаев А.В., Полетаева Е.А. Апокрифические тексты, оригинальные сочинения духовной культуры и памятники народного суеверия в собрании государственного архива административных органов свердловской области//Архивы Урала, 2007.№11. С.67-78.
- 26 Поляков А.Г. Политическая позиция верующих Викторианского течения в Русской Православной Церкви в 1927-1932 гг. // КЛИО. Журнал для учёных – 2011. № 2 (53). – С.87-89.
- 27 Прот. А. С-кий. Измышленная молитва.//Церковный вестник. №24, 1905. С. 766-767.
- 28 Седова Н. Встреча с Господом. //Благовест. Православная газета. 30.09.1999. <http://www.cofe.ru/blagovest/article.asp?heading=34&article=5350> . Дата последнего посещения 1.07.2014
- 29 Сергиенко 1979 - Сергиенко Е. Снова о крестиках и «святых письмах»//Наука и религия, 1979 №10. С.41
- 30 Сергиенко Е. О суевериях, моде и воспитании//Наука и религия, 1980№12.
- 31 Смирнова О.Н., Чувьуров А.А. Экспедиция на Верхнюю Вычегду. //Живая старина 2004 №3. С.49-52
- 32 Смит, Стивен. Небесные письма и рассказы о лесе: «суеверия» против большевизма//Антропологический форум. 2005. №3.С. 280-307.
- 33 Советская деревня глазами ВЧК—ОГПУ—НКВД. 1918—1939. Под редакцией А.Береловича, В.Данилова. М:РОССПЭН, 2000. Т. 2.
- 34 Старшина Е. Письма из ниоткуда.//Пятница. 2007 №3 (26 янв.). URL: <http://baikalpress.ru/friday/2007/03/012001.html>
- 35 Топорков А.Л. Магические тексты в устных и рукописных традициях России XVII—XVIII вв. // Одиссей. Человек в истории. 2008. Script/Oralia:

взаимодействие устной и письменной традиций в Средние века и раннее Новое время. М., 2008. С. 13-28.

36 Шантаев А. Приходские картинки. //Истина и жизнь, 2002, №11. С. 10-13.

37 Рукописная религиозная проза Нижегородского края. /Сост. Шеваренкова Ю.М. Нижний Новгород: Растр-НН, 2008. – 294 с.

38 Шеин М. «По письмам верующих»//Безбожник. 1930. N1. С.7

39 Шишкин С. Святые ли писания? //Люберецкая правда. 1991. 21 мая. №80 (15414). С.3.

40 Щепанская Т.Б. Мужская магия и статус специалиста (по материалам русской деревни конца XIX–XX вв.)//Мужской сборник. Вып.1. Мужчина в традиционной культуре. Сост. И.А. Морозов, Отв.ред. С.П.Бушкевич. М., 2001.

41 Н. Шуляренко «Святое письмо» //Газета «Рабочий» (г. Сосновоборск, Красноярский край). 2.2.1996. Интегрум

42 Преодоление рабства. Фольклор и язык оstarбайтеров, 1942-1944: [сборник] / Науч.-информ. и просветит. центр «Мемориал»; [сост. и текстология Б. Е. Чистовой, К. В. Чистова]. – Москва: Звенья, 1998. – 196 с.

43 Яворские Т. Л., С. Л. Горы крестов — феномен народной иеротопии. // Пространственные иконы. Перформативное в Византии и Древней Руси. Сборник статей под. ред. А.М. Лидова. М.: Индрик, 2011. С. 596-626

44 ЯВЛЕНИЕ ГОСПОДА НАШЕГО ИИСУСА ХРИСТА В СЕЛЕ ДЕМИДОВ КИЕВСКОЙ ОБЛАСТИ // Demidov-City (сайт с. Демидова Киевской области). URL: <http://demidov-city.com.ua/index.php/nash-kraj/dukhovnaya-zhizn/yavlenie-gospodne> Дата последнего обращения 1.07.2014

45 Abdul-Rahman Muhammad Saed. Islam: Questions and Answers. Polytheism (Shirk) and its Different Forms. MSA Publication Limited, 2003. – 220 p.

46 Degh, Linda. Legend and belief. Dialectics of a folklore genre. Bloomington: Indiana University, 2001. – 498 p.

47 Ellis, Bill. Lucifer ascending: the occult in folklore and popular culture. University Press of Kentucky, 2004 – 271 p.

48 Timur Kocaoglu (1984) Islam in the Soviet Union: atheistic propaganda and “unofficial” religious activities, Institute of Muslim Minority Affairs. Journal, 5:1, 145-152

49 Lyons Martyn. Celestial Letters: Morals and Magic in Nineteenth-Century France French History first published online June 1, 2013// [ttp://URL:fh.oxfordjournals.org/content/early/2013/05/31/fh.crt047.full#fn-36](http://URL:fh.oxfordjournals.org/content/early/2013/05/31/fh.crt047.full#fn-36) Дата последнего обращения 28.08.2014

50 John Soper (1979) Unofficial Islam: A Muslim minority in the USSR, Religion in Communist Lands, 7:4,226-231

51 Zayarnyuk, Andriy. Letters from Heaven: An Encounter between the “National Movement” and “Popular Culture”. //Letters from Heaven. Popular religion in Russia and Ukraine./John-Paul Himka, Andriy Zayarnyuk, eds. Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press, 2006. 280 p.