



This is an open access article distributed under  
the Creative Commons Attribution 4.0  
International (CC BY 4.0)

© 2019 А. М. Петров  
г. Петрозаводск, Россия

## СЮЖЕТНЫЕ ФУНКЦИИ ОГНЕННОЙ СТИХИИ В РУССКОЙ НАРОДНО-ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЕ

Статья подготовлена в рамках коллективной плановой темы  
№ АААА-А18-118030190094-6 «Фольклорные традиции и рукописная  
книжность Европейского Севера: источниковедение, текстология,  
поэтика, этнографический контекст».

**Аннотация:** Представление о первоэлементах (огонь, вода, воздух, земля), определяющих облик вселенной, восходит к глубокой древности и существует не только в рамках христианской религиозной системы, но и в многочисленных дохристианских верованиях, философских учениях, мифологии, фольклоре разных народов мира. В русской народно-православной культуре книжно-христианские воззрения тесно взаимодействуют с фольклорными стереотипами, многие из которых восходят к славянской мифологии. Цель работы — выявить сюжетные функции образа огня в русских духовных стихах. Материал исследования — широко распространенные сюжеты: «Мучения Егория», «Егорий Храбрый — змеборец (Чудо Георгия о змие)», «О Кирике и Улите», «Милостивая жена», «Аника-воин», «Два Лазаря», «Борис и Глеб», «Голубиная книга», стихи эсхатологической тематики и прочие эпические и лиро-эпические тексты, записанные преимущественно на Русском Севере в XIX–XX вв. и входящие в классический корпус жанра русских духовных стихов. Ранее на указанном материале образ огненной стихии специально обследованию не подвергался. Автором систематизируются и распределяются по смысловым группам сюжетно-тематические блоки, в которых образ огня играет ведущую роль. Методика работы определена природой жанра: духовные стихи генетически тесно связаны с книжно-христианской культурой, но в фольклорной среде подверглись существенной переработке в соответствии с нормами и стереотипами народной культуры. В связи с этим тексты рассматриваются в широком культурном контексте: привлекаются сведения из библейских источников, апокрифов, дохристианских верований, античной и русской мифологии и фольклора. Рассматриваются книжные источники народных религиозных текстов, устанавливаются закономерности фольклоризации образов христианской культуры. Автором выявлено семь функций огня. Огонь — это: 1) средство предания святого на муки; 2) орудие Божественного возмездия; 3) граница между праведниками и грешниками, между раем и адом; 4) средство обновления земли перед Страшным судом в мировом пожаре; 5) атрибут иного мира, в том числе ада, огненной геенны; 6) символ Божественной славы; 7) средство созидания мира (эквивалент солнца).

**Ключевые слова:** духовные стихи, огонь, поэтика фольклора, сюжетные функции, символика, фольклоризация, народное православие.

**Информация об авторе:** Александр Михайлович Петров — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, Карельский научный центр Российской академии наук, Институт языка, литературы и истории, ул. Пушкинская, д. 11, 185910 г. Петрозаводск, Россия. E-mail: petrof@onego.ru

**Дата поступления статьи:** 23.03.2018

**Дата публикации:** 28.03.2019

**Для цитирования:** Петров А. М. Сюжетные функции огненной стихии в русской народно-православной культуре // Вестник славянских культур. 2019. Т. 51. С. 48–64.

Природные стихии, или стихии мироздания — это одна из образных констант мифологии, фольклора, философских учений, религиозных систем. Согласно архаическим воззрениям, Вселенная образована из четырех базовых элементов: *огонь, вода, воздух, земля*. Представления о природных стихиях носят универсальный характер и зафиксированы во всех известных культурных традициях [28].

Отражены древние космогонические воззрения и в русском фольклоре [15], в том числе в народном православии. Область народного православия представлена огромным массивом текстов и обрядово-бытовых акциональных практик, что существенно затрудняет работу с выборкой. Поэтому в настоящей статье рассмотрению будут подвергнуты только тексты *русских духовных стихов*, в которых народные представления о природных элементах и их сюжетных функциях отражены в достаточной степени.

Символика и сюжетные функции природных стихий в данном жанре настолько разветвлены и многообразны, что не могут стать предметом рассмотрения в одной статье. Предлагаемая работа посвящена одной из природных стихий — *огню*. Образ огня сложен, многофункционален, в достаточной мере отражает специфику духовного стиха, балансирующего на стыке книжной и фольклорной культур.

*Огонь* в народно-православной традиции ранее становился предметом внимания исследователей (достаточно указать на статью [34], в которой систематизированы основные сведения), однако специального обследования жанра духовных стихов проведено не было. Имеется наблюдение, сделанное С. Е. Никитиной, о том, что в духовных стихах представлены два типа огня: 1) зажженный Богом, 2) зажженный людьми. Они наделены разными функциями. Первый тип (огонь *геенский*) предназначен для мучения грешников в аду, второй, зажженный «в печи или под котлом», — для мучения праведников на земле [22, с. 96–97]. Однако при знакомстве с множеством текстов отчетливо ощущается некоторая теснота данных классификационных рамок, и эту тесноту необходимо преодолеть.

Цель работы — выявление сюжетных функций образа *огня* в русских духовных стихах.

Задачи — 1) подбор материала для анализа путем сплошной выборки; 2) систематизация сюжетно-тематических блоков, в которых ведущую роль играет образ *огня*; 3) распределение их по смысловым группам; 4) выявление гипотетических источников образа в книжной и народной культуре; 5) установление смысловых сдвигов, которые книжный образ претерпевает в фольклорной среде (т. е. постановка проблемы фольклоризации).

Методика работы определена (а в известной степени и предопределена) спецификой изучаемого материала. Духовные стихи занимают в народной культуре пограничное место: они тесно связаны с книжно-христианской культурой *по происхождению*, но стали фольклорными *по бытованию*. Поэтому тексты рассматриваются в широком культурном контексте: привлекаются сведения из библейских источников, апокрифов, дохристианских верований, античной и русской мифологии и фольклора. Работа не преследует специальных текстологических задач: параллели из разных культурных источников привлечены лишь в той мере, в которой это необходимо для раскрытия функций образа огненной стихии. Исследование выполнено в русле поэтики и семиотики текста.

Материал исследования — тексты, опубликованные в научных источниках разной хронологической приуроченности: [3; 8; 11; 19; 21; 29; 31].

Для анализа привлечены следующие сюжеты: «Мучения Егория», «Егорий Храбрый — змеборец (Чудо Георгия о змие)», «О Кирике и Улите», «Милостивая жена», «Аника-воин», «Два Лазаря», «Борис и Глеб», «Голубиная книга», стихи эсхатологической тематики и прочие эпические и лиро-эпические тексты, входящие в классический корпус жанра русских духовных стихов. Ареал бытования стихов не ограничен рамками какого-либо одного административно-территориального образования, однако преимущественное внимание уделено духовным стихам, записанным на Русском Севере. Время фиксации материала — XIX–XX вв.

Приступим к рассмотрению текстов.

Стихия огня представлена совокупностью образов, которые выполняют разнообразные, зачастую противоположные друг другу сюжетные функции.

**Первая** функция огня — быть средством предания святого на муки. В качестве фигуры мучителя обычно выступает антагонист героя — язычник. В этой функции огонь зафиксирован в духовном стихе «Кирик и Улита»: «Неверный царь Максимиан / На святого младенца на Кирика / Он пуще на него озлобился. / Приказал он его на мученье взять, / На мученье на великое. / Приказал он наносить в котел / Свинцу, смолы и олова, / Разжигать *жаром-огнем-пламенем*. / Наносили в котел свинцу, смолы, олова, / Разжигали *жаром-огнем-пламенем*. / Заревел-закипел котел, / Ровно гром загремел, / Слышно было на тридцать верст» [31, с. 124].

Фольклорное описание мучений Кирика заимствовано из житийной традиции. По сравнению с агиографическим прототипом, в фольклорном духовном стихе очень существенно сдвинуты смысловые акценты, переработана стилистика, подверглись изменениям значимые для христианского текста мотивы: в фольклорном стихе на передний план выдвинута фигура младенца Кирика (в житийном тексте в центре повествования — фигура Иулитты); по народной версии, святые Кирик и Иулитта избегают смерти (согласно житийному тексту, они погибают). Ничего общего с книжным источником не имеет и описание мучений Кирика: в фольклорном духовном стихе Кирика пытаются *утопить в воде, разрубить топором, сжечь на огне, пригвоздить к дереву, расстрелять* (в поздних вариантах) и т. д. В агиографической традиции эти мотивы полностью отсутствуют: согласно Димитрию Ростовскому, игемон бросает Кирика на пол, и святой разбивает голову об острые углы каменных ступеней [10]. Книжный источник сцены мучений Кирика, запечатленный в фольклорной версии, нам доподлинно неизвестен. Существует предположение, высказанное А. И. Кирпичниковым, о влиянии на стих о Кирике и Улите апокрифического жития святых [13, с. 149–150]. А. И. Кирпичников признает, что ему неизвестна греческая или славянская редакция апокрифического жи-

тия, «но латинский его извод <...> несомненно доказывает, что такая славянская, переводная с греческого, редакция существовала и что стих заимствовал из нее свое содержание» [13, с. 149]. Именно влиянием апокрифа объясняет А. И. Кирпичников тот факт, что с проложным вариантом Жития или с Минеями Ростовского духовный стих имеет столь мало общего: «...не только стих приукрасил чудесами факты жития, но и совершенно изменил их характер» [13, с. 149]. Думается, однако, что можно предположить и другой, более близкий русской фольклорной традиции источник: это духовный стих «Мучения Егория», в котором подробно описаны пытки святого, типологически очень напоминающие стих о Кирике и Улите.

В упомянутом сюжете — «Мучения Егория» — огонь выступает в этой же функции: «Начинает Егория-света муку муцита — / В *огни* палить да в смолы кипятить. / *Огонь* горит, да смола кипит, / А Егорий-свет да стояком стоит, / Стояком стоит, да все стихи поет, / Он стихи поет да херуимские, / А голоса его идут ерусалимские, / А Егорья-света не уязвило» [11, с. 64].

В русскую фольклорную традицию образ Егория Храброго проник из житийных и апокрифических произведений о святом Георгии Победоносце. Описание пыток, которым подвергается Георгий (Егорий), заимствовано именно из книжной средневековой культуры [7]. Пытки эти разнообразны (святого Георгия заставляют надеть раскаленную обувь с гвоздями, бросают в яму с известью, растягивают на колесе и т. д.), но в каноническом «Житии» мотив мучений в огне не встречается. В свое время А. Н. Веселовский предположил, что этот мотив проник в фольклор из апокрифов [6, с. 96]. Образ же огненного котла, напоминающий печь русских сказок, — по-видимому, результат дальнейшей фольклоризации сюжета.

Огненная печь известна русским духовным стихам по другим сюжетам. В стихе «Милостивая жена» (или «Милосердная жена») мать бросает в раскаленную печь собственного младенца ради спасения Христа. Этот фольклорный сюжет представляет собой ответвление евангельского сюжета «Избиение младенцев» и не находит параллелей в книжно-христианском источнике. Его литературные прототипы неизвестны; отмечается влияние на этот стих апокрифического сочинения «Евангелие от Фомы» [2, с. 468].

Мотив предания святого на муки в раскаленной печи перекликается с библейским сюжетом о трех отроках в печи огненной, известным по Книге пророка Даниила. В Библии царь Навуходоносор требует отроков поклониться идолу, а за отказ бросает в огненную печь. Отроков спасает архангел Михаил. Сюжет этот проник в иконографию, однако в духовных стихах не отражен. В нашем распоряжении нет ни одного стиха о трех отроках и Навуходоносоре. Разница между субъектно-объектной организацией текстов, в которых эксплуатируется указанный мотив, очевидна. В Библии и в сказаниях о мучении Егория или Кирика огненную печь (огненный котел) возжигают мучители; в стихе о Милостивой жене — родная мать для собственного сына. Кроме того, испытание огнем сын милостивой жены претерпевает помимо собственной воли; святые Егорий Храбрый и Кирик принимают муки добровольно, во имя христианской веры. Однако функция этого огня остается прежней: это смертоносный огонь, в котором должен погибнуть герой. Избежать гибели святым удастся при помощи чуда: находясь в пламени, они (очевидно, по Божьей воле) не испытывают его разрушительного воздействия. Более того, они восходят на некую новую ступень святости или приобщаются к святости.

Описанная коллизия дает основания сформулировать проблему *амбивалентности* огня в его первой сюжетной функции. С одной стороны, это огонь разруши-

тельный, он призван принести смерть святому или праведнику; с другой стороны, этот огонь приобретает оттенок положительный, связанный с огненным крещением. Этим огнем испытывается сила веры, он не вредит святому или праведнику, но только закаляет его.

Стихия огня может выступать и в другой ипостаси. Одним из самых распространенных мотивов в духовных стихах является мотив *Божьей кары*. Типичный инструмент возмездия за грехи — пожирающий, сметающий все на своем пути огонь. Здесь огонь выступает в своей **второй функции** — быть орудием карающего воздаяния, и его смертоносная сила настигает грешников на земле. Этот огонь не следует отождествлять с огнем ада или геенны: его появление не знаменует конца истории человечества, и он не соотносится напрямую с тематикой Страшного суда: «Да не мог Господь глеть, смотреть — / Да Гомор город скрозь землю прошел, / Да Содом город *пламены* взял-си, / Да на то царствие Рахлинское / Опускал змия да на Рахлинский град, / Да на то на царствие Рахлинское» [21, с. 98]. Прочитанный фрагмент относится к духовному стиху о Егории Храбром — змеборце. Это завязка сюжета, объясняющая появление змея, в жертву которому приносятся жители города (или царства — в фольклорной традиции оно часто называется Рахлинское, Арахлинское и т. д.). В данном случае упомянуты также библейские города Содом и Гоморра, и их появление в русском духовном стихе требует объяснения. Сам фольклорный стих основан на книжном «Чуде Георгия о змие» [6; 14; 27], однако интересен здесь тот факт, что в книжном произведении экспозиция сюжета имеет совершенно иной облик. Согласно книжной легенде, в большом озере, расположенном рядом с палестинским городом Гевалом (или Бейрутом), появляется змей, поедающий жителей [23, с. 520–527]. Как и в духовном стихе, мотивировка этого события носит христианский характер: жители отвернулись от Бога, начали поклоняться идолам, и «Богъ отъступи отъ нихъ» [23, с. 520]. Однако в книжном сказании нет ни слова о трех городах или трех царствах — вероятно, это плод фольклорного творчества. Отсутствует и мотив ниспослания карающего огня. Во многих вариантах духовного стиха топосы, в которых разворачиваются события, не имеют названия (это просто *три города* или *три царства*). Иногда упоминается лишь одно царство — Арахлинское. Учитывая эти факты, мы можем попытаться реконструировать логику фольклорного мышления: 1) из книжного текста заимствуется представление о городе (царстве), рядом с которым поселяется змей, 2) прототипическое название этого города (царства) в фольклорной среде теряется и начинает обрастать вариантами (Рахлинское, Арахлинское, Арахрынское, Агапиевское и т. д.). Источники этих вариантов указала Т. В. Хлыбова: Арахлинское — искаженное наименование «города христианских мучеников» Гераклеи; Агапий и Агапиевское проникли в текст под возможным влиянием апокрифа «Сказание отца Агапия» и названия христианской трапезы «агапа» [39, с. 13], последнее сближение представляется натянутым; 3) в сознании сказителей возникает ассоциация с тремя царствами волшебной сказки; 4) представление о небесной каре за грехи жителей приводит к ассоциации с библейскими городами — Содомом и Гоморрой; в образный строй духовных стихов вводятся эти топосы, отсюда же в фольклор проникает образ *огня*, уничтожающего грешное место на земле, 5) библейские топонимы начинают варьироваться уже на фольклорный лад, утрачивая прямую связь с текстом-первоисточником (Хумор, Садом-Амор, Комор и т. п.).

Образ Содомы и Гоморры в духовном стихе подвергается влиянию фольклорных представлений об ушедших под землю городах. Согласно Книге Бытия, «пролил Господь на Содом и Гоморру дождем серу и огонь от Господа с неба, и ниспроверг

города сии, и всю окрестность сию, и всех жителей городов сих, и произрастания земли» (Быт. 19: 24–25). Как мы видим, здесь нет мотива ухода города сквозь землю, как в фольклорном стихе. Вероятно, источником такого представления послужила сама фольклорная традиция, в которой этот мотив фиксируется в изобилии. Достаточно упомянуть легенды, предания, былички и т. д. Как отмечает Н. А. Криничная, «данный “бродячий” сюжет, основанный на мотиве “провалища”, известен в различных этнокультурных и локальных традициях» [16, с. 715]. Сказания о провалившихся городах получили освещение в работах [32; 24; 17; 18] и др. Типологически к сюжету о провалившемся городе примыкают и легенды о сокровенном граде Китеже. Совершенно очевидно, что в упомянутых случаях мотив ухода под землю связан с сакральным пространством, а в духовном стихе о Егории-змееборце сквозь землю уходит грешный город. Думается, однако, что характер этической оценки пространства не играет существенной роли: здесь важен сам мотив «провалища», а исполнителями духовных стихов он вполне органично приспособлен для нужного им сюжета. Бытование фольклорного текста допускает такие переосмысления.

Эта же функция огненной стихии реализована и в менее крупных масштабах — например, при описании бытовой коллизии. Так, в стихе «Два Лазаря» о смерти богатого брата говорится следующее: «Три году богатой во корбости лежал, / И долго богатой себе лекарей искал, / А не мог богатой себе лекарей найти. / Все его имение прахом прошло, / Высокие его горьници *огнем* пожгало» [21, с. 175]. Здесь, помимо прочего, образ огня как пожирающей стихии используется в качестве символа ненадежности, зыбкости земных богатств.

Перейдем к рассмотрению **третьей функции** образа огня. Из христианской традиции унаследовано представление об *огненной реке* — *границе*, которая навечно разделяет праведников и грешников [36, с. 144]. Образ огненной реки-границы широко распространен в духовных стихах эсхатологической тематики. Функция границы у огня появилась, очевидно, в связи со смертоносными свойствами данной стихии: этот образ — один из наиболее сильных и убедительных маркеров пространства, которое невозможно преодолеть. Например: «Тогда грешные со праведным будут различатися: / Праведныя души будут взяты на восточной стороны, / А грешныя души будут взяты на западную страну; / Между их протечет *Сион-река огненная*» [3, № 483, с. 154].

В процитированном фрагменте традиционная фольклорная символика подержана и топографическими указателями: праведники — на *востоке*, грешники — на *западе*. В фольклорной картине мира восток — это место, где локализуется рай, запад — это пространство ада. Такие представления обусловлены естественными причинами: на *востоке* восходит солнце, рождается новый день, что вызывает подсознательные ассоциации с пространством верхнего мира, с жизнью, светом; на *западе* же солнце заходит, поэтому данная сторона света «осмысливается в народных верованиях как мир смерти» [16, с. 927]. Аналогичной этической оценкой наделены *юг* и *север*: *юг* — место жизни, *север* — смерти [16, с. 927].

Преодолеть огненную реку на пути в рай праведным душам помогают архангелы Михаил и Гавриил: «Протекла река да *река огненная* / От востоку-ту протекала да вплоть до западу, — / Ширина-глубина да не намеренная, / Через *огненну реку* да перевоз ведь есть, — / Перевозчиком Михайло архангел со Гавриилом. / Ишша праведных как душ как перевозят за реку, / Перевозят да переносят их на ту сторону, / Их на ту сторону до ко пресветлому раю, / Ко пресветлому раю да к самому Христу» [31, с. 243].

Смысловая связь образа архангела Михаила с огнем и раем известна по каноническим и апокрифическим христианским текстам. В уже упомянутом нами библейском сюжете о спасении трех отроков из печи огненной архангел Михаил выступает в роли чудесного помощника, избавляющего героев (Ананию, Азарию и Мисаила) от смерти. Согласно же «Евангелию Никодима», архангел Михаил вводит святых в рай [20, с. 767–841]. Аналогичный мотив зафиксирован в апокрифах «Хождение Богородицы по мукам» и «Смерть Авраама», в которых архангел Михаил изображен как проводник в загробный мир [25, с. 94–95]. Этот же образ встречается и в поздних сочинениях, например, в «Повести старца Никодима Соловецкого монастыря о некоем иноке» [25, с. 94]. Вероятно, эти либо другие сочинения повлияли на формирование в фольклорной традиции образа архангела Михаила — проводника в рай, избавителя от огненной стихии. Что же касается архангела Гавриила, то, скорее всего, он был наделен этой же функцией ассоциативно, по инерции.

Образ перевозчика души через реку в иной мир был известен европейской религиозной культуре от самых ее истоков. Можно вспомнить древнегреческого Харона, выполнявшего аналогичную функцию. Старец Харон, согласно архаическим религиозным воззрениям, перевозит души умерших через реку Стикс в царство мертвых — Аид. В русских духовных стихах акценты смещены: архангелы Михаил и Гавриил доставляют души праведников в рай, т. е. лишь в одну из сторон иного мира. Вероятно, в поздних христианских текстах духовных стихов оставили следы ранние славянские представления о рае как о потустороннем мире в целом, о мире мертвых, без разделения на рай и ад [33, с. 402], однако с уверенностью об этом говорить нельзя. Думается, что к моменту фиксации духовных стихов (в XIX–XX вв.) при всей размытости топографической картины потустороннего мира общие представления о рае и аде сложились в устойчивую, понятную носителям традиции картину: рай — место пребывания праведных душ, ад — место мучений для душ грешных.

Представления об ином мире широко распространены в русской фольклорной традиции. Они в какой-то мере могли служить подспорьем при освоении фольклорной культурой образов христианской книжности. Уместно вспомнить, например, образ огненной реки Смородины (Пучай-реки). Эта река также выполняет функции границы между миром своим и чужим [26, с. 186]. Однако здесь же необходимо сделать важную ремарку. Огненная река — это не только граница между мирами. Огонь действительно способен создать непреодолимую преграду на пути к раю, но именно по огню (по огненной реке) осуществляется перевоз (переход) на ту сторону. Иными словами, огненная река — это не только граница, но и *проводник* в иной мир. Ранее на материале русской волшебной сказки проницательные замечания были сделаны В. Я. Проппом. Исследователь на международном материале мифов Америки, Африки, Океании и Сибири доказал, что именно огонь осмыслялся в качестве посредника между мирами (отсюда — образы огненного коня, огненной птицы и т. п.) [26, с. 148]. Здесь же автор ссылается на труды Д. К. Зеленина, который ранее выявил аналогичную функцию огня (посредника) в обряде сожжения трупов: «Люди <...> стали видеть в сожжении трупов отправку на небо» [12, с. 257]. Истоки подобных воззрений коренятся в восприятии огня как не только смертоносной, но и дарующей жизнь стихии. На эту семантику огня в погребальных обрядах указала О. М. Фрейденберг: «Самый огонь — алтаря, костра или печи — получил семантику того начала, которое родит и оживляет; отсюда — семантика погребального костра как частный случай регенерационной сущности огня» [38, с. 61]. По-видимому, этот же архетип лежит в основе библейского мотива вознесения пророка Илии на небо на огненной колеснице, запряженной огненными конями.

Следовательно, огненная река — это образ амбивалентный. Это не только граница, но и посредник между мирами, не только препятствие на пути, но и сам путь.

**Четвертая функция** огненной стихии — это функция очищения, обновления мира перед Страшным судом: «Со шумом она потечет, *река огненная*, со тресканием, / И со громом потечет она, *река огненная*, со страшным, / Пожжет *река огненная* все горы и камень, / И пожжет *река огненная* все леса со зверями, / И пожжет *река огненная* весь скот со птицами» [3, № 483, с. 154]; «Сошлет Господь грозных ангелов, / Ангелы с небес слетят, / Во утробе *огня* снесут, / *Зажгут* землю со четырех сторон, / И выгорит земля на тридевять локоть / За наше великое согрешение, / За наше великое беззаконие. / Будет земля-то аки хартия, / Чистая дева-отроковица, / Нескверная, непорочная» [31, с. 225–226].

Эсхатологические представления фольклорная традиция в изобилии черпала из евангельских текстов, из многочисленных апокрифов [37, с. 105–116]. Однако суровые краски религиозных сочинений в фольклоре приглушены. Как отметил Г. П. Федотов, в отличие от библейского первоисточника, в фольклорных духовных стихах имеется мотив очищения земли огнем и водой, но отсутствует мотив *сотворения* новой земли после ее гибели во всемирном пламени [37, с. 107]. Это, по мнению Г. П. Федотова, связано с развитым в народной традиции отношением к земле как к матери: «сыновья любовь не допускает гибели матери» [37, с. 107].

В библейских текстах ясно выражен мотив апокалипсической смерти земли и рождения новой жизни, нового мира: «Впрочем, мы, по обетованию Его, ожидаем нового неба и новой земли, на которых обитает правда» (Второе послание Петра 3: 10–13); «И увидел я новое небо и новую землю, ибо прежнее небо и прежняя земля миновали, и моря уже нет» (Откровение Иоанна Богослова 21: 1).

Отметим, что сами представления о мировом пожаре, «который перерождает и обновляет вселенную» [38, с. 61], восходят к глубокой древности. В их основе — все то же восприятие огня как стихии амбивалентной: он несет смерть, но он же и порождает новое бытие человека и мира.

В **пятой функции** огненная стихия эквивалентна *аду*, что полностью согласуется с христианскими воззрениями. В данном случае огонь — это одновременно и атрибут иного мира, и средство предания грешников на вечные муки в потустороннем бытии.

На просьбу богатого Лазаря отправить его душу в рай ангелы поступают противоположным образом: «Опускали душеньку вниз нунь глубоко, / А вниз глубоко — на *огняно* колесо, / Ай, на *огненно* колесо, на кипяцю смолу» [21, с. 176]. Надо полагать, что не случаен в этом контексте *образ огненного колеса*. Вероятно, колесо в какой-то мере призвано символизировать бесконечность — вечное хождение по кругу адских мук.

В этом же сюжете («Два Лазаря») ад предстает и в образе *огненной реки*: «Вынесли его душу крюком да габром, / Принесли душу к сотаны на суд. / Присудила сотана во *огнену реку*, / Во *огнену реку*, во кипяцю во смолу» [21, с. 180].

Из христианской традиции заимствован образ *геенны огненной*: «Да вам, грешнии души, / Да приготовлена ведь *геена огняна*, / А приготовлена вам вещьная мука, / Да вещьная мука бесконечьная» [21, с. 216].

В целом же, образ огня — наиболее значимый признак пространства ада, это своего рода сигнал того, что описывается именно ад. Персонажи, населяющие ад и мучающие грешников, зачастую предстают в огненной ипостаси. Это, в частности, те-

ратоморфные образы, заимствованные из книжной культуры: змеи, мыши, скорпионы и т. д. Так, в народной традиции можно обнаружить сюжет «Про блудницу» из переводного сборника новелл, легенд и притч «Великое зеркало». В «Великом зеркале» этот сюжет известен под названием «О некоем священноиноче иже о матери своей моляся, и какова ему показала за преизлишнее телесное украшение» [9, с. 376–378]. В книжном повествовании речь идет о том, как «некий священноинок» слезно молился о душе своей матери и однажды узрел ее «на вселютом и злобном змии сидящую и едзящую, иже из челюстей его пламень жупельный исходит; по обе же страны оныя два демона с чепьми и путы железными огненными и трезубцы, вяжуще и биюще ю» [9, с. 376–377]. Грешница мучается в аду за то, что всю «младость в сладости и в сладострастии и уряжениях суетных препроводила» [9, с. 377]. Инфернальная картина создается при помощи известных, стереотипных образов: это огненные цепи, демоны с трезубцами, змеи, мыши, скорпионы, ящерицы и т. д. В фольклорных духовных стихах эти детали, в целом, отражены достаточно полно, однако образ огня развит лучше, представлен шире. Например, зооморфные образы наделяются эпитетом *огненный*, чего нет в новелле «Великого зеркала»: «“Мати моя родимая! / С чего округ твоей головки буйныя / Обвиваются мелкие *скурапей огненны*, / Сосут твою главу буйную, / Выпивают мозг из буйной головы?”» [29, с. 215–216]; «“О мати моя родимая! / Чего ради в твоих ушах услышанных / *Две мышцы люты вогненные* / Сосут твои уши слышанные, / Спомрачают ум в буйной голове?”» [29, с. 216].

В огненном облике, согласно фольклорной традиции, являются и дьяволы (демоны), мучающие грешницу в аду: «“Мати моя родимая! / Чего ради впереди тебя стоят / *Два дьявола вражия, люты огненны* / С камнями со стреляющими? / Бьют, мать, по губам, по зубам по твоим?”» [29, с. 217]; «“О мати моя родимая! / Чего ради позади тебя стоят / *Два демона люты огненны* / С крючьями со железными, / Терзают, мать, твое тело белое?”» [29, с. 217].

Сама же грешница сидит на огненном змее: «Ен увидел свою матерю родимую / На втором на суде, на пришествии: / Будто его матерь родимая оковами истерзана, / По руки и по ноги а и теми *железами огненными*, / Сидит на *змее* на страшном, на лютом, на *вогненном*» [29, с. 215].

В духовных стихах образ огненного змея может маркировать пространство иного мира и в нехристианском контексте. Например, в сюжете о Федоре Тироне встречается древний фольклорный образ *змея-похитителя*, предстающего в огненном облике: «Где ни возьмется тамо лютый змей, / Лютый змей, люто *огненный*, / Ухватил его родимую матушку / Он во челюсти во змеиныя, / Унес ее за сине море / Во те пещеры, в горы белокаменны / Ко двенадцати ко змеенышам / На ту муку на змеиную» [31, с. 90]. Здесь указание на иной мир, враждебный и опасный для человека, поддерживается, помимо образа огня, и символикой общеизвестных фольклорных локализаторов: *за синим морем, в пещерах, в горах*, т.е. где-то в отдалении, не рядом. Сам змей — это атрибут иного мира [36, с. 144–149].

Представление о змеборческом подвиге Федора Тирона, освобождающего мать из заточения, заимствовано из апокрифической традиции, однако образ змея в фольклоре подвергается существенным изменениям. В частности, в апокрифе имеются точные указания на размеры змея: «И когда они разговаривали, явился змей огромный, со свистом. И взор его [был] страшен и грозен. Имел он в длину 210 локтей, а в ширину 12 локтей, а три головы имел» [1, с. 144]. В духовных стихах описание змея также

имеет гиперболизированный характер (здесь это змей «о двенадцати хоботов»), но его огненная природа — уже плод фольклорного творчества.

Образ огненного змея встречается и в стихе о мучениях Егория Храброго, в той его части, где повествуется об устройении Егорием Русской земли после освобождения святого из темницы (погребя, заточения). Еще Ф. И. Буслаев соотносил пространство непросвещенного мира, в котором оказывается Егорий Храбрый, с языческой землей [5, с. 21–22]. Согласно вариантам духовного стиха, миссия Егория Храброго — установление на Руси христианской веры. В поздних вариантах под влиянием былинной поэтики образ Егория трансформируется в образ богатыря: о христианском просвещении в подобных случаях сказители не упоминают, однако много внимания уделяют расправе героя с противником. Например, в одном из доступных нам вариантов Егорий вообще совершает свои подвиги не во имя веры, а во имя отщепенца: «Соскоцил Егорий со добра коня, / Да схватил царища за черны власа, / Как ударил царища да о сыру землю, / Вынимал он ножики булатнии, / Роспорол ему грудь неверную, / Вынимал у него серьцо с пеценью, / Розметал его по цисту полю, / Лютую зверию на съедение, / Церну врану на тарзание» [21, с. 61]. В этом случае говорить о какой-либо христианской символике образов весьма затруднительно. Как верно замечает В. А. Бахтина, здесь «в путешествии Егория по Руси подчеркнута лишь его устроительная, преобразовательная функция, а не миссия духовная, связанная с насаждением христианской веры» [2, с. 423]. Образ иного мира, в котором действует Егорий, создан многими художественными средствами. Для нас наибольший интерес представляет образ огненного змея, которого укрощает Егорий: «Около царьсва Рахлиньсково / Овилась змия, змия лютая, / Змия лютая, змия пещерская, / У нее фост-голова во одном мести, / Из гайнато машот *пламя огненно*, / *Пламя* от земли оно до неба, / От востоку *пламя* до западу» [21, с. 60–61]. В этом варианте духовного стиха символическая функция огненного змея как части языческого мира редуцирована, однако именно этот смысл считается из совокупности вариантов сюжета: огненный змей представляет языческий мир, и этот мир предстоит переустроить святому Егорию.

Итак, стихия огня репрезентирует пространство ада и, в целом, манифестирует образ иного мира (не всегда мира мертвых), населенного чудовищами — в ряде случаев огненными. Все это создает и поддерживает общую зловещую, устрашающую атмосферу чужеродного мира, враждебного человеку, несущего ему мучения и смерть, что необходимо создателям духовных стихов для выражения множества смыслов и этических норм христианства.

**Шестая функция** огня в духовных стихах — быть знаменем, символом Божественной славы. В этой функции огонь зафиксирован в стихе «Борис и Глеб»: на месте гибели братьев-страстотерпцев появляется огненный столб (столп): «А от их святых мощей утвердил Господь / *Огненный столб* от земли и до неба» [31, с. 246]; «Проявил Господь от святых мощей / *Огненный столп* до небеси» [11, с. 149]. Здесь этот образ маркирует связь земли и неба и организует вертикальное пространство текста. Он нетипичен для фольклорной культуры и представляет собой заимствование из «Сказания о Борисе и Глебе» [4, с. 345].

**Седьмая функция** огня — функция созидания, творения мира — макро- и микрокосма. Например, стихия огня предстает в образе солнца, которое, согласно «Голубиной книге», имеет Божественную природу: «А ведь *красно-то солнышко* / А пекет от *Божаския огня*» [21, с. 48].

В подобных контекстах огонь осмысливается как символ и источник жизни, что соответствует еще дохристианским представлениям славян [35, с. 442]. Огонь считался рождающим началом [38, с. 61; 15, с. 15]. В то же время мы видим и признаки христианизации таких представлений: огонь связан с Богом. В этой функции огонь в духовных стихах соответствует так называемому *живому огню* — одному из концептов русской культуры [30, с. 295–300]. Представления о живом огне распространены не только в славянской традиции, но и — шире — в индоевропейском языковом сообществе [30, с. 300–310].

Мы рассмотрели основные сюжетные функции огня в русских духовных стихах.

**Выводы** представленного исследования заключаются в следующем.

1. Стихия огня выполняет **семь** функций, которые в полной мере раскрывают этические и эстетические принципы народного православия в пределах выбранного для изучения жанра — фольклорного духовного стиха. Перечислим эти функции: 1) средство предания святого на муки с целью заставить его отречься от христианской веры; 2) орудие Божественного возмездия; 3) граница между праведниками и грешниками, между раем и адом; путь в иной мир (образ огненной реки); 4) средство обновления земли перед Страшным судом в мировом пожаре; 5) атрибут иного мира, в том числе ада, огненной геенны; 6) символ Божественной славы; 7) средство созидания мира (эквивалент солнца).
2. В каждой из перечисленных функций образ огня выступает в качестве сложного, синкретичного смыслового целого. Во-первых, представления об огне сформированы на основе книжно-христианской и фольклорной традиций. Так, образ грешных городов Содома и Гоморры осложнен фольклорным мотивом «провалища», отсутствующим в книжном первоисточнике; народной культурой не освоен мотив смерти и нарождения новой земли в цикле духовных стихов о Страшном суде, что упрощает план повествования, и т. д. Во-вторых, для ряда функций существуют дополнительные смысловые оттенки; во многих случаях образ огня является амбивалентным. В стихе «Два Лазаря» образ огня, сжигающего горницы богатого брата, имеет добавочное символическое значение: здесь это символ хрупкости материального мира, в особенности мира грешного. Образ огненной реки амбивалентен: это и граница между мирами (раем и адом), и путь в иной мир, причем проводниками в иной мир являются архангелы Михаил и Гавриил, что противоречит апокрифической традиции, в которой ролью проводника наделен только архангел Михаил. Неоднороден и смысл огня, которым апологеты языческой веры мучают святых и праведников: в духовных стихах этот огонь выполняет двойственную функцию: это и смертоносное пламя, несущее страх усомнившимся, и закаляющая стихия, в которой выковывается твердость, незыблемость веры святого в христианские идеалы и принципы (нечто вроде крещения огнем).
3. Книжный образ предстает в фольклоризированном виде, однако зачастую отделить книжное от фольклорного не представляется возможным. Например, образ огненного змея широко используется в книжных источниках, однако этот же образ известен и русскому фольклору (в частности, сказке). На какую именно традицию ориентировались исполнители духовных стихов — едва ли можно сказать со всей определенностью. Это же относится к образу огненной реки: здесь слиты христианские и дохристианские представления, поскольку образ огненной реки (как границы между мирами) распространен в сказке и былине.

Если нет какого-либо прямого текстового указания на семантику образа (а обычно этого указания нет), то мы вынуждены констатировать его полисемантизм. В тех же случаях, когда образ святого подвергается явному воздействию фольклорной поэтики (например, Егорий Храбрый наделяется признаками богатыря, а христианский смысл текста максимально редуцирован), фольклоризация достаточно очевидна.

Естественно, что представление о стихиях мироздания не исчерпывается лишь огнем. Исследование должно быть продолжено на материале природных элементов *воды, воздуха, земли*. Только в этом случае картина тварного мира в его народно-православной интерпретации получит завершенное освещение.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- 1 Апокрифы Древней Руси: Тексты и исследования. М.: Наука, 1997. 256 с.
- 2 *Бахтина В. А.* Комментарии к основному корпусу текстов // Неизданные материалы экспедиции Б. М. и Ю. М. Соколовых: 1926–1928: По следам Рыбникова и Гильфердинга / отв. ред. В. М. Гацак. М.: Наука, 2007. С. 399–544.
- 3 *Бессонов П. А.* Калеки переходные. М.: Тип. А. Семена, Бахметева, Лазаревского Института восточных языков, 1861–1864. Вып. 1–6. 1664 с.
- 4 Библиотека литературы Древней Руси / под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. СПб.: Наука, 1997. Т. 1: XI–XII вв. 544 с.
- 5 *Буслаев Ф. И.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб.: Общественная польза, 1861. Т. 1: Русская народная поэзия. 662 с.
- 6 *Веселовский А. Н.* Св. Георгий в легенде, песне и обряде: Разыскания в области русских духовных стихов // Избранное: Традиционная духовная культура. М.: Изд-во РОССПЭН, 2009. Вып. II. Ч. II. С. 7–199.
- 7 *Виноградов А. Ю.* Георгий. Мученичество // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2005. Т. X. С. 666–667.
- 8 Голубиная книга: Русские народные духовные стихи XI–XIX вв. / сост., вступ. ст., примеч. Л. Ф. Солощенко, Ю. С. Прокошина. М.: Московский рабочий, 1991. 351 с.
- 9 *Державина О. А.* «Великое зеркало» и его судьба на русской почве. М.: Наука, 1965. 440 с.
- 10 *Димитрий Ростовский.* Книга житий святых. К.: Киево-Печерская лавра, 1764. Кн. 4: Июнь, июль, август. 1210 с.
- 11 Духовные стихи Русского Севера / сост. В. П. Кузнецова. Петрозаводск: Изд-во Карельского научного центра РАН, 2015. 800 с.
- 12 *Зеленин Д. К.* Культ онгонов в Сибири. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1936. 436 с.
- 13 *Кирпичников А. И.* Источники некоторых духовных стихов // Журнал министерства народного просвещения. 1877. Октябрь. С. 133–150.
- 14 *Кирпичников А. И.* Святой Георгий и Егорий Храбрый // Журнал министерства народного просвещения. 1878. Декабрь. С. 268–278.
- 15 *Криничная Н. А.* Концепция происхождения человека (по данным мифологии, фольклора и ранних философско-медицинских учений) // Фольклористика Карелии. Петрозаводск: Изд-во Карельского филиала АН СССР, 1989. С. 4–21.
- 16 *Криничная Н. А.* Русская мифология. Мир образов фольклора. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2004. 1008 с.

- 17 *Лавров П. Л.* О поклонении озерам и текучей воде и о легендах о затонувших городах // Статьи по истории религий. Пг.: Революционная мысль, 1917. Вып. 1. С. 159–165.
- 18 *Лопарев Х. М.* К легенде о потонувших городах // Труды XV Археологического съезда в Новгороде 1911 года. М.: Тип. Г. Лисснера и Д. Собко, 1914. Т. 1. С. 346–356.
- 19 *Ляцкий Е. А.* Стихи духовные. Слова золотые. СПб.: Огни, 1912. 188 с.
- 20 *Мильков В. В.* Древнерусские апокрифы. СПб.: Изд-во РХГИ, 1999. 894 с.
- 21 Неизданные материалы экспедиции Б. М. и Ю. М. Соколовых: 1926–1928: По следам Рыбникова и Гильфердинга: в 2 т. / отв. ред. В. М. Гацак. М.: Наука, 2007. Т. 1: Эпическая поэзия. 632 с.
- 22 *Никитина С. Е.* Устная народная культура и языковое сознание. М.: Наука, 1993. 189 с.
- 23 Памятники литературы Древней Руси: XIII век. М.: Худож. лит., 1981. 616 с.
- 24 *Перетц В. Н.* Несколько данных к объяснению сказаний о провалившихся городах // Изборник Киевский (в честь Т. Д. Флоринского). К.: Лито-тип. Т. Г. Мейнандера, 1904. С. 75–82.
- 25 Повесть душеполезна старца Никодима Соловецкого монастыря о некоем иноке / подгот. текста и исследование А. В. Пигина; отв. ред. Н. В. Поньрко. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. 258 с.
- 26 *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. М.: Лабиринт, 2005. 332 с.
- 27 *Рыстенко А. В.* Легенда о святом Георгии и драконе в византийской и славяно-русской литературах. Одесса: «Экономическая» Тип., 1909. 536 с.
- 28 Символика природных стихий в восточной словесности / отв. ред. Н. И. Никулин. М.: Изд-во ИМЛИ им. А. М. Горького РАН, 2010. 368 с.
- 29 Собр. народных песен П. В. Киреевского: Записи П. И. Якушкина. Л.: Наука, 1986. Т. 2. 328 с.
- 30 *Степанов Ю. С.* Константы: Словарь русской культуры. М.: Академический проект, 2004. 992 с.
- 31 Стихи духовные / сост. Ф. М. Селиванов. М.: Сов. Россия, 1991. 336 с.
- 32 *Сумцов Н. Ф.* Сказания о провалившихся городах // Сб. Харьковского историко-филологического общества. Харьков: Тип. Губернского правления, 1896. Т. 8. С. 297–305.
- 33 *Толстая С. М.* Рай // Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М.: Международные отношения, 2002. С. 402–404.
- 34 *Топорков А. Л.* Огонь // Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М.: Международные отношения, 2002. С. 336–337.
- 35 *Топорков А. Л.* Солнце // Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М.: Международные отношения, 2002. С. 442–443.
- 36 *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М.: Изд-во Московского университета, 1982. 248 с.
- 37 *Федотов Г. П.* Стихи духовные: Русская народная вера по духовным стихам. М.: Гнозис, 1991. 192 с.
- 38 *Фрейденберг О. М.* Поэтика сюжета и жанра. М.: Лабиринт, 1997. 448 с.
- 39 *Хлыбова Т. В.* Стихи о святом Георгии-Егории (семантика, структура, тематическая детализация) и некоторые вопросы истории «текста»: автореф. ... канд. филол. наук. М., 1994. 25 с.

\*\*\*

© 2019. Alexander M. Petrov

Petrozavodsk, Russia

## PLOTLINE FUNCTIONS OF THE FIRE ELEMENT IN THE RUSSIAN POPULAR ORTHODOX CULTURE

**Acknowledgements:** The paper was written within collective project “Folklore Traditions and Hand-Written Booklore of the European North: Source Studies, Textual Criticism, Poetics, and Ethnographic Context”, no. AAAA-A18-118030190094-6.

**Abstract:** The notion of primary elements (fire, water, air, earth) determining appearance of the universe goes back to the ancient times and exists not only within the Christian religious system, but also in numerous pre-Christian beliefs, philosophical teachings, mythology, folklore of various peoples of the world. In the Russian popular orthodox culture, bookish-Christian views closely interact with folklore stereotypes, many of which date back to Slavic mythology. The aim of the paper is to reveal the narrative functions of the image of fire in Russian spiritual verses. The research draws upon widespread subjects: “The Torment of Yegoriy”, “Yegoriy the Brave — the Serpent-Winner (Miracle of George and the Serpent)”, “About Kirik and Julitta”, “The Merciful Wife”, “Anika the Warrior”, “Two Lazarus”, “Boris and Gleb”, “The Book of the Dove”, verses on eschatological themes and other epic and lyrical texts collected mainly in the Russian North during the 19<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> centuries and included in the classic collection of the genre of Russian spiritual verses. Earlier on the image of the fire element was not subjected to special examination basing on the material under study. The author systematizes and distributes the subject-thematic blocks in semantic groups, in which the image of fire plays a leading role. The method of work is determined by genre’s nature: spiritual poems are genetically closely related to the Christian culture, but have undergone significant changes within folklore environment in accordance with the norms and stereotypes of folk culture. In this regard, the texts are examined in a broad cultural context including biblical sources, apocrypha, pre-Christian beliefs, ancient and Russian mythology and folklore. Book sources of popular religious texts are considered, regularities of folklorization of images of Christian culture are detected. The author identified seven functions of fire. Fire is: 1) a means of bringing the saint to torment; 2) the instrument of Divine retribution; 3) the border between righteous and sinners, between heaven and hell; 4) a means of renewing the land through the universal conflagration in the face of the Last Judgment; 5) the attribute of a other world, including hell and hellfire; 6) a symbol of divine glory; 7) a means of creating the world (the equivalent of the Sun).

**Keywords:** spiritual verses, fire, poetics of folklore, plotline functions, symbolism, folklorization, popular Orthodoxy.

**Information about author:** Alexander M. Petrov — PhD in Philology, Senior Researcher, Institute of Linguistics, History and Literature of the Karelian Research Centre of the Russian Academy of Sciences, Pushkinskaya St. 11, 185910 Petrozavodsk, Republic of Karelia, Russia. E-mail: petrof@onego.ru

**Received:** March 23, 2018

**Date of publication:** March 28, 2019

**For citation:** Petrov A. M. Plotline functions of the fire element in the Russian popular Orthodox culture. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2019, vol. 51, pp. 48–64. (In Russian)

## REFERENCES

- 1 *Apokrifny Drevnei Rusi: Teksty i issledovaniia* [Apocrypha of Ancient Rus': Texts and Studies]. Moscow, Nauka Publ., 1997. 256 p. (In Russian)
- 2 Bakhtina V. A. Kommentarii k osnovnomu korpusu tekstov [Commentary to the Basic Set of Texts]. *Neizdannye materialy ekspeditsii B. M. i Iu. M. Sokolovykh: 1926–1928: Po sledam Rybnikova i Gil'ferdinga* [Unpublished Materials of B. M. and Y. M. Sokolov Expedition: 1926–1928: In the Footsteps of Rybnikov and Gil'ferding], executive edited V. M. Gatsak. Moscow, Nauka Publ., 2007, pp. 399–544. (In Russian)
- 3 Bessonov P. A. *Kaleki perekhozhie* [Wandering minstrels]. Moscow, Tipografia A. Semena, Bakhmeteva, Lazarevskogo Instituta vostochnykh iazykov, 1861–1864. Issue 1–6. 1664 p. (In Russian)
- 4 *Biblioteka literatury Drevnei Rusi* [Library of Old Russian literature]. St. Petersburg, Nauka Publ., 1997. Vol. 1: XI–XII vv. [11<sup>th</sup>–12<sup>th</sup> cs.]. 544 p. (In Russian)
- 5 Buslaev F. I. *Istoricheskie ocherki russkoi narodnoi slovesnosti i iskusstva* [Historical essays on Russian folk literature and art]. St. Petersburg, Obshhestvennaya pol'za Publ., 1861. Vol. 1: Russkaia narodnaia poeziia [Russian folk poetry]. 662 p. (In Russian)
- 6 Veselovskii A. N. Sv. Georgii v legende, pesne i obriade: Razyskaniia v oblasti russkikh dukhovnykh stikhov [St. George in legend, song and rite: Research in the field of Russian spiritual poetry]. *Izbrannoe: Traditsionnaia dukhovnaia kul'tura* [Selected works: Traditional spiritual culture]. Moscow, Rossiiskaia politicheskaia entsiklopediia (ROSSPEN) Publ., 2009, vol. II, part II, pp. 7–199. (In Russian)
- 7 Vinogradov A. Iu. Georgii. Muchenichestvo [George. Martyrdom]. *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox Encyclopedia]. Moscow, TseNTse "Pravoslavnaia entsiklopediia" Publ., 2005, vol. X, pp. 666–667. (In Russian)
- 8 *Golubinaia kniga: Russkie narodnye dukhovnye stikhi XI–XIX vv.* [Book of the Dove: Russian folk spiritual verses of 11<sup>th</sup>–19<sup>th</sup> cs.]. Moscow, Moskovskii rabochii Publ., 1991. 351 p. (In Russian)
- 9 Derzhavina O. A. "Velikoe zertsalo" i ego sud'ba na russkoi pochve ["Speculum Magnum" and its fate in Russia]. Moscow, Nauka Publ., 1965. 440 p. (In Russian)
- 10 Dimitrii Rostovskii. *Kniga zhitii sviatykh*. [The book of the saints' lives]. Kiev, Kievopecherskaia lavra Publ., 1764. Book 4: Iiun', iiul', avgust [June, July, August]. 1210 p. (In Russian)
- 11 *Dukhovnye stikhi Russkogo Severa* [Spiritual Verses of the Russian North], edited by V. P. Kuznetsova. Petrozavodsk, Karel'skii nauchnyi tsentr RAN Publ., 2015. 800 p. (In Russian)
- 12 Zelenin D. K. *Kul't ongonov v Sibiri* [Cult of ongons in Siberia]. Moscow, Leningrad, Izdatel'stvo AN SSSR Publ., 1936. 436 p. (In Russian)
- 13 Kirpichnikov A. I. Istochniki nekotorykh dukhovnykh stikhov [Origins of some spiritual verses]. *Zhurnal ministerstva narodnogo prosveshcheniia*, 1877, October, pp. 133–150. (In Russian)
- 14 Kirpichnikov A. I. Sviatoi Georgii i Egorii Khrabryi [Saint George and Egor the Brave]. *Zhurnal ministerstva narodnogo prosveshcheniia*, 1878, December, pp. 268–278. (In Russian)

- 15 Krinichnaia N. A. Kontsepsiia proiskhozhdeniia cheloveka (po dannym mifologii, fol'klora i rannikh filosofsko-meditinskikh uchenii) [The concept of human origin (according to mythology, folklore and early philosophical and medical teachings)]. *Fol'kloristika Karelii* [Folklore studies of Karelia]. Petrozavodsk, Izdatel'stvo Karel'skii filial AN SSSR Publ., 1989, pp. 4–21. (In Russian)
- 16 Krinichnaia N. A. *Russkaia mifologiya. Mir obrazov fol'klora* [Russian mythology. Folklore's world of images]. Moscow, Akademicheskii proekt; Gaudeamus Publ., 2004. 1008 p. (In Russian)
- 17 Lavrov P. L. O poklonenii ozeram i tekuchei vode i o legendakh o zatonuvshikh gorodakh [On the worship of lakes and flowing water and the legends of sunken cities]. *Stat'i po istorii religii* [Articles on the history of religions], Petrograd, Revoliutsionnaia mysl' Publ., 1917, vol. 1, pp. 159–165. (In Russian)
- 18 Loparev Kh. M. K legende o potonuvshikh gorodakh [More on the legend of the sunk cities]. *Trudy XV Arkheologicheskogo s"ezda v Novgorode 1911 goda* [Proceedings of the 15 Archaeological Congress in Novgorod in 1911]. Moscow, Tipografiia G. Lissnera i D. Sobko Publ., 1914, vol. 1, pp. 346–356. (In Russian)
- 19 Liatskii E. A. *Stikhi dukhovnye. Slovesa zolotyie* [Spiritual Verses. Golden Words]. St. Petersburg, Ogni Publ., 1912. 188 p. (In Russian)
- 20 Mil'kov V. V. *Drevnerusskie apokryfy* [Old Russian Apocrypha]. St. Petersburg, Izdatel'stvo RKhGI Publ., 1999. 894 p. (In Russian)
- 21 *Neizdannye materialy ekspeditsii B. M. i Iu. M. Sokolovykh: 1926–1928: Po sledam Rybnikova i Gilferdinga: v 2 t.* [Unpublished Materials of B. M. and Iu. M. Sokolovykh Expedition: 1926–1928: In the Footsteps of Rybnikov and Gilferding: in 2 vols.], edited by V. M. Gatsak. Moscow, Nauka Publ., 2007. Vol. 1: Epicheskaia poeziia [Epic poetry]. 632 p. (In Russian)
- 22 Nikitina S. E. *Ustnaia narodnaia kul'tura i iazykoe soznanie* [Oral folk culture and linguistic consciousness]. Moscow, Nauka Publ., 1993. 189 p. (In Russian)
- 23 *Pamiatniki literatury Drevnei Rusi: XIII vek* [Landmarks of literature of Ancient Rus': 13<sup>th</sup> century]. Moscow, Khudozhestvennaia literatura Publ., 1981. 616 p. (In Russian)
- 24 Peretts V. N. Neskol'ko dannykh k ob"iasneniiu skazanii o provalivshikhsia gorodakh [A few data to explain the legends about the cities fallen through the ground]. *Izbornik Kievskii (v chest' T. D. Florinskogo)* [Kiev Anthology (in honor of T. D. Florinskii)]. Kiev, Lito-tipografiia T. G. Meinandera Publ., 1904, pp. 75–82. (In Russian)
- 25 *Povest' dushepolezna startsa Nikodima Solovetskogo monastyria o nekoem inoke* [An edifying tale of Elder Nicodemus from Solovetsky monastery about a certain monk], text prepared and research by A. V. Pigin, executive edited N. V. Ponyrko. St. Petersburg, Dmitrii Bulanin Publ., 2003. 258 p. (In Russian)
- 26 Propp V. Ia. *Istoricheskie korni volshebnoi skazki* [Historical roots of the fairy tale]. Moscow, Labirint Publ., 2005. 332 p. (In Russian)
- 27 Rystenka A. V. *Legenda o sviatom Georgii i drakone v vizantiiskoi i slavianorusskoi literaturakh* [The legend of St. George and the dragon in Byzantine and Slavonic Russian literature]. Odessa, "Ekonomicheskaiia" Tipografiia Publ., 1909. 536 p. (In Russian)
- 28 *Simvolika prirodnykh stikhii v vostochnoi slovesnosti* [Symbols of natural elements in the eastern literature], executive edited by N. I. Nikulin. Moscow, Izdatel'stvo IMLI im. A. M. Gor'kogo RAN Publ., 2010. 368 p. (In Russian)

- 29 *Sobranie narodnykh pesen P. V. Kireevskogo: Zapisi P. I. Iakushkina* [P. V. Kireevsky's collection of folk songs: Records of P. I. Yakushkin]. Leningrad, Nauka Publ., 1986. Vol. 2. 328 p. (In Russian)
- 30 Stepanov Iu. S. *Konstanty: Slovar' russkoi kul'tury* [Constants: Dictionary of Russian Culture]. Moscow, Akademicheskii proekt Publ., 2004. 992 p. (In Russian)
- 31 *Stikhi dukhovnye* [Spiritual Verses], edited by F. M. Selivanov. Moscow, Sovetskaia Rossiia Publ., 1991. 336 p. (In Russian)
- 32 Sumtsov N. F. Skazaniia o provalivshikhsia gorodakh [Tales of the cities fallen underground]. *Sbornik Khar'kovskogo istoriko-filologicheskogo obshchestva*. [Collection of the Kharkov Historical and Philological Society]. Khar'kov, Tipografiia Gubernskogo pravleniia Publ., 1896, vol. 8, pp. 297–305. (In Russian)
- 33 Tolstaia S. M. Rai [Paradise]. *Slavianskaia mifologiia: Entsiklopedicheskii slovar'* [Slavic mythology: Encyclopedic dictionary]. Moscow, Mezhdunarodnye otnosheniia Publ., 2002, pp. 402–404. (In Russian)
- 34 Toporkov A. L. Ogon' [Fire]. *Slavianskaia mifologiia: Entsiklopedicheskii slovar'* [Slavic mythology: Encyclopedic dictionary]. Moscow, Mezhdunarodnye otnosheniia Publ., 2002, pp. 336–337. (In Russian)
- 35 Toporkov A. L. Solntse [Sun]. *Slavianskaia mifologiia: Entsiklopedicheskii slovar'* [Slavic mythology: Encyclopaedic dictionary]. Moscow, Mezhdunarodnye otnosheniia Publ., 2002, pp. 442–443. (In Russian)
- 36 Uspenskii B. A. *Filologicheskie razyskaniia v oblasti slavianskikh drevnostei (Relikty iazychestva v vostochnoslavianskom kul'te Nikolaia Mirlikiiskogo)* [Philological research in the field of Slavic antiquities (Relics of paganism in the East Slavic cult of Nicholas of Myra)]. Moscow, Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta Publ., 1982. 248 p. (In Russian)
- 37 Fedotov G. P. *Stikhi dukhovnye: Russkaia narodnaia vera po dukhovnym stikham* [Spiritual verses: Russian popular belief according to spiritual verses]. Moscow, Gnozis Publ., 1991. 192 p. (In Russian)
- 38 Freidenberg O. M. *Poetika siuzheta i zhanra* [The Poetics of plot and genre]. Moscow, Labirint Publ., 1997. 448 p. (In Russian)
- 39 Khlybova T. V. *Stikhi o sviatom Georgii-Egorii (semantika, struktura, tematicheskaia detalizatsiia) i nekotorye voprosy istorii "teksta"* [Verses about Saint George-Egorii (semantics, structure, thematic detailization) and some issues in the history of "text": PhD thesis, summary]. Moscow, 1994. 25 p. (In Russian)