

**РУКОПИСНЫЙ ПАМЯТНИК КОМИ-ЗЫРЯН
СОБОРНЫЙ ЧИН: ПОУЧЕНИЕ
И ОСНОВЫ ВЕРОУЧЕНИЯ***

Павел Лимеров

Институт языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН,
Сыктывкар, Россия

**CATHEDRAL RANK, A HANDWRITTEN DOCUMENT
OF THE KOMI-ZYRIANS: INSTRUCTION
AND FOUNDATIONS OF FAITH**

Pavel Limerov

Institute for Komi Language, Literature and History,
Scientific Centre of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences,
Syktyvkar, Russia

The literary tradition of the Komi-Zyrians dates back to the first translations of liturgical books into the Komi language by Stefan Permsky. These translation practices remained uninterrupted, becoming the basis for the literary language in the nineteenth century. In the late nineteenth century, an independent handwritten tradition developed in the Upper Vychegda region associated with the activity of Stefan Ermolin, the religious leader of the Singers of Good movement. The movement branched off from the official Orthodox Church and created its own literature in the Verkhnevychegod dialect of the Komi language. This article describes a work of literature created by the Singers, a liturgical text outlining the basics of their faith; it concerns everything a follower of *bursylsyas* (Singers of Good) needs to know about salvation and, most importantly, the path which leads them to God. The manuscript is called *Cathedral Rank* (Komi-Zyrian *Собирайтчан рад*) and is introduced into scholarly circulation for the first time.

Keywords: Stefan Ermolin; dogmas of faith; religious literature; mysticism; Komi-Permyak literature.

* *Citation:* Limerov, P. (2020). *Cathedral Rank, a Handwritten Document of the Komi-Zyrians: Instruction and Foundations of Faith*. In *Quaestio Rossica*. Vol. 8, № 1. P. 56–70. DOI 10.15826/qr.2020.1.447.

Цитирование: Limerov P. *Cathedral Rank, a Handwritten Document of the Komi-Zyrians: Instruction and Foundations of Faith* // *Quaestio Rossica*. Vol. 8. 2020. № 1. P. 56–70. DOI 10.15826/qr.2020.1.447 / Лимеров П. Рукописный памятник коми-зырян *Соборный чин: поучение и основы вероучения* // *Quaestio Rossica*. Т. 8. 2020. № 1. С. 56–70. DOI 10.15826/qr.2020.1.447.

Литературная традиция коми-зырян восходит к первым переводам Стефаном Пермским богослужебных книг на коми язык. Переводческая деятельность с этого времени не прерывалась и в XIX в. стала основой для литературного языка. В конце XIX в. на Верхней Вычегде складывается самостоятельная рукописная письменная традиция, связанная с деятельностью Стефана Ермолина, лидера религиозного движения «Певцы Добра» (*бурсылысьяс*). Движение отпочковывается от официальной православной церкви и создает свою литературу на верхневычегодском диалекте коми языка. В статье рассмотрен памятник литературы «певцов», представляющий собой богослужебный текст, в котором излагаются основы их вероучения: в нем говорится обо всем, что должен знать последователь *бурсылысьяс* о спасении, но более всего – о пути, который ведет его к встрече с Богом. Рукопись называется *Собирайтчан рад* («Соборный чин») и вводится в научный оборот впервые.

Ключевые слова: Стефан Ермолин; вероучение; религиозная литература; мистицизм; коми-пермяцкая литература.

Зарождение коми-зырянской литературы приходится на конец XIV в. и связывается с переводами Стефаном Пермским на коми язык богослужебных книг. Начиная с этого времени переводческая деятельность не прерывалась и сыграла основополагающую роль в развитии коми литературного языка [Федюнева, с. 33]. В XIX в. переводы на коми язык религиозной литературы получают поддержку православной церкви и государства, и начинается массовое издание церковной литературы на нем. Также издаются первые зырянские грамматики, задающие нормы коми литературного языка. К концу XIX в. переводческая деятельность уже имеет статус официальной программы, и на коми язык переводят не только церковную литературу, но и тексты светского содержания. В конце XIX в. на Верхней Вычегде происходит рождение автохтонной литературно-письменной традиции, независимой от развития официальной линии. Эта новая литературная традиция связана с появлением в верхневычегодских волостях Мыелдино, Усть-Нем Пожег секты *бурсылысьяс* (в переводе – «Певцы Добра»). Основателем секты был крестьянин с. Мыелдино Стефан Артемьевич Ермолин, поначалу переводивший на коми язык проповеди священника Мыелдинской церкви, но вскоре переключившийся на самостоятельное религиозное творчество. Для этого была необходима соответствующая литература на коми языке, и Ермолин переводит на верхневычегодский диалект коми языка различные богослужебные тексты: Псалтырь, акафисты, каноны, а также духовные стихи. Кроме того, он составляет проповеди на коми языке, и возможно, что он автор многих духовных песен [Гагарин, с. 218]. Деятельность Ермолина получает поддержку среди местного населения, и с этого времени переводы религиозных текстов на коми язык обретают массовый характер. Формируются рукописные сборники,

включающие духовные песни, стихи, молитвы, акафисты на русском и коми языках, сборники передаются по наследству, переписываются, как правило, в ученические тетради. Эта массовая рукописная литература до настоящего времени имеет хождение в ряде верхневьчегодских сел, но остается малоизученной, как остается неизученным и само вероучение секты *бурсьылысьяс*, в своей мистической основе расходившееся с учением Русской православной церкви.

В ходе экспедиционных исследований 2000-х гг. были получены новые материалы, проливающие свет на богословие «певцов». Особенно это касается рукописи *Сөбирйтчөм рад* («Соборный чин»), представляющей собой оригинальный литературный текст, созданный, возможно, самим Стефаном Ермолиным. Цель настоящей работы – ввести памятник в научный оборот и уточнить аспекты учения новоявленных богоискателей, аргументировать авторство.

Сведения о *бурсьылысьяс* в научной и краеведческой литературе

Возникновение секты *бурсьылысьяс* фиксируется в ряде доносов священника с. Мыелдино в епархиальное ведомство, где излагаются жалобы на Стефана Артемьевича Ермолина, крестьянина села Мыелдино Усть-Сысольского уезда, устраивавшего самостоятельные духовные беседы, отвлекавшие прихожан от богослужений. В 1905 г. епархиальное ведомство запрещает Ермолину «учительство», с него берется письменное обязательство не проводить в дальнейшем собраний, а также налагается штраф [Гагарин, с. 219]. Однако Ермолин продолжил свою деятельность, и в 1912 г. в Усть-Сысольский уезд была направлена специальная миссия, которая должна была на месте расследовать его активность. По ее итогам была опубликована статья в «Вологодских епархиальных ведомостях», автор которой подписал статью псевдонимом «Вологжанин» [Вологжанин, № 19, 20, 21, 22]. Статья содержит множество фактических сведений о самом Стефане Ермолине и о характере его деятельности. Очевидно, что Ермолин был личностью религиозно одаренной, хорошо говорил по-русски, знал Священное Писание и имел представление о литургии. Возможно, какое-то время он жил в русских губерниях, где мог ознакомиться с деятельностью русских мистических сект¹. Во всяком случае, к началу самостоятельной религиозной деятельности в 1895 г. Ермолин имел представление о богослужебных собраниях русских сектантов – так называемых «беседах» и «радениях»². Поэтому он называет свои

¹ Нельзя исключать, что Ермолин был знаком с духовными практиками старообрядцев соседней Керчомской волости и старообрядческих сел Верхней Печоры.

² Под «радением» понимаются торжественные моления с последующими экстаическими плясками, а также вся совокупность обрядового церемониала сектантов [Панченко, с. 235].

собрания *буркывзём*. Это слово не совсем верно с легкой руки того самого Вологжанина переводят как «беседа» [Вологжанин, № 19, с. 478]. Аналогом русскому слову «беседа» в коми языке является слово *серни* («беседа, разговор»). Вполне вероятно, что Ермолин не мог называть свои радения нейтральным *серни*, поэтому придумал неологизм *буркывзём*, соединив два слова – *бур* + *кывзём* («добро», «благо» + «слушание»). Это словосочетание не употребляется в разговорном коми языке, но в религиозном контексте приобретает необходимые коннотации. *Буркывзём* буквально переводится как «благодарение» – иными словами, «слушание Благовестия», то есть Евангелия³. Соответственно, сам Ермолин называет себя *бурвисьталысь* – «рассказывающий о Благой вести, благовестник». Такими же неологизмами являются и обозначения всей группы сподвижников Ермолина: *бурсьылысьяс*, букв. – «благопоющие», иначе – «певцы Благовестия», а также прихожан Ермолина *буркывзысьяс* – «слушающие Благовестие»⁴.

Переводы и самостоятельное творчество на коми языке в дальнейшем становятся характерной особенностью деятельности не только самого Ермолина, но и последующих приверженцев вероучения *бурсьылысьяс*. Его проповеди на зырянском языке понимались прихожанами, что было важно, так как в конце XIX в. исчезли сословные привилегии зырянского духовенства, и на зырянские приходы все чаще стали распределяться русские священники, не знавшие коми языка. Если священники-зыряне могли сами объяснить прихожанам слова проповеди, переведя ее на коми язык, то русский священник этого сделать не мог. Проповедь Ермолина на родном для прихожан языке становилась более приемлемой, чем храмовая служба на непонятном церковнославянском.

Однако языковой фактор едва ли был единственным. Немаловажную роль играла религиозная харизма самого Стефана Ермолина. Призванный расследовать феномен Ермолина «Вологжанин» пишет:

Стефан имеет какую-то особенную силу, которая притягивает к нему народ. Как тянет ко греху какому-нибудь или к вину, так тянет к Стефану. Женщины оставляют дом, детей, скот без всякой жалости и проводят время до полночи... Один мужчина говорил о своей жене: «Женщина она грамотная. У меня есть Евангелие, молитвослов и другие книги. Молись, говорю ей, дома, так нет, дома ведь нет никакого усердия» [Вологжанин, № 19, с. 480].

Религиозный авторитет Ермолина поддерживался и его даром прозорливости: будто бы он слышит мысли других, может узнать о событиях в отдаленном от него месте, определяет степень греховно-

³ Ср: современный перевод слова «Евангелие» – *Бурвисьталём*.

⁴ В современной научной литературе *бурсьылысь* переводится как «певцы добра».

сти стоящего перед ним человека. Отвечая на вопросы Вологжанина, крестьяне отмечали, что после проповедей Ермолина у них изменилась жизнь. Так, один из его последователей указывал, что прежде вел «жизнь худую и грешную», а после того, как стал слушать Стефана, полностью переменялся, почувствовал на душе радость [Вологжанин, № 20, с. 506]. Авторитет Ермолина поддерживался и верой прихожан в его святость и благодать от Бога. Святость его подтверждалась слухами, что его одежда сама по себе светится, а над головами последователей Стефана будто бы видят «светящиеся кружки» (нимбы). Признаком святости Ермолина были и его видения. В своей беседе с Вологжанином он признавался, что его служение началось после того, как ему было явлено видение двух крестов, простого и восьмиконечного – это видение и дало ему веру [Там же, с. 511].

В основе учения Стефана Ермолина лежит понятие о «сердечных очах», то есть о *духовном зрении* – особой благодати, ниспосланной Богом достойным адептам *бурсьылысьяс*, наиболее значимом компоненте мистической составляющей бесед *буркывзём*. «Сердечными очами» можно видеть Иисуса Христа, ангелов, а также незримые кресты, которые даются в горнем мире устроителям бесед, нимбы над головами наиболее верных сподвижников Ермолина. На замечание Вологжанина, что видения креста могут быть искушением – «прелестью», Ермолин отвечал, что дьявол не может показаться в виде креста. С представлениями о *духовном зрении* связан и обычай *бурсьылысьяс* опускать глаза, не глядеть прямо на человека при разговоре, а для женщин – прикрывать лица платком («Если будешь смотреть на человека, то не увидишь ни Иисуса, ни ангелов»).

Изначально беседы-*буркывзём* Ермолина ограничивались чтением и толкованием переведенных на коми язык Псалтыри и Священного Писания. Однако некоторое время спустя появляется определенная структура бесед-*буркывзём*, предполагающая чередование чтения и толкования богослужебных текстов, пения духовных стихов и проповеди самого Ермолина. Соответственно, беседа-*буркывзём* растягивалась по времени на весь день с небольшими перерывами на прием пищи и отдых проповедника. Общий распорядок бесед известен из записей епархиальных миссионеров, более детально он рассмотрен в работе Ю. В. Гагарина: «общая утренняя молитва, чаепитие, проповедь и толкование Писания, обед, пение духовных песен, чай, беседа проповедника, пение, чай и ужин, вечерняя молитва, акафист» [Гагарин, с. 253]. Сам Ермолин сидел в красном углу на подушке, рядом с ним располагались его певчие – собственно, *бурсьылысьяс*. Собеседники сидели на лавках лицом к проповеднику и иконам. Очевидно, что все желающие послушать Ермолина на лавках не помещались, по данным того же вологодского миссионера, на беседу собиралось от 30 до 60 чел. Всех их надо было кормить, и крестьянской семье беседа обходилась довольно дорого, порядка трех-пяти рублей. Считалось, что в качестве компенсации за материальные затраты семья

приобретала духовные дары: хозяин, устроивший одну беседу, получал невидимый медный крест, за вторую – серебряный, а за третью – золотой. При этом третья беседа приравнивалась к паломничеству в Иерусалим, и за нее отпускались грехи всего семейства. Сама же беседа равнялась обеду.

Важно отметить экстатическое воздействие бесед. Вологжанин пишет, что люди во время беседы «теряют душевное равновесие» и выглядят сумасшедшими. Это состояние непонятного веселья, радости они называют *Ен кодён кодалём* – «пьянством от Бога». На них будто бы снисходит Святой Дух, и они становятся от этого пьяны: «веселье их во имя Христово». Причем с виду эти люди производили то же впечатление, как и от употребления алкоголя [Вологжанин, № 19, с. 481]. Гагарин объясняет религиозный экстаз тем, что во время беседы верующие находились в полной отрешенности, совершали длительные «изнурительные моления», слушали или исполняли «заунывное пение» [Гагарин, с. 219]. Эти компоненты, конечно, оказывали воздействие на собеседников, но едва ли были основными. Природа вхождения в экстатическое состояние непонятна, хотя, по сообщению этнографа И. Н. Ильиной, в 1981 г. один из информантов указывал, что приехавшая из с. Мыелдино в начале 1906-х гг. в деревню Дзоль женщина-*бурсылысь* учила молиться *кружением*, но ни у кого не получалось. Этот факт красноречиво свидетельствует, что у *бурсылысьяс* практиковались специальные действия, подобные радельным хождениям или кружениям в христовщине [Панченко, с. 235–311].

Техникой вхождения в экстатическое состояние владел, видимо, и Стефан Ермолин. «Духовное пьянство» и состояние общей сопричастности Святому Духу, как говорит один из свидетелей бесед – состояние общей радости, были привлекательнее церковной службы. Крестьяне приходили на беседы послушать пророков из среды *бурсылысьяс*. Пророчество изначально занимало важное место в движении, но в 1920-е гг., очевидно, в связи с возросшими эсхатологическими настроениями в обществе, пророчествующих стало особенно много. В донесениях ОГПУ за 1925 г. сообщалось, что среди *бурсылысьяс* насчитывается уже около 80 пророков [Чувьоров, 2001, с. 78].

Содержательная часть «бесед» *буркывзём* соответствовала в основном порядку чинопоследования молитв, чтений и песнопений Службеника православной церкви. При этом значительная часть чтений совершалась на коми языке, а в состав песнопений включались неканонические духовные песни на русском и коми. Совместная трапеза «певцов» и прихожан имела символическое значение связи собравшихся с Богом, функционально заменяла таинство евхаристии. Важными были толкования священных текстов самим Ермолиным и его проповеди, хотя в сведениях миссионеров и исследователей не содержится информации о специальных служебных текстах, в которых бы системно излагалось его учение.

Аспекты вероучения «певцов добра» в рукописи *Сѣбирайтѹм рад* («Соборный чин»)

Пролить свет на основы вероучения Ермолина могли бы рукописные памятники *бурсьылысьяс*, распространенные в верхневыхегодских селах. Однако для исследователей советского периода они не представляли интереса ввиду их религиозного содержания. Только в конце 1990-х – начале 2000 гг. благодаря трудам А. А. Чувьюрова они стали достоянием исследователей [Чувьюров, 2002, с. 62–69; Чувьюров, 2004, с. 385–415]. В недавней работе Е. В. Прокуратовой рассмотрены евангельские сюжеты в рукописной традиции верхневыхегодских коми [Прокуратова, с. 458–481]. Опубликованные этими исследователями тексты духовных стихов и прозы в основном переведены из рукописных сборников русской традиции. Соответственно, содержание их не отражает богословие «певцов». Между тем, в ходе полевых исследований начала XXI в. (2000, 2004, 2005 гг.) были обнаружены новые рукописные материалы – две тетради, ранее принадлежавшие Текусе Ивановне Зайковой и ее мужу Ефиму Егорьевичу Зайкову, в 1950–1970 гг. руководившим религиозной общиной с. Мьелдино [*Сѣбирайтчан рад* («Соборный чин»)].

В своей основной части тексты обеих тетрадей идентичны, при этом в тетради № 1 отсутствуют вступление, духовные песни, есть также различия в содержании текста⁵. Таким образом, текст тетради № 1 по отношению к тетради № 2⁶ неполон и имеет некоторые искажения. Название *Сѣбирайтѹм рад* состоит из двух искаженных русских слов, но по смыслу его надо переводить как «Соборный чин», поскольку слово *рад* (рус. «ряд») здесь употреблено как синоним слова *арт* – «порядок, чин». Это служебный текст *бурсьылысьяс*, скорее всего он был составлен для чтения или пения на беседах. По сведениям информантов, в настоящее время *Сѣбирайтѹм рад* (далее – Чин) читают при похоронно-поминальной церемонии.

По композиции *Сѣбирайтѹм рад* состоит из вступления и основной части. Вступление состоит из трех частей на трех листах, озаглавленных как «Песнь», основной текст представляет собой последование 37 отдельных песней. В отличие от вступления, песни основного текста пронумерованы: песнь 1, песнь 2 и т. д. В их состав также включены несколько духовных песней, обозначенные в тетради как «Молитвы». *Песнь* в данном случае противопоставлена обычной песне, для этого жанра в коми языке есть слово *сьыланкыв* («песня»), а исполнение духовных песен отражено в самоназвании секты – *бурсьылысьяс*. По всей видимости, пелись *Сѣбирайтѹм рад* одним чтецом или несколькими во время богослужения. Тексты песней не имеют

⁵ Ученическая тетрадь с синей обложкой 12 л., на обложке запись: «Сѣбирайтѹм рад». Скоропись на верхневыхегодском диалекте коми языка с использованием русской церковной лексики.

⁶ Сборник состоит из 30 листов, сшитых ниткой. Переплет – картон.

синтаксического оформления в предложениях, точки и запятые не несут пунктуационного значения, они вкупе с вертикальными черточками разделяют текст на ритмические паузы. К примеру:

Помнитѡй Господлис. / Терпитсяся переменитчасни и крепосте. / Бордасасни кыдчи и ороляс. Сполнея веритчей Господ сетас крепост асласи йозли («Помните Господа. Терпеливые переменятся и окрепнут. / Окрылятся как орлы. Сполна верьте, Господь даст крепость своим людям») (л. 1)⁷.

Многочисленные вставки союза «и» между словами служат для удобства исполнения и также не имеют смыслового значения. В целом автор текста не имел понятия о современной коми грамматике, в том числе и об орфографии. Например, он употребляет «щ» вместо «дж», «дч» вместо «дз», «е» вместо «э», «и» вместо «ы», не знает разделительных свойств мягкого знака. Подобные «ошибки» говорят о том, что автор писал этот текст до принятия грамматических норм коми языка в 1920-х гг. Подражание печатному полууставу, использование знака «ъ» в конце слов в некоторых местах основной части также позволяют предположить, что текст переписан с более раннего протографа. К числу особенностей текста следует отнести множественные включения слов русской и церковнославянской лексики в структуру текста:

Благословен же вед эм Кростос Ен и мяян, коди зев мудрей кыйсисясѡси явитис, ыстис нали Духи Святеес («Благословен же есть Христос Бог и наш, кто очень мудро ловителей и явил, послал им Духа и Святого») (л. 2).

В данном предложении шесть слов церковнославянской лексики – при том, что им можно найти соответствующие по значению аналоги в коми языке. Подобное включение церковнославянских слов говорит о намерении приблизить текст к церковному богослужебному формату. С этой же целью автор придает коми словам дополнительные христианские религиозные оттенки смысла, к примеру, в приведенном предложении слово *кыйсьысь* буквально переводится как «охотник», но в данном контексте имеет значение «ловец».

Все эти детали позволяют предположительно датировать текст началом XX в., и его автором мог с большой долей вероятности быть сам Стефан Ермолин. В тексте «Чина» обнаруживаются ключевые положения его учения. Это, во-первых, представление о получении религиозного знания Ермолиным непосредственно от Бога. Об этом Вологжанин пишет со слов самого Ермолина: «Стефан получает от Бога знание, Бог ему открывает. Сам же Бог дал

⁷ Здесь и далее текст «Чина» приводится по рукописи [Собирайтчан рад («Соборный чин»)] в переводе с коми языка автора статьи, номера листов указываются в круглых скобках.

ему власть учить» [Вологжанин, № 20, с. 512]. Во-вторых, это положение о незримом обычному зрению кресте, которое Вологжанин называет «основным учением Стефана» [Там же, с. 511]. В-третьих, положение о внутреннем зрении – «сердечных очах» [Там же]. Эти три аспекта вероучения «певцов» известны в литературе, но в первых трех песнях вступления они раскрываются во всей полноте. В первой песни, например, говорится о необходимости непосредственного восприятия Закона Господа через слушание учения Сына:

Помните Господа. Терпеливые переменятся и окрепнут, окрылятся как орлы. Сполна веруйте, Господь даст крепость своим людям. Господь благословит своих людей покоем. Когда вы укрепитесь Великим Духом, тогда твой дух долгожданная радость обнимет. Людей любящий Господь, Истина же Твоя была и Глагол. Легко мне, сын мой, и хорошо. Хорошо же мне [от] Закона из Твоего рта, лучше тысяч золотников и серебряников. На Фаворе было сказано: Он есть Сын Мой возлюбленный, слушайте Его. Вот как было угодно Небесному Отцу. Пусть мы станем слушать учение возлюбленного Сына. Через Него человек станет приятным Богу (л. 1).

Здесь говорится о том, что постижение Закона требует известных усилий, поэтому автор изначально акцентирует внимание на понятиях *терпения и веры*: только терпеливым и «сполна» верующим дается дар Святого Духа. Терпение и вера позволяют достичь того, что с точки зрения богословия *бурсьылысьяс* определяется как *радость* – духовный подъем, прямое воздействие Божественной благодати, позволяющее перейти на следующий уровень – к *слушанию* учения Иисуса Христа. Это завет Небесного Отца, через Сына передающего людям свою *премудрость*. Слушание учения происходит во время *бесед-буркывзём*, при этом предполагается мистическое участие Иисуса Христа в беседе, как будто бы Он Сам излагает Свое учение слушающим *бурсьылысьяс*, как некогда апостолам, ставшим пророками. В песни 5 это положение получает законченную форму:

Среди нас Сам Христос Своей любовью и Своей благодатью, Своей готовностью услышать нашу молитву наши просьбы исполняет. Господу Богу угодно и приятно, потому что мы с любовью к Нему и своей верой, надеждой на Его милость собираемся с Его святым именем. Как, например, приятно бывает отцу, когда дети с разных сторон собираются в его избу, чтобы отметить его день рождения или какой-то иной праздник. Во время беседы и близок к нам со Своей милостью Господь Бог, и мы близки к Нему – и своими сердцами, и своими мыслями... Господь наш, Иисус Христос, наставляет нас. Сказано Им: «Если где-нибудь собираетесь вдвоем и втроем и по Имени Моему, тогда и Я среди вас». Но если так, то без сомнения и среди нас Сам Христос (л. 5–5 об.).

Подразумевается, что Иисус незримо присутствует на беседе, но также очевидно, что предполагается и его непосредственное участие в ней через кого-либо из наиболее подготовленных адептов. Таковым был сам Стефан Ермолин – отсюда признаки его богоподобия и его авторитет в толковании Священного Писания. Были и носители образа Христа: Вологжанин упоминает о женщине-*бурсьылысь*, назвавшей себя Христом [Вологжанин, № 20, с. 482]. Но наиболее распространенным было все же проникновение Святого Духа в некоторых членов секты, обретавших вследствие этого особые дары прозорливости, предвидения будущего, знания о посмертных судьбах родственников. Именно этих людей «Чин» называет «друзьями Богу», пророками, уподобляя их апостолам-«ловителям», которым Христос послал Духа Святого.

Таким образом, дар пророчества проявляется как следствие терпеливого и непрестанного слушания учения Христа во время бесед и служит показателем максимальной приближенности человека к Богу. Мотив слушания дополняется образом *духовного зрения* – зренья сердца. О нем сообщается в третьей песни вступления:

Господи и Иисус Христос, открой мои *глаза сердца* (коми – син *сьӧлӧм*).
Твои слова слышать и разуметь. Стараться по ним [жить], потому что я есть на земле странник. Не закрывай от меня Свои повеления, но открой мои глаза, и уразумею чудеса от Твоего Закона (л. 2 об.).

Правильное понимание и усвоение Божественной Премудрости возможно только при наличии зрения сердца. Это внутреннее зрение, зрение *глазами сердца*, противопоставлено физическому зрению как слушание истины, предполагающее мистический слух, отличаемый от физического. В этом противопоставлении семантической пары истинного *слушания* и *сердечного зрения* физическому, слуху и зрению угадывается противопоставление высокой духовной жизни в Законе Божиим низкому мирскому существованию (ср.: «Бог дал им дух усыпления, глаза, которыми не видят, и уши, которыми не слышат» (Рим. 11 : 8)).

Истинные слух и зрение являются даром Иисуса Христа, отсюда обращение к нему в третьей песни: «Господи и Иисус Христос, открой мои *глаза сердца*...» Но этот дар ценен не сам по себе, он не более как инструмент, раскрепощающий человеческий ум к восприятию *разума* Иисуса Христа:

Прославь мой ум и думы Своим светлым разумом, потому что Ты и во тьме пребывающих высветил. Любой дар от Тебя добро, любое дарование и сполна. Господи Иисусе Христе, Праздник и Свет (л. 2 об.).

Прославление разумом открывает собственно ум человека, его способность воспринять учение Сына:

Твое мудрое учение помоги нам осмыслить и понять, сладко вкушать. Спокойно веселиться и радоваться Твоей чистой беседой, заботой и старанием, свое и поведение изменить по этой беседе. Неоткуда больше такой легкий и ясный путь нам найти, как от сверкающего зеркала и от Тебя. К Святому Евангелию наклони мое сердце своим свидетельством. Открой мой слух из Твоего рта беседой, поверни мои глаза, чтобы не видели они суету (л. 3).

Истинный разум открывает внутреннему зрению доступ к Святому Евангелию, но одного чтения текста недостаточно, для адекватного его понимания необходимо живое *собеседование* с самим Иисусом Христом, Его непосредственное свидетельство правильности понимания. Только так можно выйти на путь, ведущий к спасению.

Важным аспектом вероучения *бурсьылысьяс* было учение о кресте. О нем говорится во второй песни вступления:

Радуйтесь, русские православные люди: глубокое, прекрасное, бесценное дарование вам послано Господом. Вот еще древние отцы бродили во тьме, глубоко [в нее] погружаясь от незнания, а вы поставлены хранить истину, избраны вы молиться кресту. Но не забывайте истину даже на время, [не думайте], что есть дар больше этого, должен [ты] из глубины души благодарить, этим [даром] мудро пользоваться, больше стараться, и нужно заботливо хранить этот [дар]. Несите же достойно знамя креста Христа, будьте чистой посудой Божьей благодати. Без сна нужно хранить этот дар. Этой песни научил Андрей Первый Званный, поставил перед собой крест – всегда креститесь (л. 1 об.).

Созерцание креста, видение креста, моление кресту – такой же дар, как и внутреннее зрение. Вологжанин пишет, что Ермолин учил постоянно «запечатлевать в сердце» крест, сам же он будто бы постоянно видел его «сердечными очами» в своем сердце и «в воздухе» [Вологжанин, № 20, с. 511]. Автор обращается к авторитету Андрея Первозванного, якобы утвердившего крестное знамение перед образом креста, открывающегося внутреннему зрению.

Следует отметить, что церковь обвиняла Ермолина не в отступлении от православных догматов, а в «восхищении» учительского звания, в самозванном, без благословения учительстве. Из восьми пунктов предъявленных Ермолину обвинений его самозванное учительство стоит на первом месте, тогда как «начала мистицизма», как их называет тот же Вологжанин, на последнем [Вологжанин, № 22, с. 561]. Между тем, точкой расхождения учения Ермолина с официальным православием как раз и было то, что миссионер назвал мистицизмом. Вологжанин сам не раз упоминал о видениях Христа, Богородицы и ангелов, будто бы доступных Ермолину и другим *бурсьылысьяс*, но относился к этому факту с долей снисходительности. Однако суть учения заключалась в том, что оно давало его последователям воз-

возможность непосредственного богообщения. Это значит, что любой из последователей *бурсьылысьяс* мог получить живой отклик Бога в ответ на свои молитвы или просьбы. Путь к этому открывался через собрания-беседы *бурсьылысьяс*, на которых исполнялся текст «Чина». Судя по всему, этот текст не только выполнял служебные функции, но и был руководством для внутреннего духовного обучения.

Если вступление является репрезентацией основных положений вероучения «певцов», то в последующих 37 песнях изложено все, что должен знать христианин о Боге и спасении, но более всего о пути, который ведет его к богообщению, к встрече с Богом. Начало этого пути полагается в духовном собрании, беседе – об этом сообщается в первой песни:

Придите же и собирайтесь на большое Божественное сидение. Чтобы все люди спаслись, достигли истинного знания. Обернуться, чтобы ожить, перемениться. И своей беседой, весельем хвалите Бога, трудитесь Господу веселием. Придите к Нему с радостью (л. 4).

Беседа *бурсьылысьяс* соответствует небесному первообразу: Закон был передан Небесным Отцом Сыну, который, в свою очередь, передал его в виде учения своим апостолам-пророкам, так что духовное собрание наследует образец бесед апостолов с Иисусом Христом в 9-й песни:

Безумные мирские места бесполезных бесед. Много помог мне, Господи, небесной беседой, плотно закрыл мои уши, чтобы суетные разговоры не слышать; от бесполезных шатаний по широкой дороге и торговых мест (л. 7).

В девятой песни духовные беседы противопоставлены мирским как нечистым разговорам, и это противопоставление концептуально: отныне участники правильных духовных бесед как будто отсечены от остального мира, который устремлен во тьму, а они, обозначенные светом, идут по тернистой небесной дороге к встрече с Господом. Не все могут передвигаться по этому пути, это путь подвижничества, большинство предпочитает как раз «широкую дорогу», более того, оно нетерпимо к тем, кто избрал небесный путь: «Кому много даровано, тот должен в этой жизни часто страдать, огорчаться и быть гонимым все время» (там же). Это путь пророческого служения, пройденный некогда апостолами – учениками Иисуса Христа, соответственно, учительство *бурсьылысьяс* обосновано самыми высокими образцами. Певцы призваны возвестить учение Спасителя зырянскому народу, отсюда постоянные поездки самого Стефана Ермолина за пределы своей волости, а также поездки его адептов по другим волостям – их с полным основанием можно причислить к миссионерским.

Последующие песни содержат наставления о том, как не сбиться с правильного, ведущего в Небесный Иерусалим пути. Адепт должен отречься от суетных связей и различных грешных помышлений. Уму нужен самоконтроль, а душе требуется непрерывная связь с Богом, поэтому человек должен пребывать в состоянии постоянной молитвы:

Не только в церковь приходя, но и в другие часы не оставляй этого старания: работаешь, или спишь, или идешь по дороге, ешь, или пьешь, или лежишь – не прерывай молитвы, потому что не знаешь, когда потребуют твою душу, не жди дня Воскресения или праздника, не выбирай отдельных мест, а в разных местах молись внутренним воплем – греху нет и места (л. 13).

«Внутренний вопль» – это не просто фигура речи. Навык *внутреннего вопля* или *крика* достигается через длительную духовную работу, или, если можно так выразиться, через долгие психофизические упражнения. Это значит, что адепт полностью отказался от своих земных греховных пристрастий, которые толкают его во тьму:

...жертва, приятная Богу, есть внутренний крик. Кто имеет печаль о Боге, кто отжимает от себя грехи и тяжело дышит, тот хотя и свой век прожил, не справляясь со своими делами, в последний свой день увидит благодать (л. 18).

Избавившаяся от грехов душа человека становится его «внутренним учителем», который и соединяет его с Богом. Внешним проявлением внутреннего крика является духовное пение, обретающее смысл только в этой связи:

Сильнее внутреннего крика оружия нет ни на земле, ни на небесах. Внутренний крик никогда не победят недобрые думы, духовного пения бояться бесы (л. 26).

В последней, 37-й песни «Чина» происходит возвращение к теме духовной беседы, с которой начинался сюжет. Однако это уже не духовное собрание на земле, это беседа с Самим Богом, и вступает в эту беседу очищенная от земного душа:

Душа моя, любящая Бога, ничто так не сладко, как мысли о Божественной беседе, кому пришло время, тому Божественная беседа сладка. Если предашься Богу, Бога и увидишь. Истинная любовь приводит к охраняемой пристани, это свершится с Христом. Где любовь, там и просто-та, в простых сердцах и Бог отдыхает. Это свершится с Христом (л. 30 об.).

Таким образом, текст рукописи *Сѹбирайтѹм рад* («Соборный чин») является образцом богословской литературы «певцов добра».

Исполнение его во время богослужения на «беседе» имело также функцию поучения, в котором излагались основные аспекты верования последователей Стефана Ермолина. Это идея получения истинного знания непосредственно от Бога, положения о внутреннем зрении и невидимых обычному глазу духовных крестах. Основной текст составлен как сотериологический сюжет, по ходу развертывания которого ищущая спасения душа адепта проходит путь от земной беседы к беседе небесной. На этом пути она обретает новые качества (такие как зрение очей, внутренний крик), подготавливающие ее к встрече с Богом. Помимо богословского, текст «Чина» имеет ценность как образец народного литературного творчества религиозного характера.

Список литературы

Вологжанин. Новый «братец» Стефан Вологодский : Материалы для истории новейшего мистического сектанства // Вологодские епархиальные ведомости. 1912. № 19. С. 477–483; № 20. С. 504–512; № 21. С. 531–532; № 22; С. 557–561.

Гагарин Ю. В. История религии и атеизма народа коми. М. : Наука, 1978. 326 с.

Панченко А. А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М. : ОГИ, 2002. 544 с.

Прокуратова Е. В. Духовные стихи на евангельские сюжеты в рукописной традиции крестьян верхней Вычегды // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2018. № 12 (90). Ч. 3. С. 458–461. DOI 10.30853/filnauki.2018–12–3.7.

Собирайтчан рад («Соборный чин») // ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН. Фольклорный фонд. Р. 1205, 1206. Тетради № 1, 2 Текусы Ивановны Зайковой. С. Мыелдино Усть-Куломского р-на РК.

Федюнева Г. В. Письменность и становление коми литературной традиции // Пермские литературы в контексте финно-угорской культуры и русской словесности / под ред. Т. А. Снигиревой и Е. К. Созиной. Екатеринбург ; Ижевск ; Сыктывкар : Изд-во УМЦ УПИ, 2014. С. 28–45.

Чувьюров А. А. Гендерные отношения в религиозно-мистических сообществах // Мифология и повседневность: гендерный подход в антропологических дисциплинах. СПб. : Алетейя, 2001. С. 76–84.

Чувьюров А. А. Духовные стихи в религиозной и обрядовой жизни вычегодских и печорских коми // Духовная культура Севера: итоги и перспективы исследований / отв. ред. Т. Ф. Волкова. Сыктывкар : Изд-во Сыктывкар. ун-та, 2002. С. 62–69.

Чувьюров А. А. Рукописные традиции вычегодских коми // Русский Север : Аспекты уникального в этнокультурной истории и народной традиции. СПб. : Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, 2004. Вып. 6. С. 385–415.

References

Chuv'yurov, A. A. (2001). *Gendernye otnosheniya v religiozno-misticheskikh soobshchestvakh* [Gender Relations in Religious and Mystical Communities]. In *Mifologiya i povsednevnost': genderniy podkhod v antropologicheskikh distsiplinakh*. St Petersburg, Aleteiya, pp. 76–84.

Chuv'yurov, A. A. (2002). *Dukhovnye stikhi v religioznoi i obryadovoi zhizni vychegodskikh i pechorskikh komi* [Spiritual Poetry in the Religious and Ritual Life of the Vycheгда and Pechora Komi]. In Volkova, T. F. (Ed.). *Dukhovnaya kul'tura Severa: itogi i perspektivy issledovaniy*. Syktyvkar, Izdatel'stvo Syktyvkarского universiteta, pp. 62–69.

Chuv'yurov, A. A. (2004). Rukopisnaya traditsiya vychegodskikh komi [The Manuscript Tradition of the Komi People of the Vycheгда River]. In *Russkii Sever. Aspekty unikal'nogo v etnokul'turnoi istorii i narodnoi traditsii*. St Petersburg, Muzei antropologii i etnografii imeni Petra Velikogo (Kunstkamera) RAN. Iss. 6, pp. 385–415.

Fedyuneva, G. V. (2014). Pis'mennost' i stanovlenie komi literaturnoi traditsii [Writing and Development of the Komi Literary Tradition]. In Snigireva, T. A., Sozina, E. K. (Eds.). *Permskie literaturnye v kontekste finno-ugorskoj kul'tury i russkoj slovesnosti*. Yekaterinburg, Izhevsk, Syktyvkar, Izdatel'stvo Uchebno-metodicheskogo tsentra Ural'skogo politekhnicheskogo instituta, pp. 28–45.

Gagarin, Yu. V. (1978). *Istoriya religii i ateizma naroda komi* [The History of Religion and Atheism of the Komi People]. Moscow, Nauka. 326 p.

Panchenko, A. A. (2002). *Khristovshchina i skopchestvo: fol'klor i traditsionnaya kul'tura russkikh misticheskikh sekt* [Christ and Loneliness: The Folklore and Traditional Culture of Russian Mystical Sects]. Moscow, OGI. 544 p.

Prokuratova, E. V. (2018). Dukhovnye stikhi na evangel'skie syuzhety v rukopisnoi traditsii krest'yan verkhnei Vycheгdy [Spiritual Poems on Gospel Subjects in the Manuscript Tradition of the Upper Vycheгда Peasants]. In *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki*. No. 12 (90). Part 3, pp. 458–461. DOI 10.30853/filnauki.2018–12–3.7.

Söbiraitchan rad “Sobornyi chin” [Cathedral Rank]. (N. d.). In *IYaLI Komi NTs UrO RAN* [Institute of Language, Literature and History of the Komi Scientific Centre, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences]. Fol'klornyi fond. R. 1205, 1206. Tetradi No. 1, 2 Tekusy Ivanovny Zaikovoi. S. Myeldino, Ust'-Kulomskogo raiona RK.

Vologzhanin. (1912). Novyi “bratets” Stefan Vologodskii. Materialy dlya istorii noveishego misticheskogo sektantstva [New “Brother” Stefan of Vologda. Materials on the History of Modern Mystical Sectarianism]. In *Vologodskie eparkhial'nye vedomosti*. No. 19, pp. 477–483; No. 20, pp. 504–512. No. 21, pp. 531–532; No. 22, pp. 557–561.

The article was submitted on 04.10.2019