

КРЕСТЬЯНЕ, ИКОНЫ И МАТЕРНАЯ БРАНЬ

А.А. Панченко

Александр Александрович Панченко | <http://orcid.org/0000-0002-7292-0303> | aranchenko2008@gmail.com | д. филол. н., профессор | Европейский университет в Санкт-Петербурге (ул. Гагаринская 6/1а, Санкт-Петербург, 191187, Россия) | Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (наб. Макарова 4, Санкт-Петербург, 199034, Россия) | Тартуский университет (ул. Юликооли 18, Тарту, 50090, Эстония)

Ключевые слова

матерная брань, богохульство, святотатство, история русской культуры, дисциплинарная революция, культы чудотворных икон, культы сакральных локусов, эсхатология, моральные паники

Аннотация

В статье рассматриваются различные религиозные, ритуальные и моральные контексты, определявшие семантические, социальные и культурные траектории представлений о матерной брани в России Нового и Новейшего времени. Эссенциальное и лишённое исторического измерения восприятие “русского мата” как устойчивого набора лексем и формул представляется некорректным. Более того, стоит задуматься не только об исторических трансформациях этого понятия, но и о его генеалогии и даже, так сказать, изобретении. Одна из немногих последовательных концепций касательно религиозно-мифологического значения русской матерной брани была сформулирована в 1980-е годы Б.А. Успенским, полагавшим, что сквернословие в дохристианской культуре славян было связано с магией плодородия. В настоящей статье предлагается альтернативная гипотеза, согласно которой “изобретение” и религиозное прочтение “матерной лаи” как особого и святотатственного вида сквернословия происходит в Московском государстве в XVI–XVII вв. в контексте попыток “дисциплинарной революции” в сфере религиозной культуры, повседневных обычаев и ритуальных практик. Крестьянские визионерские эпидемии XVII в., включавшие запреты на матерную брань, употребление табака и пьянство, представляли собой своеобразные моральные паники, обусловленные дисциплинарной политикой государства и церковных элит, но вместе с тем функционально ориентированные на создание либо развитие новых культов чудотворных икон и сакральных локусов. Крестьянские верования и запреты, связанные с матерной бранью в XIX–XX вв., имели, по-видимому, полигенетическую природу и не были связаны с единым дохристианским источником.

Информация о финансовой поддержке

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [проект № 21-18-00508]

Статья поступила 24.11.2022 | Окончательный вариант принят к публикации 15.03.2023
Ссылки для цитирования на кириллице / латинице (*Chicago Manual of Style, Author-Date*):

Панченко А.А. Крестьяне, иконы и матерная брань // Этнографическое обозрение. 2023. № 2. С. 21–51. <https://doi.org/10.31857/S0869541523020021> EDN: QOPPRX

Panchenko, A.A. 2023. Krest'iane, ikony i maternaia bran' [Peasants, Icons, and Obscenities]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 21–51. <https://doi.org/10.31857/S0869541523020021> EDN: QOPPRX

Хотя к настоящему времени существует ряд лингвистических, антропологических и культурно-исторических исследований, посвященных русскому мату, т.е. табуированной обсценной лексике и фразеологии (последний по времени обзор проблематики и научной литературы см.: *Пильщиков* 2021), эта тема остается малоизученной и в силу фрагментарности лексикографических, исторических и этнографических источников, и вследствие довольно низкого уровня исследовательской рефлексии касательно антропологических и социолингвистических аспектов брани, клятвы и проклятия, богохульства и языковых табу в истории русской культуры.

Так обстоит дело и с религиозно-мифологическими контекстами обсценной лексики и фразеологии. Одна из немногих последовательных концепций в этой области¹ была сформулирована в 1980-е годы Б.А. Успенским, полагавшим, что сквернословие в дохристианской культуре славян было связано с магией плодородия. Сопоставляя гипотетический ритуальный смысл матерных выражений с античной “эсхрологией”, исследователь предположил, что в языческую эпоху они, по-видимому, были связаны с представлениями об оплодотворении земли, а затем подвергались “разнообразным переосмыслениям (семантическим трансформациям), обусловленным включением в разные мифологические коды” (*Успенский* 1996: 63)², в том числе христианские. Реконструкция древнейшей семантики и последующих переосмыслений матерных формул была предпринята исследователем на материалах русской письменности преимущественно XVI–XVII вв., а также фольклорно-этнографических материалов XIX–XX вв., и при этом обсуждалась в контексте предложенной Вяч.Вс. Ивановым и В.Н. Топоровым концепции генезиса и эволюции индоевропейской мифологии (так наз. теория основного мифа). В результате получалась следующая картина:

На глубинном (исходном) уровне матерное выражение соотнесено, по-видимому, с мифом о сакральном браке Неба и Земли – браке, результатом которого является оплодотворение Земли. На этом уровне в качестве субъекта действия в матерном выражении должен пониматься Бог Неба, или Громовержец, а в качестве объекта – Мать Земля. Отсюда объясняется связь матерной брани с идеей оплодотворения... На этом уровне матерное выражение имеет сакральный характер, но не имеет характера кощунственного. <...> На другом – относительно более поверхностном – уровне в качестве субъекта действия в матерном выражении выступает пес, который вообще понимается как противник Громовержца. <...> Соответственно, матерная брань приобретает кощунственный характер. На этом уровне смысл матерного выражения сводится к идее оскорбления земли псом, причем ответственность за это падает на голову собеседника. <...> На следующем... уровне в качестве объекта матерного ругательства мыслится женщина, тогда как пес остается субъектом действия. На этом уровне происходит переадресация от матери говорящего к матери собеседника, то есть матерная брань начинает пониматься как прямое оскорбление... Наконец, на наиболее поверхностном и профаническом уровне в качестве субъекта действия понимается сам говорящий, а в качестве объекта – мать собеседника (*Успенский* 1996: 63–64).

Идеи, высказанные Б.А. Успенским, продолжают пользоваться популярностью у российских исследователей и сегодня. Так, А.Б. Мороз пишет по этому поводу:

В основательной работе, посвященной мифологическому аспекту матерной брани, Б.А. Успенский отмечает абсолютный характер запрета на использование мата – вне зависимости от контекста (серьезного, шуточного, метатекстового), что, по мнению автора, свидетельствует о культовом характере матерщины. На то же указывает широкое применение матерной брани в разных обрядах “языческого происхождения”. На многочисленных примерах Б.А. Успенский показывает, в частности, что уже в XV в. матерщина воспринималась как бесовская речь и осуждалась наравне с “языческими обрядами и обычаями” (*Мороз* 2021: 81).

И.А. Пильщиков полагает, что

общий вывод Б.А. Успенского о процессе десакрализации и профанизации мата представляется убедительным. Ритуальные тексты постепенно теряли связь с ритуалами и начинали функционировать самостоятельно, приобретая новые функции. По всей видимости, это происходило не только с матерной идиоматикой, но и с другими нарративами, предположительно отколовшимися от мифа и ритуала... Утратив связь с ритуалом, мат начал развивать свои экспрессивные и обсценные потенции (Пильщиков 2021: 713).

Из похожих методологических принципов исходил и В.Ю. Михайлин, связывавший, впрочем, генезис матерных идиом не с аграрными ритуалами, а с архаической мифологией воинских мужских союзов и считавший формулу *canis matrem tuam subagit* средством «магического “уничтожения” оппонента»:

С точки зрения территориально-магических коннотаций, смысл ее сводится к следующему. Мать оппонента была осквернена псом – причем разница между воином-псом и животным рода *canis* не просто не существенна. Ее не существует. Следовательно, оппонент нечист, проклят и – фактически – уже мертв сразу по трем позициям (Михайлин 2005: 82–83).

Мне, однако, реконструкции такого рода представляются спорными и с теоретической, и с источниковедческой точки зрения³. Прежде всего, эволюционистская модель, где известная нам по материалам Средних веков и Нового времени культурная реальность, объясняется “десакрализацией”, деградацией, контаминацией или фрагментацией некогда целостных архаических “мифа и ритуала”, вряд ли может сегодня считаться убедительной и тем более исчерпывающей. Так же обстоит дело и с Obsessive акцентом на “магию плодородия”, привнесенным в культурно-исторические реконструкции Дж.Дж. Фрээрером. Еще меньше оснований имеется у нас для рассуждений о, скажем так, историческом подсознании культуры, позволяющем опознавать гипотетическую древнейшую семантику по якобы сохранившимся “пережиткам”. Образ древних (пра)славян или (пра)славянок, всерьез думающих, что они способствуют “сакральному браку неба и земли” при помощи матерных формул, выглядел бы, наверное, привлекательно для немецких филологов эпохи Романтизма, писателей-модернистов начала XX в. или современных язычников, но вряд ли найдет отклик у антрополога, занимавшегося полевой работой в земледельческих общинах. Иллюзии такого рода применительно к аграрной магии и ритуалистике были развеяны уже Б. Малиновским, однако именно на них основаны мифологические реконструкции Вяч.Вс. Иванова и В.Н. Топорова, с которыми солидаризировался Б.А. Успенский.

Одна из наиболее уязвимых черт подобных реконструкций – небрежное обращение с относительно недавними культурно-историческими материалами, выражающееся в игнорировании их контекстов и произвольной “подгонке” разрозненных данных под метаисторическую дедуктивную схему. Так, на мой взгляд, обстоит дело и в обсуждаемой работе Б.А. Успенского. Ниже я попробую более последовательно и систематически оценить использованные им источники, однако сначала нужно сделать еще одно замечание методологического характера.

Сквернословие – т.е. в той или иной степени социально табуированные лексика и фразеология – включает довольно разные в прагматическом отношении классы формул и соответствующих им коммуникативных (а также ритуальных) ситуаций (инвективы, проклятие, клятва, божба и богохульство и т.п.). В этом контексте эссенциальное и лишенное исторического измерения представление о “русском мате” как диахронно устойчивом наборе лексем и формул следует

признать некорректным. Более того, стоит задуматься не только об исторических трансформациях этого понятия, но и о его генеалогии и даже, так сказать, изобретении. Настоящая работа задумана как первая из серии статей, где рассматриваются различные религиозные, ритуальные и моральные контексты, определявшие семантические, социальные и культурные траектории представлений о матерной брани в России Нового и Новейшего времени.

“Матернее лаяние” и русская культура XVI–XVII вв.

Как напоминают И.А. Пильщиков и Д.Г. Иоффе (ср.: *Вечеслова* 2007: 97),

связь “мата” и “матери” – опосредованная, этимологически они не родственны, однако ассоциируются друг с другом паронимически и семантически. *Мат* в современном языке – это ‘грубая брань’, но первоначально это слово обозначало ‘громкий голос, крик’; такое значение сохранилось в белорусском языке, в русских диалектах, а также в общерусской идиоматике – в выражении “кричать благим матом” (Пильщиков, Иоффе 2021: 695–696).

Одна из возможных этимологий связывает это значение с общеславянским глаголом **matati* (в числе прочего “страшить, пугать”) (ЭССЯ 1993: 10–11; ЭССЯ 1990: 235–236). В результате в русских говорах встречаем не только “благой”, но и “божий”, “лихой”, “дурной”, “недаровой”, “непутный” *мат* (СРНГ 1982: 19–20). Диалектные *матить* и *матиться* в этом смысле корреспондируют с глаголами *ротить* (“бранить, ругать, клясть, проклинать”) и *ротиться* (“клясться, божиться, присягать”) (СРНГ 2001: 204–205), восходящими к древнерусскому обозначению клятвы. Когда именно в истории русского языка произошла семантическая ассоциация *мата* как громкого крика (с инвективными либо ритуальными целями) и бранных выражений с “материнской темой”, сказать, на первый взгляд, сложно, но вряд ли она была устойчивой везде и всегда. Тем не менее мы можем попытаться хотя бы отчасти проследить генеалогию ассоциаций такого рода по известным нам письменным памятникам XV–XVII вв.

Судя по всему, бранные формулы, обращенные к родителям (и, соответственно, нарушающие пятую заповедь Декалога⁴) либо оскорбляющие отца и мать адресата, действительно обладали особым статусом в древнерусской культуре или приобрели его в какой-то период. Это выделяет их в контексте табуированной “срамословной” лексики. В тексте, связанном с именем митрополита Петра (ум. 1326; “Третье поучение Петра митрополита всея Руси”) и обращенном “к епископом, и попом, и архимандритом, и игуменом, и дьяконом, и ко всем православным крестьяном”, говорится: “Аще учите детей духовных от сквернословья, неподобно что лают отцем или матери, занеже того в крестьянех нет” (ПСЛ 1862: 187). Далее поучение запрещает “баять басни” и принимать “лихих баб”, занимающихся ворожбой и гаданием (Там же). Те же запреты с некоторыми вариациями (“лаяти именем отцевым и материным”, “лаютя отцевым и матерным”) повторяются в посланиях митрополита Фотия в Новгород и Псков 1410–1417 гг. (РИБ 1880: 274, 282–283).

Первым древнерусским текстом, где предлагаются и семантическое объяснение, и религиозная критика матерной брани как особого типа инвектив, можно считать “Пучение против сквернословия” старца Волоколамского монастыря Фотия (ум. 1554) (ПСЛ 1862: 189–191). Здесь прямо указывается, что под “матерней лаией” следует понимать конкретное выражение “блядин сын”, и разъясняется, в чем состоит его кощунственный смысл: поскольку все люди, принявшие святое крещение, нарицаются сыновьями божьими и братьями о Христе, подобное обращение фактически адресуется не конкретному человеку, но

самому Богу: “Ино то мы не брату своему сие скаредное и гнусное глаголем слово, но Господу Богу своему досажаем, яко Господа Бога отца себе нарицаем, темже скверным словом ему и согрешаем и его святое имя на гнев зело воздвигаем и в том негодование на себе от Бога наводим” (ПСЛ 1862: 189). По словам Фотия, при Иосифе Волоцком в их монастыре так браниться было не принято, “ныне же зело умножилось то скверное слово во многих братиях” (ПСЛ 1862: 190).

Б.А. Успенский замечает по этому поводу, что “выражение *блядин сын* первоначально, по-видимому, не отождествлялось с матерщиной и само по себе не являлось предосудительным, т.е. не относилось к разряду непристойных выражений” (Успенский 1996: 17). О том, что эта и подобные формулы были употребительны в разговорной речи и в целом мало табуированы, свидетельствует, например, известная подпись к инициалу, изображающему двух бранящихся рыбаков, из Фроловской псалтири (первая половина XIV в.): “Потяни, корвин с<ы>н – Сам еси таков” (Столярова 2000: 443, № 514). “Блядин сын/блядины дети” – одно из самых любимых просторечных ругательств протопопа Аввакума, если судить, в частности, по “Книге толкований и нравочений” (ок. 1673–1676) (РИБ 1927: 425–576). С другой стороны, в записях Адама Олелария середины XVII в. “блядин сын” и “сукин сын” фигурируют именно как запретная грубая брань наряду с формулой *matrem tuam futuo (futui)* (см. ниже). Стоит, по-видимому, задуматься, имел ли Фотий в виду только одно выражение, или все экспрессивные фразеологизмы, связанные с оскорблением матери адресата. Так или иначе, содержание “Поучения” вполне позволяет предположить, что в середине XVI в. представления о “матерной лае” были связаны не столько с лексическими табу в целом, сколько с семантикой конкретных ругательств с упоминанием родителей. Материалы покаянных книг XIV–XVI вв. также не дают оснований говорить о матерной брани как устойчивой группе табуированных лексем. Обычно мы опять-таки встречаем здесь запрет на ссоры и проклятия в отношении родителей. «Отцю или матери лаял, или клял, или бил?» – пишет М.В. Корогодина, – статья, которая встречается почти во всех исповедных вопросниках, адресованных мужчинам, и во многих текстах для женщин» (Корогодина 2006: 251). Вместе с тем упоминания о “матерной лае” как особом виде брани попадают в русских пенитенциалах гораздо реже и лишь с середины XVI в. (“отца и мать лаивал еси или бивал, или ближнему роду своему до матерна лаял еси” – в требнике середины XVI в.; “отца и мать не лаяла ли, братью и сестр и всякого человека на лаивала ли по-жидовьски матерны” – в требнике последней четверти XVI в. [Корогодина 2006: 430, 473]). Особые вопросы “или лаял еси кого матерны”/“или лаяла еси кого матерны и всячески неподобно” появляются лишь в XVII в. (печатный требник 1623 г.) (Там же: 441, 477). С другой стороны, в покаянных книгах обнаруживаются и иные формы для обозначения непристойной или табуированной лексики («рекше соромно слово кому-либо» – в первой половине XIV в.; “или жидовином кому прорекл или ересником” – в последней четверти XVI в.; “в брани кого соромотным словом укорила ли” – в первой трети XVII в.» [Там же: 409, 437, 484]).

Можно полагать, таким образом, что устойчивые словосочетания “лаяться матерны” и “матерная лая” появляются в русском языке лишь в середине XVI в. и указывают на инвективные формулы, оскорбляющие чужих или собственных родителей, – в этом и видится особая греховность такой брани. Применительно к истории законодательства Московского государства, насколько мне известно, впервые выражение “матерны лаяться” специально упоминается среди порицаемых и запретных обычаев в указе Ивана Грозного (1552), где речь идет о пьянстве и бесчинствах священников и иноков, а также нормах поведения, предписываемых всем православным:

Велети по торгам кликати, чтобы все православнии христиане, от мала и до велика, именем Божиим во лжу не клялись, и накриве креста не целовали, и иными неподобными клятвами не клялись, и матерны бы не лаляли, и отцем и матерью скверными речми друг друга не упрекали, и всякими б неподобными речми скверными друг друга не укоряли, и бород бы не брили и не обсекали, и усов бы не подстригали, и к волхвом бы и к чародеем и к звездочотцом волхвовати не ходили, и у поль бы чародеи не были (АИ 1841: 252, № 154/II).

Здесь, по-видимому, “матерная лая” понимается приблизительно так же, как и у Фотия Волоколамского: считается разновидностью (хотя и особо выделенной) “скверных речей” и порицается наряду с некоторыми другими формами повседневного поведения – ложными крестоцелованием и клятвой, обращением к магическим и мантическим специалистам, а также бритьем и стрижкой бороды и усов.

Эта тенденция получила продолжение и развитие в русской религиозной и правовой культуре XVII в. Судя по всему, впервые матерная брань в качестве особого греха, “оскверняющего душу”, фигурирует в “памяти” патриарха Иоасафа (1636), основанной на челобитной нижегородских священников во главе с Иваном Нероновым “о мятежи церковнем и о лжи христианства” (ААЭ 1836: 401–405, № 264); *Рождественский* 1902; *Kefeli-Clay* 1990; *Лавров, Морохин* 2021: 68–72, 123–124). В обоих текстах, как известно, специально порицаются литургические нарушения, упущения и нестроения, непристойное поведение священников и прихожан в церкви, святочные ряжения, игры и обходы домов, народные празднования Вознесения, Семика, Троицы и Иванова дня, употребление в пищу удушенной птицы и зайцев, кулачные бои, а также обходы скоморохов и качели на пасхальной неделе. Про ругательства протопопы писали: “Да еще, гсдрь, друг другу лаются позорную лаю, отца и мтре блудным позором, в род и в горло, безстыдно самою позорною нечистотою языки своя и дши оскверняют” (*Рождественский* 1902: 30). В “памяти” эта формулировка повторялась почти дословно: “Такожде бо и друг друга позорною и безстыдною бранию, матерны и подобных сих словес отца и матери скверными срамными словесы поношающе, отнюд бы не бранилися, такими словесы языка и душ своих не сквернили” (ААЭ 1836: 404).

Порицание матерной брани мы находим также в царских указах 1648–1649 гг., направленных против народных обычаев и, как полагают А.С. Лавров и А.В. Морохин, оказавшихся своего рода “побочным продуктом” работы над Соборным уложением (*Лавров, Морохин* 2021: 125–128). Тут, впрочем, сквернословие упоминается довольно конспективно. В “первом” или “большом” указе от 5 декабря 1648 г. (*Иванов* 1850: 296–299; *Харузин* 1897: 147–149; АИ 1842: 124–126, № 35) говорится лишь о “бесовских песнях” и “срамных словах” на свадьбах. В царской грамоте в Шую от 22 декабря о матерных ругательствах сообщается более четко:

Да в Москве-ж чинится безчинство: многие люди поют бесовския, сквернословныя песни, и против Воскресных дней в субботу ввечеру, и в Воскресные дни, и в Господские и Богородичные праздники топят бани и платья моют; и многие-ж люди бранятся меж себя матерны и всякою неподобною лаюю, и жены и девицы бранят позорными словесы. <...> А которые люди ныне и впредь учнут коледу и плуги и усени и петь скверныя песни, или кто учнет кого бранить матерны и всякою лаюю, – и тем людям за такия супротивныя Христианскому закону за неистовства, быти от нас в великой опале и в жестоком наказанье (*Белкин* 1975: 177).

В неопубликованном указе, выпущенном до 22 января 1649 г. в ответ на челобитную холмогорцев, говорится, что

в трапезах приходских церквей живут нищие и другие лица, включая женщин и детей, которые там часто ночуют и готовят мясные и рыбные блюда. Эти постояльцы выходят по ночам, они гадят неподалеку от церкви. Дети “бьются в кулачки и ругаются матерно”. Но в довершение ко всему они еще рассказывают “бесовские сказки, небылицы” после литургии и до вечерни, а также после вечерни (Лавров, Морохин 2021: 127–128).

Наконец, еще один царский указ, написанный в 1652 г. на основании челобитной протопопа Даниила из Темникова, содержит следующую формулировку: “И матерны б никакою скверною бранью православные христиане не бранились и от всяких иных козней удалялись, и детям и работником своим, и на свадьбах бы песней бесовских не пели, и никаких кощун и срамных слов не говорили” (Уставная грамота 1886: 73).

Напомню, что упомянутые указы Алексея Михайловича представляли собой развернутую программу борьбы с массовой праздничной культурой, магическими и мантическими практиками, а также разными “бесчинными” формами повседневного поведения. “Большой” указ запрещал представления скоморохов, кулачные бои, устройство качелей на праздники, различные формы “чародейства и волхования”, “вождение” медведей и дрессированных собак, игру в шахматы, карты, зернь и бабки, святочные игры и колядование, “бесовские песни” на свадьбах, рассказывание “небыльных сказок” и загадывание загадок. “Домры, и сурны, и гудки, и гусли, и хари, и всякие гуденные бесовские сосуды” предписывалось изымать и уничтожать. Нарушителям указа грозило битье батогами и ссылка в “украинные городы”. Грамота в Шую запрещала, кроме того, топить бани по субботам и в канун праздников, стирку в воскресные и праздничные дни и бритье бород. Грамота в Темников упоминала еще больше запретных обычаев: порицалась, например, чехарда, а также катание на санях и лыжах, завивание берез в Семик, “насвистывание” ветра во время молотьбы и т.п.

По распространенному среди исследователей мнению, кампания против народных обычаев в середине XVII в. была частью реформаторского проекта кружка “боголюбцев”. Вместе с тем, как справедливо заметил П. Берк, ее можно обсуждать и в более широком контексте реформационной и контрреформационной “борьбы с народной культурой” в XVI–XVII вв. (Burke 1978: 207–243). Позицию, по-своему близкую этой, занял и В.М. Живов, считавший деятельность “ревнителей благочестия” и поддержавшего их царя Алексея Михайловича “первым этапом дисциплинарной революции в России”, т.е. попыткой административного “реформирования религиозной жизни русского населения” (Живов 2012: 351–360). Стоит, впрочем, добавить, что нечто похожее мы наблюдаем и в середине XVI в. при митрополите Макарии и Иване Грозном, когда и начинается борьба с “матерным лаянием”. Так или иначе, речь, вероятно, действительно должна идти о продолжавшихся более столетия попытках религиозного и социального дисциплинирования, увенчавшихся в конечном счете петровской церковной реформой.

Матерная брань в эсхатологических видениях

Можно предположить, что именно попытки регулировать повседневную культуру при Алексее Михайловиче сделали запрет на матерную брань одной из значимых тем крестьянских эсхатологических видений на Русском Севере и в Сибири во второй половине XVII–XVIII вв. Еще А.С. Орлов, впрочем, отметил, что существует и более ранняя запись видений о матерной брани, включенная в 159 главу “Русского Хронографа” редакции 1617 г. (Орлов 1913: 53; см. также: Понов 1869а: 174–175; Щанов 1906: 601; Летописец 1892: 455–456; Орлов 1906: 34):

В лето 7008 ходила в Ростове девица из Заозерья именем Гликерия, а сказывала, что явился ей Илия Пророк, а святая мученица Парасковья, нарицаемая Пятница, и потом на память Рожества Ивана Предтечи восхищена бысть невидимою силою и мнящи ей быти на небеси, и видела Пречистую Богородицу, и по двою дню паки явилася и говорила: чтобы люди молилися Богу, а матерны бы не бранилися, и страшными бы клятвами не клялися, и всякого зла удалялися, Божественныя бо церкви украшали и милостыню творили невозбранно. Того же лета в заостровии поп Кирилловский именем Александр сказывал, что явилась ему Пречистая Богородица и повелела ему говорити людям, чтобы по церквам и по домам молебная совершали, а матерны бо не бранилися, и жидовином между себе христиане не называлися и удалялися бы от всякого зла (*Попов* 1869а: 174–175).

Запись эта следует в “Хронографе” почти сразу же за статьей “О новгородских еретиках, откуда явишася и в кое время”, посвященной жидовствующим и представляющей собой сокращенное заимствование из вступительной части “Просветителя” Иосифа Волоцкого (*Попов* 1869б: 117)⁵. Можно предположить, таким образом, что составитель “Хронографа” 1617 г. видел какую-то связь между “новгородской ересью” и явлениями святых и Богородицы в Ростове и Кириллове.

Насколько мне известно, история о видениях Гликерии и Александра не фигурирует в русских летописях XVI в., поэтому и ее источник, и реальную датировку определить довольно сложно: очевидно лишь, что известия, следующие за статьей о еретиках, относятся к истории Ростовской епархии и что они были внесены в “Хронограф” в начале XVII в. Если автор редакции 1617 г. не ошибался с датой и дело действительно происходило на рубеже XV и XVI вв., можно предположить, что эти видения были каким-то образом связаны с эсхатологическим кризисом 7000 (1492) (обзор и анализ материалов по этой теме см.: *Алексеев* 2002). С другой стороны, если допустить, что он в действительности не знал, когда именно случились эти события, существует соблазн связать их с вышеупомянутым указом Ивана Грозного, где речь тоже идет и о матерной брани, и о “неподобных” клятвах.

Обращает на себя внимание и одновременное упоминание пророка Или и св. Параскевы Пятницы, что, по-видимому, указывает на одну – “ильинскую” – из пятниц апокрифического сказания (обзор редакций и исследовательской литературы см.: *Толстая* 2015: 200–214). В этом же контексте необходимо вспомнить и сообщение Стоглава о “лживых пророках”:

Да по погостом и по селом ходят лживые пророки – мужики и жонки, и девки, и старья бабы, наги и босы, и, волосы отравив и распустя, трясутся и убиваются и сказывают, что им являются святыя Пятница и Настасия и велят им заповедати христианом каноны завечати. Они же заповедают в среду и в пяток ручнаго дела не делати, и женам не прясти, и платия не мыти, и камения не разжигати, а иные заповедают богомерзкие дела творити кроме божественных писаний... (Стоглав 1863: 138).

Выражение про каноны, на мой взгляд, здесь стоит понимать не как призыв к обетным приношениям, а как запрет на те или иные виды работ в канун праздников. Что касается запретов на женские/домашние работы и топку бань по средам и пятницам, то они связаны с представлениями о персонифицированных днях недели и своего рода “календарных демонах”, широко распространенными в средневековом христианстве, в том числе – у балканских и славянских народов (*Свешникова, Цивьян* 1973; *Mesnil, Popova* 1993; *Drettas* 1995; *Буриш* 2020). Вполне возможно, что видения Гликерии и Александра следует анализировать именно в связи с этой визионерской традицией XVI в.

Однако взрывообразное распространение видений о матерной брани, свидетельствующее о своего рода моральной панике, пришлось именно на годы борьбы с народными обычаями при первых Романовых. Самый известный случай такого рода произошел в 1641 г. и описан в “Сказании о чудесах от иконы Спаса Нерукотворного из села Красноборска на Северной Двине” (Никольский 1912; Орлов 1913; Буланин, Романова 2004; Власов 2011: 133–165). В начале 1620-х годов местный крестьянин нашел на пустынном речном берегу чудотворный образ Спаса. В 1628 г. здесь был построен храм, куда съезжались богомольцы, а 13 лет спустя начались чудеса, записи о которых составили особую летопись. Девятого июня 1641 г. красноборский Нерукотворный Образ явился просвирнице Варваре и повелел, “чтобы съезжались священники и дьяконы со образы на Красной Бор ко всемиростивому Спасу и веру бы держали велию и молилися Господу Богу и все бы православные христиане съезжались и молилися Господу Богу и грехов своих почясту каелись”.

Через месяц, 9 июля, в храме случилось другое чудо: крестьянка Акилина Никитична Башмакова, шесть лет страдавшая слепотой, исцелилась от своей “очных болезней”. Когда она вышла после молебна из церкви и осенила себя крестным знамением, “рука у нея десная к челу прилпе... И некая Божия сила поверже ея о землю и бысть аки мертва на долг час, и жены подвигнути не могли”. После этого Акилина сказала, что у нее в головах, между церковными дверями стоят три иконы – две Богородицы из соседних церквей и Красноборский Спас, а еще “жена светлообразная лицом, покрывшыся убрусом”. Жена приказала визионерке призвать трех названных по именам крестьянок, те подняли Акилину “и Божиим промыслом и изволением руку <у> нея... от головы отвели, и умом стала цела, якоже и первие”. Потом визионерка рассказала, что “светлообразная жена” велела ей “сказывати во вьсем мире”, чтобы священники и миряне приходили на Красный Бор ко всемиростивому Спасу “и молились бы и милости просили у него, а хмельные бы люди отнюдь в церковь не ходи(ли) и табака бы отнюдь не пили и матерно бы отнюдь не бранились и жили быи по святых отец правилу и друг на друга гнева не имили никотораго”. Если же православные не исполнят этих заповедей, “будет на них... мраз люты и снег и лед и камение горящее... и будет молние огненное и лица своего воображенного и храмов не пощажу и их каминием побью и по иным местом хлебы и трава озябнет и скоти ваши с голоду погибнут”. Кроме того, Акилина слышала голос и от иконы Красноборского Спаса: “Украсил я горы и холми и всю <у>селеную, а от хмельных людей, и от табака, и от всякия скверны лице свое отвращаю и зрети на них не могу” (Никольский 1912: 11–12).

Летом 1641 г. здесь совершилось еще несколько исцелений, преимущественно от глазных болезней и “расслабления”. В праздник Успения в с. Юрьев Наволок случилось новое чудо. Местную крестьянку Феклу, у которой была парализована левая рука, тоже ударила о землю “некая Божия сила”, после чего женщина долго лежала без сознания, а очнувшись, рассказала, что к ней пришли Красноборский Спас и Тихвинская Богородица из церкви Пачезера и “велели литии молебный звоном на Красном Бору всемиростивому Спасу да в Юрьеве Наволоке Георгию страсотерпцу”. На следующий день те же иконы явились ей за заутреней в Красноборском храме и приказали людям, приходящим на богослужение, непрестанно молиться со слезами и не разговаривать друг с другом, отказаться от табака и матерной брани и не ходить в церковь в хмельном виде. Здесь в текст видения включена цитата из анонимного “Слова о матерной брани”, к которому я обращаюсь ниже: “А в которое время хто матерно избранит, и в то время небо и земля потрясется и Богородица, стоя, вострепещет, а о токовом словеси, а уста его того днии кровью воскипают. И теми устами не подобает таины Господнии вкушати,

ни креста целовати”. Кроме того, видение запрещало работать в праздничные дни и сопровождалось такими же эсхатологическими угрозами, что и у Акилины Башмаковой (*Никольский* 1912: 14–17).

Три года спустя похожие чудеса произошли в соседнем Сольвычегодске (*Романова* 2004; *Власов* 2011: 166–205). Девятилетнему мальчику Михаилу явилась икона Одигитрии, хранившаяся в одной из городских церквей. Вечером накануне Отдания Пасхи он упал замертво и пролежал так долгое время. Очнувшись, Михаил не мог говорить и лишь показывал пальцем в сторону храма Успения Богородицы, а когда его привели туда, припал со слезами к образу Одигитрии Цесарской и попросил отслужить молебен. По прошествии трех дней отрок рассказал, что ему явилась Богородица и приказала, чтобы

отнюдь не быти в православной и христианской вере празднословию, сиречь неподобныя брани, еже укорекия матерем срамнаго, понеже укорекия и свою ему рождшую матерь сим сквернословием. <...> И за сие великое сквернословие и брань неподобную и досаждения Господь наш Иисус Христос прогневаяся, хошет послати за презельная беззакония наша с небеси камене горящие и тучи огненныя на наш град и на всю вселенную и страшным трусом потрясет. И по сих же всех хошет нас конечней погибели предати, якоже древле возда Содому и Гомору (*Власов* 2011: 176–178).

Видение повторялось несколько раз, но люди не верили Михаилу и, насмехаясь, называли его “новым пророком”. Тогда сольвычегодцам было дано знамение – “мразы, и снегии, и великия студени месяца июня с 8 числа по 11 день, и дожди невеликия часты”, но и оно их не вразумило. Наконец, 11 июля внезапно наступили сильнейшие заморозки, которые могли погубить посевы. После этого горожане, опасаясь голода, поверили мальчику. Икона Одигитрии вновь явилась Михаилу, потребовала, чтобы он рассказал о своих видениях “начальнику града сего” князю М.А. Кольцову-Мосальскому, и заповедала установить себе праздник 12 июля. Князь послушался, приказал “кликати... по торгам и по улицам” о явлении иконы, а также совершить ей соборный молебен. В результате заморозки прекратились. Через некоторое время выяснилось, что Одигитрия обладает даром исцеления – она избавила от слепоты еще одного сольвычегодского мальчика по имени Василий, а затем вылечила от “огницы” отрока Стахия из соседней деревни. Хотя записи об этих чудесах указывают на своего рода “детскую специализацию” иконы, она помогала и взрослым людям.

Запрет матерной брани играет значимую роль и в “Повести о явлении чудотворного образа Тихвинской Богородицы в Устюжском уезде”, известной всего в одном списке⁶. Описанные в ней события происходили в 1663–1664 гг. в Пермь-горской волости – чуть ниже Красноборска по течению Двины. Крестьянину Ивану Трифонову сыну Минаханову в ночь на Пасху приснились Богородица и “неведомый человек” в багряно-черных ризах, оказавшийся Кириллом Белозерским.

И Богородица рече: “Иванне, иде ко церкви Вознесения Христова, сея же в Пермь-горской волосте, извести мое чудное явление тоя церкви попу Козме со всем крилосом и всем крестьянам со всем народом, чтоб есте матерно не бранились, друг друга любили, и хмельново пития не упивались, и табака чтобы не курили. И подаст вам Господь на земле изобилно и великаго хлеба много. Аще ли не послушают тебе, то ся страх что будет имея (*Власов* 2011: 240–242).

Кроме того, Богородица приказала Ивану искать “на горе подле Двину реку на ручье на Волчьем на нижней стороне” явленный образ Знамения, а также заказать иконописцу “на цке святой образ Явление Тихвинская Богородица, а на другой цке преподобнаго Кирила Белозерскаго” (*Власов* 2011: 242). Иван рассказал о явлении приходскому священнику и отправился с другим крестьянином на Волчий ручей. Правда, иконы Знамения они там не нашли и сочли видение

ложным. Однако в ночь на Петров день Ивану опять приснилась Богородица и снова приказала искать явленный образ. На сей раз поиски увенчались успехом.

И после того многия крестьяне прохожие, всех чинов люди на тое святое место и к новопроявленной Богородице с священники приходили и многие молебны по обещанию служат и на священника деньги в казну кладут. И с того время от того святого образа Пречистыя Богородицы Честнаго и Славнаго Ея Знамения многия исцеления явления православным крестьяном, многия недуги одержимым (*Власов* 2011: 244–246).

Из позднейших документов явствует, что Иван выполнил и другое повеление, поскольку иконы Тихвинской Богоматери и Кирилла Белозерского действительно хранились в часовне на Волчьем ручье. Сам визионер постригся в монахи, а затем принял схиму с именем Иаков (*Зенкова, Копытков* 2020).

По-своему примечательным в этнографическом отношении представляется опубликованное Д. Уо по списку 1704 г. “Сказание о чудотворной иконе Успения Богородицы в Обвинском Верх-Язвенском Успенском монастыре” (*Уо* 2003: 83–84, 296–298). Составлено оно, если верить тексту, было в 1692 г. Дело происходило в Соликамском уезде за семь лет до этого. В мае местный житель Родион Иванов сын Титков отправился в лес и видел там “по дороге идущих людей ему встречу зраком страшным, ростом велики, долговолосы два человека, один черн а другой чермен, а между ними идет видом страшен ни весть зверь или бык збура черн”. На вопросы о том, кто они, страшные люди сначала молчали, а потом свирепо ответили: “Что де тебе надобно?”. Пройдя еще немного, испуганный Родион встретил еще одного человека – «образом светла, а платье на нем бело и длинно, а ноги его малая ча[с]ть видети. И он Родион того человека устрасился наипаче и помнил себе во уме: “Что де они таким видением за люди ходят?”» (*Уо* 2003: 296).

Однако человек в светлых ризах успокоил Родиона и растолковал ему прежнее видение:

Черноволосой де человек и то де черная немощь, а чермной де человек, то де огненная немощь, а между ими что шел звериным образом и то де будет на скот падеж. А то де Бог попустил на вас свой праведной гнев за вашу матерную лаю и за вашу праздничную работу и за братонелюбие и за табак проклятой. И по[й]ди де ты Родион и скажи в мире, чтоб отнюдь матерно не бранилися и табаку б у себя в домех не держали и друг друга любили и по воскресным дням и в господские праздники не робили. А будет де впред того не отстанут, и на людей де будет мор и на скот падеж, а после де того будет на пять лет засуха и хлебной недород и по земли будет глад велик (Там же: 296).

Потом он приказал Родиону взять в приходской церкви “межу врат образ Успения Пресвятыя Богородицы” и отнести вместе с двумя церковными колоколами на “гарь над лугами” (т.е. поле на месте выгоревшего леса) близ р. Язвы. Там надлежало поставить крест, затем часовню, а впоследствии “завести монастырь”. К новой святыне следовало три года ходить крестным ходом на Вознесение, Успение и праздник Спаса Нерукотворного.

Затем человек объяснил, что он и есть “Успение Пресвятыя Богородицы, что де образ мой стоит в церккви у Рожества Богородицы между врат”, и после этого исчез. Родион, впрочем, отнесся к словам человека в светлых ризах не вполне внимательно и сразу же получил за это наказание. Пройдя немного, он споткнулся, упал на землю

и в то время избранился матерны. И в то ж время схватился и выговорил: “Что де я согрешил окаянной, избранился матерны”. И в то же де время явился шум велик и вихор с ту ж сторону, где ему явился Пресвятая Богородица, и как де будет вихор над него Родиона, и за матерную де лаю подняло де его высоко и ударило о землю. И от того де он Родион стал во иступлении ума своего, и вне ума своего лежал на том месте двои сутки (Там же: 296–297).

Очнувшись, он стал рассказывать о своем видении местному причту и прихожанам, и вскоре на указанном месте был поставлен крест. Выяснилось, кроме того, что в августе “Успение Пресвятыя Богородицы” явилось еще одному местному жителю Викуле Ельфимову и заповедовало,

чтобы де матерною бранью не бранилися и проклятого табаку не пили и хмелного канону к церкви и к часовни не приносили. И в том же месте велела церковь строить Успение Пресвятыя Богородицы и монастырь заводить в том же месте по видению того ж Родиона. А будет де матерные лай впред не отстанут и учнут пить проклятые питье табак и безмерное пьянство и меж себя будет братонелюбие, и только де жития вашего будет пять лет, а после те ж пяти лет будет и[з] небес на землю камень горящее, и после де того будет потопа, а после потопа встанут ветри и развеют де всю землю (Там же: 296–297).

На следующий год на Язве был основан Успенский монастырь (Грамоты 1892: 9–11), и вскоре в нем начались исцеления от чудотворного образа. Записи об этих чудесных событиях в целом вполне типичны для истории подобных святынь: паломники и насельники новой обители избавлялись здесь от “расслабления”, “очной болезни”, безумия и т.п. Присутствует среди них и еще одно наказание от иконы – на сей раз за употребление табака:

Некто именем плотник Федор с Обвы и в том Язвенском Успенском монастыре строил часовню и выговорил, чтоб де я ныне испил табаку, и в то же время топором ударил и щепкою вышиб у себе глаз. И после того обещался, что ему табаку впред не тянуть и хмелного питья не пить и при смерти в том же монастыре постритчися, и помолился Успению Пресвятыя Богородицы и бысть от той очной болезни здрав (Уо 2003: 298).

Помимо упомянутых видений, запреты на матерную брань присутствуют и в составе сказаний середины XVII в. о некоторых других чтимых святынях и святых того же региона: “Житии Сергия Малопинежского” (“И с суботы на воскресенье в банях бы не мылися, и в воскресенье Христово не робили, праздновали бы духовно, а не телесно. И другъ друга бы любили, мирь и любовь межъ себя имели, и матерно не лаялись” [Савельева 2010: 336, 358]), ранней редакции “Сказания о чудотворной иконе Николы Великорецкого” (“...еже бы православнии христиане не бранилися матерны и всякою неподобно бранию, и на питье бы душеверное не уклонялися, но приходили бы к Божиим святым церквам почасту и слушали святаго писания...” [Романова 2016: 361]), “Сказании о иконе Богоматери Тихвинской в Чердынском уезде” (“А иных православнаго христианства народу падет, которые меж собою лаются, аки пси, матерною бранью и проклятую траву носом тянут ради мерзскаго пьянства, а иных много в плен ведоша” [Романова 2016: 358]).

Наконец, эта же тема встречается и в визионерских нарративах второй половины XVII в. из Западной Сибири. В 1661 г. дьячку Знаменского монастыря в Тобольске Иоанникию явился во сне человек в святительском облачении, которого визионер счел митрополитом Филиппом, и сказал, что Бог, разгневавшись на горожан, наслал на них “великия мухи и повеле скот... изморити”, а всех людей “живых поясти”:

А вы всемогущему Богу и Пречистой Богородицы не воздаете псалмов и песней духовных, но матерною бранью лающесе, яко пси. И тоя убо ради скверныя брани сама Владычица наша трепещет непрестанно день и ночь со всеми небесными силами. Не дадите нам покоя, окаяннии людие! Вместо же фимьяна наполняете воздух проклятым шаровным (т.е. табачным. – А.П.) дымом, смрадно убо зловоние и гнусно не токмо Богу и святым его, но и человеком (Ромодановская 1989: 51).

Святитель приказал за три дня выстроить в монастыре деревянный храм,

перенести туда стоящую в церковном чулане икону Казанской Богородицы и совершать ей празднование трижды в год.

В том же году крестьянской вдове Авдотье Бакшеевой был голос от другого чтимого в епархии образа Богородицы – Абалацкого Знамени. Икона наказывала,

чтоб православные христиане молились Господу Богу и Пречистой Богородицы. И пришли бы в покаяние, и от всех злых дел и неправды отстали. И матерны и всякою скверною бранию меж себя не бранились, и друг з другом в любви пребывали. А будет де православные христиане от матерные брани и от всех злых дел не отстанут, и на них де пошлет Господь Бог глад и мор, и пламя огненное (*Ромодановская* 2002: 324).

На следующий год Богородица обратилась к Авдотье с порицанием реформ патриарха Никона:

И чтоб де православные христиане то латынское пение оставили и прибегнули б к церквам Божиим с чистыми сердцы и с покаянием, и пели б по-прежнему. И им, православным христианом, будет милость Божия. А будет де православные христиане латынского пения не отставят и всяких злых дел и неправды не отстанут, и на них де Господь Бог пошлет мор и глад, и огненное запаление (*Там же*: 325).

Сочетание антииконовских идей с порицанием матерной брани встречаем и в видении тюменского ямщика Петра Денисова Шадры, тоже случившемся в 1662 г. (*Ромодановская* 2002: 327–329).

Особое место среди урало-сибирских видений второй половины XVII в. с запретом матерной брани занимает корпус текстов, происходящих из Верхотурского уезда и относящихся к 1687–1691 гг. (*Ромодановская* 2002: 292–293; *Шашков* 2013: 433, 490–491; *Борисов* 2009, 2014). Высказывалось предположение, что эти видения были инсценированы слободскими приказчиками, заинтересованными в сборе штрафов за сквернословие, однако, судя по всему, оно не находит подтверждения, и речь все же идет о спонтанной “визионерской эпидемии”, хотя, вероятно, и спровоцированной “памятью” воеводы Г.Ф. Нарышкина, где предписывалось наказывать за матерную брань и употребление табака (*Борисов* 2014).

В ответ на это письмо в июне 1687 г. в Верхотурье поступили отписки о видениях из Тагильской и Ирбитской слобод. Сообщалось, что в ночь на 20 мая тагильской крестьянской девочке Марине Васильевой явилась во сне женщина в богато украшенной одежде, со светлым лицом и золотым венцом на голове, пришедшая, по ее словам, “из деревни из Горскины из часовни”. Она приказала Марине поведать

во всех градах и селех, чтоб матерною бранью не бранились и табаку не пили и молились бы ей по три дни с постом на всяк день и пели б по однежды. <...> А буде матерные брани бранитца и табаку пить не престанут, и за то их прегрешение будут мрази великия и сушь и ветры. И что посеяной хлеб из земли ветрами весь будет выдут и рождение хлеба ничего не будет (*Борисов* 2014: 124).

Через шесть дней похожий случай произошел в Ирбитской слободе с дочерью кузнеца Дарьей Ивановой Затякиной. Была сильная гроза, и девочка стала молиться, но тут дверь в избу отворилась и вошла “девица, сияющи светлыми лучами в белой одежде”. Дарья испугалась и хотела спрятаться в голбце, но девица схватила ее за косу и сказала:

Явление мое – Одегитрие Пресвятая Богородица, что в Ирбитцкой слободе в церкви над престолом. <...> И скажи де всем ирбитцким жителем, чтоб де матерною бранью никто не бранились и чтоб де отцы и матери детей своих от матерной брани унимали. А буде не престанут от матерной брани, и на тех де людей будет с небеси туча огненная (*Борисов* 2014: 126).

Наконец, почти в то же самое время 16-летнему тагильскому крестьянину Самсону Климентьеву Шерстобитову явился его покойный отец и сказал: “Стань де ты обумися и матерно не бранись и шару де не пей и скажи де в мир, чтоб матерно не бранились”. Следом показался образ отцовского небесного покровителя – Климента папы Римского – “и пошел... на погост к В(в)едению Пресвятыя Богородицы” (*Борисов* 2014: 129).

Вскоре после получения этих известий воевода Г.Ф. Нарышкин отправил по слободам новое предписание, согласно которому за матерную брань следовало бить батогами и собирать штрафы по рублю с человека, а употребляющих табак присылать в Верхотурье. Однако в 1689 г. эти наказания за сквернословие были отменены, поскольку выяснилось, что приказчики присваивают штрафные деньги себе (*Борисов* 2014: 108, 131). Видения между тем продолжались. В мае 1688 г. 12-летний крестьянский сын из Белослудской слободы Павел Игнатьев Порадеев видел во сне “девицу во светлой белой одежде”, потребовавшую, “чтобы перестали матерною бранью бранитца” и тоже угрожавшую сквернословам гневом Божиим, огненной тучей и камнями, падающими с неба (*Борисов* 2014: 132–133). Через три года Богородица явилась 12-летней крестьянке Марфе из Краснопольской слободы, сказала, что идет “с Абалаку два годы в Подволошную деревню вверх по Нейве реке”, и повторила те же запреты и угрозы (*Борисов* 2014: 134–135).

Рассказы о видениях такого рода продолжали распространяться в разных регионах Сибири на протяжении XVIII в. (*Ромодановская* 2002: 293–294; *Шашиков* 2013: 434–439), несмотря даже на петровский указ 1722 г., по которому разглашение ложных чудес наказывалось вечной ссылкой на галеры с вырезанием ноздрей. Запреты на матерную брань здесь чаще всего соседствуют с порицанием “немецкого платья”.

Я столь подробно остановился на этих материалах, поскольку, как мне кажется, они позволяют понять, какую роль играли паники, связанные с матерной бранью, в массовой религиозной культуре XVII в. Отмечу, во-первых, что в географическом отношении ареал осуждаемых видений ограничен несколькими соседствующими регионами: Средним Подвньем и Прикамьем (Устюжский и Соликамский уезды), а также Юго-Восточным Приуральем. Более того, мы можем говорить о своего рода “эпидемиях” однотипных видений, спровоцированных, по всей вероятности, внешними факторами, т.е. распространением официальных запретов на матерную брань и другие порицаемые формы поведения. Показательно, что чаще всего сквернословие осуждается наряду с употреблением табака, запрещенного светской властью еще при Михаиле Федоровиче, а затем и Соборным уложением 1649 г. (*Romaniello* 2009; *Chrissidis* 2009). История этих запретов по-своему примечательна.

Адам Олеарий пишет про москвитов:

Они также являются большими любителями табаку, и некоторое время тому назад всякий носил его при себе: бедный простолюдин столь же охотно отдавал свою копейку за табак, как и за хлеб. Когда, однако, увидели, что отсюда для людей не только не получалось никакой пользы, но, напротив, происходил вред (на употребление табаку не только у простолюдыя, но и у слуг и рабов уходило много времени, нужного для работы; к тому же, при невнимательном отношении к огню и искрам, многие дома сторали, а при богослужении в церквах перед иконами, которые должно было чтить лишь ладаном и благовонными веществами, поднимался дурной запах), то, по предложению патриарха, великий князь в 1634 г., наряду с частными корчмами для продажи водки и пива, совершенно запретил и торговлю табаком и употребление его (*Олеарий* 2003: 180).

Слова Олеария повторяет швейцарец Гай (Гвидо) Мьеж, путешествовавший по России в 1663 г.: “Вместо того, чтобы покупать хлеб, бедняки тратили все

свои деньги на табак. Кроме того (и это особенно раздражало патриарха), они представляли перед своими образами со столь дымным и пахучим дыханием, что он, вероятно, боялся, что они отравят святых зловонием своего табака” (*Miege* 1669: 46). Эти сообщения корреспондируют с вышеупомянутым тобольским видением 1661 г., где табачный дым именуется “зловонием”, “противным Богу и святым”, и прямо противопоставляется фимиаму. Вообще говоря, частое объединение запретов на матерную брань, употребление табака и пьянство в обсуждаемых текстах примечательно еще и тем, что косвенно указывает на три телесные характеристики икон – зрение, обоняние и слух: чудотворные образа как бы не хотят видеть пьяных людей, нюхать табачный дым и слушать матерную брань. С другой стороны, употребление табака в ту эпоху непосредственно ассоциировалось с алкогольным опьянением, поскольку подразумевало сильную интоксикацию, сопровождавшуюся соответствующими соматическими эффектами (*Levin* 2009). Тот же Мъж описывает “водяное курение” русских следующим образом:

Взамен трубок у них есть приспособление, сделанное из коровьего рога с отверстием посередине, куда помещают сосуд с табаком. Этот сосуд, который обычно делается из дерева, очень широкий и столь же глубокий. Когда они наполняют его табаком, в рог наливается вода, чтобы смягчить дым. Затем они поджигают табак при помощи головни и вдыхают дым через рог с таким рвением, что одной трубки хватает не больше, чем на две затяжки. Когда они выдыхают дым изо рта, поднимается такое облако, что закрывает все лицо. Сразу же после этого они в опьянении падают на землю. Я видел, как пять или шесть из них падали так по очереди, и они были настолько одурманены, что едва успевали отдавать свои трубки товарищам и по половине четверти часа лежали в таком опьянении настолько бесчувственно, как будто впадучей болезни (*Miege* 1669: 101–102).

Похожим образом эту практику, заимствованную, вероятно, из Средней Азии (*Шаповалов* 2000), описывают в конце XVII в. и другие западные путешественники (*Идес, Бранд* 1967: 103, 116–117; *Levin* 2009: 51–52). По всей видимости, такая форма никотиновой интоксикации могла восприниматься не только как вид опьянения, аналогичного алкогольному, но и как вид одержимости демоническими силами, сходный по внешнему облику с “исступлением”, которое испытывали визионеры. В рукописных повестях о табаке, созданных, предположительно, также в середине или второй половине XVII в. и получивших особое распространение в старообрядческой среде, параллели между курением и пьянством тоже встречаются достаточно часто (*Бровкина* 2020; *Бабалык* 2021). Впрочем, соответствующая рукописная традиция, “обличающая пороки пьянства, сквернословия и табакокурения”, вообще демонстрирует стремление к циклизации и обмену мотивами (*Бабалык* 2016: 302).

Во-вторых, обсуждаемые севернорусские видения представляют собой лишь часть по-своему довольно сложных культурных процессов “производства сакрального”, приводящих, как правило, к появлению новых святых, а также сообществ и сетей верующих и, скажем так, религиозных антрепренеров (храмы и приходы, небольшие монастыри и т.п.). Главным действующим лицом этой социальной драматургии обычно является конкретный чудотворный образ Богородицы, взаимодействующий с людьми в разных медийных режимах – от “сонного видения” до прямого физического контакта. В этом контексте довольно показательной представляется история о явлении Обвинской иконы Успения крестьянину Родиону. Напомню, что она является визионеру в виде человека в светлых ризах, в котором легко узнается центральная фигура соответствующей иконографической композиции: Христос, держащий на руках душу своей матери в образе спеленутого младенца. Очевидно, однако, что в “Сказании” Родион имеет дело не с Христом и не с Богородицей, а с особым потусторонним агентом,

репрезентирующим одновременно и персонифицированный праздник Успения, и конкретную икону, требующую поклонения и создания нового сакрального локуса. Онтологическая специфика крестьянского иконопочитания, вообще говоря, состоит в том, что чудотворные образа не только обладают особой телесностью, но и оказываются специфическими метаматериальными агентами, сочетающимися в различных ритуальных и коммуникативных контекстах черты артефакта (изображения, созданного людьми), живого существа (человека, но в более широком понимании и животного – птицы или рыбы) и календарного праздника. В терминах когнитивного религиоведения эта метаматериальность может быть описана как серия минимальных контр-интуитивных эффектов, находящихся в отношениях дополнительного распределения.

Рассматриваемая социальная драматургия зачастую основана на двух лишь отчасти связанных друг с другом сюжетных линиях. С одной стороны, икона требует внимания, почтения и конкретных ритуальных действий: ее нужно поместить в определенное место либо обрести в указанном локусе; так должна появиться новая святыня, дарующая людям исцеление от болезней и помощь в повседневной жизни. С другой стороны, икона сообщает о грядущих или уже случившихся бедствиях (эпидемия и эпизоотия, неурожай и т.п.), объясняя их нарушениями поведенческих запретов (матерная брань, употребление табака, пьянство и т.п.), и угрожает людям еще большими карами с очевидным эсхатологическим оттенком (мор, голод, оледенение, огненные тучи, раскаленные камни, падающие с неба, потоп, ураганы, развеивающие землю, и пр.). Иногда эти угрозы дополняются индивидуальным наказанием нарушителей запрета. Таким образом, эсхатологическая моральная паника, связанная со сквернословием, курением и пьянством, служит своего рода эмфатическим дополнением или социально-психологической рамкой, сопутствующей “открытию” новой святыни. Типологически сходные ситуации можно, как мне кажется, увидеть в западноевропейской религиозной культуре Средневековья и раннего Нового времени, где появлению сакральных предметов и локусов могли сопутствовать паники, основанные на сюжетах о еврейском ритуальном убийстве и осквернении гостии (*Ланченко 2012: 194–195*). В нашем случае важно, что исследуемые визионерские эпидемии, несмотря на свой локальный и “низовой” характер, были (по крайней мере, отчасти) спровоцированы внешними факторами, т.е. борьбой светских властей и части церковной элиты с матерной бранью и запретами на употребление и распространение табака. Борьба эта, в свою очередь, была связана с проектами социального и религиозного дисциплинирования, направленными на массовую культуру и повседневный обиход.

По всей видимости, именно в таком контексте появилось и анонимное “Слово о матерной брани” (описание, анализ и более подробную библиографию см.: *Буланин 2004; Бабалык 2014, 2015, 2016*), которое, по мнению Б.А. Успенского, указывает на связь соответствующих бранных формул с аграрной магией и культом матери-земли (*Успенский 1996: 22–43*). Его фрагмент цитируется в видении Феклы из повести о чудесах Красноборского Спаса, что, впрочем, не обязательно говорит о действительном знакомстве северодвинских визионерок 1641 г. с этим памятником: цитата могла быть добавлена и составителем повести. Так или иначе, “Слово”, судя по всему, было написано в XVII в.: его более ранние списки неизвестны. По наблюдениям М.Г. Бабалык, уже в этом столетии сформировались две основные редакции памятника,

сохранившиеся вплоть до XX века: редакция, в которой сообщается о связи матерной брани с лаем пса (РГБ, собрание Большакова, № 422: “сия брань псом дана есть, а не православным христьяном”), и редакция, где упоминание “песьей брани” отсутствует, а акцент делается на всевозможных наказаниях за срамословие (РГБ, Вологодское собра-

ние, № 57: “и за то спускает казни, мор и кровопролитие, и в воде утопление, и в многия беды, и напасти, и скорби”) (*Бабалык* 2014: 67–68).

Позднее, по-видимому, появляется третья редакция.

Все версии “Слова о матерной брани” включают три устойчивых мотива. Во-первых, бранящийся оскорбляет трех матерей: Богородицу, родную мать и мать-землю (“от нея же кормимся и питаемся и одеваемся... к ней же паки во<з>вращаемся” [*Родосский* 1893: 425]). Во-вторых, если человек “матерны излает, и в тот день уста его кровию запекутца, злые ради веры и нечистаго смрада, исходящаго изо уст его, и тому человеку не подобает того дни в церковь Божию входить, ни креста целовати ни евангелия, и причастия ему отнюд не давати” (Там же). Наконец, в-третьих, что от каждого матерного ругательства сотрясаются небо и земля, да и “сама Пресвятая Богородица” трепещет на своем престоле (Там же).

Хотя не все исследователи разделяют мнение о текстуальной связи “Слова о матерной брани” с упомянутым выше поучением Фотия Волоколамского (см.: *Бабалык* 2014: 67), представляется очевидным, что оба памятника используют один и тот же риторический прием, варьируя лишь гендерную тематику: в первом случае бранящиеся оскорбляют не только земных отцов, но и Бога, во втором – не только матерей, но и Богородицу. Что касается образа матери-земли, который предлагается возводить к воображаемым языческим культам славян, то в нашем контексте его гораздо проще объяснить сугубо христианскими ассоциациями и коннотациями: и в святоотеческом богословии, и в православной литургии довольно часто встречается параллелизм Богородицы и земли (*Паршин* 2011: 76–79). История, космологические и метафорические контексты этих ассоциаций заслуживают отдельного обсуждения. Важно, однако, что они позволяют интерпретировать генезис “Слова о матерной брани” без отсылок к дохристианской архаике, по крайней мере – применительно к культуре восточных славян.

* * *

Вернемся к вопросу о лексическом составе “матерной лаи” в понимании жителей Московского государства XVI–XVII вв. Мы помним, что Фотий Волоколамский относил к ней выражение “блядин сын”. Его современник Сигизмунд Герберштейн упоминает другую формулу: «Обычное их ругательство, как и у венгров, такое: “Пусть собака спит с твоей матерью” и т.д.» (в латинском тексте – *canis matrem tuam subagitet*, в немецком издании – *das dir die hund dein Muetier unrainigen*) (*Герберштейн* 1988: 103; *Успенский* 1996: 45). Это свидетельство позволило исследователям предполагать, что “субъектом действия в полной форме матерного ругательства оказывается пес (*canis*)” (*Isačenko* 1964; *Успенский* 1996: 45) или эвфемистически обозначаемый дьявол (*Храмов* 2000). Если, однако, принимать во внимание многозначительное *et cetera* Герберштейна, а также позднейшее свидетельство Олеария, в чьей фонетической записи фигурируют бранные формулы *Bledinsin*, *Suckinsin*, *Sabac*, *butfui matir*, *jabona mat* (*Olearius* 1647: 130), то ситуация выглядит несколько иначе: “собачья тема” значима для порицаемого сквернословия, однако не доминирует лексически и семантически. Как мне представляется, замечание Герберштейна все же указывает не на гипотетическую “полную” или “архаическую” форму “матерного ругательства”, но лишь на один из вариантов последнего.

Инвективы, связанные с “материнской темой”, не уникальны для славянских культур или индоевропейских языков. Если ограничиться их современным рас-

пространением у христианских народов Европы, выясняется, что здесь более важны культурные, а не языковые факторы: соответствующие формулы есть во всех романских языках, у греков, у славян, у венгров, но отсутствуют или имеют малое распространение в германских и финских языках Северной Европы и Скандинавии (*Ljung* 2011: 121–122). Причины такой дистрибуции заслуживают отдельного анализа, однако бросается в глаза отсутствие “материнской темы” преимущественно в протестантских странах. По-разному распространены и ругательства, использующие табуированные обозначения половых органов и различных форм сексуального акта, также отсутствующие в ряде германских языков (напр., в немецком и шведском), где “предпочитаются религиозные и скатологические термины” (*Ljung* 2011: 121–122).

И лексикография, и культурные функции табуированных слов и формул в восточнославянской крестьянской культуре XVIII–XX вв. исследованы довольно плохо. Можно, однако, предположить, что на “низовое” восприятие сквернословия с “материнской темой” довольно значимое влияние оказало “Слово о матерной брани” и восходящие к нему устные тексты (духовные стихи, легенды, запреты и т.п.). Об этом, в частности, говорят полесские записи начала 1980-х годов, опубликованные А.Л. Топорковым (*Топорков* 1984: 231–232). В них также устойчиво встречаются мотивы оскорбления трех матерей и горящей либо проваливающейся от брани земли, причем особенно грешным или опасным считается женское сквернословие. Другая характерная функция табуированной лексики в крестьянской культуре – использование брани в качестве магической защиты от различных демонов, вредоносного колдовства, сглаза или приходящих покойников. Эта практика опять-таки исследована недостаточно хорошо, однако в таких случаях, по-видимому, были в ходу не только и не столько формулы с “материнской темой”, но и обозначения гениталий. Стоит иметь в виду, что ритуальное обнажение, а также демонстрация гениталий и коитальных жестов в качестве апотропея имеет широкое распространение в культурах Европы и Средиземноморья и выходит далеко за пределы восточнославянского ареала (*Dundes* 1981; *Агапкина, Топорков* 2001; *Левкиевская* 2002: 146–148; *Агапкина и др.* 2004). Показательный пример – западноевропейские паломнические реликвии XIV–XV вв. с изображением мужских и женских половых органов, служившие, как предполагается, амулетами от сглаза и чумы (*Gimbel* 2012). Наконец, еще один религиозно-мифологический контекст восприятия матерной брани в восточнославянской аграрной культуре XIX–XX вв. – это атрибуция и “материнской формулы”, и иных табуированных лексем различным демоническим существам. “Матюки” – типичная примета речевого поведения одержимых “икотой” и подобными ей демонами, насылаемыми вредоносным колдуном. При этом бранные формулы могут восприниматься как повод, позволяющий демоническому существу проникнуть в тело человека (см., напр.: *Русинова и др.* 2019: 394–397). С другой стороны, способность матерно ругаться может приписываться домовому и многим другим демоническим существам (*Успенский* 1996: 19; *Мороз* 2021: 81), хотя и здесь, по всей видимости, речь может идти о довольно разнообразных лексемах и формулах. Все это опять-таки говорит, как мне кажется, не о едином дохристианском источнике крестьянских верований и запретов, связанных с матерной бранью, а об их полигенетическом характере, обусловленном разными факторами, культурно-историческими контекстами и влияниями.

По всей вероятности, инвективные формулы, получившие в Московском государстве название “матерной лаи”, имеют достаточно древнее происхождение. Однако их генезис вовсе не обязательно объяснять мифологическими или магическими функциями и контекстами. Более вероятной кажется их связь с

системами родства, типами семьи, спецификой гендерной и возрастной стратификации и сегментации сообществ. В качестве одного из возможных контекстов здесь стоит вспомнить практику мужских (нередко юношеских или подростковых) словесных поединков, известных в разных культурах и зачастую подразумевающих взаимные оскорбления (см, напр.: *Dundes et al.* 1970). Так, например, обстоит дело с афроамериканскими *dozens*, из которых выросли современные нам рэп-баттлы: здесь инвективные высказывания, основанные на “материнской теме” вообще и формуле *matrem tuam futuo (futui)* в частности, имеют доминирующий характер (*Abrahams* 1962; *Lefever* 1981). Впрочем, мы не располагаем необходимыми источниками, чтобы проверить эту или подобные гипотезы применительно к славянской архаике.

Так или иначе, можно заключить, что “изобретение” и религиозное прочтение “матерной лаи” как особого и святотатственного вида сквернословия происходит в Московском государстве в XVI–XVII вв. в контексте нескольких волн борьбы с “народными обычаями”, иначе говоря, – первых попыток “дисциплинарной революции” в сфере религиозной культуры, повседневных обычаев и ритуальных практик. Крестьянские визионерские эпидемии, включавшие запреты на матерную брань, употребление табака и алкоголя, представляли собой своеобразные моральные паники, обусловленные дисциплинарной политикой государства и церковных элит, но вместе с тем функционально ориентированные на создание либо развитие новых культов чудотворных икон и сакральных локусов.

Появление в XVII в. “Слова о матерной брани” и его центральных мотивов – оскорбления трех матерей; крови, заполняющей или “запекающей” уста бранящегося; сотрясения неба и земли; разнообразных “казней”, посылаемых людям за сквернословие – можно объяснить по-разному. Во-первых, разумеется, не исключается автохтонное формирование этого текста, поскольку его риторику можно считать вторичной по отношению к поучению Фотия Волоколамского. При этом “Слово” вполне соответствует религиозной программе “боголюбцев” и государственной политике 1630-х – 1650-х годов. С другой стороны, здесь нельзя исключить и западного влияния, поскольку борьба со сквернословием и божбой была значимой частью социальных процессов, сопровождавших Реформацию и Контрреформацию в разных европейских странах. В-третьих, наконец, можно допустить и непосредственную связь этого текста с религиозной культурой Христианского Востока и Балкан, поскольку именно в новогреческом языке и у балканских славян параллельно с “материнскими” инвективами существуют коитальные формулы с упоминанием Богоматери и святых (*Жельвис* 2001: 170, 225; *Hentschel* 2003: 302; *Ljung* 2011: 123). Эти вопросы, а также ряд деталей, сопровождавших религиозные интерпретации матерной брани в русской культуре XVI–XVII вв. (“тема пса”, табуированное сквернословие как “жидовская брань” и др.) нуждаются в дополнительном исследовании.

И государственные запреты на “матерную лаю”, и упомянутые визионерские эпидемии, и “Слово о матерной брани” очевидным образом повлияли на массовое религиозное восприятие табуированных инвектив, а также генеалогию лексического и формульного канонов “русского мата” в последующие столетия. Однако траектория “дисциплинарной революции” резко изменилась при Петре I, легализовавшем употребление и продажу табака и как бы аннулировавшем религиозные запреты на матерную брань и пьянство посредством публичной пародийно-кошунственной ритуалистики, в частности Всешутейшего собора (см.: *Живов* 2002: 402–423; *Трахтенберг* 2005; *Усенко* 2005; *Зицер* 2008). В результате светские власти вновь обратили внимание на табуированное сквернословие лишь при Екатерине II, когда в “Устав благочиния” (1782)

был включен запрет (ст. 222) “всем и каждому в общенародном месте, или при людях благородных, или выше его чином, или старее летами, или при женском поле употреблять бранные или непотребные слова”, а за его нарушение полагалось “взыскать пеню полусуточное содержание в смиренном доме, и сажать его под стражу дондеже заплатит” (ПСЗРИ 1830: 480, 484–485). Впрочем, это временное “забвение” матерной брани со стороны государства не означало, что в массовой культуре она утратила религиозно-мифологические, в том числе кощунственные, смыслы и коннотации. Об этом пойдет речь в следующей статье.

Примечание

¹ Здесь можно еще вспомнить довольно наивную гипотезу Д.К. Зеленина, обратившего внимание, что “русская неприличная брань с упоминанием матери служит... оберегом, защитой от злых демонов”. Исходя из этих наблюдений, исследователь высказал предположение, что подобные ругательства могут быть своеобразным символом возрастного доминирования: «Так называемая матерная русская брань равносильна, собственно, бранным выражениям “молоко-сос”, “щенок” и т.п., подчеркивающим юность и неопытность объекта брани. Ругающий выставляет здесь себя как бы отцом того, кого он бранит; неприличная формула матерной ругани означает...: “Я твой отец!” Точнее: “Я мог быть твоим отцом!” – Демоны трусливы, и их, очевидно, запугивает такое нахальное уверение в мнимом отцовстве» (Зеленин 1929: 18–19).

² Работа Б.А. Успенского, цитируемая здесь по публикации 1996 г., впервые была опубликована двумя частями в журнале *Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae* (1983. Т. 29. Fasc. 1–4. Р. 33–69; 1987. Т. 33. Fasc. 1–4. Р. 37–76).

³ См. также соображения, высказанные мной в другой работе: *Панченко* 2005.

⁴ Ср.: “Кто злословит отца своего, или свою мать, того должно предать смерти” (Исх. 21: 17); “кто будет злословить отца своего или мать свою, тот да будет предан смерти; отца своего и мать свою он злословил: кровь его на нем” (Лев. 20: 9).

⁵ Между статьей о жидовствующих и видениями девицы Гликерии и попа Александра помещено сообщение об оставлении кафедры ростовским архиепископом Тихоном Малышкиным (участвовавшим, кстати, в церковном соборе 1490 г. против жидовствующих), причем с неправильной датой – 7001 г. вместо 7011 (см.: *Авдеев* 2011).

⁶ Краткое изложение этих событий присутствует также в “Соловецком сборнике повестей о чудесах и знамениях 1662–1663 гг.” (*Панченко* 2001: 454–455, 461–462).

Источники и материалы

ААЭ 1836 – Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской Империи археографической экспедицией Императорской академии наук. Т. 3. СПб.: В Тип. 2 отд-ния Собственной Е. И. В. канцелярии, 1836.

АИ 1841 – Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссией. Т. 1. СПб.: В Тип. Экспедиции заготовления гос. бумаг.

АИ 1842 – Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссией. Т. 4. СПб.: В Тип. 2 отделения Собственной Е. И. В. канцелярии, 1842.

Герберштейн 1988 – *Герберштейн С.* Записки о Московии / Пер. с нем. А.И. Малеина, А.В. Назаренко. М.: Изд-во МГУ, 1988.

Грамоты 1892 – Грамоты на построение церквей и монастырей // Памятная

- книжка и адрес-календарь Пермской губернии на 1893 год. Пермь: Пермский губернский статистический комитет, 1892. Отд. V. С. 9–13.
- Идес, Бранд* 1967 – *Идес И., Бранд А.* Записки о русском посольстве в Китае (1692–1695) / Вст. ст., пер. и комм. М.И. Казанина. М.: Наука, 1967.
- Летописец 1892 – Летописец, списанный св. Дмитрием в Украине с готового 2-й редакции до 1617 г... / Изд. Амфилохия, епископа Угличского. М.: Тип. А.И. Снегиревой, 1892.
- Олеарий* 2003 – *Олеарий А.* Описание путешествия в Московию / Пер. с нем. А.М. Ловягина. Смоленск: Русич, 2003.
- ПСЗРИ 1830 – Полное собрание законов Российской Империи. Т. XXI. СПб.: Гос. тип., 1830.
- ПСЛ 1862 – Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Г. Кушелевым-Безбородко. Вып. 4. Повести религиозного содержания, древние поучения и послания, извлеченные из рукописей Николаем Костомаровым. СПб.: тип. Кулиша, 1862.
- РИБ 1880 – Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией. Т. VI. СПб.: Тип. Императорской Академии Наук, 1880.
- РИБ 1927 – Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией. Т. XXXIX. СПб.: Издание Академии Наук СССР, 1927.
- СРНГ 1982 – Словарь русских народных говоров. Т. 18 / Гл. ред. Ф.П. Филин. Л.: Наука, 1982.
- СРНГ 2001 – Словарь русских народных говоров. Т. 35 / Гл. ред. Ф.П. Сороколетов. СПб., Наука: 2001.
- Стоглав 1863 – Стоглав. СПб.: Изд. Д.Е. Кожанчикова, 1863.
- Уставная грамота 1886 – Уставная грамота Темниковского собора протопопу о производстве суда и церковной расправы // Известия Тамбовской ученой архивной комиссии. 1886. Вып. VIII. С. 71–76.
- ЭССЯ 1990 – Этимологический словарь славянских языков: праславянский лексический фонд. Вып. 17 / Под ред. О.Н. Трубачева. М.: Наука, 1990.
- ЭССЯ 1993 – Этимологический словарь славянских языков: праславянский лексический фонд. Вып. 18 / Под ред. О.Н. Трубачева. М.: Наука, 1993.
- Miege* 1669 – *Miege G.* A Relation of Three Embassies from His Sacred Majestie Charles II to the Great Duke of Muscovie... Performed by the Right Hoble the Earle of Carlisle in the Years 1663 & 1664. L.: John Starkey, 1669.
- Olearius* 1647 – *Olearius A.* Offt beehrte Beschreibung Der Newen Orientalischen Rejse. Schleswig: Jacob zur Glocken, 1647.

Научная литература

- Авдеев А.Г.* Надгробие архиепископа Ростовского и Ярославского Тихона // Вестник ПСТГУ. Серия II, История. История Русской Православной Церкви. 2011. Вып. 4 (41). С. 99–104.
- Агапкина Т.А., Топорков А.Л.* Ритуальное обнажение в народной культуре славян // Мифология и повседневность: гендерный подход в антропологических дисциплинах: материалы научной конференции, 19–21 февраля 2001 г. / Сост. К.А. Богданов, А.А. Панченко. СПб.: Алетей, 2001. С. 11–25.
- Агапкина Т.А., Валенцова М.М., Топорков А.Л.* Нагота // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. III. М.: Международные отношения, 2004. С. 355–360.
- Алексеев А.И.* Под знаком конца времен: очерки русской религиозности конца XIV – начала XVI вв. СПб.: Алетей, 2002.
- Бабалык М.Г.* К изучению рукописной традиции “Слова о матерной брани” //

- Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2014. № 7 (144). С. 66–69.
- Бабалык М.Г.* “Слово о матерной брани” в рукописях заонежских крестьян // Церковь Преображения Господня: 300 лет на заонежской земле. Материалы Всероссийской научной конференции, приуроченной к 300-летию Преображенской церкви на острове Кижы. Петрозаводск: Изд. ПетрГУ, 2015. С. 317–324.
- Бабалык М.Г.* Рукописные сочинения о хмеле, матерной брани и табаке: проблема циклизации // Православие в Карелии: материалы IV научной конференции, посвященной 25-летию возрождения Петрозаводской и Карельской епархии (25–26 ноября 2015 года, г. Петрозаводск) / Под ред. А.М. Пашкова. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2016. С. 291–303.
- Бабалык М.Г.* Этиологические легенды о хмеле и табаке в рукописных сочинениях XVII–XX вв. // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 19, Слово. Время. Человек / Сост. В.Е. Добровольская, А.Б. Ипполитова, Т.М. Санникова, А.В. Черных. Пермь, СПб.: Маматов, 2021. С. 144–159.
- Белкин А.А.* Русские скоморохи. М.: Наука, 1975.
- Борисов В.Е.* “Чтобы перестали матерною бранью бранитца”: видения в слободах Верхотурского уезда 1688 г. // Новый исторический вестник. 2009. № 4. С. 67–71.
- Борисов В.Е.* Видения жителей Верхотурского уезда об “отставлении” матерной брани (1687–1691 гг.): исследование и тексты // О вере и суевериях: сборник статей в честь Е.Б. Смилянкой / Сост. В.Е. Борисов; отв. ред. Д.И. Антонов. М.: Индрик, 2014. С. 106–136.
- Бровкина Т.В.* Древнерусские повести о происхождении табака: проблемы истории текста и сюжетной организации. Дис. ... канд. филол. н. Сыктывкарский государственный университет, Сыктывкар, 2020.
- Буланин Д.М.* Поучение о матерной брани // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 4, Т–Я / Ред. Д.М. Буланин. СПб.: Дмитрий Буланин, 2004. С. 535–539.
- Буланин Д.М., Романова А.А.* Чудеса о иконе Спаса Нерукотворного на Красном Бору // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 4, Т–Я / Ред. Д.М. Буланин. СПб.: Дмитрий Буланин, 2004. С. 249–252.
- Вечеслова Г.Л.* Мат (нецензурная ругань) // Этимологический словарь русского языка / Под ред. А.Ф. Журавлева, Н.М. Шанского. Вып. 10. М.: Изд-во Московского ун-та, 2007. С. 91.
- Власов А.Н.* Сказания и повести о местночтимых святынях и чудотворных иконах Вычегодско-Северодвинского края XVI–XVIII веков: тексты и исследование. СПб.: Пушкинский Дом, 2011.
- Бурић Д.С.* Дани у недељи у народној култури Јужних и Источних Словена. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2020.
- Жельвис В.И.* Поле брани. Сквернословие как социальная проблема в языках и культурах мира. М.: Ладомир, 2001.
- Живов В.* Два этапа дисциплинарной революции в России XVII и XVIII столетия // Cahiers du monde russe. 2012. Т. 53. № 2–3. Р. 349–374.
- Живов В.М.* Разыскания в области истории и предистории русской культуры. М.: Языки славянской культуры, 2002.
- Зеленин Д.К.* Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Ч. II, Запреты в домашней жизни. Л.: [б.и.], 1929.
- Зенкова О.Б., Копытков В.В.* Три явления иконы “Знамение Божией Матери” в Устюжском уезде // Вестник церковной истории. 2020. № 3–4. С. 214–227.
- Зицер Э.* Царство Преображения: священная пародия и царская харизма при дворе Петра Великого. М.: НЛЮ, 2008.

- Иванов П.* Описание Государственного архива старых дел. М.: тип. С. Селивановского, 1850.
- Корогодина М.В.* Исповедь в России в XIV–XIX вв.: исследование и тексты. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006.
- Лавров А.С., Морохин А.В.* Ревнителю благочестия: очерки церковной и литературной деятельности. СПб.: Наука, 2021.
- Левкиевская Е.Е.* Славянский оберег. Семантика и структура. М.: Индрик, 2002.
- Михайлин В.Ю.* Русский мат как мужской обценный код. Проблема происхождения и эволюция статуса // “Злая лая матерная...” / Под ред. В.И. Жельвиса. М.: Ладомир, 2005. С. 69–137.
- Мороз А.Б.* К вопросу о контактах живых с умершими: как покойники защищаются от живых // Словесность и история. 2021. № 2. С. 75–87.
- Никольский А.И.* Памятник и образец народного языка и словесности Северодвинской области // Известия ОРЯС АН (СПб.). 1912. Т. XVII. Кн. 1. С. 87–105.
- Орлов А.С.* Исторические и поэтические повести об Азове: тексты. СПб.: Синод. Тип., 1906.
- Орлов А.С.* Народные предания о святынях русского Севера // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. 1913. Кн. 1 (244). Отд. III. С. 47–55.
- Панченко А.А.* Матерная брань в религиозном контексте // “Злая лая матерная...” / Под ред. В.И. Жельвиса. М.: Ладомир, 2005. С. 138–161.
- Панченко А.А.* Иван и Яков – необычные святые из болотистой местности: “Крестьянская агиология” и религиозные практики в России Нового времени. М.: НЛЮ, 2012.
- Панченко О.В.* Соловецкий сборник повестей о чудесах и знамениях 1662–1663 гг. // Книжные центры Древней Руси: Соловецкий монастырь / Отв. ред. С.А. Семячко. СПб.: Дмитрий Буланин, 2001. С. 444–464.
- Паршин А.Н.* “Богородица – мать сыра земля...” (о трех лекциях в Московской Духовной академии) // Вестник ПСТГУ. Серия I, Богословие. Философия. 2011. Вып. 5 (37). С. 71–81.
- Пильщиков И.* Русский мат: что мы о нем знаем? (О происхождении и функциях русской обценной идиоматики) // Сборник Матице српске за славистику. 2021. Кн. 100. С. 709–760.
- Пильщиков И., Иоффе Д.* Русский мат: вчера, сегодня, завтра // Сборник Матице српске за славистику. 2021. Кн. 100. С. 691–708.
- Попов А.* Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в хронографы русской редакции. М.: Тип. А.И. Мамонтова и К°, 1869а.
- Попов А.Н.* Обзор хронографов русской редакции. Вып. 2. М.: Тип. А.И. Мамонтова и К°, 1869б.
- Родосский А.* Описание 432-х рукописей, принадлежащих Санкт-Петербургской Духовной Академии и составляющих ее первое по времени собрание. СПб.: Тип. А.О. Башкова, 1893.
- Рождественский Н.В.* К истории борьбы с церковными беспорядками, отголосками язычества и пороками в русском быту XVII в.: Челобитная нижегородских священников 1636 г. в связи с первоначальной деятельностью Ивана Неронова // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. Кн. 2, Смесь. 1902. С. 1–31.
- Романова А.А.* Чудеса о иконе Богоматери Одигитрии Цесарской в Сольвычегодске // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3, XVII в. Ч. 4, Т–Я / Ред. Д.М. Буланин. СПб.: Дмитрий Буланин, 2004. С. 243–244.
- Романова А.А.* Почитание святых и чудотворных икон в России в конце XVI –

- начале XVIII в.: религиозная практика и государственная политика. Дис. ... докт. ист. н. Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, 2016.
- Ромодановская Е.К.* Сказание о явлении Казанской иконы Богородицы в Тобольске // Христианство и церковь в России феодального периода (материалы) / Отв. ред. Н.Н. Покровский. Новосибирск: Наука, 1989. С. 45–58.
- Ромодановская Е.К.* Сибирь и литература. XVII век. Новосибирск: Наука, 2002.
- Русинова И.И., Черных А.В., Шумов К.Э., Королёва С.Ю.* Этнодиалектный словарь мифологических рассказов Пермского края. Ч. 1, Люди со сверхъестественными свойствами / Отв. ред. И.И. Русинова. СПб.: Изд-во Маматов, 2019.
- Савельева Н.В.* Сказания XVII века о святых, святынях и подвижниках Русского Севера: Пинега и Мезень. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2010.
- Свешикова Т.Н., Цивьян Т.В.* К исследованию семантики балканских фольклорных текстов // Структурно-типологические исследования в области грамматики славянских языков / Отв. ред. А.А. Зализняк. М.: Наука, 1973. С. 197–238.
- Столярова Л.В.* Свод записей писцов, художников и переплетчиков древнерусских пергаменных кодексов XI–XIV веков. М.: Наука, 2000.
- Толстая С.М.* Образ мира в тексте и ритуале. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2015.
- Топорков А.Л.* Материалы по славянскому язычеству (культ матери – сырой земли в дер. Присно) // Древнерусская литература: источниковедение / Отв. ред. Д.С. Лихачев. Л.: Наука, 1984. С. 222–233.
- Трахтенберг Л.А.* Сумасброднейший, Всешутейший и Всепьянейший собор // Одиссей: Человек в истории. Вып. 17. М.: Наука, 2005. С. 89–118.
- Уо Д.К.* История одной книги: Вятка и “не-современность” в русской культуре Петровского времени. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003.
- Усенко О.Г.* Сумасброднейший собор // Родина. 2005. № 2. С. 61–67.
- Успенский Б.А.* Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // Анти-мир русской культуры. Язык, фольклор, литература / Сост. Н. Богомолов. М.: Ладомир, 1996. С. 9–107.
- Харузин Н.Н.* К вопросу о борьбе Московского правительства с народными языческими обрядами и суевериями в первой половине XVII в. // Этнографическое обозрение. 1897. Кн. XXXII. № 1. С. 143–151.
- Храмов Ю.В.* Две заметки о русских ругательствах // *Studia Slavica Savariensia*. 2000. Vol. 1. S. 99–106.
- Шаповалов А.В.* Табак в Западной Сибири в XVII–XVIII вв. // Чуждое – чужое – наше. Наблюдения к проблеме взаимодействия культур / Отв. ред. А.Е. Демидчик. Новосибирск: Новосибирский гос. педагогический ун-т, 2000. С. 107–121.
- Шашков А.Т.* Избранные труды. Екатеринбург: Изд-во Баско, 2013.
- Щапов А.П.* Сочинения. Т. II. СПб.: Изд. М.В. Пирожкова, 1906.
- Abrahams R.D.* “Playing the Dozens” // *Journal of American Folklore*. 1962. Vol. 75. No. 297. P. 209–220.
- Burke P.* Popular Culture in Early Modern Europe. N.Y.: Harper & Row, 1978.
- Chrissidis N.A.* Sex, Drink, and Drugs: Tobacco in Seventeenth-Century Russia // Tobacco in Russian History and Culture: From the Seventeenth Century to the Present / Edited by Matthew P. Romaniello and Tricia Starks. New York: Routledge, 2009. P. 26–43.
- Drettas G.* Jamais le jeudi... À propos de sainte Paraskevi, vierge et martyre // *Revue des études slaves*. 1995. T. 67. No. 1. P. 167–185.
- Dundes A.* Wet and Dry, the Evil Eye: An Essay in Indo-European and Semitic Worldview // *The Evil Eye: A Casebook* / Ed. A. Dundes. Madison: The University of Wisconsin Press, 1981. P. 257–312.

- Dundes A., Leach J.W., Özkök B.* The Strategy of Turkish Boys' Verbal Dueling Rhymes // *Journal of American Folklore*. 1970. Vol. 83. No. 329. P. 325–349.
- Gimbel L.M.* Bawdy Badges and the Black Death: Late Medieval Apotropaic Devices against the Spread of the Plague. MA Thesis, University of Louisville, 2012. <https://doi.org/10.18297/etd/497>
- Hentschel E.* The Expression of Gender in Serbian // *Gender Across Languages: The Linguistic Representation of Women and Men*. Vol. III / Eds. M. Hellinger, H. Busmann. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2003. P. 287–310.
- Isačenko A.V.* Un juron russe du 16-e siècle // *Lingua viget. Commentationes slavicae in honorem V. Kiparsky* / Eds. V. Kiparsky, I. Vahros, M. Kahla. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Kirjapaino, 1964. P. 68–70.
- Kefeli-Clay A.* La supplique des prêtres de Nižnij-Novgorod en l'an 1636 // *Cahiers du monde russe et soviétique*. 1990. T. 31. No. 1. P. 77–94.
- Lefever H.G.* "Playing the Dozens": A Mechanism for Social Control // *Phylon*. 1981. Vol. 42. No. 1. P. 73–85.
- Levin E.* Tobacco and Health in Early Modern Russia // *Tobacco in Russian History and Culture: From the Seventeenth-Century to the Present* / Eds. M.P. Romaniello and T. Starks. N.Y.: Routledge, 2009. P. 44–60.
- Ljung M.* Swearing: A Cross-Cultural Linguistic Study. L.: Palgrave Macmillan, 2011.
- Mesnil M., Popova A.* Démone et chrétienne: sainte Vendredi // *Revue des études slaves*. 1993. T. 65. № 4. P. 743–762.
- Romaniello M.P.* Muscovy's Extraordinary Ban on Tobacco // *Tobacco in Russian History and Culture: From the Seventeenth Century to the Present* / Eds. M.P. Romaniello, T. Starks. N.Y.: Routledge, 2009. P. 9–25.

Research Article

Panchenko, A.A. Peasants, Icons, and Obscenities [Krest'iane, ikony i maternaia bran']. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2023, no. 2, pp. 21–51. <https://doi.org/10.31857/S0869541523020021> EDN: QOPPRX ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Alexander Panchenko | <http://orcid.org/0000-0002-7292-0303> | apanchenko2008@gmail.com | European University at St. Petersburg (6/1a Gagarinskaya Str., St. Petersburg, 191187, Russia) | The Institute of Russian Literature of the Russian Academy of Science (Pushkin House) (4 Makarova Emb., St. Petersburg, 199034, Russia) | The University of Tartu (18 Ülikooli Str., Tartu, 50090, Estonia)

Keywords

Russian obscenities, mat, blasphemy, sacrilege, history of Russian culture, disciplinary revolution, miracle working icons, sacred places, eschatology, moral panics

Abstract

The article examines religious, ritual, and moral contexts in the history of semantics and social trajectories of the Russian obscene vocabulary and phraseology known as “mat”. Transhistorical representations of the “Russian mat” as a steady set of lexemes and formulae do not seem to be correct. Moreover, it is possible to discuss not only historical transformations of the concept, but its genealogy and, so to speak, invention. One of the few concepts explaining religious and mythological meanings of “mat” was formulated in the 1980s by Boris A. Uspenskii who argued that pre-Christian Slavic obscenities were related to agrarian magic of fertility. This article presents an

alternative hypothesis and argues that the “invention” and religious interpretation of the “Russian mat” as a specific and blasphemous type of obscenities took place in Muscovy in the 16th and 17th century as a part of attempted “disciplinary revolution” aimed at popular religious and ritual culture. Local “visionary epidemics” in the 17th century that involved condemnation of “mat”, tobacco, and drunkenness can be viewed as moral panics stimulated by the state and church elites. At the same time, the panics led to the establishment of new cults of miracle working icons and sacred sites. Popular beliefs and prohibitions related to “mat” in the 19th and 20th centuries were informed by a number of different factors and did not go back to any single pre-Christian source.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants: Russian Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [grant no. 21-18-00508]

References

- Abrahams, R.D. 1962. “Playing the Dozens”. *Journal of American Folklore* 75: 209–220.
- Agapkina, T.A., and A.L. Toporkov. 2001. Ritual’noe obnazhenie v narodnoi kul’ture slavian [Ritual Nudity in Slavic Popular Culture]. In *Mifologiya i povsednevnost’: gendernyi podkhod v antropologicheskikh distsiplinakh* [Mythology and Day-to-day Life: Gender Oriented Approach in Anthropological Research], edited by K.A. Bogdanov and A.A. Panchenko, 11–25. St. Petersburg: Aleteiia.
- Agapkina, T.A., M.M. Valentsova, and A.L. Toporkov. 2004. Nagota [Nudity]. In *Slavianskie drevnosti. Etnolingvisticheskii slovar’* [Slavic Antiquities: Ethnolinguistic Dictionary]. Vol. III: 355–360. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia.
- Alekseev, A.I. 2002. *Pod znakom kontsa vremen: ocherki russkoi religioznosti kontsa XIV – nachala XVI vv.* [Under the Sign of the End of Times: Essays on Russian Religiosity in the Late 14th – Early 16th Centuries]. St. Petersburg: Aleteiia.
- Avdeev, A.G. 2011. Nadgrobie arkhiepiskopa Rostovskogo i Yaroslavskogo Tikhona [The Gravestone of the Archbishop of Rostov and Yaroslavl Tikhon]. *Vestnik PSTGU. Seriya II, Istorii. Istoriiia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi* 4 (41): 99–104.
- Babalyk, M.G. 2014. K izucheniiu rukopisnoi traditsii “Slova o maternoii brani” [To the Study of Manuscript Tradition of the “Homily about Obscene Insults”]. *Uchenye zapiski Petrozavodskogo gosudarstvennogo universiteta* 7 (144): 66–69.
- Babalyk, M.G. 2015. “Slovo o maternoii brani” v rukopisiakh zaonezhskikh krest’ian [The “Homily about Obscene Insults” in Zaonezhie Peasant Manuscripts]. In *Tserkov’ Preobrazheniia Gospodnia: 300 let na zaonezhskoi zemle. Materialy Vserossiiskoi nauchnoi konferentsii, priurochennoi k 300-letiiu Preobrazhenskoi tserkvi na ostrove Kizhi* [Three Centuries of the Transfiguration Church in Zaonezhie: Proceedings of the Conference Dedicated to 300th Anniversary of the Transfiguration Church at Kizhi Island], 317–324. Petrozavodsk: Petrozavodsk State University.
- Babalyk, M.G. 2016. Rukopisnye sochineniia o khmele, maternoii brani i tabake: problema tsiklizatsii [Manuscript Tales about Hop, Obscene Insults, and Tobacco: The Problem of Cyclization]. In *Pravoslavie v Karelii: materialy IV nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 25-letiiu vozrozhdeniia Petrozavodskoi i Karel’skoi eparkhii (25–26 noiabria 2015 goda, g. Petrozavodsk)* [Orthodoxy in Karelia: Proceedings of the 4th Conference Dedicated to the 25th Anniversary of Restoration of the Petrozavodsk and Karelia Diocese (Petrozavodsk, November 25–26, 2015)], edited by A.M. Pashkov, 291–303. Petrozavodsk: Petrozavodsk State University.

- Babalyk, M.G. 2021. Etiologicheskie legendy o khmele i tabake v rukopisnykh sochineniiakh XVII–XX vv. [Etiological Legends about Hop and Tobacco in Manuscript Tales of the 17th–20th Centuries]. *Slavianskaia traditsionnaia kul'tura i sovremnyi mir* 19: 144–159.
- Belkin, A.A. 1975. *Russkie skomorokhi* [Russian Skomorokhs]. Moscow: Nauka.
- Borisov, V.E. 2009. “Chtoby perestali maternoiu bran'iu branittsa”: videniia v slobodakh Verkhotur'skogo uyezda 1688 g. [“To Abandon Obscene Insults”: Visions in the Verkhotur'sk District in 1688]. *Novyi istoricheskii vestnik* 4: 67–71.
- Borisov, V.E. 2014. Videniia zhitelei Verkhotur'skogo uyezda ob “otstavlenii” maternoii brani (1687–1691 gg.): issledovanie i teksty [Visions about “Abandoning” Obscene Insults in the Verkhotur'sk District (1687–1691): Texts and Research]. In *O vere i sueveriiakh: sbornik statei v chest' E.B. Smilianskoi* [On Belief and Superstition: Essays in Honor of E.B. Smilianskaia], edited by V.E. Borisov and D.I. Antonov, 106–136. Moscow: Indrik.
- Brovkina, T.V. 2020. Drevnerusskie povesti o proiskhozhdenii tabaka: problemy istorii teksta i siuzhetnoi organizatsii [Old Russian Tales about Tobacco: History of the Text and Its Composition]. PhD diss. Syktyvkar State University, 2020.
- Bulanin, D.M. 2004. Pouchenie o maternoii brani [Homily about Obscene Insults]. In *Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevnei Rusi* [Dictionary of Scribes and Bookishness of Ancient Rus]. Vol. 3, XVII Century. Pt. 4, T–Ya, edited by D.M. Bulanin, 535–539. St. Petersburg: Dmitrii Bulanin.
- Bulanin, D.M., and A.A. Romanova. 2004. Chudesa o ikone Spasa Nerukotvornogo na Krasnom Boru [Miracles of the Savior Not-Made-By-Hands Icon at Krasnyi Bor]. In *Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevnei Rusi* [Dictionary of Scribes and Bookishness of Ancient Rus]. Vol. 3, XVII Century. Pt. 4, T–Ya, edited by D.M. Bulanin, 249–252. St. Petersburg: Dmitrii Bulanin.
- Burke, P. 1978. *Popular Culture in Early Modern Europe*. New York: Harper & Row.
- Chrissidis, N.A. 2009. Sex, Drink, and Drugs: Tobacco in Seventeenth-Century Russia. In *Tobacco in Russian History and Culture: From the Seventeenth Century to the Present*, edited by M.P. Romaniello and T. Starks, 26–43. New York: Routledge.
- Drettas, G. 1995. Jamais le jeudi... À propos de sainte Paraskevi, vierge et martyre [Never on Thursday... On Saint Paraskeva, a Virgin and a Martyr]. *Revue des études slaves* 67 (1): 167–185.
- Dundes, A. 1981. Wet and Dry, the Evil Eye: An Essay in Indo-European and Semitic Worldview. In *The Evil Eye: A Casebook*, edited by A. Dundes, 257–312. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Dundes, A., J.W. Leach, and B. Özkök. 1970. The Strategy of Turkish Boys' Verbal Dueling Rhymes. *Journal of American Folklore* 83: 325–349.
- Dzhurić, D.S. 2020. *Dani u nedel' i u narodnoj kulturi Juzhnikh i Istochnikh Slovena* [Days of the Week in Folk Culture of South Slavs and East Slavs]. Belgrade: Balkanološki institut SANU.
- Gimbel, L.M. 2012. Bawdy Badges and the Black Death: Late Medieval Apotropaic Devices Against the Spread of the Plague. MA Thesis. University of Louisville. <https://doi.org/10.18297/etd/497>
- Hentschel, E. 2003. The Expression of Gender in Serbian. In *Gender Across Languages: The Linguistic Representation of Women and Men*. Vol. III, edited by M. Hellinger and H. Busmann, 287–310. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Isačenko, A.V. 1964. Un juron russe du 16-e siècle [A Russian Swearword from the 16th Century]. In *Lingua viget. Commentationes slavicae in honorem V. Kiparsky* [Language Flourishes: Slavic Studies in Honor of V. Kiparsky], edited by V.

- Kiparsky, I. Vahros, and M. Kahla, 68–70. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Kirjapaino.
- Ivanov, P. 1850. *Opisanie Gosudarstvennogo arkhiva starykh del* [Description of the State Archives of Old Cases]. Moscow: S. Selivanovskii.
- Kefeli-Clay, A. 1990. La supplique des prêtres de Nižnii-Novgorod en l’an 1636 [The Petition of the Nižnii Novgorod Priests in 1636]. *Cahiers du monde russe et soviétique* 31 (1): 77–94.
- Kharuzin, N.N. 1897. K voprosu o bor’be Moskovskogo pravitel’sтва s narodnymi yazycheskimi obriadami i sueveriiami v pervoi polovine XVII v. [On the Struggle of the Moscow Government against Popular and Pagan Rites and Superstitions in the First Half of the 17th Century]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 143–151.
- Khramov, Y.V. 2000. Dve zametki o russkikh rugatel’stvakh [Two Notes on Russian Invectives]. *Studia Slavica Savariensia* 1: 99–106.
- Korogodina, M.V. 2006. *Ispoved’ v Rossii v XIV–XIX vv.: issledovanie i teksty* [Confession in Russia in 14th–19th Centuries: Research and Texts]. St. Petersburg: Dmitrii Bulanin.
- Lavrov, A.S. and A.V. Morokhin. 2021. *Revniteli blagochestiia: ocherki tserkovnoi i literaturnoi deiatel’nosti* [Zealots of Piety: Essays on Their Church and Literary Works]. St. Petersburg: Nauka.
- Lefever, H.G. 1981. “Playing the Dozens”: A Mechanism for Social Control. *Phylon* 42 (1): 73–85.
- Levin, E. 2009. Tobacco and Health in Early Modern Russia. In *Tobacco in Russian History and Culture: From the Seventeenth-Century to the Present*, edited by M.P. Romaniello and T. Starks, 44–60. New York: Routledge.
- Levkievskaja, E.E. 2002. *Slavianskii obereg. Semantika i struktura* [Slavic Apotropaic Magic: Semantics and Structure]. Moscow: Indrik.
- Ljung, M. 2011. *Swearing: A Cross-Cultural Linguistic Study*. London: Palgrave Macmillan.
- Mesnil, M., and A. Popova. 1993. Démonne et chrétienne: sainte Vendredi [A Demoness and a Christian: St. Friday]. *Revue des études slaves* 65 (4): 743–762.
- Mikhailin, V.Y. 2005. Russkii mat kak muzhskoi obstennyi kod. Problema proiskhozhdeniia i evoliutsiia statusa [Russian Mat as Male Obscene Code: The Problem of Genesis and Evolution]. In “*Zlaia laia maternaia...*” [“Evil Obscene Insults...”], edited by V.I. Zhelvis, 69–137. Moscow: Ladimir.
- Moroz, A.B. 2021. K voprosu o kontaktakh zhivykh s umershimi: kak pokoiniki zashchishchaiutsia ot zhivykh [On Contacts between the Living and the Dead: How the Diseased Protect Themselves from the Living]. *Slovesnost’ i istoriia* 2: 75–87.
- Nikolskii, A.I. 1912. Pamiatnik i obrazets narodnogo yazyka i slovesnosti severo-Dvinskoi oblasti [A Memorial and Example of Popular Language and Literature of the North Dvina Region]. *Izvestiia ORIA S AN* 17 (1): 87–105.
- Orlov, A.S. 1906. *Istoricheskie i poeticheskie povesti ob Azove: teksty* [Historical and Poetic Tales about Azov: Texts]. St. Petersburg: Tipografiia Sinoda.
- Orlov, A.S. 1913. Narodnye predaniia o sviatyniakh russkogo Severa [Folk Legends about Sacred Places of the Russian North]. *Chteniiia v Imperatorskom obshchestve istorii i drevnostei rossiiskikh pri Moskovskom universitete* 1: 47–55.
- Panchenko, A.A. 2005. Maternaia bran’ v religioznom kontekste [Russian Obscene Insults in Religious Context]. In *Zlaia laia maternaia...* [“Evil Obscene Insults...”], edited by V.I. Zhelvis, 138–161. Moscow: Ladimir.
- Panchenko, A.A. 2012. *Ivan i Yakov – neobychnye sviatye iz bolotistoi mestnosti: “Krest’ianskaia agiologiia” i religioznye praktiki v Rossii Novogo vremeni* [Ioann and Iakov, Unusual Saints from a Marshland: “Popular Hagiology” and Religious Practices in Modern Russia]. Moscow: NLO.

- Panchenko, O.V. 2001. Solovetskii sbornik povestei o chudesakh i znameniiakh 1662–1663 gg. [Solovki Manuscript with Tales about Miracles and Signs in 1662–1663]. In *Knizhnye tsentry Drevnei Rusi: Solovetskii monastyr'* [Bookish Centers of Ancient Rus': The Solovki Monastery], edited by S.A. Semiachko, 444–464. St. Petersburg: Dmitrii Bulanin.
- Parshin, A.N. 2011. “Bogoroditsa – mat' syra zemlia...” (o trekh lektsiakh v Moskovskoi Dukhovnoi akademii) [“Theotokos, Mother-Raw-Earth...” (On Three Lectures in the Moscow Spiritual Academy)]. *Vestnik PSTGU. Serii I, Bogoslovie. Filosofii* 5 (37): 71–81.
- Pilshchikov, I. 2021. Russkii mat: chto my o nem znaem? (O proiskhozhdenii i funktsiiakh russkoi obstsennoi idiomatiki) [Russian “Mat”: What Do We Know About It? (On the Origin and Functions of Russian Obscenities)]. *Zbornik Matitse srpske za slavistiku* 100: 709–760.
- Pilshchikov, I. and D. Ioffe. 2021. Russkii mat: vchera, segodnia, zavtra [Russian “Mat”: Yesterday, Today, and Tomorrow]. *Zbornik Matitse srpske za slavistiku* 100: 691–708.
- Popov, A.N. 1869. *Izbornik slavianskikh i russkikh sochinenii i statei, vnesennykh v khronografy russkoi redaktsii* [A Collection of Slavic and Russian Narratives and Notes Included in Russian Editions of the Chronograph]. Moscow: A.I. Mamontov & Co.
- Popov, A.N. 1869. *Obzor khronografov russkoi redaktsii* [A Review of Russian Editions of the Chronograph]. Vol. 2. Moscow: A.I. Mamontov & Co.
- Rodosskii, A. 1893. *Opisanie 432-kh rukopisei, prinadlezhashchikh Sankt-Peterburgskoi Dukhovnoi Akademii i sostavliaiushchikh ee pervoe po vremeni sobranie* [A Review of 432 Manuscripts Collected by the St. Petersburg Spiritual Academy]. St. Petersburg: A.O. Bashkov.
- Romaniello, M.P. 2009. Muscovy's Extraordinary Ban on Tobacco. In *Tobacco in Russian History and Culture: From the Seventeenth Century to the Present*, edited by M.P. Romaniello and T. Starks, 9–25. New York: Routledge.
- Romanova, A.A. 2004. Chudesa o ikone Bogomateri Odigitrii Tsesarskoi v Sol'vychehodsk [Miracles of the Icon of Theotokos Odigitria Tsesarskaia in Sol'vychehodsk]. In *Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevnei Rusi* [Dictionary of Scribes and Bookishness of Ancient Rus]. Vol. 3, XVII Century. Pt. 4, T–Ya, edited by D.M. Bulanin, 243–244. St. Petersburg: Dmitrii Bulanin.
- Romanova, A.A. 2016. Pochitanie sviatykh i chudotvornykh ikon v Rossii v kontse XVI – nachale XVIII v.: religioznaia praktika i gosudarstvennaia politika [Veneration of Saints and Miracle Working Icons in Russia in the Late 16th – Early 18th Centuries: Religious Practice and State Politics]. PhD diss., St. Petersburg State University.
- Romodanovskaia, E.K. 1989. Skazanie o yavlenii Kazanskoi ikony Bogoroditsy v Tobol'ske [A Tale of Apparition of the Icon of Theotokos Kazanskaia in Tobol'sk]. In *Khristianstvo i tserkov' v Rossii feodal'nogo perioda (materialy)* [Christianity and Church in Russia in the Period of Feodalism (Sources)], edited by N.N. Pokrovskii, 45–58. Novosibirsk: Nauka.
- Romodanovskaia, E.K. 2002. *Sibir' i literatura. XVII vek* [Siberia and Literature: The 17th Century]. Novosibirsk: Nauka.
- Rozhdestvenskii, N.V. 1902. K istorii bor'by s tserkovnymi besporiadekami, otgoloslkami yazychestva i porokami v russkom bytu XVII v.: Chelobitnaia nizhegorodskikh sviashchennikov 1636 g. v sviazi s pervonachal'noi deiatel'nost'iu Ivana Neronova [On the History of Struggle against Church Disorders, Survivals of Paganism, and Vices in 17th Century Russia: The 1636 Petition by Nizhnii Novgorod Priests in Relation to Initial Activities by Ivan Neronov]. *Chteniiia v Imperatorskom*

- obshchestve istorii i drevnosti rossiskikh pri Moskovskom universitete* 2:1–31.
- Rusinova, I.I., et al. 2019. *Etnodialektnyi slovar' mifologicheskikh rasskazov Permskogo kraia* [Ethnodialect Dictionary of Mythological Narratives of the Perm' Region]. Pt. 1, Liudi so sverkh'estestvennymi svoistvami [Humans with Supernatural Properties], edited by I.I. Rusinova. St. Petersburg: Mamatov.
- Savelieva, N.V. 2010. *Skazaniia XVII veka o sviatyniakh, sviatykh i podvizhnikakh Russkogo Severa: Pinega i Mezen'* [17th Century Tales of Sacred Objects, Saints, and Zealots of the Russian North: Pinega and Mezen']. St. Petersburg: Oleg Abyshko.
- Shapovalov, A.V. 2000. Tabak v Zapadnoi Sibiri v XVII–XVIII vv. [Tobacco in Western Siberia in the 17th and 18th Centuries]. In *Chuzhdoe – chuzhoe – nashe. Nabludeniia k probleme vzaimodeistviia kul'tur* [Alien – Strange – Habitual. Studies on Interactions of Cultures], edited by A.E. Demidchik, 107–121. Novosibirsk: Novosibirskii gosudarstvennyi pedagogicheskii universitet.
- Shashkov, A.T. 2013. *Izbrannye trudy* [Selected Works]. Ekaterinburg: Izdatel'stvo Basko.
- Shchapov, A.P. 1906. *Sochineniia* [Collected Works]. Vol. II. St. Peterburg: Izdanie M.V. Pirozhkova.
- Stoliarova, L.V. 2000. *Svod zapisei pistsov, khudozhnikov i pereplechikov drevnerusskikh pergamennykh kodeksov XI–XIV vekov* [A Collection of Notes by Scribes, Painters, and Bookbinders in Ancient Russian Parchment Codexes of the 11th–14th Centuries]. Moscow: Nauka.
- Sveshnikova, T.N., and T.V. Tsivian. 1973. K issledovaniuu semantiki balkanskikh fol'klornykh tekstov [On Semantics of Balkan Folklore Texts]. In *Strukturno-tipologicheskie issledovaniia v oblasti grammatiki slavianskikh yazykov* [Structural and Typological Studies in the Field of Slavic Grammar], edited by A.A. Zalizniak, 197–238. Moscow: Nauka.
- Tolstaia, S.M. 2015. *Obraz mira v tekste i rituale* [Image of the World in Text and Ritual]. Moscow: Russkii fond sodeistviia obrazovaniuu i nauke.
- Toporkov, A.L. 1984. Materialy po slavianskomu yazychestvu (kul't materi – syroi zemli v der. Priso) [On the Slavic Paganism (the Cult of Mother-Raw-Earth in Priso Village)]. In *Drevnerusskaia literatura: istochnikovedenie* [Ancient Russian Literature: Assessing the Sources], edited by D.S. Likhachev, 222–233. Leningrad: Nauka.
- Trakhtenberg, L.A. 2005. Sumasbrodneishii, Vseshuteishii i Vsep'ianeishii sobor [The All-Mad, All-Jesting, and All-Drunken Assembly]. *Odissei. Chelovek v istorii* 17: 89–118.
- Usenko, O.G. 2005. Sumasbrodneishii sobor [The All-Mad Assembly]. *Rodina* 2: 61–67.
- Uspenskii, B.A. 1996. Mifologicheskii aspekt russkoi ekspressivnoi frazeologii [The Mythological Aspect of Russian Expressive Phraseology]. In *Anti-mir russkoi kul'tury. Yazyk, fol'klor, literatura* [The Anti-World of Russian Culture: Language, Folklore, Literature], edited by N. Bogomolov, 9–107. Moscow: Ladomir.
- Vecheslova, G.L. 2007. Mat (netsenzurnaia rугan') [Mat (Obscene Insults)]. In *Etimologicheskii slovar' russkogo yazyka* [Etymological Dictionary of Russian Language], edited by A.F. Zhuravlev and N.M. Shanskii, 10: 91. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta.
- Vlasov, A.N. 2011. *Skazaniia i povesti o mestnochtimykh sviatykh i chudotvornykh ikonakh Vychegodsko-Severodvinskogo kraia XVI–XVIII vekov: teksty i issledovaniia* [Narratives and Tales about Locally Worshipped Saints and Miracle Working Icons in the Vycheгда and North Dvina Region in the 16th–17th Centuries: Texts and Research]. St. Petersburg: Pushkinskii Dom.
- Waugh, D.C. 2003. *Istoriia odnoi knigi: Viatka i "ne-sovremennost" v russkoi kul'ture Petrovskogo vremeni* [The History of a Book: Viatka and "Non-Modernity" in

- Russian Culture in the Era of Peter the Great]. St. Petersburg: Dmitrii Bulanin.
- Zelenin, D.K. 1929. *Tabu slov u narodov Vostochnoi Evropy i Severnoi Azii* [Verbal Taboo among Peoples of Eastern Europe and Northern Asia]. Pt. II, *Zaprety v domashnei zhizni* [Taboo in Everyday Life]. Leningrad.
- Zenkova, O.B., and V.V. Kopytkov. 2020. Tri yavleniia ikony “Znamenie Bozhiei Materi” v Ustiuzhskom uезде [Three Apparitions of the “Theotokos of the Sign” Icon in the Ustiuzhskii district]. *Vestnik tserkovnoi istorii* 3–4: 214–227.
- Zhelvis, V.I. 2021. *Pole brani. Skvernoslovie kak sotsial’naia problema v yazykakh i kul’turakh mira* [Field of Battle: Obscenities as a Social Problem in World Languages and Cultures]. Moscow: Ladomir.
- Zhivov, V.M. 2002. *Razyskaniia v oblasti istorii i predystorii russkoi kul’tury* [Studies in History and Prehistory of Russian Culture]. Moscow: Yazyki Slavianskoi Kul’tury.
- Zhivov, V. 2012. Dva etapa distsiplinarnoi revoliutsii v Rossii XVII i XVIII stoletii [Two Stages of Disciplinary Revolution in 17th and 18th Century Russia]. *Cahiers du monde russe* 53 (2–3): 349–374.
- Zitser, E. 2008. *Tsarstvo Preobrazheniia: Sviashchennaia parodiia i tsarskaia kharizma pri dvore Petra Velikogo* [The Transfigured Kingdom: Sacred Parody and Charismatic Authority at the Court of Peter the Great]. Moscow: NLO.