



ОДИССЕЙ

2005



Время и пространство
праздника

Школа «Анналов» на рубеже
веков

Девiantное поведение русских
горожан в XVIII веке

Caritas Святого Геральда

Павел I: рыцарство и юродство

«Your country needs you»

НАУКА

2005



ОДИССЕЙ



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF UNIVERSAL HISTORY



ODYSSEUS

Man in History

*Festival:
Time and Space*

2005



ОДИССЕЙ

Человек в истории

*Время и пространство
праздника*

2005



Продолжающееся издание
“Одиссей. Человек в истории”
основано в 1989 году

Главный редактор
А.Я. ГУРЕВИЧ

Редакционная коллегия:

М.Л. АНДРЕЕВ, Л.М. БАТКИН,
Г.В. БОНДАРЕНКО (ответственный секретарь),
Б.С. КАГАНОВИЧ, С.И. ЛУЧИЦКАЯ (зам. главного редактора),
В.Н. МАЛОВ, С.В. ОБОЛЕНСКАЯ, М.Ю. ПАРАМОНОВА,
А.В. ТОЛСТИКОВ, П.Ю. УВАРОВ, Д.Э. ХАРИТОНОВИЧ,
А.Л. ЯСТРЕБИЦКАЯ

Секретарь редакции М.Л. КОПЫТОВА

Редакционный совет:

Ю.Н. АФАНАСЬЕВ, ВОЙЦЕХ ВЖОЗЕК, НАТАЛИ ЗЕМОН ДЭВИС,
ВЯЧ.ВС. ИВАНОВ, ЖАК ЛЕ ГОФФ, Е.М. МЕЛЕТИНСКИЙ,
В.И. УКОЛОВА, А.О. ЧУБАРЬЯН

Рецензенты:

кандидат исторических наук В.Г. ЧЕНЦОВА,
кандидат исторических наук А.В. ШАРОВА

Одиссей : Человек в истории / [гл. ред. А.Я. Гуревич ; Ин-т всеобщ. истории]. – М. : Наука, 1989. –

2005. – 2005. – 470 с. – ISBN 5-02-010264-4 (в обл.).

В статьях ведущих представителей “школы Анналов” – М. Эмара и Ж.-И. Гренье обсуждаются проблемы эпистемологии и теории исторического познания. Главный раздел номера посвящен историческому анализу феномена праздничной культуры. Большое внимание уделяется также теме “Историк и изображение”. В этом разделе публикуется статья выдающегося итальянского историка К. Гинзбурга.

Для специалистов по гуманитарным наукам и широкого круга читателей.

Темплан 2005-И-330

ISBN 5-02-010264-4

© Коллектив авторов, 2005

© Российская академия наук и издательство “Наука”, продолжающееся издание “Одиссей. Человек в истории” (разработка, редакционно-издательское оформление), 1989 (год основания), 2005

СОДЕРЖАНИЕ

ВРЕМЯ И ПРОСТРАНСТВО ПРАЗДНИКА

Г.В. Бондаренко

ВВЕДЕНИЕ: ВРЕМЯ ПРАЗДНИКА 5

Г.В. Бондаренко

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ВОСПРИЯТИЯ ДРЕВНЕИР-
ЛАНДСКОГО ПРАЗДНИКА 8

М.Ю. Реутин

НЕСКОЛЬКО СООБРАЖЕНИЙ ПО ПОВОДУ КАРНАВАЛЬ-
НОГО “ХРОНОТОПА” 23

Д.Э. Харитонович

ВЕСЕЛИЕ И НАСИЛИЕ 38

З.А. Чеканцева

ПРАЗДНИК И БУНТ ВО ФРАНЦИИ МЕЖДУ ФРОНДОЙ
И РЕВОЛЮЦИЕЙ 49

Л.А. Пименова

ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ КОРОЛЕВСКОГО ПРАЗДНИКА
ВО ФРАНЦИИ КОНЦА СТАРОГО ПОРЯДКА 68

В.Я. Петрухин

“ПРАЗДНИК” В СРЕДНЕВЕКОВОЙ РУСИ; К ПРОБЛЕМЕ
ИСТОРИЧЕСКОЙ СПЕЦИФИКИ 81

Л.А. Трахтенберг

СУМАСБРОДНЕЙШИЙ, ВСЕШУТЕЙШИЙ И ВСЕПЬЯНЕЙШИЙ
СОБОР 89

О.С. Воскобойников, Г.В. Бондаренко

ЗАКЛЮЧЕНИЕ 119

ЖУРНАЛУ “АННАЛЫ” 75 ЛЕТ

А.Я. Гуревич

ПОЗИЦИЯ ВНЕАХОДИМОСТИ 122

М. Эмар

“АННАЛЫ” – XXI ВЕК 131

Ж.-И. Гренье

РАЗМЫШЛЕНИЯ О “КРИТИЧЕСКОМ ПОВОРОТЕ” 138

ИСТОРИК И ИЗОБРАЖЕНИЕ

Ж. Баше

СРЕДНЕВЕКОВЫЕ ИЗОБРАЖЕНИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ: НОВЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ ИКОНОГРАФИИ 152

К. Гинзбург

“ТЫ НУЖЕН СВОЕЙ СТРАНЕ”: ИССЛЕДОВАНИЕ ИЗ ОБЛАСТИ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ИКОНОГРАФИИ 191

СРАВНИТЕЛЬНАЯ ИСТОРИЯ

И.М. Супоницкая

КОЛОНИЗАЦИЯ ЗЕМЕЛЬ: СИБИРЬ И АМЕРИКАНСКИЙ ЗАПАД (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX в.) 219

ИСТОРИК И ВРЕМЯ

Б.С. Каганович

НАДЕЖДА ОСЕЕВНА ЩУПАК. ЖИЗНЬ И СУДЬБА 241

ЛИЧНОСТЬ И ИСТОРИЯ

Ю.П. Соловьев

РЫЦАРСТВО И ЮРОДСТВО. К ПОЭТИКЕ ОБРАЗА ИМПЕРАТОРА ПАВЛА ПЕРВОГО 262

НОВАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ

М.М. Кром

К ПОНИМАНИЮ МОСКОВСКОЙ “ПОЛИТИКИ” XVI в.: ДИСКУРС И ПРАКТИКА РОССИЙСКОЙ ПОЗДНЕСРЕДНЕВЕКОВОЙ МОНАРХИИ 283

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ*О.А. Савельева*

“СВЕТ КОНЧИНЕ МОЕЙ...”: ОБРАЗ РАЯ У СТАРООБРЯДЦЕВ 304

А.А. Панченко

КУЛЬТ ЛЕНИНА И “СОВЕТСКИЙ ФОЛЬКЛОР” 334

МИКРОИСТОРИЯ*А.Б. Каменский*

ДЕВИАНТНОЕ ПОВЕДЕНИЕ В РУССКОМ ГОРОДЕ XVIII в. 367

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИЧЕСКОГО НАРРАТИВА*Ю.Е. Арнаутова*

CARITAS СВЯТОГО ГЕРАЛЬДА: К ПРОБЛЕМЕ АВТОРСКИХ ИНТЕНЦИЙ В *VITA S. GERALDI* ОДО КЛЮНИЙСКОГО 393

РЕЦЕНЗИИ И РЕФЕРАТЫ

Die Methodik der Bildinterpretation. Les méthodes de l'interprétation des images / Éd. J.-C. Schmitt, A. von Hülsen-Esch. Göttingen, 2002 (*И.Г. Галкова и С.И. Лучицкая*) 428

Лавров А.С. Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М., 2000
Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и “духовные преступления” в России XVIII в. М., 2003 (*О.Е. Кошелева*) 443

НАШИ ЮБИЛЯРЫ 456

MEA CULPA 457

SUMMARIES 459

CONTENTS

FESTIVAL: TIME AND SPACE

<i>G.V. Bondarenko</i>	
INTRODUCTION: THE TIME OF FESTIVAL	5
<i>G.V. Bondarenko</i>	
ON SOME PECULIARITIES OF THE FESTIVITY IN EARLY IRISH TRADITION	8
<i>M.Yu. Reutin</i>	
SOME DELIBERATIONS ON THE CARNIVAL'S 'CHRONOTOPE'	23
<i>D.E. Kharitonovich</i>	
JOY AND VIOLENCE	38
<i>Z.A. Chekantseva</i>	
FESTIVAL AND RIOT IN FRANCE BETWEEN THE FRONDE AND THE REVOLUTION	49
<i>L.A. Pimenova</i>	
THE SPACE AND THE TIME OF THE LATE <i>ANCIEN RÉGIME</i> FRENCH ROYAL FESTIVAL	68
<i>V.Ya. Petrukhin</i>	
'FESTIVAL' IN THE MEDIEVAL RUSS'. TOWARDS THE PROBLEM OF ITS HISTORICAL PECULIARITIES	81
<i>L.A. Trakhtenberg</i>	
ALL-MAD, ALL-JESTING, ALL-DRUNKEN ASSEMBLY	89
<i>O.S. Voskoboinikov, G.V. Bondarenko</i>	
CONCLUSION	119

ANNALES' 75TH ANNIVERSARY

<i>A.Ya. Gurevich</i>	
POSITION OF OUTSIDENESS	122
<i>M. Aymard</i>	
THE ANNALES IN THE 21 ST CENTURY	131
<i>J.-Y. Grenier</i>	
THE DELIBERATIONS ON THE 'CRITICAL TURN'	138

HISTORIANS AND IMAGES*J. Baschet*

MEDIEVAL IMAGES AND SOCIAL HISTORY: NEW POSSIBILITIES OF ICONOGRAPHY	152
--	-----

C. Ginzburg

“YOUR COUNTRY NEEDS YOU”: A CASE-STUDY IN POLITICAL ICONOGRAPHY	191
---	-----

COMPARATIVE HISTORY*I.M. Suponitskaya*

RUSSIA AND AMERICA: EXPERIENCE OF COLONIZATION (THE SECOND HALF OF THE 19 TH CENTURY)	219
--	-----

THE HISTORIAN AND THE TIME*B.S. Kaganovich*

NADEZHDA OSEEVNA STCHOUPAK. LIFE AND DESTINY	241
--	-----

INDIVIDUAL AND HISTORY*Yu.P. Solovjev*

CHIVALRY AND FOOLISHNESS FOR CHRIST'S SAKE. ON THE POETICS OF THE IMAGE OF EMPEROR PAUL I	262
---	-----

NEW POLITICAL HISTORY*M.M. Krom*

UNDERSTANDING MUSCOVITE ‘POLITICS’ OF THE 16 TH CENTURY: DISCOURSE AND PRACTICE OF RUSSIAN LATE MEDIEVAL MONARCHY	283
--	-----

THE ISSUES OF HISTORY OF POPULAR CULTURE*O.A. Savelieva*

“THE LIGHT FOR MY DECEASE...”: OLD-BELIEVERS’ PARADISE IMAGERY	304
--	-----

A.A. Panchenko

LENIN'S CULT AND THE ‘SOVIET FOLKLORE’	334
--	-----

MICROHISTORY

A.B. Kamensky

DEVIANT BEHAVIOUR IN THE 18TH CENTURY RUSSIAN TOWN 367

PROBLEMS OF HISTORICAL NARRATIVE

Yu.Ye. Arnautova

ST. GERALD'S *CARITAS*: ON THE PROBLEM OF AUTHOR'S INTENTIONS IN *VITA S. GERALDI* BY ODO OF CLUNY 393

BOOK REVIEWS

Die Methodik der Bildinterpretation. Les méthodes de l'interprétation des images / Éd. J.-C. Schmitt, A. von Hülsen-Esch. Göttingen, 2002 (*J.G. Galkova, S.I. Luchitskaya*) 428

A.S. Lavrov. Witchcraft and Religion in Russia. 1700–1740. Moscow, 2000;
Ye.B. Smilianskaya. Magicians. Blasphemers. Heretics. Popular Religious Ideas and “Spiritual Crimes” in the 18th Russia. Moscow, 2003 (*O.Ye. Kosheleva*) 443

ANNIVERSARIES 456

MEA CULPA 457

SUMMARIES 459

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ

О.А. Савельева

“СВЕТ КОНЧИНЕ МОЕЙ...”: ОБРАЗ РАЯ У СТАРООБРЯДЦЕВ

Образ загробного мира и, в частности, рая, формировался в русской народной традиционной культуре в результате сложного взаимодействия элементов разных культур. Официальное христианство, вобравшее многослойный комплекс представлений ближневосточных и средиземноморских культур – прежде всего, древнееврейской, столкнувшись в IX–X вв. с восточнославянским язычеством, тоже весьма неоднородным и осложненным культурной спецификой разных племен, породило новую форму религиозного мировоззрения – так называемое “народное христианство”. Становление его проходило на протяжении длительного времени, и в различные исторические периоды содержание этого понятия тоже должно было быть различным. Все это существенно осложняет задачу исследователя, пытающегося реконструировать цельную картину народного-христианского мира, пусть даже в ограниченном объеме и только в синхронном разрезе – преимущественно на материале старообрядческого фольклора Нижегородской области, записанного в 80–90-е годы XX в.

Еще больше осложняется картина тем фактом, что православное духовенство на протяжении всего существования христианства на Руси не может считаться последовательным проводником точного зрения, которую можно обозначить как официально-церковную, поскольку на мировоззрение как священников и монахов, так и мирян, оказывали влияние такие факторы, как уровень образованности, близость или, наоборот, удаленность от книжных центров, общие условия существования и многие другие. В противном случае откуда возникли бы такие явления как, например, пресловутые “рожаницемольцы”, “череву работнии попове” – последователи аграрного культа богинь-рожаниц и священники, посещающие трапезничать этих богинь, усердно обличаемые постановлениями Владимирского церковного собора 1274 г., “Словом о лживых учителях” приписываемом Иоанну Златоусту (датируется 1274–1312) или поучением о почитании Рода и рожаниц, приписываемом пророку

...? Или крайне аскетическое движение "лесных старцев", развившееся в лесах Верхнего Поволжья в 30–40-е годы XVII в., под руководством монаха Капитона, рассматривавшего окружающий мир как проявление "зла и соблазна, в котором даже таинства и священнодействия были безблагодатны в борьбе за спасение души"² задолго до официального объявленного церковного раскола? Получается, что провести четкую грань между официальным, церковным и народным христианством трудно, почти невозможно³.

Еще одна сложность связана с конфессиональной спецификой изучаемого материала. Мифологический стереотип, сложившийся в сознании немалого числа людей, далеких от гуманитарных наук, рисует старообрядцев как носителей именно средневековой культуры, как достаточно монолитное сообщество, навечно окаменевшее в системе взглядов и ценностей первой половины XVII в. – этаким своеобразным портретом древлеправославного прадедушки в интерьере колыбельной эпохи. Между тем группы старообрядцев, разделенные на многочисленные согласия и толки, разбросанные по всему миру, по сути существенно разнятся в своих воззрениях, которые зависят не только от принадлежности общины к тому или иному согласию, но и от того, где локализуется община, городская она или сельская, каков ее возрастной и социальный состав, насколько она изолирована от доконфессиональных и иноэтничных влияний и от ряда других. Поэтому, то, что роднит мировоззрение всех без исключения старообрядцев, – это эсхатологические ожидания, названные Г. Флоровским апокалиптической мнительностью⁴. Эта мнительность заставляет напряженно вглядываться в события современности, угадывая в них таинственный смысл, соотносимый с текстами священных книг. Однако степень напряженности эсхатологических ожиданий тоже разная в каждом отдельном случае, поэтому возможны значительные вариации в отношении к окружающей действительности, воспринимаемой как мир антихриста: от практически полной изоляции от него, с минимумом поступающей извне информации (семейство Лыковых – пример самый известный и представляющий определенную крайность, но далеко не единичный), до напряженного изучения явлений окружающей общественной и культурной жизни, чтения прессы и научно-популярной литературы – с целью выявления признаков последнего времени, подтверждающих истинность древних пророчеств⁵.

Итак, если принять во внимание всю сложность мировоззренческого комплекса, называемого "народного христианства", а также не только конфессиональную неоднородность старообрядчества, но и совмещение разновременных пластов в сознании современных старообрядцев, то становится ясно, что вместо цельной картины мы получим в лучшем случае мозаику с выпавшими фрагментами, порой довольно значительными. Сказанное справедливо и для

столь важного в старообрядческой космологии образа рая и шире загробного мира вообще. «Пространство потустороннего мира “любопытно” и ни в коей мере не смахивает на архитектурно завершённую и геометрически выверенную целостную структуру, созданную воображением Данте»⁶.

Образ рая поливариантен, и все эти варианты или часть их могут сосуществовать в сознании одного человека, не вызывая особого дискомфорта, как это было, по всей видимости, и в Древней Руси и в средневековой Европе. Попытаемся воссоздать и систематизировать эти представления о рае, несмотря на всю их фрагментарность. Для сравнения сопоставим с полевыми записями, сделанными в разных районах Нижегородской области, некоторые памятники раннехристианской, а также древнерусской литературы, в которых наиболее детально описывается загробный мир, особенно рай. Это не значит, что мы полагаем, будто старообрядцы непосредственно обращались к “Апокалипсису Петра” или “Псалмам Соломона”. Однако в этих произведениях можно обнаружить топоры, имеющие, по видимому, очень древнее происхождение и поразительную устойчивость, поскольку они до сих пор используются в устных рассказах о загробном мире, в частности и в старообрядческом фольклоре. Эти мотивы можно сопоставить с топикой канонических источников, к которым чаще всего прибегают старообрядцы – например, с Апокалипсисом Иоанна или “Словом на второе пришествие Господа нашего Иисуса Христа” Ефрема Сирина.

Собирательница: А что будет, когда произойдёт Страшный суд?

Информантка: Шесть недель душа-ту по мытарствам, а на сороковой день покажут местечко, где ей быть... [Перед самым концом мира] небо-ту дыря не даст, землю так перешшелят – конь не перескочит⁷.

Трудность описания рая коренится в фундаментальных свойствах человеческой психики: человеку гораздо проще представить адские муки, нежели райское блаженство. В раннехристианских сочинениях оно описано достаточно невнятно. Так, например, один из древнейших памятников, апокрифический “Апокалипсис Петра” (II в.), описывает местопребывание праведников, чьи одежды сверкают всеми цветами радуги, как некое пространство, где есть земля, покрытая цветущими растениями, а воздух наполнен светом:

И Господь показал мне огромное пространство *вне этого мира* (хурмой. – О.С.), сияющее *сверхъярким светом*; воздух там *сверкал лучами солнца*, сама земля цвела *неувядаемыми цветами*, была полна *ароматов и прекрипавших вечных растений*⁸, приносящих благословенные плоды. И до того сильно цвело все, что запах оттуда доносился и до нас. А жители того места были одеты в *одежду светлых ангелов*, и одежда их была подобна их стран. Ангелы носились там среди них. Такова же была красота тех, кто там жил, они единым голосом славил Господа Бога, радуясь в том месте...⁹

Выделенные фрагменты показывают те представления, которые прочно связаны с образомрая в различных культурах, опирающихся на иудео-христианский религиозный базис. Несколько проблематичной в этом ряду представляется локализация "вне этого мира", поэтому о ней мы скажем ниже более подробно.

Заго адские муки в "Апокалипсисе Петра" выписаны весьма детально, причем проведена четкая классификация прегрешений и соответствующих им наказаний, описанных с дотошной конкретностью. Перечислять их было бы слишком долго; важен главный признак места – темнота, отсутствие света: "Я увидел и другое место, напротив этого, *очень мрачное*. То было место наказания. Наказываемые там и наказывающие ангелы имели темное платье в соответствии с воздухом того места"¹⁰. Упоминаются и такие признаки, как огонь, грязь, нечистоты, острые орудия пыток.

Еще менее внятны в описании райского блаженства канонический источник, подчеркивающий принципиальную невозможность сравнить его в словах и вообще в категориях чувственного восприятия: "Не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его" (1 Кор. 2. 9; бесспорная цитата из Ис. 64. 4).

Наверное, можно было бы полностью отождествить рай индивидуального суда с раем земным и чувственным, а рай эсхатологический – с небесным и духовным, как это сделал архиепископ Василий Новгородский около 1347 г.¹¹ Однако, как мы увидим, тексты не всегда дают возможность для такого отождествления, прежде всего из-за упомянутого выше совмещения частного и Страшного судов в сознании многих верующих.

"Вне этого места". Особую проблему представляет локализация в Ветхий Завет указывает на расположениерая, насажденного Богом в Эдеме, на востоке (Быт. 2. 8). Это тот земной рай, о котором спорят Василий Новгородский и Феодор Тверской¹². В "Пастырь" Герма, раннехристианском апокрифическом сочинении (II в.), на восток ангелы в образе юношей уносят кафедру, с которой обращаются к Герму в его видении мистическая старица-Церковь, причем из контекста неясно, на земле или в небесах располагается то место, в которое они направились¹³. В духовном стихе с востока являются праведные души:

Со восточной стороны идут души праведные;
Речет к ним Небесный Царь: "Подите вы, праведные,
Подите вы, любезные, вам рай растворится..."¹⁴

Хотя в стихе не говорится прямо, но совершенно ясно, что на востоке праведники должны дожидаться Страшного суда (грешники соответственно, на западе). Опять-таки, из текста стиха непонятно

но, с восточной стороны земли или небес следуют праведные души. Но в любом случае, во всех источниках, где упоминается рай на востоке, восток является не только пространственным ориентиром, но и ценностным, и соответствует верхней части ценностной вертикали. Поэтому рай может быть и на земле – все равно с точки зрения аксиологической он будет принадлежать к мистическому “всему”. Рай на земле – это либо рай “на востоке” (относительно “этого места”, где в своем профаническом пространстве пребывает обычный грешный человек), либо на земле, совершенно обновленной. Новый Иерусалим Апокалипсиса Иоанна или апокрифических Псалмов Соломона (17-го псалма) – это “земля и небо новое”, полностью преобразованные, воссозданные заново или, как во втором случае, возвращенные к первоначальному состоянию, радикально обновленные присутствием Мессии, т.е., строго говоря, все же “вне этого места”, поскольку место наблюдателя, его реальный, за пределами видения, локус – это мир греха¹⁵. На апокалиптической традиции, с идеей полного обновления земли, явно построено следующее соотношение:

Рай и ад будут на земле. Земля будет другая, белая, как снег. Все грешники там сгорят. Будут долго гореть. Каждому человеку станет по тридцать лет (пусть ему хоть 100 лет было, все равно – 30)¹⁶.

В то же время, говоря о возможной локализации рая, следует помнить, что для людей древности и Средневековья миры реальный и ирреальный соприкасались намного теснее. “Иной мир” со всеми его семантическими оттенками у язычников-славян, а затем у их потомков-христиан, не изживших язычество, но включивших его в свой народно-христианский комплекс, начинался за порогом избы, в колодце, в миске с водой, в глазах умершего, за печью, в погребце, в реке, в бане – одним словом, везде. С другой стороны, “мир иной” выявлялся в узнаваемых образах, соответствовавшим реальности окружающего мира, в снах, видениях, “обмираниях” (бессознательное состояние, которое длится иногда по несколько дней, пока душа умершего совершает странствие в “мире ином”), где знакомые реальные локусы приобретали символическое значение. Такие локусы, как гора (горы), овраг и лес служили своего рода медиальными комплексами, соединяющими мир живых и “мир иной”, каждый по отдельности или в сочетании друг с другом. Эти комплексы обнаруживаются в разных культурах задолго до христианства.

Гора. У древних иудеев горы рассматривались как священные места, где располагались еще языческие святилища, что вызывало глубокую озабоченность блюстителей веры. Так, Иеремия возмущался: “Господь сказал мне во дни Иосия царя: видел ли ты, что делала отступница, дочь Израиля? Она ходила на всякую высокую гору

и под всякое ветвистое дерево и там блудодействовала" (Иер. 3. 6), управляла языческие культы. "Деревья, особенно вечнозеленые были характерной принадлежностью этих возвышенностей", – отмечал Дж. Фрэйзер¹⁷. Отдельные деревья можно рассматривать как аналоги Мирового Древа, дополняющие символику Мировой Горы, которая ситуативно воплощалась в каждой конкретной возвышенности, связанной с ритуалом¹⁸. Поскольку именно ритуал восхождения на гору (холм), и дерево (рощу) в мифический центр мира, где происходит иерофания, то позволительно изменить модус ритуала, но сохранить место его исполнения. Поэтому жертвоприношение Авраама происходит тоже на горе: "Принеси его (Исаака) в жертву сожжением на одной из гор, о которой скажу тебе", – требует Бог (Быт. 22. 2).

Записанные нами старообрядческие тексты показывают два типа гор – медиальных комплексов. Первая – хорошо известная не только в русских, но и в европейских народных представлениях ледяная (стеклянная, хрустальная) гора, не преодолев которую усопший не сможет определиться на том свете¹⁹. Свидетельств о стеклянной горе нам не встречалось, а ледяной она была названа только один раз:

Информантка: Нюра (неустановленное лицо. – О.С.) говорила: кошка на том свете на гору взберецце. Там будет *ледяна гора*, а кошка – она с когтями, она взберецца...

Собирательница: И поможет душе взобраться?

Инф.: Да, как бы это... От, думашь, зачем в лаптях кладут (в гроб. – О.С.)? Там *ледяна гора* и взойдешь, лапти – оне ж не скользят!²⁰

Фольклорный источник этого сообщения не вызывает сомнения. Характерно, что некий "грамотный старец" Дементий Иванович, в консультации с которым по поводу ледяной горы на том свете информантка сообщила нам, ответил: "Да чтой-то я про то не читывал" (имея в виду, конечно, не волшебные сказки, но книги канонического содержания и святоотеческие сочинения). В другом тексте упоминается просто гора, для восхождения на которую необходима ритуальная обувь – лапти. При этом не упоминалось, с какой целью душе умершего приходится всходить на гору:

У нас тут одна мужа схоронила – в тапочках. И он ей стал-от сниться и говорить: "Поддай мне лапти, а то мне без них на гору-ту не взойти". Она лапти подала, и он перестал-от сниться²¹.

Такое же упоминание горы фигурировало в рассказе, который удалось услышать в шахунской электричке от православной пожилой женщины и в котором точно так же являлся усопший своей жене (по сне) с требованием ритуальной обуви (в данном случае, тапок, заменивших более архаичные лапти старообрядцев). "Без тапок

нельзя на гору добраться на том свете”, – заключила свой рассказ женщина²².

Конечно, этих сообщений мало, чтобы делать какие-либо широкие обобщения, однако то, что они были записаны в разных районах Нижегородской области, от старообрядцев разных согласий и православной информантки, дает возможность предполагать, что топоним горы был включен в народно-христианские представления о загробном мире на Нижегородчине.

Второй тип горы не всегда открыто обнаруживает свою связь с загробным миром. Скорее, это одновременно и локус, через который даже живой может частично осуществить эту связь, заглядывая в потустороннее, и место возможной иерофании. Если обратиться уже упоминавшемуся раннехристианскому источнику, “Апокалипсису Петра”, то именно на горе, куда вместе с Христом всходят апостолы, у них появляется возможность увидеть рай, а затем и ад. Церковное восхождение – совместная молитва, и апостолы просят Господа, чтобы Он показал “одного из наших праведных братьев, отошедших из мира, чтобы мы ведали, каковы они видом и, утешившись, утешим и мы людей, которые нас будут слушать”²³.

Во время молитвы являются два светоносных мужа неописуемой красоты – усопшие “праведные братья”, и после этого по просьбе Петра Христос показывает рай и ад. Таким образом, гора используется для контакта между миром живых и потусторонним миром.

На опасность такого контакта указывает эпизод из древнерусского сочинения, уже упомянутого “Послания” Василия Новгородского. Рай земной, о котором пишет Василий, и который будто бы видели новгородские мореходы, располагается то ли на самой горе, то ли за горою:

И увидели на горе той изображение Деисуса, написанное лазорем чуждым и сверх меры украшенное, как будто не человеческими руками создано, но Божией благодатью. И свет был в том месте самосветящийся, даже невидимый можно человеку рассказать о нём.

И долго оставались на месте том, а солнца не видели, но свет был многообразно светящийся, сияющий ярче солнца. А на горах тех слышали они пение ликования и веселья исполненное.

Когда одному из мореходов было велено посмотреть, откуда исходит свет и кто поет, тот, взобравшись на гору по “шегле” (вертикально поставленному бревну с глубокими зарубками вместо ступенек), “тотчас всплеснув руками и засмеявшись, бросился от товарищей своих на звук пения”. С другим, несмотря на строгий приказ вернуться и все рассказать, произошло то же. Третьего, который так же побежал, товарищи сдернули вниз заранее привязанной к его ногам веревкой. Посланец оказался мертвым²⁴. Таким образом, хотя рай, о котором рассказывается в “Послании” Василия иронично назовут “новгородским

положен на земле, все же он находится на горе или за горой, и просто так его увидеть невозможно. Более того, невозможно безнадежно проникнуть туда и вернуться в мир живых – надо либо остаться там, либо умереть для “этого” мира. Можно предположить, что апокалипсисом, смотривших на загробный мир с горы, от опасности спасало именно присутствие Христа.

Мотив восхождения на гору находим и в одной апокрифической молитве, записанной в Ковернинском районе:

Господи, Господи,
 Укажи, где свет кончине моей.
 Зашла бы я на гору высокою (sic!)
 И увидала бы я блезну глубокою,
 А в этой блезне глубокою
 Стоят три гроб.
 Ой, вы гробе мое, гробе,
 Вечные вы мое доме,
 Сколькя я в мире не покрашюся,
 А тебя, гробик, не минуюся.
 Черви – друзья мое,
 Камени – суседи мое,
 Мати – сыра земля,
 Прими мя во чаде твоём,
 Во веки веком,
 Аминь²⁵.

Этот единичный текст не стоил бы упоминания, если бы не его происхождение от очень популярного, судя по количеству известных списков, покаянного стиха, возникшего еще в первой половине XVI в. “Аще бы ведала душе моя...”²⁶, в котором сплетаются мотивы индивидуального и Страшного суда. Приведу начало этого стиха, рассказанное в “молитве”:

Аще бы ведала душе
 суету мира сего,
 то взопла бы на гору высокою
 и узрела бы гробо свой,
 и воздохнув, рекла бы:
 “Гробе, гробе,
 прими мя, аки мати своего младенца”.
 Гробо ми есте
 домо превечный (предвечный. – О.С.),
 а черви гости
 прелюбовнии...²⁷

Если принять во внимание, что покаянные стихи с их эсхатологическим настроением с конца XVII в. активно усваиваются старообрядцами, то можно с уверенностью предположить, что апокрифическая молитва, восходящая к очень популярному покаянному стиху, была широко распространена.

В обоих приведенных текстах восхождение на гору является необходимым и достаточным условием для того, чтобы увидеть гроб, – место будущего пребывания до Страшного суда (в апокрифической молитве происходит нередкое в фольклоре утроение числа гробов). В покаянном стихе не указано, где именно находится гроб, однако далее в тексте приводится обращение к Богу и Божьей Матери с просьбой избавить от огненной реки, что, вероятно, и породило в “молитве” образ “блезны (бездны) глубокой”, т.е. адского провала или, скорее, некоего локуса, близкого к древнеиудейскому шеолу, “сени смертной” с ее безвременьем, отождествляемой с индивидуальной могилой. Опасность заглядывания в потусторонний мир снята, поскольку акцент делается на неизбежности смерти и опасности вечного осуждения (в покаянном стихе) перед лицом которой момент смерти имеет значение лишь постольку, поскольку его отдаление дает возможность грешнику покаяться.

Как еще один медиальный комплекс можно рассматривать *ovrag* или иной провал в земле, иногда в сочетании с горой/горами (“гора высокая” и “блезна глубокая” в предыдущем примере). Весьма показателен пример “обмирания”, рассказ о котором записан в Богородском районе. Двоюродная сестра информантки вскоре после войны “обмерла” и попала на “тот свет”, где ее водил “свой душка”. Там она видела и покойную свекровь:

Ходит по оврагу, горы высокие. Выйти не может. “Мам, ты что ходишь по оврагу-ту?” – “Не могу, – бат, – горки на меня инда клонют. Как полезу – ноги сорвется. Я опять съеду туды. Есть один выход, да там, – бат, – сторож сидит”. – “Пошли посмотрим!” И сторож там придрёмал. Мы, бат, стороной, стороной, бочком, бочком – и вышли, бат, с ней. [После этого свекровь в рассказе не фигурировала, а дед повёл внучку дальше – в какое-то светлое место, где в траве играли младенцы.] Где младенцы – там желто, цветы-ти так и светит (sic). Идут – така западня. “Это что?” – “Это тарары, это те не надо”. – “А где мама?” – “А туды не пускают!”²⁸

Из приведенного примера очевидно, что “светлое место” с цветами и младенцами, которые, по всей видимости, символизируют невинность и чистоту праведных душ (рай), “тарары” (адский провал Таргар) и овраг, по которому обречена бродить душа покойной свекрови, – это разные места. Выход из оврага идентичен подъему на гору (“горки”, которые “клонют” на усопшую – не что иное, как скалистые стены провала). Выход через узкий проход мимо уснувшего сторожа напоминает многочисленные аналогичные примеры в мифах и сказках. Местонахождение души после выхода из оврага не ясно – возможно, потому, что вопрос о посмертном пребывании души до Страшного суда не был ясен ни самой “обмершей”, ни рассказчице. Взаимное расположение оврага, рая и ада тоже недостаточно

чтобы попасть в рай, нужно выйти из оврага, но не сказано прямо, что узкий проход, охраняемый сторожем, ведет наверх; вход в адский провал находится в раю²⁹.

Овраг, как и гора, может быть местом иерофании. Находясь как в горе, так и возле оврага, можно получить важную информацию, относящуюся к будущему, или помощь высших сил. Так, одна из рассказчиц не имела вестей от мужа с фронта и как-то раз увидела во сне себя и маленького сына идущими вдоль большого оврага, лесом. Встречу ей из лесу вышел какой-то старичок, весь в белом, с длинной белой бородой и сказал:

"Напрасно ты ёго ждёшь. Он тебе не судьба". Я ёму: "А ты почём знаешь?" - "А по устам", - он мне; да так-от пальцам мне и провел [проводит большим и указательным пальцами от носа к уголкам губ].

Позже старухи сказали ей, что это был Николай-Угодник³⁰. Муж рассказчицы действительно погиб на войне, и в данном случае совершенно не имеет значения, действительно ли она видела подобный сон, важен рассказ о нем с использованием элементов, которые можно считать фольклорными топосами.

Другой рассказ повествует о неожиданной помощи, полученной в овраге:

Была тут одна, всё с шалям ходила (т.е. торговала шалями. – О.С.). Пошла за пензией, что ли? [На пути ее ожидали грабители:] "В этом овраге её огорим?.. В этом?.." И никак! Выйдет собака большая, чёрна, идёт за ней. Она "Бугородицу" читала!³¹

Разумеется, для грабителей овраг – всего лишь место, где удобно скрываться, однако хтоничность животного-защитника заставляет предположить его прямую связь с провалом в земле. С другой стороны, и связь "Бугородицы" (молитвы "Богородице Дево, радуйся...") с черной собакой наводит на мысль, что именно сама Божья Матерь является в киноморфном образе, подобно древнегреческой Гекате. Полезно для сравнения привести текст (нестарообрядческий), который может указывать на связь образа Божьей Матери и вавилонской языческой богини, аналогичной Гекате и связанной с миром мертвых, подземным миром, с ночью и снами (Марой?):

Ходила Божья Матерь
По Ёрдани, по реке,
Носила Исуса Христа
На правой руке,
Сеяла чёрный мак в балкё.
Никому чёрного маку не собирать,
Никому скотину не сподобать,
Не ныне и во веки веков,
Аминь – иди с Богом³².

Это заговор, который читался “при выгоне скота” (насколько удалось понять, не первый раз в году, но в любое время) или “приводящая кого-то в дорогу”. На царство сна-смерти указывает сочетание “чёрного мака”, известного как народное седативное средство, и посевание его “в балке” (в овраге, заросшем кустарником, деревцами, переставшем расширяться). Хтоническая сила, исходящая от маки в балке, направленная на скотину или человека, отправляющуюся в путь, должна защитить их от иных, враждебных хтонических действий, которые предполагаются в лесу или в дороге, вне сакрального пространства дома³³.

Вместе с тем овраг, ров, яма, представляющие собой провалы в земле, могут рассматриваться не как путь в мир иной с последующей возможностью бифуркации (рай – ад) в зависимости от греховной отягощенности умершего, но как прямая дорога в преисподнюю. Именно туда должны попадать “табашники, богохульники, бритоустые”, которые по смерти приравниваются к животным, не имеющим души; отсюда требование “жезлом подцепить” – и упасть:

А тятя, бывал-от, говаривал: табашника, богохульника, бритоустого не славить, гроба лишать, жезлом подцепить, в окно вытянуть и в ров валить.

Не является ли требование хоронить “еретиков” (к которым приравнивались все перечисленные в тексте категории) не в кладбищенской земле, с исполнением всех необходимых обрядов, а “во рву”, реликтовым воспоминанием о гораздо более архаичном погребении в оврагах? Отношение к подобным похоронам у представителей некоторых согласий не является однозначно негативным и, даже если они и не практиковались в XX в., рассказы о них были достаточно распространены³⁵. Вот одно из таких свидетельств:

М.С.: Три веры в деревне было: [православные, беглопоповцы и спасовцы].
Собирательница: Где хоронили старообрядцев вашей деревни?

М.С.: Не на кладбище хоронили, а в лесах, на овраге. Похороны были потайные. Если кто умер, говорили “выбыл”. Помер если человек, о нем говорят “выбыл” – и все. (...)

А хоронили и на огороде. Вон у Ёгора келья была на огороде. Там и хоронили. Зарюют, а памятника не ставили никакого. Раньше так было: идешь по полю и видишь – старые могилки. (...)³⁶

Из всех приведенных выше примеров очевидно, что и сам лес, в котором, случалось, располагались “старые могилки”, сходен по своей семантике с горой и оврагом, нередко сочетаясь с ними в пределах одного текста. Лес, являясь одним из самых архаичных, архетипических образов, в самых различных культурах символизирует “мир иной”. Не являлось исключением и славянское (как частный

древнерусское) язычество. В русских народных сказках это "чужое" пространство, в котором царит Баба-Яга, славянская Mother³⁷, способствующая "возрождению" сказочного героя в качестве социально полноценного человека в "этом" мире после земной инициации-умирания в мире "ином"³⁸. Представление о "радости" леса сохранилось и в русском народном христианстве, однако представления о его "инакости" усложнились. С одной стороны лес остается обиталищем сверхъестественных существ, вредных человеку и унаследованных из дохристианских представлений – леших, кикимор, русалок. С другой стороны, для русского христианина, в том числе и для старообрядца новейшего времени, это место, где молящийся человек лучше слышит голос Бога и способен развить и укрепить в себе святость путем следования простой, аскетической, соприродной жизни, чуждой соблазнам цивилизации. Это место смерти не самого молящегося, но его греховности и суетности, что дает человеку возможность возродиться в мире новом, избежав ада. Строительство древнерусских монастырей в лесах имело, разумеется, прежде всего рациональные причины, но символический смысл такой локализации тоже нельзя сбрасывать со счетов.

Материнский аспект лесного мира отчетливо проступает в покаянных стихах, которые легли в основу чрезвычайно популярного не только у старообрядцев духовного стиха, известного как "Стих Иоасафа царевича Индийского" или "Плач Иоасафа Царевича":

Приими мя, пустыни,
 Яко мати чадо свое
 Во тихое и безмолвное недро свое.
 Не брани, пустыни,
 Страшилищи своими
 Отобегошаго
 От лукавья блудницы мира сего...³⁹

Можно было бы рассматривать удаление "в пустыню" как своего рода возвращение в изначальную райскую гармонию, как рай земной, в котором, согласно упоминанию Василия Новгородского, пребывают Богородица и множество святых⁴⁰. И действительно, пахучие луга и деревья уподобляются саду, "веселую дубровицу" лирический герой стиха возлюбил "паче царских чертог и позлащенных полат". Но в раю не должно быть "страшилищ", от которых пустынный просит оградить его, а уподобление себя "худу зверю", которому, прежде чем обрести человеческий облик, необходимо длительное покаяние со слезами в "глухом и диком недре" пустыни, показывает, что ее материнская утроба – скорее нечто вроде чистилища, места временного пребывания, где кающийся гото-

вится к перерождению в мире ином, защищенный от “человек
многомятежныя сея жизни”. Об этом говорят и последние строки
стиха:

...О Владыко Царю,
насладил мя еси земного благо,
и не лиши мене
Небеснаго Царствия Твоего⁴¹.

И все же связь лесной “пустыни” с Божьей Матерью имплицитно
присутствует в другом покаянном стихе, очень близком по тематике – “Пустыня красная, восплачи жалостно...” Божественная чистота “дубровы зеленой” позволяет ей быть посредницей между нами и Богородицей:

Пустыня красная,
восплачи жалостно,
яко мати любезная.
Дуброва зеленая,
восшуми ветры буйными,
на жалость всей твари,
испусти слезы источники водных,
принесите моление
к Божия Матери.
Собери, Царице,
расточенная чада наша
от злых зверей и различных помышлений...⁴²

Начало возрождения, согласно стиху, – “ликостояние иноческого” – “ограде жизненной” Богоматери, чье заступничество обеспечивается материнским состраданием “пустыни”.

Эта посредническая функция природы между человеком и Богом отражена в современной старообрядческой апокрифической молитве, созданной, скорее всего, под влиянием приведенных выше покаянных стихов:

Вся природа Господня,
Все леса шумящие,
Все реки журчащие,
Все звери лесныи,
Все рыбы морские –
Помолитесь Богу о рабе (имярек)⁴³.

Однако другие записи современного старообрядческого народного фольклора показывают, что отношение к лесу как к сакральному докусу так же неоднозначно, как и к остальным, рассмотренным выше. Так, отсутствие церковной исповеди возродило у некоторых беспоповских согласий архаическую практику исповеди

нам, земле, умирающему члену общины, "друг другу". Можно исповедаться и дереву в лесу:

Да хоть кому бы да исповедаться, хоть березе – а грехов-ти сколько: во-первых лес закричал. Со слезой-от можно и перед иконой исповедаться, а слезы-ти нету, не падают. От, плакать-ти по покойнику грех, а мы плачем, а когда надо, так и слез нету⁴⁴.

В лесу, который, как и овраг или гора, является сакральным местом, можно получить ответ на вопросы, имеющие экзистенциальное значение для вопрошающего:

Информантка: Я ещё работала учительницей начальных классов. А сейчас кому молиться. (Я пятидесяти лет ушла на пенсию.) И вдруг мне снится такой сон. Мне иногда и сейчас ещё такой сон снится. Хожу будто по лесу, и плутаю, плутаю... И строения какие-то незнакомые... Никак не могу выйти. Потом выхожу в лесу на просеку. Сидит тут на пригорочке старичок маленький с бороной. Я к нему обращаюсь: "Укажите мне дорогу, как выйти". А он мне и говорит: "В Бога не веришь, а дорогу спрашиваешь". Я сразу проснулась. И так мне впечатлился этот сон – как сейчас вот смотрю. Сначала никому не рассказывала. Потом своим коллегам рассказала. А они говорят: "Наверно, это Ефрем Сирин, это он тебе приснился".

Собирательница: А почему именно Ефрем Сирин?

Инф.: Не знаю, почему.

Соб.: Может быть, ещё кому-то он снился?

Инф.: Можот⁴⁵.

Конечно, упоминание Ефрема Сирина в данном контексте случайно – скорее всего это было единственное имя или одно из немногих имен святых, известных коллегам информантки или почему-либо вспомнившихся им. Гораздо чаще "старичок" в "лесных рассказах" именуется Николаем-Угодником, который не только может предсказать судьбу (см. выше), но и спасти от преждевременной смерти:

У одного мужика жена сильно пила. А он был непьющий. И вот он решил избавиться от нее. Раз, зимой, в феврале, он повез ее в лес, раздел и стал собираться домой, решив оставить ее в лесу для того, чтобы она замерзла и умерла. Но тут вдруг появился откуда-то старичок. Он подошел к мужику, взял его за руку и сказал: "Не бери грех на душу, одень ее и отвези домой. Она и так скоро умрет". Мужик удивился, одел ее и отвез домой. А через десять дней жена и правда умерла. Так сбылось слово старичка. А старичок-то был – сам святой Никола-Угодник⁴⁶.

В приведенном рассказе Николай-Угодник в сакральном пространстве лесного "иномирья" спасает не столько жизнь несчастной алкоголички, сколько душу ее мужа от греха убийства, демонстрируя свой дар предвидения. В приводимом ниже рассказе, записанном

уже пять лет спустя в другом районе, женщина спасена ~~сним~~ дальнейшая ее судьба неизвестна:

Один человек из Венца взял в жены немку. Жили-жили, а потом он стал ее ненавидеть и издеваться над ней. Раз он решил завести ее в лес и тавить. Завел, а сам ушел. Немка туда, сюда – не знает выхода. Вдруг чок с белой бородой. Вывел ее к вышке, а там уж дорога до деревни. И ~~и~~ А это был Никола-святитель⁴⁷.

Сакральность леса, который воспринимался как своеобразное чистилище, как место смерти греха, очищает грешника, когда он входит туда, желая спастись. Одна информантка-спасовка ~~у~~ что разведенным женщинам полагается епитимья – *ходить по лесам*, и в качестве иллюстрации привела следующий пример: одной ~~и~~ денной женщине была дана епитимья: семь лет по лесам ~~ходить~~ чевать она просилась в избы:

Она и пришла: ноги-ти все сбиты, да на ночь приходит (из леса. – ~~и~~) то ведь совсем погибнет. Да хлеба-т кусочек чёрствой съела, а мягкой-ти вила. И уж после этого (после семи лет хождения по лесам. – *О.С.*) ~~и~~ церковь – и уж топерь-то ей и мужа не надо, молеельницей стала. Это она ~~и~~ ву хошла, и батюшка, или кто, питимью на ее наложил. Я спрашивала: в лесу ночевала ли; бат, раз' два прихотлось.

Позже, по словам рассказчицы, “молеельница” ушла в монастырь, что можно толковать как обретение “ангельского обрета” через символическую смерть для мира, после смерти греха в ~~и~~ ничном пространстве леса⁴⁸. Весьма вероятно, что этот рассказ где восприятие леса как очищающего “инога мира” ~~и~~ выражено весьма рельефно, имеет в своей основе реальную историю – ~~и~~ простую и очень драматичную – в духе Лескова. История ~~и~~ сказана Таисией Николаевой – монахиней-спасовкой, чье детство прошло в одной из женских обителей в городке неподалеку от ~~и~~ димира. Тем не менее даже в меморате с его установкой на полную достоверность упоминается “хождение по лесам”, которое ~~и~~ принимала кающаяся женщина, повинная не в грехе развода, убийстве:

Информантка: Одна старуха жила у нас в обители, она была не по ~~и~~ вере, а вот как они себя-то всё время называют – православными-то! И вот ~~и~~ старость-то её никому не надо было! Детей у неё, правда, не было своих, ~~и~~ у неё был, видно, пьяница страшный. Вот она и рассказывала про то, как ~~и~~ его ухлопала.

Собирательница: Мужа?

Инф.: Пьяного-то, без перестани пил. Вот привезут его пьяного... А у ~~и~~ все-таки свой магазин был, они торговали, деньги-то были (...). Пил без ~~и~~ Да уж ей надоело... Вот однажды привели его и говорят: “Марья Ивановна, да его девать-то?” – “Да вот, – говорит, – на галдарею”. Что за галдарея, ~~и~~ знаю – бросьте! И вот его тут бросили. Когда все-то улеглись, я, говорит, ~~и~~

берёзовую палку, и уж так, видно, усердно она его колотила... Когда уж он-то пришел, говорит: "Марья Ивановна, что это у меня так все бо-...".
"А ты, – говорит, – не помнишь разве, как в трактире-то с лестницы сле-...".
"Нет, не помню".

И вот он у ней полежал, видимо, сколько-то дней и умер. И вот, говорит, только одна остаюсь, никого уже нет, он стоит около меня и говорит: "Что ты надо мной сделала?" И она к кому-то ходила на совет: "Что мне делать? Чтобы он мне не надоедал?" И вот ей предложили: либо сироту возьми, воспитай, либо дай обещание по святым местам ходить. *И вот она и выбрала, сделала она нешком, ни на чём, ни на каком транспорте, разве вот только через воду переедет. А то всё по лесам ходила одна. И до старого Иерусалима дошла.* (курсив мой. – О.С.) Восемь лет она путешествовала. Вот уж восемь лет кончила ходить-то, уж он не стал ей казаться, а то всё время говорит: "Что ты со мной сделала?" Вроде того: "Добивай, ты меня ещё не добивала"⁴⁹.

Итак, хождение по лесам до какой-то степени приравнивается к хождению святым мест. Путь кающейся лежит от локуса амбивалентной сакральности (леса) к Иерусалиму – месту, святость которого несомненна. Достижение Святой земли заставляет призрак этого мужа отступить, поскольку грех искуплен.

Амбивалентность леса как сакрального локуса дает возможность воспринимать его не только как приблизительный аналог земного рая (покаянные стихи, духовный стих об Иоасафе-царевиче) или как чистилище (те же покаянные стихи, рассказы о явлении святого в лесу, об искуплении грехов), но и как аналог ада, в котором душам умерших предстоит провести время до Страшного суда – на вечные муки с огнем и "червем неусыпающим" приводимое ниже описание не походит, умершие мучимы голодом, нищетой и тяжким трудом. Облегчение мук голода возможно подачей милостыни за покой души усопшего:

Максим Викулыч умер... Снится Аннушке, соседке его, сон. Пошла будто она в лес за грибам. Видит – полянка такая большу-ущая, и три человека, оборванных, оборванных, колют дрова. Максим Викулыч, тоже весь оборванный в лохмотья, подходит к ней:

Анна Гурьяновна, здорово живитё! Нет ли хлебца?

А разве Дуся (это жена ёво) не подаёт милостынку?

Она подает, много подает, да неправильно. По воздуху они летают, места нет от них, а всё без толку⁵⁰.

Еще в одном сообщении лес противопоставлен обжитому миру человеческого поселения:

(...) Сказано: пред концом света соберутся жить в один город... Деревень не стало, лесом засадили деревню. Пермяки по грибы туда ходят! (...)⁵¹

Здесь это вполне реальный лес, посаженный кем-то злокозненным на месте деревень и символизирующий наступление хаоса на структурированный мир культуры, что трактуется как знак "послед-

них времен”, апокалиптическое преддверие, и в этом контексте отношение к нему сугубо негативное.

Еще один весьма неоднозначный локус, находящийся, в отличие от перечисленных выше, внутри домашнего пространства – это **печь**. Символика печи, в которой готовили пищу, на которой «отнесена главным образом не к сфере ритуального или этикетного поведения человека, а к его интимной, “утробной” жизни в таких ее проявлениях, как соитие, дефлорация, развитие плода, рождение с другой стороны, смерть и посмертное существование»⁵². Ее можно рассматривать как еще один медиальный комплекс, чья корреляция с женской утробой вполне отчетлива. А.Л. Топорков подчеркивает, что символическое значение печи варьировало в зависимости от рядового контекста: она могла символизировать рождающее женское лоно (в свадебном и родинном обрядах), а могла – дорогу на свет и “даже само царство смерти, подчас дифференцированное ад и рай”⁵³.

Соотнесение печи не просто с материнской утробой, но с божественной, богородичной, можно обнаружить в некогда популярном духовном стихе об Аллилуевой жене. Младенца Христа (иногда одного, иногда вместе с Божьей Матерью) преследуют “антихристы-жиды”.

И кидался Христос во келью
К Аллилуевой жене милосердой.
Аллилуева жена печку топит,
На руках своего младенца держит.
Как возговорит к ней Христос Владыка:
“Ох ты, гой еси, Аллилуева жена милосерда,
Кидай ты свое чадо во огонь, во пламя,
Принимай Меня, Царя Небесного, на белыя руки”.

Аллилуева жена выполняет требование Христа (в другом варианте стиха – Богородицы) и бросает свое дитя в печь. Ворвавшиеся в ее “келью” “жидове-архиереи, антихристы, злые фарисеи” спрашивают, куда она девала божественного младенца. На это она отвечает, что кинула его “во печь, во пламя”. После того, как с пением петухов “антихристы-жидове” исчезают, Аллилуева жена принимается причитать о своем сыне. Христос же советует ей загнать в печь.

Увидала в печи вертоград прекрасный.
В вертограде травонька муровая (sic),
Во травоньке ея чадо гуляет,
Со ангелами песни воспекает,
Золоту книгу евангельску читает,
За отца и мать Бога молит⁵⁴.

Другой вариант этого стиха рисует картину райского блаженства еще ярче:

Во печи трава выростала,
 На траве цветы расцветали,
 Во цветах младенец играет,
 На ём риза солнцем возсияет,
 Евангельску книгу сам читает,
 Небесную силу прославляет,
 И со ангелами, с херувимы
 И со всею небесною силой.
 Милосливая жена милосердная –
 Она первая в раю пребывает.
 Аллилуя, аллилуя, аллилуя,
 Мы славим тебе, Христа Бога⁵⁵.

Сын Аллилуевой жены попадает в рай – божественную утробу печи, пройдя через огненные адские муки. Немедленно возникает параллель с известным у восточных славян обрядом “перепекания младенца”: в теплой печи, куда на хлебной лопате помещался больной ребенок, должна была умереть как сама болезнь, так и, временно, сам ребенок, чтобы возродиться здоровым. У русских этот обряд был широко известен, в частности, в Поволжье⁵⁶. Но, в отличие от “перепеченного” ребенка, который призван возродиться заново в “этом” мире, мире живых людей, сын Аллилуевой жены возрождается в мире ином. Это напоминает действия Деметры над сыном мавританского царя Келея, Демофонтом, которого богиня еженощно погружала в огонь с целью сообщить ему бессмертие. К. Кереньи, анализируя аспекты образа Деметры и ее функции, утверждает: “Смысл этого поступка – добра, замаскированного под зло, – бессмертие. В этом не может быть сомнения. Вряд ли нужно указывать на то, что поведение Деметры не является “антропоморфным”. Статус живым, пройдя сквозь огонь, и получить бессмертие – не человеческая судьба... Поджаренный или выпеченный хлеб (то есть смерть в огне) – такова судьба зерна. И тем не менее любое зерно бессмертно»⁵⁷. Не ставя, разумеется, знака равенства между Деметрой и Богородицей, замечу все же, что, скорее всего, такая фольклорно-мифологическая ситуация, как помещение младенца в огонь печи (очага) глубоко архетипична и имеет несколько пластов символических толкований. Поэтому присутствие Богородицы и ее просьба просить в печь сына Аллилуевой жены и взять на руки Христа типологически более архаичны. Таким образом, сын Аллилуевой жены совершенно необходимо должен пройти через сожжение – это является непременным условием попадания в рай⁵⁸.

Однако видение райского сада в печи может и не означать его локализацию непосредственно в ней самой. Возможно, Аллилуева

жена, заглядывая за печную заслонку, таким образом заглядывая на тот свет, а именно, в рай. Между тем, печь может представлять опасность: через нее из “мира иного” в дом могут пытаться проникнуть адские силы. Одну из информанток ограбили неизвестные, врвавшиеся в избу, чтобы вынести иконы и книги.

Слышу – в сенях застучали (грабители. – О.С.). Я им: что нужно?! А тут в у́печи у меня завыли, в гармонию заиграли... Беси-те...⁵⁹

Ввиду такой потенциальной опасности печи как медноальюминиевого комплекса, она нуждается в особой защите, особенно труба, связывающая ее с внешним миром. В заговоре от колдунов, записанном в Володарском районе, Божья Мать охраняет именно печную трубу, будучи связана своим божественным материнством с материальным началом печи:

Молитва

Святая храме́на на святом месте ставлена,
Крестом возведе́на,
Ангелом мшена.
Христос на порожке,
Ангел на окошке,
Божья Мать у трубы,
А колдуны никуды, никуды, никуды⁶⁰.

Дом. Единственный известный мне случай, когда рай для души умершего моделируется как пространство дома – старообрядческого духовный стих, приписываемый В. Варенцовым “беглопоповицкой секте” и записанный в Саратове. Дом, символизовавший в народной культуре упорядоченность космоса в противовес внешне хаотическому, опасному миру, неизбежно должен был стать моделью Царства Небесного, тем более что в Евангелии прямо упоминается о доме Отца: «В доме Отца Моего обителей много. А чтобы бы не так, Я сказал бы вам: “Я иду приготовить место вам”. И когда приготовлю вам место, приду опять и возьму вас к Себе, чтобы вы были, где Я» (Ин. 14. 2–3). Как же представляли себе неведомые авторы стиха дом Отца? После того как лирический герой стиха выполнит ряд действий, соответствующих христианским этическим нормам (помолится Богу, споет хвалу Божьей Матери, поклонится святым и мученикам, а также поможет нищим и гонимым “правды ради”), его (или ее) ожидает смерть праведника:

А пре́йду я от сего жития,
А и возьмут Ангели и Архангели
Мою душеньку на воскрилиях,
И принесут ко Авраамю.
У Авраамия храмина светлая;
Отче наш за столом сидит;

Мать Божия под окошечком;
 Пророцы, мученицы, праведницы – по лавочкам;
 Сам Авраамий на ложе возлежит,
 Иисус (sic) Христос в головах сидит,
 Ангели, Архангели,
 Херуиме и Серафимии
 Всюду и обоюду.

И глаголет Авраамий ми грешному:
 "Прииди, чадо, ко мне, Авраамию!
 Добре житие провождал еси;
 Место злачно ти уготовано;
 Сам я Авраамий подвинуся,
 И тебя возложу с собою,
 На ложе моё на злачное".
 Ныне и присно и во веки веков, аминь⁶¹.

Нет сомнения, что стих изображает "лоно Авраамово", которое переосмыслено как "злачное ложе". В композиции размещения фигур в "храмине Авраама", сам Авраам занимает центральное место, поскольку *лежит*, что означает высшую степень умиротворенности, а значит святости. Бог-Отец ("Отче наш"), хоть и занимает престижное место за столом, но все же *сидит*, как и Иисус Христос, сидящий в головах у праотца. Божья Мать вообще вытеснена к периферии сакрального пространства "храмины", но ей отведена почетная роль стража окна – медиального комплекса, "нерегламентированного" входа в жилище, откуда может грозить опасность (так же, как в приведенном выше заговоре она охраняла другой медиальный комплекс – печную трубу). По сути дела, Авраам и Бог-Отец неразделимы в этом стихе. Сходная ситуация встречается и в иконографии европейского Высокого Средневековья. По мнению Ж. Баше, "Авраам часто выглядит двойником Бога. ...Образ Авраамова лона все время двоится, он смутен и расплывчат, и такая его неоднозначность связана с парадоксальностью средневекового сознания. В целом же основной смысл топоса состоит в том; что он представляет собой идеал христианского общества, которое осмысляет себя в категориях родства; на земле это виртуальное родство, а в загробном мире – осуществленное и завершенное"⁶². В духовном стихе мы видим своеобразное братство праведников, которые пребывают в покое в Авраамовой храмине – в ожидании Страшного суда, который еще не произошел. Здесь образ Авраамова лона отнюдь не "смутен и расплывчат", но оплотненно-конкретен. Его статус не может быть низким из-за присутствия Бога-Отца, Иисуса Христа и Божьей Матери (все трое предстают чем-то вроде патриархальной семьи, причем Богоматерь явно занимает место Святого Духа, поскольку ее функции намного отчетливей и понятней, нежели функции Святого Духа). Священный покой для праведника, по-

падающего в домашний рай за благие дела при жизни, также два наглядно-предметном образе кровати, на которой, рядом с Авраамом, он призван лежать, занимая наиболее высокое положение в сравнении с пророками, праведниками и мучениками, сидящими “по лавочкам”⁶³.

Итак, рассмотренные нами записи старообрядческого фольклора показывают, что образ рая, в который попадала душа после индивидуального суда, весьма неопределен. Все топоры, которые можно связать с райским блаженством, в той или иной степени амбивалентны и чаще могут быть соотнесены с чистилищем (которого православная теология не признавала, как не признавали и старообрядцы). Этот рай-чистилище зачастую имеет достаточно ярко выраженный “женственный” аспект. Образ эсхатологического рая все менее внятен, поскольку в своих апокалиптических ожиданиях старообрядцы делают акцент более на гибели старого мира, проинспирированного влияниями антихриста (примеров коим, по их мнению, не считали числа в их повседневной жизни), нежели на последующем райском блаженстве. Обычно в таких случаях они пользуются топижкой “Слова на второе пришествие Господа нашего Иисуса Христа” Ефрема Сирина или Апокалипсиса Иоанна, и если у исследователя возникают вопросы, то попросту вынимают и дают прочесть нужное место из соответствующей книги.

Таким образом, рай в фольклоре старообрядцев разных регионов – это действительно собрание фрагментарных сюжетов, многие из которых сохранили реликтовые воспоминания о дохристианском “ином мире”. Однако все эти дохристианские осколки вставлены в оправу твердых христианских убеждений, выросших на почве очень серьезного знакомства с христианской литературой, что и придает старообрядческим описаниям такое неповторимое своеобразие.

¹ Рыбаков Б.А. Стригольники (Русские гуманисты XIV столетия). М., 1991. С. 70, 77.

² Зеньковский С. Русское старообрядчество: духовные движения XVII века. М., 1995. С. 144–156. Отклонения Капитона от практики православных монастырей были осуждены указом 1639 г., предписывавшем закрыть мужскую и женскую обители капитоновцев (Там же).

³ О сходных проблемах, с которыми сталкиваются исследователи, изучающие культуры Западной Европы, см.: Гуревич А.Я. “Феодальное средневековье”: что это такое? // Одиссей. М., 2002. С. 261–293; 283.

⁴ Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 315.

⁵ Об одном таком писателе-старообрядце, Афанасии Герасимове, и его исторических исследованиях упоминалось в ст.: Савельева О.А. Образ “жого” в старообрядческом фольклоре: к проблеме этноконфессиональной самоидентификации // Одиссей. М., 2000. С. 207–222; 217.

Гуревич А.Я. Указ. соч. С. 284.

«Видю ли я на гору высокую, увижу ли я бездну глубокую...»: Старообрядческий фольклор Нижегородской области / Сост. и коммент. О.А. Савельевой, Л.Н. Новиковой. Новосибирск, 2001. С. 88. № III / 6. Запись 107 1992 Савельевой О.А. от Клавдии Матвеевой, 1905 г. р., поморское село, Ковернинский р-н.

Если принять во внимание распространенную в земледельческих культурах метафору "человек–растение", "человек–цветок", то вечность цветения имеет принципиальное значение, неявно подчеркивая вечность существования праведников в блаженном месте в противовес кратковременности преходящей жизни людей на земле.

Апокалипсис Петра // А.Б. Ранович. Первоисточники по истории раннего христианства. М., 1990. С. 216.

Там же.

Послание архиепископа Новгородского Василия к владыке Тверскому Феодору [о рае] // Памятники литературы Древней Руси. XIV – середина XV века. М., 1981. С. 42–49. Послание помещено в Новгородских летописях под 1347 г. Василий Калика был архиепископом Новгородским с 1331 по 1452 г. и являлся одним из видных и популярных политических и церковных деятелей средневекового Новгорода. Феодор Добрый занимал епископскую кафедру в Твери с 1342 по 1360 г. Это послание подробно проанализировано Б.А. Успенским, который считает, что "земной", "чувственный" рай и рай "духовный", мистический отличаются не только локализацией, не только временем (прошлое – рай земной, будущее – рай мистический, и они, видимо, должны слиться в момент эсхатологического "снятия" времени), но и функциональной предназначенностью: рай чувственный для душ, прошедших индивидуальный посмертный суд, рай мистический для тех, кто прошел процедуру всеобщего суда, причем описание этого мистического рая как-то особенно ускользает от восприятия, вероятно, в силу самой своей сверхчувственной природы. См.: Успенский Б.А. Древнерусское богословие: проблема чувственного и духовного опыта. Представления о рае в середине XIV в. // Б.А. Успенский. Этюды о русской истории. СПб., 2002. С. 279–312.

Послание архиепископа Новгородского Василия... С. 45.

"Пастырь" Ерма // Ранние отцы Церкви. Антология. Брюссель, 1988. Книга Первая – Видения. Видение первое. IV. С. 168.

Рождественский Т.С. Памятники старообрядческой поэзии. М., 1909. С. 126. № 100. В. Варенцов, из сборника которого Рождественским был перепечатан этот стих, отмечал, что стих записан в Саратове и принадлежит репертуару "беглопоповщинской секты" (т.е. беглопоповского согласия, принимавшего священников-"никониан", согласных служить по старому обряду). Неожиданное осмысление топос "востока" нашел в сочинении одной православной информантки, записанном в районе тесного совместного проживания старообрядцев и православных, причем последние, подобно старообрядцам-беспоповцам, в течение долгих лет жили на дому, будучи лишены возможности посещать церковь и слушать наставления священника, что, возможно, сыграло свою роль в становлении нарративно-фольклорного репертуара, очень близкого старо-

обрядческому, – в силу сходства ситуаций, когда традиция поддерживается на основе устных сообщений. Запись была сделана Н.В. Беляевой и О.А. Савельевой 09.07.1992 в Павловском р-не, от Веры Ивановой, ок. 1915 г. р., православной:

Родился антихрист от девы-черневы. Скоро уж придет, настали такие времена. Будет он в образе человеческом. Денег не будет, пропадут все деньги. Зависит фуфайку – берешь, надо тебе хлеба – тоже берешь. Но для того у кого в правой руке должен быть знак антихристов. А у кого нет, кто не хочет идти к антихристу на поклон, над теми издеваться будут, мучить (под ногти ногти загонять, ремни из спины вырезать...). Многие перемерут, мук не выдержат, многие поклоняться-таки антихристу. Потом тех, кто не поклонился антихристу, погонят в Сибирь, на восток (выделено мной. – О.С.). Их немногие ждут, человек десять. Возьмут они свои холщовые сумочки и пойдут. Но путь полниту не пройдут, как милость Божья будет над ними. От них начнется новый род человеческий.

(“Взойду ли я на гору высокую...” С. 94. № 11)

В данном случае апокалиптическая разруха на земле, сопровождающаяся уничтожением рода человеческого, является началом нового жизненного, исторического цикла. Страшный суд в этом сообщении неявно: “милость Божия будет над ними”. Но и такое его упоминание, как и сами образы праведников, придают неожиданную семантическую окраску вполне реальному географическому локусу, Сибири. С одной стороны, это место ссылки (туда “погонят”), а с другой – вряд ли случайное уточнение “на восток” вызывает цепь ассоциаций с райским местом временного пребывания праведных душ в ожидании Страшного суда.

¹⁵ Откр. 21. 1, 2: “И увидел я новое небо и новую землю; ибо прежние небо и прежняя земля миновали, и моря уже нет. И я, Иоанн, увидел святой город Иерусалим, новый, сходящий от Бога с неба, приготовленный, как невеста, украшенная для мужа своего”. Псалмы Соломона. Псалом 117. А.Б. Ранович. Указ. соч. С. 217–220: “Он (Мессия. – О.С.) прославит Иерусалим, когда он будет открыто перед всем миром. Он сделает Иерусалим чистым и святым, каким он был сначала” (С. 219).

¹⁶ “Взойду ли я на гору высокую...” С. 100. № 54. Павловский р-н, Елифрий Васильев, неустановл. г. р., спасовское согл. “по Антипину”. Запись 17.07.1992 Беляевой Н.В., Савельевой О.А. Где именно и как друг от друга будут расположены рай и ад, информант не уточнил.

¹⁷ Фрэзер Дж.Дж. Фольклор в Ветхом Завете. М., 1985. С. 371.

¹⁸ Элиаде М. Космос и история. М., 1987. С. 152–154.

¹⁹ О хрустальной (стеклянной) горе см.: Пропт В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 289–290.

²⁰ “Взойду ли я на гору высокую...” С. 138. № 53. Арзамасский р-н, Устинов Михайлова, 1914 г. р., спасовское согл., “большеначальный спас”. Запись 01.08.1994 Савельевой О.А., Точиловой Л.Н.

²¹ “Взойду ли я на гору высокую...” С. 81. № 42. Городецкий р-н, Анна Федорова, ок. 1920 г. р., беглопоповское согл. Запись 10.07.1991 Беляевой Н.В., Савельевой О.А. “Ланти подала” – отдала кому-то за помин души усопшего.

Поскольку рассказ женщины предназначался для ее знакомых, с которыми она ехала в сторону Шахуньи из Нижнего Новгорода, я не сочла возможным вмешаться в их разговор и выяснить необходимые для паспортизации текста данные. См.: "Взойду ли я на гору высокую...". С. 86, примеч. к № 43.

Апокалипсис Петра... С. 215–216.

Послание архиепископа Новгородского Василия... С. 47, 49.

"Взойду ли я на гору высокую...". С. 201. № 5. Ковернинский р-н, Клавдия Матвеева, 1905 г. р., поморское согл. Запись 13.07.1991 Савельевой О.А.

Покаянные стихи – музыкально-литературный жанр, предназначенный для профессионального певческого исполнения. Возникает, по-видимому, во второй половине XV в. Тексты покаянных стихов вобрали многие мотивы из литургической лирики, из богослужебной и учительной литературы. С XVI века начинают складываться в циклы, гипертекстовое целое со своими редакциями. В конце XVII в., под давлением силлабических вирш, отодвигаются на периферию литературного и музыкального развития, а в XVIII в. становятся достоянием преимущественно старообрядческой культуры. Отдельные тексты стихов переписывались еще в начале XX в. Список литературы о покаянных стихах см.: Ранняя русская лирика: Репертуарный справочник музыкально-поэтических текстов XV–XVII вв. / Сост. Л.А. Петрова, Н.С. Серегина. Л., 1988. С. 26–30. Л.А. Петрова и Н.С. Серегина указывают 24 разновременных списка стиха "Аще бы ведала..." (Ранняя русская лирика... С. 143).

Ранняя русская лирика... С. 296. В цитируемых покаянных стихах сохранено отражение так называемой "наонной" манеры исполнения, при которой редуцированные гласные произносились (*домъ–домо*).

Богородский р-н, д. Сухоблюдное, Лапшина Дарья Григорьевна, ок. 1910 г. р., спасовское согл., "малый начал". Запись 20.06.1993 Савельевой О.А., Точиловой Л.Н. Архив автора. (*Западня* (диал.) – погреб.)

Герм, прежде чем он попадает на "равнину", где молится и исповедует свою грехи, после чего ему открывается небо, должен миновать "место, по которому человек не мог ходить. Место это было скалисто, круто и непроходимо от вод" ("Пастырь" Ерма. Книга первая. Видение первое. I С. 165). Крутизна скал и "непроходимость от вод" наводит на мысль об ущелье, на дне которого вода. Неясно, преодолел ли Герм это место самостоятельно или был перенесен "духом", явившимся во сне – но в любом случае, для достижения места иерофании ему необходимо было миновать безжизненный провал.

Возможно, оппозиция "верх–низ" по отношению к потустороннему миру имеет сугубо оценочное происхождение и не имеет отношения к ориентировке в психическом пространстве человека. Любопытно привести пример психологического тренинга, в котором принимал участие автор. Тренинг проходил весной 1988 г. под руководством новосибирских психологов-психотерапевтов Е.А. и А.В. Веселковых с применением некоторых шаманских техник. По ходу тренинга участникам предлагалось совершить спуск в "нижний мир". Одна из участниц, рассказывая о своем

- трансвом опыте, сообщила, что она видела себя не спускающуюся, а взлетающей, и после того, как разрешила себе взлететь, оказалась в другом странстве, которое она субъективно воспринимала как “нижний мир”.
- 30 “Взойду ли я на гору высокую...”. С. 73. № 15. Ковернинский р-н, Овня Михайлова, ок. 1920 г. р., белокриницкое согл. Запись 03.07.1992 Савельевой О.В., Савельевой О.А.
- 31 “Взойду ли я на гору высокую...” С. 68. № 1. Богородский р-н, Анна Васильева, ок. 1913 г.р., спасовское согл., “большой начал”. Запись 09.08.1993 Савельевой О.А. Возможно, вариантом этого рассказа является сообщение, записанное в том же районе. Женщину, которая поехала в город продавать мясо, захотел ограбить сосед, который “на нее из оврага и выкатил”. Иерофания на сей раз происходит в виде явления двух ангелов, которые кажутся соседу милиционерами. В этом рассказе женщина читает начало 90-го псалма (“Живыи в помощи Вышняго...”). См. “Взойду ли я на гору высокую...” С. 68, № 2. Богородский р-н, Ангелина Павлова, ок. 1918 г.р., спасовское согл., “малый начал”. Запись 16.06.1993 Савельевой О.А.
- 32 Красноярский край, Енисейский р-н, с. Маковское, Анфиса Макарова, 1908 г. р., православная. Запись 1978 г. Савельевой О.А. Фольклорная экспедиция ГФ НГУ. Произношение имени Христа как “Исус” связано не с конфессиональной принадлежностью информантки, а с удобством произнесения строчки стиха.
- 33 Сам сон Божьей Матери может быть идентичен смерти. Вот еще один разговор, записанный в том же с. Маковском от той же информантки, называющий глубинную связь в народно-христианских представлениях о разе Божьей Матери и мира сна и смерти.

Молитва на отпущание цыплят
*Мати Мария,
 Пречистая Дева,
 Где была? – Почивала,
 Во гробу лежала.
 Пришёл Господь и увёл Господь
 За тёмны леса, за быстры реки,
 Где Христа пивовали,
 По три дня читали.
 От колдуна, от колдунницы,
 От кошки, от собаки,
 Господь, сбереги
 Со святою молитвою,
 Аминь.*

- 34 “Взойду ли я на гору высокую...” С. 180. № 81. Ковернинский р-н, Клавдия Матвеева, 1905 г. р., поморское согл. Запись 13.07.1991 Савельевой О.А.
- 35 Н.Н. Велецкая с достаточной, на мой взгляд, убедительностью реконструирует возможные праславянские формы погребения. Среди них первый – похороны в овраге: «По-видимому, это был основной способ у населения, располагавшегося на территории современной Украины. Отсюда происходит название обычая “сажать на лубок”, а также выражение

топа "пора на лубок", употреблявшиеся на Украине в отношении очень вредных или тяжело больных...». См.: *Велецкая Н.Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978. С. 51. Исследовательница замечает: "Известно, что для старообрядческой среды характерна заметная реставрация язычества в мировоззрении и культовых действиях" (Там же. С. 16). И в нашем случае не имеет значения, что реконструированные Н.Н. Велецкой формы применялись, согласно ее концепции, к лицам, насильственно умерщвленным – старикам и, возможно, больным и слабым членам общества. Важна сама специфика формы отправления "на тот свет", обусловленная отсутствием "святости" на земле "истинного" духовенства, "правильных" обрядов. В таких условиях предпочтителен возврат к архаическим обрядовым формам, нежели "осквернение" от "ложной" святости, "ложного обряда". Впрочем, иногда к рассказам об архаических формах погребения прибегают в повествованиях о "не своих" конфессиональных объединениях, и в этом случае такого рода рассказы служат для "демонизации" "другой веры". Таково упоминание о "куликовой вере", услышанное в Сергачском р-не ("Они торопили ночью, прямо с факелами идут, бегом бегут, на руках несут, без гроба" – "Взойду ли я на гору высокую..." С. 148. № 92. Сергачский р-н. Лидия ... (служащая с/совета), ок. 1935 г. р., спасовское согл., "глухая нетовщина" (?). Запись 01.08.1995 Савельевой О.А., Точиловой Л.Н.). Таковы и рассказы о еще более таинственной "душиловой вере", в которых активизируются архаические представления о необходимости насильственного отправления "на тот свет": только представители этой веры душат уже умирающих собратьев. См.: *Новикова Л.Н.* Изолирующая функция мифа и межконфессиональное взаимодействие старообрядческих согласий (предания о "душиловой вере"). "Взойду ли я на гору высокую..." С. 225–235.

"Взойду ли я на гору высокую..." С. 141. № 61. Сергачский р-н, Михайловка, Анна..., 1915 г. р., спасовское согл., "глухая нетовщина"(?). Запись июля 1995 г., Грицевской И.М., Новиковой Л.Н., Фафониной Е., Чепурновой Н. Ср.: "Похороны в лесу, под деревьями, у источников у русских старообрядцев сохранявшиеся до недавнего времени, по всей видимости, генетически связаны с ритуалом отправления в мир предков в лесу, под деревом, бросанием в водоемы и т.п. Аналогия представляется особенно убедительной при сопоставлении старообрядческих могил, расположенных под деревьями в глухом лесу, с сербскими преданиями об умерщвлении стариков (когда сыновья относили отцов в лес и ставили под деревом, чтобы нанести последний удар, или оставляли там на произвол судьбы). См.: *Велецкая Н.Н.* Указ. соч. С. 141. Следует заметить, что, возможно, сохранялись не столько сами формы обряда, сколько устные свидетельства о них, хотя и о случаях подобных захоронений есть документальные свидетельства ("Взойду ли я на гору высокую..." С. 159).

Хочется обратить внимание читателя на этот весьма характерный момент: в русском языке есть словосочетание Великая Мать, имплицитно включающее в себя понятие "ужасного" как грозного, опасного; однако словосочетание Ужасная Мать не употребляется, так как вызывало бы

оценочные смысловые коннотации (= Плохая Мать). Думается, что приведенный пример тесно связан с Богородично-материнским аспектом русского “лесного рая”, о чем см. далее.

38 Пропи В.Я. Указ. соч. С. 52–111.

39 Ранняя русская лирика... С. 303. Самый ранний список этого стиха относится к середине XVI в. Л.А. Петрова и Н.С. Серегина указывают 30 стихов середины XVI – второй половины XVII в.

40 Послание архиепископа Новгородского Василия... С. 45.

41 Ранняя русская лирика... С. 304.

42 Там же. С. 318. Самый ранний список относится ко второй половине XVII в.

43 “Взойду ли я на гору высокую...” С. 203. Богородский р-н, Олимпийский с/пос. Алексеева, ок. 1917 г. р., спасовское согл., “малый начал”. Запись 16.06.1992 Савельевой О.А.

44 “Взойду ли я на гору высокую...” С. 129. № 12. Богородский р-н, Марья Ивановна, ок. 1914 г. р., спасовское согл., “малый начал”. Запись 19.06.1993 Савельевой О.А., Точиловой Л.Н. Ср. с высказыванием подружки единоверки Марьи Ивановой, Дарьи Григорьевой: “Поплачь с берега, Господь слышит” (Там же. № 11). Об исповеди старообрядцев см. “Взойду ли я на гору высокую...” С. 128–130. № 9–14. Об исповеди земледельца Смирнова С. Древнерусский духовник. Исследование из истории церковного быта. М.: Синодальная типография, 1913 (репр. изд.). Прилож. 1. Исповедь земле. С. 255–283. Можно также сопоставить старообрядческую исповедальную практику со стригольнической исповедью без участия духовенства, реконструированной Б.А. Рыбаковым (*Рыбаков В.А.* Указ. соч. С. 85–107). Вряд ли стоит возводить формы исповеди старообрядцев-беспоповцев непосредственно к ереси стригольников: и в том и в другом случае отказ от церковного покаяния вызван сходными причинами, основная из которых – недоверие к православному духовенству, признание его авторитета.

45 “Взойду ли я на гору высокую...” С. 79. № 40. Тонкинский р-н, Евгения Ивановна, ок. 1937 г. р., федосеевское согл., московская ветвь. Запись 13.07.1998 Новиковой Л.Н., Саврасовой Е. Можно, конечно, предложить в учительнице начальных классов, земную жизнь прошедшей до половины, знакомство с бессмертным шедевром Данте. Но даже и в этом случае, ее сон вряд ли навеян началом “Божественной комедии”, не говоря уже о том, что пользоваться терминологией юнгианского психоанализа, можно сказать, что в привычной символической форме информантка получила доступ к своему бессознательному, который она, после разговора с коллегой, скорее всего, должна была воспринимать как “мир иной”, где возможна иерофаня (явление Ефрема Сирина).

46 “Взойду ли я на гору высокую...” С. 72. № 13. Шахунский р-н, Кристина Ефимова, неустановленный г. р., поморское согл. Запись 16.07.1987 Иванова И.Д., Кораблевой Н.М. Хочется обратить внимание на характерное употребление уменьшительно-ласкательной формы – “старичок” по отношению к Николаю-Угоднику в старообрядческих рассказах. О связи Николая-Угодника с “нижним миром”, в частности с лесом, и его функциях см.: *Успенский Б.А.* Филологические разыскания в области

- славянских древностей: Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского. М.; 1982.
- "Войду ли я на гору высокую..." С. 72. № 14. Сосновский р-н, Агафья Иванова, неустановленный г. р., спасовское согл., "большой начал". Запись 1992 г. Беловой О.В., Беляевой Н.В. И в предыдущем, и в данном рассказе жестокое обращение мужа с женой психологически мотивировано: в первом случае она пьет, во втором – чужая, "немка".
- "Войду ли я на гору высокую..." С. 71. № 10. Богородский р-н, Мария Иванова, ок. 1914 г.р., спасовское согл., "малый начал". Запись 19.06.1993, Савельевой О.А., Точилюной Л.Н.
- "Войду ли я на гору высокую..." С. 70. № 9. Кстовский р-н, Таисия Николаева, 1909 г.р., спасовское согл., "большой начал". Запись 08.08.1994 Точилюной Л.Н., Савельевой О.А. Расшифровка фонограммы. Не исключено, впрочем, что "тётушка Марья", чей рассказ воспроизвела Таисия Николаева, измыслила всю историю или какую-то ее часть. По словам Т.Н., "тётушка Марья" поступила в обитель в уже весьма преклонном возрасте, около ста лет, и прожила в обители еще двенадцать, приняв спасову веру. Вполне можно допустить, что древняя старуха воспроизводила какой-то литературный источник. Однако в данном случае, как и во всех предыдущих, не важно, имел или не имел место тот или иной факт в действительности – важна структура рассказа и используемые в нем фольклорно-мифологические топосы.
- "Войду ли я на гору высокую..." С. 183. № 94. Тонкинский р-н, Екатерина Захарова, 1914 г. р., федосеевское согл., казанская ветвь. Запись 18.07.1998 Новиковой Л.Н., Саврасовой Е.
- "Войду ли я на гору высокую..." С. 89. № 11. Шахунский р-н, Иван Макаров, 1917 г. р., федосеевское согл., московская ветвь. Запись 10.07.1998 Келлер Ирене, Новиковой Л.Н. Здесь приведен лишь фрагмент длительной беседы.
- Готорков А.Л. Печь // Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 310.
- Там же.
- Рожественский Т.С. Указ. соч. С. 15–16. № 15. В предварительном комментарии к стиху Т.С. Рождественский сообщает: "Этот стих принадлежит секте глухой нетовщины; в нем развивается догмат самосжигательства, будто бы в его историческом значении. Этот вариант представляет самый полный текст стиха". И действительно, последнее поручение, которое дает Христос Аллилуевой жене – рассказать о случившемся "всем православным христианам", чтобы создать прецедент для самосожжений. Действительно ли этот стих являлся фольклорным обоснованием старообрядческих "гарей" или это позднейшая трактовка, нам неизвестно.
- Там же. С. 16–17. № 16. Аллилуева жена, добровольно отдающая своего сына для спасения будущего Спасителя рассматривается как аналог самой Божьей Матери – отсюда утверждение о том, что она первая пребывает в раю.
- Готорков А.Л. Перепекание ребёнка // Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 303.

⁵⁷ Кереньи К. Кора // К.Г. Юнг. Душа и миф: Шесть архетипов. Киев, 1998. С. 136.

⁵⁸ Об архетипичности подобного представления (о неизбежности пересечения огненной преграды на пути в рай) может косвенно свидетельствовать обращение к Богоматери в покаянном стихе с просьбой помочь перейти огненную реку:

*И ты, Мати Господня,
способствуй моему сиротству
препти ону реку огненную без вреда.*

(Ранняя русская лирика... С. 296. "Аще бы ведала, душе мое"

Таким же косвенным свидетельством может быть зафиксированный в Белоруссии обряд: "На Витебщине в печь хозяйка бросала три полена дров, для того, чтобы они ей потом послужили кладками при переходе в рай через адскую реку". См.: Толстой Н.И. Ад // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 29. В народно-христианских представлениях над огненной рекой благополучно проходят праведные души, тогда как грешные срываются и падают в огонь. Но, возможно, прав М. Элиаде, утверждая, что испытание огнем на пути к раю необходимо для всех без исключения. Ссылаясь на шаманские практики, он утверждает, что шаманское овладение огнем – демонстрация того факта, что шаман стал во время исполнения ритуала духом. "Сравнивая очищающий огонь, окружающий рай в христианских учениях, с шаманской властью над огнем, мы увидим, что, по меньшей мере, одно общее у них есть. Как в первом, так и во втором случае, безнаказанное прохождение сквозь огонь является признаком того, что человек вышел за рамки человеческого состояния". См.: Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. М.; Киев, 1996. С. 75. Однако, как справедливо заметил тот же исследователь, огненное испытание может пройти лишь душа – для тела, как видим на примере сына Аллилуевой жены, такое испытание всегда губительно. Старые обрядами иногда декларируется необходимость очиститься страданиями еще при жизни, как бы избыть телесность: "А надо сколько-то поболеть перед смертью, у Бога прощения попросить! А живём – свиным житьем?"; "Перед смертью надо помучиться, не всё царевой жить!" См. "Взойду ли я на гору высокую..." С. 136. № 46, Арзамасский р-н, Феодора Иванова, ок. 1924 г. р., спасовское согл., "некрещенный спас". Запись 29.07.1994 Савельевой О. А., Точиловой Л. Н.; с. 35, запись 1997 г. от Кони Леонтьевой, Тонкинский р-н, архив автора.

Ср. у Герма: "Но думаешь ли ты, что тотчас отпускаются грехи кающимся? Нет: но кающийся должен помучить свою душу (курсив мой О.С.), смириться во всяком деле своем и перенести многие и различные скорби; и когда перенесет все, что ему назначено, тогда, конечно, Тот Который все сотворил и утвердил, подвигнет к нему Своею милостью и даст ему спасительное врачевство..." ("Пастырь" Ерма. Книга третья. Подобия. Подобие седьмое. С. 220). Пастырь, который произносит это наставление и которого можно отождествить с Христом, говорит о и мучении души и о скорбях телесных ("А тебе и дому твоему пострадать тебе пользно"), обосновывая их необходимость ещё при жизни.

«Войду ли я на гору высокую...» С. 82. № 44. Богородский р-н, Клавдия Михайлова, ок. 1907 г. р., спасовское согл., "малый начал". Запись от 06.1993 Савельевой О.А., Точиловой Л.Н.

Записано И.М. Грицевской от Африкана Иванова, 1929 г.р., федосеевского согл. и любезно предоставлено ею. После произнесения этого заговора колдун, вошедший в дом, уже не мог выйти и оказывался во власти пропущенного.

Цит. по: *Рождественский Т.С.* Указ. соч. С. 110–111. № 79. Разбиение на фрагменты сделано мной для удобства восприятия. Написание "Иисус" вместо "Иус" и "во веки веков" вместо "во веки веком" внушает определенные сомнения в старообрядческой принадлежности этого стиха. Обимволике дома и её актуализации в обрядах см.: *Байбурин А.К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.

Луцицкая С.И. Образ рая в средневековой иконографии. Рец. на кн.: J. Natch. *Le sein du père (la paternité dans l'Occident médiéval)*. P., 2000 // Одиссей. М., 2002. С. 378–392: С. 384.

Некоторая двусмысленность подобного блаженства может быть связана с тем, что Авраам, возможно, мыслился и как мать и как отец одновременно, как это полагает, применительно к опыту средневековой Европы, Ж. Батте, и с тем, что пол души, которой предстоит совместное возлежание с Авраамом, в стихе подчеркнуто не определен.