



САКРАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО В ОБРЯДЕ И ФОЛЬКЛОРЕ

Н.А. КРИНИЧНАЯ
(Петрозаводск)

КУЛЬТУРНО-РЕЛИГИОЗНЫЕ СИМВОЛЫ МИРОЗДАНИЯ В РУССКИХ НАРОДНЫХ ЛЕГЕНДАХ

(«ДАЛЕКАЯ ЗЕМЛЯ» — ЗАТОНУВШИЙ
ГОРОД — РАЙСКАЯ ОБИТЕЛЬ)

Архаическая картина мироустройства сложилась в рамках мифологического сознания. Она преломилась в нарративной традиции, которая со временем подверглась переосмыслению в соответствии с постулатами христианства. Впоследствии освоенные многовековыми фольклорными и — шире — этнокультурными традициями, ее фрагменты в значительной мере трансформировались в поэтические тропы, религиозные символы. Наиболее отчетливо подобные архетипы репрезентируются в нарративах, повествующих о потусторонних мирах. Согласно легендам, трансцендентные миры тесно взаимодействуют с ойкуменой — освоенной и обжитой людьми землей. Способы «размыкания» миров, делающие их взаимопроницаемыми, регулируются законами ритуальной практики, санкционируются религиозно-нравственными установлениями.

К потусторонним мирам относятся «далекие (главным образом, островные) земли», затерянные где-то во времени и пространстве. В русской этнокультурной традиции это, прежде всего, Беловодье. В этой «далекой земле», по легендам, побывал «самовидец» Марк — инок Топозерского монастыря (Северная Карелия). По своем возвращении он якобы оставил описание маршрута, ведущего в

Беловодье. Одиннадцать списков этого «Путешественника», известного в различных редакциях и распространенного по всей России, выявлены и изучены К.В. Чистовым [Чистов 2003, 427—441, 276—461].

Другую разновидность в данном типологическом ряду составляют затонувшие или провалившиеся города, жизнь которых продолжается за чертой земного бытия. Этим параметрам соответствует Китеж¹ (подробнее об этом см.: [Криничная 2004, 713—826]). Метонимическим эквивалентом затонувшего города в данном «бродячем» сюжете может быть, например, дом (изба) либо храм (подчас лишь церковный колокол). В фольклорной традиции Карелии известна, в частности, легенда, согласно которой в кижской деревне Ямка в былые времена провалилась крестьянская изба. Случилось это в разгар шумевшей там «беседы» — традиционной на Русском Севере посиделки. По представлениям местных жителей, и поныне еще можно услышать «ночущкой» звуки гармошки, топот и песни молодежи, не подозревающей о давно наступившем для нее инобытии [АКарНЦ РАН, оп. 1, колл. 135, № 53—54]. Затонувшие же колокола, по рассказам, дают о себе знать звоном в море у берегов д. Гридино Кемского р-на, в Онежском озере близ Кижей, неподалеку от с. Ладвы Прионежского р-на, или д. Кандалакши Мурманской обл. [Криничная 1991, 152—155 (№ 271—274); Северные предания 1978, 99—100 (№ 143)].

¹ Интерес ученых к тайне града Китежа, возникший еще в XIX столетии, не угасает и по сей день. Так сформировалась обширная литература, посвященная китежской легенде (см., например, [Комарович 1936; Савушкина 1972; Савушкина и др. 1973; Морохин 1985; Савушкина 2003]). Из последних публикаций записей легенды назовем: [Иванова 2004; Кулагина, Ковпик 2004].





Возвращение колокола из инобытия в земное бытие влечет за собой восстановление того миропорядка, который был в момент затопления колокола: «*А как колокол-то зазвонит — так всё опять и перевернется: почта и школа скрозь землю провалятся, чугушка лесом зарастет, над больницей камни содвинутся, все дороги мохом-ягелем зарастут и пойдут по прежним лесным варакам девки во сарафанах собирать княженику-ягоду да малину...*» [Криничная 1991, 154].

К обозначенному ряду трансцендентных миров принадлежит и «тот свет». Некогда нерасчленимый, он под влиянием христианской доктрины посмертного воздаяния (награда за благочестие и наказание за грехи) стал делиться на два противопоставленных друг другу локуса — рай и ад.

Циклы этих нарративов впервые соотнесены в рамках предпринятого нами фронтального исследования и проанализированы по единым, выработанным нами же параметрам [Криничная 2004, 709—998]. Несмотря на специфику каждого из названных циклов легенд, все они вполне сопоставимы благодаря общим структурно-архетипическим проявлениям, философско-космологическим и религиозно-этическим установлениям, ценностным ориентирам.

Каждый из интересующих нас сюжетов бытует на протяжении веков во множестве вариантов и версий, получивших распространение в различных локальных и этнокультурных традициях. Взятые в совокупности, они дают сложную, неоднозначную, а подчас и противоречивую картину мироздания. И этому, помимо вариативности сюжета, есть другое объяснение. Фольклорный текст многолоен. Он формируется под мощным воздействием законов преемственности и всеединства, универсальных для всего народного искусства, вербального и изобразительного. Лежащий в основе того или иного сюжета архетип пульсирует в каждом из вариантов на протяжении их бытования. С другой стороны, каждый фольклорный сюжет, адаптируясь к изменившимся условиям, трансформируется, переосмысливается и модифицируется. Приспособление к текущей традиции происходит и с помощью локализации изображенной коллизии в том или ином пространственно-временном кон-

тинууме. Такими способами фольклорный сюжет вновь и вновь обеспечивает себе актуализацию и востребованность. Он вписывается всякий раз в определенный культурно-исторический контекст.

Из анализа легенд следует, что упорядоченность в мироздании поддерживается равновесием в соотношении между изначальными сущностями, универсальными противоположностями. В соответствии с этими дуальными моделями *свое* противопоставит *чуждому*, *сакральное* — *профанному*, *божественное* — *человеческому*, *небесное* — *земному*, *вечное* — *бренному* и т.д. Начало дуалистичности мироздания, по народным представлениям, отраженным в фольклоре, было положено еще при сотворении мира. Как выясняется из устных легенд, вопреки библейским сказаниям, принимал участие не только Господь, но и Сатана, дьявол (подробнее см.: [Криничная 2005]). Усиление второй части каждой из бинарных оппозиций — той, которая маркирована отрицательным знаком, — за счет ослабления первой, символизирующей положительное начало, согласно фольклорной логике, нарушает устоявшуюся гармонию в мироздании. Зло более не уравновешивается силами добра, а смерть — жизнью или смерть — бессмертием. В результате в размеренное, правильное течение бытия социума или индивида вторгается хаос, нарушая порядок в универсуме.

В легендах и преданиях о невидимом граде Китеже знаком-символом наступающего хаоса служит нашествие полчищ Батя и гибель от рук неприятелей князя Георгия Всеволодовича, действительно павшего в битве на реке Сити в 1238 г. (этот собирательный образ соединил в себе черты нескольких живших в разное время исторических деятелей). В гибели князя олицетворяется смерть китежан, которая влечет за собой их переход в иной мир: «*Князя убили, а все храмы и монастыри в землю ушли*» [Савельева, Новикова 2001, 77]. В легендах о невидимом граде Китеже переживание состояния хаоса ознаменовывается смешением природных стихий, символизирующих верхний, средний и нижний миры. Небо смешивается с землей: на небе в виде звездного Млечного пути запечатлевается «Батыев путь». Земля же, которую символизирует прямоугольный по своей то-



пографической планировке Китеж, погружается в бездну. В качестве таковой в легендах осмысливается озеро Светлояр. По словам рассказчиков, оно не имеет ни дна, ни берегов, соединяясь своими подземными водами с другими озерами (по одной из версий, с Байкалом) и даже с морями. «Светлояр подземными водами соединен с озером Байкалом, и вода переливается из одного в другое. Поэтому не иссыхают они никогда» [Шеваренкова 1998, 73]. Или: «Он (отец. — Н.К.) рассказывал, что плывет однажды, решил озеро переплыть. Плывет, плывет, а переплыть никак не может, как будто озеро из берегов выходит» [Там же, 74]. Эта универсальная, всеохватывающая стихия приравнивается к той бесконечной бездне, которая предшествовала сотворению мира. Мироздание возвращается к «началу времен». Напрашивается сравнение с библейским аналогом: «...и тьма над бездною; и Дух Божий носился над водою» (Быт. 1, 2).

В качестве предпосылки очередной кризисной ситуации, нарушившей правильное течение бытия в мироздании и приведшей к хаосу, в легендах о Беловодье выступают церковные реформы патриарха Никона. По мнению старообрядцев (а именно в их среде сложилась эта легенда), подобные нововведения означали отказ от издревле принятой церковной традиции, освященной авторитетом старины — предков, святых угодников и чудотворцев. После подавления Соловецкого восстания 1667—1676 гг. соловецкие старцы, а вместе с ними и их единомышленники из различных местностей Российского государства, сохраняя верность «древнему благочестию», отправились, согласно легендам, в далекое Беловодье, приуроченное для них самим Богом. Вот как об этом говорится в рукописном «Путешественнике», аккумулировавшем в себе легенду о Беловодье: «...россияне во время изменения церковного чина Никоном патриархом Московским и древняго благочестия бежали из Соловецкой обители и прочих мест Российского государства немалое число, отравились по Ледовитому морю на кораблях всякаго звания людей, а другия и сухопутным путем и оттого наполнились те места» [Чистов 2003, 430]. И ранее неведомая, недостижимая земля принимает их, отдавших предпочтение времен-

ной смерти во избавление от вечной гибели души (символом смерти является плавание по морю, и тем более — Ледовитому).

В легендах о загробном мире кратковременное переживание состояния хаоса маркируется смертью индивида. В свете «теории продолженного существования» она, по Э. Тэйлору, осмысливается как «простой переход в новую страну» [Тэйлор 1939, 343].

Специфика представлений о строении мироздания зависит от преобладания горизонтальной или вертикальной модели, лежащей в его основе. Если космологическая модель является горизонтальной, то иной мир следует искать на Востоке, там, где восходит солнце (в некоторых западноевропейских легендах: там, где оно заходит). Так, Беловодье располагается, по легендам, на краю земли, за линией горизонта. Там представляемая в виде плоскости земля смыкается с небом-куполом².

В легендах Беловодье чаще локализуется в районе Опоньских (Японских) островов. Однако географические реалии служат лишь средством выражения пространственной символики, связанной с мифологической топографией, которая не совпадает с земными координатами [Генон 1993, 133]. Устойчивой границей, отделяющей Беловодье от ойкумены, служит водная преграда (река, озеро, море, океан): «Дальше идет море глубокое, и на том его берегу <...> живут праведники» [Бломквист, Гринкова 1930, 39]. При горизонтальном строении мироздания, представленном в одной из версий легенд о «том свете», рай и ад локализируются на противоположных берегах реки или пустынного места, они ориентированы на разные стороны света или просто на правую и левую стороны.

В других легендах, где выявляется плоскоотно-вертикальная модель мироздания, рай располагается вверху, на небе, где пребывает сам Бог с ангелами

² Эти представления были использованы П.П. Ершовым в сказке «Конек-горбунок»:

Где (я слышал стороною)
Небо сходится с землею,
Где крестьянки лен прядут,
Прялки на небо кладут
[Ершов 1976, 100—101].



и святыми. Среднюю часть — землю — населяют люди. Под землей же локализуется ад, где обретаются черты и грешники. «Рай на небе, а ад в земле», — утверждают рассказчики [Виноградов 1923, 309]. В топографическую картинурая и ада внесли свою лепту и дохристианские представления: они проявились в изображении загробного мира как достаточно однородного либо слабо дифференцированного пространства.

В легендах же о Китеже вертикальная модель мироздания является двухчастной. Китеж из среднего мира переходит в нижний. Однако в этом случае на нижний мир переносятся сакральные признаки верхнего мира. В легендах о Китеже средний и нижний миры соединяет некое дерево, поднимающееся посередине бездонного Светлояра до самой поверхности его вод, приравненных к первозданной стихии: «Говорят, что есть какое-то дерево, как сосна или чего ли, растет посредине озера и ровное всё время, не выходит из воды» [Шеваренкова 1998, 72]. С другой стороны, отверстие в запредельный Китеж открывается и под корнями большой березы с «развесистыми» корнями, стоящей на берегу Светлояра [Морохин 1985, 90—91]. В мифическом дереве заметны признаки мирового дерева, скрепляющего оба яруса Вселенной.

От ойкумены — мира живых — потусторонний мир отделен границей, в качестве которой могут выступать река, озеро, море, океан, а также лес, горы, воздушная стихия. Это не только граница, но и путь в запредельную сферу, и средство испытания для вступившего на него. В христианизированных нарративах пространственное перемещение осмысливается как духовное восхождение, определяемое в соответствии со шкалой нравственных ценностей. Преодолеть этот путь дано не каждому и не всегда. Трансцендентная сфера мироздания одним покажется, а подчас даже откроется для вхождения в нее, а для других так и останется невидимой и недостижимой, как бы близко ни пролегла стезя взыскающего. Локальные и темпоральные параметры иных миров нередко осмысляются в традиции как религиозно-этические и в таких случаях должны рассматриваться как философско-антропологические категории.

Легенды о «далеких землях», о затонувших городах, о «том свете» основываются на архетипических моделях (подробнее об этом см.: [Криничная 2004]). В облике Беловодья, каким оно предстает в легендах, заметны признаки и острова мертвых, и острова блаженных, и царства изобилия, и «золотого века». В нем есть черты и райского острова. (В своих семантических проявлениях эти локусы достаточно взаимопроницаемы.) В ожидании открытия счастливой сокровенной страны человечество жило веками: поиски неведомых земель были вдохновлены мифом об Эдеме. Вместе с тем характерные признаки Беловодья могут быть перенесены из временной плоскости в пространственную. В этой «далекой земле» сохраняется прошлое, наделенное свойствами изначального совершенства. В нем же, согласно христианизированным легендам, вызревает будущее, которое реинтегрируется в мироздание после Второго пришествия Христа и Страшного суда. В дошедшей до нас традиции Беловодье изображается преимущественно как страна спасения (в религиозном смысле этого слова). В этой «далекой земле», находящейся под Божиим покровительством, сберегается в чистоте «древнее благочестие», ведущее начало от апостольских времен. Здесь процветает истинное православие, не замутненное никоновскими нововведениями. В этой далекой сокровенной земле, не достигаемой для «прелести Антихристовой», можно найти спасение души. В будущем повторится «совершенство начала», столь тщательно сберегаемое в Беловодье.

По результатам наших исследований, выясняется, что вопреки общепринятому в недавнем прошлом мнению в рассматриваемой легенде, распространенной по всей России, религиозно-утопические взгляды решительно возобладали над социально-утопическими чаяниями крестьянских масс³.

Подобными же архетипическими моделями в значительной мере определяется и образ невидимого града Китежа. По Божьему заступничеству, преодо-

³ Именно социально-утопический пласт легенды о Беловодье был в свое время скрупулезно изучен К.В. Чистовым [Чистов 1967; 2003].



лев границы земного бытия, он попадает в сокровенный сверхчувственный мир. За вчерашним профанным иллюзорным временем начинается настоящая, вечная жизнь. Свое бесплотное бытие город праведников продолжает в виде тени, отражения, очертания. Китежане дают о себе знать огнем горящих свечей, поднимающихся из самых глубин Светлояра, звоном колоколов запредельных соборов, молитвенным пением и крестными ходами, а то и зримым абрисом самого сокровенного града. Не прекращая контактов с «этим» миром, сонм святых и праведных славит Бога и предстательствует за грешный человеческий род. Уподобляясь раю и обретая высшее состояние бытия, Китеж, как и Беловодье, получает возможность спасения в будущем возрожденном космосе.

В свою очередь рай, с которым в той или иной мере отождествляются и Беловодье, и Китеж, изображается как самая совершенная часть мироздания. В фольклорной традиции он предстает в различных ипостасях. Это прежде всего огражденное место. Его непременный атрибут — врата: в них может пройти только праведный. В других легендах рай изображается в виде сада. Его неземная красота описывается тем не менее в земных категориях: «*зелень, вода, красота и светло кругом*» [Тодорова-Пиргова 1999, 26]. Картины плодоносящего сада, являющие собой изобилие иного мира, символичны: здесь присутствует Божия благодать. Прообразом рая-сада в христианской культурной традиции послужил библейский Эдемский сад, насажденный Господом для первого человека. Свет, сопоставимый разве что с Фаворским светом, благоухание цветов, пение пернатых, голоса, исполненные ликования и веселья, — все эти признаки определяют не столько сакральное пространство, сколько состояние, переживаемое здесь душой праведника. Рай-сад в легендах может быть заменен раем-городом, подчас сужающимся до одного просторного дома или храма.

Блаженство праведников в мире вечных существ и подлинного бытия, осмысливаемое как духовное наслаждение, характеризуется приближенностью к Богу, единением с Ним. В представлениях о Царстве Божием в легендах, как и в самом Священном Писании, есть

некая табуированная тайна, которую, по мнению богословов, «не только сложно, но и не нужно конкретизировать», ибо знание это «прикровенно» [Вечныя загробныя тайны 1999, 153, 162].

В основе мироздания, как это выявляется из анализа легенд, лежат эсхатологические воззрения, ориентированные на апокалипсическую трагедию и последующее обновление. Будущее сокровенных миров в рассматриваемых нарративах сориентировано на Второе пришествие Христа и Страшный суд, знаменующие финал человеческой истории. Тогда откроется для обновленного человечества прежде недостижимое Беловодье, станет зримым доселе невидимый Китеж, обретут плоть обитатели загробного мира.

Но тогда, по древнему пророчеству, уже будет новая земля и новое небо. Обновление же космоса означает не только спасение Мира, но и реинтеграцию райского существования, включенного, как и в начале творения, в континуум человеческого бытия.

Образы мироздания, представленные в данных легендах, относятся к универсальному языку русской и — шире — общечеловеческой культуры, являясь ключом к постижению ее тайн.

Литература

Бломквист, Гринкова 1930 — *Бломквист Е.Э., Гринкова Н.П.* Кто такие бухтарминские старообрядцы // Бухтарминские старообрядцы: Материалы комиссии экспедиционных исследований. Серия Казахская. Л., 1930. Вып. 17. С. 1—48.

Вечныя загробныя тайны 1999 — Вечныя загробныя тайны: Как живут наши усопшие, их союз с живыми, их блаженство и муки. По учению Священного Писания, Отцев и Учителей Церкви / Сост. игумен Антоний. М., 1999.

Виноградов 1923 — *Виноградов Г.С.* Смерть и загробная жизнь в воззрениях русского старожилото населения Сибири: Восточная Сибирь, Тулунский уезд, Иркутская губерния // Сб. трудов профессоров и преподавателей Иркутского гос. ун-та. Иркутск, 1923. Вып. 5. С. 261—345.

Генон 1993 — *Генон Р.* Царь мира // Вопросы философии. 1993. № 3. С. 131—143.

Ершов 1976 — *Ершов П.П.* Конек-Горбунок // Ершов П.П. Конек-Горбунок. Стихотворения. Л., 1976. С. 53—122. (Б-ка поэта).

Иванова 2004 — *Иванова А.А.* Легенды Светлояра // Живая старина. 2004. № 2 (42). С. 7—10.



Комарович 1936 — *Комарович В.Л.* Китежская легенда. Опыт изучения местных легенд. М.; Л., 1936.

Криничная 1991 — *Криничная Н.А.* Предания Русского Севера. СПб., 1991.

Криничная 2004 — *Криничная Н.А.* Русская мифология: Мир образов фольклора. М., 2004.

Криничная 2005 — *Криничная Н.А.* Мифологема сотворения мира и ее христианская трансформация (русско-карельские параллели) // Межкультурные взаимодействия в полиэтничном пространстве пограничного региона. Петрозаводск, 2005. С. 155—162.

Кулагина, Ковпик 2004 — *Кулагина А.В., Ковпик В.А.* Легенды, предания, рассказы об озере Светлояр и его окрестностях // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 3. М., 2004. С. 218—248.

Морохин 1985 — Град Китеж: [Рассказы. Легенды. Предания: Сб.] / Сост., авт. вступ. ст. и примеч. В.Н. Морохин. Горький, 1985.

Савельева, Новикова 2001 — «Взойду ли я на гору высокую, увижу ли я бездну глубокую...»: Старообрядческий фольклор Нижегородской области / Сост. О.А. Савельева, Л.Н. Новикова. Новосибирск, 2001.

Савушкина 1972 — *Савушкина Н.И.* Легенда о граде Китеже в старых и новых записях // Русский фольклор. Вып. XIII: Русская народная проза. Л., 1972. С. 58—76.

Савушкина 2003 — *Савушкина Н.И.* Сюжетно-композиционные типы рассказов о провалах // Традиционная культура. 2003. № 4 (12). С. 75—80.

Савушкина и др. 1973 — *Блинкова Л.А., Бородько Р.Г., Одинцова И.И., Савушкина Н.И.* Китежская легенда и несказочная проза Заволжья // Советская этнография. 1973. № 4. С. 113—122.

Северные предания 1978 — Северные предания (Беломорско-Обонежский регион) / Изд. подгот. Н.А. Криничная. Л., 1978.

Тодорова-Пиргова 1999 — *Тодорова-Пиргова И.* Представления о «том свете» в биографических нарративах // Живая старина. 1999. № 2 (22). С. 25—27.

Тэйлор 1939 — *Тэйлор Э.* Первобытная культура. М., 1939.

Чистов 1967 — *Чистов К.В.* Русские народные социально-утопические легенды XVII—XX вв. М., 1967.

Чистов 2003 — *Чистов К.В.* Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд). СПб., 2003.

Шеваренкова 1998 — Нижегородские христианские легенды / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю.М. Шеваренковой. Н. Новгород, 1998.

Сокращения

АКарНЦ РАН — архив Карельского научного центра Российской Академии наук.

А.П. ЛИПАТОВА

(Ульяновск)

«ЦЕНТР» И «ПЕРИФЕРИЯ» В САКРАЛЬНОЙ ГЕОГРАФИИ: СООТНОШЕНИЕ НАРРАТИВОВ (НА МАТЕРИАЛЕ УЛЬЯНОВСКОГО ПРИСУРЬЯ)

Понятия «центра» и «периферии» являются актуальными в структуре освоенного пространства¹. Цель данной статьи — на конкретном материале проследить наличие закономерности, раскрывающей суть проблемы «центр — периферия» на уровне сакральных локусов. Мы обратимся к этиологическим «легендам», *объясняющим* священный статус объекта [Шеваренкова 2002, 13]². Предмет анализа — зависимость характера нарративов о сельских святынях от статуса священного локуса в общей «сакральной организации деревенской округи» [Платонов].

Основой исследования послужили полевые записи, сделанные в фольклорно-этнографических экспедициях Ульяновского государственного педагогического университета по Ульяновскому Присурью в 2000—2005 гг., материалы фольклорного архива Ульяновского го-

¹ Термины «центр» и «периферия» заимствованы из географии, где сосуществуют разные подходы к интересующим нас понятиям. Некоторые ученые ограничиваются ими [Гришай, Иоффе 1991, 14—17]. Другие же считают их недостаточными для описания структуры пространства. Так, В.Л. Каганский предлагает следующую схему «основных зон и типов культурного ландшафта»: «центр — провинция — периферия — граница» [Каганский 2001, 60—96]. Мы же используем эти понятия в качестве характеристик статуса почитаемого места, его роли в общем «религиозном фонде» Ульяновского Присурья.

² Или, по терминологии А.А. Панченко, к «этиологическим преданиям... повествующим о происхождении “святости” того или иного почитаемого места» [Панченко 1998, 115]. Для нас было бы оптимальным выбрать обозначение «легенда / предание», поскольку в рамках данной статьи мы не ставим перед собой задачу дать жанровую характеристику текстов.