



# ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

Петров А.М.

## САКРАЛЬНАЯ ТОПОГРАФИЯ ТРАДИЦИОННОЙ НАРОДНО-ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ (по материалам русских духовных стихов)

*Аннотация.* В статье рассматриваются объекты сакрального ландшафта русских народных духовных стихов (небо, рай, церковь, пустыня, келья, гора, пещера, камень, дерево, город, земля). Сакральные локусы анализируются в контексте мифологической дохристианской и христианской культурных традиций в связи с архаичными космологическими представлениями о трехуровневой структуре Вселенной.

*Ключевые слова:* духовные стихи, христианство, народное православие, мифология, фольклор, рай, святость, славяне, русские.

Согласно архаичным космологическим воззрениям, известным по данным мировой мифологии и фольклора, Вселенная имеет трехъярусное строение. В Верхнем мире обитают боги; Средний – место обитания человека; Нижний (подземный) мир принадлежит демонам и хтоническим существам, безраздельно властвующим в преисподней. Это самая общая схема архаичной мифопоэтической картины мироздания. Реальная мифологическая модель Вселенной устроена гораздо сложнее, что обусловлено представлениями о *неоднородности* пространства<sup>1</sup>. Неоднородность предполагает совместное сосуществование сакральных и профанных локусов, причем последние могут приобретать признаки святости, если человек маркирует их соответствующими атрибутами: священный камень, дерево, церковь и т.д. Границы между мирами не являются закрытыми: сакральное пространство может прорываться в профанное<sup>2</sup>.

Пространство *оценочно*: «оно состоит из частей и фрагментов, которые человек наделяет символическими значениями и выстраивает в ценностную (аксиологическую) систему в определенной последовательности»<sup>3</sup>. «В основе семантизации и оценки пространства лежит оппозиция «свой – чужой», а главными параметрами пространства, получающими оценку, являются оппозиции «верх – низ», «правый – левый», «передний – задний», «восток – запад» (слабее выражена оппозиция «юг – север»), «центр – периферия», «сакральный – профанный», в которых первые члены оппозиции обычно наделяются положительным значением, а вторые – отрицательным»<sup>4</sup>.

Мифологическая модель мироустройства находит отражение в самых многочисленных жанрах русского повествовательного фольклора, в том числе в духовных стихах. В известной работе Г.П. Федотова «Стихи духовные», хотя в ней и нет прямой ссылки на указанную модель, материал рассматривается в соответствии с логикой трехчастности: небесные силы, мать сыра земля, грешный мир, страшный суд (с описанием ада)<sup>5</sup>.

Более эксплицированно на трехчастное деление пространства духовных стихов указывает Ф.М. Селиванов. «По вариантам стиха о Голубиной Книге, – пишет Ф.М. Селиванов, – выделяются три сферы – небес-

ная, земная и подземная <...> Верх и низ, светлое и темное, между ними земное, человеческое с высоким и низким, светом и тьмой»<sup>6</sup>.

Аналогичное наблюдение на материале духовных стихов о русской истории («Борис и Глеб», «Александр Невский», «Михаил и Федор Черниговские», «Димитрий Донской» и др.) делает В.А. Бахтина. «Стихи, связанные с событиями русской истории, – указывает она, – дают примеры четкого трехчастного деления пространства, но основные деяния, и злодейские, и святые, совершаются на земле»<sup>7</sup>.

Эта же модель Вселенной лежит в основе концепции С.Е. Никитиной, предложившей тезаурусное описание основных элементов мифопоэтического пространства духовных стихов – неба, земли, ада<sup>8</sup>.

В указанном жанре трехуровневая мифологическая модель подвергается переосмыслению, связанному с влиянием христианских доктрин и идей. В то же время в духовных стихах «мир христианских истин оказался погруженным в вещный мир фольклора»<sup>9</sup>, а потому весь комплекс христианских представлений о пространстве предстает в свете традиций *народного православия*. Следовательно, рассмотрение символических локализаторов жанрового пространства возможно лишь посредством обращения и к христианскому, и к дохристианскому мифологическому культурному контексту. Как справедливо отмечает С.Е. Никитина, рассматривая концептуальные («прототипические») локативные маркеры жанра (*земля, небо, лес, поле, гора, море*), пространственные символы духовных стихов наследуют традиционную фольклорную семантику, однако в известной мере трансформируют ее под воздействием символов христианства, а также обретают новые, не свойственные традиционной культуре смысловые оттенки<sup>10</sup>.

Предметом рассмотрения в настоящей статье станут те объекты, которые независимо от места своей формальной локализации соотносятся с небом, Верхним (горным) миром, со сферой божественного и сакрального. В христианской культуре, как известно, небесная сфера – это место, принадлежащее Богу, ангелам и праведникам, место обретения вечной жизни и вечной святости. Отсюда его положительная аксиологизация и эстетизация фольклорным сознанием. Выбор именно этих объектов для подробного анализа обусловлен их повышенной семиотической нагрузкой в жанровой картине мира: в русских духовных стихах актуализирована такая христианская категория как *святость*, а к нравственным, этическим доминантам сознания относятся также представления о *любви (братстве во Христе), спасении и вечной жизни*.

Как мы уже отметили, энергией божественных сил может быть отмечен не только небесный, но и земной хронотоп. Местами вторжения священного пространства в мирское бытие могут быть реальные (природные или культурные) топографические объекты: для религиозного сознания это, прежде всего, *церковь, келья, пустыня*, а также любое место, осмысляемое как святое (*гора, камень, дерево* и т.д.). Данные локусы, хотя формально и располагаются на земле, в духовном плане могут принадлежать небу<sup>11</sup>.

Небо в духовных стихах наделяется высочайшим нравственным статусом. Оно соответствует верхнему ярусу в мифологических концепциях мироздания. Оппозиция земли и неба в духовных стихах – одна из доминирующих, что говорит о преобладании вертикальной мифологической модели мира в указанном жанре. С неба к человеку обращается Богородица, на небе же локализуется *рай*<sup>12</sup>. Душу бедного Лазаря (праведника) ангелы отправляют именно на небо: «Кладовали душеньку на бело полотно, / Подымали душеньку на *сини небеса*»<sup>13</sup>. Напомним, что, хотя в дохристианской мифологической традиции небо также соотносилось с «верхним» миром, четкого разделения на рай и ад не было, а потусторонний мир представлялся лишь местом совместного загробного существования

всех человеческих душ. Представление о небе как «творении и обители Бога», в противоположность аду, где правит сатана, возникло лишь в более позднюю для славянской традиции эпоху христианизации<sup>14</sup>. В раю человеческая душа обретает вечную жизнь. Для передачи абстрактного ощущения вечности, воспринятого от христианства, используются конкретные, пластичные фольклорные образы: *неизносимые ризы, райская пища, золотые венцы, райские птицы*. Например: «За ваше великое милосердие, / За ваше прेमное моление / Готова вам есть царство небесное, / Готова вам *пища райская, / Одежда во веки неизносимая / И птица райская / Во веки вам на утешение!*»<sup>15</sup>; «Из девицы душу вынимали, / На пелену душеньку клали, / Понесли же душеньку / Ко Господу Богу. / Господи душеньку встречает, / *Златой ризой оболочает, / Злат венец на главу ей надевает: «Подь ты, девица, честная и благочестивая, / И не сонливая, и не дремливая!»*»<sup>16</sup>; «Речет им Матушка Владычица / Своим громким голосом: / «Подите вы, души праведныя, / Подите вы, души спасёныя! / У Меня про вас растворённый рай стоит, / У Меня про вас распечатанный рай стоит, / Изготовлены у Меня про вас *ризы неизносимыя*. / Буде мало вам покажется, / Возложу Я на вас *золотые венцы*; / Буде мало вам покажется, / Поставлю Я вам в раю престол; / Буде мало вам покажется, / Уж Я дам вам в раю свою волю»»<sup>17</sup>.

Как отмечает Ю.М. Лотман, в русских средневековых текстах материальность загробного мира «значительно более «реальна»: заполняющие его пространство святыне предметы не подвержены порче, гниению и уничтожению – они не вещественны, а вечно-вещественны»<sup>18</sup>. По наблюдению Н.А. Криничной, обилие поющих птиц в райской обители может символизировать «средоточие в этом сакральном локусе праведных душ, имеющих по древним (и не только христианским) представлениям, чаще всего орнитоморфный облик»<sup>19</sup>. В русских легендах пение райских птиц осмысливается «как один из признаков блаженства пребывающих там праведников, как знак-символ сакрального локуса и высшего проявления духовности»<sup>20</sup>.

Иногда представление о вечности передается при помощи соответствующих абстрактных понятий: *вечная жизнь, радость и веселье, свет*. Например: «О Христе мой, о всех царю! / Аз тя всегда благодарю. / Сего ради молотися, / Да вечных мук свободяся; / Небеснаго ти царствия, / *Радости и веселия / Со святыми сподоблюся, / Во вся веки веком, аминь*»<sup>21</sup>; «Праведным душам будет *светлый рай*»<sup>22</sup>; «Рецёт Господь ко праведным: «Идите в *радость вецьную, / Со аньёлы, арханьёлы, / Наследуйте жись вецьную, / В вецьной веселиё, / Во Цярствие Небесной!*»»<sup>23</sup>.

Рай может изображаться в виде прекрасного благоухающего *сада*, особенно в лирических и лиро-эпических стихах (здесь речь идет о ветхозаветном «потерянном рае»), образ которого зачастую сливается с образом рая – места потустороннего обитания праведных душ): «Восплакася Адам, перед раем стоя: / «О раю мой, раю, прекрасный мой *саде!* / Мене ради, раю, сотворен ты бысть, / Еввы ради, раю, заключен ты бысть!»»<sup>24</sup>; «Раю, ты раю прекрасный, / Раю, ты раю пресветлый! / Сам Господь тебя сотворил есть, / Сам Господь тебя просветил в честь; / Раю, ты раю предивный, / Раю, ты раю пречудный! / Сам Господь тебя насадил весь, / Сам Господь наш дал твои яства есть. / Древеса в тебе благоплодные, / И все злаки в тебе благовонные, / Цветы в тебе пестротою сияют, / Птицы в тебе райския пречудно воспевают, / В тебе, раю, реки истекают, / Медом и млеко питают, / Сады чудные напоят / И всех святых услаждают»»<sup>25</sup>.

Согласно определению «Словаря православной церковной культуры», рай – это «прекрасный сад (Эдем), место, куда Бог поселил первых людей Адама и Еву и откуда они были изгнаны после грехопадения»; «царство небесное, место, уготованное душам праведников, где они пребывают в

вечном блаженстве и близости к Богу»; «состояние близости к Богу и блаженства, испытываемое праведниками еще при жизни»<sup>26</sup>. Как мы имели возможность убедиться, основу фольклорного образа рая в духовных стихах составляет представление о нем как о прекрасном *саде*. Аналогичная трактовка образа рая обнаружена и в таком жанре как легенда: по данным Н.А. Криничной, «в легендах о странствиях души по загробному миру рай чаще всего представляется садом»<sup>27</sup>. При этом «моделью для формирования образа рая-сада в христианской культурной традиции послужил прежде всего образ библейского Эдемского сада, насажденного Богом для Адама»<sup>28</sup>.

Сад, помимо уже отмеченной близости к образу рая, может быть и местом пребывания святого (в частности, Алексея, человека Божьего), для которого в саду строят келью (в таком случае это вполне реалистичный топографический объект, локализованный в земном пространстве): «Уж не той рукой написал, которой сам пишет, а уж другою написано, что в своём саду сроботать келью. Так вот ему сроботали келью, да ему еды носили; всё, что сами ели, всё носили. А холопы-то не все носили»<sup>29</sup>. Присутствие святого в саду – знак сакральности данного локуса. Символом высочайшего уровня духовности и аскезы здесь является также келья – «минимальное пространство с максимальным духовным наполнением»<sup>30</sup>.

Одним из важнейших локативных маркеров сакрального пространства в духовных стихах является *пустыня*. Как заметила С.Е. Никитина, «на земле есть пространство, в физическом смысле принадлежащее земле, а в духовном – небу. Это пустыня – место, имеющее райские атрибуты, место спасения, противопоставленное остальной земле – прелестному злему миру»<sup>31</sup>. Действительно, пустыня в духовных стихах сочетает в себе свойства разных локусов, имеет разные смысловые грани. Прежде всего пустыня – это место спасения, место совершения аскетического подвига: «Отвещеё-от матушка пустыня, / Да отвещеё матушка спасённа, / (Ой, спасённая): / «Ай, уж ты, младые сын юной, / Да молоды сын, ой, сын Осафий, / (Ай, ой, Осафий), / Да у меня жить во пустыни, / Да у меня-то жить дак во спасёной, / (Ай, во спасённой), / Да нету светлые у меня светлицы, / Ай, белокамянной нет у мня полаты, / (Ой, ой, полаты), / Да нет столов-от у меня, ой, дубовых, / Да скатерёшоцек нет у мня шолковых, / (Ей, шелковых), / Питья-есвы-то нету медовых, / Ай, медовых-их»<sup>32</sup>. Но пустыня обладает и признаками рая: здесь цветут цветы, растут деревья, бьет ключевая вода, веет свежий ветерок: «Егда пойду в твои лузи / Зрети различныя цветы, – / И дивен твоих прекрасных сад, / И жити в тебе всегда рад, – / Древа, цветы, вертоградцы новыи / И листиве зеленое, / Зыблют бо ся и без ветра, / Проводят шумя вся лета»<sup>33</sup>.

Пустыня, кроме того, сближается с матерью сырой землей и воспринимается как символ материнского начала, на что указывал Г.П. Федотов: «Христианизирюясь, подчиняясь закону аскезы, – пишет Г.П. Федотов, – мать-земля превращается в пустыню – девственную мать, спастись в которую идет младой царевич Иосаф»<sup>34</sup>.

Образ пустыни – образ антропоморфный. Как замечает Е.А. Мухина, «пустыня в народном православии – это не просто место для уединения, совершения христианского подвига, не только сакральный топос, а концептуальный антропоморфный образ, субъект сознания, которому доверено право нравственного суда: принимать или не принимать человека, жаждущего покаяния»<sup>35</sup>.

Промежуточное положение в трехуровневой модели мира, по духовным стихам, занимает *церковь (храм, собор)*: она находится на земле, но, как и пустыня, принадлежит небу. В церкви Богородица видит пророческий сон о распятии Христа: «Ночевала я в Божьем храме за престолом, / Страшен сон я во снах видела / Перед Господом Богом»<sup>36</sup>. Церковь – это

один из маркеров сакральности в мифопоэтическом пространстве более обширного художественного ландшафта, в котором каждый объект – символ святости и центра Вселенной (*город, гора, река, церковь, престол, мать земля*): «*В городе Иерусалиме, / На крутой горы на вертепе, / Над святой рекой над Иорданом / Стоит Божья апостольская церковь; / В этой Божьей апостольской церкви / На столах на престолах / Мати Моя и возлюбленная / Плачет и рыдает, к земли к матери припадает*»<sup>37</sup>.

Одно из характерных определений церкви – *святая и соборная*: «Во славленном во городе в Ерусалиме, / Во той во соборной святой церкви, / Спочивала я, Мать Божия, за престолом»<sup>38</sup>. Сама же церковь обычно расположена на горе или на камне: «Во городе Ерусалиме, / На камне на Сиёне, / Там стояла церква; / Во той во церкви / Спала-почивала / Матушка Марья»<sup>39</sup>. Здесь напрашивается соотнесение с новозаветными мотивами: исповедание апостола Петра («...ты – Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее», Матфей, 16:18) и закладка в Сионе краеугольного камня («вот, Я полагаю в Сионе камень краеугольный, избранный, драгоценный; и верующий в Него не постыдится», 1-е Петра, 2:6).

Образ церкви и места ее локализации зачастую причудлив и фантастичен, а само описание насыщено фольклорной символикой: «На горе на Горюне, / На горе на Буяне, / На реке на Ердане, / В лесах в Вертепах, / Во граде в Иерусалиме, / На святом дереве кипарисе / Стояла матушка апостольска церква. / Во той в апостольской церкви / Спала матушка Мария на престоле, / Пречистая Дева непорочная»<sup>40</sup>.

При описании церкви (храма), как уже можно было увидеть из некоторых приведенных примеров, активно используется прием ступенчатого сужения образа. Угол обзора постепенно сужается, и зритель вычленяет из окружающей действительности наиболее значимые фрагменты. От общего плана изображение движется к крупному. При этом движение осуществляется по градуированной шкале сакральности, в которой конечная отметка соответствует точке максимального насыщения художественного пространства сакральным содержанием. Применительно к церкви одним из таких семантически выделенных локусов является, по духовным стихам, место *у иконы*. По-видимому, именно у иконы происходит прорыв священного пространства в мирское и осуществляется коммуникация (или *гиперкоммуникация*<sup>41</sup>) между Богом и человеком; вероятно, в чем-то икону можно уподобить окну в иной мир<sup>42</sup>, это своего рода христианский эквивалент мифологического, фольклорного пограничья, обычно символизируемого окном, дверью или воротами. Приведем пример: «На третий день, матенька, воскресну, / Сам я к тебе, матенька, буду, / Из твоего тела душу выну, / Я спишу твой облик на икону, / Положу икону в Божью церковь, / Пойду у иконы помолюся, / Пойду к иконе приложуся, / Во веки, матенька, с тобой прощуся»<sup>43</sup>. Икона может быть маркером святого места (красного угла) и в бытовом пространстве: «Его родимая матушка / Приняла его с добра коня, / Повела в палаты белокаменны, / Посадила под иконы местныя, / За столы за дубовые, / За скатерти за браныя, / За питья за медвяныя, / За ествы за сахарныя»<sup>44</sup>.

Христианская церковь, по духовным стихам, – это «мать всем церквям», она занимает наивысшее место в духовно-религиозной иерархии всего мира. В стихе о Голубиной Книге об этом говорится так: «Во святом во граде в Ерусалиме / Стоит церковь саборная, / Саборная, богомольная, / Во святой во церкви во соборныя / А стоит гробница белокаменна, / Почивают ризы самого Христа, / Самого Христа, царя небеснаго: / Потому тот город городам мати, / Потому церковь всем церквям мати»<sup>45</sup>.

У церкви или внутри церкви находят последнее упокоение святые и праведники: «Во Божью церковь заносили, / Со славой Осипа погребали»<sup>46</sup>.

Церковные иконы и молебны служат своего рода оберегом перед боем с неверным «царем иудейским»: «Он, царь Константин Сауилович, / Восходил в *церковь* соборную, / Поднимал *иконы* местныя, / Служил *молебны* заздравные»<sup>47</sup>.

Символ христианской веры – образ церкви в стихе о Егории и змее: «Я сострою *три церкви* богомольныя / Не по своему да по хотеньицу, / А по вашему да по веленьицу. / Уж мы перву – Егорью Светохрабром, / Уж мы другу – Миколу Святителю, / Уж мы третью – самому Христу, Царю небесному! / Будем веровать веру хрестьянскую, / Оставим-ка веру проклятую!»<sup>48</sup>. Представление об устойчивости христианского мироздания выражается в данном случае при помощи традиционного фольклорного утробения (образ трех церквей).

В сюжете об Алексее, человеке Божьем, церковь – конечная точка на подвижническом пути Алексея, отрешившегося от мирской жизни. Здесь церковь может быть соотнесена с мифологическим центром мироздания, в котором находятся высшие сакральные ценности: «Приходит ко Божьей ко *церкви*, / Становился Алексей-свет на паперти, / У правой руки возле притвору, / Со своей со нищею братьей»<sup>49</sup>. Поскольку церковь (а также *пустыня*, *пещера*, *келья* или *темный лес* – по другим вариантам) находится за синим морем, то она наследует также и мифологический шлейф представлений об ином мире. *Церковь*, *пустыня*, *пещера*, *келья* и *темный лес*, находящиеся за морем, противопоставлены *дому*, из которого уходит Алексей, как пространство «чужое» пространству «своему». Этот мифологический мотив известен многим этническим традициям, в том числе и русской (достаточно вспомнить, например, волшебную сказку, в которой герой также отправляется в темный лес). В духовном же стихе типовой сюжетный ход предстает в христианской окраске: мотивировка пути героя переосмыслена (в данном случае цель пути – посвящение себя Богу и достижение святости), а вместо темного леса закономерно появляются *церковь*, *келья*, *пустыня* или *Индийское царство* (т.е. локус, ассоциирующийся с далекой, чужой землей).

Канал связи, медиатор между землей и небом – *гора*. Гора – один из наиболее распространенных локусов в духовных стихах. Это символ границы между мирами Средним и Верхним, «вертикаль, связывающая верх и низ, что определяет двойственность представлений о горе, с одной стороны, как о чистом, с другой стороны, как о демоническом локусе»<sup>50</sup>.

В духовных стихах актуализировано *сакральное* значение горы: обычно она осмысливается как *святое* место. Горам в духовных стихах, как пишет С.Е. Никитина, отводится «главная функция места общения человека и Бога»<sup>51</sup>. «Высокие и крутые горы являются в текстах духовных стихов самыми значимыми иерархическими точками. Они продолжают общефольклорную семиотическую линию представлять горы как место пребывания сакральных сил»<sup>52</sup>. Таковы, например, гора Фавор, гора Сион или гора Афон. В духовном стихе о Голубиной Книге гора Фавор (Фангор, Харгор, Хвангур, Варгор или даже Гор-гор) объявляется матерью всем горам, поскольку на ней согласно разным вариантам сюжета произошло Преображение Христа: «А *Фавор-гора* всем горам мати / – Преобразился на ней сам Исус Христос, / Сам Исус Христос, сам небесный царь, / Со силою со небесною, / Со двумя на десятью Апостолми, / Со двумя на десяти Архангелми, / Показал славу ученикам своим: / Потому *Фавор-гора* горам мати»<sup>53</sup>. К Фаворской («Фагорской») горе выпадает Голубиная Книга. В этом случае указанный локус соотносится с центром мироздания, поскольку появление священной книги на Фаворской горе сопровождается и другой атрибутикой, символизирующей центральное местоположение во Вселенной (*крест*, *камень алатырь*, *адамова глава*): «Ай на той *горы* на *Фагорския* / Ко цюдну *кресту* животворящему, / Ко *Латырю* белу *каменю*, / Ко *святой главы* ко *Адамовой* / Выпадала Книга Голу-

биная»<sup>54</sup>. Внутри Фавор-горы, по некоторым вариантам, живет единорог – всем зверям зверь (отец): «Единрог-звирь над звирямы звирь. / Как живет тот звирь во *Фаор-горы*, / Походит он по подземелью, / Прочищает ручьи и проточины. / Куда звирь пройдет, / Тута ключ кипит; / Куда звирь тот поворотится, / Все звирь звирю поклонятся: / Потому тот звирь над звирямы звирь»<sup>55</sup>.

На Сион-гору спускается архангел Михаил, возвещающий о начале страшного суда: «Вышел Михаил на *Сион* круту гору, / Вострубил он в трубу золотую, / Возбудил он всех живых и всех мертвых: / «Вставайте, живые и все мертвые!»»<sup>56</sup>.

Гора Сион – место Преображения Христа (наравне с горой Фавор): «*Сион-гора* потому всем горам мати, / Что преобразался на ней сам Исус Христос, / Животворящий крест»<sup>57</sup>. Напомним, что, согласно новозаветному преданию, Преображение Христа произошло на горе Фавор. По-видимому, в народно-православном сознании образы двух гор сливаются в одном образе, будучи объединены идеей сакральности объекта.

Статус святой горы имеет и гора Афон. В одном из духовных стихов литературного происхождения она описывается следующим образом: «Гора *Афон*, гора святая, / Не знаю я твоих красот, / И твоего земного рая, / И под тобой шумящих вод. / Я не видал твоей вершины, / Как шпиль твой впился в облака, / Какие на тебе картины, / Каков твой вид издалека. / Я не видал, гора святая, / Твоих стремнин, отвесных скал / И как прекрасна даль морская, / Когда луч солнца догорал. / Я рисовать тебя не смею, / Об этих чудных красотах / Сложить я песни не умею – / Она замрет в моих устах. / Одно, одно лишь знаю верно / Я о тебе, гора чудес, / Что ты таинственна безмерно / И недалеко от небес...»<sup>58</sup>. Несмотря на далекую от народно-поэтического канона стилистику и риторичность процитированного фрагмента, многослойная семантика образа горы и здесь базируется на свойственных мифологии и фольклору архетипических моделях: связь с небесной сферой, посредничество между небом и землей, сакральный статус, место обитания божественных сил (Афон, по православным представлениям, – это земной удел Богородицы), соотнесенность с мировым деревом и центром мироздания («шпиль твой впился в облака»).

Как видно из всех приведенных примеров, гора – это канал, медиатор, который позволяет осуществить взаимодействие, взаимосвязь между миром человека (дольным миром) и миром небесных сил (миром горним). Поэтому образ горы в духовных стихах эксплицирует семиотическую оппозицию «верх – низ». В данной бинарной оппозиции, преломленной сквозь призму христианских представлений, первый член наделяется высоким аксиологическим статусом (здесь обитают ангелы, архангелы, Богородица и Бог), второй – низким (это место обитания грешного смертного человека, соответствующее ойкуменическому уровню мироздания). Как пишет Н.А. Криничная, в результате аксиологизации топографических параметров верха и низа, обусловленной воздействием христианских воззрений, «подъем в гору стал интерпретироваться как духовное восхождение»<sup>59</sup>. «В храме, – замечает исследовательница, – гору символизирует *горнее место* – возвышение в алтаре за престолом. Предназначенное для ведущего службу архиерея, оно приравнивается к небесному престолу <...> Мало того, в самом абрисе сооружений религиозно-ритуального назначения (храм, пагода, пирамида и пр.) прослеживаются признаки их уподобления горе. Такая форма служит архитектурным образом горы, ее аналогом или имитацией. Она же дублируется в очертаниях «иконных горок», нередко с растущими на них деревьями, что характерно для ранней христианской иконописи»<sup>60</sup>.

Представление о горе как о сакральном топосе, где пребывает Бог, находим, естественно, и в Библии: «Что вы завистливо смотрите, горы высокие, на гору, на которой Бог благоволил обитать и будет Господь оби-

тать вечно?» (Псалтирь, 67: 17); «И будет в последние дни, гора дома Господня будет поставлена во главу гор, и возвысится над холмами, и потекут к ней все народы» (Исаия, 2:3). Библейский образ горы Божией насыщен символизмом: гора – это и церковь, и сама Библия, которая согласно постулатам христианства возводит человека к вершинам самопознания и полноте духовного бытия.

Резко отрицательную семантику имеет образ горы Голгофы, заимствованный из Евангелия. Это место казни, распятия Христа. Разумеется, и в этом случае гора, несмотря на ассоциативную соотнесенность с семантикой смерти, является местом пребывания божественных сил (Христа и Богородицы). Однако на этой горе Христос подвергается пыткам и умирает. В одном из вариантов сюжета «Сон Богородицы» в результате паронимической аттракции Лобное место (Голгофа) названо *злым*. Приведем соответствующие примеры: «А взяли Христа поведоша / На *Лобное место*, на *гору*, / На *гору*, на *Голгофу*, / Пред книжницы, пред фарисеи, / Пред жидовьем, лицемерам, / Пред всеми евреями со иудеями, / При Понтийском было при Пилате»<sup>61</sup>; «Повели моего света / Ко *зломому месту* / Ко древу ко певу, / Ко древу ко кедру, / Ко древу кипарису, / Стали крест крепить-твердити»<sup>62</sup>.

Одной из функциональных разновидностей горы, по духовным стихам, является *пещера*. В стихе «Сон Богородицы» Дева Мария говорит: «Я была в *горах*, мать, во *пещерах*, / Во той ли во церкви во соборной»<sup>63</sup>. В пещере же и рождается Христос. Представление о рождении в пещере восходит к мифологеме: в фольклоре разных народов мира гора «выступает как прародитель человеческих существ», и многие фольклорные сюжеты «базируются на представлениях о существовании в горе некоего плодоносящего центра <...> Фольклор дает примеры рождения в скале многих героев <...> Вероятно, по первоначальным воззрениям, в нутре горы зарождался каждый новый член рода»<sup>64</sup>.

В семантический ряд «гора», «пещера» необходимо включить также и *камень*. Камень может соотноситься с центром мироздания. К *камню алатырю* выпадает Голубиная Книга: «У нас в поле во Сарачинским, / Что на *камне белым Алатыри*, / Выпадала Книга Голубиная»<sup>65</sup>. Этот камень – мать всем камням: «*Белый Латырь камень* всем камням мати. / Почему *бел Латырь камень* камням мати? / На *белом Латыре* на *камени* / Беседовал да опочив держал / Сам Исус Христос царь небесный / С двенадцати со апостолам, / С двенадцати со учителям: / Утвердил он веру на камени, / Распустил он книги по всей земли: / Потому *бел Латырь камень* камням мати»<sup>66</sup>. По-видимому, образ мифического камня алатыря соотносится и с христианским образом камня, на котором, как повествуется в Новом Завете, Христос строит здание своей церкви.

Важный элемент топографии духовных стихов – *дерево*. Под деревом или у дерева локализируются многие важные для жанра события. В мифопоэтической картине мира дерево, как известно, соотносится с горой и соединяет в качестве срединного звена Верхний и Нижний миры в трехчастной вертикальной модели Вселенной. Более того, «фольклорные и языковые данные позволяют реконструировать гору как вариант “мирового дерева”»<sup>67</sup>.

Действие стиха «Сон Богородицы» происходит у «святого древа кипариса»: «Спала я ночись, ночевала / Во городе я, у Удеи, / У этого у чудного креста, / У этого у *древа кипарична*»<sup>68</sup>. Сакрализация кипариса связана с тем, что, по народным поверьям, именно из этого дерева был вырезан крест, на котором распяли Христа: «*Купарис* древо всем древам мати. / Почему ж д’она всем древам мати? / Роспят был на ней сам Исус Христос»<sup>69</sup>. Кажущееся противоречие между «зловещей» ролью кипариса в истории земного бытия Христа и сакральным статусом этого дерева, его почитанием в народной культуре может быть снято, если учесть христи-



анские коннотации креста, обогатившие семиотическое пространство фольклорной традиции. Так, в христианской культуре *крест* – это прежде всего символ спасения и искупления, символ искупительной жертвы Христа, смерти ради жизни, «знак победы над смертью и адом»<sup>70</sup>. По мысли отцов церкви, Бог своим промыслом обращает зло в добро. «Главный и основной пример этого – Крест Христов, – величайшее мировое зло, ставшее спасением мира»<sup>71</sup>. Или: «Крест не есть только страдание, но и возвышение над страданием»<sup>72</sup>. Возможно, под влиянием аксиологических установок книжной культуры кипарис (крест) как древо распятия и смерти и приобрел устойчивые признаки священного дерева. В то же время в славянской культуре «причастность» некоторых деревьев (*рябины, осины, ольхи* и т.д.) к крестной муке Христа обусловила восприятие их народным сознанием как «нечистых», «проклятых»<sup>73</sup>.

В одном типологическом ряду с новозаветным крестом, безусловно, находится «превысокое древо», к которому «пригвозждают» святого младенца Кирика и его мать Улиту: «Еще взяли приводили святого младенца Кирика / Со родимой со матерью, / С честной женой Улитою, / Ко тому ко древу превысокому»<sup>74</sup>. Однако в отличие от Христа младенец Кирик и мать Улита освобождаются от пытки: «Два ангела на землю соходили, / Еще взяли отгвоздили святого младенца Кирика / Со родимой со матерью, / С честной женой Улитою»<sup>75</sup>.

События стиха о Голубиной Книге могут происходить у христианской святыни – *Маврикийского дуба*, располагающегося в пространстве мифологического центра земли. Образ Маврикийского дуба заимствован из Библии, где он встречается в книге Бытия, в эпизоде явления Аврааму трех странников: «И явился ему Господь у *дубравы Мамре*, когда он сидел при входе в шатер, во время зноя дневного» (Бытие, 18:1). У Маврикийского дуба Господь возвещает Аврааму, что его жена, Сарра, родит сына (Исаака), несмотря на преклонный возраст, что со временем и сбывается.

Аксиологизации могут подвергаться также **водные объекты**: *море, озеро, река*. Море – стихия потенциально опасная для человека, однако и море, будучи маркировано сакральным символом, приобретает признаки священного пространства: ««*Киён моря* всем морям мати». / «Почему ж д’она всем морям мати?» / «Сирёд моря сирёд Кияни / Выходила *церковь* божественная / Самого Клина попа римскаго, / По том моря всем морям мати»»<sup>76</sup>. Или: ««*Ильмень-возеро* возерам мати: / Не тот Ильмень, который над Новым градом, / Не тот Ильмень, который во Царе-граде, / А тот Ильмень, который в Турецкой земли, / Над начальным градом Иорасолимом». / «Почему ж Ильмень возеро возерам мати?» / «Выпадала с ёго матушка *Иордань река*, / *Иордань река* да всем рекам мати»»<sup>77</sup>. Для мотивировки высшего, центрального положения Иордана в «речной иерархии» мироздания осуществляется апелляция к наиболее авторитетному источнику – Новому Завету: «А Ердань-река всем рекам мати: / Окрестился в ней сам Иисус Христос, / Сам Иисус Христос, сам Небесный царь, / Со силами со небесными, / Со святым с Иваном со крестителем: / Потому Ердань-река рекам мати»<sup>78</sup>. Сакральный статус Иордана, таким образом, объясняется тесной связью этой реки с божественным, духоносным началом.

Признаками святости могут наделяться также **города, страны и земли**. Все они формально занимают срединное пространство в мироздании, но благодаря особой этической маркированности становятся местом прорыва священного в мирское, местом обретения высшей нравственной чистоты. Святым землям в системе семиотических оппозиций противопоставлены грешные и нечистые локусы: земное пространство неоднородно. Праведная земля – это, как правило, земля, расположенная в центре мира (пуп земли). Таким топосом часто является Русь-земля, родная для носи-

телей фольклорной традиции. Совершенно прав был Ф.М. Селиванов, который отметил «некоторый сдвиг художественного мира духовных стихов на свою землю»<sup>79</sup>. Вообще, для традиционной культуры как таковой характерна *этноцентричность*, т.е. проецирование сакрального центра на пространство «своей» земли<sup>80</sup>. Например: «*Свято-Русь-земля* всем землям матери»<sup>81</sup>; «Как и двинулось поганое племя / От севера на юг, / Как сжигали-разбивали / Грады многие, / Пустошили-полонили / Земли Русския. / Добрались-то они до *святого места*, / До славного *Великого Новагорода*. / Но в этом-то граде / Жил христианский народ, / Он молил и просил / О защите Бога вышнего»<sup>82</sup>. К святым городам относится также Иерусалим: «Почему ж Иорасалим город городам матери? / *Иорасалим город посреди земли, / Посреди земли, в нем пуп земли*»<sup>83</sup>. Статус святого города имеет город Вифлеем. Так, Богородица говорит: «Спала я ночью – ночевала / Во граде я в *Вифлееме*»<sup>84</sup>.

Промежуточную позицию в этической иерархии пространств занимает *Арахлинское царство*: с одной стороны, это пространство «свое», освоенное и населенное благочестивыми людьми. Однако жители этого царства отступают от христианской веры, и Бог насылает на них «змею едучую». После победы над змеем, одержанной Егорием Храбрым, изначальный порядок (соотносимый с мифологическим представлением о Космосе) приходит на смену Хаосу, и христианский миропорядок устанавливается уже навечно. Название этого локуса варьирует в разных стихах: например, он может называться не Арахлинским (или Рахлинским) царством, а *градом Антонием*: «Во граде было во *Антоние*, / При царе было при Агее при Евсеиче, / При царице Оксинии, / Когда веровали веру истинную христианскую, / Тогда не бывало на *Антоний-град* / Никакой беды, ни погибели»<sup>85</sup>.

Нельзя дать определенную оценку и городу Риму, в котором у благочестивого князя Ефимьяна и его супруги рождается сын – Алексей, человек Божий: «Во славном во городе *Рыме*, / При царе было при Онорие, / Жил человек благочестивый, / Великий Ефимьян-князь; Супруга его Аглаида»<sup>86</sup>. Образ этого города сложен, полисемантичен, в нем переплетаются полярные элементы этической оценки пространства: с одной стороны, город Рим – это место рождения героя (святого Алексея), в этом городе живет благочестивый Ефимьян, здесь у мощей святого происходят посмертные чудеса (исцеление больных и немощных); с другой стороны, именно из этого города должен уйти Алексей, чтобы посвятить себя служению Богу, именно в этом городе он умирает, не признанный родителями, здесь святого Алексея мучают его собственные слуги. Под влиянием стилистики волшебной сказки город, в котором рождается Алексей, может называться и «*некоторое царство-государство*»: «*Не в котором царству да государству* / Да не у кого царя да самозванца / Да не было никакого да отродка»<sup>87</sup>.

Точно так же неоднозначен образ «Индийского царства», в которое отправляется Алексей для служения Богу. Индийское царство – пространство «чужое» (оно находится за морем), но именно оно является конечной точкой на пути святого, центром мироздания: «Алексей человек Божий с кораблика сбегает. / Пошел он ко *Индийскому славному царству*, / Заходил он во Божью церковь, / Становился Алексей по правую руку, / И молился он тут да лет двенадцать»<sup>88</sup>.

В указанном сюжете «Алексей, человек Божий» реализуется мифологема *пути*, что привносит в топографию духовного стиха элементы горизонтальной модели мира (это путь не только вверх, но и вдоль земного пространства). В духовных стихах *путь* – образ многозначный, семиотически нагруженный, поскольку совмещает реалистические, мифологические и христианские смысловые коннотации. В чисто реалистическом восприятии путь (или путь-дорожка) – это дорога, по которой герой отправля-

ется из дома в пустыню или иной сакральный локус. В мифологическом смысле путь – это символ движения от периферии мироздания к его центру. Таким центром в языческой традиции может быть любой почитаемый локус (будь то камень, или дерево, или гора), но в духовных стихах это «святая Божья церковь». «В горизонтальной плоскости Космоса, – пишет В.Н. Топоров, – пространство становится все более сакрально значимым по мере движения к центру <...> Центр же всего сакрального пространства отмечается алтарем, храмом, крестом, мировым деревом, axis mundi, пупом Вселенной, камнем, мировой горой, высшей персонифицированной сакральной ценностью (или ее изображением) <...> К этому центру пространства ведет путь <...> Начало пути – тот локус, который считается естественным для субъекта пути <...> Конец пути – противоположный началу локус в том отношении, что он всегда – цель движения, его явный или тайный стимул <...> В этом конце находятся высшие сакральные ценности, признаваемые в данной модели мира, или те основные препятствия, опасность, угроза, которые, будучи преодолены или устранены, непосредственно открывают доступ к этим сакральным ценностям и связанному с ними изменению статуса (человек становится святым, подвижником или героем; сказочный герой – царем или богом и т.п.)<sup>89</sup>. В христианском же смысле путь – это движение человеческой души к спасению, удаление от грешного мира в обитель Бога. Это, скорее, душевная работа, подвиг, и путь здесь следует понимать более всего в метафорическом плане, хотя и этот образ в конечном счете восходит к мифологеме. Концептуальной значимостью в народно-православном сознании наделен и близкий образу пути образ *дороги*: «Идет инок по дороге, / В черной ризе по тарной, / Идет инок горько плачет, / Горько плачет, слезы льет, / По дороге слезы льет»<sup>90</sup>. В данном случае образ дороги также полисемантичен: это и реальный топографический объект, и метафора трудного духовного восхождения.

Часто наименование страны или государства в духовных стихах отсутствует, указывается лишь общий географический локализатор. Например, чертами сакральности наделяется *восток (сторона (страна) восточная)*: «Со той стороны с-под восточная / Выставала туча темная, грозная; / Из той из тучи темная, грозная / Выпадала Книга Голубиная / Ко славному кресту животворящему»<sup>91</sup>.

В целом же, земля с ее городами, странами и государствами не всегда есть пространство только зла или только добра. В конечном счете земля – место обитания всех: и праведных, и грешных. Это место воплощения духа в материальном бытии. На земле человек испытывается, он должен доказать, что достоин небесного царства, заслужить его своими делами и поступками. Поэтому в ряде текстов пространство, казалось бы, в сущности своей неоднородное, становится подчеркнуто общим. Таков, например, хронотоп стиха о двух братьях Лазарях. Хотя братья и разделены «домами», «воротами», «порогами» и «окнами», но живут они на одной земле (или на одном свете): «Жил себе на земле славен-богат, / Пил-ел богатый – сахар воскушал, / Дороги одежды богат надевал»<sup>92</sup>; «Жил-был на свете убогий Лазырь»<sup>93</sup>. Реальное разграничение пространств для богатого и бедного братьев происходит только в потустороннем бытии: «Живи ты, мой братец, где Бог повелел, / А мне жить, убогому, в пресветлом раю, / С праведными жить и мне лик ликовать!»<sup>94</sup>.

Таким образом, сакральная топография русских духовных стихов представлена ограниченным набором локусов, многие из которых имеют полисемантичный характер. Типичный для проявления сферы божественного локус – *небо* и связанные с ним объекты, однако и на земле (в срединном пространстве трехчастной модели мира) существуют святые, отмеченные сакральными символами места (*пустыня, келья, церковь, город, священное дерево, море, озеро, река* или *гора*), в которых осуществля-

ется прорыв священного, трансцендентного инобытия, наделенного высоким аксиологическим статусом, в земное, материальное человеческое бытие, с характерными для него полярными нравственными установками и деяниями: здесь и совершаются преступления, и достигается высший уровень духовного восхождения – святость.

### **Библиографический список**

- Бессонов П.А. Калеки переходные. – М., 1861 – 1863.  
Криничная Н.А. Русская мифология: Мир образов фольклора. – М.: Академический проект; Гаудеамус, 2004. – 1008 с.  
Мифы народов мира: Энциклопедия: в 2 т. – М., 1991-1992.  
Никитина С.Е. Келья в три окошечка (о пространстве в духовном стихе) // Логический анализ языка: Языки пространств. – М.: Языки русской культуры, 2000. – С. 348 – 356.  
Никитина С.Е. Устная народная культура и языковое сознание. – М.: Наука, 1993. – 187 с.  
Никитина С.Е., Кукушкина Е.Ю. ДОМ в свадебных причитаниях и духовных стихах (опыт тезаурусного описания). – М.: Институт языкознания РАН, 2000. – 216 с.  
Склярская Г.Н. Словарь православной церковной культуры. – СПб.: Наука, 2000. – 280 с.  
Славянские древности: Этнолингвистический словарь / под ред. Н.И.Толстого: В 5 т. – М., 1995 и др.  
Стихи духовные / сост. Ф.М. Селиванов. – М.: Советская Россия, 1991. – 336 с.  
Федотов Г.П. Стихи духовные: Русская народная вера по духовным стихам. – М.: Прогресс; Гнозис, 1991. – 190 с.  
Элиаде М. Священное и мирское. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.

---

<sup>1</sup> Элиаде М. Священное и мирское. – М., 1994. – 144 с.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Славянские древности: Этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н.И. Толстого. – Т. 4. – М., 2009. – С. 304.

<sup>4</sup> Там же. – С. 304-305.

<sup>5</sup> Федотов Г.П. Стихи духовные: Русская народная вера по духовным стихам. – М., 1991. – 190 с.

<sup>6</sup> Стихи духовные / сост. Ф.М. Селиванов. – М., 1991 (далее – Стихи духовные). – С. 8.

<sup>7</sup> Бахтина В.А. Хронотоп русского духовного стиха // Славянская традиционная культура и современный мир: Сборник материалов науч.-практ. конф. – Вып. 1. – М., 1997. – С. 81.

<sup>8</sup> Никитина С.Е. Устная народная культура и языковое сознание. – М., 1993. – 187 с.

<sup>9</sup> Никитина С.Е. Человек и социум в народных конфессиональных текстах (лексикографический аспект). – М., 2009. – С. 13.

<sup>10</sup> Никитина С.Е. Келья в три окошечка (о пространстве в духовном стихе) // Логический анализ языка: Языки пространств. – М., 2000. – С. 348–356.

<sup>11</sup> Там же. – С. 350.

<sup>12</sup> Аверинцев С.С. Рай // Мифы народов мира. – Т. 2. – М., 1992. – С. 363–366.

<sup>13</sup> Научный архив Карельского научного центра РАН (далее – АКРНЦ). Кол. 22. № 10а. Л. 30.

<sup>14</sup> Славянские древности... – Т. 3. – М., 2004. – С. 376–377.

<sup>15</sup> Стихи духовные... – С. 228.

<sup>16</sup> Там же. – С. 212.

<sup>17</sup> Бессонов П.А. Калеки переходные. – М., 1861 – 1863. – С. 160, № 486.

<sup>18</sup> Лотман Ю.М. О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // Ю.М. Лотман Избранные статьи. – Т. 1. – Таллинн, 1992. – С. 407.

<sup>19</sup> Криничная Н.А. Русская мифология: Мир образов фольклора. – М., 2004. – С. 930 – 931.

<sup>20</sup> Там же. – С. 931.

<sup>21</sup> Бессонов П.А. Калеки переходные... С. 246 – 247, № 64.

<sup>22</sup> Там же. – С. 226, № 482.

- <sup>23</sup> АКарНЦ. Кол. 27. № 186. Л. 255.
- <sup>24</sup> Бессонов П.А. Калеки перехожие... – С. 242, № 637.
- <sup>25</sup> Стихи духовные... – С. 273 – 274.
- <sup>26</sup> Складарская Г.Н. Словарь православной церковной культуры. – СПб., 2000. – С. 212.
- <sup>27</sup> Криничная Н.А. Русская мифология: Мир образов фольклора. – М., 2004. – С. 926.
- <sup>28</sup> Там же.
- <sup>29</sup> АКарНЦ. Кол. 127. № 51. Л. 42–43.
- <sup>30</sup> Никитина С.Е., Кукушкина Е.Ю. ДОМ в свадебных причитаниях и духовных стихах (опыт тезаурусного описания). – М., 2000. – С. 183.
- <sup>31</sup> Никитина С.Е. Келья в три окошечка... – С. 350.
- <sup>32</sup> Неизданные материалы экспедиции Б.М. и Ю.М. Соколовых: 1926 – 1928, По следам Рыбникова и Гильфердинга: В 2 т. – Т. 1. Эпическая поэзия / отв. ред. В.М. Гацак. – М., 2007. – С. 206.
- <sup>33</sup> Бессонов П.А. Калеки перехожие... – С. 248, № 65.
- <sup>34</sup> Федотов Г.П. Стихи духовные... – С. 72.
- <sup>35</sup> Мухина Е.А. Динамика текста эпического духовного стиха (на материале сюжетов «Алексей человек Божий», «Два Лазаря», «Егорий Храбрый»): автореф. дис. ...канд. филол. наук. – Петрозаводск, 2006. – С. 11.
- <sup>36</sup> АКарНЦ. Кол. 56. № 75. Л. 203.
- <sup>37</sup> АКарНЦ. Кол. 140. № 143. Л. 169.
- <sup>38</sup> Бессонов П.А. Калеки перехожие... – С. 190, № 612.
- <sup>39</sup> Там же. – С. 200, № 617.
- <sup>40</sup> Там же. – С. 204 – 205, № 619.
- <sup>41</sup> Прохвятилова О.А. Православная проповедь и молитва как феномен современной звучащей речи. – Волгоград, 1999. – С. 85.
- <sup>42</sup> Мороз А.Б. Божница и окно: семиотические параллели // Слово и культура. – Т. 2. – М., 1998. – С. 114 – 125.
- <sup>43</sup> АКарНЦ. Кол. 56. № 105. Л. 272.
- <sup>44</sup> Стихи духовные... – С. 90.
- <sup>45</sup> Бессонов П.А. Калеки перехожие... – С. 271, № 76.
- <sup>46</sup> Стихи духовные... – С. 58.
- <sup>47</sup> Там же. – С. 88.
- <sup>48</sup> Там же. – С. 98–99.
- <sup>49</sup> Там же. – С. 133.
- <sup>50</sup> Славянские древности... – Т. 1. – М., 1995. – С. 520.
- <sup>51</sup> Никитина С.Е. Келья в три окошечка... – С. 353.
- <sup>52</sup> Там же.
- <sup>53</sup> Бессонов П.А. Калеки перехожие... – С. 271 – 272, № 76.
- <sup>54</sup> Там же. – С. 285 – 286, № 80.
- <sup>55</sup> Там же. – С. 296, № 81.
- <sup>56</sup> Стихи духовные... – С. 231.
- <sup>57</sup> Бессонов П.А. Калеки перехожие... – С. 316, № 85.
- <sup>58</sup> Стихи духовные... – С. 282.
- <sup>59</sup> Криничная Н.А. Гора, скала, камень в свете религиозно-мифологических воззрений (по данным фольклора) // Религиоведение. – 2011. – № 1. – С. 6.
- <sup>60</sup> Там же.
- <sup>61</sup> Стихи духовные... – С. 72.
- <sup>62</sup> Бессонов П.А. Калеки перехожие... – С. 201, № 617.
- <sup>63</sup> Там же. – С. 175, № 605.
- <sup>64</sup> Кызласов И.Л. Гора-прародительница в фольклоре хакасов // Советская этнография. – 1982. – № 2. – С. 86.
- <sup>65</sup> Бессонов П.А. Калеки перехожие... – С. 275, № 77.
- <sup>66</sup> Там же. – С. 290 – 291, № 80.
- <sup>67</sup> Славянские древности... – Т. 1. – М., 1995. – С. 521; Топоров В.Н. Гора // Мифы народов мира. – Т. 1. – М., 1991. – С. 311.
- <sup>68</sup> АКарНЦ. Кол. 79. № 325. Л. 420.
- <sup>69</sup> Бессонов П.А. Калеки перехожие... – С. 281, № 78.
- <sup>70</sup> Складарская Г.Н. Словарь... – С. 124.
- <sup>71</sup> Там же.
- <sup>72</sup> Там же.
- <sup>73</sup> Усачева В.В. Судьба благословенных и проклятых деревьев в традиционной культуре славян // Acta Linguistica Petropolitana. Труды Института лингвистических исследований. – 2010. – Т. VI, № 1. – С. 147–148.

- <sup>74</sup> Стихи духовные... – С. 123.
- <sup>75</sup> Там же.
- <sup>76</sup> Бессонов П.А. Калеки перехожие... – С. 281, № 78.
- <sup>77</sup> Там же. – С. 289, № 80.
- <sup>78</sup> Там же. – С. 271, № 76.
- <sup>79</sup> Стихи духовные... – С. 15.
- <sup>80</sup> Славянские древности... – Т. 4. – М., 2009. – С. 305.
- <sup>81</sup> Бессонов П.А. Калеки перехожие... – С. 288, № 80.
- <sup>82</sup> Стихи духовные... – С. 248.
- <sup>83</sup> Бессонов П.А. Калеки перехожие... – С. 289, № 80.
- <sup>84</sup> Там же. – С. 184, № 608.
- <sup>85</sup> Стихи духовные... – С. 99.
- <sup>86</sup> Там же. – С. 130.
- <sup>87</sup> АКарНЦ. Кол. 23. № 21. Л. 70.
- <sup>88</sup> Стихи духовные... – С. 144 – 145.
- <sup>89</sup> Топоров В.Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. – М., 1983. – С. 256–259.
- <sup>90</sup> Неизданные материалы экспедиции Б.М. и Ю.М. Соколовых... – С. 239.
- <sup>91</sup> Бессонов П.А. Калеки перехожие... – С. 293, № 81.
- <sup>92</sup> Стихи духовные... – С. 190.
- <sup>93</sup> АКарНЦ. Кол. 36/1. №. 47. Л. 74.
- <sup>94</sup> Стихи духовные... – С. 194.