

ЖИВАЯ СТАРИНА

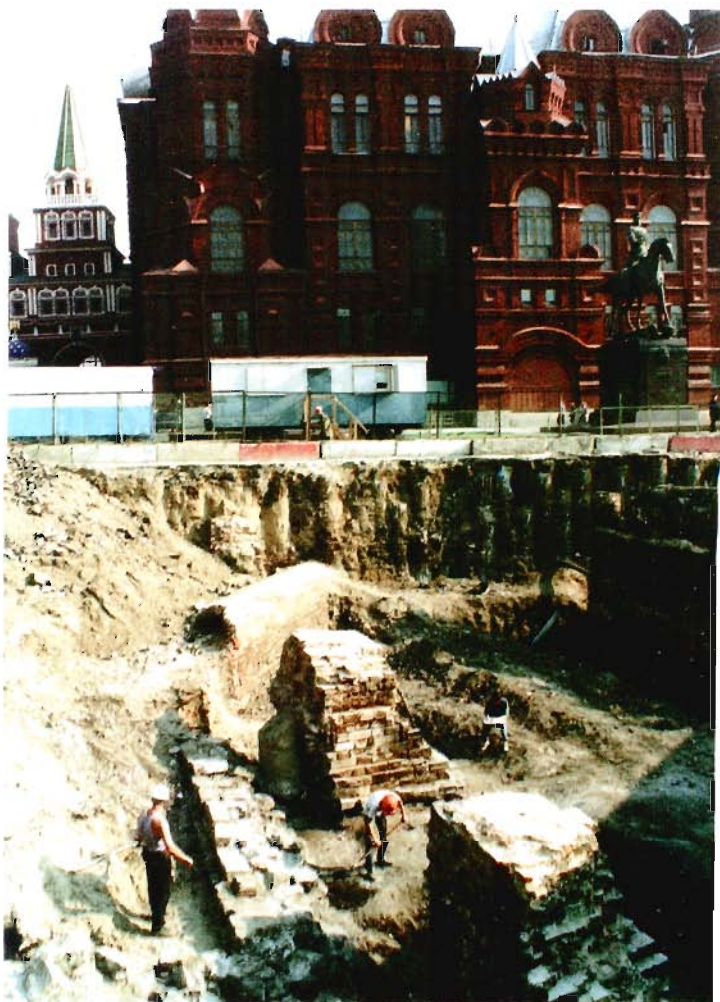
3 '97

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуре





⇐ Археологические раскопки в Москве. 1996 г. Белокаменные устои Воскресенского моста (40-е годы XVIII в.). Мостовые кладки сохранены и экспонируются в Археологическом музее на Манежной площади



↑ Охранные археологические исследования на пл. Революции. 1997 г. Белокаменная плотина на р. Неглинной у Старого Монетного двора

Московские древности

Находки
археологов
последних
лет



⇐ Археологические раскопки в Москве. 1996 г. Предметы из большого клада Старого Гостиного двора (XVII в.)

22

Читайте на с. 2—4 статью А.Г. Векслера «Москва не вдруг строилась... Новое в археологии столицы».

ЖИВАЯ СТАРИНА

3(15) '97

Журнал о русском фольклоре
и традиционной культуреУчредитель и инициатор возобновления издания Государственный республиканский
центр русского фольклора Министерства культуры Российской ФедерацииОснован в 1890 году
Возобновлен в 1994 году

Главный редактор С.Ю. Неклюдов

Редколлегия:

О.В. Белова (ученый секретарь)

Л.Н. Виноградова

В.М. Гацак

А.А. Горелов

В.Е. Гусев

М.А. Енговатова

А.С. Каргин (зам. главного редактора)

М.А. Некрасова

В.Я. Петрухин

Б.Н. Путилов

С.М. Толстая

А.В. Чернецов

Ответственный секретарь редакции

А.С. Подгаец

Научный редактор Б.М. Соколов

Зав. редакцией М.А. Ковалева

Макет и компьютерная верстка

И.К. Дергуновой

Фотограф Г.В. Родин

Корректоры Н.А. Мясникова,

Л.Г. Рыжова

Адрес редакции: 119034

Москва, Кропоткинский пер., 10

Тел.: (095) 246-8417, факс: (095) 246-3389

Журнал зарегистрирован в Министерстве
печати и информации Российской Феде-
рации. Свидетельство № 01827 от 30 нояб-
ря 1992 г.Подписано в печать 17.09.97. Формат 60х90
1/8. Печать офсетная. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 8,0. Тираж 3000 экз. Заказ 901.
Цена договорнаяОтпечатано в ИПК «Московская правда»
123845 Москва, ул. 1905 года, 7Рукописи не рецензируются и не возвра-
щаются. При перепечатке ссылка на жур-
нал обязательнаЖурнал можно приобрести (оптом и в
розницу) по адресу: Москва, Кропоткин-
ский пер., 10. Государственный рес-
публиканский центр русского фольклора

© «Живая Старина», 1997

На 1-й стр. обложки: Бронзовый образок с
изображением св. Георгия (XVI в.). Находка
на Манежной площади в Москве. 1995 г.
Фото Ю.Е. Петрова. На 4-й стр. обложки:
Охранные археологические исследования на
Арбатской пл. в Москве. 1995 г. Бревенчатые
сооружения слободской застройки (XVII в.) и
основание каменной постройки (до 1812 г.).
Фото Ю.Е. Петрова

СОДЕРЖАНИЕ

К 850-ЛЕТИЮ МОСКВЫ

- А.Г. Векслер. Москва не вдруг строилась... 2
Л.А. Беляев. Историческая топография и числовая символика, или в который раз о семи
холмах Москвы 5
В.Н. Топоров. Из московских текстов. 2. «Мифология» Москвы 1930-х годов 7
И.С. Веселова. Заметки к фольклорной карте Москвы 10
Г.И. Кабакова. Высотные здания в свете мифологии 12
Е.Е. Левкиевская. Москва в зеркале современных православных легенд 15

ЧИСЛО В КУЛЬТУРЕ

- Д.С. Раевский. К толкованию числовых данных в древних исторических свидетельствах 18
А.А. Гиппиус. «Вожжей оленьих 28...» 21
Р.А. Симонов. «Косой час» и первые московские куранты 24

ИЕРУСАЛИМ В КНИЖНОСТИ И ФОЛЬКЛОРЕ

- С.Б. Чернецов. Путешествие Александра Великого из Иерусалима в рай и обратно 27
А.В. Чернецов. «Я опускаюсь на дно морское, я поднимаюсь под облака...» 29
С.М. Толстая. Город Иерусалим, гора Сион и царь Давид 31
Л. Филалова. Иерусалим в украинском фольклоре 35

ВЕЩЬ — СИМВОЛ — ЗНАК

- А.Б. Варенов. Обрядовые сани с Северной Двины 38
В.Ф. Старков. Поморские кресты 40
С.П. Бушкевич. Сторожа любимых окон 43
В.М. Жигулева. Деревянное кружево подмосковных деревень 44
Г.Г. Зубаков. К типологии калужских наличников 46

МУЗЫКАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР

- А.А. Банин, Н.С. Бурмистров. К проблеме определения и происхождения частушки 49
Д.В. Смирнов. Музыкальная концепция Е.Э. Линевой и античная теория древне-
греческих ладов 51

ЭКСПЕДИЦИИ

- А. Мороз, М. Каспина, Н. Коваленко, А. Трофимов. Материалы Каргопольской
экспедиции РГГУ 54
Е.В. Миненок. Полевые исследования Калужско-Брянско-Смоленского пограничья 56
Т.М. Ананичева. Экспедиция в Присурье 57

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

- А.А. Турилов. Образ Святой земли в русском лубке 58
Н.А. Макаров. Археологические древности Северо-Восточной Руси 59
Н.Р. Тимонина. Новая литература по фольклору и этнографии 60

ПАМЯТИ УЧЕНЫХ

- Юрий Иванович Юдин 61
Николай Владимирович Новиков 62

НАУЧНАЯ ХРОНИКА

- В.В. Седов, О.В. Белова. VI Международный Конгресс славянской археологии 63
В.Е. Добровольская. Конференция «Фольклор и русская художественная культура XX века» 63
Н.В. Дранникова, С.В. Козлов. Конференция «Народная культура Русского Севера.
Живая традиция» 64



А.Г. ВЕКСЛЕР

МОСКВА НЕ ВДРУГ СТРОИЛАСЬ... *Новое в археологии столицы*

И в наше сложное время строится, обновляется Москва, древняя столица России, город, отмечающий 850-летие своего «письменного» рождения — от первого упоминания в Ипатьевской летописи.

Веками создавался город и время постоянно изменяло его облик. Сотни исторических зданий — памятников зодчества донныне украшают Москву. Несомненно, однако, что гораздо большее число древних сооружений лежит теперь ниже «крыши уличного асфальта». Ведь на протяжении долгих веков жизни города бесчисленные постройки сгорали или разрушались от времени, на их месте воздвигались новые здания, а основания старых оставались в земле и все глубже в нее «погружались».

В исторических недрах Москвы в сложных напластованиях земли скрыты следы самых различных и разновременных сооружений — дворцов феодальной знати и домов простых граждан, дворовых частоколов и водяных мельниц, мостов и суровых крепостей средневекового города. «И каждый камень твой — заветное преданье поколений», — как не вспомнить тут прославленные строки Михаила Лермонтова, воспевавшего древнюю столицу. Белый камень и уголь, прослойки щепы и коры, песка и извести от бывших построек составляют горизонты «культурного слоя», который покрывает исторический центр города и таит как основания сооружений прошлого, так и великое множество предметов истории — вещей брошенных или потерянных, погребенных в золе и угле, укрытых в земле при неисчислимых бедствиях средневековья.

Сегодня не возникает сомнений в значимости исследований культурного слоя, имеющего в соответствии с Законом России об охране и использовании памятников истории и культуры юридический статус памятника археологии. Отсюда и вытекает безусловная необходимость проведения комплексных охранных исследований при проектировании и застройке исторического города, важность организации опережающих раскопок и постоянных наблюдений за строительством в зонах археологии.

Пожалуй, здесь стоит напомнить, что еще в 30-е годы археологические наблюдения за строительством метро позволили на большой площади проследить напластования культурного слоя в центре Москвы. В послевоенное время опережающие строительство раскопки велись в Замоскворечье, Зарядье, Кремле. Приходится признать, однако, что археологам, к сожалению, исследовать удалось не так уж и много. Тогдашние руководители строительства, проектировщики зачастую воспринимали раскопки всего лишь как «археологические забавы», что, бывало, доставляло и неприятности. Именно так случилось на улице Кузнецкий мост в 1987 г., когда тут начали строить магистральный коллектор и мощный экскаватор направили прямо на скрытый землей ценнейший памятник веков — белокаменный мост работы зодчего Дмитрия Ухтомского через реку Неглинную. К счастью, мост был едва задет, а строительные работы под напором обще-



Археологические раскопки в Москве. Охранные работы на ул. Б. Ордынка. Строительные горизонты XVI—XVII вв. Фото Ю.Е. Петрова

ственности приостановили, дабы подкорректировать проект. Это задержало строительство и стоило городу изрядных денежных затрат. Тем не менее, через короткое время, уже в Историческом проезде у самой Красной площади, скоропалительно началось строительство подземных коммуникаций — вновь без предваряющего археологического проектирования, без всякого согласования с органами охраны памятников, без опережающих археологических исследований. Под брусчаткой тогда вскоре же обнаружались кладки Иверской часовни и основания Воскресенских ворот Китай-города. Экскаватор пришлось надолго остановить, начались серьезные научные изыскания, — и опять пострадали проект и государственная казна. Вот тогда-то, в канун 1989 г., руководством Москвы впервые было принято решение «Об обеспечении сохранения памятников археологии и упорядочении археологического надзора в г. Москве», которое дало возможность бесправным прежде археологам стать истинными первопроходцами истории, а не только выхватывать уникальные находки буквально из-под ковша...

С тех пор более восьми лет в составе Управления охраны памятников истории и культуры г. Москвы действует специальное подразделение, выполняющее многоплановый комплекс охранных археологических работ: инспекционных, проектных, натурных, научно-камеральных и консервационных. Центр археологических исследований и согласовывает Ордера на земляные работы в городе, и осуществляет постоянный контроль за их проведением. Одновременно его специалисты разрабатывают проектную документацию по организации охранных работ при строительстве и реконструкции объектов на исторически значимых территориях, — в эти проекты закладываются необходимое финансирование, методика, время, рабочая сила, техника, ответственный подрядчик и исполнитель. А при учете реко-

АЛЕКСАНДР ГРИГОРЬЕВИЧ ВЕКСЛЕР, почетный академик Российской Академии архитектуры и строительных наук; Центр археологических исследований г. Москвы

мендаций проекта охранные мероприятия сводятся к организации наиболее рациональных археологических исследований в границах и сроках строительства, стоимость же самих археологических работ неизмеримо сокращается. Опорные планы, проекты и заключения по организации археологических работ, выполненные Центром, уже охватили значительную часть исторических территорий города. В соответствии с проектной документацией муниципальной археологической службой за последние годы проведены опережающие исследования и экспресс-раскопки в ходе строительства и реконструкции на многих десятках исторических объектов центра, а также за его пределами — на месте древних сел и слобод.

Самые крупномасштабные археологические исследования проведены на Манежной площади, где обнаружены уникальные находки и многочисленные архитектурные сооружения, относящиеся к разным периодам истории города. В течение четырех лет Манежная площадь являлась основным «полем» московских археологов, где раскопки, опережавшие и сопровождавшие строительство торгово-рекреационного комплекса, шли не прерываясь. В 1993 г. было заложено десять раскопов для выявления сохранности напластований многовекового культурного слоя.

...Издrevле проходил здесь Обжорный переулок. При раскопках были вскрыты основания зданий, о существовании которых многие москвичи даже не подозревали. Надежно скрытый под слоем асфальта от взгляда сегодняшнего москвича, под мощным культурным слоем на 4-метровой глубине тянулся былой Лоскутный переулок. Деревянные сваи уплотняли влажный прибрежный грунт под строениями древних переулков. Вымощенные булыжником старинные дороги или трассы улиц, основания и подклеты зданий — это поистине камни истории. И возникали под пластами времени некогда стоявшие тут торговые лавки, ремесленные мастерские, жилые здания. Пласт за пластом, расширяемые от земли, раскрывались арки дома купца Екатерининской эпохи Василия Горюнова.

При раскопках важно, чтобы вручную просмотрена была каждая пядь земли, чтобы тщательно была зафиксирована каждая находка, и только тогда обнаруженные археологами предметы смогут заговорить. Исторические недра Манежной площади — территории, лежащей по правому берегу реки Неглинной, прекрасно сохранили всяческую органику: дерево, кожу, кости. Изделия из этих материалов помогают теперь воссоздать и быт, и ремесла Москвы ушедшей, отдаленной от нас метрами и веками. Одновременно с раскопками здесь же, прямо на площади, проводились реставрационные работы. Из черепков склеивались сосуды, восстанавливались изразцы.

Интерес к этим работам изначально был огромен. И это понятно. Прошлое поистине лежит у нас под ногами; археология, по крылатому выражению А.В. Ардиховского, эта «история, вооруженная лопатой», воссоздаст, дополняет картину былого, подтверждает или опровергает гипотезы, открывает новое, неизвестное доселе. На виду у всей Москвы раскрывались улицы, переулки, деревянные мостовые, водостоки, которые проходили на разных строительных ярусах этого участка исторического ядра столицы — нынешней Манежной площади. Московские архитекторы, археологи, искусствоведы, специалисты по охране памятников были построеными гостями на раскопках. И взорам их открывалась овеществленная история Москвы.

За века здесь выросла толща культурного слоя, достигающего 6—8, а местами и более метров. Непосредственно под асфальтом залегали строения усадьбы Бенкендорф — белокаменные подвалы, погреба, ледники. Москва деревянная: бревенчатые срубы, мостовые — это строительные горизонты и эпохи Петра Первого, и времени Ивана Грозного, и более ранних веков. И естественно, неотделимые от времени, извлекались из земли различные предметы быта: изразцы, подсвечники, керамические плитки, медные и серебряные монеты, детские игрушки. Великолепны изразцы — из печи на усадьбе купца Силина (это мы знаем по архивным материалам), их расписывал художник Петровского времени. Каждая находка тотчас же проходила необходимую фиксацию, расчистку, а затем и первоначальную реставрацию.

Территория Манежной площади испокон веков была торговой: здесь располагались Крупная, Охотный, Капустный, Мясной, или Обжорный, ряды. Прекрасно сохранились ярусы мостовых, но, к удивлению самих археологов, — на трассе Лоскутного переулка ниже бревенчатых оказались булыжные мостовые. Эта дорога была вымощена в конце XVII в. По ней в Занеглименье мог проезжать сам Петр Великий. А затем последовал сюрприз: под кладкой мощного фундамента дома купца Карзинкина XIX в. открылся подклет сгоревшего дома начала XVII в. — Смутного времени Российской истории. Каждая ступенька подклета была ступенькой вглубь истории.

Десять раскопов 1993 года — как бы десять окон в мир Древней Москвы. А 1994 год позволил нам увидеть всю историю площади, когда открылась панорама каменной и деревянной Москвы, плотно застроенного квартала напротив Кремля, за рекой Неглинной. По камушкам разбирались булыжная мостовая: она теперь сохранена для музейного показа. Сохранились и камни, и деревянные предметы, например бочонок — живое

напоминание об Овощном ряде у Тверской дороги. На дне его неожиданно оказался автограф владельца: «Бочья Марья», — процарапала женщина свое имя. Рядом с торговлей соседствовали ремесла. При дороге, естественно, работали кузнецы. Свидетельствовали об этом остатки плавленного горна на месте одной из древних кузнечных мастерских, стоявшей здесь уже в XV в. Открыто и немало других древних производств.

Археологические исследования проводились при поддержке Московского правительства — главного Заказчика проводимых работ, при постоянном его внимании. Не однажды посещало раскопки правительство города. С живейшим интересом современного горожанина мэр города Ю.М. Лужков осматривал древние, добытые руками археологов и вновь увидевшие свет, предметы истории, подробно расспрашивая о них ученых.

Вот так и было в 1994 г. полностью вскрыто, по всей археологической методике, ядро будущего котлована. Впервые в Москве были проведены охранные опережающие археологические раскопки такого масштаба. Последовательно выявились семь строительных ярусов от XIX до XII века. Обнаружено было поселение ранней Москвы до нашествия Бату-хана 1237 г., что явилось волнующим открытием, расширяющим пределы посада древнего города. И, конечно, эти исследования дали нам более конкретные представления о быте горожан, об их занятиях, но главное, об истоках города и его исторических корнях.

На пластах истории выросли и арочные основания палат вдоль Неглинной, и бревенчатые конструкции переулков Застенья. Века пролежали в толще культурного слоя деревянные, одним топором рубленные, стены строений. Кстати, сначала верхний, не столь давний, не представляющий интереса грунт расчищал археологический микро-экскаватор, а далее действовали только лопаты, ножи, кисти. Такая технология вполне уязвима для археологической методикой. С каждым днем и метром все глубже в века, дальше в прошлое уходили археологи, освобождая дорогу строителям подземного комплекса. И постоянно действовал специально созданный совет ученых на Манежной площади, ведущих археологов и архитекторов России. Подробно обсуждался каждый из вскрытых участков исторического квартала, каждое древнее сооружение.

В горизонте Стрелецкой слободы оказались вскрыты, изучены усадьбы ратных людей — могучие дубовые жилые срубы. Любопытны были и многочисленные оружейные находки, и большие сосуды для хранения зерна. Здесь селились воины Стременного полка, т.е. приближенные к царю люди — «стоявшие у его стремени»... Тысячи предметов земная возвращали истории. А уже в лаборатории Центра археологических исследований из черепков и осколков восстановлены многочисленные керамические сосуды, красные рельефные и муравленые изразцы, черепица. Металлические, кожаные, деревянные предметы нашли здесь продолжение жизни.

Площадь в 30 тыс. кв. метров была исследована вручную на Манежной. И помимо зоны напластований жилого горизонта в 1995 г. был вскрыт некрополь бывшего женского Моисеевского монастыря. Сотни лет над забытыми погребениями вначале проезжали кареты, уже в наши дни

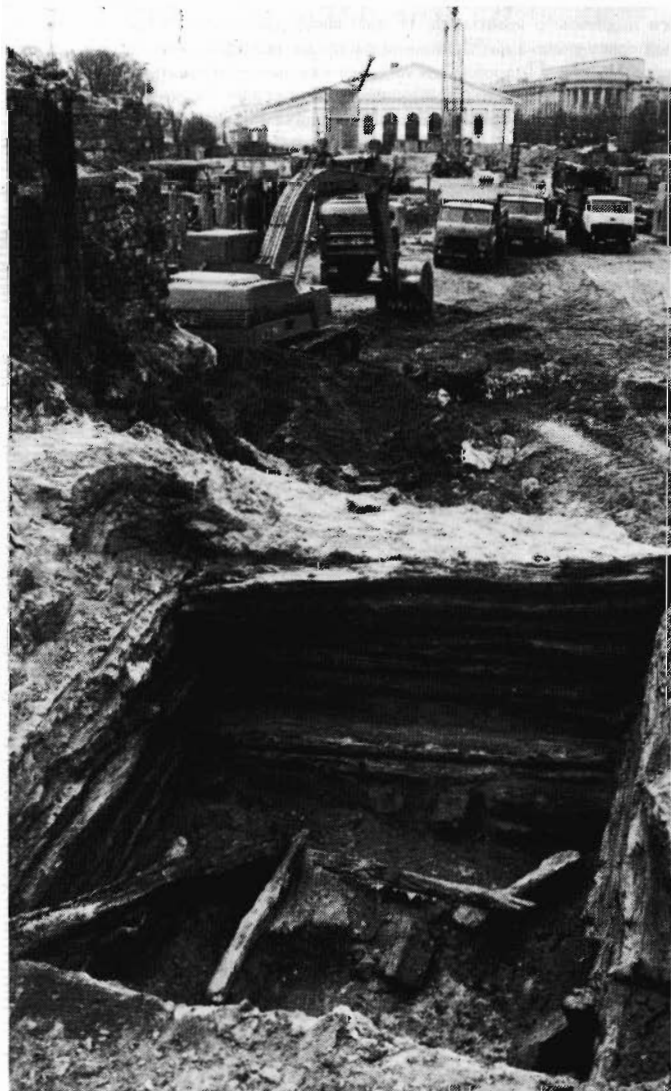


Арбатская площадь. Бревенчатый колодезный сруб и хлебные печи XVI в. Фото Ю.Е. Петрова

проносились тысячи автомашин, а во время военных парадов грохотали танки. А глубоко под землей покоились останки бывших инокинь и мирян, преданные забвению.

Моисеевский монастырь в XVII в. находился между Моховой и Тверской улицами. Храм же стоял уже при Иване Грозном в середине XVI в. Упразднена обитель была в 1764 г. А вскоре сооружения монастыря были окончательно разобраны, погост забыт и затерян. Теперь же археологам удалось вскрыть более 600 погребений — не только для науки, но и с целью эксгумирования из строительного котлована и достойного христиан перезахоронения. Бережно расчищалось, фиксировалось каждое погребение. Работали рядом, плечом к плечу, археологи, антропологи, реставраторы, судебные эксперты. Уникальная сохранность одежды, обуви поразила даже специалистов. Теперь можно полностью восстановить монашеское одеяние, покроя, качество ткани, шитье. Очень интересны и красивы уборы-куколи. Это обычная одежда инокини, длинный плат, закрывающий грудь и плечи, с пришитым к нему покровом головы. Когда великосхимница покидала грешную землю, ее хоронили в этом одеянии, которое как бы становилось погребальной пеленой, а погребальный покров опускался на лицо усопшей. Время сохранило первозданную яркость красок шитья шелками, золотой, серебряной нитью.

Несмотря на сложные условия ускоренного строительства, когда археологам строители буквально «наступали на пятки», раскопки велись по всей современной научной методике с обязательной фиксацией и реставрацией находок. Реставраторы приложили все усилия, чтобы сохранить, не потерять эти свидетельства материальной и духовной культуры, которые пощадило время. Захоронения были вскрыты, аккуратно расчищены, зарисованы, сфотографированы. Были сняты шерстяные ткани, переданы для дальнейшей реставрации, для восстановления их первоначального вида.



Археологические раскопки в Москве. Манежная площадь, 1995 г. Бревенчатый подклет дома стрельца (XVI в.). Среди оружейных находок в подклете была обнаружена пицаль. Фото Ю.Е. Петрова

Так современная реставрация смогла сохранить нетленные художественные и культурные ценности, а сами останки по согласованию с Московской патриархией были перенесены на действующее православное кладбище в подмосковных Ракитках. Отец Аркадий Станко, настоятель Казанского собора на Красной площади, при перезахоронении останков в Ракитках отслужил панихиду. «Упокоив их в подобающем месте по христианскому обряду, мы тем самым совершили благое, божеское дело», — сказал священнослужитель. «Правительство Москвы принимает на себя заботы об этом историческом мемориале», — подчеркнул в своем выступлении А.И. Музыкантский, заместитель премьера правительства Москвы.

Крупным событием в археологии города оказалось и обнаружение кладок Воскресенского моста, который соединял Тверскую дорогу и Красную площадь и являлся одним из чудес старой Москвы. Известно, что мост, построенный в самом начале XVII в., был кардинально перестроен в 40-е годы XVIII в. И вот теперь расчищены и кладки, и ранние и последующие сооружения. Сохранились белокаменные устои и металлические стяжки кладок. Эти фрагменты, а также ряд других уникальных находок вошли теперь в подземную экспозицию Археологического музея, включенного в состав торгово-рекреационного комплекса, этого «чрева Москвы» на Манежной площади. Важно при этом, что археологические находки будут представлены и в других местах комплекса, на тех уровнях, где их обнаружили. И подлинники фрагментов деревянных мостовых, и срубы, и Тверская дорога, подходившая к Воскресенским воротам.

В витринах Манежной экспозиции выставлена и керамика германских сосудов «Вестервальде» с изображением средневековых рыцарей, которые приплыли четыре столетия тому назад с берегов Рейна, и московские «ценнинные» изразцы, которые облицовывали печь в доме стрельца Стреленного полка. Восстановлен и облик хозяина дома. Скульптурную реконструкцию по черепу головы воина выполнила, по методике М. Герасимова, антрополог Г. Лебединская. Найдена при раскопках дома стрельца икона с изображением святого Георгия, хранившая воина в ратных походах. Сегодня это вновь герб Москвы.

«Топор — всякому делу голова». И как знать, сколько срубов и мостовых было сработано этим топором на берегу Неглинной. А теперь и топор, и замки, и стеклянные браслеты — излюбленное украшение москвичек, современниц Юрия Долгорукого, и другие материальные вестники веков стали частью историко-культурного наследия Москвы.

В Археологическом музее столицы экспонирован и самый крупный из исторических кладов, обнаруженный в 1996 г. на Старом Гостинном дворе. Реконструкцию и реставрацию этого выдающегося творения зодчего Джакомо Кваренги сопровождали постоянные археологические исследования, в ходе которых собрана обширная коллекция предметов материальной культуры. При раскопках вскрыты основания разновременных каменных и деревянных построек, зафиксированы обломки белокаменных резных надгробий, костные останки. В основании мощного культурного слоя и здесь обнаружены разнообразные находки, относящиеся к первому веку истории города, среди них — шиферные пряслица, производство которых прекращается после Батыева нашествия, рубленая гривна — древняя весовая денежная единица, детали орнаментированного поясного набора и другие изделия древних ювелиров, камнерезов, кожевников. Уникальна находка свинцовой вислой буллы — печати наместника города Нового Торжка, которая напоминает об истари сложившихся торговых связях с Новгородом Великим, во владении которого находился тогда этот город. Поистине дорога каждая пядь исторического культурного слоя и Гостинного двора на Великом посаде, потому работы археологов ведутся здесь со всей возможной тщательностью.

Но особый интерес представляет крупнейший клад, который был обнаружен при раскопках в северной части Старого Гостинного двора у улицы Ильинки. При расчистке глубокого бревенчатого подклета на 6-метровой глубине зафиксирован и полностью взят археологами кладовый комплекс, в котором оказалось 16 серебряных сосудов, изготовленных лучшими ювелирами России, Англии, Германии, 95 429 русских монет («чешуек») и 335 западноевропейских монет «талеров». Судя по датам на монетах, клад был укрыт не ранее начала 40-х годов XVII в. в связи с экономическими и политическими потрясениями в Москве. Необычно крупный размер клада, втрое превышающий самые большие до сих пор известные, позволяет предположить его принадлежность казне Гостинного двора или одной из «купецких палат» на его территории. Находка крупнейшего в археологии столицы клада на Старом Гостинном дворе имеет чрезвычайно важное значение для изучения экономики Москвы XVII в., ее товарно-денежных отношений, торговых связей, художественного ремесла и, естественно, является вкладом в сокровищницу многовековой культуры столицы к 850-летию ее большой истории.

Эти находки, как и многие другие, обнаруженные на Б. Никитской ул. и Театральной площади, в Кадашах и на Ильинке, экспонируются теперь во впервые созданном в Москве Археологическом музее на Манежной площади, воплощая живую связь времен в историческом центре столицы, обращая нас к началу начал, к самым истокам одного из вечных городов мира. И стоять ему вечно на прочном фундаменте прошлого.

Л.А. БЕЛЯЕВ

Историческая топография и числовая символика, или в который раз о семи холмах Москвы

Вопрос о соотношении Москвы как реально существующего города, обладающего определенной пространственной структурой, историей и архитектурой, привязанной к естественно сложившемуся рельефу, и Москвы как мистического государственного центра, новой столицы мирового праведного царства поднимался неоднократно и может даже считаться решенным отрицательно. Однако всегда существовали области реальной жизни, в которых несоединяемые, несводимые представления приходилось поневоле сближать. Общественному сознанию необходимо упорядоченность действительного мира в соответствии с идеалами, демонстрация их взаимного соответствия.

«Материализация» парадигм может происходить как осознанно, так и подсознательно. В первом случае возникают программы — строительные, архитектурные, посвятительные, иногда планировочные. Гораздо труднее определять соотношение с исторической (в том числе топографической и архитектурной) реальностью мотивов подсознательных. Их конкретизация, воплощение происходит обычно не с помощью специального плана или программы, но благодаря наложению и постепенному «срачиванию» новых представлений (апеллирующих одновременно к предельно древним архетипам) с давно сложившейся исторической (а иногда даже природной) ситуацией. В результате возникает своего рода исторический фантом, мифологема, способная влиять на реальную жизнь: сначала — на целенаправленное формирование и осуществление программ; позже — на оценку прошлого историками.

Одна из самых замечательных мифологем, сформировавших сакральное пространство Москвы — представление о расположении города на семи холмах. Краеведы XIX в. предлагали воспринимать устойчивое народное представление о «седмихолмности» Москвы как результат отражения реальных топографических особенностей в сознании средневековых москвичей. На самом деле представление о городе как «седмихолмном» стало устойчивым только с середины XIX в. Именно тогда символическая топография была, так сказать, домыслена и конституирована краеведом-романтиком И.М. Снегиревым на основе весьма слабых свидетельств источников. Посмотрим, как это происходило.

В 1842 г. в печати появилось его высказывание о Москве, имевшее важные последствия: «Подобно Риму и Византии, она лежит на семи холмах, а среди обширного амфитеатра господствует над Московско-рекою Кремлевский или Боровицкий холм» [1. С. 2 второй паг.]. Интересно, что эта, в сущности, мимоходом брошенная фраза тут же была замечена, и на нее последовала незамедлительная реакция рецензентов. Весьма резко высказался О.И. Сенковский. Помняв сначала известный тезис о преимстве Москвой духовного наследия от Рима и Константинополя, он продолжал: «Г-н Снегирев, в избытке своего благоволения к родине, говорит, что даже Москва, подобно Риму и Византии, стоит на семи холмах: он забывает при этом, что, по собственному его исчислению, в котором под одним холмом разумет он три горы, выходит не семь, а девять холмов, не говоря уже, что некоторые из них лежат за городом, а другие не могут называться холмами» [2. С. 63]. Мягче, но тоже вполне

определенно писал Погодин: «Семи холмов, ископых под Москвою, как под Римом и Константинополем, показаны очень не явственно, и не знаешь, что здесь принадлежит Автору, и что г. Фишеру, на сочинение которого он указывает в заключении. Странно, что между семи холмами видим Три Горы, находящиеся и теперь на самом краю города, и не видим возвышенности, которая от Самотеки и Трубы подымается к Сухаревой башне, Рождественскому монастырю и Лубянке» [3. С. 565—566].

Полемика не смутила маститого московеда. В более известном труде 1865 г. он повторил утверждение о семихолмности Москвы, даже несколько оттенив решительность высказываний: Москву «по числу холмов, на которых она лежит, подобно Византии и Риму, и не без основания, называют седмихолмною». При этом он отреагировал в сноске на замечания Сенковского и Погодина: «Сенковский считает 9 холмов, полагая «Три горы» не за один холм, но за три <...> Погодин вместо Трех гор принимает возвышенность от Самотеки и Трубы к Сухаревой башне, Рождественскому монастырю и Лубянке» [4. Т. 1. С. 4]. Ниже он повторяет еще раз: «Если принять Три горы за один холм, распавшийся на три, то он, вместе с другими главными, составит семь холмов, по коим и сравнивают Москву с седмихолмным Римом и Константинополем. Начиная от центра, образуемого Кремлем и Китай-городом, замечает г. Фишер, первый холм есть Кремль» [4. Т. 1. С. 86]. Он возвращается к тезису и в третий раз: «Крепость эта или город <...> был деревянный <...> занимал один из семи главных холмов, на которых, подобно Византии и Риму, лежит Москва» [4. Т. 2. С. 2].

На этот раз Снегиреву отвечал И.Е. Забелин, вообще подвергший его труды критике — пожалуй, слишком суровой, хотя и заслуженной. Тему семи холмов он отвел как не стоящую обсуждения: «Напыщенная, хотя тоже довольно старая мысль, явившаяся вероятно еще в XVII столетии, называть Москву седмихолмною, уподоблять ее, по этой причине, Риму и Византии», — пишет он и называет вопрос «пустой археологической фразой» [5. С. 134]. Постараемся понять, что же в действительности стоит за позицией И.М. Снегирева.

В обеих публикациях он упоминает «г-на Фишера», сноску на которого отметил и М.П. Погодин. Речь идет не о работе краеведа или историка, но о монументальном труде известного энтомолога, естествоиспытателя Готфрида Фишера фон Вальдхайма (1771—1853) об остатках ископаемых животных, напечатанном по-французски в 1830-х гг. [6]. Бедность историографии не случайна. Если обратиться к работам современников и предшественников И.М. Снегирева, изучавших прошлое Москвы, то в глаза бросается полное отсутствие попыток рисовать старую столицу «седмихолмною». Их нет ни в путеводителях и описаниях города конца XVIII — начала XIX в., ни в сочинениях Зориана

Москва есть причину многих разнословий.
Зориан Доленга-Ходаковский

Ходаковского, ни даже у хорошо знавшего московскую книжность XVII в. и повлиявшего на сочинения позднейших историков А.П. Сумарокова. Приводя высказывания предшественников, И.М. Снегирев вынужден ограничиться вполне расплывчатой цитатой из М.В. Ломоносова: «Москва <...> стоит на многих горах и долинах, по которым возвышенные и униженные стены и здания многих города представляют, которые в один город соединились» [1. С. 2 второй паг.]. Совершенно отсутствует мотив семи холмов в монументальных «Историях» России от Татищева до Карамзина включительно. Таким образом, Снегиреву довольно трудно было бы доказать, что представления о Москве, стоящей на семи холмах, — аксиома. По сути дела, его сочинения и есть точка рождения историографического мифа. До него никто из специалистов о семи холмах Москвы не писал, после него это стало расхожей фразой.

За этим мифом стоит историческая реальность, к которой нам и следует обратиться. Работы по исторической географии или топографии Москвы, касающиеся вопроса о «семи холмах», все последние 150 лет грешат неисторичностью и рассматривают *разновременные* по заселенности и включению в городскую округу возвышенности как единый комплекс. Однако средневековый город развивался постепенно, и даже довольно медленно, лишь на определенных этапах (на рубеже XII—XIII вв. и в конце XV—XVI в.) ускорил освоение округи.

Ясно, что структура, осознававшаяся как «город» (даже вместе с посадом и пригородами), в разное время включала разное число возвышенностей (причем неодинакового размера); сначала это вообще был один холм-мыс. О размещении города на нескольких заметных по высоте холмах можно говорить только к концу XVI в. Насколько можно судить, число их ни в это время, ни после не равнялось семи. Однако специалисты по изучению рельефа, географы и топографы, часто подпадали под воздействие мифа о «седмихолмности», механически «формируя» тот или иной набор из семи возвышенностей [7].

В современной научной литературе встречаются, например, утверждения, что «о Боровицком <...> и других холмах (но непременно семи) рассказывали побывавшие в Москве и потрясенные красотой города историки, путешественники, географы XV—XIX вв.» [8. С. 3], — хотя ни в XV, ни в XVI в. семь холмов Москвы не упоминаются никогда, а в XVII в. — лишь дважды, причем далеко не в самых подробных и серьезных описаниях.

В конце концов сомнительность такого подхода стала очевидной, что привело к большей осторожности в оценках. Наиболее типичной для географов можно считать сейчас позицию Э.А. Лихачевой: «Выделим главные возвышенности <...> определяющие своеобразие городского ландшафта Москвы. Их не семь, и даже не дважды семь, поскольку следует назвать не только крупные возвышенности, но и те исторические холмы, на которых раскинулся центр города» [8. С. 62]. Главные возвышенности определяются ею так: «1 — Бескудиково, 2 — Цитниково, 3 — Орехово-Борисово, 4 — Теплый стан и Воробьевы горы, 5 — Фили, 6 — Тушино, 7 — междуречье Яузы, Москвы и Неглинной, разделенное на три холма: Страстной, Псковский и Напрудный. К ним присоединяются «центральные»: Боровицкий, Красный (=Швивая горка), «Три горы», Введенская гора, Варварина горка».

ЛЕОНИД АНДРЕЕВИЧ БЕЛЯЕВ, доктор ист. наук; Ин-т археологии РАН (Москва)

Конечно, строго топографический подход сталкивается с трудностями определения возвышенностей, их счета и с искажением пространственных картин средневековым сознанием. Однако, если москвичи видели в своем городе семь конкретных «гор» по крайней мере в XVI—XVII вв., их названия должны были остаться в топонимических указаниях летописей, актов и вообще письменных источников, сравнительно многочисленных для этого периода. Именно так считал И.Е. Забелин, писавший: «Нам не встретилось никаких указаний на такое старинное перечисление Московских холмов». Он отметил, что хотя москвичи «очень хорошо знали свои урочищные горы <...> и по этим горам могли на считать полных семь гор или семь холмов <...> не встретилось никаких указаний на такое старинное перечисление Московских холмов» (хотя летописи знают по отдельности и Красную горку, и Псковскую, Гостину, Вшивую и Лычикову горы). Он столь же трезво оценил записи иноземцев, упоминающих о семи холмах Москвы, предположив, что «иностранные едва ли могли считать Московские холмы, не очень явственные и для тутошних обитателей, а потому они записали только ходячее сведение у тогдашних грамотных Москвитей» [9. С. 52].

Подчеркнем, что таких упоминаний немного — всего два, причем они относятся к позднему периоду, к 1670-м годам, и содержат лишь общее указание на присутствие семи холмов. Якоб Рейтенфельдс писал в 1670—73 гг.: «Внешней красоте немало способствуют семь умеренной высоты холмов, на которых она отлого возвышается», а Эрколе Зани замечал в 1672 г. о городе: «Он заключает в своей окружности семь холмов» [10. С. 330, 335]. Но в гораздо более подробных и надежных описаниях Герберштейна, Штадена, Олеария и других такой информации нет. Выделение семи возвышенностей отсутствует также на планах и панорамах города XVII в.

И.Е. Забелин правильно заметил, что исток представлений о семидесяти холмах характера московского рельефа могло быть желание видеть в столице Московского царства преемнику двух древних мировых столиц, Рима и Константинополя. Эта важная отличительная черта, атрибут центра мира и свидетельство совершенства, должна была быть усвоена Москвой в порядке наследования — если даже ранее в ней отсутствовала. Об этом довольно ясно говорилось в «Повести об основании Константинополя» и ее частях, вошедших в состав известной «Повести о взятии Царьграда турками»: «Виде на томъ месте семь горъ и глушию морских много, и повеле горы рыти... и повеле размерити место на три углы, на все страны по семи верст...»; «сие место семидесятих холмъ наречется, и прославится, и возведется... Въ седмое же лето виде царь мало живущих в граде... и назва град Новый Рим» [11. С. 126]. Правда, пророчества Повести говорили о грядущем освобождении «Русским родом» Константинополя от «Измаилита», а не о переносе центра в Москву: «Русский род Измаилита победит и Семидесятихолмный примут и в нем вцарятся» [11. С. 143]. Однако позднее это пророчество было переосмыслено, о чем свидетельствует круг «Повестей о начале Москвы».

Отметим, что в «Повестях» гораздо более распространена «цитата», доказывающая необходимость основания всемирной столицы «на крови» — она есть во всех четырех вариантах, выделенных в свое время М.А. Салминой. Рассказ о «семидесятихолмном» граде входит только в четвертый — вероятно, самый поздний — вид [12. С. 41]. Впрочем, и здесь речь идет о «семидесятихолмности» не Москвы, а лишь Константинопо-

ля [12. С. 196—197]. Как бы ни датировать этот вид «Повести», ясно, что его создатели и переписчики еще не были проникнуты идеей реального семидесятихолмия Москвы.

Поиск в Москве семи изначальных холмов затруднен еще и потому, что ее предшественники — Рим и Константинополь — по сути дела, также «семидесятихолмны» лишь в аналогичном смысле, как совершенные, идеальные города. В Риме мы сталкиваемся почти с той же ситуацией, что и в Москве. Многочисленные возвышенности занятой городом местности в разное время перечисляются у авторов по-разному, но всегда со стремлением сформировать полную «семерку» — *Serptimontium*. Изначально семь поселков будущего Рима занимали только один Палаatin. При объединении (синоклизме) их внешняя священная граница получилась четырехугольной в плане (*Roma quadrata*). Лишь последующие синоклизмы приведут к созданию Рима с центром на Капитолии.

Только через много десятилетий, образовав сначала «город четырех кварталов», Рим смог включить в городскую черту ряд возвышенностей, первоначально к нему не относившихся. Это произошло в эпоху Августа, учредившего новый город четырнадцати кварталов (*Regio*), структура которых появилась потом на формирование Константинополя. Можно добавить, что легендарная часть истории Рима изобилует «натуральным числом» 7 как символом завершенности, полноты (период семи царей).

Обратившись к Константинополю, мы встретим на первый взгляд более строгую и устойчивую картину города, деление которого, вслед за Римом, подчинено числам 7 (холмов, соборов) и 14 (кварталов, районов). Сразу напрашивается объяснение: в отличие от Рима или Москвы, столица Византии была создана по целевому плану как новый центр империи. Может быть, здесь семидесятичное деление оказалось более осязаемым? Однако, присмотревшись, мы замечаем все те же противоречия. Прежде всего, первоначальный город IV в. в черте укреплений очень мал и отнюдь не охватывает всех будущих городских районов — следовательно, столица Константина вряд ли могла включать семь реальных холмов. Во-вторых, их приведение к числу семь даже в позднем варианте — не более, чем условность. С той же легкостью в рельефе можно выделить и шесть, и восемь холмов. Кроме того, место четырнадцатого квартала не до конца ясно, он был сформирован в отдалении от города, как бы искусственно добавлен [13. С. 1—5].

По мнению Джона Балдуина, «хотя городу были приданы семь холмов и четырнадцать районов, с тем чтобы подогнать его к Риму, в действительности он включал только два главных холма, причем ни один не превосходил высотой и 50 метров» [14. Р. 168]. В многочисленных описаниях святынь Царьграда русскими паломниками XIV—XV вв. его «семидесятихолмность» ни разу не отмечена [15].

Глубинные основы семичисленного строения сакральных структур неоднократно исследовались, и мы не будем к ним специально обращаться. Но следует отметить необычайно усиленное использование в средневековой нумерологии именно «семерки», которая уступает место только ни с чем не сопоставимой «тройке». Этот факт объясняется с разных позиций, в том числе — устойчивым употреблением «семерки» в пророческих книгах Ветхого Завета и в Апокалипсисе, — как известно, особенно популярным в Руси. Для истории сакрального пространства Москвы особенно интересна традиция выражать через число 7 идею совершенства (в том числе божественного), совокупности и завершенности

Церкви, идеального творения (в том числе здания, города, храма). Мною уже были отмечены сознательное следование семичастной схеме при формировании церковной организации Москвы в середине XVI в. (а возможно — и ранее), умозрительная связь числа признаваемых православием Вселенских Соборов с числом реальных соборных храмов столицы и попытка установить специальное празднование в память Отцов Семи Вселенских соборов [16].

Кроме того, существует своего рода промежуточное звено между семичастно/семисоборными членениями Рима, Константинополя и Москвы. Известен по крайней мере один пример того, как славянские правители пытались материализовать идею семисоборности города (государства) как преемника императорской власти в конкретной строительной программе задолго до появления Москвы на исторической сцене. Речь идет о программе крестителя Болгарии — князя Бориса. В Пространной редакции Жития Климента Охридского, написанного Димитрием Хоматианом либо в XI, либо, что вероятнее, в XIV в., говорится, что князь Борис «оградил всю подвластную ему Болгарию семью соборными храмами, явив ее как некий семисвечный светильник» [17. С. 132—134; 18. С. 38].

Эти семь соборных храмов исследователи пытались отождествить с разными памятниками разных же городов Болгарии, тем более что есть еще одно свидетельство их существования: в письме болгарского архиепископа начала XI в. Феофилакта Охридского севасту Ивану, сыну севастократора Исаака сказано, что князь Борис «был наихристианнейший болгарский царь, построивший в Деволе одну из своих семи соборных церквей», — следовательно, один из храмов наверняка стоял именно в Деволе. Из его же «Жития пятнадцати тивериопольских мучеников» узнаем, что другой храм — в Брегалнице — также построен царем Борисом [18. С. 39—90; 17. Примеч. 154]. Добавив к этому Охрид, получим три пункта из семи. Недавно выдвинуто предположение, согласно которому были одновременно построены также и семь базилик во Внешнем городе столицы — Плиске. Их остатки, раскопанные в семи разных кварталах города, имеют совершенно одинаковые по типу и размерам планы и могут датироваться в пределах IX—XI вв. [18. С. 39—40]. В этом весьма раннем (относительно истории христианизации славянских народов) примере очень четко виден средневековый принцип использования и трактовки «священного текста», происходящей путем его овеществления и низведения на земной, конкретно-реальный уровень.

Обратившись вновь к истории Москвы, мы обнаружим немало свидетельств устойчивого бытования нумерологем, основанных на предпочтении числа 7, не только в области церковного строительства и не только на фольклорном уровне, но также и в документальных (летописных, актовых) материалах. Укажем, например, на «семидесятих холмъ и бояр» «Хронограф 1616/17 гг.» и зададимся вопросом, справедливо ли историки пытались свести состав этого «государственного совета» к семи персонам, либо же перед нами индосказательное наименование [19. С. 345—350 и др.]. «Семерка» присутствует и в церемониальных статутах средневековой Москвы (москвичи проводили царя Василия Шуйского, возвозного Жолкевским в Польшу, за семь верст от города; в числе выборных для посольства к Сигизмунду также фигурируют «семерки»).

Возвращаясь к началу нашего экскурса, отметим, что эта нумерологическая прослеживается в работах И.М. Снегирева (например, в его стремлении подразделить историю города на 7 перио-

дов). При этом следует учесть его тесную связь с фольклорной городской традицией, на которую весьма удачно указал В.Н. Топоров [20]. В текстах Снегирева присутствуют мир мифологических стереотипов, которые в XIX столетии упорно прогибают себе дорогу в область строгой науки и воспроизводят структуры архаического сознания.

Литература

1. Снегирев И.М. Памятники московской древности. М., 1842.
2. [Сенковский О.И.] Рец. на кн.: Снегирев И.М. Памятники московской древности. М., 1842 // Библиотека для чтения. 1842. № 2.
3. Позодин М.П. Рец. на кн.: Снегирев И.М. Памятники московской древности. М., 1842 // Москвитин. 1842. № 2.
4. Снегирев И.М. Москва. Подробное историческое и археологическое описание города. М., 1865. Т. 1—2.
5. Забелин И.Е. История и древности Москвы // Забелин И.Е. Опыт изучения русских древностей и истории. М., 1873. Ч. 2.
6. Waldheim J. Fischer von. Ougustographie du gouvernement de Moscou [Описание ископаемых остатков Московской губернии]. М., 1830—1837.
7. Никитин С. Элементарный курс географии... М., 1877.
8. Лихачева Э.А. О семи холмах Москвы. М., 1990.
9. Забелин И.Е. История города Москвы. М., 1905.
10. Иностранцы о древней Москве. М., 1991.
11. Воскресенская летопись // Полное собрание русских летописей. СПб., 1859. Т. 8.
12. Салмина М.А. Повести о начале Москвы. М.; Л., 1964.
13. Mango C. The Fourteenth Region of Constantinople // Studien zur spätantiken und byzantinischen Kunst. Bonn, 1986. Teil 1.
14. Baldwin J.F. The Urban Character of Christian Worship. Roma, 1987 (Orientalia Christiana Analecta, № 228).
15. Majeska G.P. Russian Travellers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries. Washington D.C., 1984 (Dumbarton Oaks Studies. XIX).
16. Беляев Л.А. Древние монастыри Москвы (конец XIII — нач. XV вв.) по данным археологии. М., 1994.
17. Милев А. Гръцките жития на св. Климент Охридски. София, 1966.
18. Михайлов С. По вопросу за седемте съборни храма на княз Борис // Археология (София). 1992. № 2.
19. Платонов С.Ф. Очерки по истории Смуты в Московском государстве XVI—XVII вв. М., 1937.
20. Топоров В.Н. О следах эпической стихотворной традиции в старорусских повестях о начале Москвы // Балто-славянские исследования. 1982. М., 1983.

Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 95-06-17475).

В.Н. ТОПОРОВ

Из московских текстов 2. «Мифология» Москвы 1930-х годов

Среди уроков, полученных мной в начале жизни, были и такие, которые произвели на меня глубокое впечатление и многое определили в моей жизни. Азбуку «интернационализма» (понятие несостоятельное и опасное) я изучил вне дома. Она вкратце рассказала мне о других народах, а иногда и языках. О немце — *Немец-перец, колбаса, кислая (вар. — тухлая) капуста, съел мышонка без хвоста и сказал: как вкусно!* (ср. *Гутен морген, гутен таг, хлоп по морде, вот-так так!*; *Морген-фри, нос утри и даже Дер* (но и: *Ди*) *фатер унд ди мутер поехали на хутор...*); о французе — *Внимание, внимание! На нас идет Германия. Француз упишем, дерется кирпичом* (было и еще что-то, где француз рифмовалось с пузо). О китайце — *Во саду ли, в огороде поймали китайца, разложили на дороге, вырезали...* О цыгане — *Цыган черный в пещку...* О татарине — *Неотвожа, красна рожка, на татарина похожа...* (и что-то еще совсем человеконенавистническое). О еврее — *Жид, жид по веревочке бежит, веревочку подергивают, жид по...ывает* (та же тема крылась в *На горе Арарат растет крупный виноград...*). Но совершенно ослепительным был образ никем никогда не виденного американца — *Один американец заснул...* Этот подвиг американца, видимо, вызывал не только удивление и даже восхищение, но какое-то особое уважение, дававшее американцу право на первенство.

Но основным «другим» элементом моей жизни того времени были, конечно, евреи. Каминские, Помирчики, Лифшицы, Гуссаки, Шифманович... — их было много в квартире, где я жил, и еще больше в доме. Фамилии многих из них я не знал, но, как и весь дом, я знал Зямку, который за месяц до открытия метро уже возил меня по всему маршруту; Мендика, показывавшего бесподобные фокусы и подражавшего произношению Сталина; Оську, который, без году неделя начав ходить на стадион, уже был на ты со Старостиными, у которых я из чувства благоговения не смел попросить автографы. Мне они все нравились, с ними было хорошо и легко, хотя я иногда замечал на основании реакции взрослых, что в их поведении есть нечто отклоняющееся от должного и вызывающее некоторое неодобрение. Конечно, русское и еврейское население квартиры было разным. Негласно считалось, что при евреях нельзя ругать советскую власть. Думаю, что и у евреев были свои претензии.

Мое первое восприятие еврейской стихии — что-то угнетающе-тяжелое, коричнево-темно-красное, теснота, хаос вещей, но, может быть, прежде всего какой-то особый смешанный запах ветоши и еврейской кухни. Позже я открывал присутствие этой стихии у художников — от Рембрандта до Сугина и Тышлера. *Ге шлофен, Яшке; Азохеней* и даже *Киш меритохес* (записываю так, как слышал) заполняло квартиру. Идти все время звучал вокруг. Телефонные разговоры велись преимущественно на нем. Что такое цимес, маца или рыба-фиш я знал не по-

наслышке, и это знание почему-то внушало чувство удовлетворенности, даже известной гордости от причастности к иному кругу жизни.

Конечно, сознание разности, инакости было живым. Смущал еврейский «физиологизм» в описании состояния и функций телесных органов. Не нравилось, что телефон и ванная всегда были заняты (и в пользовании ими, несомненно, проявлялся некоторый эгоизм), что включается радио и настееж открываются двери комнат (радио в те годы не регулировалось по громкости и на всякий случай его делали «громким»; у нас радио включалось обычно только вечером, когда транслировались оперы и спектакли Художественного и Малого; запомнился случай, когда бабушка включила радио и остолбенела от громового голоса персонажа какой-то революционной передачи: «Уйди, старая сволочь, убью!»). Подмечались и другие бытовые отклонения от нормы (имея их в виду, та же бабушка не раз говорила мне: «Что ты ходишь со спущенными носками, как старый еврей!»).

Но именно этой разностью и внутренней самостоятельностью держалось равновесие и, что важнее, подлинное (отнодь не «интернационалистическое») равенство. Она же, эта разность, составляла основу взаимного (как мне кажется) и нелицемерного уважения. Я не раз слышал в детстве (и это не было только смиренным паче гордости): «Мы, русские, дураки, а вот евреи — умные...» — или нечто подобное. Но из этого признания отнодь не следовало, что мы собираемся отказать от своей «неслучшей» жизни. Сердце мое сладко замирало, когда во время праздников, особенно Пасхи, бабушка, созная всю ответственность момента и как-то внутренние подтачивавшись, вручала Ес Израильские кулич и пасху. Это не было рядовым событием, но неким отмеченным актом, церемонией, сопровождаемой непривычно торжественными и потому несколько официально звучащими словами. Я просил бабушку еще и еще раз пересказать, как всё это было, и она повторяла свой рассказ, делая вид, что ничего особенного не произошло. И наша семья знала еврейские праздники и шедевры еврейской кухни по таким же подношениям в еврейские праздники.

Моя тетя вышла замуж за еврея из большой и бедной семьи сапожника, жившей в подвале нашего дома. Эта семья открыла мне некий новый, очень простой, естественный и привлекательный образ жизни. Масса запретов, регулировавших мое поведение, здесь снималась, границы между взрослыми и детьми оказывались гибче, семейная иерархичность смягчалась, атмосфера дышала доброжелательством, оптимизмом, легкостью; естественные радости жизни были им доступнее. Я тоже не готов был (да и не хотел) отказать от своего образа жизни, но в рекреации «внизу», в периодическом нисхождении в виткинский подвал, в этот «Носв ковчег» с его гармидером, я безусловно пужался.

Но, конечно, не всё было здесь так просто и безмятежно. Я рано почувствовал, что нахожусь в каком-то центре соблазнов, и они были многообразны и не сразу познаваемы: соблазны динамизмом, снятием запретов, меной позиций, дискредитацией незыблемых истин, ироническим отношением к «священному» и святыням. Мой сверстник и одноклассник Рафка мне, десятилетнему, в пять минут объяснил тайны деторождения, неуместно подчеркнув, что все им сказанное касается и меня и моих родителей, пригласил схо-

ВЛАДИМИР НИКОЛАЕВИЧ ТОПОРОВ, академик РАН; Ин-т славяноведения и балканистики РАН (Москва)

дить в аптеку и показать нечто, рассказал, в кого он был влюблен и в кого предполагает влюбиться, и в заключение попросил меня передать сомнительный стишок девочке, моей соседке по квартире. Он не ругался (кроме как модными в то время словами «паразит» и «зараза»; «ё моё» с вариантами — не в счет), но с непонятной для меня естественностью называл все вещи своими именами. Что в этом плохого, он понять никак не мог. А для меня, в те годы, сфера неприличного включала и такие слова, как *хулиган* или «*пианица*», а сфера табуируемого — *жена*, *девочка* (особенно, если слово относилось к той, которая мне нравилась), *любовь* и т. п.

Какой-то решающий поворот еврейская тема приобрела для меня позже, введя в преддверие некоей тайны. Осенью 40-го года я вышел из школы с моим великовозрастным соучеником-двоечником Вовкой Курковым. Отойдя на некоторое расстояние от школы, без всякого видимого повода, он вдруг наклонился ко мне и совсем не лозунговым голосом произнес: «Бей жидов, спасай Россию!» Я никогда не слышал этого раньше, и сказанное потрясло меня до основания. «Это так и есть» — озарило мое сознание. Что «так и есть»? — надо бить, надо спасать, надо делать то и другое? Конечно, нет. Императивная сторона высказывания, определение субъекта и объекта в этой схеме не занимали меня из-за своей второстепенности, неважность по сравнению с какой-то сверхъестественной подлинностью самого высказывания, свидетельствующего о чем-то другом, что стояло за ним. Этот ожог остался на всю жизнь, и я боюсь прикоснуться к нему еще раз. Что изменилось тогда во мне, — я не знаю, но знаю, что изменилось. Если же говорить о внешней стороне, то я перестал называть Рафку «царем Соломоном»: вдруг это стало неважным, а не потому, что некоторые хотели видеть в этом антисемитский «душок» (в это время в школе мы проходили историю Иудеи, и я был поражен гигантской идеей сопряжения — через три тысячелетия — моего друга с почти мифологическим царем-мудрецом; я и сейчас думаю, что нужно обладать незаурядным историческим «нечувствием», чтобы пройти мимо таких сопряжений). О внутренних же изменениях я могу, и то лишь отчасти и с вероятием, судить по моему последующему пути.

Заканчивая обозрение первого круга моих «ранних текстов», я хочу совсем вскользь остановиться на «игровых» текстах, локусом которых были бульвар и улица, и на некоторых смежных фактах, дающих основания для реконструкции ряда интересных явлений из области духовной культуры в ее прошлом. Замечу также, что сфера обценного до сих пор не оценена по достоинству как удивительный заповедник мифопоэтической архаики. К счастью, память сохранила мне многое, что по-настоящему я смог осмыслить десятилетия спустя. Несколько примеров.

Насколько я могу судить, к середине 30-х годов в Москве стало очень употребительным слово *волос* как некое специфическое ругательство-обозначение квалифицирующего типа. Оно было, бесспорно, самым употребительным знаком некоей ситуации и было известно всем мальчишкам, не полностью изолированным от улицы. Такое состояние сохранялось до начала войны. После войны мне приходилось слышать это слово лишь изредка и главное год от году реже. И дело, видимо, не в том, что я вышел из того возраста, к которому это слово было приковано: кажется, оно действительно исчезло или просто отступило в глубокую тень. Повторяю — слово *волос* в указанном употреблении пронизывало собою все, и граффити московских довоенных стен, классные доски, обложки тетрадей и учебников пестрели этим словом. Одним из удобных преимуществ его было то, что формально оно не относилось к неприличным, и его можно было употребить открыто — при родителях, взрослых, в относительно благоприятной обстановке, хотя по существу оно было неким субститутом чего-то иного, подобно не менее знаменитым *ё моё*, *ёлки-палки* и под. Типичная схема употребления слова примерно такова. Встречаются двое мальчишек. Один другому рыча: «У, волос» (или: волосатик!). В ответ: «Сам волос» или: «От волоса слышу». — Первый: «А по ха не хо?» (в переводе: «а по харе не хочешь?»). — Второй (с усилением, нагнетая): «У, волос е...нный!» — Первый (с готовностью исчерпать инцидент): «Волос, подай голос, поговори-поговори у меня!» Мне не раз встречалось и сочетание *волос ползучий*, а летом 1940 года в течение нескольких дней мне приходилось слушать великолепные образцы «герцо-мата», где известный глагол мастерски сочетался со словом *волос*, сопрягавшимся с названиями разных (и многих) животных: змея (не змею!), волка и собаку помню твердо. Была ли это счастливая встреча с архаикой или просто с великолепным мастером своего дела, артистом-поэтом, — сказать не могу, но думаю, что в некоей более глубокой перспективе это почти одно и то

же. Через четверть века я понял, что этот почти позабытый *волос* 30-х годов продолжает имя еще более позабытого славянского языческого божества. Некоторые промежуточные тексты и соответствующие мотивы позволяют прочнее и надежнее связать два эти конца единой цепи. А *волос* моего детства (как, впрочем, и индоевропейские параллели) помог за образом славянского божества увидеть его более раннюю хтоническую ипостась, связанную со смертью и богатством (скот), с змеиной природой.

Эта тема *волоса* вызывает еще одно воспоминание раннего детства. В 1934 году под предлогом строительства метро была снесена маленькая, уютная, очень старая церквушка Флора и Лавра, в которой меня крестили и с которой в моей жизни связано, может быть, важнейшее духовное событие. Она находилась почти на углу Мясницкой и Юшкова (теперь Боброва) переулков, в нескольких десятках метров от дома, в котором я жил, и первое, что я видел, подойдя к окну, была эта церковь. При разрушении церкви и расчистке участка было обнаружено кладбище, и мальчишки бегали к раскопу смотреть человеческие скелеты и кости (эти захоронения могли быть сделаны только до московской чумы 1771 года). Но, когда интерес к этим находкам стал спадать, неожиданно обнаружилось, что тут же рядом обширное захоронение скота — лошадей и коров. Меня не пугали на эти раскопанные кладбища — тем более, что предупреждали о возможности вспышки чумы, по большему числу и череп (кажется, лошадиный) я видел во дворе нашего дома у мальчишек. Но главной находкой было другое, и именно оно всколыхнуло все население дома — не только детское, но отчасти и взрослое. На скотском кладбище было найдено огромное количество до того мною не виденных «чортовых пальцев» (белемнитов). Их было так много, что в течение ближайших месяцев они стали основной обменной ценностью на дворе; даже у меня, не имевшего доступа во двор, было десятка полтора «чортовых пальцев», куда-то вскоре исчезнувших. Дома мне объяснили происхождение белемнитов от удара молнии в песок, и этим мое «научное» любопытство было исчерпано. Но то, что происходило во дворе и что я мог наблюдать, лежа часами на подоконнике второго этажа, было гораздо интереснее. Два явления, связанные с ажиотажем вокруг «чортовых пальцев», помню отчетливо: ребята, как полагаю, тоже впервые увидевшие их, вдруг начали играть в какую-то слишком сложную и ритуально продуманную игру, чтобы предположить здесь имитацию (я далеко не все мог разобрать в правилах этой игры, а кое-что, возможно, забыл, но хорошо помню, что речь шла о каком-то непростом обмене «чортовыми пальцами», при котором победжал тот, у кого собирались все «пальцы»; сам переход их от одного владельца к другому сопровождался неким неслучайным и сильно формализованным текстом, из которого я помню только числовой ряд — первый (или один), второй, третий и т. п., в соответствии с которым происходил обмен «чортовыми пальцами»); родители же некоторых детей (всегда матери) неожиданно также проявили к этим находкам большой интерес и всеми правдами и неправдами старались отобрать их у детей. Если это не аберрация и влияние того, о чем я узнал позже, кажется, говорили, что «чортовы пальцы» помогают от прострела. Любопытно, что эти женщины, насколько я могу восстановить в памяти, были в основном обитательницами подвалов, приехавшими недавно в Москву из деревни (дом, как и весь город, в эти годы очень быстро «демократизировался», точнее «пейзанировался», благо и тогда уже старые жильцы и кое-кто из новых (немцы, латыши из эмигрантов) время от времени исчезали и оставляли свободную площадь; можно пойти еще дальше, высказав предположение, что внезапное и массовое появление на московском горизонте «волоса» было связано именно с миграционной волной из разоренной деревни в Москву).

Сейчас для меня достаточно ясна связь захоронения скота, церкви Флора и Лавра, покровителей коней (ср., с одной стороны, известную иконную композицию — Св. Власий и по обеим сторонам Флор и Лавр с лошадьми, а с другой — старые свидетельства о конских праздниках, происходивших у церкви Флора и Лавра, позже конских ярмарках), «чортовых пальцев», сюжета основного мифа, реликтов имени языческого Волоса в современной речи. Но когда я впервые услышал обращенное ко мне «подойди сюда, волосатик!» и увидел «чортовы пальцы» у руин церкви Флора и Лавра, ничего этого я не знал. Я просто был игрой случая включен в архаичную мифо-ритуальную традицию, сделавшись ее частным носителем до того, как понял ее целостный смысл, и потому сейчас выступаю не как исследователь-специалист, но как рядовой свидетель — *так это было*. Уже в поздние годы, во время моих занятий архаическими традициями, меня постоянно поражало не только то, как цепко и

изошренно ведет себя традиция, чтобы сохранить свои наиболее значимые реликты, но и почти необъяснимая способность самой традиции, выискивая кого-то вне себя, сделать его носителем этой традиции почти по принципу «*deus ex machina*» и тем самым обеспечить свое существование. Поэт, почти ничего не знающий о смысле традиции, но интуитивно в своем творчестве открывающий его, — из этой категории. Могу прокомментировать это личным опытом, опирающимся на десятки, если не сотни, прецедентов.

Наиболее острыми и увлекательными играми (в частности, и у детей) признаются так называемые антагонистические игры. Классическая схема их — членение участников на две части не просто с противоположными целями, но столь противоположными и отрицательно зависящими друг от друга, что, насколько одна часть выиграла, настолько вторая проиграла, и наоборот. Первый этап игры (собственно, «пред-игра») такого рода — разделение на две части. Для этого выбираются две матки, в отношении которых и распределяется весь состав участников. Обычно перед началом игры, когда принято решение играть и кто-нибудь предлагает — «загадаемся», выбирают (как правило, не формально, а в соответствии с неписаным авторитетом) двух маток, остальные расходятся по парам и договариваются о своих шифрах, имеющих при невырожденной форме игры противопоставленные друг другу смыслы. Затем подходят к маткам, обращаются к ним, по сути дела, с загадкой, выраженной к тому же в лучших образцах особым ритуализованным каноническим языком. Ядром этого обращения является схема: «Мати-матича... кого выбираешь (берешь): *x* или *y* ?» Матка (выбирают поочередно то правая, то левая) называет *x* (или *y*), и *x* становится вправо или влево от выбравшей его матки, зачисляясь в соответствующее «гнездо» (*y* занимает место в другом «гнезде»). Слово *гнездо* в таком употреблении (как и *мы из одного гнезда*) я не раз слышал и, насколько могу восстановить, именно от тех, кто лучше других владел ритуализованным языком, большинством уже позабытым или не пользующимся им. Увы, предлагавшиеся к выбору загадки были весьма однообразны, а иногда и абсолютно монолитны. Главными шифрами были ведущие половые признаки — *x*. или *p*. в языковом выражении; значительно реже — солнце или месяц (луна). Лишь позже появились «Спартак» или «Динамо» (года с 36-го, так как «Спартак» был создан только в 35-м году), Ворошилов или Буденный и т. п. Так происходило бинарное членение участников решающей игры, так классифицировались ее участники в соответствии со «своей» маткой, так это матрицирование (ср. *matrix: materia*) формировало два противоположных гнезда. Так порождался мир игры, его состав и пространство, его смысловые доминанты, и это порождение было сродни творению мира в мифопоэтических космогониях. Позже я имел случай обратить внимание, что в композиции мирового дерева нередко появляется образ двух гнезд в верхних ветвях его (обычно справа от ствола гнездо, в котором солнце, слева — гнездо с месяцем); иногда изображается одно гнездо на верхней части ствола, и в нем в том же порядке размещаются солнце и месяц; наконец, нередко солнце и месяц сохраняют свое положение, но изображаются не в гнезде, а просто в ветвях. В другом месте мне удалось показать, что в ходе длительной эволюции, начиная с неолита и вплоть до эпохи мирового дерева, стилизованные символы женского и мужского начала и солнца и месяца оказываются практически тождественными — круг и вытянутая узкая палочка (линия). Известны и древние ритуальные предметы (например, «повозки»), на которых размещаются то одна, то другая пара, иногда с птицей над ними.

Сообразив все это, нетрудно вспомнить упомянутые выше альтернативы («предметные») при загадывании участников игры и соответствующих выборах их со стороны маток; известное «хулиганское» речение (кстати, некогда очень распространенное) в рифму — *x*., *p*... *из одного гнезда*, примерно с тем же значением, что и *два сапога пара*; другой «игровой» выбор (уже вне задачи «матрицирования») — *что любишь* (или *хочешь*, или *выбираешь*) — *солнце* или *месяц*? (вар. — *луну*). При ответе «месяц» спрашивающий набрасывался на ответчика и частыми попеременными движениями ладоней по вертикали «рубил» (или «сек») на шее сзади так называемую *лапшу* или *канусту* (ср. мифологический мотив «рассечения» — разрубания) месяца). Жизнь вносила свои изменения в старые схемы, и уже перед войной самым ходовым был другой вариант — *что ты больше любишь — на солнце или в тени*? Если ответ был «на солнце», спрашивающий быстро говорил «показать тебе, как дерутся японцы» (здесь сказывалась злоба дня), и одновременно в быстром темпе, часто бил ответчика (считалось, что это жию-джитсу). Если же ответ был «в тени», то спрашивающий



Церковь Флора и Лавра (середина XVII в.) у Мясницких ворот. 1880-е годы. Разрушена в 1934 г.

отвешивал одну оплеуху ответчику и на его недоумение или возмущение говорил: «Ты же сам просил втянуть тебе». Но мотив битья (<борьбы>), связывающий двух участников-антагонистов, ведущих вопрос-ответный диалог, сохранялся во всех этих случаях.

И последний пример, относящийся к очень распространенной и вполне «хорошего тона» детской игре «в каравай». Дети берутся за руки, образуя замкнутый круг; в середине его сидит на корточках, опустив голову и закрыв глаза, мальчик; хоровод начинает двигаться «посолонь» с песней: *Как на Яшны именины испекли мы каравай, вот такой вышины, вот такой низины, вот такой ширины, вот такой ужины* [при этом на минуту останавливаются и движением рук показывают размеры каравая]... *Каравай, каравай, кого хочешь выбирай! Чок-чок, пятачок, вставай, Яша-дурочок, где твоя невеста, в чем она одета, как ее зовут?* (позже появился вариант: *и откуда привезут?*). Яша поднимался, открывал глаза и, к общему веселью, выбирал себе невесту.

Я готов был играть в эту игру в качестве участника хоровода, но быть Яшей (кажется, кроме одного-двух случаев) решительно отказывался: я чувствовал за этим образом что-то глубинно-подсознательное, «стыдное», краснел, смешивался, я не мог ни отказаться от выбора, ни выбрать просто так; все это было для меня очень серьезно. Мое смущение было сразу замечено, и в наказание мне тут же пришлось выслушать в свой адрес: *Тили-тили-тесто, жених и невеста*... и т. д. Я помню, как какой-то мальчик, приглашенный участвовать в хороводе только потому, что не хватало народу, запел: *Сиди, сиди, яшур, под ореховым кустом*... Участники поделкатнее были удивлены и смущены, другие хохотали в глаза. Думаю, что общая оценка была примерно такой — «вот и приглашай незнакомого, со стороны...» То же думал и я. Если было бы можно вернуть прошлое, я попросил бы у этого неизвестного мальчика, носителя не только праславянской, но и индоевропейской традиции прощения. Он знал не только архаичный текст, но и помнил, один из всех нас, *кто* сидел в центре круга и *как* его звали (ср. о невесте — *как ее зовут?*). И могло не быть Шейна и других собирателей и записывателей этого текста, потому что был *этот* мальчик. Да, это была странная иерогамия девы и Змея (дракона), с открытием имен вступающих в брачный союз, со всей его противостоительностью, сулящей, однако, необыкновенное богатство, прибыток — «с весь мир», образом которого и был каравай, почти сливающийся с этим миром и с прототипом «Яши» и несущий на себе — в ритуальном изделии из теста, — в частности, и хтонические черты диахронического предка «Яши».

1988 г.

И.С. ВЕСЕЛОВА

...Цель моих записок — припомнить старину
главным образом о домах и местностях Москвы.
В.А. Гиляровский

Заметки к фольклорной карте Москвы

Каждый город создает, хранит и использует тексты, — определяющие его во времени и пространстве, в сфере общих и местных этических ценностей. Это государственные архивы, домашние альбомы, вывески, памятники, граффити, православные святыни, привычные места встреч горожан¹ и, в том числе, фольклорная проза. На материале московской устной прозы — легенд, преданий, быличек, слухов и толков — я постараюсь показать, как происходило и происходит фольклорное картографирование Москвы. В фольклорном городском пространстве не бывает «нейтральных» достопримечательностей — все они обозначены или как положительные (чудесные, святыне), или как отрицательные, связанные с проделками нечистой силы или с нечеловеческими поступками людей.

Не раз отмечалось, что по сравнению с традиционным крестьянским фольклором в городском существенно изменился набор сюжетов и основные жанровые характеристики². Эти изменения коснулись состава персонажей — из городской фольклорной прозы исчезли привычные представители низшей демонологии (не только лесные и водяные хозяева, но и домовый), вместо них в городе появляются не менее загадочные маны, колдуны-книжники, мошенники, привидения, барабашки и т.д. Традиционное деление деревенского пространства на «свое» и «чужое» и представление о циклическом времени аграрных праздников и будней сменяются в городе лабиринтом святых и страшных мест, домов, подземелий и башен, чередой «исторических эпох». Шкала этических ценностей крестьянина и горожанина также несколько различается. Соблюдение христианских заповедей не помещает купцу в городе ради выгоды облапошить крестьянина или провинциала, а торговая смекалка становится распространенным мотивом городского предания — например, в известном рассказе о появлении фильповских саек с изюмом³. Подобные предания о спасении дела имеют своих сюжетных близнецов в городском фольклоре других стран. Например, во Франции существует объяснение слегка наклоненного горлышка бутылки у вин «Шене»⁴.

Говоря о фольклоре Петербурга-Ленинграда, который собран и изучен значительно лучше московского, Б.Н. Путилов констатирует, что «предания и легенды не всегда строго различимы, потому что «чудо» непременно облачается в исторические одежды, а «достоверность» почти обязательно осложнена долей фантастики»⁵. Учитывая принятую в фольклористике классификацию устной прозы, можно отметить, что большую часть из рассмотренных «московских» сюжетов отличает прежде всего установка на достоверность. Исключения составляют слухи, которые назывались «колокола лить» — это нечто вроде

ритуального вранья, специально сочиняемого при литье нового колокола, чтобы он был звонче. Вот пример складывания такого текста из Гиляровского: «Колокол лют! Шушукуются по Сухаревке — и тотчас же по всему рынку, а потом и по городу разнесутся самые нелепые рассказы и вранье. И мало того, что чужие повторяют, а каждый сам старается похлеще соврать, и обязательно действующее лицо, время и место действия обозначит.

— Слышали, утром-то сегодня? Под Каменным мостом кит на мель сел... Народищу там!

— Сейчас Спасская башня провалилась. Вся! И с часами! Только верхушку видать.

Новичок и в самом деле поверит, а настоящий москвич выслушает и виду не подает, что вранье, не улыбается, а сам еще чище что-нибудь прибавит. Такой обычай:

— Колокол лют!»⁶

Хранителями «достоверных» прозаических текстов выступают коренные жители; во всяком случае, ссылка на услышанное от «старого москвича» служит для повышения статуса текста. Однако активнее владеют информацией нефииты — люди, переселившиеся в город недавно, которым необходимо найти свои ориентиры в городе. Преобладание информативной функции свойственно всей представленной группе текстов, но подобно тому как легенды с преданиями образовали некоторый жанровый симбиоз, так и былички сливаются с фабулизированными бывальщинами или, теряя мифологический компонент, переходят в жанр «случая из жизни». Кроме того, варианты одного и того же сюжета могут быть и преданиями о проклятом доме и его хозяине — исторической личности, и быличкой о нечистой силе. Слухи-толки, помимо прогностического характера текста, обладают такими свойствами, как краткость, неразвернутость мотива и неконкретность источника информации — «говорили», «рассказывают», «ходил слух», или замечательное «...вся Москва про это молчала»⁷ из того же Гиляровского.

Из общего репертуара городской устной прозы, зафиксированной в различных источниках с XVIII по нынешний век, были выбраны тексты с функцией маркировки городского пространства — она может быть доминирующей или дополнительной. При их анализе учитывалось, каким образом отмечается пространство, какая из характеристик работает — отнесение к историческому времени, персонажи (в тексте может не быть «героя», а присутствует историческая личность, положительная или отрицательная оценка которой переносится на место), событие. Кроме того, существенно, выполняет ли текст дополнительные функции, — например, рассказ о «чудесном спасении ризницы от воров»⁸ может служить пояснением к монастырскому обычаю, рассказы о «домах с привидениями» обязательно содержат этикетное правило прохожему перейти на противоположную сторону улицы, особенно в ночное время.

Очевидно, что все более или менее заметные точки города становятся местами действий и объектами подобных текстов. Особую роль в городском ландшафте играли церкви и монастыри. Будучи местами «святыми», они обладают заданной «положительной» маркировкой, что и подтверждают многие сюжеты. К их числу относятся церковные предания о спасении ризницы Новодевичьего монастыря⁹, о видении монахини Вознесенского монастыря¹⁰ накануне спасения Москвы от татар¹¹, о «тайном молебне», заказанном Сталиным в Успенском соборе Кремля во время наступления фашистов на Москву в 1941 г.¹², о строительстве храма Василия Блаженного на чудесно собранные этим юродивым деньги — «как наберет полную полу, сейчас бежит на Красную площадь, где теперь Василий Блаженный стоит. Прибежит и примется бросать деньги через правое плечо. А они падают — пятак к пятаку, копейка к копейке, три копейки к трем копейкам. Сами по порядку падали»¹³.

Однако, как и в крестьянском фольклоре, существуют сюжеты, в которых православные храмы приобретают отрицательную оценку. Это бытующая до сих пор легенда о появлении «черта на куличиках» — как в богадельне при храме Всех святых на Кулишках в Китай-городе завелся черт (сюжет его изгнания даже вошел в «Житие митрополита Иллариона»)¹⁴, и циркулирующий в последнее время рассказ о проклятии места строительства храма Христа Спасителя то ли игуменей женского монастыря, находившегося на этом месте, то ли языческими жрецами, имевшими там капище¹⁵.

Отдельно стоит указать на те сюжеты, в которых упоминаются монастыри и храмы, но обозначает место не их «святость», а связанная с этим местом историческая фигура. В популярных в начале прошлого века рассказах о людоедке Салтычихе, содержавшейся в яме Ивановского монастыря и «употреблявшей, по общей молве, в пищу женские груди и младенцев»¹⁶, упор делается на «жути», категорически не укладывающейся в человеческие нормы поведения, а монастырь служит только местом заточения и возмездия. И легенда об ослеплении зодчего храма Василия Блаженного по приказу Ивана Грозного¹⁷ также строится на двух мотивах — утверждении уникальной красоты храма и образе царя-тирана-строителя (этот мотив в Петербурге присутствует во многих легендах о строительстве города и Петре I, а в Москве в легендах о участии Сталина в реконструкции и строительстве Москвы).

Башни и городские ворота также становятся местами, к которым приурочены легенды и предания. Это обошедший Москву весной 1918 г. «слух о некоем событии, случившемся у Никольских ворот»¹⁸, рассказ о покушении на Брежнев в воротах Боровицкой башни, где до того была разрушена самая старая церковь Москвы, чему придавали «символическое значение»¹⁹. Самой известной московской башней была Су-

ИННА СЕРГЕЕВНА ВЕСЕЛОВА, аспирант; Ин-т высших гуманитарных исследований РГГУ (Москва)

харева, которую называли «невестой Ивана Великого», в которой, по преданию, обитал колдун Брюс и оставил там свою знаменитую книгу предсказаний. «Он мог посредством этой книги узнать, что находится на любом месте в земле, мог сказать, у кого что где спрятано... Книгу эту достать нельзя: она никому в руки не дается и находится в таинственной комнате, куда никто не решается войти»²⁰. Устойчивая связь в московском фольклоре имени Брюса с Сухаревой башней прослеживается практически во всех сюжетах и вариантах рассказов о нем.

Москвичам всегда было интересно, что находится «на любом месте в земле» — об этом свидетельствует стойкая аура таинственности вокруг московскими подземелий. Тут и знаменитая библиотека Ивана Грозного, и клады в подземных ходах²¹, и подземные застенки-пыточные в зданиях Тайной экспедиции в XIX в., и страшные подвалы Лубянки XX-го, и загнанная в трубы река Неглинка, которая была, по мнению многих, тайным кладбищем. В путешествии Гиляровского с провожатым по подземному речному руслу «что-то все время скользило под ногами. Об этом боязно было думать. А Федю все-таки прорвало: "Верно говорю: по людям ходим"»²². По наследству таинственность перешла и в московское метро. Занимая вообще чрезвычайно важное место в жизни москвичей, оно продвигает слухи о «втором метро» и переходах, соединяющих все важные государственные учреждения, о подземных военных заводах, излучающих радиацию, еще более загадочную, чем нечистая сила. В современной московской мифологии, творцами которой становятся популярные газеты, радио и ТВ, особое место уделяется вестибюлям станций метро: «Московский комсомолец», например, расшифровал апокалиптическую символику рельефов на станциях метро «Перово»²³. Все сюжеты, действие которых происходит в подземельях, содержат отрицательный знак подстерегающей опасности или творивших там злодеяний.

Интересно, что в некоторых рассказах об узниках тюрем или застенков, о разбойниках, промышлявших на пригородных дорогах²⁴, оценка конкретного места отступает перед усложненным повествованием о герое. Таковы бытовавшие в прошлом веке рассказы о дезертире Ланцове, который уплыл из Бутырок на нарисованной на полу камеры лодке²⁵.

В зону, освоенную городским фольклором, входят и ближайшие пригороды. С рассказом об атаманше Марье связывается топоним «Марьи-на Роща». Отдельную группу сюжетов составляют рассказы о реликтовых растениях и животных, растущих и обитающих в парках и усадьбах: дубах Петра Первого в Петровско-Разумовском, аллее Алексея Михайловича в Измайлове, щуке, осетре и карпе, окольцованных при Екатерине Великой и выловленных в царьщинских прудах²⁶. Обычно древность их связывается со значимой исторической личностью, и реликты служат медиатором времени, его воплощением. Печать древности и исторической личности положительно маркирует это место. Такие сюжеты в наше время наиболее восприняты экскурсионными программами.

И, наконец, о самых популярных местах действий городских легенд. Это дома, чаще всего заброшенные или долгое время пустовавшие. В

основном с ними связываются проделки нечистой силы, появление привидений, «черных» и «белых» фигур: «По другую сторону Тверской стоял за решеткой пустовавший огромный дом, выстроенный еще при Екатерине II <...>. Дом стоял с выбитыми окнами и провалившейся крышей. <...> А тогда в нем жили <...> черти»²⁷; «Давно знаю этот домина, лет 30: все пустует, все порожняком стоит. Никто жить в нем не хочет от беспокойства... Покою нет»²⁸. Исключение составляет знаменитая «нехорошая» квартира в доме № 302-бис. Этот адрес до сих пор активно используется городской мифологией, хотя квартира эта была «весьма населенной коммуналкой»²⁹. В прошлом веке дома с масонскими знаками привлекали внимание так же, как и заброшенные здания. «В шестидесятых годах на Мясницкой улице, напротив почтамта, в доме бывшем Кузовникова, существовал целый ряд комнат со всеми атрибутами и украшениями прежнего масонства <...>. Оригиналы-стариканки прожили в доме более пятидесяти лет, ни разу не переступив порога таинственных и страшных комнат»³⁰, «в мезонине соловубовского особняка почему-то жил поэт Рукавишников <...>. Он рассказывал историю нашего дома и уверял, что в нем водятся привидения, что в стенах какие-то тайные ходы... Последний владелец дома был масоном. Еще при нас сохранились две комнаты, выкрашенные в черный цвет, на потолке были белые звезды»³¹. Дома с привидениями, чертями и «белыми» и «черными» дамами становились местами кровавых драм (в этом случае рассказы о них являются сюжетными повествованиями, которые могут классифицироваться как городские предания или быличины) или самоценными хранилищами нечисти, которые стоило, крестясь, обходить стороной (тогда за краткостью тексты о них можно определить как былички или даже слухи-толки). Предостережение переходить на другую сторону улицы относится к особняку в Колпачном переулке, бывшем в 30-е годы резиденцией Абакумова³², и к особняку Л.П. Берия на ул. Качадова³³. Совершенные там злодеяния установили за домом «недобрую славу».

Еще один пласт сюжетов — «градостроительные» легенды. Они во многом связаны со столичным статусом города, во всяком случае, большее количество бытующих в Москве и Санкт-Петербурге сюжетов четко связывается со временем переноса столицы из города в город. Для Москвы это сюжеты, связанные с Иваном Грозным (строительство кремлевских стен и собора Василия Блаженного) и Сталиным (строительство высотных зданий). Такого рода тексты строятся на объяснении какого-либо отступления от правил: асимметричность фасада гостиницы «Москва»³⁴ является нарушением нормы — этот факт интерпретируется легендой, так же как и различие цвета облицовки на здании МИДа (рассказ о «прилепленном» к башне против воли архитекторов шпилье³⁵). Сюжеты эти объясняют казус (маркировка в этом случае нейтральная или скрытая отрицательная — красота собора привела к гибели зодчего, шпиль МИДа является нарушением гармонии архитектурного замысла и т.д.) или рукотворное чудо (скорость и грандиозность строительства, быстрота переделки кобылы в коня в памятнике Юрию Долгорукому³⁶).

Тексты городского фольклора имеют более или менее четко выраженную функцию урегулирования отношений между горожанами и городским пространством. Являясь элементами общегородского знания, легенды, предания, былички имеют определенную пространственную привязку, поскольку человеку необходимо ориентировать себя в ландшафте. Из городских объектов московский фольклор активнее других осваивает православные монастыри и храмы, башни («высотки») и ворота, подземелья и метро, парки и заброшенные дома.

Примечания

¹ См. размышления А. Белого в «Крещеном кийтае» о местах, где назначали свидания петербуржцы.

² См.: Белоусов А.Ф. Городской фольклор: Лекция для студентов-заочников. Таллин, 1987; Неклюдов С.Ю. После фольклора // ЖС. 1995. № 1; Mare Koiva. Some Aspects of UFO-lore // Contemporary Folklore: Changing World View and Tradition. Ed. by Mare Koiva. Tartu, 1996. P. 254, 266.

³ Гиляровский В.А. Москва и москвичи. Минск, 1980. С. 132—133.

⁴ По легенде, Людовик XIV, раздосадованный явно бракованным горлышком бутылки, потребовал ответа от Шене. Находчивый винодел заявил, что так и было задумано: «Она склоняется перед блеском Вашего Величества» (Сухова С. Теперь не «на холмах Грузии», а на «холмах Франции» // Сегодня. 15.04.1997. № 77).

⁵ Путилов Б.Н. Петербург-Ленинград в устной традиции столетий // Синдаловский Н.А. Петербургский фольклор. СПб., 1994. С. 10.

⁶ Гиляровский В.А. Указ. соч. С. 41—42.

⁷ Там же. С. 122.

⁸ Пыляев М.И. Старая Москва. М., 1995. С. 310.

⁹ Там же. С. 311—312.

¹⁰ Вознесенский женский монастырь находился в Кремле с правой стороны от Спасских ворот и назывался Стародевичьим.

¹¹ Пыляев М.И. Указ. соч. С. 411.

¹² Паламарчук П. Сорок сороков: Краткая иллюстрированная история всех московских храмов. Т. 1: Кремль и монастыри. М., 1992. С. 43.

¹³ Баранов Е.З. Московские легенды. М., 1928. Вып. 1. С. 27.

¹⁴ Виноградов И. Ужас: иллюстрированное повествование о нечистой силе. М., 1995.

¹⁵ Записанный автором по памяти разговор в метро с «коренным москвичом».

¹⁶ Пыляев М.И. Указ. соч. С. 74.

¹⁷ Баранов Е.З. Указ. соч. С. 25—26.

¹⁸ «Большая икона св. Николая Чудотворца висела над воротами. Она была занавешена красной материей. Материя была прибита гвоздями к краям иконы и закрывала ее всю. И вот в этот тихий солнечный день москвичи увидели, что эта красная материя, закрывавшая икону, во-первых, разорвалась сверху до низу; а далее полоски материи стали, как ленточки, отрываться от иконы сверху вниз и падать на землю... Я стоял среди благоговейной толпы. Икона на глазах у всех очистилась совершенно от красной материи ее закрывавшей» (Иоанн Шаховской, архиеп. Интервью по случаю 80-летия // Вестник Русского христианского движения. Париж, 1982. № 137. С. 279—280; цит. по: Паламарчук П. Указ. соч. С. 107).

¹⁹ Там же. С. 90.

²⁰ Московская старина: Воспоминания москвичей прошлого столетия. М., 1989. С. 115.

²¹ Для изучения подземных ходов в начале XX в. была создана Комиссия по изучению подземий старины, первыми выводами которой были: «Подземные

сооружения древности были фамильной или государственной тайной, и сведения о них в документы не заносились. Начали собирать предания, легенды, слухи и про- верить их» (Белоусова Т. Москва подземная // Столица. 1991. № 37. С. 50).

²² Гиляровский В.А. Указ. соч. С. 58.

²³ «Так в московском метрополите- не несколько лет назад появился символ... Апокалипсиса. На стене вестибюля стан- ции метро «Перово» в белом мраморе изобразен мифологический лев, изрыга- ющий прямо из пасти снопы огня <...> По мнению некоторых столичных исто- риков, барельеф в Перове — это и есть не что иное, как изображение Страшно- го Суда. О возникновении в метро ог- ненного льва рассказал историк-краевед А. Пащенко. «Задуматься о загадке барельефа меня заставила анонимная записка, оставленная на моем столе по- сле лекции в музее: — Иди в Перово! Возври — конь белый, хвост акки зний, из пасти огонь и сера»» (Рохлин А. Апока- липсис в метро: Жители Перова первы- ми увидели его предзнаменования // Московский комсомолец. 6.01.1996. С. 8).

²⁴ Похождения одного из знамени- тых московских разбойников пересказы- вает Пыляев: «Про Вережкина, например, расскажут и покажут место, где он оста- новил многолюдную свиту богатого ря- занского помещика Вольнского и взял у него все, оставив ему только по расчету, сколько нужно было на проезд, на моле- бен и на свечу к чудотворной иконе <...> Про этого Вережкина много рассказы- вали небылиц, так его, например, неоднок- ратно окружала военная команда; но Вережкин выпивал заветный ковш вина и сам исчезал в том же ковше <...> До- го и никогда, может быть, Вережкин не попался бы, если бы не изменила ему женщина» (Пыляев М.И. Указ. соч. С. 458).

²⁵ Богатырев П.И. Московская ста- рина // Московская старина. М., 1989. С. 122.

²⁶ Пыляев М.И. Указ. соч. С. 252, 220, 227.

²⁷ Гиляровский В.А. Указ. соч. С. 178.

²⁸ Баранов Е.З. Указ. соч. С. 20.
²⁹ Черкашин Н. Дверная ручка от нехорошей квартиры // Оракул. 1996. Ноябрь. С. 13.

³⁰ Пыляев М.И. Указ. соч. С. 92.
³¹ Евстигнеева А.А. Особняк на Поварской: из истории Московского Дворца искусств // Встречи с прошлым: Сб. материалов ЦГАЛИ. М., 1996. Вып. 8. С. 122.

³² Беттелл Николас. «Лондонский клуб» шпионов // Итоги. 14 января 1997. С. 61.

³³ Благодаря за эту информацию О.В. Белову.

³⁴ Рассказ о подписи, поставленной Сталиным на чертежах двух проектов здания, записан автором от водителя так- си (июнь 1996 г.).

³⁵ Славкин Ю. Памятник неизвест- ному стилю. М., 1996.

³⁶ Лурье В.Ф. Памятник в текстах современной городской культуры // ЖС. 1995. № 1. С. 22.

Г.И. КАБАКОВА

Высотные здания в свете мифологии

Сегодня, когда в Москве вновь начали возникать про- екты высотных зданий¹, полезно было бы обратиться к стройке, начатой ровно 50 лет назад, в 1947 г. Мы бы хотели соотнести обильную печатную продукцию, сопровождавшую закладку и открытие «высоток», с устными легендами, ходившими на их счет. Цель наша — показать, как в этих двух на первый взгляд взаи- мопротивопоставленных текстах, фольклорном и офи- циально-идеологическом, реализуются сходные моти- вы.

Напомним вкратце историю этих последних па- мятников сталинской эпохи. По желанию Сталина в 1947—1948 гг. было принято решение о строитель- стве восьми высотных домов. Уже 4 апреля 1949 г. все проекты получают Сталинские премии по архи- тектуре за 1948 г. Случай уникальный, поскольку всегда и везде премируются только готовые здания. Впро- чем, с той же легкостью премия была отобрана у Л. Полякова, автора гостиницы «Ленинградская», — посмертно! Обилие документов, принадлежащих к са- мым разным жанрам — от репортажа до солидной монографии В. Олтаржевского², комментирующих все этапы создания этих памятников, свидетельствует о том значении, которое придавала им власть. С момен- та замысла они были обречены стать частью истории. «Когда Н.Д. Зеллинского спросили, почему он предла- гает считать праздником 15 марта, не дожидаясь окон- чания постройки, академик ответил: — Постановлено — значит будет построено. У нас не бывает так, чтобы решения оставались невыполненными. Важно решить». То, что их знаменитый предшественник, Дворец Со- ветов, был выведен лишь до фундамента, не должно было поколебать веру в Слово³. Этот самый грандиоз- ный памятник страны, который призван был встать на месте главного собора Москвы, храма Христа Спаси- теля, и не мог быть построен. Как поясняет Владимир Паперный, историк и теоретик сталинской архитекту- ры, «главное сооружение главного города должно обла- дать слишком высокими совершенствами, чтобы их можно было воплотить в реальном сооружении. <...> главное сооружение должно оставаться недостижи- мым идеалом и тем самым переходить на иной уров- нь»⁴. Такой же была и судьба самой высокой из высоток, административного здания в Зарядье, чей фундамент был заложен симметрично — относительно Кремля — непостроенному Дворцу. Строитель- ство же высотных домов было представлено публике как некая «репетиция» перед возведением главного Дворца, да и руководило строительством Универси- тета Управление по строительству Дворца Советов. Эти высотные здания, обступившие кольцом несосто- явшийся Дворец Советов, должны будут дать побег в других городах и других странах: в Риге, Харькове (неосуществленный план Университета им. Горько- го), Варшаве (Дворец культуры и науки) и Бухаресте (здание Искры).

Речь, по сути, шла о пересмотре истории в целом и истории архитектуры, в частности. Полемизируя с безгласными оппонентами, журналист Зыков отрицает какое бы то ни было влияние американских небоске- ребов на отечественные проекты (чем и объясняется предпочтение «советского» термина *высотное зда- ние* термину *небоскреб*) и утверждает, что «наша страна — родина высотных зданий». И вообще, дело не в абсолютных технических показателях, «дело в прин-

ципе стремления в высоту». «Мы переживаем вы- сотное время, к высотам стремимся, к высотам идем. Высота — знамение нашего времени». Непосред- ственными предшественниками называются русские церкви и колокольни, которые, оказывается, «были для своего времени высотными в полном смысле этого слова»⁵. Мотив стремления ввысь, в небесные сферы будет, как мы увидим, центральным в легендах и апо- логетике этих зданий.

Не менее важной оказывается сама тема строи- тельства и строителя, которая пронизывает весь госу- дарственный дискурс; недаром один из главных илю- стрированных журналов, пропагандировавших советский образ жизни, назывался «СССР на стройке». При этом в начале 1930-х годов классическое рево- люционное противопоставление двух противоборствую- щих миров, хижин и дворцов, стало уже неактуаль- ным. Отныне советский народ строит не просто дома, а дворцы, наполненные новым социальным смыслом. «Мы, товарищи, живем в такую пору, когда на смену хижинам и старым дворцам мы выдвигаем новые рабочие города, новые социалистические дворцы. И каждый из нас считает для себя огромным счастьем быть прорабом на этих великих работах постройки новых дворцов». Киров, которому принадлежит эти строки, упоминает, пользуясь военной терминологией, и другие субъекты стройки: «Дело наше, товарищи, непобедимо не только потому, что у нас великая армия строителей, но и потому, что мы строим по плану тако- го архитектора, который не собьется с правильной исторической дороги, — наш архитектор, — это наша непобедимая большевистская партия, вооруженная ле- нинизмом»⁶. После войны милитаристская лексика («штурм высоты») будет гармонично сочетаться с пафосом «мирного» строительства. «Трудно, пожалуй, найти в Москве более величественный монумент мира, посвященный созидательному труду советских людей. Этот монумент символизирует простую, понятную каж- дому советскому человеку мысль: тот, кто строит, тот не может помышлять о войне. Это — святой принцип социалистического сегодня, нашего коммунистическо- го завтра»⁷.

Впрочем, Киров ошибался: в это время многие уже поняли, что при армии строителей и множестве прорабов Архитектор — по крайней мере, главный — в стране должен быть один, и необходимость в коллективном разуме на время отпадает. В 1934 г. зодчие писали Сталину: «Мы, архитекторы СССР, собравшись на всесоюзном совещании, приветствуем Вас, первого архитектора и строителя нашей социали- стической родины...».

Московский фольклор сохранил немало преда- ний о личном вмешательстве «первого архитектора» в процесс градостроительства. Так, ему приписывает- ся асимметричность гостиницы «Москва» (1932—1936): проект оформления фасада содержал два вари- анта, совмещенных на одном листе. Поскольку его автора, А. Щусева, Сталин принимать не желал, он, не вникая, подписал план, не отдав предпочтения ни ле- вой, ни правой половине. Озадаченные строители вы- нуждены были реализовать план целиком, не смея от- ступить от утвержденного Зодчим плана. По иной версии, Сталин поступил так нарочно и поставил свою подпись ровно посередине чертежа совершенно со- знательно.

Сталину же принадлежала и инициатива разра- ботки Генерального плана реконструкции Москвы. Предложенный его вниманию проект предусматривал изрядную «чистку» Красной площади. По рассказу,

ГАЛИНА ИЛЬИНИЧНА КАБАКОВА, канд. филол. наук; Лаборатория бесписьменных язы- ков и культуры LASITO (Париж)

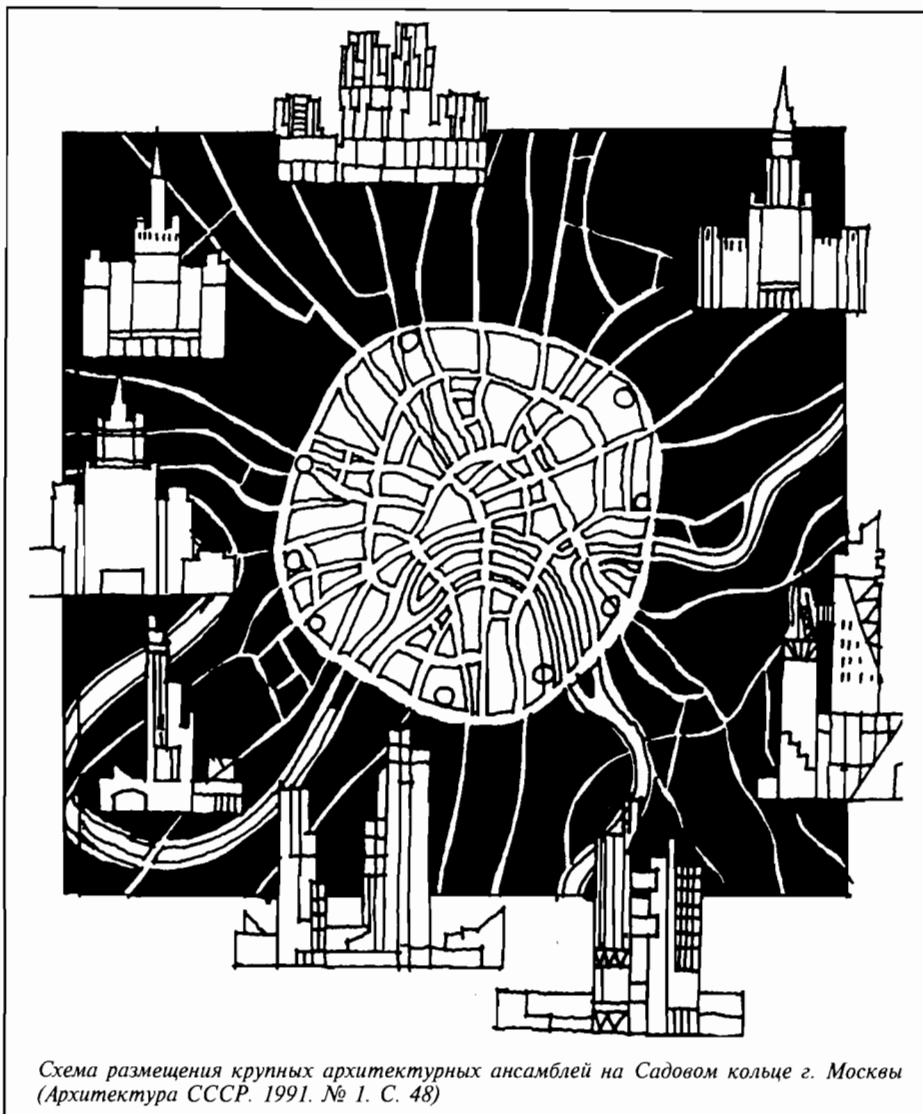


Схема размещения крупных архитектурных ансамблей на Садовом кольце г. Москвы (Архитектура СССР. 1991. № 1. С. 48)

архитектор, представлявший Сталину макет столицы, аккуратно убирал с него одну за другой все «лишние» церкви и часовни, пока дело не дошло до собора Василия Блаженного. Хранивший до того молчание Сталин, выпустив клуб дыма, процедил: «Палажи на место, мэзавец!» Героём-демиургом оказался однажды и Лазарь Каганович. Недовольный представленным проектом театра Советской Армии, он схватил хрустальную чернильницу, обвел ее карандашом и приказал: «Так и стройте!» Получилась знаменитая пятиугольная звезда, за которую критика превозносила К. Алабяна и В. Симбирцева, которые «создали выразительный образ здания-монумента, подчинив каждый элемент и весь объем его единой закономерности "кристаллического строения", в основу которого положена пятиконечная звезда — эмблема, вызывающая яркие ассоциации с идеями Красной Армии»⁸.

Самое непосредственное участие принимал Сталин и в создании высотных домов. Со свойственным ему эстетическим чувством он «отредактировал» четыре проекта из восьми. Так, гостилица «Ленинградская», заканчивавшаяся традиционно русским шатровым завершением — пирамидкой со шпилем, стала образчиком для всех высоток, поскольку Сталин на папке с проектами написал: «Пусть и остальные будут такие же остроносые». На практике это означало, что

были переделаны соответствующим образом завершения зданий на площади Восстания и у Красных ворот, заменена шатром фигура ученого на Университете и построен новый верх у МИДа. Переделки эти вносились уже в ходе строительства, что не могло не вызвать отдельные «неудобства». Как сетует все тот же летописец Зыков, главная сложность состояла в том, что строительство Университета производилось одновременно с проектированием и что легче было бы делать все «постадийно».

Но дело в том, что эта стройка в принципе не может быть сопоставлена с обычным строительством, ее с большим основанием можно уподобить природному процессу. «Великие стройки коммунизма сравнимы с геологическими сдвигами, меняющими географический и климатический облик земли», — писал проректор Университета Г. Вовченко. Высотки изменили и топографию: «на карте Москвы появились горные высоты, не сосредоточенные в одном месте, а раскинутые по разным точкам города». При этом построено было все же не восемь, а семь зданий — видимо, по числу легендарных холмов.

У этих вершин есть и вполне определенная цель — оторваться от земли, вплотную подойти к небесам, «впитаться» в небесные сферы, пронзить их острым шпиль, в идеале подчинить себе небеса. К этому стремятся не только здания, но и

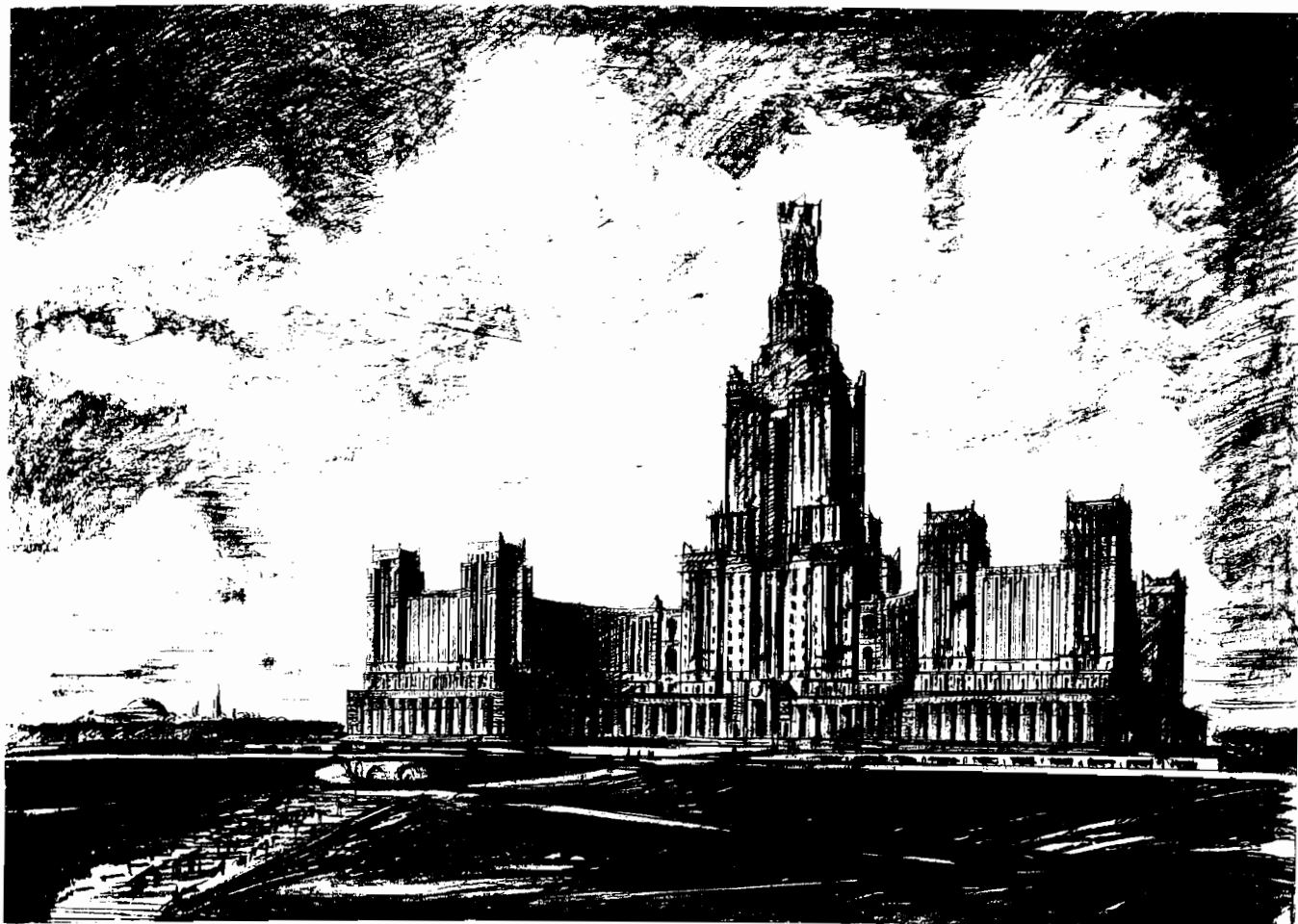
люди, бросающие вызов законам притяжения. «Житель небес», машинист башенного крана или монтажник-верхолаз, штурмующий высоту, представляется неким культурным героем, который, «как Прометей какой-нибудь, решает перехитрить природу, подчинить ее своей воле, заставить ее работать на стройке»⁹.

Высотные здания пробуждают вековую мечту о человеке-птице. Так, Мариэтта Шагинян, посетившая стройку Университета, делится своими грезами: «Человек разве хуже журавля? Не зачешутся ли у нас в конце концов лопатки и предплечья в предчувствии того времени, когда мы, каждый из нас в отдельности, без самолетов, с помощью каких-нибудь спортивных аэролыж или аэрокрыла, сможем выпархивать из своих окон в тот голубой сад земной атмосферы, который через сотни лет по сравнению с отвоєванными межзвездными путями покажется людям маленьким и домашним голубым садиком?»¹⁰

Стать человеком-птицей был вынужден один из подневольных строителей Дворца, ведь начиная с 17-го этажа строили Университет заключенные, и лагерь был разбит прямо на строительной площадке, о чем напоминает и сегодня деление здания на «зоны». Рассказывают, что талантливый изобретатель соорудил из фанеры нечто вроде дельтаплана, улетел со стройки и сумел благополучно приземлиться. Но на земле он был арестован и расстрелян. Хотя легенда и называет его московским Икаром, точнее было бы сопоставить его с Дедалом, которым дигало в большей степени стремление бежать из тюрьмы (Лабиринта), чем бросить вызов Солнцу. Напоминает эта история и один из вариантов знаменитой балканской баллады о Мастере Маноло. В герцеговинской ее версии мастер, вынужденный принести в жертву Мостарскому мосту свою жену, спасается от гибели, улетев на сооруженных им же крыльях.

Было на стройке немало иных жертв: люди падали с высоты и из-за несуществующей техники безопасности, и в результате сведения счетов. Ходили рассказы и о замурованных в стену бригадирах, пополняя обильный свод народных преданий о строительных жертвах, известных, вероятно, всем народам мира. Напомним, что в России отмечено не так много прямых свидетельств о человеческих жертвоприношениях: кроме Номоканона, определяющего размер наказания за это преступление («при постройке домов немоет обыкновенные класть человеческое тело в качестве фундамента. Кто положит человека в фундамент — тому наказание — 12 лет церковного покаяния и 300 поклонов»¹¹), о замурованных людях рассказывают предания об основании Новгорода и Нижнего Новгорода, о неудавшейся жертве повествует и татарская легенда об основании Казани. Тема жертвы возникает в России в связи с созданием больших городов или столиц, а затем — и Российского государства¹². Важно при этом, чтобы в жертву было принесено существо невинное: ребенок (в фундаменте новгородского Детинца) или женщина (в основании Нижнего Новгорода; в Москве слухи о покоящейся в фундаменте женщине связаны с домом Игумнова). По легенде, становятся строительными жертвами и сами создатели знаменитых памятников (собора Василия Блаженного в Москве, Исаакиевского собора, Инженерного замка, «Крестов» и Большого дома в Петербурге)¹³.

С Университетом связывается рассказ о символической жертве строителя. Говорят, что в подземе и по сей день лежит семиметровый бронзовый памятник Сталина, умершего в год откры-



Эскизный проект здания Московского университета на Ленинских горах. Арх. Б.М. Иофан, Я.Б. Белопольский, В.В. Пелевин, А.И. Попов-Шаман, инж. В.Н. Насонов, Н.В. Никитин. 1948 г.

тия Университета. Как показывают этнографические описания, подобным образом поступали другие народы, в частности коми и португальцы, подкладывая в фундамент изображение строителя. Эти реальные или символические жертвы придают зданию жизнь, без которой памятник, построенный на тысячелетия, не мог бы простоять и года. Но высотки черпают свою витальность и из земли: Университет стоит на месте несостоявшегося храма Христа Спасителя Витберга, дом на площади Восстания встал на месте снеженной церкви Рождества в Кудрине, а высотное здание у Красных ворот поднялось на месте другого исторического памятника — дома, где родился Лермонтов. Эти жертвоприношения зданий имеют в принципе тот же смысл, что и человеческие жертвы: с точки зрения культуры, все достоинства уничтожаемого переходят к уничтожающему.

В городских легендах актуализируются и «небесная», и — в еще большей степени — «подземная» мифология высоток. Университет, подобно прочим высотным зданиям, описывается как целый город, обладающий буквально всем, что необходимо для полноценной жизни, вплоть до реки: для кафедры руслового потока должны были сделать искусственную реку длиной в 40 метров и шириной до 4¹⁴. Но у этого города есть тайный двойник: считается, что подземная часть здания насчитывает столько же этажей, сколько и наземная. В ней располагаются технические службы, но еще и бомбоубежище, и даже таинственные производства, вроде ядерного реактора,

в чем случайно убеждаются попавшие туда студенты, набравшие непонятно какой шифр на лифтовом шитке. Так официальному путешествию под небеса в студенческом фольклоре соответствует нисхождение в центр земли, где и должен располагаться огнедышащий ад.

Примечания

¹ Под заголовком «Столицу будут застраивать сталинскими высотками» газета «Московский комсомолец» 6 ноября 1994 г. сообщила, что на площади Павелецкого вокзала решено построить 35-этажный небоскреб по проекту архитектора Уборевича-Боровских. «Новая высотка будет почти полностью имитировать силуэты зданий Московского университета, МИДа, гостиницы «Ленинградская», ставших настоящими символами Москвы». Башня здания, «увенчанная по традиции шпилем, будет иметь форму спирали уступами». Подрядчиком на строительстве выступит... фирма из Бостона.

² Дворец науки: Рассказы строителей нового здания Московского государственного университета. М., 1952; Олтаржевский В.К. Строительство высотных зданий в Москве. М., 1953; Воронков А., Балашов С. Дворец науки: Новое здание МГУ. М., 1954.

³ Удивительной вере русских в силу государственных решений поражаюсь еще Казанова: «В мое время и впрямь не дозволялось сомневаться в непогрешимости «указа» (что значит «декрет»), тот, кто осмеливался высказать сомнение в его исполнимости, почитался виновным в оскорблении Его Величества. В Петербурге я ехал по деревянному мосту вместе с Мелиссино, Папанелопуло и еще тремя-четырьмя спутниками: один из них, услышав, что я порицаю мост за уродство,

сказал, что его сделают каменным к такому-то дню по случаю праздника, когда должна проехать по нему императрица. Послику до названного дня оставалось всего три недели, я сказал, что это невозможно, русский косо на меня взглянул и добавил, что сомневаться в сем не приходится затем, что на сей предмет издан указ; я хотел возразить, но Папанелопуло сжал мне руку, дав знак молчать. В конце концов мост так и не построили, но и я оказался не прав, ибо за неделю до срока императрица издала иной указ, в коем милостиво повелеть соизволила, дабы означенный мост был построен в следующем году» (Казанова. История моей жизни / Пер. А. Строева. М., 1991. С. 571—572).

⁴ Паперный В. Культура «два». Анн Арбор, 1985. С. 102.

⁵ Зыков И. Дворец науки // Новый мир. 1953. № 1. С. 160—161.

⁶ Советская архитектура за XXX лет. РСФСР. М., 1950. С. 5.

⁷ Яранцев Б. На Ленинских горах // Октябрь. 1952. Кн. 1. С. 138.

⁸ Паперный В. Указ. соч. С. 92.

⁹ Шагинян М. Дневник писателя. М., 1953. С. 453.

¹⁰ Там же. С. 457—458.

¹¹ Цит. по кн.: Зеленин Д.К. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. Л., 1937. С. 12.

¹² Плеханова М.Б. Мифологема сыновней жертвы в государственно-историческом сознании московского царства // Механизмы культуры. М., 1990.

¹³ Равинский Д.К., Синдаловский Н.А. Современные городские легенды: Петербург // Живая старина. 1995. № 1. С. 8.

¹⁴ Яранцев Б. Указ. соч. С. 138.

Е.Е. ЛЕВКИЕВСКАЯ

Москва в зеркале современных православных легенд

*Москва! Какой огромный
странноприимный дом!*

М.И. Цветаева

В Москве известно много легенд, рассказов и преданий, относящихся к современному православному фольклору. Существует ряд черт, отличающих современную городскую (и тем более столичную) традицию от крестьянской. Во-первых, это способ передачи культурной информации. Московскую (как и любую городскую) традицию нельзя назвать исключительно устной, поскольку значительная часть текстов мигрирует из устной сферы в книжную (многие рассказы, публикуемые в серии «Православные чудеса XX века» и подобных изданиях, несут на себе печать устной традиции), а затем вновь пополняет копилку устного народного предания. Во-вторых, это проблема генезиса.

Крестьянская традиция, существующая в рамках одного села или волости, в своей основе моногенетична, представляет собой устойчивую целостную систему, принимающую в себя лишь отдельные достаточно легко ассимилируемые элементы из соседних традиций. Уровень заимствования и влияний в московской традиции несопоставим с сельской. Среди рассказов, попадающих в московскую устную сферу из книг, газет и других печатных изданий, а также по радио и телевидению, довольно много немосковского материала. Не все жители Москвы коренные москвичи, а поток многочисленных паломников и просто приезжих из разных концов страны добавляет свою лепту в пестрый московский текст. Это размывает собственно московскую традицию и не дает возможности четко определить корпус тех текстов, которые могут быть к ней причислены. Но такая задача, кроме своей технической сложности, явно бессмысленна, поскольку, говоря словами Цветаевой, «странноприимность» московской традиции была всегда ее характерным признаком. Кроме того, наличие заимствований, взаимовлияний, отмирающих элементов и порождение новых текстов — отличительная черта любой здоровой традиции.

Еще одно отличие — московская традиция гораздо более рафинирована по сравнению с крестьянской, очищена от различных полуязыческих переживаний, до сих пор существующих в современном крестьянском сознании. Одновременно она гораздо сильнее подвержена рефлексии по поводу себя самой, тогда как доминанта крестьянской культуры — передача культурной информации, а не размышления по ее поводу.

С хронологической точки зрения московский текст также неоднороден. В современной традиции сосуществуют тексты различных эпох, в том числе легенды о святителях и наиболее чтимых старцах дореволюционной поры, что говорит о сохранении единой культуры, не прерывавшейся на протяжении текущего столетия, несмотря на все катаклизмы.

Источниками для настоящей работы послужили как устные рассказы православных москвичей разного возраста, образования, социального положения, собираемые нами с 1993 года, так и различные печатные издания на интересующую нас тему, продающиеся на московских лотках с религиозной литературой, а также материалы, собранные в севернорусской этнолингвистической экспедиции 1993—1996 гг. Используются преимущественно рассказы, созданные в послереволюционный период.

Необходимо подчеркнуть, что имеющиеся в нашей коллекции московские легенды и предания содержат только три принципиальные составляющие, позволяющие говорить о специфике «московского текста». Во-первых, это набор имен чтимых московских святителей, старцев и священников, вокруг которых и формируется основной корпус сюжетов об их жизни, чудесах и пророчествах. Во-вторых, это рассказы об особо чтимых московских иконах, среди которых особое место занимает икона Богоматери Державной. В-третьих, это рассказы об истории московских храмов.

«Московскость» исследуемых текстов основывается на их связи с конкретными московскими локусами. Это понятно, когда речь идет о легендах, связанных с московскими церквями и иконами. Но и житийные повествования также формируют современную московскую православную географию — могилы матушки Севастианы на Рогожском кладбище, матушки Ольги на Калитническом, блаженной Матроны на Даниловском становятся особо чтимыми местами, куда совершаются паломничества. Существует круг легенд, связанных с московской сакральной географией: о чудесах, происходящих на могилах святых, об исцелении от неизлечимых болезней, о разрешении тяжелых житейских ситуаций по молитве на могиле того или иного праведника. Среди новых сакральных точек Москвы выделяется могила блаженной Матроны (или Матренушки), прожившей жизнь в Пензе, вернее пролежавшей всю свою жизнь в деревянном ящике. Она была арестована, увезена в Москву и скончалась в Бутырской тюрьме. В настоящее время Матрона — одна из наиболее почитаемых московских святых. Ее могила на Даниловском кладбище стала местом, сравнимым по значимости с могилой блаженной Ксении в Петербурге.

Весь корпус православных легенд и преданий, существующих в современной московской традиции, можно представить в виде огромного паремийника, составленного из поучительных и душевспасительных рассказов, легенд и историй, связанных одним лейтмотивом: жизнь православного человека в антихристианском обществе. В устной традиции каждый такой текст представляет собой своеобразную «православную быличку» — небольшой рассказ о конкретном случае соприкосновения человека с «тем» миром. Основу такой «былички», несмотря на многообразие мотивов и сюжетных линий, составляют различные вариации единой темы: взаимоотноше-

ния человека с Богом. Современный московский православный фольклор содержит в себе традиционный для русской православной культуры набор устойчивых мотивов и архетипов. В рамках настоящей статьи мы коснемся лишь наиболее значимых и часто встречающихся мотивов, сюжетных линий и понятий.

Судьба верующего человека в антихристианском мире — тема современных православных рассказов, типологически возвращающая русскую ситуацию XX в. к временам первохристианства. Православному человеку приходится существовать среди людей, которые в лучшем случае не понимают его и считают сумасшедшим, в худшем — стараются уничтожить. Блаженную Матрону увозят в Бутырку, матушку Ольгу запирают в психиатрическую больницу, арестовывают женщину, распространяющую религиозную литературу, расстреливают московских священников, отказавшихся отдать большевикам церковные святыни [1. Т. 2. С. 54—81] и т.д. Испытание веры, укрепление веры, награда за стойкость в вере и наказание за слабоверие — все эти мотивы, встречающиеся в современных текстах, были популярны и в дореволюционной традиции.

Распространенный мотив постереволюционных рассказов — обращение к православию неверующих, отказ от атеизма и переход в православие под влиянием различных жизненных испытаний (болезни своей и особенно детей, смерти близких) имеет прямые аналогии в византийских сказаниях о временах раннего христианства и их древнерусских переводах. Московские реализации этого сюжета во многом связаны с периодом Великой Отечественной войны, когда коммунистам пришлось смягчить враждебное отношение к православию перед лицом смертельной опасности. Весьма популярны в московских кругах рассказы о совершении литургии в Кремле осенью 1941 г., о том, что «Сталин вместе с Жуковым в самый тяжелый момент войны молились вместе в Елоховской церкви. Жуков был в тяжелом состоянии — он только что обехал фронт и увидел, что все в тяжелейшем состоянии, что практически не удержать. Вот Сталин жестко взял его, вместе пошли они в Елоховскую церковь, помолились, после этого Жуков воспрянул духом, ну и помог воспрянуть остальным... Ну, вот я еще слышал, но это надо проверять, что в тот трудный момент приходили к Сталину Маленков и Ворошилов и они пели «Чертог твой виждо, Спасе» [тропарь, который поется во время утрени в Страстную седмицу. — Е.А.] (Евгений, магнит. зап. 1994 г.).

Удивительно существование рассказов об обращении к вере Сталина под конец его жизни — народное сознание настолько милосердно, что не отказывает в возможности спасения даже этому кровопийце. «Мне одна старушка рассказывала, что она лично видела мать Сталина в Елоховском соборе, то есть она уверяла, что Сталин все-таки покаялся перед смертью, что приехал митрополит Николай к нему Ярушевич, его исповедовал... Но она меня совершенно однозначно несколько раз уверяла, что он покаялся» (Евгений, магнит. зап. 1994 г.).

Молитва как естественная связь человека с Богом является центром повествования, кульминацией всего сюжета во многих рассказах. Че-

ЕЛЕНА ЕВГЕНЬЕВНА ЛЕВКИЕВСКАЯ, канд. филол. наук; Ин-т славяноведения и балканистики РАН (Москва)

ловек, не умеющий молиться, одинок и беспомощен, человек, вооруженный молитвой, силен даже в самой внешне безнадежной ситуации. Молитва — тяжелая духовная работа, требующая от человека напряжения всех сил и полного самоотречения, но она дает надежду на милосердие Божие и совершение чуда. Именно такое значение имеет молитва в современной московской устной прозе, продолжающей здесь общую русскую устную и литературную традицию (ср., например, молитву Елены в «Белой гвардии» М.А. Булгакова). Молится мать за умирающего ребенка, заключенная в лагере молится св. Николаю с просьбой взять на себя часть ее срока, женщина, преследуемая агентом КГБ, молится Богородице, прося ее помочь уйти от погони [2. Вып. 5. С. 44—45]. В трудную минуту молятся даже атеисты (Жуков со Сталиным осенью 1941 г.). Но особенно сильна молитва праведника, святого, юродивого во имя спасения других людей. Такая молитва способна повлиять на волю Божию и изменить весь предначертанный ход истории (ср. ниже легенду о молитве митрополита Илии о спасении России в Великой Отечественной войне).

Мотив дарования чуда прямо связан с двумя предыдущими — почитанием икон и молитвой: чудо дается по молитве человека, как правило, перед иконой. В московской устной прозе дарование чуда — центральный мотив самых разнообразных легенд и рассказов.

Рассказы о чудесном спасении человека в награду за спасение православных святых носят массовый характер как в московской, так и в традиционной народной культуре. Приведем для сравнения московский текст и текст, записанный в Архангельской обл. «[После разорения церкви] часть икон отправили на электростанцию как дрова, сжечь. Я забрался на чердак, увидел Спасителя, эти иконы. И я ночью звал Спасителя Иисуса Христа себе на спину, выкабался и пошел, пришел домой, этими садами, разбудил бабушку, сказал: «Бабушка, смотри, Иисуса Христа хотели сжечь». Она меня расцеловала и убрала его в сундук. Я хотел утащить и все остальные иконы, но мне не удалось. Ну, может быть, какая-то связь имеется с тем, когда налетел вражеской авиации стали на Москву, начали сыпать этими зажигалками, на ближних подступах у нас команда была из двенадцати человек, я командир, возглавил ее, и мы быстро освоили тушить зажигалки... вот она горит, понимаешь, и взрывается... Ну, и потом, когда налет уже ушел, и я вышел, понимаешь, посмотреть... и тут сразу в девяти метрах четверть тонны как рвануло, меня засыпало всего, я был весь опален, на бедре рваная рана была. Ну, вот тут можно все сложить, что по воле Всевышнего я остался жив. [Его однополчане сказали:] «Николай Матвеевич, а мы же тебя похоронили!» Там была огромная яма. Это вот первое было крещение. Но как-то потом пришел в себя, и сейчас вот видите, по воле Всевышнего, приношу пользу» (Николай Матвеевич К., физфак МГУ, магнит. зап. 1994 г.). Когда началось массовое сожжение церковных книг и икон, Александр Александрович Горелов, житель села Лохово (Каргопольский р-н Архангельской обл.) спас от сожжения икону: «Смотрю, сверток такой, я разворачиваю, смотрю — икона, в общем Иисус Христос, как вот в церкви размаляван. Я говорю: што вы такую картину да в печи, а они смеются, мол нашелся богобоязненный. Я унес, дома в углу поставил. [Позднее Горелов попал под суд по несправедливому обви-

нению.] Мне снится сон: я вижу этого живого... как на иконе... и только слышу, говорит: «Так ты меня в обиду не дал, и я тебя не дам». [На суде нашлись документы, подтверждавшие невиновность Горелова.]» (Материалы этнолингвистической экспедиции на Русский Север. Архив фольклорного кабинета Российского государственного гуманитарного университета, магнит. зап. 1996 г.).

События 3—4 октября 1993 г. сразу же стали знаковыми и были немедленно включены в традиционную архетипическую парадигму. Сюда относятся рассказы о чудесном спасении людей, оказавшихся в радиусе обстрела Белого дома правительственными войсками. В одной из московских квартир, обстрел которой продолжался более двух часов, было все разрушено и сожжено. «Хозяйка квартиры не могла подняться во время обстрела и лежала на полу у стены с иконой. Эта стена напротив окна была особенно изрешечена пулями. Все, что висело, свалилось. Все, что могло в квартире разбиться, разбилось. Единственная вещь, которая осталась висеть на этой дырявой стене, была икона Божией Матери. На иконе не было ни одной царапины» [2. Вып. 4. С. 5—6].

Чудесное спасение отдельных людей по молитвам их самих и их близких — также весьма популярный сюжет современных рассказов. Среди выпускников филологического факультета МГУ весьма популярен рассказ о чудесном спасении Н.И. Либана, преподавателя древнерусской литературы на этом факультете: в детстве он подавился сливовой косточкой. Она попала в горло так, что обычным путем ее вытащить оказалось невозможно, вызвала воспаление и нагноение. Ребенок задыхался, и его увезли в больницу на операцию. Мать от отчаянья не знала, что делать. Встретившаяся ей в этот момент знакомая купчиха (она поставляла в семью Либанов дрова) сказала: «Как ты не знаешь, что делать! Ты что, не русская, не православная?! Молись». Мать Либана пошла в церковь и стала молиться перед иконой Богородицы как раз в тот момент, когда ее сыну начали делать операцию. Застывшая косточка выскочила из горла без вмешательства хирургов, что вызвало их удивление — они не знали, что мать ребенка в это время усердно молилась (зап. от Е. Калинкиной, 1995 г.).

Московские тексты отражают исконную традицию почитания святых икон (на Русском Севере, например, иконы до сих пор называют богами). Икона — зримое, доступное человеческому восприятию изображение божественного образа — служила материальным посредником, перед которым человек обращался к Богу, и проводником воли Божией к человеку. Ср. в связи с этим распространенное у верующих людей выражение «намоленная икона». Икона неразрывно связана с понятием молитвы и чуда. Известно, что в Москве было много чудотворных икон, чтимых не только москвичами, но всей Россией. В их числе икона Иверской Божией Матери, перед которой отчитывали бесноватых и кликуш. Известно предание, согласно которому огонь, горящий в лампаде перед этой иконой, олицетворяет жизнь России: погаснет огонь — погибнет Россия. В рамках этих представлений воспринимается разрушение часовни Иверской Божией Матери в 1929 г., ее восстановление в 1995 и помещение в ней нового списка иконы, сделанного на Афоне. Молитва перед иконой и помощь того святого, которому молились — сюжет многих современных рассказов. Женщина, у которой

не было дров, чтобы натопить комнату и согреть больного ребенка (дело происходит во время гражданской войны), молится перед иконой св. Николая. Чуть позже, подойдя к церкви Николая в Ямах (находилась на Николаямской, бывш. Ульяновской, ул.) она смогла набрать дров из развалившихся саней [3. С. 16—17].

После революции, когда богоборчество часто принимало формы иконоборчества, икона становится индикатором отношения человека к Богу. Уничтожение икон атеистами, спасение икон от уничтожения верующими людьми, сохранение икон в доме, несмотря на угрозу ареста, — сюжеты многих рассказов советского периода. Актуальный сюжет постсоветского времени — чудесное обретение икон вновь открытым храмом. В храме подворья Валаамского монастыря так были обретены две или три иконы. Маленький мальчик пришел со свертком в книжную лавку на подворье и сказал, что это просили передать в храм. Когда развернули сверток, там оказались две или три иконы. Одна из них очень хорошая — Покрова, теперь висит в алтаре (зап. от Н.В. Тарасовой, 1996 г.). В храме Троицы в Голенищах была похожая история с плащаницей Богородицы. В храме не было плащаницы, и накануне Успения отец Сергей, священник этой церкви, очень сокрушался, что нет плащаницы для совершения нужного чина. Вечером в церковь пришел мальчик и сказал, что бабушка просила передать сверток. Когда сверток развернули, там оказалась очень древняя, вышитая жемчугом плащаница, которая теперь висит в храме (рассказ Е. Тросниковой, зап. от Н.В. Тарасовой, 1996 г.).

Центральным событием в духовной жизни постреволюционной России, породившим огромное количество легенд, преданий и сказаний, безусловно, считается чудесное обретение в селе Коломенском иконы Богоматери Державной. Это событие, произошедшее 2 марта 1917 г., соотносится с отречением от престола последнего русского императора и передачей им сакральной власти над Россией и функцией «удерживающего» Божией Матери (ср. метаисторические и богословские переживания этого факта в: 4. С. 185—199). Ставшее общерусским предание легко вписывается в канву уже известных фактов. Сказания о явлениях икон Богоматери в критические для России периоды известны со времен татаро-монгольского нашествия, когда были обретены Курская-Куренная (1295), Федоровская (1239), Устюжская (1290), Толгская (1314) иконы Богоматери. В смутное время являлась Казанская Божья Матерь, о чьей роли в Великой Отечественной войне будет сказано ниже.

Во время обретения иконы в 1917 г. село Коломенское еще не было в составе Москвы, но последующая судьба иконы, безусловно, «московская». Согласно преданию, об обретении иконы объявила сама Царица Небесная в трехкратном сношении крестьянке Евдокии Андриановой, повелев ей отыскать икону в Вознесенской церкви села Коломенского. Андрианова вместе со священником этой церкви о. Николаем нашла образ в церковном подвале среди тряпок и рухляди. Символическое значение этого события раскрывается в словах самой Царицы Небесной в одном из вариантов этого предания: «Сейчас Я Сама взяла державу и скипетр в Свои руки, а с иконой Державной посылаю Свою особую Благодать и Силу... Эта икона не спасет от испытаний, так как испытания нужны, чтобы пробудить духовную сторону в людях, но кто во время испытаний

будет с верой молиться у этой иконы, тот будет во время этих испытаний спасен» [5. С. 6].

Второе обретение иконы произошло в Москве весной 1991 г. и сразу же было истолковано в контексте современных политических событий. Местное предание связывает возвращение чудотворной иконы с началом освобождения Русской Церкви от богоборческого ига. «Как станет Царица Небесная на свое место — так и бедам конец», — говорили старожилы Коломенского. Обретение иконы произошло в середине пасхальной седмицы, когда настоятелю храма Святого Николая Николо-Перервинской обители принесли икону Державную, источавшую миро. Незадолго до этого одной из женщин во сне явилась Божия Мать и, показав свою икону, сказала, что Она послала ее в Николо-Перервинскую обитель. Придя в этот храм, женщина осмотрела все Богородичные иконы и узнала среди них ту, которую видела во сне [2. Вып. 2. С. 16—17]. Бросается в глаза типологическое сходство ситуаций первого и второго обретения иконы, вплоть до географических совпадений. Обретение иконы предвещает явлением Богородицы во сне простой женщине, которая, повиная повелению свыше, идет отыскивать икону. В первом случае икону находит жительница села Перервы (ныне Шоссейная ул.), во втором случае икона оказывается в храме, принадлежащем Николо-Перервинской обители.

Роль Богородичных икон, и особенно иконы Казанской Божией Матери, в легендах о Великой Отечественной войне очень велика. Защита этой иконы — лейтмотив сказаний о войне: сама Царица Небесная приказала митрополиту Илии держать эту икону в войсках вплоть до победы; с ней облетают Москву, и немцы терпят поражение зимой 1941 г.; с ней обходят осажденный Ленинград, и немцы бессильны его взять; Казанская икона находится на правом берегу Сталинграда в течение всей битвы, и немцы не могут одолеть город; эту икону несут на носилках перед войсками при сражении за Кенигсберг, и немцы бегут, не в силах сделать ни единого выстрела [4. С. 239—242]. Ср. рассказ участника войны: «Священная миссия наших святых Отцов, она, конечно, сработала. Вот с Пресвятой Богородицей Девой Марией, Защитницей Иверской — когда она [икона. — Е.А.] была на передовой, затишье было, и у немцев что произошло — у них не стали срабатывать затворы винтовок. [Это была Иверская Божья Мать?] — Нет, пожалуй, Казанская была Божья Мать. Надо уточнить у уцелевших фронтовиков, надо будет это обязательно восстановить. Господня Сила, вот она [помогла] спасению России и сработала на пагубу враждебной силе» (Николай Матвеевич К., физфак МГУ, магнит. зап. 1994 г.).

Древние корни в традиционной культуре имеет сюжет об обете Москвы в декабре 1941 г. самолетом с иконой Казанской Божией Матери, что, согласно преданию, послужило непреодолимой преградой, хотя к этому моменту Волоколамское шоссе, оставшись без защиты, было фактически открыто для немцев [6. С. 38]. Подобное предание известно и о спасении Ленинграда, вокруг которого в самые страшные дни блокады с крестным ходом была обнесена икона Казанской Божией Матери. Этот вариант легенды подерживается искини существовавшим в Петербурге култом Казанской Божией Матери (ср., в частности, слова Святителя Воронежского Митрофана Петру I о том, что пока эта икона нахо-

дится в городе и есть молящиеся, враг не сможет его занять). Создание магического круга вокруг города или села для охраны его от опасности — ритуал, имеющий индоевропейские корни и неоднократно описанный в научной литературе. Ср. типологически сходный пример из с. Ровбица Брестской обл.: в 30-е годы жители создали вокруг села магический круг, опав свое село ночью, чтобы защитить себя от колхоза (Полесский архив Ин-та славяноведения и балканистики РАН, 1992). В легендах, относящихся к периоду Великой Отечественной войны, судьба Москвы не только не отделяется от судьбы России, а оказывается вписанной в общий контекст событий и осмысливается в тех же архетипических рамках, что и весь ход войны.

Легенды о московских храмах составляют специфику московской традиции, поскольку высвечивают те места, которые образуют сакральную географию Москвы. Часто это совсем небольшие рассказы, связанные с именами известных людей, например, легенда, что иконостас из храма Троицы в Голенцах (ныне Мосфильмовская ул.) выломал и увез Сергей Эйзенштейн для съемок фильма «Иван Грозный». Довольно много историй связано с церковью Покрова Пресвятой Богородицы на Лычиковой горе: часть денег на строительство церкви пожертвовала прабабушка Пушкина. Прихожанкой храма в 60-е годы нашего столетия была уже упоминавшаяся блаженная старица Ольга (Ложкина). В это время священником там состоял о. Николай Эшлиман, подписавший вместе с о. Глебом Якуниным известное письмо к Патриарху Алексию о нарушении законодательства об отделении церкви от государства [7. С. 310—311].

Иногда легенды объясняют необычные названия храмов, например, название церкви Николая Чудотворца в Подкопах (угол Подкопаяевского и Подколокольного переулков), в просторечии называемой «Николай Подкопай». Согласно легенде, богатый купец, прихожанин этой церкви, разорился и стал просить святителя Николая о помощи. Угодник явился ему во сне и предложил залезть в церковь, снять золотую ризу с его иконы и на деньги, полученные с продажи, завести новое дело. Купец смутился: «Как же, — говорит, — могу это сделать? Первое — это святотатство, а второе — как снять? Днем народ, а ночью храм заперт». «А ты, — говорит ему святитель, — приди ночью, да под стену, что против моей иконы и подкопай, а в подкоп пролезь да и сними ризу... Воровства тут... никакого нет: икона моя, и риза я хозяин». Купец долго не решался на этот поступок, но после трех явлений святителя все-таки поступил, как тот ему велел. При этом всем, в том числе и священнику, казалось, что риза находится на месте. Через некоторое время купец снова наладил торговлю и сделал для иконы св. Николая новую ризу, точно такую же, как старую. Когда мастер стал накладывать новую ризу на «старую», купец обо всем рассказал. И опять удивляется народ и недоумевает: не сошел ли купец с ума? Старая риза цела, на старую новую надели — все это видели — про что же он рассказывает? Когда мастер снял с иконы новую ризу, «старой» на месте не оказалось. С тех пор этот храм в Москве зовется *Николай Подкопай* (3. С. 46—49; см. еще одно предание, связанное с этим храмом в: 7. С. 149—150).

К этому кругу рассказов принадлежат и предания о попытках уничтожить православные святыни в годы советской власти и о тщетных усилиях построить что-либо на месте разрушенных храмов. Наиболее популярна московская легенда о неудавшихся попытках построить дворец Советов на месте взорванного храма Христа Спасителя — земля не держала фундамент, и он проваливался. Ср. также свидетельства о том, как «рвалась, истлевала или сгорала ткань, осыпалась краска, которыми безбожные большевики пытались скрыть от народа чудотворный образ святителя Николая на Никольской башне Московского Кремля» [2. Вып. 2. С. 79]. Истории и рассказы, существующие практически о каждом московском храме, составляют ту особую неуловимую «ауру», которая сообщает «московскость» московской устной прозе.

Представленный материал дает возможность сделать несколько выводов. Во-первых, круг жанров, сюжетов, мотивов, архетипов и символов, которые встречаются в московских текстах, подтверждают их принадлежность к общерусской традиции. Проявления «московскости» касаются лишь складывающегося в настоящее время московского культа святых и круга рассказов о московских святынях, но эти рассказы построены по канонам общерусской традиции.

Во-вторых, можно констатировать, что современная московская традиция является прямым продолжением традиции дореволюционного устного православного предания: осмысление событий и явлений советского периода, отраженных в таких рассказах, решено в рамках исконной православной традиции и не содержит в себе ничего специфически «советского».

В-третьих, обилие и качество собираемого материала говорит о том, что в настоящее время традиция устного предания переживает свой новый расцвет: создается большое количество новых текстов по старым моделям, в Москве «скапливаются» тексты, созданные в других местах страны, и включаются в состав московской традиции, рождаются новые жанровые образования (например, возмездие за поругание святынь), переживают новое рождение старые жанры (устный извод жития), вместе с открытием храмов и формированием приходов возрождается традиция фиксации истории церковной и приходской жизни в различных рукописных и печатных журналах, летописях, газетах.

Вместе с тем, можно говорить о существовании некоторых отличий московской (и вообще городской) традиции от сохранившейся в деревнях и небольших городках. Это отличие заключается не столько в большей православной «грамотности» московских информантов, сколько в принципиально разном статусе «православного знания» в городской и крестьянской культурах.

Литература

1. Иеромонах Дамаскин (Орловский). Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Тверь, 1992—1996. Т. 1—2.
2. Православные чудеса в XX веке. М., 1995. Вып. 1—5.
3. Новые чудеса святителя Николая Мирликийского чудотворца. М., 1996.
4. Россия перед вторым пришествием. М., 1993.
5. Православная Русь. 1967. № 6.
6. Малинин Н. Москва из-под стола // Столица. 1991. № 3.
7. Сорок сороков. М., 1994. Т. 2.

Д.С. РАЕВСКИЙ

К толкованию числовых данных в древних исторических свидетельствах

В рассказе Геродота о походе причерноморских скифов в Переднюю Азию содержится следующее любопытное сообщение: «В течение 28 лет скифы властвовали над Азией, и за это время они, преисполненные наглости и презрения, все опустошили. Ибо, кроме того, что они с каждого взимали дань, которую налагали на всех, они еще, объезжая страну, грабили у всех то, чем каждый владел» (Herod., I, 106). В другом месте его труда содержится пассаж, прямо перекликающийся с приведенным: «Как у меня было сказано прежде, скифы властвовали над Верхней Азией в течение двадцати восьми лет» (Herod., IV, 1).

Это сообщение многократно обсуждалось в науке. Спор идет в основном о том, достоверно ли само число 28 как срок господства скифов и если достоверно, то на какие годы оно приходится. Спорят также о том, нужно ли, как утверждается в тексте самого Геродота (I, 106), включать эти 28 лет в продолжительность упомянутого у него же сорокалетнего срока царствования правившего в то время в Мидии Киаксара, или же при определении протяженности мидийской истории по Геродоту, их следует приплюсовывать к указанным Отцом истории срокам правления четырех мидийских царей — Дейока, Фраорта, Киаксара и Астиага [7. С. 179—180, примеч. 31; 5. С. 25—26, 28]. Объяснение же происхождения самого числа 28 оказывается в значительной мере производным от принимаемых тем или иным исследователем ответов на отмеченные вопросы.

Что касается точных хронологических выкладок, то мы оставляем их вне рассмотрения, особенно после появления статьи Э.А. Грантовского, убедительно показавшего, что в античной традиции следует со вниманием относиться не столько к самим этим выкладкам, являющимся производными от представления о числе поколений и о продолжительности поколения, сколько к нарративным свидетельствам, событийной канве, которые много древнее этих выкладок [5. С. 37]. Он же продемонстрировал, что приплюсовывать годы господства скифов к геродотовой схеме хронологии правления мидийских Дейокидов как отдельный, дополнительный отрезок, не входящий в указанный Отцом истории срок правления Киаксара, неправомерно и по

текстологическим [см. 14], и по общехисторическим основаниям [5. С. 39]. Э.А. Грантовский полагал, что упомянутые 28 лет «вероятно, являются лишь плодом недоразумения или неудачной историко-хронологической калькуляции Геродота (либо кого-то из его предшественников)» [5. С. 36].

Однако если время скифского господства входит в период правления Киаксара и не влияет на общие временные рамки расчетов Геродота, то указание на его продолжительность не может быть ни производной от этих расчетов, ни одной из исходных ее величин и выглядит как автономный элемент рассказа Отца истории, привнесенный в него из какого-то внешнего источника.

Это тем более интересно, что, по справедливому замечанию Э.А. Грантовского, «кроме как у Геродота, эта цифра ни у одного античного автора не встречается» [5. С. 36—37]. Согласно Помпею Трогу, скифы господствовали над Азией трижды, причем тому вторжению, которое связано с сюжетом, аналогичным рассказу Геродота, приписана продолжительность в восемь лет (Iust., II, 5). У Полиена (VII, 44) тот же сюжет излагается вообще без указания длительности отсутствия скифов на родине. В свое время М.Н. Погребова и автор данных строк уже сопоставляли свидетельства Геродота и Трога и отмечали как существующие между ними совпадения, так и определенные расхождения сюжетного и иного плана [9. С. 179—180]. Важно рассмотреть не только приводимые обоими древними авторами данные о сроках пребывания скифов в Передней Азии, но и тот контекст, в котором они фигурируют во всех перечисленных сопоставляемых источниках.

Согласно Геродоту, скифы, преследуя убегающих от них из Северного Причерноморья киммерийцев, оказались в Мидии, затем дошли до Египта; в целом они властвовали над Азией 28 лет, где, не довольствуясь наложенной на местное население данью, предавались грабежам. Не желая больше тер-

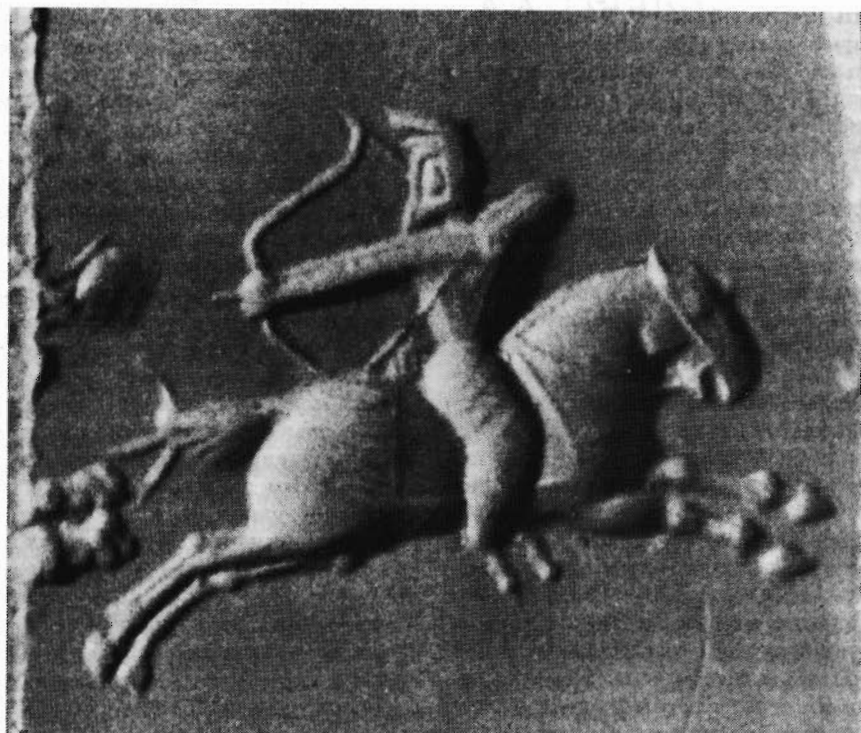
Светлой памяти
Эдвина Арвидовича Грантовского

петь это положение, мидийский царь Киаксар хитростью уничтожил большую часть скифского войска (Herod., I, 103—106). Тех же, кому удалось вернуться на родину, «ожидали трудности, не меньшие, чем [война] с мидийцами», ибо скифские жены за долгое отсутствие мужей вступили в связь с рабами; родившиеся от этих союзов дети решили воспротивиться возвращению скифов и вступили с ними в бой. После безуспешных попыток одолеть сопротивление их силой оружия скифы вспомнили о рабском происхождении своих противников и быстро усмирили их бичами, после чего вновь водворились в своей стране. Аналогична схема этого сюжета у Помпея Трога (Iust., II, 5) и Полиена (VII, 44, 2), с той лишь разницей, что сопротивление скифам оказывают не дети рабов, а сами рабы (при этом у Полиена сам факт рождения детей от связи скифинок с рабами упомянут, но с сюжетом он впрямую не связан).

Мотив покорения рабов или их потомков с помощью не оружия, а бичей носит, как неоднократно указывалось в литературе [3. С. 76; 10. С. 143; 13. С. 74; 11. С. 18; 8. С. 71—72], откровенно фольклорный характер. Фольклорная природа ощущается и в некоторых числовых данных этих рассказов. Так, по Помпею Трогу, «владычества над Азией скифы добивались трижды», причем результатом первого похода явилась выплата им жителями Азии дани в течение 1500 (!) лет (Iust., II, 3). Поэтому следует с достаточной осторожностью оценивать и другие указанные у него сроки скифского господства над Азией как исторически достоверные [9. С. 179—180].

Именно фольклорный характер сюжета позволяет приподнять завесу над загадкой происхождения конкретного числа, приводимого Геродотом. Понятно, что 1500 лет у Помпея Трога — гипербол, призванная продемонстрировать длительность периода скифского господства. Но откуда взялись иные — совсем не круглые и не слишком большие — числа?

Некоторые авторы (Б.Н. Граков, А.И. Тереножкин) возводят рассматриваемый фольклорный сюжет к скифской устной традиции, тогда как другие (А.П. Смирнов, Д.Б. Шелов) — к эллинской. Следы эллинской обработки в нем, без сомнения присутствуют. Так, свидетельство Помпея Трога, что побежденные рабы были казнены распятием на кресте, а их жены «вслед-



Конный воин из племени скифского круга. Изображение на иранской цилиндрической печати ахеменидской эпохи

ствие угрызений совести покончили с собою отчасти мечом, отчасти повешением», не соответствует реалиям скифского быта, но зато ярко окрашено античной идеологией. Но объясняет ли это происхождение самого сюжетного ядра? Для ответа на этот вопрос обратимся к эпосу и традиционной этнографии осетин.

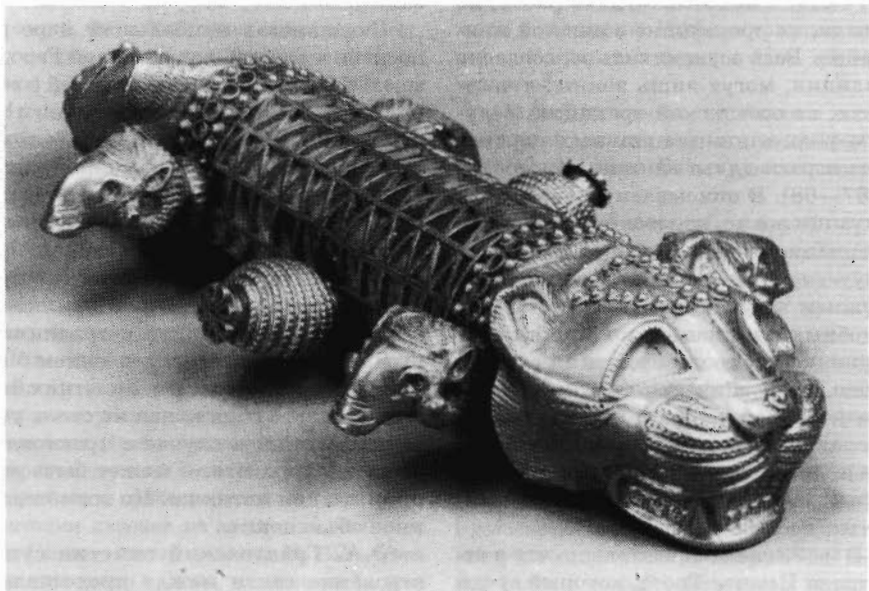
Правомерность сопоставления таких материалов со свидетельствами античных авторов о скифах (ядро Нартского эпоса восходит именно к скифосарматской эпохе) доказана опытами В.с. Миллера, В.И. Абаева, Ж. Дюмезиля, Э.А. Грантовского и других исследователей. Особенно многочисленны схождения в сфере, относящейся к военному быту и традиционным воинским установлениям. Отмечалось, что само описание переднеазиатских скифских походов в античной традиции сопоставимо с эпическими и этнографическими представлениями об осетинских *балцах* — военных рейдах в соседние страны, в которые постоянно отправляются, к примеру, герои Нартского эпоса. Сближает их и указание Трога (Iust., II, 4), что один из скифских рейдов в Азию был осуществлен группой воинской молодежи, возглавляемой «изгнанными из отечества ковами вельмож» двумя юношами царского рода; сходный мотив присутствует и в рассказе Геродота (I, 73) о какой-то расправе в скифской среде, следствием которой явился уход отряда скифов в

Мидию. Прямо перекликается с традицией отправления в балц принятый у скифов способ собирать отряд для осуществления какого-либо военного мероприятия, описанный Лукианом («Токсарис», 47—48), на что уже было обращено внимание А.Р. Чочиевым [12. С. 117—118].

Собранные А.Р. Чочиевым материалы о традиционной половозрастной

организации осетинского общества и о связи ее с воинскими обычаями способны, как представляется, дать ответ на заданный вопрос. Жизнь осетинского мужчины традиционно делилась на четыре основных возрастных периода. В первые три года он принадлежал к категории младенцев. В период от трех до 17 лет входил в категорию мальчиков-подростков, на протяжении которого еще не был причастен к военным походам, но постепенно осваивал различные мужские навыки; на последнем этапе этого периода основным его занятием было пастушество. В 17 лет юноша, пройдя определенные — инициационные по своей сути — обряды, должен был жениться и после трех брачных ночей отправлялся в свой первый годичный балц. С этого момента начинался период его воинской активности, период принадлежности к разряду мужчин-воинов, продолжавшийся до 45 лет и наполненный преимущественно участием в балцах различной протяженности — одно-, трех- или семилетних. По достижении 45-летнего возраста мужчина переходил в категорию стариков [12. С. 53—77].

Ряд чисел, обозначающих рубежи возрастных категорий, — 3, 17 и 45 лет — на первый взгляд не обнаруживает никакой закономерности. Однако И.И. Шептунова, которой я приношу искреннюю благодарность, обратила мое внимание на то, что за вычетом трехлетнего периода младенчества, соотносимого с особой ролью числа 3 в традиционных культурах, основой счета является семилетний цикл, и общая структура возрастного членения соот-



Одно из золотых украшений древневосточного трона, найденных в Келермесском кургане скифской эпохи в Прикубанье, — археологическое свидетельство скифских вторжений в Переднюю Азию

ветствует формуле $3+(7 \times 2)+(7 \times 4)=45$. Деление второго возрастного периода на два семилетних этапа ясно выражено и в самой осетинской традиции [12. С. 78]; элементы того же исчисления ощущаются и в членении воинского периода, хотя здесь традиция не столь последовательна [12. С. 78]. В свете общеизвестной сакрализации числа 7 у разных индоиранских народов (вспомним хотя бы данные о семибожном пантеоне у скифов, аланов и осетин [см. 1]), неслучайный характер приведенных чисел становится очевидным.

Возвращаясь к данным о возрастной стратификации осетинского общества, нетрудно заметить, что длительность периода военной активности в этой схеме — от 17 до 45-летнего возраста — составляет как раз 28 лет. Если оценить рассказ Геродота с этой точки зрения, то становятся понятными многие его элементы и одновременно подтверждается фольклорная (причем не эллинская, а именно скифская) природа сюжета. Вот как выглядит смысл рассказа Геродота в свете сохранившейся у осетин традиции.

Пребывающие в Передней Азии скифы оставляют на родине жен. Следовательно, они уже прошли брачную церемонию, знаменующую переход из второй возрастной категории в третью, воинскую. В момент возвращения — по истечении 28 лет — они уже перестали быть воинами, что, с позиции встречающей их молодежи, дает ей право с оружием в руках воспрепятствовать обретению ими вновь господствующих позиций в скифском обществе. Для самих же вернувшихся скифов эта молодежь — не только (а может быть, и не столько) дети рабов, но и люди, не прошедшие воинской инициации. Ведь осуществить ее, согласно традиции, могут лишь воины; в частности, по осетинской традиции, ведущую роль в инициационных церемониях играют дядя иницируемого [12. С. 67—68]. В описываемой Геродотом ситуации все те, кто мог бы совершить инициационные процедуры, мыслятся отсутствующими. Противостояние с оружием в руках тем, кто не прошел подобных инициаций, по нормам традиционного мировосприятия неправомерно, а по эпическим нормам даже унижительно для настоящего воина. Противники же возвращающихся скифов принадлежат к категории, чьей основной деятельностью, как сказано, является пастьба скота.

В этой связи показательно, что в отличие от Помпея Трога, который среди средств усмирения непокорных наряду с бичами упоминает «розги, кнуты и другие орудия, наводящие страх на

рабов», Геродот называет в этой связи лишь конские бичи. У Полиена фигурируют просто бичи. Именно их использование в рассказах Геродота и Полиена напоминает противникам скифов об их социальном статусе. Этот статус присущ им даже вне зависимости от их «рабской» родословной: последний элемент необязателен в исконном сюжете, хотя и подразумевается во всех версиях. Не исключено, что он привнесен античным миром с присутствием его социальной идеологии оппозицией свободные/рабы; для скифов же — а тем более в скифском эпосе — актуальна была в первую очередь оппозиция воины/не-воины (гесп. пастухи). Она-то и является стержнем, на котором строится рассматриваемый сюжет. У Геродота это исконное звучание ощущается отчетливее, чем в версиях Трога и Полиена, хотя и там оно легко реконструируется. Так, у Трога подчеркивается, что рабы были оставлены для охраны стад. В предлагаемой реконструкции эту роль должны выполнять еще не перешедшие в воинское состояние юноши-пастухи.

Разумеется, с рациональной точки зрения описываемая коллизия выглядит немислимой — впрочем, не более, чем сама исходная ситуация, когда все воины данного социума почти на три десятилетия покидают свою страну, оставляя ее совершенно беззащитной. Но как образец эпического сюжета она вполне типична (вспомним хотя бы многолетнее отсутствие всех ахейских дружин, отправившихся под стены Трои). Это лишнее доказательство фольклорного, причем скифского, происхождения интересующего нас рассказа.

Сказанное в наибольшей мере относится к версии, сохраненной Геродотом. Объяснение ее расхождений с версиями других авторов сопряжено с определенными трудностями. Как мы убедились, кое-что в них явно привнесено при обработке в античной среде. Труднее установить, к примеру, происхождение свидетельства Помпея Трога о восьмилетней протяженности пребывания скифов в Азии. В принципе, его можно сопоставить с традиционным осетинским представлением о годичных, трехлетних и семилетних балцах, хотя это сближение не столь убедительно, как в случае с трактовкой рассказа Геродота, и может быть воспринято как натяжка. Но возможно и иное объяснение.

Э.А. Грантовский отметил существование связи между представленным в этой версии сроком отсутствия скифов и тем, что здесь (как и у Полиена, который, впрочем, не указывает

длительности похода) возвращающихся скифов встречают не дети рабов, а сами рабы: за восемь лет родившиеся в отсутствии воинов дети не достигли бы боееспособного возраста [4. С. 149—150]. Однако дети скифов, родившиеся до похода, к моменту его начала еще не перешедшие в разряд воинов и потому, согласно Трогу, «оставленные для охраны стад», уже успели бы возмужать, но оставались в невоинском статусе вследствие невозможности пройти инициационные ритуалы. Поэтому версия Трога также соответствует реконструируемому смыслу рассказа, а значит, могла быть воспринята из скифского фольклора в целостном виде. Но не исключено, что отмеченное Э.А. Грантовским согласование было осуществлено уже в античной среде путем «подгонки» друг к другу двух элементов: свидетельства о восьмилетней протяженности «скифского балца» и определения противников скифов как самих оставленных «рабов», а не их детей.

Все же при сравнении версий Геродота, Полиена и Трога создается впечатление, что первая ближе к скифскому оригиналу. Если допустить, что именно к ней восходят все поздние версии (что в принципе вовсе не обязательно), можно гипотетически восстановить дальнейшую судьбу исследуемого сюжета в античной среде. У Полиена при его изложении выпадают данные о продолжительности похода, возможно, показавшиеся автору преувеличенными, и по той же причине противниками вернувшихся скифов названы сами оставленные «рабы», но в качестве «родимого пятна» исходной версии еще сохраняется упоминание их детей. В варианте Трога, следующего в основном схеме Полиена, исчезает и этот — сюжетно теперь лишний — элемент, зато восстанавливается в «исправленном» (может быть, путем редукции исходных данных Геродота), согласованном с принятым вариантом первой части виде указание на длительность отсутствия скифов.

Таким образом, наличие в исследуемом сюжете отчетливых фольклорных черт склоняет к отказу от использования любой из его версий (8 или 28 лет) в историко-хронологических построениях. Этот пример имеет принципиальное значение для интерпретации «исторических» сведений, касающихся варварских обществ, в античной литературной традиции. Такие сведения зачастую восходят к их собственному фольклору как хранилищу «исторической памяти».

Одновременно мы получаем дополнительный аргумент против высказан-

ного в последнее время мнения (см., например, 2. С. 19—22) об отсутствии у сохранных Геродотом традиции о киммерийцах и скифах местных устных источников, о ее чисто эллинском происхождении. Мифологический фрагмент этой традиции, как показал Э.А. Грантовский, «имеет характер целостной фольклорной записи и должен рассматриваться как единый комплекс», в том числе по особенностям зафиксированного в нем ономастического материала, отражающим «правильное без исключений следование не нормализованной иранской, но диалектной норме» [6. С. 51], что свидетельствует об отражении в нем устной скифской традиции. Поэтому возможны подобные истоки и содержащихся в Скифском рассказе Геродота пассажей «исторического» содержания. Попытка показать один из примеров такого заимствования и была предпринята в данной статье.

Литература

1. Абаев В.И. Култ «семи богов» у скифов // Древний мир: Сб. статей. М., 1962.
2. Алексеев А.Ю., Качалова Н.К., Тохтаев С.Р. Киммерийцы: этнокультурная принадлежность / Публикации информационно-исследовательского института «Ермаков». Малая серия. 1. СПб., 1993.
3. Граков Б.М. Скифы. Київ, 1947.
4. Грантовский Э.А. Выступление на Круглом столе «Дискуссионные проблемы отечественной скифологии» // Народы Азии и Африки. 1980. № 6.
5. Грантовский Э.А. О хронологии пребывания киммерийцев и скифов в Передней Азии // Российская археология. 1994. № 3.
6. Грантовский Э.А., Раевский Д.С. Об ираноязычном и «индоарийском» населении Северного Причерноморья в античную эпоху // Этногенез народов Балкан и Северного Причерноморья. Лингвистика, история, археология. М., 1984.
7. Доватур А.И., Калустов Д.П., Шишова И.А. Народы нашей страны в «Истории» Геродота / Тексты, перевод, комментарий. М., 1982.
8. Лелеков Л.А., Раевский Д.С. Скифский рассказ Геродота: фольклорные элементы и историческая информативность // Народы Азии и Африки. 1979. № 6.
9. Погребова М.Н., Раевский Д.С. Ранние скифы и древний Восток. К истории становления скифской культуры. М., 1992.
10. Смирнов А.П. Скифы. М., 1966.
11. Тереножкин А.И. Общественный строй скифов // Скифы и сарматы. Киев, 1977.
12. Чочиев А.Р. Очерки истории социальной культуры осетин (Традиции кочевничества и оседлости в социальной культуре осетин). Цхинвали, 1985.
13. Шелов Д.Б. Социальное развитие скифского общества // Вопросы истории. 1973. № 3.
14. Labat R. Kaštariti, Phraorte et les débuts de l'histoire Mède // Journal Asiatique. 1961. T. 249. Fasc. 1.

А.А. ГИППИУС

«Вожжей оленьих 28...»

Об одной числовой модели в древнерусских текстах

Новгородская берестяная грамота № 384, не имеющая стратиграфической даты и по палеографическим признакам датируемая XII в., содержит частное письмо с перечнем вещей, переданных автором некоему Савве: *W(т)ъ стъѣньга къ матери то ти есмь дале бавѣ :е: кѣнъ въже трѣхъвице лѣжниц :з: ножа :з: бръсе: вожѣ оленн •к•н•*. Первоначальное прочтение грамоты было существенно уточнено А.А. Зализняком, предложившим следующий ее перевод: «От Стойнега к матери. Вот я дал Саве 5 кун, вожжи полотняные, две ложки, два ножа, точильный камень, вожжи оленьи (или: вожжей оленьих) 28». «В конце грамоты, — отмечает А.А. Зализняк, — можно читать *вожѣ оленн •к•н•* «вожжи из оленьей кожи, 28 штук» или *вожѣ оленники*: точки при буквах *к* и *н* есть, но они не очень четки, к тому же при других цифрах в этой грамоте стоят двоеточия. При первом чтении странным оказывается слишком большое количество вожжей (всех прочих предметов было дано лишь по одному или по два). При втором чтении мы имеем дело с незафиксированным словом *оленикъ* (или *оленьникъ*) «предмет из оленьей кожи»¹.

Отсутствие у грамоты № 384 стратиграфической даты объясняется тем, что найдена она была не в ходе раскопок, а при проведении строительных работ. Расследование обстоятельств находки показало, что земля, в которой была обнаружена грамота, могла быть привезена из двух мест, одно из которых — район древней Прусской улицы. Именно здесь в 1990 г. на Михайло-Архангельском раскопе была найдена грамота № 724 — письмо, написанное новгородским даником Саввой в Новгород, «къ братьям и дружине», излагающее обстоятельства конфликта из-за сбора дани в Заволочье. Упоминание в грамоте имен Захарии и Андрея, отождествленных В.Л. Яниным с новгородским посадником, занимавшим этот пост в 1161—1167 гг., и суздальским князем Андреем Боголюбским, позволило датировать документ указанным хронологическим интервалом. Приблизительное совпадение датировок двух документов и значительная вероятность происхождения их с одной территории наводят на мысль: не является ли Савва — автор грамоты № 724 — тем же лицом, что и Савва, упоминаемый в грамоте № 384? Допущение такой возмож-

ности сразу же проясняет содержание грамоты № 384. Все названные в записке Стойнега предметы объединяет в один ряд их принадлежность экипировке дружинника²; сама же ситуация, в которой грамота была написана, может быть предположительно определена как сборы в поход отряда Саввы, получающего с этой целью полотняные вожжи, две ложки, два ножа и брусок — для самого себя и 28 кожаных вожжей — для своей дружины. Характерно также противопоставление одних полотняных и большого числа кожаных вожжей — первые выступают как признак, отличающий предводителя от рядовых дружинников (не случайно у былинных богатырей уздечка и поводья всегда «тесмяные»)³.

Не составляя более препятствия к принятию «числового» прочтения окончания грамоты, общее количество вожжей — 29 (28+1) — оказывается при ближайшем рассмотрении важнейшим аргументом в пользу предложенной интерпретации. Численность небольших вооруженных отрядов нередко определяется в русских летописях в 30 человек. В Синодальном списке Новгородской 1-й летописи читаем: «И страже стрелжаху (князя Всеволода. — А.Г.) день и ночь съ оружиемъ, 30 мужъ на день (1136 г.)»⁴; в Повести временных лет об охране ослепленного Василька говорится: «И приставиша 30 мужъ стеречи и (1097 г.)»⁵. То же число постоянно выступает и в скандинавских сагах: «Тогда Гуннхильд сразу же отрядила людей, хорошенько снабдив их оружием и лошадьми. Их было тридцать человек»; «У Эйлива в дружине было тридцать человек»⁶.

Особый интерес представляют в данном отношении эпизоды набора дружины былиными богатырями. Вольга Святославич

Собирал дружину себе добрую,
Добрую дружину, хоробую,
И тридцать богатырей без единого,
Сам становился тридцатым⁷.

Столько же человек насчитывала дружина Василия Буслаева.

Нанимаемая таким образом дружина, «тридцать молодцев без единого», могла выполнять свои функции и самостоятельно. Эта ситуация также представлена в былинах. Буслаевская дружина бьется на волховском мосту с новгородцами, в то время как Василий сидит в погребке, заточенный матерью, «честной вдовой Мамелфой Тимофеевной». Вольга, после нескольких неудачных попыток выдернуть из земли «сошку» Микулы, в конце концов

АЛЕКСЕЙ АЛЕКСЕЕВИЧ ГИППИУС,
канд. филол. наук; Ин-т славяноведения и балканистики РАН (Москва)

Посылает всю дружинишку хоробрую,
То он тридцать молодцев без единого⁸.

Действующая отдельно от нанимающе-го ее лица дружина должна была иметь в своем составе предводителя, непосредственно руководящего отрядом. Характерно, что в одном из вариантов былины о Василии Буслаеве фактическим представителем всей дружины выступает именно такой предводитель — «маленький Потапошко», причем о предстоящем бое с повгородцами Василий говорит:

Им битися всим Новым градом,
А нам двоима со дружинишкой⁹.

Разложив таким образом былинную тридцатку по формуле $30 = 29 + 1 = (28 + 1) + 1$, мы получаем в точности ту структуру, которая зафиксирована в грамоте № 384. При этом в качестве «тридцатого» вполне может рассматриваться сам Стойнег, снаряжающий собственную дружину, непосредственно предводительствуемую Саввой.

Теперь обратимся к числу 28 — количеству рядовых дружинников в отряде. Его естественно представлять как образованное четырьмя семерками, которые в таком случае должны рассматриваться как минимальные дружинные подразделения. К этому решению подталкивает в первую очередь особая нумерологическая значимость числа 7, выступающего среди прочего и как «героическое» число. Из древнерусских примеров можно вспомнить хотя бы шесть (!) «храбрых» из Жития Александра Невского, отличившихся в Невской битве и вместе с самим князем составляющих богатырскую семерку. Специальный интерес для нашей темы представляет эпизод набора дружины Василием Буслаевым. Согласно одному из вариантов былины, в дружину Василия вступают, в частности, «семь братьев Сбродовичи»¹⁰. В другом варианте описание набора дружины ограничивается испытанием одной семерки:

Как из улоцки да из Конероцки,
Выходило тут семь молощиков;
Оне одной рукой цяшу черпалы,
На один дух и выпивали все.
Говорив жо Василей Буслаевичь
таковы слова:
— Стоитѣ-ко, мои дружья-братья,
Сможѣтѣ ли с мой черпельской вяз?
Как он ухватит их да вязом по боку, —
Тут стоят робятка, не ворохнуца.
Он и прибрау их тридцать молодѣв¹¹.

Обращение к летописям за подтверждением высказанной догадки не дает желаемых результатов, что и понятно: подразделения столь мелкого ранга просто не попадают в поле зрения летописца. Подходящий масштаб повествования представлен в очень немногих древнерусских текстах, один из которых — уже упоминавшаяся берестяная грамота № 724. Именно этот текст содер-

жит интересующее нас свидетельство. Собирав о столкновении своего отряда с людьми Андрея Боголюбского, автор заканчивает письмо следующим пассажем: ...и осмь выслаа что о Тѣдоре. Порозѣмѣнте братьѣ емѣ даче что въ т[о] емѣ състане тагота тамъ и съ дрѣжиною егѣ («А восемь (человек), что под началом Тудора, вырвались (или: выпли из повиновения). Отпеситесь же с пониманием, братья, к нему, если там из-за этого приключится тягота ему и дружине его»)¹². Контекст не оставляет сомнений в том, что *осмь* в данном случае не просто горстка случайно уцелевших людей, но небольшой отряд, имеющий своего предводителя и выступающий как звено более крупного подразделения, своего рода «микродружина» Тудора в составе дружины Саввы.

То, что вместо ожидаемых семи мы находим в этой дружине восемь человек, не должно смущать. В известном смысле «восьмерка» может быть трактована как расширенный вариант «семерки», при котором предводитель не является седьмым, но имеет под своим началом семь человек. Реальность таких колебаний может быть продемонстрирована на примере еще одного нумерологически отмеченного числа — 12, которым в летописях иногда определяется состав вооруженного сопровождения древнерусского военачальника. В Повести временных лет Ян Вышатич «повелѣ взять оружя отрокомъ, и бѣста 12 отрока съ нимъ (1071 г.)»¹³; Здесь предводитель отряда выступает сам тринадцатым, имея при себе 12 человек. Между тем в сагах он чаще оказывается сам двенадцатым, составляя дюжину вместе со своими людьми: «Тогда конунг послал Ториря Длинного, предводителя гостей, сам двенадцатого к Брюнльву»¹⁴. В обоих случаях «базовым» числом остается 12. Сходные колебания между семью и восьмью в скандинавском материале также засвидетельствованы, хотя и меньшим числом примеров. Так, в Саге о Греттире описывается столкновение двух вооруженных групп, о численности которых сказано: «Они набросились на Атли, их было восьмеро, а у Атли всего шестеро» (т.е. Атли был сам седьмым, тогда как его противник — сам восьмым)¹⁵.

Возвращаясь к Тудору из 724-й грамоты, заметим, что нам известно, по-видимому, и древнерусское название дружинника его ранга — предводителя *осми*. Можно думать, что он назывался *осмичикъ*. Это слово, в грамотах XIV—XV вв. обозначающее чиновника, собирающего торговую пошлину — *осмичище*, до сих пор не получило убедительного истолкования. Утверждение, будто *осмичи* назывались так потому, что собирали *осмичище*¹⁶, трудно воспринимать иначе как терминологический курьез: направленность словообразовательной зависимости здесь явно противоположная: как раз *осмичище* называлось так потому, что собиралось *осмичиками*. Можно было бы предположить, что *осмичи* получили свое название от разме-

ра собиравшейся ими пошлины (ср.: *десятина* (десятая часть) — *десятишникъ* (сборщик десятины) — *десятишники пошлины* (т.е. та же десятина). Однако, с одной стороны, как уже отмечалось в литературе¹⁷, осмичище никогда не составляло восьмой части стоимости товара, но взималось в значительно меньшем количестве. С другой стороны, в таком случае нормальным было бы образование от суффиксальной основы — **осмичишникъ*¹⁸. Словообразовательной же параллелью к *осмичишникъ* является не *десятишникъ*, а *десятишникъ*. Все существительные, построенные по этой модели, то есть образованные от числительных при помощи суффикса *-никъ* (*десятишникъ*, *пятидесятишникъ*, *сотникъ*, *тысящникъ*, *темишникъ*), имеют однотипные значения, называя лиц, в подчинении у которых находится определенное число людей. Входя в этот ряд, *осмичишникъ* может означать лишь одно — «предводитель восьми».

Следует полагать поэтому, что сбор торговой пошлины — функция, вторичная для древнерусских осмичи, первоначально выполнявших роль руководителей в дружинной организации. Заметим, что усвоение фискальных и полицейских обязанностей лицами из княжеской дружины — явление достаточно обычное в Древней Руси. Ту же двойственность обнаруживают и такие социальные группы как *детские*, *мечишники*, *отроки*, выступающие, с одной стороны, как княжеские дружинники, слуги, телохранители, а с другой — как сборщики податей и судебные исполнители, причем эти последние функции носят безусловно вторичный характер¹⁹. Весьма симптоматично, что в двух древнейших примерах (Ипатьевская летопись под 6666 г. (1158 г.) и Новгородский Устав Ярослава о мостах XIII в.) осмичи упоминаются вне всякой связи со сбором торговой пошлины. Не менее характерно, что в единственном документе, упоминающем осмичи в связи с их судебно-фискальными функциями, — Уставной грамоте великого князя литовского Александра киевлянам 1499 г. — этот термин употребляется с определением, отражающим его исконную принадлежность к военной сфере: «Таковую татьбу побережнюю маєт судити осмичи воеводинъ... Нехай тыи врьды, осмичиство и вси пошлины завѣдаєт осмичи воеводинъ, подлуг давного обычає»²⁰.

Более проблематичной, хотя и весьма сомнительной, кажется возможной объяснение, исходя из рассматриваемой числовой модели, загадочное слово *семьца*, известное только из Поучения Владимира Мономаха. В автобиографической части Поучения Мономах следующим образом сообщает о своих потерях в одном из столкновений с половцами: «Толко семцо яша ѡдино живого ти смерд нѣколько а наши ѡнѣхъ боле избѣша и изымаша»²¹. Принятая в настоящее время в литературе точка зрения А.И. Соболевского²², видящего в данном слове производное от *сѣм* (того же корня, что и в

др.-рус. с *ѣмля*, с *ѣмиго*) со значением 'младший член семьи, слуга', в принципе удовлетворительно, однако, как кажется, контексту значительно более подошло бы значение 'воин, предводитель семи'. В противопоставлении одного «семьд» и нескольких смердов (выступающих в данном случае как простые воины) угадывается ранговое различие, заставляющее вспомнить сообщение Новгородской 1-й летописи под 1016 г. о награждении Ярославом своего войска после Любечской битвы: «Старостам по 10 гривень, а смердом по гривнѣ»²³.

Приведенные данные позволяют предположительно реконструировать два варианта структуры древнерусского отряда — «простой»: $(7 \times 4) + 1 = 29$ и «расширенный»: $((7+1) \times 4) + 1 = 33$. Они позволяют также поставить вопрос о структуре более крупных воинских подразделений, и в первую очередь древнерусского «ста». Обычно воспринимаемое исключительно в десятичном ряду, 100 может быть представлено и иначе — как $(33 \times 3) + 1$, продолжая таким образом ряд, имеющий своим основанием «осмь», укладываемуюся в сотне 12 (!) раз²⁴. Это, конечно, не более чем догадка. Важно, однако, что сам десятичный принцип деления древнерусского общества (засвидетельствованный уже упоминанием десятских и сотских в Повести временных лет под 996 г.) не был, по-видимому, единственной формой его числового структурирования. Рядом с ним могла существовать и система, в основе которой лежало число семь²⁵.

Характер соотношения этих двух принципов пока неясен. Вполне вероятно, что, в то время как десятичный принцип охватывал общество в целом или отдельные его слои, действие описанной в данной статье числовой модели ограничивалось структурой мелких дружинных подразделений. В то же время нельзя не отметить глубокой архаичности этой модели. Все образующие ее элементы — 3, 4, 7 ($=3+4$), 8 ($=7+1$), 12 ($=3 \times 4$), 28 ($=7 \times 4$), 33 — являются сакрально отмеченными и имеют богатые мифопоэтические коннотации²⁶. Между тем мифологический фон десятичного ряда чрезвычайно беден²⁷, что является косвенным свидетельством его относительно позднего происхождения. Есть все основания полагать, что объединения воинов-дружинников в отряды по 7 (8) или 12 человек — явление, существенно более древнее, чем деление общества на десятки, сотни и тысячи.

Примечания

¹ Янин В.Л., Зализняк А.А. Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1977—1983 гг.). М., 1986. С. 205.

² В связи с одним из этих предметов можно вспомнить известный эпизод из Повести временных лет, в котором ложка как атрибут дружинника приобретает дополнительную социально-знаковую функцию: «Егда же подпыхутся, начинают роптати на князь, глаголюще: "Зло есть нашим головамъ: да намъ ясти деревяны-

ми лъжицами, а не серебряными". Се слышавъ Володимѣрь повелѣ искovati лъжицѣ серебряны ясти дружинѣ, рекъ сице, яко "Сребромъ и златомъ не имамъ налѣсти дружины, а дружиною налѣзу сребро и злато"» (Полное собрание русских летописей. Т. 1. Лаврентьевская летопись. М., 1926. С. 126. Далее — Лаврентьевская летопись).

³ Специально отметим, что перевод *вожѣ* как «вожжи» для грамоты № 384 при предлагаемом ее прочтении терминологически не вполне точен и должен рассматриваться как условный. Предмет, о котором идет речь, — это явно не вожжи в современном значении слова (последние являются элементом упряжи и к верховой езде отношения не имеют), а скорее всего именно узда, уздечка как часть конской сбруи (ср. польск. *wodze* 'узды').

⁴ Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / Под ред. А.Н. Насонова. М., 1950. С. 24 (далее — Новгородская летопись).

⁵ Лаврентьевская летопись. С. 262.

⁶ Снорри Стурлусон. Круг земной / Изд. подгот. А.Я. Гуревич и др. М., 1980. С. 98, 200 (далее — Круг земной).

⁷ Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом летом 1871 г. М.; Л., 1949—1951. Т. II. № 91.

⁸ Там же. № 73.

⁹ Новгородские былины / Изд. подгот. Ю.И. Смирнов, В.Г. Смолицкий. М., 1979. С. 45.

¹⁰ Там же. С. 7.

¹¹ Там же. С. 62.

¹² Зализняк А.А. Древненовгородский диалект. М., 1995. С. 295—296.

¹³ Лаврентьевская летопись. С. 176.

¹⁴ Круг земной. С. 200.

¹⁵ Сага о Греттире / Изд. подгот. О.А. Смирницкая и М.И. Стеблин-Каменский. М., 1976. С. 73. Примеры, в которых бы семерка или восьмерка выступали как звено в составе более крупного объединения, мне неизвестны. Косвенно присутствие в военной организации древнескандинавского общества принципа кратности семи подтверждается упоминанием Снорри Стурлусона о том, что, по законам Свейна конунга, «от семи человек старше пяти лет один человек должен был идти в войско конунга» (Круг земной. С. 371).

¹⁶ Семенов А.И. Осменники «Устава о мостех» // Новгородский исторический сборник. Новгород, 1961. Вып. 10. С. 252—255.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Это слово известно из письменных источников, однако в совершенно ином, неличном значении как название меры сыпучих тел. Характерно, что в текстах наряду с (*в*)*осмьничье* встречаются и варианты (*в*)*осминичье*, *осмичье*, *осминное* и даже *осминичные деньги*. Все они, однако, выступают в памятниках XV—XVI вв. (древнейший пример в грамоте 1396 г.), тогда как в более ранних документах представлен исключительно вариант *осмьничье*. Хронологическое распределение примеров позволяет, таким образом, говорить об имевшем место на рубеже XIV—XV вв. переосмыслении термина вследствие забвения его внутренней формы.

¹⁹ Горский А.А. Древнерусская дружина. М., 1989. С. 71.

²⁰ Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка. СПб., 1895. Т. 2. С. 729.

²¹ Лаврентьевская летопись. С. 248.

²² Соболевский А.И. Семца, сябр, шабер // Ученые записки Высшей школы г. Одессы. Отд. гуманитарно-общественных наук. Одесса, 1922. С. 61—62.

²³ Новгородская летопись. С. 15.

²⁴ Вспомним в связи с этим, что в сагах под «сотней» обычно имеется в виду не 100, а 12, т.е. единицей счёта является не десяток, а дюжина.

²⁵ Интересную параллель к предполагаемому сочетанию десятичного и семиричного принципов в организации древнерусского войска и гражданского общества представляет выявленное В.Л. Яниным сосуществование принципов счёта на 5 и на 7 в денежной системе средневекового Новгорода (Янин В.Л. Берестяные грамоты и проблема происхождения новгородской денежной системы XV в. // Вспомогательные исторические дисциплины. III. М., 1970. С. 164—172). При этом пятиричная система выступает как ранняя общерусская (она отражена в Русской Правде), тогда как семиричная специфична для Новгорода, где складывается не позднее рубежа XII—XIII вв. Специально отметим, что в рамках этой системы «гривна кун» = 28 кун.

²⁶ Это в полной мере относится и к числу 28, упоминание о котором в новгородской берестяной грамоте № 384 послужило отправным пунктом наших рассуждений. Нумерологическое значение 28 определяется, как известно, тем, что это число дней лунного месяца, отсюда и естественность его разложения на четыре семерки. О повышенном внимании к этому числу свидетельствует и следующий факт. В Повести временных лет рассказ о победе Ярослава над Святополком в 1016 г. и его вокняжении в Киеве заканчивается хронологической выкладкой: «И бы тогда Ярославъ Новгородѣ лѣтъ 28» (Лаврентьевская летопись. С. 142). Такой же хронологический итог подведен и княжению Святослава, и он также составляет 28 лет: «И всѣхъ лѣтъ княжения Святослава лѣтъ 20 и 8» (Там же. С. 74). Характерно, что подобный подсчет срока княжения Владимира Святославича (980—1115) отсутствует. Если учесть, что дата начала княжения Святослава (946 г.) вполне может быть результатом реконструкции летописца, а отсчет новгородского княжения Ярослава от 988 г. вообще условен (под этим годом сообщается сразу о всех распоряжениях Владимира, в том числе о получении Ярославом ростовского княжения и его последующем перемещении в Новгород после смерти Вышеслава), отмеченное совпадение может показаться неслучайным. Это ощущение еще более усиливается, если вспомнить, что продолжительность княжений Олега и Игоря составляет по 33 года, и Г.А. Хабургаев не без оснований считает это проявлением легендарного характера ранней летописной хронологии (Хабургаев Г.А. Первые столетия славянской письменной культуры. Истоки древнерусской книжности. М., 1994. С. 128—129). Включенное в эту парадигму число 28 оказывается таким же «эпическим», как и 33.

²⁷ См.: Топоров В.Н. Числа // Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С. 631.

Работа выполнена в рамках проекта «Язык и письменность Древнего Новгорода», финансируемого INTAS/РФФИ (проект 95-368).

Впервые, кажется, русский историк Д.И. Прозоровский поставил вопрос о существовании на Руси двух типов часа для счета времени: постоянного, как и сейчас, равного $1/24$ суток, и так называемого переменного [1. С. 162—165]. Более старым он считал переменный час, который также называют «косым». Счет времени «косыми» часами известен с древности, например, в странах Востока, откуда еще одно название «косого» часа — иудейский.

Суть «косого» часа состояла в том, что отдельно светлое и темное время суток делилось на 12 частей. Каждая такая часть называлась часом. Летом дневные «косые» часы были длиннее ночных, а зимой — наоборот. Длительность «косых» часов менялась также в зависимости от широты места. Только два раза в год, в период весеннего и осеннего равноденствия, «косые» часы практически совпадали для дневного и ночного времени и уравнивались с современным часом. Д.И. Прозоровский полагал, что в отдельных районах русской земли могли употребляться разные часы — в одном «косой» (переменный), а в другом — постоянный (современный), например, в середине XVI в. в Новгороде считали «косыми» часами, а в Москве — постоянными.

Критически относился к мнению об употреблении на Руси «косого» часа видный историк хронологии Н.В. Степанов [2. С. 20—22]. Иного взгляда придерживался Н.А. Шостын, который написал специальную статью о счете времени на Руси [3. С. 72—75; 4. С. 34—38]. Однако среди аргументов, которые приводил Н.А. Шостын, не было таких, которые существенно дополняли бы круг источников, известных еще Н.В. Степанову и не казавшихся последнему достаточными для снятия вопроса.

Источники содержали фрагментарную информацию о «косом» часе, отраженную в записях о датах и календарных расчетах. Не были известны тексты, в которых «косой» час использовался бы в качестве структурной основы хронологической системы. Соответствующий материал был введен в научный оборот Я.Н. Шаповым, исследовавшим псковский календарь конца XIII — 1-й четверти XV в. [5]. Это перечень хронологических данных по типу: «Час (такой-то) стоп (столько-то)». «Стопа» — мера длины тени от палки или стержня (гномона), воткнутого в землю вертикально. Расположены эти сведения в конце календарных показателей на каждый месяц, упорядоченных по январскому году. Таких концовок со «стопами» всего двенадцать (по числу месяцев); в каждой концовке содержится не более 11 данных о «часах».

РЕМ АЛЕКСАНДРОВИЧ СИМОНОВ, доктор ист. наук; Московский государственный университет печати

Р.А. СИМОНОВ

«Косой час» и первые московские куранты

Поскольку данных за месяц не более одиннадцати, возникает предположение, что речь идет о «косых» часах. При этом сведений о длине тени от гномона в течение светового дня и должно быть 11: для 1-го часа — спустя «косой» час после рассвета, для 2-го часа — спустя два «косых» часа от рассвета, для 3-го часа — спустя 3 «косых» часа от рассвета и так далее, для 11-го часа — спустя 11 «косых» часов от рассвета. Для 12-го часа сведений не будет, так как спустя «косой» час после 11-го часа наступала темнота, и гномон переставал отбрасывать тень. Если это предположение верно, то данные о шестом часе должны приходиться на полдень, и длина тени будет наименьшей, а остальные значения стоп должны быть симметричными, постепенно возрастающими к 1-му (11-му) часу. В псковском календаре это соблюдается. Таким образом, псковский календарь дает пример «косого» часа или основы счета времени.

Я.Н. Шапов, сравнивая часовые данные о стопах в различных календарях, установил, что сведения в псковском календаре соответствуют более южным широтам. Он пришел к выводу, что сведения были внесены в псковский календарь предварительно и еще не адаптированы к Северной Руси [5. С. 165]. Вопрос о широте, на которой возникли часовые данные о стопах псковского календаря, решается с помощью математических методов. Указанные данные о стопах с наибольшей вероятностью отвечают широте $29,5^\circ$, т.е. примерно Иерусалиму [6]. Этот результат позволяет заключить, что одним из регионов, откуда на Русь распространилась идея «косого» часа, могла быть Палестина, а носителями соответствующих сведений — русские паломники, посещавшие Иерусалим (в начале XII в. 16 месяцев жил в Палестине, в том числе в монастыре св. Саввы под Иерусалимом, игумен Даниила, описавший свое путешествие в «Хождении»), а также образованные люди из других стран, приезжавшие на Русь. Получает разъяснение и наименование «косого» часа «иудейским». При этом следует учитывать, что данные о гноми-

ческих стопах были распространены и в исламском мире. Для мусульман, как писал Бируни (973—1048), значение имела длина тени гномона при определении времени полуденной молитвы [7. С. 32—36], соответствующего 6-му «косому» часу лунного дня.

Долгое время не было известно о прямом употреблении «косого» часа на Руси. В 1985 г. такой источник был введен в научный оборот [8]. Он находится в рукописи 2-й половины XVII в., начинающейся словами «Предисловие святым. Творение грешного раба Ивана Рыкова...» (РГАДА. Ф. 188. Оп. 1. № 632). Книга — одна из разновидностей «Миротворных кругов», сводов данных о календарных понятиях, включая единицы счета времени, а также сведений по астрономии, астрологии и др. На л. 42 приводится таблица, содержащая «ущербы лунныя з днями и часы» по месяцам для цикла в 19 лет. Под таблицей — пояснительный текст: «А чтутся сего лунника часы не тако, яко мы чтем: от восхода Солнца первый час начинается. И паки, егда зайдет Солнце, и паки начинаем первый час. И яко преиде ночь, егда хочет взйти Солнце, чтем 12 часов, и вшедшу Солнцу, паки начинаем первый час. Но зде сие чтем, яко ж латыни чтут часы: в полдни и полночи всегда 12 часов. А после полдни и полуночи, как настанет первый час, тот час всегда первым зовется. Аще тако творим, то сей лунник прямо можем знати».

Сначала речь идет о «косом» (переменном) часе. Счет часов, отдельно дневных и ночных, начинается, соответственно, от восхода и захода Солнца. Всего ночных часов 12. Сколько дневных, не говорится, но, очевидно, их тоже должно быть 12. «Косые» часы автор текста считает известными читателю («яко мы чтем»). Такие часы противопоставляются счету, который совпадает с современным и в котором полдень и полночь приходится на 12 часов, и каждый следующий час (дня и ночи) считается первым. Этот способ счета автор называет иноземным: «яко латыни чтут часы». Сведения об этом счете ему нужны для того, чтобы был понятен смысл сведений о сменах фаз Луны («ущерба»).

Цель пояснения заключается в том, чтобы избежать путаницы. Она появлялась тогда, когда в системе «косого» часа возникали данные из таблицы, основанной на другом счете. При параллельном употреблении обоих способов достаточно было бы указать, что в таблице используется «латинский» счет часов. Автор описывает «косой» час как применявшийся на Руси и иноземный «латинский» счет часов, отраженный в «луннике». Таким образом, текст показывает, что на Руси широко использовался «косой» (переменный) час и не употреблялся «латинский».

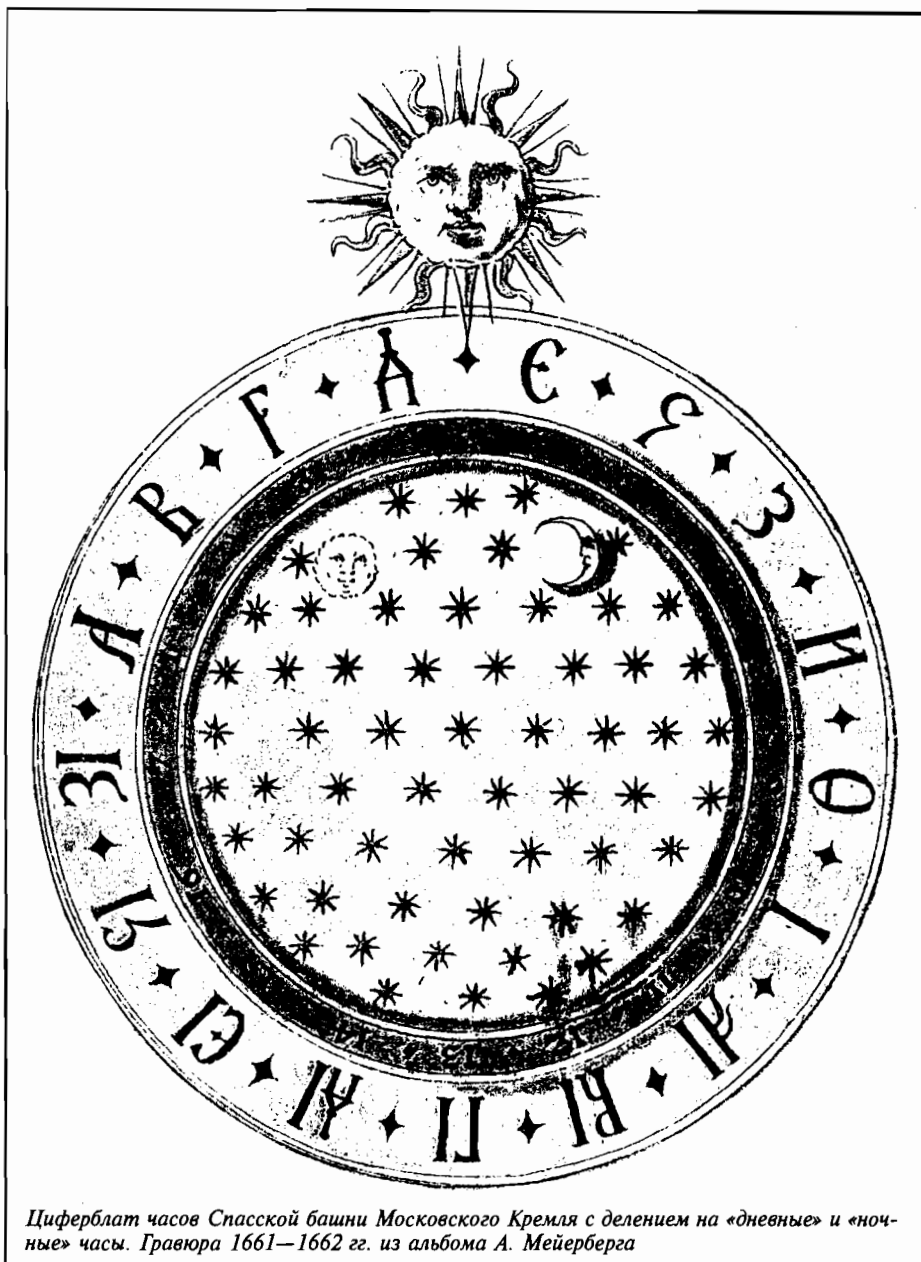
Труднее ответить на вопрос о месте и времени употребления «косого» часа. Его

можно пока связать с временем и местом протографа рукописи, из которого взят приведенный выше текст. В рукописи указано имя автора — книжника Ивана Рыкова, жившего в 70-х годах XVI в. во Пскове [9]. Он был образованным человеком и оставил кроме календарно-астрономической книги пространный гадательный трактат «Рафли», литературные обработки мифов и собственные притчи. По мнению А.А. Турилова и А.В. Чернецова, заказчиком составления «Предисловия святым» был кир Софроний Постник, который, по-видимому, находился при Иване Грозном в качестве своего рода книжного консультанта, а, возможно, и хранителя знаменитой царской библиотеки [10. С. 44].

Текст из рукописи РГАДА отражает ситуацию, когда на практике употреблялся «косой» час, а «латинский» (современный) усваивался книжно. Распространился он в придворных кругах, очевидно, при царе Алексее Михайловиче во второй половине XVII в. в связи с ввозом в страну западноевропейских комнатных (настенных, напольных) и карманных часов. Общегосударственный переход на «латинский» час произошел при Петре I. В 1705—1709 гг. по его указу часы на Спасской башне Московского Кремля были заменены новыми «против немецкого обыкновения на 12 часов», выписанными в 1704 г. из Голландии [11. С. 110]. По-видимому, история «косого» часа также прошла два этапа — книжный и практического использования. В Лицевом летописном своде XVI в. дано изображение установленных в 1404 г. афонским монахом Лазарем Сербином в Московском Кремле первых механических часов [12. С. 84—86]. Из пояснений следует, что они отбивали «часы ночные и дневные», а рисунок циферблата показывает, что их было по двенадцать. Отсюда можно заключить, что Лазарь Сербин соорудил в Кремле механизм с «косым» часом. В.Н. Пипуныров и В.М. Чернягин по этому поводу писали:

«В цитате из летописи сказано, что часы “размеряли” и “рассчитывали” часы дневные и ночные. При наличии двенадцати-часовой шкалы не исключена возможность применения в этих часах неравных дневных и ночных часов, тем более, что их создатель Лазарь Сербин был связан с Византией, где такая система счета времени получила некоторое распространение и в механических часах» [13. С. 13].

К началу XV в. и даже более раннему времени «косой» час в Западной Европе стал отмирать из-за сложности его использования в механических часах. В России случилось то же: часы, построенные в 1436 г. в Новгороде, а в 1476 г. — в Пскове, могли предназначаться для равных часов (отдельно дневных и ночных), а не «косых», как у Лазаря Сербина [13. С. 15—17]. Могли существовать одновременно механические часы с «косым» счетом (старые) и постоянным



Циферблат часов Спасской башни Московского Кремля с делением на «дневные» и «ночные» часы. Гравюра 1661—1662 гг. из альбома А. Мейерберга

(новые). Такая ситуация документально зафиксирована переписной книгой за 1640 г. Тихвинского монастыря: «На колокольне часы цареградские бьют по 12 часов, да другие поставлены бьют по 17 часов». Упомянутые выше авторы этот факт комментируют так: «“Часы цареградские”, имевшие более древний счет времени дневных часов (по 12 неравным часам), были установлены на этой колокольне намного раньше, чем вторые часы, имевшие счет дневного времени в самые долгие летние дни в 17 часов. Древнейшие “цареградские часы” в Тихвинском монастыре продолжали существовать наряду с другими башенными часами, имевшими другой и более поздний счет времени» [13. С. 19—20].

В Москве на смену механическому устройству с «косым» часом Лазаря Сербина также пришли башенные часы с постоянным счетом. Они уже существовали в сере-

дине XVI в. (1551 г.) [11. С. 106; 13. С. 15—16]. Австрийский посол в России (1661—1662) барон А. Мейерберг дал распоряжение своему художнику зарисовать циферблат часов Спасской башни. На нем часовая шкала делилась на 17 частей, а не на 12, как при «косом» часе. Это, кажется, единственное изображение циферблата московских башенных часов постоянной длительности, пришедших на смену «косым» часам [14. С. 46. № 88]. Семнадцать часов соответствуют максимальной продолжительности дня (летом) или ночи (зимой) в Москве. Отсчет времени начинался с рассвета, по прошествии часа они били один раз, по прошествии двух часов — два раза и т.д. Когда наступала ночь — били ночное время: по прошествии часа — один раз, по прошествии двух часов — два раза и т.д. Ф.П. Аделунг в своих объяснениях к альбому А. Мейерберга писал: «Они [часы Спасской

башни] показывают час дня от восхождения до заката солнечного. В летний солнцеворот, когда бывают самые долгие дни, часы эти показывают и бьют по 17, и тогда ночь продолжается 7 часов» [15. С. 72—73].

Переход от «косого» часа к равному можно связать с усовершенствованием измерения времени механическими средствами. Башенные часы для счета «косыми» часами были сложнее и дороже, чем механизмы с постоянным часом, поэтому переход на них способствовал более широкому распространению механических устройств для счета времени. По-видимому, «косой» час как основа для механического отсчета времени относится для Москвы к началу XV в. Затем он распространился в другие районы страны, включая Новгород и Псков. Примерно с середины XVI в. часовой счет стал переходить на более удобный постоянный час. Текст о «косом» часе из рукописи РГАДА явно относится ко времени до распространения часов новой конструкции, т.е. может условно датироваться началом XV — серединой XVI в. Время написания Иваном Рыковым календарно-астрономического текста (70-е годы XVI в.) выходит за пределы этого интервала, и поэтому авторство Рыкова нельзя считать достоверным.

В рукописи из РГАДА есть сочинение «О русских часах, како бьют во всяком месяце в Новгороде Великом». Здесь рассматриваются часы постоянной длительности, которые считаются отдельно для дня и ночи. Счет ведется для дневных часов с рассвета, а для ночных — с заката солнца. Для каждых суток сумма дневных и ночных часов равна 24. Летом количество дневных часов было больше, чем ночных, а зимой — наоборот. Следовательно, когда в 70-х годах XVI в. Иван Рыков составлял календарно-астрономический трактат, в Новгороде уже перешли на новый счет — постоянными часами. По-видимому, перешли на него и в Пскове, о чем свидетельствует статья о постоянном часе «Указ книжным часам, во сколько часов обходит солнце над псковскою землею» в рукописи XVI в. из Рязанского собр. № 26 (ОР РГБ. Ф. 735).

До начала XV в. «косой» час, вероятно, еще не имел практического применения на Руси, так как не существовало приспособления для отсчета таких часов. Мнение М.Ф. Мурьянова о том, что на Руси применялись водяные часы, основывалось, в частности, на письменном источнике, содержащем для каждого из 12 месяцев по паре значений о длительности дня и ночи в часах постоянной длительности. Эти данные встречаются в греческих, а с XII в. в славяно-русских рукописях. Имеются они и в псковском календаре, опубликованном Я.Н. Щаповым. Существует мнение, что указанные данные соответствуют широте Геллеспонта — южного входа в Дарданел-

лы [16. С. 4; ср.: 1. С. 106]. Более точный расчет показал, что они соответствуют широтной полосе $41,5 + 1^\circ$, северная граница которой проходит примерно через Константинополь, Солунь и Охрид [17]. Территория южных славян лишь частично попадала в указанную полосу. Русские земли находились еще севернее, поэтому для них стереотипные данные о длительности дня и ночи не имели практического значения. По-видимому, они восходят к гипотетическому греческому тексту, предназначенному для регулировки водяных часов. Впоследствии такой текст утратил функциональное назначение и был переработан в сводку данных о длительности дня и ночи.

Таким образом, идея М.Ф. Мурьянова об использовании на Руси водяных приспособлений для измерения часов постоянной длительности не подтверждается, еще менее вероятным является использование водяных устройств для отсчета «косых» часов. Поэтому можно считать, что реальное употребление «косого» часа на Руси было сравнительно кратким (XV—1-я половина XVI в.) и обеспечивалось башенными механическими часами, очевидно, восходящими к византийским образцам.

До XV в. на Руси «косой» час знали как календарное понятие. Такое понимание представлено в календарно-арифметическом трактате Кирика Новгородца «Учение им же ведети человеку числа всех лет» (1136 г.). Кирик исходил из того, что в сутках имеется 12 дневных и 12 ночных часов: «в дни одним 12 есть часа, а тако же и в нощи» [18. С. 186]. Однако результаты расчетов он приводил только для дневных часов (умножением исходного числа на 12), сопровождая их словами «кроме ноции», «також в нощи», «нощных толико же» [18. С. 186, 188, 190 и др.]. У Кирика всегда было 12 дневных часов, т.е. он считал «косыми» часами (о том, что они были неравными по длительности, он ничего не говорит). Дневные и ночные часы у него неравноправны: настоящими являются дневные, а ночные — как бы второстепенные. В этом проявляется религиозная этика — дневными часами управляет Бог, а ночными — Дьявол. В случае реального счета «косыми» часами такое разграничение казалось бы искусственным.

Зная, что дневных часов 12, легко было усвоить, что счет этими часами велся с рассвета, а их середина — 6 часов — приходится на полдень. Определив по Солнцу полдень, можно было заключить, что это и есть 6 часов. Труднее по Солнцу установить рубеж между четвертями светового дня (кроме полудня), но и это, по-видимому, приблизительно можно было сделать, и соотносить с четвертями 3-й и 9-й часы. Поэтому встречающиеся редкие летописные датировки в часах могли появляться не в результате реального счета «косыми» ча-

сами, а благодаря их усвоению в качестве календарных (книжных) понятий, соотношенных с положением Солнца на небосводе. Однако нельзя исключать, что в отдельных русских монастырях и церквях могли использоваться привозные часомерные устройства типа водяных, масляных, песочных, солнечных и прочих часов и что отдельные летописные показания времени «сняты» с них.

Литература

1. Прозоровский Д.И. О старинном русском счислении часов // Труды Второго археологического съезда. СПб., 1881. Вып. 2.
2. Степанов Н.В. Единицы счета времени (до XIII в.) по Лаврентьевской и 1-й Новгородской летописям // Чтения в Обществе истории и древностей российских. М., 1909. Кн. 4.
3. Шостынь Н.А. Древнерусские единицы времени // Вычислительная техника. 1971. № 3.
4. Шостынь Н.А. Очерки истории русской метрологии XI—XVII веков. М., 1975.
5. Щапов Я.Н. Календарь в псковских рукописях XV—XVI веков // Труды Отдела древнерусской литературы (ТОДРЛ). Л., 1983. Т. 37. С. 157—183.
6. Латышев И.Н., Сварлова А.К., Симонов Р.А. Анализ астрономических данных псковского календаря XIV в. // ТОДРЛ. Л., 1983. Т. 37. С. 184—187.
7. ал-Бируни, Абу-р-Райхан. Ифрад ал-макал фи амр ал-азал // Расаил ал-Бируни. Хайдарбад, 1948. Ч. 2.
8. Симонов Р.А. Древнерусский источник о применении «косого» (переменного) часа на Руси // Теория и методика источниковедения и вспомогательных исторических дисциплин. М., 1985. С. 41—52.
9. Турилов А.А., Чернецов А.В. Новое имя в истории русской культуры // Природа. 1985. № 9. С. 88—97.
10. Симонов Р.А., Турилов А.А., Чернецов А.В. Древнерусская книжность (Естественнонаучные и сокровенные знания в России XVI в., связанные с Иваном Рыковым). М., 1994.
11. Забелин И.Е. Домашний быт русских царей в XVI и XVII ст. 3-е изд. с доп. М., 1895.
12. Арциховский А.В. Древнерусские миниатюры как исторический источник. М., 1944.
13. Пилуныров В.Н., Чернягин Б.М. Развитие хронометрии в России. М., 1977.
14. Альбом Мейерберга. [СПб.], 1903.
15. Симонов Р.А. Косой, дневной, ночной час // Русская речь. 1993. № 4. С. 68—74.
16. Мурьянов М.Ф. Хронометрия Киевской Руси // Советское славяноведение. 1988. № 5.
17. Симонов Р.А. О географической широте, соответствующей данным о длительности дня и ночи, встречающимся в славяно-русских рукописях // Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян. М., 1991. С. 208—215.
18. Кирик Новгородец. Учение им же ведати человеку числа всех лет // Историко-математические исследования. М., 1953. Вып. 6. С. 173—191.

Параллелизм Москвы и Иерусалима основывается на глубоко укорененном в русской православной традиции теократическом сближении «святых городов»: Москвы в качестве «нового Константинополя», Константинополя в качестве «нового Иерусалима» и «нового Рима», причем Москва первоначально понимается именно как «новый Иерусалим» и лишь затем — как «новый (третий) Рим», что предопределяет и ее восприятие в нашей культуре (Б.А. Успенский. Избранные труды. Т. 1. М., 1996).

Год 1995—1996-й (5756-й по иудейскому календарю) отмечался во всем мире как год 3000-летия Иерусалима. В декабре 1996 г. в Иерусалиме состоялся Международный конгресс «Иерусалим в славянских культурах и религиозных традициях». «ЖИВАЯ СТАРИНА» публикует статьи, любезно предоставленные нам участниками конгресса и авторами, согласившимися поддержать тему «Иерусалим в книжности и фольклоре» на страницах нашего журнала.

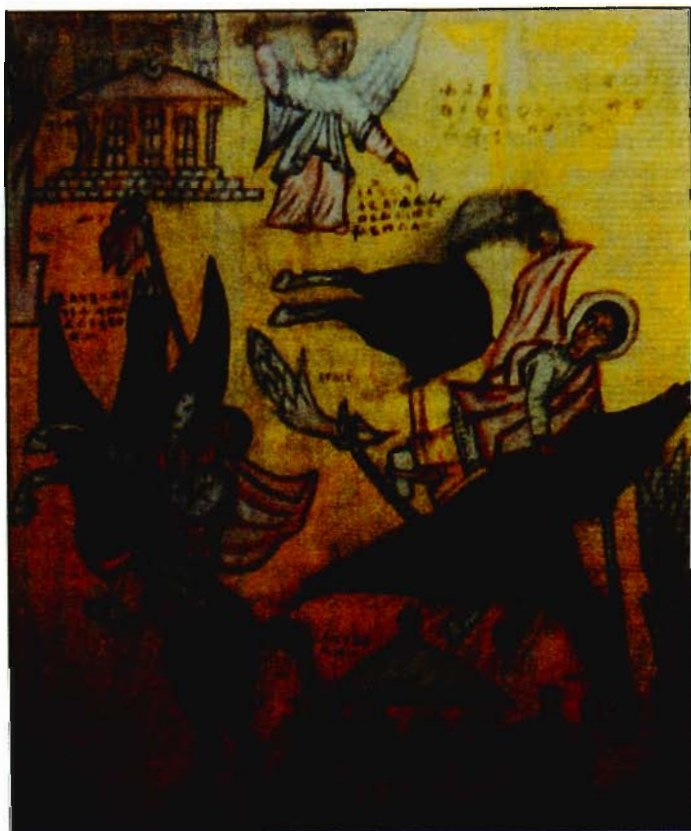
С.Б. ЧЕРНЕЦОВ

Путешествие Александра Великого из Иерусалима в рай и обратно

Народная картина из собрания Кунсткамеры

В начале 1913 г. А.И. Кохановский, только что возвратившийся из Эфиопии (где он много лет работал врачом в Российском посольстве), принес в дар Музею антропологии и этнографии им. Петра Великого богатое собрание эфиопских предметов быта и памятников искусства и письменности. Среди 27-ми эфиопских картин, им подаренных, одна (№ 2594-21) особенно любопытна. Написанная в 1912 г., она изображает воздушное путешествие в рай Александра Великого на крылатом и хищном «коне-орле», которого этот герой побуждает лететь, то поднимаясь, то опускаясь, тем, что держит на шесте перед его клювом кусок мяса. Отечественный искусствовед Д.В. Айналов, описавший эту картину в том же 1913 г., предположил «известное взаимодействие между „мираджем Мухаммеда“ арабских рукописей с полетом Александра в абиссинской живописи... Рай, к которому стремится Александр, занимает особое место в „мирадже Мухаммеда“ и описывается в нем подробно. На абиссинской картине рай изображен в виде здания с крышей, с тремя запертыми входами. Позади него растут два дерева, а слева растет большая смоковница. <...> Близ рая находится Серафим в виде ангела с мечом, замахивающийся на Александра и не пускающий его в райскую обитель и гонящий вниз. Интересно, что Александр спускается в Иерусалим на землю с привязанной к веревке частью смоковницы, которую он, по-видимому, похитил в раю. Внизу, близ Иерусалима, по-видимому, та же смоковница представлена растущей справа»¹.

Связь между эфиопской картиной и «мираджем Мухаммеда», на которую указывает русский искусствовед, может показаться если не натянутой, то во всяком случае весьма отдаленной, тем более, что эфиопы были знакомы и с «Александрией» Псевдо-Каллисфена в переводе с арабского, и со своей собственной версией «Александрии», которую английский издатель ее назвал «христианским романом об Александре»². И тем не ме-



Путешествие Александра Македонского в рай. Эфиопская народная картина. Собрание Кунсткамеры (Санкт-Петербург), № 2594-21. 1912 г.

нее Д.В. Айналов прав. Под «мираджем» он явно имеет в виду главу «Ночное путешествие и вознесение на небеса» из «Жизнеописания Мухаммеда»³. Там повествуется о ночном путешествии Мухаммеда на крылатом коне Бараке не в рай, а в Иерусалим. Однако Иерусалим этот оказывается, собственно, не земным, а небесным, потому что там в Иерусалимском храме (мусульманской мечети аль-Акса) «апостол» Мухаммед «встретил Авраа-

¹ СЕВИР БОРИСОВИЧ ЧЕРНЕЦОВ, доктор ист. наук; Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Санкт-Петербург)

ма, Моисея и Иисуса среди пророков. На молитве апостол предстал как их имам⁴. В то же время эфиопский «христианский роман об Александре» повествует о его также воздушном путешествии через «страну мрака» в «страну живых»⁵, которая не имеет ничего общего ни с раем, ни с Иерусалимом. На нашей картине здание внизу обозначено надписью как «Иерусалим», а здание наверху — как «рай». Сравнение их показывает много интересного. Это, собственно, зеркальные изображения одного и того же здания с той разницей, что нижнее здание не имеет креста на вершине, а верхнее здание увенчано типичным эфиопским церковным крестом. Что до Иерусалима земного, то отсутствие креста вполне понятно: во времена Александра, язычника, жившего до Рождества Христова, Иерусалимский храм не мог быть христианской церковью. Его же небесное зеркальное подобие в раю есть Иерусалим небесный и извечно христианский. Стоит отметить также, что изображенный на картине Александр, поднимаясь в рай, нимба не имеет, а возвращаясь израя, уже имеет нимб христианского святого.

Эфиопская церковь действительно почитает Александра Великого как святого; его имя занесено в святцы. Б.А. Тураев писал о них: «Исследователей приводит в ужас 25 число [эфиопского] месяца сене с именем Пилата и величием в честь этого христубийцы, но они, вероятно, не знают, что это еще не самое худшее: под 29 генбота мы читаем: “и преставление Александра-царя, сына Филиппа. Бог молитвами его да помилует нас; аминь”, а под 29 сене “успение Марка, царя римского”. Если Александра Македонского можно было еще возвести в пророки за жертвоприношение в Иерусалимском храме, то для Марка Аврелия, гонителя христиан, не было никаких оснований для чествования. Как проникали подобные топстра в официальные церковные книги, мы не можем определенно сказать»⁶. Сейчас благодаря исследованиям Энрико Черулли⁷ этот вопрос можно считать разрешенным: появление в эфиопских святцах Понтия Пилата и Марка Аврелия, шокирующее набожных исследователей, обязано в Эфиопии переводной литературе — старофранцузским и итальянским христианским легендам о чудесном обращении в «истинную веру» этих закоренелых гонителей христиан. Европейские легенды попали на Ближний Восток вместе с крестоносцами и в XIII в. были переведены на арабский язык в Сирии, а затем уже — на эфиопский, по-видимому, монахами эфиопского подворья в Иерусалиме. Что же до Александра Великого, то здесь дело обстоит сложнее. Он, действительно, совершил жертвоприношение в Иерусалимском храме, как совершал их во всех храмах местных богов во время своих грандиозных завоеваний. Этим он очень порадовал иерусалимских иудеев, которые с наивностью истинных монотеистов полагали, что коль скоро Александр признал их Единого Бога, то он отвергает всех других богов. Это было не так: Александр признавал всех богов, и подобное равноправие очень оскорбило бы иудеев, узнай они об этом. Однако, похоже, что дело даже не в этом вполне историческом факте. Как мы видим на примере Понтия Пилата и Марка Аврелия, христианские предания об исторических личностях чаще основываются на мифе, нежели на истории. Видимо, один из таких мифов об Александре Великом и послужил сюжетом для нашей эфиопской картины.

Надо сказать, что эфиопская традиционная живопись, всегда бывшая по преимуществу религиозной, представляла собою не столько иллюстрацию к повествованию, сколько само повествование, только не словесное, а живописное. Такова, например, роспись церквей, которую очень точно называют «Библией для неграмотных», потому что там действительно изображена

вся священная история от начала и до конца (т.е. от сотворения мира до грядущего Страшного Суда) в главных своих событиях. Такова же и наша картина, где изображено не только начало, но и конец путешествия Александра. Однако главного события на ней не видно. Оно произошло явно в Иерусалиме небесном. Недаром Александр везет оттуда отросток небесной смоковницы, которая изображена уже растущей подле храма Иерусалима земного; недаром разгневанный серафим гонит Александра прочь: тот, видимо, похитил его в раю. Однако за незаконное деяние Александр не только не наказан, но даже приобщен к лику святых: видимо, отрасль райского дерева на земле должна сыграть в будущем какую-то весьма важную и благотворительную роль.

Эфиопская традиционная живопись, представляя собою цельный сюжет, самостоятельным и самодостаточным повествованием, однако, не являлась. Она всегда основывалась на тексте, письменном или устном, и в изложении событий следовала этому тексту. Все это заставляет предполагать существование такого же текста и для нашего сюжета, хотя до сих пор он не обнаружен. Некоторые предположения, однако, можно сделать уже сейчас.

Если отправной точкой путешествия Александра является Иерусалим земной, то «рай», откуда его изгоняют, — это, безусловно, Иерусалим небесный: «И я Иоанн увидел святы град Иерусалим новый, сходящий от Бога с неба, уготованный как невеста, украшенная для мужа своего. И слышал я громкий глас с неба, говорящий: се скиния Божия с человеками, и Он будет обитать с ними; они будут Его народом, и сам Бог с ними будет Богом их» (Откр. 21, 2–3). Можно предположить, что образ Александра Великого как последнего римского царя, царя-мессии, весьма распространенный на Востоке и особенно в Иране, на эфиопской почве превратился в образ предтечи того Царя, который воцарится в Иерусалиме небесном и для которого «святы град Иерусалим новый... уготован как невеста, украшенная для мужа своего». Предприятие Александра, как и всякого предтечи, обречено на неудачу, ибо не ему уготован успех, но тем не менее усилия этого героя не остаются без последствий: его сажению райской смоковницы предстоит сыграть важную роль в грядущем спасении человечества.

Наша картина была написана в 1912 г. художником, знавшим и изобразившим эту эфиопскую легенду; написана для эфиопских зрителей, которые также должны были ее знать и понимать. Все это позволяет надеяться, что легенда, в письменном или устном виде, будет в конце концов обнаружена и станет доступна для исследования.

Примечания

¹ Тураев Б.А., Айналов Д.В. Произведения абиссинской живописи, собранные д-ром А.И. Кохановским. СПб., 1913. С. 212—213.

² Budge A.E.W. The Life and Exploits of Alexander the Great. London, 1896. 2 vols.

³ The Life of Muhammad. A translation of Ishaq's Sirat Rasul Allah with introduction and notes by A. Guillaume. Pakistan branch Oxford University Press. Lahore; Karachi; Dacca, 1967.

⁴ Ibid. P. 182.

⁵ Budge A.E.W. Op. cit. Vol. I. The Ethiopic text. P. 239—286.

⁶ Тураев Б.А. Исследования в области агиологических источников истории Эфиопии, СПб., 1902. С. 10.

⁷ Cerulli E. Storia della letteratura etiopica. Roma, 1956.

А.В. ЧЕРНЕЦОВ

«Я опускаюсь на дно морское, я поднимаюсь под облака...»

Очень интересная публикация С.Б. Чернецова знакомит нас с характерным примером средневековых представлений об античности. В центре внимания — величайший правитель всех времен и народов, недостижимый образец для средневековых монархов Александр Македонский. На первый взгляд может показаться, что перед нами чисто эфиопский курьез (имею в виду «привязывание» Александра к христианским святыням и сближение литературного эпизода с мусульманскими преданиями).

На самом деле средневековая мифологизация персонажа античной истории практически по всем основным пунктам обнаруживает близость с легендарной традицией, бытовавшей вокруг Александра в феодальной Европе, в частности на Руси.

Начнем с мотива полета или, как иногда (не без оснований, как увидим ниже) его называют, «вознесения» Александра Македонского. Данный эпизод Псевдокаллистеневой Александрии неоднократно воспроизводился в западноевропейском и византийском искусстве. Это и фасадный рельеф собора св. Марка в Венеции (XI—XII вв.) и множество других изображений¹. Одно из них, на богато украшенном металлическом блюде месопотамской работы, сопровождается арабскими письменами. Александр находится в колеснице, запряженной грифонами; они тянутся своими мордами к «приманке», которую великий завоеватель поднимает вверх. Подобные композиции известны и на стенах соборов Владимиро-Суздальской земли XII—XIII вв. Воздухоплавательный корабль македонского царя на них несколько упрощен — утратил колеса. В середине XV в. тот же сюжет можно видеть на монетах великого князя тверского Бориса Александровича. Здесь вместо грифонов, как и в тексте ряда русских рукописей, представлены птицы. Роль приманки играют небольшие четвероногие, насаженные на копья. Сюжет нельзя отнести к числу широко распространенных; точнее было бы назвать его известным, и, очевидно, поддающимся опознанию.

Нельзя было обойтись без полета Александра и в грандиозной иллюстрированной всемирной истории второй половины XVI в. — знаменитом Лицевом Летописном своде. Эта миниатюра обнаруживает яркое сходство с эфиопской картинкой — нарушение привычного для нас принципа единства времени; разновременные эпизоды совмещаются в рамках одной композиции, причем фигура одного и того же персонажа может изображаться повторно, по соседству со своим «двойником». Это распространенная черта средневековой изобразительной традиции, которую иногда называют специальным термином «симультанность». В данном случае грифоны («звери крылаты научены летати по аеру») имеют звериные, а не птичьи, как на изображениях домонгольского времени, морды. Художник поясняет механику полета — мы видим, как крылатые чудища в одном случае тянутся вверх, вслед за приподнятой приманкой (нечто вроде кебаба на шампуре), а в другом снижаются, привлекаемые опущенной.

В контексте повествования полет Александра маркировал пределы человеческих возможностей. Как известно, согласно священному тексту Александр «прииде даже до краев земли» (Первая книга Маккавеев, гл. 1, 3). Естественно, что ему было необходимо также по возможности распространить свою власть и на вертикальную ось мира. И вот он поднимается в небо до тех пределов, где его останавливает божественная сила, и опускается на дно морское. Последняя сцена (более редкая в средневековом искусстве) также есть в Лицевом Летописном своде. Батискаф Александра напоминает обрамление священных изображений в форме кнота; его спускают на веревке, которая наверху прикреплена к вороту, такому же, как у деревенского колодца. Дальнейшему спуску царя в морские глубины препятствует гигантский рак.

Итак, согласно буквальному смыслу текста, обе сцены должны были не столько возвеличивать Александра, сколько указывать на тщетность его устремлений. Однако помещение сцены полета Александра на почетных местах фасадов храмов указывает на то, что и мастера, и зрители видели в этом сюжете иное, более престижное содержание.

В средневековом сочинении «Тайная Тайных», или «Аристотелевы врата», распространенном на Руси в конце XV в., полет Александра рассматривается не как неудачная попытка в области воздухоплавания, а как вознесение, апофеоз («ини рекут, иже вознесен бысть по чину Илину в колесницах»)². Как видим, языческий царь удостоился уподобления наи-



Полет Александра на небо. Миниатюра Лицевого Летописного свода XVI в. (Хронографический том БАН, 17.17.9, л. 729 об.)

более почитаемому ветхозаветному пророку. Основа текста «Аристотелевых врат» — средневековое арабское сочинение. Соответственно и образ великого завоевателя приобретает в нем дополнительные экзотические черты, неизвестные в других памятниках древнерусской книжности. Так, в соответствии с мусульманской легендарной традицией, Александр носит несколько неожиданное прозвище «Рогатый» (калька арабского «Искандер Зулькарнайн»). Текст «Аристотелевых врат» указывает на две сходные черты в восприятии образа Александра на Руси и в Эфиопии: первая — сближение с почитаемыми, священными образами, вторая — связь с легендарной мусульманской традицией.

Еще один характерный мотив, присутствующий в эфиопском лубке — связь чудесного эпизода из легендарной биографии Александра Македонского с Иерусалимом. Это сопоставление также находит параллель в древнерусской традиции. Предание о связи Александра с Иерусалимом имеет реальную основу — город действительно входил в империю великого завоевателя. В средневековье эта связь македонского правителя со священным городом не могла не обрасти чудесными подробностями. Согласно Ипатьевской летописи³, когда Александр подступал к Иерусалиму и собирался избивать иудеев, его остановило видение ангела в виде мужа, замахнувшегося на него мечом. По совету ангела Александр с почитением отнесся к иерусалимским священникам, и они с помощью книги пророка Даниила предсказали ему победу над Дарием («ты еси козел, а он овен, и потлещи и возмещи царство его»). По словам летописца, этот ангел ходил перед войском Александра, помогая ему (несмотря на то, что македонский царь был язычником, и древнерусские книжники это знали).

Еще один сюжет, связывающий Александра со средневековой христианской мифологией, — рассказ о том, как Александр загнал в полунощные (северные) горы нечистые народы (в том числе знаменитых Гога и Магога) и преградил им дорогу запертыми и запечатанными медными вратами до Страшного Суда⁴. Византийская легенда («Сказание Мефодия



Александр опускается на дно морское. Миниатюра Лицевого Летописного свода XVI в. (Хронографический том БАН, 17.17.9, л. 730)

Патарского») подверглась на Руси переработке, она насыщалась чертами местного колорита. Русский летописец полагал, что горы, преграждающие путь чудовищам, — это Приполярный Урал (о котором греческие книжники, создатели первоначальной версии легенды, несомненно, не имели ни малейшего понятия). Кстаги, эпизод с нечистыми народами, «заклепанными» в горе, — единственный сюжет, связанный с Александром Македонским, попавший в издание русских народных сказок А.Н. Афанасьева⁵.

Образ великого завоевателя античности, «опускаясь» в низовую средневековую литературу, на Руси так и не смог органично влиться в крестьянскую фольклорную традицию. Но путь, по которому происходило «обрушение» этого персонажа и связанных с ним сюжетов, шел именно в этом направлении и был пройден практически полностью.

Так, имя македонского царя проникло в самую запретную сферу запретной книжности — колдовские заговоры. В одном из древнейших сборников северорусских воинских заклинаний первой половины XVII в. (ОР РГБ, Великоустюжское собр., ф. 122, № 32, л. 8 об.—9) читаем: «Не можете [лихие люди, враги] меня, раба божия имярек, сокрушить и узавити как царя Александра Македонского»⁶. Здесь Александр выступает как своеобразный эталон неуязвимости. Такой взгляд на македонского царя отражает влияние книжных, нефольклорных источников. Согласно русским и византийским средневековым представлениям, Александр Македонский был неуязвимым и непобедимым потому, что он добыл важнейший мифический талисман — голову Горгоны Медузы. «И Александр бо имяше ю (голову Горгоны) и одолжше языком всем»⁷.

Далее в том же сборнике находим колдовские заговоры с характерными названиями: «Молитва идущим на брань царя Александра Македонского» (л. 21), «Молитва царя Александра Македонского, идущи на бой битися, где ни буди, на торговлю и на свадьбу или на пир» (л. 94 об.). Следующие за этими заглавиями магические тексты ничего «античного», естественно, не содержат. Более того, в них имеются упоминания Христа, Богородицы, Иоанна Крестителя, Николая Чудотворца, т.е. лиц, появившихся на свет через несколько столетий после смерти «автора» этих колдовских формул. В сибирском сборнике первой половины XVIII в.⁸ собирающийся на бой ратник испрашивает себе «Аврамлю доброту, Александрову храбрость, Гедеонову победу» (ОР ГИМ, Музейское собр., № 2275, л. 79 об.—80). И здесь Александр фигурирует в одном ряду с библейскими праведниками.

В Великоустюжском сборнике есть еще один литературный мотив из легендарной биографии Александра Македонского, однако в данном случае связь с великим завоевателем была, по-видимому, забыта. В одном из воинских заговоров вражеская стрела отсылается прочь от ратника «за железные врата и за сунклит-железо» (л. 101). «Железные врата» — это те самые медные врата, которыми были замкнуты в горах Александром «нечистые человеки». Это не догадка, а вполне достоверное установление литературного источника образа, несмотря на упоминание другого металла. Дело не только в использовании мотива чудесных врат, но и в необъяснимом, на первый взгляд, употреблении слова «сунклит» («сункл-ить»), т.е. «собрание», «совет» по-гречески в качестве обозначения вещества, которым были запечатаны («помазаны») вышеупомянутые врата. В греческом «Сказаниях Мефодия Патарского», где описывается этот эпизод, употреблено слово *αὐχλῆ* (от *σύνχλη* «смешивать, спутывать»), которое древнейший русский летописец Нестор, в очередной раз пересказавший предание, спутал с более знакомым греческим же словом «сунклит». В данном случае это слово употреблено в несвойственном ему значении некоего несокрушимого материала. «Вещь бо сунклита сица: е ни огнь может жжеши, ни железо его приметь»⁹. Этот злополучный «сунклит» выступает здесь в роли своеобразного филологического «меченого атома» — он указывает не только на связь данного литературного образа с эпизодом легендарных повествований об Александре Македонском, но и на конкретное произведение древнерусской книжности, в котором появилось неправильное употребление этого греческого слова.

Книжная легенда XVII в. напрямую связала Александра Македонского со славянами. Повелитель вселенной якобы направил славянским князьям грамоту, в которой подтверждаются их права. Те торжественно повесили грамоту в святилище Велеса. Эта патристическая славянская легенда была создана польскими книжниками и на Руси обросла новыми подробностями. Так, здесь называли славянских князей, современников Александра, по именам, известным полякам. В русских хронографах приводятся следующие имена: Асан, Великосан, Авенгасан (иногда Авенхасан или Авесхасан). Первое имя взято из позднейшей славянской истории — это не личное, а родовое имя династии средневековых болгарских царей (Асеня). В древнерусских рукописях оно обычно передается как Асан. Русские книжники ошибочно полагали, что это имя по происхождению связано со словом «сан» и, в соответствии с этим, легко сконструировали еще одно имя того же корня — Великосан. Авенгасан появился также на основании созвучия, однако начало этого имени явно не славянское, а семитическое. «Авен» средневековых русских рукописей — это транскрипция арабского «ибн», а все имя перекочевало в баснословный летописец из запретной гадательной книги «Рафли», где его носитель отнюдь не славянин, а персидский мудрец, запятнавший себя злодейским поступком¹⁰. Так в древнерусской книжности судьба образа Александра Македонского еще раз переплелась с восточными легендами.

Трансформация реального исторического деятеля эпохи античности в условный сказочный персонаж, поэтапное превращение его официальной биографии в развлекательное чтиво для малообразованной аудитории — пример эволюции, типичной для средневековой культуры. Образ Александра Македонского, прошедший на Руси через ряд трансформаций, дошел до своего воплощения на популярных лубочных картинках: его авторитет как легендарного царя-чародея, магия его имени оказались действенными в реально практиковавшихся суеверных обрядах и заклинаниях.

Примечания

¹ См., напр.: Даркевич В.П. Светское искусство Византии. М., 1975. С. 154—159. Рис. 223—225.

² Сперанский М.Н. Аристотелевы врата или Тайная тайных // Из истории отреченных книг. СПб., 1904. Вып. 4. С. 135.

³ Полное собрание русских летописей. М., 1962. Т. 2. С. 263, 264 (далее — ПСРЛ).

⁴ ПСРЛ. М., 1962. Т. 1. Стб. 236.

⁵ Афанасьев А.Н. Народные русские сказки. М., 1957. Т. 3. С. 43 (№ 318).

⁶ См.: Турилов А.А., Чернецов А.В. К характеристике народных верований восточных славян (по данным письменных источников) // Истоки русской культуры. Археология и лингвистика. М., 1997 (в печати).

⁷ Карнеев А. Материалы и заметки по литературной истории Физзиолога. СПб., 1890. Приложение. С. X, XI.

⁸ См.: Турилов А.А., Чернецов А.В. Ангел Пострелил и зверь Любимец (сибирский сборник заговоров первой трети XVIII в.) // Живая старина. 1994. № 1. С. 26—28.

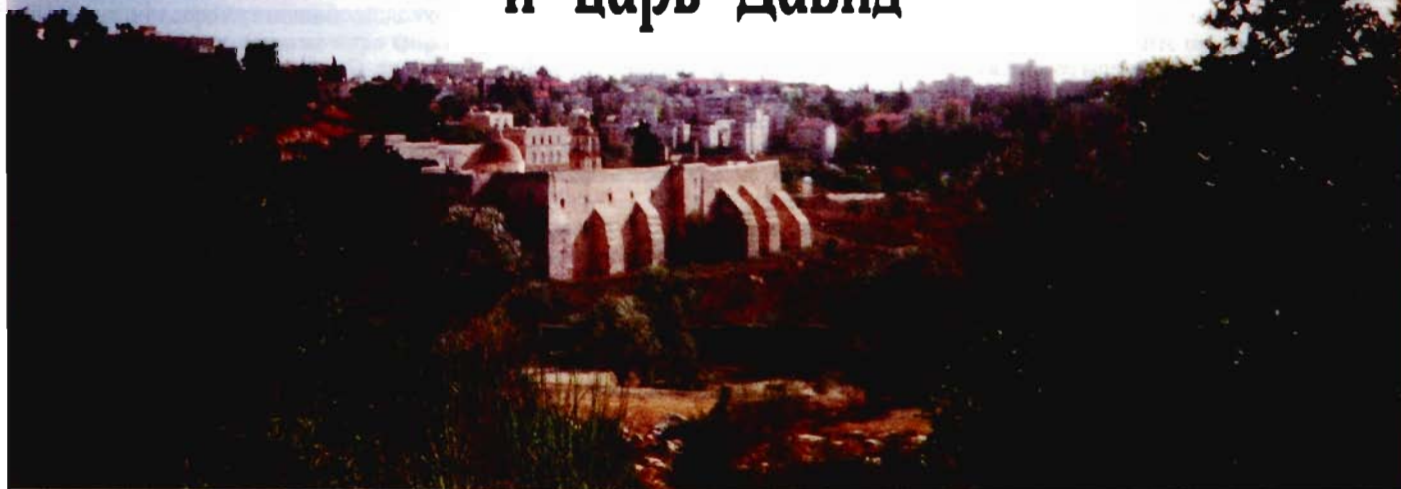
⁹ ПСРЛ. М., 1962. Т. 1. Стб. 236.

¹⁰ Турилов А.А., Чернецов А.В. Отреченная книга Рафли // Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы. Л., 1985. Т. 40. С. 281.

Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект 96-01-00251).

С.М. ТОЛСТАЯ

Город Иерусалим, гора Сион и царь Давид



Монастырь Креста. По преданию, на этом месте было найдено дерево, из которого был изготовлен крест для распятия Христа. Иерусалим, 1996 г. Фото О.В. Беловой

Тема Иерусалима занимает в славянском фольклоре достаточно скромное место, будучи знаком «чужой», книжной культурной парадигмы, однако она вполне органично вписывается в символическую систему народной культуры и легко взаимодействует с собственно фольклорными категориями, символами и смыслами. Упоминания Иерусалима можно встретить не только в духовных стихах и подобных текстах религиозного содержания, но и в таких фольклорных жанрах, как заговоры, где сам контекст «окрашивает» в мифологический цвет любые инородные вкрапления. В большинстве случаев эти упоминания Иерусалима не становятся собственно темой — они лишь отсылают к ветхозаветным или, чаще, евангельским сюжетам, прямо или косвенно связанным с Иерусалимом. Но поскольку сами эти сюжеты, прежде всего евангельские, обладают в глазах носителей традиционной культуры исключительно высоким сакральным статусом, то и «локусы» соответствующих событий наделяются высшей сакральностью. В «Стихе о Голубиной книге» говорится:

Ерусалим-град — всем градам отец.
Почему Иерусалим всем градам отец?
Потому Ерусалим всем градам отец,
Что распят был в нем Иисус Христос,
Иисус Христос, сам небесный царь

[1. С. 274].

В другой версии этого духовного стиха, записанной П.Н. Рыбниковым в Олонецкой губ., то же исключительное поло-

СВЕТЛАНА МИХАЙЛОВНА ТОЛСТАЯ,
доктор филол. наук; Ин-т славяноведения
и балканистики РАН (Москва)

жение Иерусалима среди городов передается через образ матери:

Иорасолим-город городам мати.

Почему же Иорасолим-город городам мати?

Иорасолим-город посреди земли.

Посреди земли, в нем пуп земли

[2. С. 34].

Эта «женская» ипостась Иерусалима (вопреки грамматическому роду и апелляции *город*, и имени *Иерусалим*) заставляет вспомнить о библейском образе Иерусалима-невесты и вообще об образе города-женщины в библейской эсхатологии [3; 4]. Однако в качестве «абсолютизирующего» знака эпитеты *мати* и *отец* равноценны, и это подтверждается полными текстами данного стиха, где эти эпитеты носят сквозной характер и прилагаются не только к городу, но и к другим элементам локальной, ботанической, зоологической парадигмы как их ценностные квалификаторы. В том же тексте из сборника Кириши Данилова читаем:

А небесный царь — над царями царь,

Над царями царь, то Иисус Христос;

Акиян-море — всем морям отец...

А кит-рыба — всем рыбам мати...

Ердань-река — рекам мати.

Сионская гора — всем горам мати...

Кипарис-древа — всем древам отец...

Плакун-трава — всем травам мати.

Единорог-зверь всем зверям отец...

Ерусалим-град — всем градам отец

[1. С. 273-274].

Таким образом, в этом стихе выражен главный смысл того культурного знака, который обозначен именем Иерусалим. Это прежде всего город *par excellence* или

вообще локус, занимающий самую высокую позицию на шкале сакральности. Это центр мироздания, город «среди свету белого», «посреди земли, в нем пуп земли» [5. С. 127]. Отсюда постоянные эпитеты Иерусалима — «святой город», «славный город», «вышний град», «начальный град» и т.п. Роль Иерусалима как центра сакрального (мифологического) пространства отражена в полесском представлении о том, что в Иерусалиме никогда не заходит солнце: «Гэто у нас сонейко ходзіць кругом землі: та ўсходзіць, та заходзіць, а нуоч атдыхае, а ў Ерусаліме яно заўжды сьвіеціць, бо там жыві сам Хрыстос божа сын» [6. С. 5].

Собственно «городская» семантика Иерусалима, пожалуй, отступает на второй план перед этим абсолютным общелокативным (в определенном смысле космологическим) значением, хотя в одном заговоре прямо восхваляется Иерусалим и «стены его», а в некоторых фольклорных текстах Иерусалим коррелирует с другими городами, претендующими на сакральный статус, такими как прежде всего Рим, затем Вавилон, Вифлеем, Царь-град, Стамбол, Солунь, Москва, Новгород и др. (эти города могут замещать друг друга в сходных контекстах). Кроме того, Иерусалим как город входит в ряд иерархически упорядоченных «культурных» локусов: город—храм—престол в противоположность другому, «природному» ряду: город—гора—дерево. Например, в одном белорусском духовном стихе представлен «городской» ряд:

А у городзе в Русалиме

Стаіць косцел мурованы.

Мураваный, побеляный.

А у тым косцёле стоиць престол,

А на престоле ляжиць Христос

[7. С. 678].

А вот пример «природного» ряда. В стихе «Сон Богородицы» говорится, что Богородица ночевала

во граде Ерусалиме

На той на горе Ертеке

Под святым под древом кипарисным

[8. Вып. 6. № 606].

Впрочем, нередко эти ряды не соблюдаются, и «городские» символы соседствуют с «природными»:

Во граде в Иерусалиме

На святом дереве кипарисе

Стояла матушка апостольская

церква

В той апостольской церкви

Спала матушка Мария на престоле

Пречистая Дева непорочная

[8. Вып. 6. № 619].

Это особенно характерно для заговоров: «Стану я, раб Божий (имя рек), благословесь, пойду, перекрестись, из избы в двери <...> взойду я на Сионскую гору, на святой Сионской горе Латырь камень; на Латыре камне стоит соборная апостольская церковь, в церкви соборной злат престол, на золоте престоле Михаил архангел туги луки натягает...» [9. № 211]. Или: «...На Сионских горах, на синих морях, на желтых песках, на тридцать ключах лежит бел камень гладк. На том камне стоит столб и Христов престол...» [9. № 219].

Уже из приведенных контекстов видно, что Иерусалим — это сложный символ. Кроме собственно города, он включает его ближайший «контекст» — как пространственный, так и временной, исторический, как внутренние составляющие концепта «город», так и соседствующие во времени и в пространстве, реалии, события и лица. К пространственной «синтагме» относятся уже перечисленные гора, камень (иногда также река), пещера, дом/храм, алтарь, престол, дерево/столб, гроб Господен, гробница Богородицы, а к временной — прежде всего «царь Давид», ибо Иерусалим нередко называется городом царя Давида, а храм — домом царя Давида (ср.: «В Иерусалимской сени / Духом покрывашесь / Шум бурный являшесь / Во граде Давидове» [8. Вып. 5. № 428]; «Во граде Ерусалиме, / В Давидовом доме, / Тамо предъявися / Предивное чудо» [8. Вып. 5. № 427]). К временной синтагме, конечно, принадлежат и события и лица, связанные с жизнью, смертью и воскресением Христа.

Фольклорный текст еще свободнее, чем апокрифическая литература, обращается с библейской историей и географией. Весьма своеобразна и фольклорная топография Иерусалима. Так, река Иордан нередко включается в пределы Иерусалима: «Во граде во Ерусалиме, / Во святой реке во Ярдане / Выросло древо святое купаресы. / На том древе купаресе / Пречуден крест явился животворящий...» [8. Вып. 6.

№ 614; № 616]. Почти теми же словами описывается мифологическое пространство в смоленских заговорах: «У города Русалими, на ряке Ирдани, стаит древа купарес; на том древи сядить птица арёл, щипить и тирябить кахтями и нахтями и пад щиками, и пад зябрами у р. Б. (имя) жабу», «На гаре на Сияне, / На ряке на Ирдане / Стаить древа купарес...» [10. С. 198, 202].

Гора Сион легко подменяется Синаем, Фавором, Святой горой Афоном, или же называется камнем Сионом, горой Вертепом, а то и вовсе рекой Сионом (ср. в стихе о страшном суде: «Тогда же протечет Сион-река огненная: от востока река течет до запада, пожрет она землю всю и камень...»).

В разных версиях духовного стиха «Сон Богородицы» место, где Богородица спала и видела сон о своем сыне, может описываться следующим образом: «во городе Ерусалиме, на камне на Сиёне»; «в городе Салиме, во Божией во церкви за престолом»; «во граде в Вифлееме, во святой горе да во вертепе»; «во святом граде Вифлееме Иудейском, на горе Елеонской»; «в земле Елеонстей» [8. Вып. 6. № 617, 611, 608, 624, 630]. Или совсем уж в «заговорном» духе:

На горе на Горюне,

На горе на Буяне,

На реке на Ердане,

В лесах в Вертепах

Во граде Иерусалиме,

На святом дереве кипарисе...

[8. Вып. 6. № 619].

Кроме Иерусалима и Вифлеема, место сна Богородицы может быть эквивалентным им по святости рай:

Свято-мати Мария,

Пресвятая Богородица,

Сы вечера в раю припочивши ...

[8. Вып. 6. № 613—616].

В одном из украинских заговоров на горе Сион мы обнаруживаем город Вавилон: «Посилала Пречиста черницу на Сионскую гору, на тій горі Вавилон-город, у Вавилоні-городі цариця Вольга...» [11. № 109]. Такого рода смещения и историко-географические ошибки в сущности незначимы для семантики фольклорного текста и лишь еще раз подтверждают символический, идеальный характер библейских топосов в фольклоре. Символизм библейской топографии безусловно преобладает и в славянской средневековой «книжной» культуре (письменности, изобразительном искусстве), несмотря на конкретность представлений о Святой земле, отраженных, например, в древнерусских хождениях или иконографической традиции.

Если в мифологическом сознании с Иерусалимом связывается прежде всего идея центра мира (в пространственной модели концентрических кругов), то гора Сион символизирует вершину мира в вертикальной модели пространства. Так, в духовном стихе о страшном суде поется:

«Види-ко, человеце, на Сиянскую гору, / Поляди, чловец, вниз по матушки-земли» [8. Вып. 6. № 487].

Вообще мотив горы Сион в фольклорных текстах и особенно в заговорах более значим и, можно сказать, более разработан, чем мотив Иерусалима, отличающийся значительной символической абстрактностью. В заговорах *Сиянская гора* (именно так чаще всего она называется, и в этом звуковом облике нельзя не заметить сближения с *сиянием* как признаком святости, ср. еще *Осиянская гора*) в полной мере адаптирована к фольклорному, мифологическому пространству и его определяющим координатам, таким как верх—низ, свой—чужой, восток—запад и др. Эта адаптированность прослеживается не только на семантическом уровне, но и на уровне текста: Сиянская гора включена в стандартные заговорные формулы на равных правах с такими собственно фольклорными клише, как *чистое поле*, *океан-море*, *синее море*, *желтые пески* и т.п.: «У чистым полі на даліні, на Сіяньській гарі, на 'гняній раці стаїць ракітавы куст...» [12. № 371]. Сиянская гора в заговорах мыслится прежде всего как природный локус, и потому она помещается посреди моря-океана, леса или пустыни, и ее пространственным (вертикальным) продолжением оказывается по преимуществу дерево: *дуб*, («...пойду в океан-море, из океана-моря на Сиямские горы. На Сиямских горах стоит дуб-дубище...» [13. № 234]), *ракіта* («На море на Окиане, на реке на Ордане стоит ракіта, под тою ракітою лежит борона...» [9. № 175]), *груша* («Як на моры на Сіяні на Сіяньській гарі стаїць груша белая...» [12. № 364]), но также и *кипарис*, имеющий уже чисто христианские коннотации (ср.: «...Сын мой, истинный Христос, распят он в городе Иерусалиме, на горе на Сионе, в соборной Божьей церкви, на Божьем престоле, на дереве кипаристе» [14. С. 20]; иногда вместо дерева кипариса упоминается кипарисовый гроб; в заговорах кипарис может расти уже не на горе, а «в темном лесу» [9. № 298]); затем *камень*, в том числе столь часто упоминаемый в заговорах «бел Латырь камень», который, однако, известен и духовным стихам как сугубо христианский символ:

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 апостолам,
С двенадцати со учителям;
Утвердил он веру на камени,
Распустил он книги по всей земли.

Потому бел Латырь-камень камням
мати
[2. С. 35].

Другая линия «развертывания» пространства по вертикали ведет от горы Сион к локусам и объектам культурного

кода: это храм, церковь, монастырь, «дом Давида», престол, гроб и т.п. В заговорах встречаются и «сниженные» варианты тех же локусов-объектов: вместо храма на горе Сион может стоять *хатка* («На Сияньской гарэ стаіць хатка, у тэй хатцы дзедзька-лябедзька <...> зуб замоўляя... шал выбівая...» [12. № 435]) или *комора* («На Васіяньской гарэ стаіць камора, у той каморы...» [12. № 666]).

Из менее распространенных объектов, помещаемых в заговорах на горе Сион, заслуживает упоминания *столб каменный* и *колодезь каменный*: «На семи горах на Сионских стоит велик столб каменный; на тем на столбе каменном лежит книга запечатана, железным замком заперта, золотым ключом замкнута...» [9. № 265]; «На Осияньской горі, там стояв колодезь кам'яний...» [11. № 34].

Если в духовных стихах упоминания Иерусалима, Сиона, Вифлеема и других святых мест служат лишь для воссоздания сакрального антуража, тогда как центр тяжести составляют сами сакральные лица и события, то в заговорах они приобретают дополнительную, причем очень существенную, магическую функцию. Заговоры даже в их нарративных (эпических) зачинах всегда прагматически маркированы, всегда адресованы и направлены на то или иное изменение «состояния дел в мире» (отгон нечистой силы, изгнание болезней и т.п.). В общем виде функция библейских локативов в заговорах может быть определена как «апелляция к сакральному началу» с целью придания эффективности совершаемым магическим действиям и сопровождающим их словам.

Конкретные, текстовые функции образов святого города и святой горы связаны с несколькими стандартными мотивами. Святые локусы служат местом пребывания или действия сакральных (библейских или мифологических) «помощников», от которых ожидается и исходит исцеление, избавление от опасности и т.п., например: «Ехаў Ісус Хрыстос на сівым кані па Сіянскай гары. Конь спатыкнуўся — рабе божай Марыі ў назе сустаў стаўнуўся...» [12. № 566]. Чаше всего в этой роли выступает Богородица («На Сіянскай гарэ мамка Прачыстая хадзіла, свайго сына звіха будзіла...» [12. № 585]), но могут быть и типично мифологические персонажи: «На Сіянскай гарэ стаіць Віхта і Бахта, Мавшура і Бавхтура, увесь шал прынімаюць і ўнімаюць» [12. № 444]. Эти локусы могут быть местом, откуда добываются средства или орудия для борьбы со злом, например: «Божия Матир вадицу брала, на Сояньскай гаре пасвищала, такога-то чилавека па галаве умывала» [10. С. 177]. Они могут и сами служить отгонным средством, и ими заклинаят нечистую силу: «Zaklinjam vas, demuni, <...> gradom svetim Jerusolimom, kadi sveti živu, i križem gospodinovim i grobom njeга...» (Заклинаю вас, демоны, <...> святым городом Иерусалимом, где живут свя-

тые, и крестом господним, и гробом его) [15. С. 147]. Они, наконец, могут «предъявляться» как локусы действия или цели движения самих исполнителей заговора или его «героев»: «Як выйду я пад жаркае сонца і гляну на Сіянскую гару — на Сіянскай гарэ дзедзька-лебедзька...» [12. № 444]; «Лягу я, раб Божий (имя рек), благославясь, встану, перекрестясь, и пойду из дверей в двери, где живут звери, в чистое поле, на Сиянскую гору. На Сиянской горы стоит черный поп...» [9. № 218].

Кроме того, эти святые локусы могут быть местом, где чудесным образом обнаруживаются, находятся, спадают с неба сами священные тексты и спасительные молитвы: «Во время Божественной литургии, во граде Иерусалиме, и спаде с небеси камень, не мал, не велик, а тягости его никто не может познати <...> и в нем обретется сей Свиток, Самим Богом написанный» [8. Вып. 6. № 570, 571]. Этот мотив широко представлен в апокрифической традиции и связанных с ней духовных стихах [16; 17].

В восточнославянских заговорах крайне редко святые места фигурируют как место отгона нечистой силы, болезней и всяческого зла. Один из таких примеров дает сборник белорусских заговоров: «Дзедзька-лябедзька..., выспай сваё шаластво на Сіянскую гару» [12. № 444]. Между тем для южнославянских заговоров, как показал сербский исследователь этого жанра Л. Раденкович, такая функция святых мест как раз в высшей степени характерна. Например, опасный ветер отсылается в сербском заговоре на гору Сион:

...у гору га оправише,
у Сіямску гору,
под лескову кору,
где петлови не певају,
где живина не цакају,
где говеда не ричу,
где овце не блеје,
где мала деда не плачу,
где девојке косу не расплићу

[18. № 103].

В сербских заговорах нечистую силу изгоняют также в Святую гору, в Галилейскую гору, в Лелей-гору, в болгарских — в Галилейскую, Телелейскую, Талалейскую, а также просто в гору или в горы — зеленые, пустые, высокие и т.п., что характерно для всех южнославянских фольклорных традиций [19. С. 202–205]. Это расхождение южнославянских и восточнославянских заговоров в трактовке «святых мест» требует своего объяснения, которое нелегко предложить. В некоторых случаях отправление злых сил и болезней в «святые места» можно связать с мотивом задабривания, умиростивления опасности путем отправки ее туда, «где лучше», в нездешние, райские места. Но таким образом можно объяснить лишь часть примеров. Следует учесть, что в этих двух традициях применяется разная общая стратегия защиты от нечистой силы: в восточносла-

вянских заговорах это прежде всего, так сказать, расправа на месте, т.е. ограждение пациента, уничтожение опасности тем или иным способом с помощью призываемых сакральных или мифологических помощников, тогда как в южнославянских — преимущественно удаление опасности за пределы человеческого пространства, в потусторонние места, на тот свет. В первом случае из «святых мест» исходит защита и спасение, во втором — туда изгоняется опасность. Трактовка «святых мест» как потусторонних не противоречит, однако, их сакральности; эта сакральность лишь приобретает мифологический характер.

Любопытную параллель к мифологическому восприятию «святых мест» дает украинская легенда о Иерусалиме (приводится в русском переводе): «А скажите, сударь, правда ли, что есть в Иерусалиме такая хата, куда сходятся все умершие души и живут в ней? Мне один москаль сказал, будто бы такая хата есть в Иерусалиме. Он говорит, что пас волов там и видел ее, и сказал, что называется она «Дом Давида». Если так на нее смотреть, то кажется, что можно влезть на нее по лестнице, чтобы заглянуть в окна, а начини лезть, то ты лезешь, а она все выше... А еще — недалеко от этой хаты стоит стена; станешь к ней подходить, а она отходит от тебя. А в середине стены четыре источника (колодца), и вода от этой стены, от этих четырех источников расходится по всему свету. К этому москалю приступили 4 женщины: женись, мол, на одной из нас, на какой сам захочешь. Так к нему пристали, что москаль — деваться некуда! — выбрал себе одну молодку, да когда выбирал, то ту, которую выбрал... И одна старуха его научила: не бери самую молодую, а возьми за себя самую старшую. Это была криница, которая обернулась бабой» [20. С. 99].

Хотя сами по себе «чудесные» мотивы, содержащиеся в легенде (недостижимость цели, бесконечное возрастание и удаление), не кажутся уникальными, эту легенду нелегко истолковать на собственно фольклорной почве; для этого необходимы какие-то параллели в сказках или других текстах. Вместе с тем, с мифологической и одновременно с религиозно-символической точки зрения эта легенда весьма показательна. Прежде всего заслуживает внимания мотив дома (храма, башни, столпа и т.п.), уходящего в небо, который отсылает, с одной стороны, к универсальной мифологеме *axis mundi*, соединяющей землю с небесами (раем) и с подземным миром (адам), а с другой — к столь важной для восточнохристианской культурной традиции идее Горнего Иерусалима и образу рая (небесных врат). Представление же о Иерусалимском храме («Доме Давида») как о жилище мертвых скорее вызывает ассоциацию с адом (в исконном значении этого слова, т.е. адом как обиталищем всех мертвых без разделения на



Лот, поливающий «триединое (крестное) древо». Надвратная икона в монастыре Креста. Иерусалим, 1996 г. Фото О.В. Беловой

праведников и грешников). Такая «двойная» коннотация несколько не снижает сакрального образа Иерусалима. Подобно тому как рай в славянской фольклорной традиции легко усваивает значение страны мертвых вообще (ср. хотя бы словенск. *rajnik* 'покойник'), Иерусалим как символ рая небесного также способен приобретать это значение.

Осталось еще разобрать мотив царя Давида, широко представленный в восточнославянских заговорах. По частоте упоминаний царь Давид значительно превосходит других ветхозаветных лиц. Как сам факт его популярности, так и набор связываемых с ним мотивов объясняется влиянием литургических текстов и прежде всего псалтыри. Главный мотив — это пресловутая «кротость» царя Давида, однако это понятие получает весьма своеобразную трактовку в заговорных текстах, а обозначающая его лексема (корень **kort-*

'короткий') претерпевает любопытные трансформации и разного рода мифопоэтические и народно-этимологические сближения с другими лексемами (*кротость* — *крепость*, *укротить* — *сократить* — *скрутить* — *скрепить* и т.п.).

Кротость царя Давида фигурирует прежде всего в зачинах заговоров: «Пам'яні, Госпадзі, цара Давыда і ўсю кротась яго» [12. № 331]; далее тема кротости разворачивается в бинарных магических формулах, где в первой части указывается на «прецедент», т.е. некое событие, демонстрирующее «кротость» и должностующее послужить образцом, а затем, во второй части, излагается собственно просьба-призыв о помощи: «И прашу я на помычь царя Давыда, царя Кастянтина, и сына Саламона. Вы укратили зямлю и ваду, укратили рабу 12 сястриц — нутрянных, кашавых и ўсяких. Аминь»; «Царь Давыд, сакратил свет — сакрати и крик-

сы!» [10. С. 170, 178]; «Цар Давыд скрапіў неба і зямлю, зоры, ясны месяц — скрапі, Госпадзі, маю просьбу»; «Судзяржаў цар Давыд ваду, зямлю нашы грэшныя душы, судзяржай жа змей скурлупей...» [12. № 234, 305].

Иногда бывает достаточно лишь упомянуть кротость царя Давида и призвать высшие силы распространить или «применить» эту кротость в конкретной ситуации заговора: «Пумяни, Госпыди, цара Давыда и ўсю кротысть яго, — украти, Госпыди, карову сию крепастями сванми ва имя Атца и Сына и Св. Духа. Аминь» [10. С. 201]; «Как царь Давыд был кроток, смиренен и милостив, так же раб (имя) Божий был кроток, смирен» [21. № 117, заговор от буйства]; «Сколь он был кроток и смирен, так же и ты, раба Божья коровушка, будь кротка и смирна для рабы Божьей Марины. Хвостиком не мотайся, ножками не лягайся, рожками не бодайся, стой, коровушка, благословясь. Да тридевять аминь» [21. № 194].

Наконец, в некоторых заговорах царь Давид фигурирует как непосредственный чудесный помощник: «Царь Давид загнав Иродовы дочки в гору каменну, запечатыв их сургучом» [9. № 113]; «Матушка змея-шкуроепа, не уймешь своих деток, пойду царя Давида просить все пропасти его сократить, все недуги исцелить и нечистую силу змей отвратить» [9. № 177].

Таким образом, царь Давид выступает в заговорах в той же сакрализующей, абсолютизирующей функции, что и Иерусалим и Сион. Как Иерусалим — всем городам город, Сион — всем горам гора, а Иордан — всем рекам река, так и царь Давид — всем царям царь, и это определяет не только его высшую сакральность, но и его чудесные способности сказочного героя. В одном из белорусских заговоров он упоминается рядом с солнцем: «Госпадзі, мой Госпадзі, на вастоцы жарка сонца, на заходзі цар Давыд, сын Касцянцин, матушка Алена і Міхайла-архангел...» [12. № 442]. Мифологический ореол этого библейского героя проявляется также в некоторых специальных контекстах, где он соседствует с собственно нечистой силой, хотя и называемой «цариками»: «Спам'яні, Госпадзі, цара Давыда і ўсю кротась яго, ўсіх царыкаў польскіх, лесавых, земських, вадзяных, дамавых...» [12. № 890] — или даже оказывается противником Бога: «Ехаў цар Давыд на белай кабылицы з Богам ваяваць. Стой, цар Давыд, не едь з Богам ваяваць, а будзь сведам араць. А ты, звіх, не будзь ліх, касцей не ламі, сэрца не тужы, живо-та не сушы» [12. № 436].

Рассмотренные здесь мотивы характерны прежде всего для восточнославянского фольклора — духовных стихов и заговоров, которые в разработке темы Иерусалима весьма мало отличаются друг от друга и трактуют «святые реалии» в соответствии с собственными культурными моделями, мифологизируют и вовлекают

их в круг магической ритуальной практики, сохраняя при этом за библейскими локусами и лицами сакральный статус и сакральный ореол, присущий им в христианской культуре-источнике. Значительно слабее представлены символические трактовки Иерусалима, Сиона и царя Давида в западнославянской фольклорной традиции, где преобладают «прямые» упоминания этих имен в связи с соответствующими евангельскими сюжетами [22. С. 128, 146, 447 и др.].

Литература

1. Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М., 1958.
2. Стихи духовные / Сост., вступ. статья, подг. текстов и комм. Ф.М. Селиванова. М., 1991.
3. Франк-Каменецкий И.Г. Женщина-город в библейской эсхатологии // С.Ф. Ольденбург к 50-летию научно-общественной деятельности. 1882—1932. Сб. статей. Л., 1934.
4. Неклюдов С.Ю. «Баба идет — красивая, как город...» // Живая старина. 1994. № 4. С. 8.
5. Федотов Г. Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991.
6. Сергиспутоўскі А. Прымкі і забабоны беларусаў-паляшукі. Менск, 1930.
7. Белорусские песни, собранные П.В. Шейном // Записки РГО по отделению этнографии. СПб., 1873. Т. V.
8. Калекі перахожы. Сборник стихов и исследование П. Бессонова. М., 1861. Вып. 5. 1864. Вып. 6.
9. Великорусские заклинания. Сборник Л.Н. Майкова. СПб., 1994. Изд. 2.
10. Смоленский этнографический сборник / Сост. В.Н. Добровольский. СПб., 1891. Ч. I. 1903. Ч. IV.
11. Українські замовляння / Упор. М.Н. Москаленко. Київ, 1993.
12. Замови / Укладання, систематизація текстів, уступні артыкул і каментарі Г.А. Барташэвіч. Мінск, 1992.
13. Вятский фольклор. Заговорное искусство. Котельнич, 1994.
14. Лечебные «наговоры» Приангарского края. Из собрания А.А. Савельева / Сост. В.Л. Кляус. М., 1990.
15. Folkloristični prilozi iz starije hrvatske knjige. Priopćio R. Strohaj // Zbornik za narodni život i običaji Južnih Slavena. Knj. XV. Sv. I. S. 120—160. Sv. 2. S. 306—315.
16. Архипов А.А. Голубиная книга: Wort und Sache // Механизмы культуры. М., 1990. С. 68—98.
17. Wrocławski K. List z nieba czyli Epistola o niedzieli. Warszawa, 1991.
18. Раденковић Љ. Народне басме и бајања. Ниш—Приштина—Крагујевац, 1982.
19. Раденковић Љ. Место истеривања нечисте силе у народним бајањима словенско-балканског ареала // Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд, 1986. Књ. 50. С. 201—222.
20. Малорусские народные предания и рассказы / Свод М. Драгоманова. Киев, 1886.
21. Заговоры и заклинания Пинежья / Вступ. статья, подг. текстов, комм. А.А. Ивановой. Карпогоры, 1994.
22. Kotula F. Znaki przeszłości. Warszawa, 1976.

П. ФИАЛКОВА ИЕРУСАЛИМ В украинском фольклоре

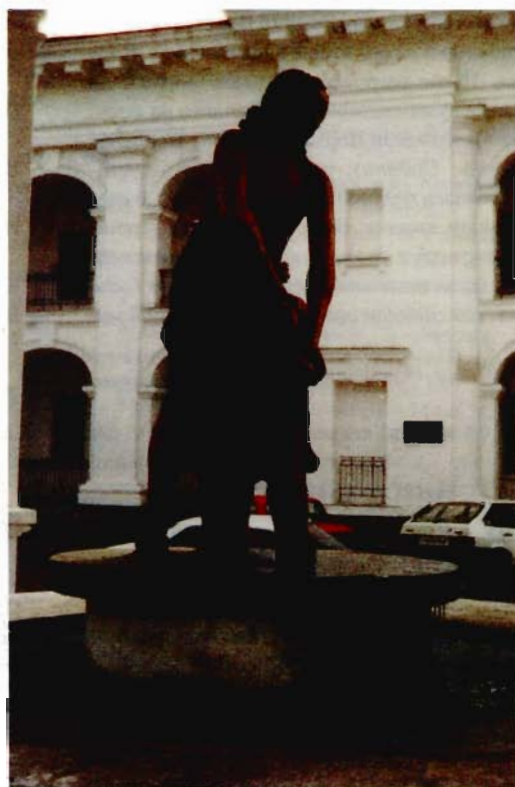
Иерусалим присутствует в украинском фольклоре как один из городов Святой земли, поэтому тему следует ставить шире: отражение библейской географии в народных представлениях украинцев. Речь идет не только о новозаветных сюжетах, занимающих в нем особое место, но и о сюжетах ветхозаветных. Особо важными представляются три проблемы: 1) в каких жанрах украинского фольклора фигурирует библейская география? 2) ее хропотоп; 3) соотношение библейской географии с географией Украины.

Сфера упоминаний библейской географии в украинском фольклоре широка: это легенды, духовные стихи, заговоры, народный театр, календарно-обрядовая поэзия, связанная как с христианскими праздниками, так и с семейными (например, свадебными) обрядами.

Само по себе упоминание библейских географических названий, включая Иерусалим, не свидетельствует о сакральности текста и может быть как серьезным, так и откровенно юмористическим, вызванным, например, потребностью в подходящей рифме. Так, описывая свадебный обряд, П. Чубинский приводит в качестве примера один из шуточных «прашпортов», зачитываемых при выкупе невесты:

Ихала Хима
З Русалима
Сивою кобилою
Тарадайкою дрантивою,
Тарадайка тарахкоче,
Кобила тягнути не хоче.
Пишла Хима до хати
Кия шукати;
Вовки засили,
Кобилу изили;
Вийшла Хима та й плаче.
— Цить, Химо, не плач,
Дасть тобі Бог талан:
З хвоста гарапник,
З шкури жупан,
Та й пойдеш собі, як пан...¹

ЛАРИСА ФИАЛКОВА, канд. филол. наук; Хайфский университет (Израиль)



«Каменный Самсон». Фонтан 1748—1749 гг., архитектор И.Г. Григорович-Барский. Деревянная скульптура нач. XIX в. Киев, 1996 г. Фото О.В. Беловой

Вместе с тем, данный текст при всей его откровенной ориентации на бессмысленность, представляет собой один из фрагментов свадебного обряда, подготавливающего таинство брака.

Сочетание профанного и сакрального характерно и для народного кукольного театра — вертепа, представляющего рождение Иисуса в Вифлееме. Вертеп был обязательным элементом рождественских праздников и словно переносил зрителей в Вифлеем, или, точнее, приближал Вифлеем к конкретному украинскому городу или селу. Происходившее давно и далеко воплощается здесь и сейчас (особо важно, что в нижнем ярусе вертепа действуют собственно украинские персонажи — мужик и баба в национальных костюмах). Библейская география упоминается и в рождественских колядках, охватывающих широкий круг евангельских и апокрифических мотивов о жизни, муках, смерти и воскресении Христа. Эти колядки исполнялись преимущественно для пожилых людей. Приведу пример:

Ой, в Єрусалимі рано задзвонили, —
Щедрий вечір та добрий вечір
та добрим людям на здоровля!
Ой, сів Христос та вечеряти,

Пришла до його Божая Мати.
«Сідай, сідай, мати, з нами вечеряти!»
— «Ой, спасибі, синку, за цю вечеринку!
Ой, дай мені, синку, золоті ключі,
Треба рай і пекло тай поодмикати,
Праведній душі тай повипускати...»²

Центральное место занимает библейская география в празднике Водосвятія, что ясно видно из его второго названия — *Йордан*. После всенощной службы жители во главе с духовенством отправлялись на реку, в которой видели Иордан (*Йордан, Йордань, Ордань, Єрдань*), там еще накануне устанавливался ледяной крест, окрашенный свекольным квасом. Вода освящалась опусканием креста и огнем — горящими свечами. Она могла использоваться для лечения больных, для помощи при родах, в любовной магии и т.д.³

К воде обращались со словами:

Добрийдень, водичко, Ярданичко,
найстарша царичко!
Обмиваш гори, коріне, каміне, —
обмий і мене порожену, хрищену (імя)
від всієї мерзи, від пагуби.
Аби була така чесна та велична, ек
весна!
Аби була така красна, ек зоря ясна!
Ек си радуєть сій весні, —
так аби мині си радували;
Аби-м була сита, ек осінь,
а богата, ек земля!⁴

Освященная вода любой из рек считалась водой из Иордана и фактически приравнивалась по целебности (примем во внимание и магию названия) к собственно иорданской воде, приносимой паломниками в бутылочках. Празднование Иордана особенно торжественно проходило в Киеве, где на Днепр сходились множество народа. Нередко юноши бросались в прорубь, чтобы искупаться в освященной воде или, другими словами, в Иордане.

Вместе с тем, согласно украинским народным представлениям, «пуп земли» находится в Иерусалиме, из него вытекают все реки и моря и возвращаются к нему же⁵. Таким образом, Иордан оказывается напрямую связанным и с Иерусалимом, и с Днепром, и с Киевом. Аналогичные сопоставления отчетливо прослеживаются в духовном стихе «Пісня київській Братській Богородиці», опубликованном и прокомментированном И. Франко. Песня о перенесении иконы Божьей матери из Вышгорода в Киевский Братский монастырь создана кем-то из Братской школы в 60-х годах XVII в. В основе песни — легенда о том, что татары якобы взяли образ на свой паром и хотели переплыть через разбушевавшийся Днепр, надеясь на то, что икона защитит их при переправе, но

просчитались. Волны погубили их всех, кроме одного татарина, который сидел непосредственно на иконе. Так он и поплыл на ней вверх по течению и достиг берега возле Братского монастыря. Есть и другая легенда о том, что против течения движутся по Иордану доски с горящими на них свечами.

Днепр в песне об иконе Братской Богородицы отождествляется с Иорданом, а киевские холмы с Сионом.

Отсеченный от горы камень

Вышгорода

Взяти, татарував в Днепре

порадивший рода.

Над воды выход, брацтво, дщери

фараонія,

К твоєму берегу спешит гора Сіонія.

В ней же бог явлен ей и благоволит жити,

Гора ся хочет твой Иордан здобити⁶.

Аналогичные сопоставления встречаем и в западноукраинском духовном стихе о воздвижении креста на киевских горах.

Доступил страны киевские на горы

Вифанские,

Благодат изявляет

Иждут возсіяти

Божою благодати.

Ознаймует благодати, на кієвських горах
сіяти,

Радосте ныне явление, креста

воздвижение.

Крест воздвигаєм,

На нем Христа лобызаєм,

Ему ся клянєм⁷.

В данном духовном стихе встречаем и характерное для фольклора смещение исторической перспективы в образе царя Давида, на гуслих прославляющего Христа. Подобное нарушение пространственных и временных реалий определяет отражение фольклором библейской географии и в том числе Иерусалима. Так, в результате пространственно-временных аббераций в одной из украинских легенд произошло слияние двух различных событий: разрушения Самсоном огромного дома, в котором веселились филистимляне (там же, согласно Ветхому Завету, совершались и жертвоприношения их богу Дагону, т.е. речь, по сути дела, идет о храме), и разрушения Иерусалима, причем неясно, какого именно. В результате нарушения исторической перспективы виновником гибели Иерусалима оказывается Самсон: «В гарешті за три роки знов вирости йому назад ті ангельські волоски, він знов дістав велику силу. А той гарешт був в Русалимі під землею. Їдного разу він попросив сї, щоб їго пустили трохи на spacer. І позамикали сїни тей пустили їго на сїни spacerувати. А тоді в тім Русалимі був

якийсь баль і в тім Русалимі на горі було тоді дужи шмат людей. От spacerує він по сїнех, аж намацав грубелзного стовпа мурованого, що він підпірав всі мури. Тей обійняв того стовпа і сказав: "Агі побий сї душе грішна і правидна!" І шарпнув за стовп, тей завалив цілий Русалим, позабивав всіх і сам забив сї⁸. По другой этимологической легенде, Самсон (Сампсон) оказывается одним из сыновей царя Давида наряду с Иосифом и Соломоном. Согласно этому рассказу, Самсон был в Киеве, чем и объясняется появление его статуи на Подоле. «Сильный Самсон воювался по всім світі, на остаток з нами задумав воювати. Пливе Дніпром, але на нього лев: Самсон до нього, та як ухватив его за пащу та як наступив ногою, то так разом з левом і закам'янив. Так він і тепер стоїть у Київі⁹.

Украинские этимологические легенды нередко возводят те или иные явления современной жизни к Иерусалиму, например объясняют, почему горох твердый.

«Кам'яний горох». Одиць чоловік прыніс из Ярусалима горошыну. Так то така горошына. Одиць чоловік сїс горох, а Божя Мати пытає:

— Шо ты съешь?

— Камінь.

— Ну, камінь сїєш, камінь і виросте.

О той горох изійшов и зацвієть, и стрючки на йому стали. Усе як слід, тильки горошыны таки як камінь, не можна йиць ни зварыты, ни розбыты. Так ото виць тую горошыну и прынісь¹⁰.

В Иерусалиме возникает, согласно украинским духовным стихам, первая церковь. Н. Сумцов связывает этот мотив с апокрифами о Сионской церкви и в частности, с легендами о крестном древе: Богородица «знайшла деревце, з того деревця стала церквця».

Другой фрагмент, приведенный Сумцовым, еще более конкретен:

На крутий гори

Кедрове древо,

А з того древа

Хрести рубаютъ,

Церкву будують¹¹.

Возникает вопрос: каким образом кедр, никогда не произраставший в Иерусалиме, мог стать его определяющим признаком в процитированных строках (не связан кедр и с крестным древом, в отличие от осины и вербы). Приведу два различных объяснения этого факта, не сравнивая степень их вероятности. Так, привозной ливанский кедр — это тот строительный материал, из которого был построен иерусалимский иудейский храм, нередко называемый в средневековой еврейской поэзии «кедровым домом». Не исключено, что кедровый дом мог дать назва-

ние и горе. Другое объяснение связано с народной этимологией слова *Кедрон*, что косвенно подтверждается строкой из духовного стиха:

Там за кедровым потоком,
Увидели Христа оком!¹²

Этиологические легенды о происхождении писанок также упоминают Иерусалим. «Коли Спаситель ніс хреста на гору Голготу, стрів чоловіка, що саме ніс до Єрусалиму яйця в кошику на продаж. Чоловік видів, як важко Ісусові нести хрест, поставив свій кошик у рові при дорозі, а сам кинувся помагати Спасителю. Ішли вони й несли хрест аж на гору Голготу. Коли же Ісуса вже розп'яли, пригадав собі той чоловік за свій кошик, та й вернувся знову на те місце, де його поставив. Приходить дивитися, а в кошику всі яйця підписані, та й покрашені. Не поніс же він їх більше на продаж, лише вернувся додому та й сховав на пам'ятку, бо мав те чудо за вдяку від Хреста за то, що йому поміг нести хрест. Та від того пішло те крашення та писання яєць на Великдень»¹³. По другим версіям, первые писанки были изготовлены Богоматерью для выкупа Христа.

Иерусалим в украинском фольклоре упоминается и под собственным названием, и опосредованно — через названия составляющих его гор, близлежащих поселков или ручья. Собственные имена часто подвержены различным фонетическим изменениям. Так, наряду со словом *Іерусалім* упоминаются *Русалим*, *Русалім*, *Єрусалим*, *Ярусалим*, *Йерусалим*. Один раз встретилось слово *Сулима*, как старое название города, противопоставленное его новому имени:

Ныне несть ти Сулима,
Но Йерусалима
Новый град!¹⁴

Думаю, что под Сулимой имеется в виду Салим, город, известный со времен Авраама (Бытие 14, 18) и отождествляемый некоторыми учеными с Иерусалимом в древнейший период его существования¹⁵. Среди опосредованных упоминаний Иерусалима встречаются *Сіон*, *Вифанія* (*Вефанія*, *Вифтанія*), *Гефсиманія* (*Гефтсиманія*), *Єлеонська гора* и, конечно, *Голгофа* (*Голгофта*, *Олгофа*), названная однажды, вслед за латинской традицией, «калварской горой».

Подобно тому, как упоминания о Вифлееме актуализировались в период рождественских праздников, Голгофа приобретала особую значимость в пасхальные дни. Православная церковь, борющаяся против пережитков язычества и, в частности, против ритуальных костров в честь солнца, разрешала так называемые «весняні вогні», но только возле церкви и только в «велику субботу». Огни получили название «великодні», а вместе с новым названием и новое значе-

ние — это костры в память тех, которые разожгла стража возле распятого Христа¹⁶. Опосредованно, через рассказ послов о распятии Христа, появляется Голгофа и в «Слове о збуренню пекла», представляющем собой упрощенный вариант пасхальной драмы¹⁷. Таким образом, Голгофа символически актуализируется в пространстве Украины в пасхальные дни, подобно тому, как актуализируется Иордан в украинских реках во время праздника «Водохрещі» (Водосвятія).

В Западной Украине существовало поверье о наличии подземного хода из Украины в Иерусалим через карпатские пещеры, что отразилось и в украинском, и в еврейском фольклоре в связи с путешествием Бальшем Това в Иерусалим. Проводниками при нем были разбойники — опрышки¹⁸. Через реки и подземные ходы пролегает путь и в сказочное тридевятое царство, в котором узнается «тот свет», потусторонний мир, что находит соответствие в некоторых описаниях Иерусалима в украинских легендах. «А, проше у панича, є в Іерусалимі, хата така, що всі померші душі сходяться до тієї хати і живуть в ній? Міні москаль казав, що ніби така хата є в Іерусалимі. Він каже, пас воли там, той бачив її, казав, що зветься вона — «Дім Давидів». Як так дивитись, то здається можна по драбині вилізти до неї, щоб заглянути у вікна, а стань же лізти, то ти лізеш, а вона вищає, ти лізеш, а вона вищає... А знов, от тієї хати недалеко стоїть мур; як візьмеш до его підходити, він дальше, дальше, все дальше од тебе, ти до его йдеш, а він бере відходить од тебе»¹⁹.

По другой легенде, прямо в Иерусалиме (Ярусалимі) находится Афонская (Ахвонська) гора, запретная для женщин, но именно на ней живет Богородица. Отметим, что в еврейской традиции нет запрета на пребывание женщин на Храмовой горе, но женщины молились в отдельном помещении, расположенном во Дворе народа пятью ступенями ниже мужского. «У Божой Матері, там, де вона живе, немає ні дня, ні ночі, все однаково, наче дуже нахмарило. І вона не ймисть нічого, а Святым Духом воспитується». Характерно, что там нет серебра, а только золото и кость²⁰. Золотой же цвет, как показал В. Пропп, — это один из признаков потустороннего мира в фольклорной традиции²¹.

Итак, Иерусалим, как и древнеизраильская география вообще, упоминается в разных жанрах украинского фольклора. Следуя библейской традиции, народные сказители и певцы вместе с тем легко смещали пространственно-временную перспективу. Хронотоп древнего Израиля в украинском фольклоре определяется как сакральное пространство в сакральном времени, прямую взаимодействующее с Украиной или

даже воплощенное в ней. Рассмотрение украинского фольклора подтверждает вывод украинского философа С. Крымского о Киеве как земной иконе небесного Иерусалима, сделанный на основе анализа киевской архитектуры²², и свидетельствует об исконности параллелизма Украина-Израиль, отразившегося в украинской литературе²³.

Примечания

¹ Чубинський П. Мудрість віків. Київ, 1995. Кн. 2. С. 156.

² Колесса Ф. Українська усна словесність. Львів, 1938. С. 199 (далее — Колесса).

³ Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. Київ, 1994. Т. 1. С. 145—148 (далее — Килимник).

⁴ Колесса. С. 566.

⁵ Іларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу: Іст.-реліг. монографія. Вид. 2-е. Київ, 1994. С. 280, 40.

⁶ Франко І. Зібрання творів у 50-ти томах. Київ, 1984. Т. 42. С. 339—346, 562—563.

⁷ Гнатюк В. Угровські духовні вірші // Записки Наукового Товариства ім. Шевченка. Львів, 1902. Т. 46—47, 49. С. 48.

⁸ Гнатюк В. Галицько-руські легенди. Етнографічний збірник. Львів, 1902. Т. XII. С. 35.

⁹ Драгоманов М. Малоросские народные предания и рассказы. Киев. 1876. С. 98 (далее — Драгоманов). Образ Самсона, путешествующего по миру, напрямую ассоциируется с его мифологической основой — солнцем.

¹⁰ Гринченко Б.Д. Из уст народа. Малорусские рассказы, сказки и пр. Чернигов, 1901. С. 194 (далее — Гринченко).

¹¹ Сумцов Н. Досветки и посиделки. Об. статей по истории южнорусской народной словесности. Киев, 1886. Т. 1. С. 90—91.

¹² Гнатюк В. Угровські духовні вірші. С. 165.

¹³ Килимник. Т. 2. С. 190—191. В человеке, помогающем Иисусу нести крест, видимо, можно узнать Симона Киринеянина.

¹⁴ Гнатюк В. Угровські духовні вірші. С. 34.

¹⁵ Никифор, архимандрит. Библейская энциклопедия. Репринтное издание. М., 1990. С. 331.

¹⁶ Килимник. Т. 2. С. 79.

¹⁷ Сулима М. «Слово о збуренню пекла» і великодній драма XVII—XVIII ст. // III Міжнародний конгрес українців. Літературознавство. Київ, 1996. С. 243—251.

¹⁸ Vincenz S. Na Wysokiej Poloninie. Pismo trzencie: Barwinkowy wianek. Londyn, 1979. P. 195; Фіалкова Л. Олександра Довбуш і єврейська культура // Сучасність. 1996. № 10. С. 66—71.

¹⁹ Драгоманов. С. 99.

²⁰ Гринченко. С. 195—196.

²¹ Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 284—286.

²² Крымский С. Под сигнатурой Софии // Философская и социологическая мысль (Киев). 1995. № 5—6. С. 235—242.

²³ Радущий В. Ще раз про проблеми інтерпретації «Псалмів Давидових» Т. Шевченка: мотиви неволі, пророцтва, обраності, відродження // III Міжнародний конгрес українців. С. 355—363.

А.Б. ВАРЕНОВ

Обрядовые сани с Северной Двины

В фондах Отдела дерева Государственного Исторического музея хранится коллекция небольших саночек XIX — начала XX в. с Северной Двины (8 экз.). Аналогичные коллекции имеются в Музее Русского народного искусства в Москве, в Государственном Русском музее, в Российском этнографическом музее, в Сергиево-Посадском Государственном музее-заповеднике и некоторых областных музеях. В инвентарных книгах и отдельных публикациях эти сани часто определяются как «детские»¹. Такой атрибуции противоречит их внешний вид, конструкция и присутствие богатой, дорогостоящей орнаментики.

Сани состоят, как правило, из трех филенок, а отдельные, более поздние, из шести: передка, расположенного под углом к горизонтالي, и двух задних под сиденьем. Филенки обильно украшены росписью Борецкого или Пермского типов либо рельефной крашеной северодвинской резьбой². Сюжеты росписи — солдаты, сцены чаепития, охоты, «юноша на коне» в обрамлении травного орнамента. Резной орнамент представлен разнообразной солярной символикой (розетки, полурозетки, ветровые розетки) и такими оберегами, как фигуры львов и птиц. На отдельных экземплярах солярные символы представлены жестяными кружочками, набитыми снаружи на передки. Многие из саней укреплены дополнительно коваными полосами и стойками, к которым приделаны подвижные бронзовые шумящие колечки, образующие иногда целые гирлянды.

Аналогичное применение подвижных шумящих колец обнаруживается среди финно-угорских древностей. Деревянная культовая чаша, очевидно, из шаманского погребения № 310 Крюково-Кужновского могильника мордвы X—XI вв., обита по краям металлическими обоймицами с шумящими колечками. Фрагмент другой

АНДРЕЙ БОРИСОВИЧ ВАРЕНОВ; Государственный музей-заповедник «Коломенское» (Москва)

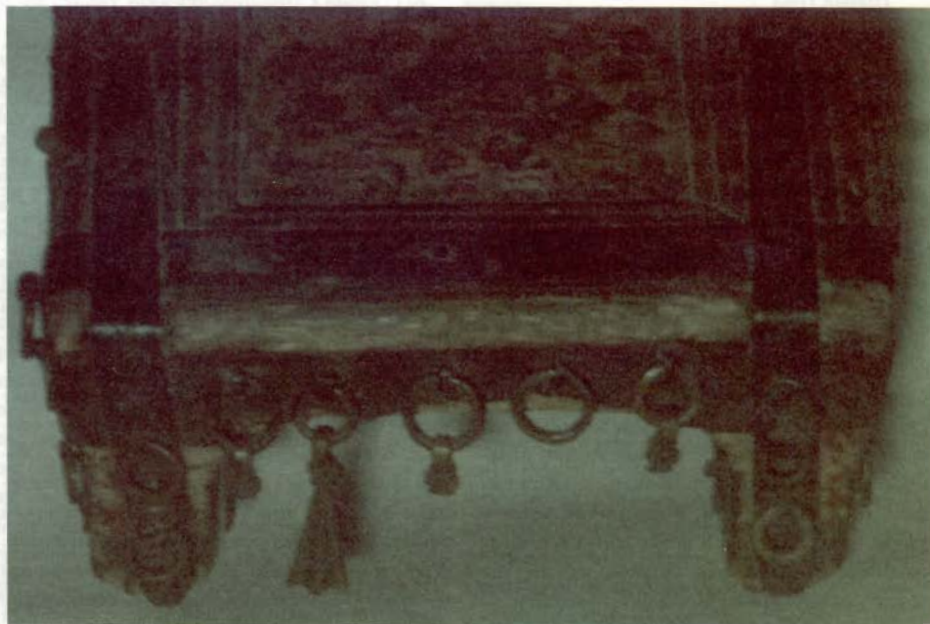


Сани с Северной Двины. ГИМ (Москва), инв. № 34285/2399. XIX — нач. XX в.

чаши из того же могильника имеет подвижные монетовидные привески по краям³. Магическое значение колец и монетовидных привесок в данном случае ясно: они должны были своим звоном защищать содержимое сосудов.

Среди финно-угорских женских браслетов также известны экземпляры с шумящими подвижными колечками. Четыре из них найдены в слоях конца XII — I-й трети XIII в. в Новгороде. Аналогичные и одновременные им браслеты обнаружены в чудских погребениях курганов Гдовско-

го уезда. В юго-восточных контактных с финно-уграми областях встречается иная разновидность браслетов, с ушками по краям для шумящих колечек (Серенск и другие памятники). Находясь на руке женщины в месте перехода от закрытой одежды части тела к открытой, подобные шумящие браслеты должны были защищать хозяйку от пагубного воздействия внешних вредоносных сил. Северодвинские сани сближает с чашами из Крюково-Кужновского могильника и древнерусскими шумящими браслетами единый вид апот-

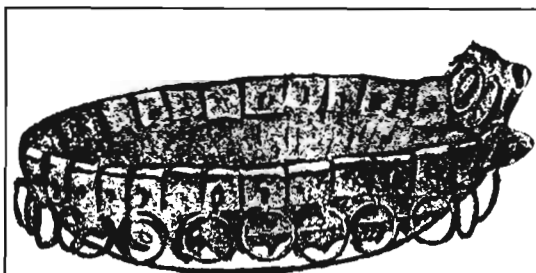


Привеска в форме утиной лапки на санях № 34285/2399 (ГИМ, Москва)

ропоя, который по характеру своего действия сходен со средневековыми финно-угорскими шумящими подвесками — амулетами.

Особое значение имеют сани из фондов ГИМ № 34285/2399. На задке их сохранилась единственная уцелевшая привеска в форме утиной лапки. Первоначально сани имели целую бахрому из таких привесок. Она высечена из листовой меди и имеет крестообразную поперечину сверху под кольцом для привешивания. В целом иконография привески соответствует археологическим прототипам, в основной своей массе характерным для волжских финнов IX—XIII вв. Саночная привеска дополнена крестообразной перекладиной, как бы освящающей древний языческий символ подобием христианского креста. Другая бронзовая шумящая привеска в форме листка на полозьях саней с левой стороны у передка подобий в археологическом материале не имеет.

Что касается утиных лапчатых привесок, то в первобытной магии часть могла символизировать целое. Культ водоплавающей птицы восходит к глубокой древности. В космогонических мифах карел и коми утка является прародительницей мира⁴. Некоторые шумящие привески пред-



Чаша с колечками-оберегами из шаманского погребения X—XI вв.

ставляют собой гибридные мифологические существа с чертами утки и коня⁵. Подобная сложная образность может рассматриваться как результат культурного взаимодействия славян и финно-угров.

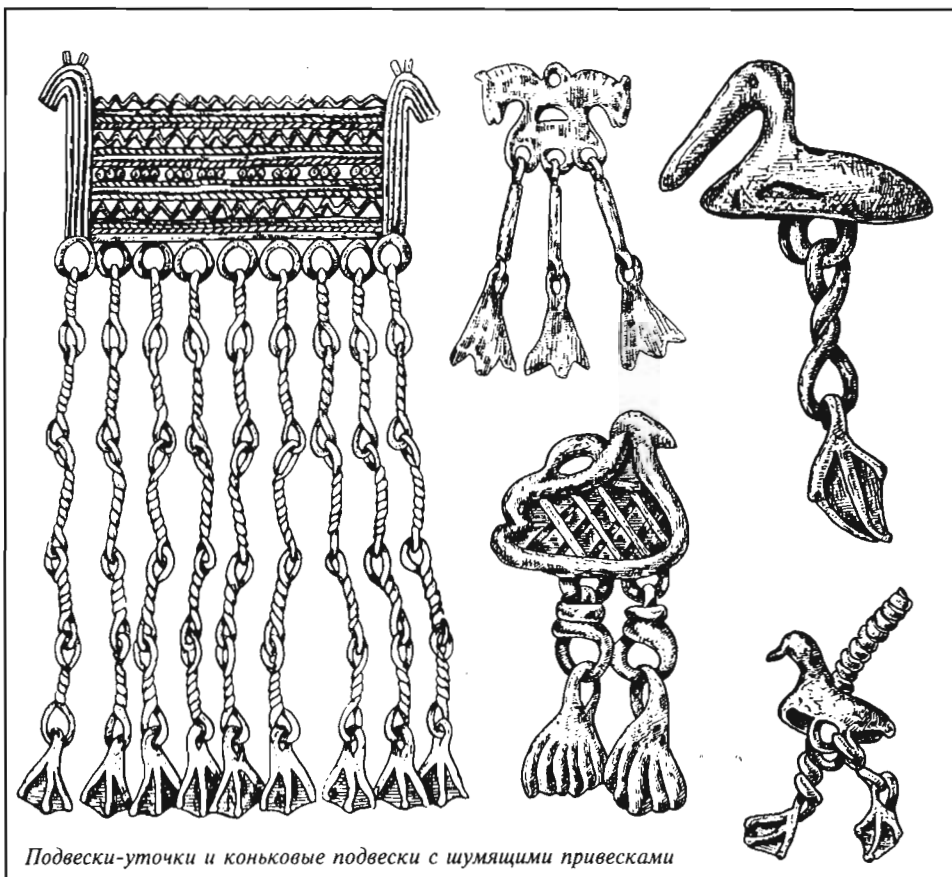
Следует признать, что подобные зооморфные амулеты перестают встречаться после XIII—XIV вв. Однако, по мнению археолога Е.И. Горюновой, выход из употребления тяжелых и дорогостоящих металлических амулетов привел к перемещению языческих символов в вышивку, причем эти изображения занимали на одежде то самое место, куда прикреплялись амулеты⁶. Особо следует отметить мотив двухголовой утки, встречаемый от Чудского озера до р. Ваги и от Онеги до Волговерховья⁷.

На Северной Двине крестьяне называют миниатюрные сани «свадебными». По экспедиционным данным, они входили в состав свадебного подарка жениха невесте наряду с прялкой и другими

предметами⁸. В связи со свадебной символикой могут рассматриваться и некоторые сюжеты, составляющие роспись саней. Возможно, резные львы, птицы, написанные красками солдаты — это выражение силы, защиты будущей или уже существующей семьи. Сцены чаепития могут быть интерпретированы как позднейшие переосмысления свадебного пира (сходные изображения встречаются на прялках); сюжет «юноша на коне» — как поездка за невестой; сцены охоты — как выбор невесты, а растительный орнамент, составляющий фон этих сцен, — как символ жизни и плодородия.

В связи с коллекцией ГИМ большой интерес представляет описание обряда масленичного катания с гор в Шенкурском уезде Архангельской губернии в XIX в., сохранившееся в архиве Географического общества: «Когда девицы и молодые женщины соберутся на катища, то молодежь подносит на катища им санки и сначала девица садится в санки, потом к ней на колени молодец, а женатый мужчина сажается или к своей жене или к мужавой, а не к девице. И так-вые гуляния у молодых бывают по четыре дня на масленице⁹. На санях из ГИМ (№ 34285/2399) на задней филенке также изображено катание с гор, при котором девушка сидит на коленях у молодого человека. Экспедиции 60-х годов ГИМ и ГРМ подтвердили, что северодвинские сани связаны именно с таким обрядом масленичного катания. Аналогичный обряд существовал в Финляндии. Там гулянья, в отличие от русских, продолжались один день. В катаниях на санях и у русских, и у финнов имел место элемент соревновательности: «Считалось, что чьи сани скатывались дальше, у тех будет самый длинный лен¹⁰. У води масленица с катаниями носила название «tschihlago» от водьского слова «договор», что, очевидно, символизировало соглашение с духами земли о новом урожае¹¹.

Уникальность северодвинских саней состоит в том, что на них сохранились элементы древней финно-угорской символики и обрядовой атрибутики. Ясно, что еще в начале XIX в. (а наиболее ранние экземпляры относятся к его первой половине) русское население Северной Двины сознательно, с пониманием относилось к этому обряду. По коллекциям отчетливо прослеживается отмирание, деградация и потеря смысла описываемого обряда.



Подвески-уточки и коньковые подвески с шумящими привесками

Постепенно уменьшается количество шумящих колечек. На позднейших экземплярах остаются только по паре колец спереди и сзади для связывания санных поездов. Скудеет орнамент, проще становится убранство. По-видимому, в начале XX в. эпизодическими становятся и сами катания. Обрядовые сани превращаются в «детские».

Примечания

¹ См.: Бобринский А.А. Народные русские деревянные предметы домашнего, хозяйственного и отчасти церковного быта. М., 1911. Вып. 2; Памятники Поволжья. М., 1972. Рис. 213—214; Талашкино. М., 1973. Рис. 19; Жегалова С.К. Русская народная живопись. М., 1975. С. 106; Круглова О.В. Народная роспись Северной Двины. М., 1987. Рис. 37.

² Сотрудником ГИМ С.К. Жегаловой установлен один из авторов росписи — северодвинский мастер Яков Ярыгин, живший в I-й пол. XIX в.

³ Крюково-Кужновский могильник. Материалы по истории мордвы VIII—XI вв. Дневник П.П. Иванова. Моршанск, 1952. Табл. XIX. Рис. 5.

⁴ Сидоров А.С. Идеология древнего населения Коми края // Этнография и фольклор Коми. Сыктывкар, 1972. С. 14.

⁵ Голубева Л.А., Варенов А.Б. Полые коньки — амулеты Древней Руси // Советская археология. 1978. № 2; Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М., 1987. С. 541. Рис. 91.

⁶ Горюнова Е.И. Этническая история Волго-Окского междуречья // Материалы и исследования по археологии СССР. М., 1961. № 94. С. 242—243.

⁷ Работнова И.П. Финно-угорские элементы в орнаменте северорусской вышивки и тканья // Русское народное искусство Севера. М., 1968. С. 83—90.

⁸ Жегалова С.К. Экспедиция ГИМ на Северную Двину // Советская этнография. 1960. № 3. Выражаю благодарность сотруднику ГРМ И.Я. Богуславской за устное сообщение и консультацию.

⁹ Архив Географического общества. Р. 1. Оп. 1. № 48. Л. 14.

¹⁰ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX—начало XX века. Весенние праздники. М. 1977. С. 124.

¹¹ Там же. С. 133.

В.Ф. СТАРКОВ

Поморские кресты

В истории русского мореплавания беломорский север занимает особое место. Задолго до создания отечественного регулярного флота здесь существовало не только высокоразвитое кораблестроение, но были разработаны основы полярной навигации и проложен целый ряд морских и волоковых путей, оснащенных береговыми знаками. Еще в XVI в. русские поморы прочно освоили основные трассы Баренцева и Карского морей, подводящие их суда к богатым промысловым угодьям на Кольском полуострове, к Новой Земле, к Мангазею, что лежала к востоку от Оби, к устью реки Енисей и к берегам далекого архипелага Шпицберген — Грмунта, как называли его на Руси. Многие из этих путей имели свои названия: в Сибирь ходили по Мангазейскому и Енисейскому морским ходам, к Новой Земле — по Новоземельскому ходу, а к Шпицбергену — по ходу Грмунланскому.

Если бы до нас дошли русские морские карты того времени, мы без труда смогли бы реконструировать упомянутые пути по местоположению своеобразных поморских знаков — крестов. Наряду с лодками, картами, штурманскими приборами, гурьями они являлись одним из важнейших средств обеспечения древней полярной навигации. Кресты были исключительным явлением, не имевшим аналогий ни в мировой, ни в общерусской практике судоходства.

Трудно сказать, когда северные мореходы начали обставлять свои пути этими приметными знаками, но в XVI в. обычай был уже широко распространен. Множество крестов стояло в свое время на Новой Земле: по берегам Карских Ворот, в Костином шаре, на острове Валькове, Русской гавани, на Становых островах, в губе Строгановых и Мучной гавани; известны они на острове Вайгач. О многих крестах на морских берегах Поморья пишет в своей книге «Выдающийся памятник истории поморского мореплавания XVI столетия» К.П. Гемп [1]. Известны кресты и в более восточных районах страны. В июне 1629 г. мангазейский воевода Д. Кокорев совершал молебен у одного из крестов на берегу Обской губы. В том же Мангазейском уезде приметными крестами в XVI в. были обозначены места волоковых путей. На берегу далекого Восточно-Сибирского моря известный полярный исследователь Гавриил Сарычев обнаружил в 1787 г. два креста, один из которых имел дату: 1718 год, а второй, более ранний, лежал на земле почти сгнивший. Большое количество крестов находилось в XVI в. на архипелаге Шпицберген.

Старинные зарисовки и описания русских крестов, современные археологические исследования позволяют получить достоверные представления об этих уникальных сооружениях. Они были довольно массивны и достигали высоты 6 м. В большинстве своем кресты были восьмиконечными, хотя существовали шестиконечные и четырехконечные. Основу креста составляла мощная стойка, диаметр которой доходил до 40 см. Изготавливалась она из четырехгранного бруса или круглого бревна. В последнем случае ее лицевая сторона тщательно затесывалась топором. Кресты прочно закреплялись на месте установки. Они вкапывались в землю или вставлялись в расщелину скалы и забутовывались камнями. Затем их основанию укреплялись мощной каменной закладкой или обносились бревенчатыми срубам. С лицевой стороны перекладины крестов покрывались каноническими

ВАДИМ ФЕДОРОВИЧ СТАРКОВ, доктор ист. наук; Ин-т археологии РАН (Москва)

надписями, а на стойках вырезались имена строителей и даты возведения, иногда врезались иконы.

Сохранилось довольно много изображений поморских крестов, относящихся к XVI, XVIII и XIX столетиям. Они содержатся в публикации К.Х. Линсхоттена о первой нидерландской экспедиции по отысканию северо-восточного прохода 1594 г., в книге Г. де Фера о плаваниях В. Баренца в 1594—1597 гг., в описаниях работы французской экспедиции на судне «Решерж», которая в 1727 г. побывала на архипелаге Шпицберген, в трудах норвежских и шведских исследователей Шпицбергена де Геера, Б.М. Кейльхау, Х.Л. Норберга, Б. Карлхайм-Гюлленшельда и других.

Вглядываясь в старые зарисовки крестов и чертежи археологов, видишь, что их установка на местности не была однообразной. Существовали одиночные кресты и соединенные в группы, поставленные в пределах поселений и не связанные с ними. Кресты, поставленные рядом с жилыми постройками, особенно хорошо известны на архипелаге Шпицберген, где в XVIII столетии функционировали десятки промысловых становищ, хотя эта традиция восходит к гораздо более раннему времени: спутники В. Баренца наблюдали ее на Новой Земле еще в 1594 г. Кресты, как правило, располагались в один ряд по краю высокого морского берега в непосредственной близости от построек. Иногда они дополнялись отдельно поставленным крестом, который воздвигался на вершине наиболее приметной возвышенности или скалы. Так, на поселении в заливе Руссекейла на острове Западный Шпицберген три креста занимали участок кромки берега рядом с большим домом, а четвертый возвышался на гребне прибрежной горы. Аналогичным образом располагались кресты на поселении в Гамбургской бухте, где одиночный крест венчал собой наиболее высокую скалу.

Иногда кресты (один или несколько) выносились за пределы поселений на расстояние до нескольких сотен метров, где они также устанавливались на вершинах скал, хорошо видимых со стороны моря. Такого рода кресты, не связанные с поселениями, были во множестве рассеяны на различных участках материковых берегов и прибрежных островах, где проходили морские пути и имелись богатые промысловые угодья.

Разнообразие в установке крестов отражает их функциональное, вернее, полфункциональное назначение. Прежде всего они были культовыми сооружениями. В условиях продолжительного изолированного обитания (на Шпицбергене промысловый цикл был рассчитан на год) эта функция крестов была чрезвычайно важной. Перед ними совершались молебны, у их подножий поморы хоронили своих погибших товарищей. Помимо этого, кресты выполняли важную роль оберегов. Как писал в 1831 г. норвежский путешественник Б.М. Кейльхау в своих записках о посещении Шпицбергена, «стоит ему (русскому помору. — В.С.) поставить свой крест, как он уповает на особое покровительство всевышнего и смеется над бурным полярным морем» [2].

Обетные и мемориальные кресты устанавливались, как правило, в пределах становищ или рядом со становищами избами и придавали особый колорит поморским поселениям. Нельзя не отметить, что поморы выбирали для строительства становищ не только самые удобные, но и наиболее живописные участки



Поморский крест XIX в. Репродукция из книги "Atlas Historique et Pittoresque". Paris, 1852

побережий. Возведенные тут же высокие, устремленные в небо кресты придавали им торжественный, храмовый оттенок и оказывали на зрителей большое эстетическое воздействие. Это несомненно способствовало преодолению зимовщиками суровых полярных условий.

Имели кресты отношение и к хозяйственной деятельности поморов, выполняя роль, своего рода «заявочных знаков» на промысловые участки. Они обозначали владельцев рыболовных тоней, демонстрировали права артели на ведение промыслов в тех или иных районах Шпицбергена или Новой Земли.

Еще одна важная функция поморских приметных крестов была связана с мореходным делом, навигационным обустройством транспортных путей. Роль крестов в системе обеспечения древнего полярного судоходства была весьма ответственной и включала в себя несколько задач.

Во-первых, кресты являлись путевыми метками, обозначавшими характерные места морских и волоковых путей. Каждый крест был индивидуален и узнаваем, по нему опытный кормщик всегда мог определить свое местонахождение. В отдельных случаях с этой целью ставилось несколько крестов. Так, в 1597 г., когда возвращавшиеся на шлюпках с севера Новой Земли участники третьей экспедиции В. Баренца обратились к встретившимся им поморам с просьбой помочь им определить маршрут, те ответили, что они должны плыть к Канину Носу, который они узнают по пяти крестам, установленным на нем.

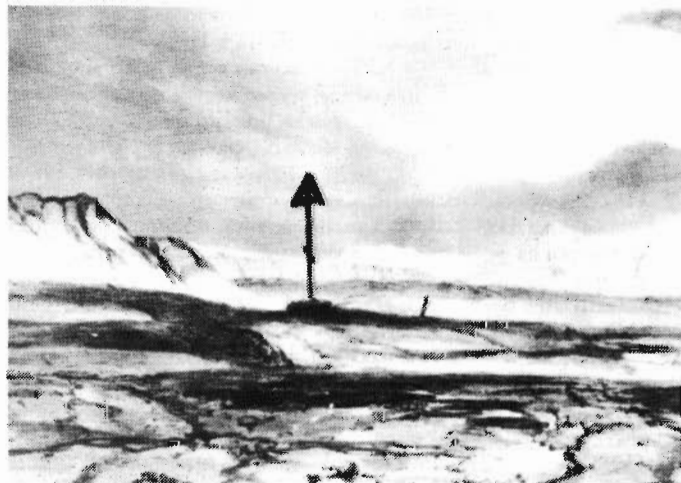
Во-вторых, кресты являлись своеобразными навигационными приборами. Они устанавливались с применением магнитных компасов, так что их перекладки указывали направление истинного магнитного меридиана (направление север-юг), а лицевая сторона была обращена на запад. Это позволяло мореходу, не имевшему магнитного компаса, взять ориентировку и с помощью деревянного компаса-матки определить пужный курс.

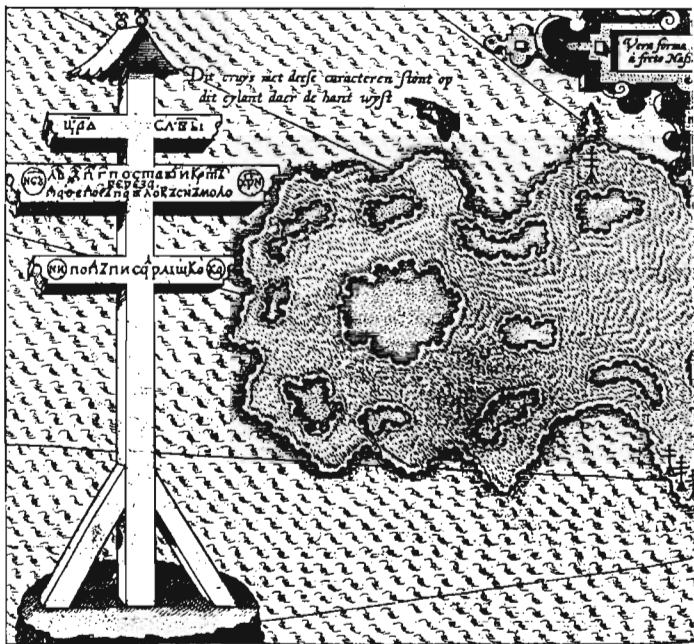
В-третьих, кресты использовались в качестве береговых обстановочных знаков для указания входа в гавань. Подобное обустройство берегов было особенно важным на архипелаге Шпицберген, где прибрежное плавание осложнялось многочисленными грядами подводных камней и обширными банками. В защищенных от ветров и волнений фьордах обстановка для швартовки судов была относительно благоприятна, однако большинство поморских промысловых поселений располагалось на открытых участках берегов. Как правило, они были приурочены к небольшим бухточкам, обнесенным со стороны моря многочисленными выходами скал. Визуально подходы к этим участкам берегов определить невозможно и высадка на берег без знания фарватера была исключена.

В 1982 г. экспедиция Института археологии РАН провела исследование акватории одного из поморских становищ XVI—XVII вв., расположенного на берегу лагуны Гравшен на острове Западный Шпицберген. Были проведены промеры глубин и визуальный осмотр дна на площади 960 тысяч кв. м. Выяснилось, что акватория поселения представляет собой обширную банку глубиной до 2 м. Банка покрыта грядами подводных скал, расположенных в виде меридиональных цепей, вершины которых во время отлива видны на расстоянии 2,5 км от берега. Среди этих судоходных опасностей выявлен единственный проход из бухточки у северной окраины поселения в открытое море. Проход, глубиной от 3,5 до 5 м и шириной до 120 м, тянется вдоль южного берега небольшого острова, прикрывающего бухту с северо-запада, и выходит на расстоянии 400 м от берега в ту часть банки, где глубины достаточны для прохода судов. Именно этим фарватером пользовались поморские кормщики. Оповестительным знаком служил большой крест, установленный на гребне возвышенной береговой скалы. Створ креста с одной из вершин горной цепи, протянувшейся позади поселения, позволял опытному мореходу безошибочно подвести судно к берегу. Через двести с лишним лет участники экспедиции воспользовались опытом поморов и по расшифрованному створу подвели морской катер к месту археологических раскопок на поселении Гравшен.

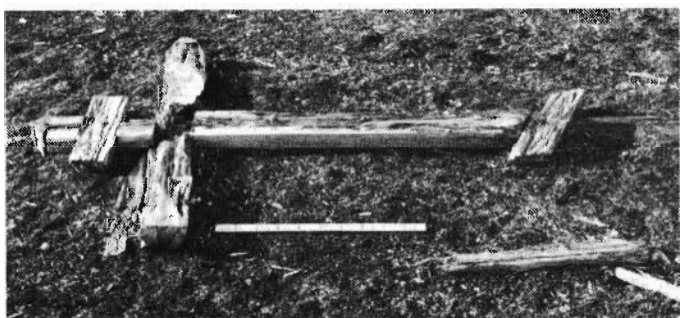


Русские кресты в заливе Бельсунн. Репродукция из книги "Atlas Historique et Pittoresque". Paris, 1852





Крест на острове Матвеевом. Фрагмент карты 1601 г., изданной в Голландии



Остатки креста в заливе Бельсунн. О-в Шпицберген, 1979 г. Фото Ю. Ю. Моргунова

Наиболее ранние из известных нам поморских крестов относятся к XVI в. Это было время необычайно высокой активности не только русского, но и западноевропейского мореплавания в Баренцевом и Карском морях. Английских, а затем голландских мореходов влекла надежда отыскать кратчайший путь в Китай морями Северного Ледовитого океана. Во многом благодаря запискам, оставленным западноевропейцами, мы располагаем сведениями не менее чем о 30 поморских крестах этого времени, которые некогда стояли на Кольском полуострове (в Нукуевской губе), на островах Вайгач, Матвеев, Новая Земля, на полуострове Канин Нос. Самые ранние сведения об этих крестах относятся к 1553 г.

Особенно много крестов в XVI в. стояло на острове Вайгач — около 20. Это не удивительно. Вайгач был не только местом активных морских промыслов, но и перевалочным пунктом из относительно спокойного Баренцева моря в труднодоступное ледовитое Карское, простирающееся уже на азиатской стороне.

Известна зарисовка одного из крестов, стоявшего на острове Матвеевом, сделанная в 1594 г. Крест восьмиконечный, покрытый полотенцем. Он изготовлен из тесаного бруса и укреплен у основания двумя косыми подпорками. На его лицевой стороне имеется надпись: «ЛЕТА 6083 ПОСТАВИЛИ КРЕСТ БЕРЕЗА ДА ФЕДОР ПАВЛОВ СЫН МОЛО ПОДПИСАЛ ОЛИШКО» («В 1575 году поставили крест Береза и Федор Павлов сын младший. Написал Олесьи») [3]. Имена русских мореходов XVI в. — Береза, Федор Павлов, Олесьи — имеют особую ценность, поскольку нам почти не известны персонажи освоения арктических морских путей этого времени.

После запрещения в 1619 г. Мангазейского морского хода морские плавания в Сибирь прекратились и новые кресты на пространстве от Белого моря до Тазовской губы не только не ставились, но были уничтожены

и поставленные ранее. В 1626 г. тобольский воевода доносил царю Михаилу Федоровичу: «И те признаки велели мы, холопы твои, эжечь, чтобы однолично в Сибирь, в Мангазею, немецкие люди водяным путем и сухими дорогами ходу не прискажи» [4]. В морях сибирского региона, где в XVII в. освоение территории шло особенно активно, традиция крестов-«признаков» была сохранена, как и собственно в Поморье. Кресты, относящиеся к XVII—XIX вв., лучше всего изучены на архипелаге Шпицберген. Мы располагаем сведениями о 46 крестах этого времени, причем 18 из них упомянуты в литературе, а некоторые зарисованы с натуры. До недавнего времени на Шпицбергене находилось три стоящих креста — все на северных участках архипелага: на островах Северном Русском, Кросс (Крест — в переводе с норвежского) и в заливе Брейбоген. В настоящее время два из них демонстрируются в музее норвежского города Тромсё. В конце XIX — начале XX вв. стоящих крестов на Шпицбергене было больше. Известно, что один из них находился на том же Северном Русском острове, а второй — в Вейде-фьорде. Помимо этого в заливе Бельсунн до сих пор лежат остатки двух поваленных на землю крестов. От остальных сохранились лишь основания, укрепленные в земле или на вершинах скал. На многих из них видны старые следы насильственного разрушения.

С большим художественным вкусом и изяществом был изготовлен один из крестов, стоявший в заливе Бельсунн, и изображенный на французской гравюре 1838 года. Стойка креста сделана из гладко отесанного четырехгранного бруса и дополнительно закреплена в земле при помощи мощного бревенчатого сруба, покрытого досками. Этот массивный цоколь контрастно подчеркивает стройность и изящество высокого креста. Две его верхние перекладины укорочены и покрыты сверху полотенцем, украшенным бахромой, подзором и небольшим фигурным коньком. Все это придает кресту стреловидное очертание и подчеркивает его устремленность вверх. Поверхность креста украшена вырезанными иконками овальной формы и надписями.

По сообщению Б.М. Кейльхау [2], в русском становище на острове Эдж в начале XIX в. возвышались 3 больших креста. Один из них имел текст: «ЭТОТ КРЕСТ БЫЛ ПОСТАВЛЕН ПРАВОСЛАВНЫМ ХРИСТИАНИНОМ ВО СЛАВУ БОЖИЮ 20 АВГУСТА 1823 ГОДА». На втором была вырезана лишь дата возведения «1826 ГОД», а на третьем — более обширная надпись: «ЭТОТ КРЕСТ БЫЛ ПОСТАВЛЕН ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ХРИСТИАНИНОМ ВО СЛАВУ БОЖИЮ КОРМИЩИКОМ ИВАНОМ РОГАЧЕВЫМ В ГОД 1826». Иван Рогачев, представитель известной в Поморье династии полярных мореходов, оставил еще один автограф на кресте в бухте Богемана на острове Западный Шпицберген: «ЭТОТ КРЕСТ ВОЗДВИГНУТ В ЧЕСТЬ ХРИСТА ДЛЯ ВЕРУЮЩИХ СТАРОЙ ВЕРЫ КОРМИЩИКОМ ИВАНОМ РОГАЧЕВЫМ В 1809 ГОДУ» [5].

На том же острове Западный Шпицберген, на мысу Мартин, один из крестов содержал плохо сохранившуюся надпись и дату: «1781», а также изображение черепа Адама, губки и копья. Упомянутый выше крест на Северном Русском острове сопровождался следующим текстом: «ИИСУС ХРИСТОС СЫН БОЖИЙ. ИИСУС НАЗОРЕТ ЦАРЬ ИУДЕЙСКИЙ» [6].

Английский путешественник Ламон в своей книге «Яхты в северных морях» [7] приводит рисунок заброшенного русского становища на южном побережье острова Эдж, где видны 4 креста, расставленные по кромке берега. На одном из них читается надпись: «ИИСУС ХРИСТОС СПАСИТЕЛЬ МИРА» и год: «1813». Наконец, укажем еще на один крест с вырезанной датой «1792», который некогда стоял в заливе Вейде-фьорд на севере острова Западный Шпицберген.

Русские приметные кресты ставились в Поморье и в более позднее время. Дожили они и до наших дней. Постепенно теряя функции навигационных знаков, они надолго остались одним из наиболее характерных элементов материальной культуры населения Русского Севера.

Литература

1. Гемп К.П. Выдающийся памятник поморского мореплавания XVIII столетия. Л., 1980.
2. Keilhau B.M. Reise i Ost- og West-Finmarken samt til Beeren-Einland og Spitsbergen i arene 1827 og 1829. Kristiania, 1831.
3. Linschoten I.H. van. Voyage, ofte schip-vaert... van by Noorden. Franeker, 1601.
4. Скалон В.Н. Русские землепроходцы XVII века в Сибири. М., 1951.
5. Norberg H.L. Om Spitsbergen kolonisation i aldre tider. Tromsø, 1918.
6. Carlheim-Gyllenskold V. Pa attionde breddgraden. Stockholm, 1900.
7. Lamont D. Jachting in the Arctic Seas. London, 1896.

СТОРОЖА ЛЮБИМСКИХ ОКОН

В 1996 г. в городе Любиме, на крайнем северо-востоке Ярославской области, работала экспедиция института этнологии и антропологии РАН. Небольшой старинный город поразил участников экспедиции архаичностью своего быта.



Фото а



Фото б



Фото в



Фото г

Характерные черты Любима — круговая планировка поселения с детинцем в центре и традиционное резное оформление построек.

В попытке определить причины сюжетного и стилистического однообразия резного декора домов мы провели опрос местного населения.

За исключением официальных зданий, оформление которых, как правило, отличается от декора

жилых домов, на «вёршниках» любимских наличников встречаются два сюжета — с драконами (змеями) и птицами («голубками»). Сохранение традиционных композиций идет двумя путями.

Первый путь. Поскольку резные элементы архитектурного декора здесь всегда выполняют-



Фото д

из смолистых пород дерева (сосны, ели) и покрываются краской, они служат гораздо дольше, чем сами здания. Жители приобретают наличники со старых разбираемых домов и переносят их на новые. При этом новые хозяева воспринимают наличники только как необходимый элемент постройки, не особенно задумываясь о их композиции и эстетике. Одна из хозяек, на окна которой была резьба, аналогичная изображенной на фото **б** и **в**, рассказала по поводу своего приобретения следующее: «Это я со старого дома купила, дом поломали, а наличники продали недорого. Я тогда спросила, что на них, а мне сказали, что там — две бракодабры». Удалось проследить историю перемещения лишь одного образца композиции: на фото **а** изображен наличник с дома бывшего любимского городского головы (построен до революции); на нем самый распространенный в городе сюжет с драконами расположен не только на «вершнике», но и по всему периметру окна.

Второй путь. Новые наличники делают местные мастера. К моменту опроса последний из них уже умер, но об их работе кое-что еще помнили хозяева домов. По воспоминаниям, мастер имел несколько трафаретов, скалькированных на бумагу или клеенку со старых построек в самом Любиме и окрестных деревнях. Интересно, что композицию из имеющихся у него образцов столяр выбирал самостоятельно. Н.С. Крюков, 1923 г.р., о своих наличниках рассказывал: «Это в 1967 году делали. Мне делал Петя Смирнов. У него было три трафарета. У нас вот — голуби сидят, это он сам выбирает, что делать, и приносит готовые. Замерит и приносит». А.К. Куприянов, 1933 г.р., который перед самой смертью последнего из мастеров пошел к нему в ученье, сообщил более подробные сведения: «У нас в Любиме последний мастер-столяр по наличникам Смирнов был, Василий Михайлович, он умер уже. Их было три брата, и все они занимались этим столярным делом, и вырезкой и все. Со змейками это его наличники [см. фото **з**]. А то и голубочки он делал [см. фото **д**]. Это как он захочет. Ну, заказали наличники, вот допустим сосед заказал: «Василий Михайлович, сделай наличники». Он ему сделал, а потом хозяин говорит: «Вот он мне какой — дырок тут насверил полно: красить больно плохо». И вершник сам выбирал. Ну, он вроде говорил все, говорит: «По хозяйкам». Вроде, как хозяйка зла — значит, вот он ей змейку-то и делает; а добрая — голубку».

Таким образом, в Любиме при выборе композиции наличников реализовывалось традиционное представление об опасности со стороны плотников, строящих дом, и об уважительном отношении к ним. Забвение этих верований или пренебрежение ими вызывало со стороны резчика своеобразную реакцию, в результате которой происходила вторичная семиотизация старых сюжетов, смысл которых был давно утерян.

С.П. БУШКЕВИЧ (Москва)
Фото автора

В.М. ЖИГУЛЕВА

Деревянное кружево ПОДМОСКОВНЫХ деревень

Сергиево-Посадский музей начал изучение архитектурной резьбы города конца XIX — начала XX веков в 1970-е гг. в связи с реконструкцией исторической застройки, перепланировкой административного центра и массовым сносом деревянных домов.



Дом М.И. Морозова в с. Царевское. 1927 г. Владелец дома выпиливал резьбу наличников по образцам, взятым у артели А.И. Чугунова

Работа была продолжена нынешним поколением сотрудников в 1980-е гг.¹ Тогда же была собрана коллекция архитектурной резьбы Сергиева Посада. В эти же годы проводилось обследование традиционной жилой застройки сел и деревень, находящихся в пределах бывших радонежских владений (сейчас это территории, примыкающие к Хотькову и Абрамцеву).

Известно, что за редким исключением, на рубеже XIX—XX веков жилые дома в Сергиевом Посаде и его окрестностях строились (равно как и украшались) плотниками артелями из Владимирской, Рязанской и Ярославской губерний². В то же время нет оснований отрицать участие местных мастеров в создании резного декора отдельных жилых домов Сергиева Посада, хотя это скорее исключение из общего правила.

Корреспонденты из окрестностей Абрамцева

ВАЛЕНТИНА МИХАЙЛОВНА ЖИГУЛЕВА; Сергиево-Посадский государственный историко-художественный музей-заповедник

отмечали, что многие крестьянские дома в этой местности строились артелями из Дмитровского уезда Владимирской губернии. В 1920—30-е годы особенно много заказов выполняли плотники из деревни Костино этого уезда, возглавляемые Алексеем Ивановичем Чугуновым. Они возили с собой набор шаблонов — образцов резьбы, из которых хозяин дома мог выбрать наиболее понравившиеся. Однако своего исполнителя резного декора артель почему-то не имела, а нанимала в каждом селе нового работника, способного справиться с этим ответственным делом³. Очевидно, данное обстоятельство является главной причиной того, что резному убранству домов, построенных артелью Чугунова, недостает цельности, в нем нередко соединены случайные, не совсем подходящие друг другу элементы.

Данные, собранные нами в селениях Абрамцевского куста, достаточно убедительно свидетельствуют о стремлении мастеров сел Быково, Мutowки, Репихово, Стройково и др. выработать собственные варианты архитектурного декора индивидуального жилища. Эти поиски относятся к 1920—40-м годам и связаны с деятельностью Поленовской мастерской в имении Абрамцево (позднее — Абрамцевской профтехшколы).

Жители деревень Кудрино и Стройково показали нам дома, построенные артелью родоначальника абрамцево-кудринской плоскорельефной резьбы Василия Петровича Ворноскова в 1920-е годы. Мастером резьбы (столяром, как его все называли) у них постоянно работал Иван Черный (настоящая фамилия Кузьминов) из д. Стройково. В Стройково до сего дня стоит дом И. Черного, оконные наличники которого хозяин выполнил в 1918 году.

К 1925 году Иван Черный набирается мастерства, очевидно, поэтому убранство дома в д. Кудрино более сложное и интересное. Выравнивается соотношение гладкого фона и пропиленной резьбы на очелье оконного наличника, оттачиваются линии растительного узора. Ажурное кружево очелья наличника уравнивается сквозными крыльями боковин и таким же орнаментом нижней доски. По верхней обвязке сруба-пятистенка идет широкий фриз с накладными элементами и ажурным подзором.

В 1930—40-е годы многие взрослые учащиеся и выпускники Абрамцевской профтехшколы пытаются создавать собственные варианты архитектурного декора крестьянского жилища или отдельных, наиболее значимых его частей.

В д. Мutowки нам рассказали о том, как Н.В. Кривоносов (1920 г.р.), задумав строить



Дом И.С. Кузьмина («Черного») в д. Стройково

себе дом и украсить его по собственному разумению, набросал схему пропильного орнамента оконных наличников и отправился с ним к преподавателю профтехшколы А.А. Топоркову. Тот похвалил идею, однако внес в представленный эскиз некоторые изменения. По словам самого Николая Васильевича, новый вариант резного декора наличника ему понравился больше, и в дальнейшем именно он получил свое воплощение в материале. Наличники близки тем, что выполнялись в артели В.П. Ворноскова, однако их резное убранство более строгое, для них характерно большее подчинение отдельных элементов единому замыслу.

В селениях Быково, Репихово мы встретились с другими вариантами кружевного узора наличников, происхождение которых совершенно определенно может быть связано с местной традицией плоскореальной резьбы. До сего дня во многих домах Сергиево-Посадского района находятся в пользовании комоды, буфеты, шкафы абрамцевской работы начала XX века, которые наряду с геометрическими узорами в трехгранном выемчатой технике украшены плоскоре-



Жилой дом 1925 г. в д. Быково Сергиево-Посадского р-на. Мастер А.М. Васильев (1900—1941)



Жилой дом 1930-х годов в д. Репихово Сергиево-Посадского р-на

альными изображениями тюльпанов, изгибающихся ветвей с парными остроконечными листьями типично абрамцевской интерпретации. Композиции, составленные из подобных мотивов, стали в 1930—40-е гг. основой оформления оконных наличников. Конечно, элементы таких композиций применительно к новым условиям подвергаются значительной переработке, т.к. они выполняются в иной — пропильной — технике и рассчитаны на восприятие издали, когда основную роль играет контур.

Традиционно жилые дома в Быково украшались по фасадной стороне. Их убранство чаще всего состояло из наличников с богатым кружевом обрамления и резного фриза над ними. В наличниках наибольшую смысловую нагрузку несут пышные очелья — кокошники. А.М. Васильев (1900—1941) предпочитал очелья в форме круглой арки, плавная линия которой подчеркивается ажурным кружевом, а внутреннее про-

странство заполнено симметричным сквозным или накладным узором. При этом арка опирается на ряд колонок. На одном из наличников Алексея Максимовича внутри тимпана арочного фронтона изображена древнейшая композиция из встречных S-образных завитков, превратившихся в изящно изогнутые побеги с трилистниками и петельками на концах. Так же хорошо организован мастером пропильный орнамент верхнего фриза дома с ажурным подзором.

Братья Рахмановские — Иван Алексеевич (1910—1941) и Петр Алексеевич (1909—1941) — использовали ту же схему архитектурного декора, что и А.М. Васильев. Однако именно они чаще других при создании пропильного узора наличников обращались к мотиву тюльпана, показывая его то полностью раскрытым, то еще не распускившимся, то в повторении, то в чередовании с другими растительными формами. В тимпане они любили изображать три тюльпана, по-

верхней линии арочного фронтона — ряд тюльпанов с различной разработкой формы, в основании фронтона, а иногда и по верху — те же завуалированные завитки, но раздвинутые по горизонтали с характерными парными листьями-колючками на побеге, который как бы пересекает цветок полураскрытого тюльпана.

Четвертый мастер из д. Быково, Н.Н. Широкос (1914 г.р.) использовал другие варианты решения оконных наличников. Сохраняя те же пропорции и орнаментацию боковых и нижней досок, он предпочитает треугольную форму завершения, сочетая в убранстве очелья ажур и накладные элементы. В его трактовке знакомый тюльпан приобретает легкость и изящество за счет мелких порезок внутри основного контура. При этом меняется форма побега и листьев на нем в основании треугольного фронтона, которые приобретают большую, нежели в работах предыдущих мастеров, пластичность.

Самым любопытным является то, что наличники с тюльпанами на очелье выполнялись и в других селах: И.И. Петрухиным в д. Репихово, С.И. Мурыгиным в д. Новоселки, неизвестными мастерами в д. Морозово, Подушкино, Мутовки, Антипино, однако это не более чем любительские поделки. Во время экспедиций 1981—87 гг. по Пензенской области мы встречали реплики подобного узора наличников, выполненных выпускниками Абрамцева.

В 1930-е годы на некоторых домах д. Репихово создавались оконные наличники с другой схемой сквозного орнамента очелья, который формируется из уже знакомых нам встречных S-образных завитков по центру и отходящих от него ветвей с короткими парными листьями-колючками. К сожалению, авторов этих наличников пока установить не удалось. В то же время очевидно, что они выполнялись в том же русле: их орнамента имеет черты сходства как с узором Ивана Черного 1920-х годов, так и с резьбой памятников д. Быково 1930—40-х годов.

Приведенный зрительный ряд свидетельствует о том, что в окрестностях Абрамцева, где жили выпускники Поленовской мастерской, позже — профтехшколы, в 1920—30-е годы начинала складываться оригинальная линия развития архитектурной резьбы, в которую вливались индивидуальные манеры разных мастеров. Чрезвычайно интересный процесс формирования собственного стиля абрамцево-кудринской пропиленной резьбы был прерван Великой Отечественной войной. Почти все мастера погибли на ее фронтах, и преемственность поколений оказалась нарушенной.

Примечания

¹ В 1981—82 годах произведена фотофиксация жилой застройки исторического центра города (в пределах плана 1782 г.).

² Русские. Историко-этнографический атлас. М., 1970. С. 42.

³ В д. Царевское М.И. Морозов, 1903 г.р., рассказывал, что для своего дома он выпиливал наличники по шаблонам А.И. Чугунова и что на один наличник у него уходило два дня.

Г.Г. ЗУБАКОВ

К типологии калужских наличников

Начиная с 70-х годов, тема семиотики города часто попадала в область зрения исследователей. Глобальный образ города (обычно Санкт-Петербурга) выявлялся в основном при помощи языковых примеров — литературных или обыденных. Последние особенно эфемерны и поглощаются временем сразу — «если сказанное не услышано и не запомнено, до первого дождя, тряпки уборщицы, метлы дворника, предпраздничной побелки, покраски дома или ремонта»¹.

Объект нашего исследования — оконные наличники второй половины XIX—первой половины XX в. — сохраняет не только устойчивые мифопоэтические архетипы, но и богатство их вариантов. Он нуждается и в осмыслении, и в своевременной фиксации.

Общая символика окна достаточно хорошо известна². Окно, в отличие от двери, — «нерегламентированный вход в дом», но его символика основана на тех же оппозициях — внутреннее/внешнее, свое/чужое, безопасное/опасное. Наряду с этим, дверь по своему определению не столько «отверстие в стене», сколько нечто, закрывающее его, следовательно, менее опасное, чем окно. Поэтому очень часто с окном связана тема смерти; в приметах птица, залетевшая в окно, предвещает смерть. Атрибутом смерти считалось и закрытое (несуществующее) окно: известно, что «увидеть во сне дом без окон — к смерти»³. А.Н. Афанасьев приводит интересное поверье: «Как только народится человек, то Господь велит прорубить в небе окошечко и посадить к нему ангела наблюдать за делами и поступками новорожденного, в продолжение всей его жизни. <...> А когда человек умрет — окно запирается...»⁴.

Наличники чаще всего обрамляют окна, выходящие на улицу, играя, таким образом, охранительную роль, обозначая границу между внутренним и

внешним пространством. Безопасность обеспечивают также ставни, резьба на которых полностью отсутствует (фото 1). Ставни могут быть покрашены изнутри — реже снаружи. Когда ставни закрываются на ночь (время активизации нечистой силы), окно становится «невидимым», неразличимым на фоне стены — так проявляется своего рода «мимикрия» (фото 2). Наличники, наоборот, часто покрашены, что маркирует границы охраняемого пространства. Интересно, что наличники чердачных окон не повторяют узоров первого этажа. Иногда подчеркивается простота резьбы по сравнению с первым этажом (внутреннее пространство второго этажа недоступно чужому глазу и потому менее уязвимо, чем первый этаж). Однако встречаются случаи, когда наличники второго этажа почти «дословно» повторяют узоры первого, представляя собой их уменьшенную копию (фото 3). В других случаях, элемент, изначально присущий только первому этажу (ставни), копируется и на окнах второго.

Важное значение символики окна определяется его «космогонической» структурой, предающей идею сотворения космоса через расширение границ, развитие пространства из некоей точки. Можно предложить эту концепцию как основу модели большинства описываемых наличников. Принцип организации оконного пространства основан на вертикальном расширении Низа относительно статичного Верха в направлении, указанном тягами (рис. 1). Примечательно, что в архитектуре Древней Руси известны окна, расширявшиеся как внутрь, так и наружу, «т.е. представлявшие в плане как бы две трапеции, обращенные наружу длинными концами»⁵.

На основе значительной части наличников эту схему можно дополнить (рис. 2). В усложненном варианте присутствуют, помимо основных, два дополнительных яруса (В-1 и Н-1), соответствующие точке развития. При их расширении возникает простран-

ГРИГОРИЙ ГЕННАДЬЕВИЧ ЗУБАКОВ, учащийся 11 «В» класса средней школы № 5 г. Калуги

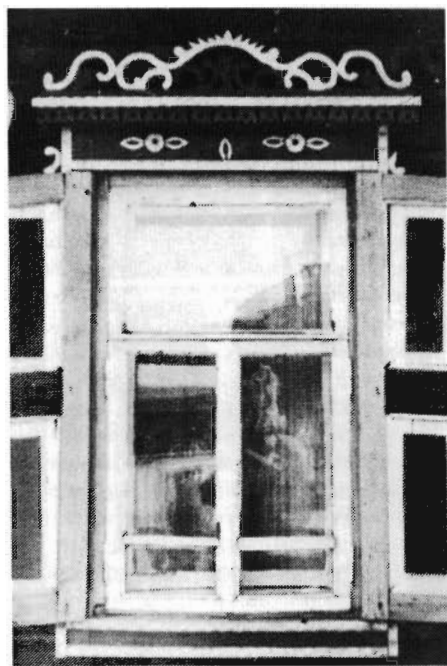


Фото 1. Отсутствие резьбы на ставнях. Окрашенная внутренняя сторона

ство окна с жесткими границами — В-2 и Н-2 (Верх и Низ первой схемы). Образ окна как жестко структурированной части домового пространства отражен в загадке: «Поля стеклянны, межи деревянные»⁶.

Каждая из системных единиц предложенной модели окна обладает определенной символикой. Так, ось симметрии верхнего дополнительного яруса (В-1) может венчаться полукругом, крестом (фото 4) или более абстрагированными орнаментами (фото 3, 5). Композиция может представлять собой сочетание солярных знаков, что подчеркивает отношение яруса В-1 к небу.

Из различных мотивов центрирования («схождения») на этом ярусе наиболее частым является сочетание S-элементов. Аналогичную символическую нагрузку несет узор «ёлочка» (фото 5), смысл которого заключается в отображении поступательного движения к центру на оси, в сужении пространства.

В литературе высказывалась гипотеза о связи пары S-образных знаков и пары птиц⁷, что подтверждается изобразительным материалом. Так, на колтах XI—XII вв. представлены птицы по сторонам древа жизни, которых из-за положения хвоста и повернутой на 180° головы можно представить в виде S-знаков. Если вспомнить галицкую

колядку о сотворении мира, когда два голубя садятся на дерево (деревья) посреди бесконечного моря («Колись-то было з' початку света — / Втоды не было неба, ни земли, / Неба, ни земли, нем сине море, / А серед моря та два дубойки [вариант: зеленый явир]. / Сели-впали два голубойци, / Два голубойци на два дубойки...»⁸), то сопоставление верхнего дополнительного яруса (В-1) с небом с будет еще более обоснованным.

Резьба нижнего дополнительного яруса (Н-1) всегда ритмической структуры. Это чередование «сердец» или простых геометрических знаков. Их ритмика соотносится с архетипом ко-



Фото 2. Общий фон оконного пространства и стены. S-образные знаки на основном верхнем ярусе (В-2)

лебательного движения и, как нам представляется в связи с «космогонической» функцией комплекса окна — наличника, передает идею водного пространства, на котором, согласно фольклорным текстам, происходит творение тверди. Так, композиция из «пик» (движение вверх) и «треугольников» (движение вниз) на этом ярусе (фото 5) воспроизводит характерный ритм поднятия и падения.

На отдельных наличниках (фото 6), где нет резьбы ярусов В-1 и Н-1, присутствует угловое перекрытие (на общерусском материале часто дугообраз-

ное), которое, по примеру сферического, можно связать с небесным сводом. Отмеченные ранее узор «ёлочка» и сочетание S-элементов также можно рассматривать как формирующие сферу.

На основном верхнем ярусе (В-2), как и на дополнительном (В-1), представлена всё та же пара S-образных знаков (фото 2). При анализе символики В-2 следует обратить особое внимание на резьбу в виде ромба, иногда с окружностями или стрелками на двух противоположных углах. Можно предположить, что такой ромб выражает суть пространственного планирования окна. Если орнамент «ёлочка» отображает динамику центрирования, образует точку развития, то ромб на В-2 обозначает расширение по горизонтали. Характерные сужения (в виде «стрелок», «пик» и т.д.), показывающие динамику движения, — достаточно важная деталь резьбы.

Наиболее трудно с установленной схемой соотнести орнаментацию основного нижнего яруса (Н-2) — резьба полностью отсутствует или представлена упрощенными мотивами В-1. Н-2 — наиболее близко расположенный к земле ярус, и по всей видимости, его неоформленность подчеркивает его связь с землей.



Фото 3. Узор наличников второго этажа, отчасти повторяющий узор первого. На оси симметрии верхнего яруса первого этажа — антропоморфное изображение?



Фото 4. Кресты на верхнем дополнительном ярусе (В-1)

зонтальное расширение показывают S-образные знаки.

Подводя итог, можно предположить, что в большинстве случаев мотивы ornamentации дополнительных ярусов наличников (В-1 и Н-1) символически связаны с областью хаотического, с еще не оформленным, не структурированным пространством (небо, вода). При



Фото 5. Абстрактная резьба на оси симметрии. Динамику поступательного движения к центру передают узор «ёлочка» на ярусе В-1 и сочетание нечетных «пик» и четных «треугольников» на нижнем дополнительном ярусе Н-1

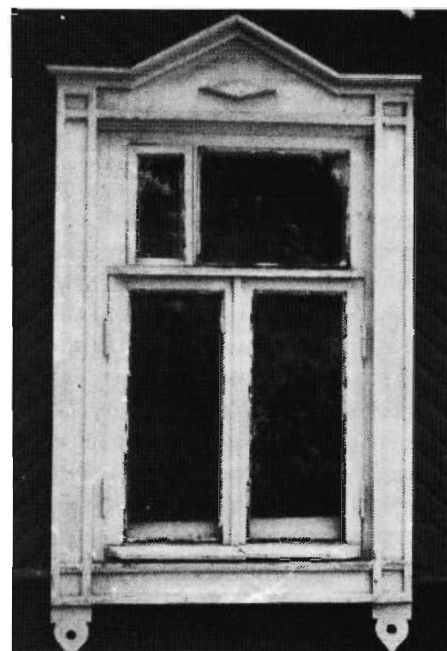


Фото 6. Отсутствие дополнительных ярусов (В-1 и Н-1). Угловое перекрытие. Ромб на основном верхнем ярусе (В-2)

Если анализировать пространственную координацию вертикальных составляющих наличника, то видно, что тяги не принадлежат ни Н-2 (земле), ни В-2 (небу); как говорится в загадке об окне — «Ни в доме, ни снаружи, ни в небе, ни на земле»⁹. Резьба на тягах наличников чаще всего отсутствует. Из орнаментированных (обычно растительным узором — ср. «мировое древо») интересны тяги, у которых гори-

расширению вертикальном (посредством тяг) и горизонтальном (передача через ромбический орнамент) происходит творение («рождение») отверстия с фиксированными границами (тяги и основные ярусы В-2 и Н-2), объединяющего и одновременно разделяющего жилое, обустроенное пространство дома и внешний мир.

Примечания

¹ Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. М., 1995. С. 368.

² См.: Топоров А.Л. Окно // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 286; Цивьян Т.В. К семантике дома в балканских загадках // Материалы всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1974. С. 45—48.

³ Топоров А.Л. Указ. соч. С. 286.

⁴ Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994. Т. 1. С. 161 (далее — ПВП).

⁵ Садовников Д.Н. Загадки русского народа. М., 1959. С. 36.

⁶ Раппопорт П.А. Строительное производство Древней Руси X—XIII вв. СПб., 1994. С. 86.

⁷ См.: Голан А. Миф и символ. М.—Иерусалим, 1994. С. 74.

⁸ ПВП. Т. 2. С. 466.

⁹ Байбури А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С. 144.

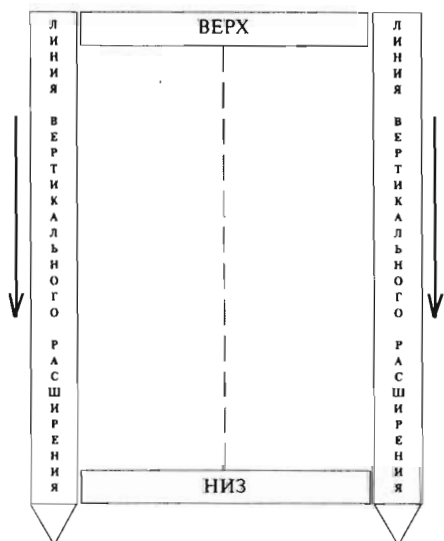


Рис. 1. Верх — фронто́н; Низ — подоконная часть; Линии вертикального расширения — тяги, практически всегда направленные вниз. Поступательное развитие обозначено характерным изменением формы, обычно сужением

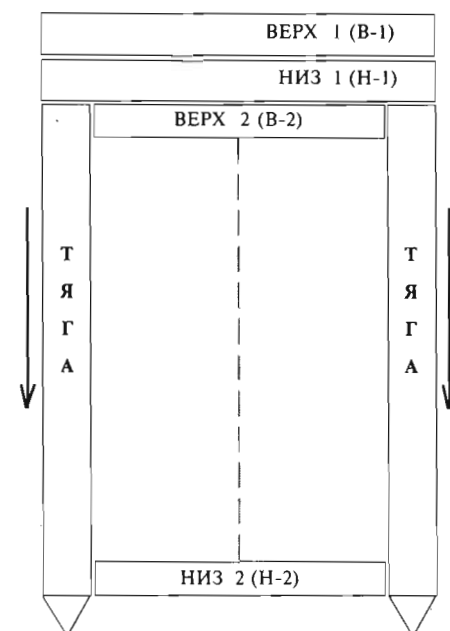


Рис. 2

А.А. БАНИН, Н.С. БУРМИСТРОВ

К проблеме определения и происхождения частушки

Изучение традиции путевой песни бурлаков (более 20 вариантов), «величающей» города и села, расположенные вдоль бурлацких маршрутов, позволяет сделать ряд существенных наблюдений. Каждая отдельно взятая строфа песни обладает всеми необходимыми признаками двухстрочной частушки. Цепи таких строф в конкретных вариантах — «застывшие», устойчивые протяженные тексты частушек, разновидность частушечных циклов-«спевов». Звенья цепевидного текста песни являются одновременно и цепью кумуляций и циклом контаминаций. Кумулятивная цепь и цикл контаминаций предстают в песне двумя сторонами одного композиционного процесса, который мы называем кумулятивно-контаминационным порождающим механизмом этой песенной традиции¹.

Принципиальное сходство путевой песни с частушкой побуждает трактовать ее не как «вероятный генетический источник частушечного жанра»², а как его неотъемлемую составную часть, как внутрижанровую разновидность частушки. До последнего времени путевая песня не попадала в поле зрения частушкovedов. Между тем введение в сферу исследования частушки нового для нее пласта традиционного творчества, а также учет кумулятивно-порождающего механизма позволяет не только расширить репертуарный состав жанра, но и существенно пересмотреть некоторые устоявшиеся научные представления и о самой частушке, и о ее происхождении.

Частушкой, по устоявшейся традиции, называется короткая, как правило, четырехстрочная песенка, исполняемая в быстром темпе³. Подчеркивая краткость частушки как по содержанию, так и по форме, многие ученые называют ее миниатюрой или даже монострофой, а саму частушку относят к так называемым малым жанрам. Перечисляются в определении и наиболее существенные характеристики частушки: тематика и круг образов, композиция и стиль, структура стиха и строфы, наконец, особенности исполнения — экспромтно, импровизационно, полуговорком, нараспев. Однако при этом почему-то не упоминается, видимо, как само собой разумеющееся, что одна строфа частушки никогда не исполняется изолированно, но всегда в совокупности со многими другими, ей подобными, образующими, как правило, весьма протяженные цепи.

Это свойство частушечной строфы мож-

но назвать кумулятивностью. Оно обусловлено не краткостью основной смысловесущей единицы частушечного жанра, как это могло бы показаться на первый взгляд, а является результатом действия порождающего кумулятивно-контаминационного механизма, обнаруженного нами в текстах путевой бурлацкой песни.

С учетом присущего частушечной традиции кумулятивно-контаминационного порождающего механизма определение частушки выглядит иным: это не короткая песенка, тем более не монострофа, а протяженная песня кумулятивного, наборного типа. Реальные тексты такой песни — это цепи различной протяженности, звеньями которых являются 2-х—4-х-строчные строфы. Каждая из строф несет в себе вполне законченное и автономное содержание; они соединены между собой не причинно-следственной связью, а непрерывным актом исполнения.

Другое недоразумение, укоренившееся в определении частушки, состоит в том, что быстрому темпу исполнения каждой отдельной строфы придан статус коренного и универсального признака самой частушки, на основе которого, кстати, дается широко распространенное смысловое толкование слова частушка — «песенка, исполняемая в быстром (частом) темпе».

Однако каждый, кто знаком с практикой исполнения частушек, знает, что далеко не все они поются в быстром темпе. Многие имеют не только умеренный, но нередко медленный и даже очень медленный темп. Что же касается самого слова «частушка», то его толкование становится яснее, если частушку понимать как особую разновидность именно кумулятивной песни. В цепевидных текстах такой песни происходит действительно частая смена одного поэтического образа другим. За одной строфой, имеющей завершенную художественно-смысловую форму, следует вторая, но несущая уже другой смысл, другой образ, за второй — третья, пятая, десятая...

«Частит» в частушке, следовательно, не музыкальный темп, а образно-поэтический смысл. Это значит, что в звучащем частушечном цикле быстро сменяют одна другую не единицы музыкального счета, а семантические единицы, размеры которых ограничены каждой отдельной строфой, каждым отдельным двух- или четверостишием.

Таким образом, для правильного понимания слова «частушка», равно как и для адекватного понимания существа самой частушки, следует иметь в виду пульсацию потока не музыкально-слового времени, а художественно-образного смысла. Сама эта пульсация обусловлена не столько количественно-временным показателем протяжен-

ности единиц образно-поэтического смысла, сколько контаминационной природой соединяющего их шва. Единицы смысла, смыкаясь одна с другой в частушечном цикле, не сливаются, а лишь соприкасаются между собой, они формируют не непрерывный, а дискретный поток.

Как особая разновидность кумулятивной песни, частушка обладает парадоксальной формой, это — одновременно и одна строфа, и множество строф. В отдельной строфе кумулятивное свойство частушки обнаруживается прежде всего при исполнении: пение одной строфы предполагает и, как правило, влечет за собой произнесение по крайней мере еще одной, следующей. Однако кумуляция проявляется — и это важно подчеркнуть особо — также и в процессе самой импровизации частушки, то есть в процессе складывания каждой отдельной строфы по определенным правилам внутренней композиции каждого двух- или четверостишия. Эти правила закреплены в традиции и нацелены на порождение законченного, вполне завершеного высказывания о чем-то одном — по возможности в краткой, афористической форме.

Частушка как жанр не представляет собой результат взаимодействия фольклора и профессиональной поэзии. Принцип создания частушки коренится в недрах фольклорной традиции и не определяется влияниями литературы XIX в. и фабрично-заводского уклада жизни. Фольклорный процесс не был направлен на создание частушки-миниатюры, своего рода монострофы. Частушка является плодом кумулятивно-контаминационного порождающего механизма традиции. Он-то и «диктует» носителям традиции те более частные композиционные «правила» складывания частушки, которые упоминались выше.

Причин, почему кумулятивное свойство частушки не попало в поле зрения исследователей и не получило необходимого отражения в даваемых ей определениях, много. Одна из них состоит в том, что еще в начале XX в., когда впервые рождался вопрос систематизации частушек в издаваемых сборниках — по месту записи или по тематике — предпочтение было отдано второму принципу. В результате почти все печатные сборники систематизируют не циклы, а отдельные строфы частушек и тем самым невольно внушают читателю и исследователю мысль, что частушка — это монострофа.

Многострофность исполнительского акта при пении частушек обратила на себя внимание ученых еще в начале XX в. Д.К. Зеленин в предисловии к своему сборнику отмечал, что очень часто встречается случайное соединение многих частушек в одну «долгую песню» без всякой связи между отдель-

АЛЕКСАНДР АЛЕКСЕЕВИЧ БАНИН, канд. искусствоведения; Государственный республиканский центр русского фольклора (Москва)
НИКОЛАЙ СЕРГЕЕВИЧ БУРМИСТРОВ, Государственный республиканский центр русского фольклора (Москва)

В этих былинных концовках обращает на себя внимание неоднородность географических реалий. В первой половине они явно энические: характеризуются былинные города Киев, Чернигов, Новгород, говорится о могучих богатырях, золотой казне, колокольных звонах. Во второй они, несомненно, лирические, связанные с бытом той части населения северной России (именно там записаны былины), которая занималась отхожими промыслами, бурлачеством в центральной России: перечисляются Питер, Новая Ладога, Валдай, Ярославль, поется о тертых калачиках, сладких напитках, дешевых поделках и о «фасонах» сарафанов женской части местного населения.

Соединение в частушечных изводах былины «Василий Игнатьевич» более раннего, эпического с более поздним, лирическим отражением действительности свидетельствует, на наш взгляд, не о позднем характере контаминации былины и частушки, а о том, что частушечная кумулятивность наряду с иными видами кумулятивности имела место также и в самой былинной традиции.

Примечания

¹ Бабин А.А., Бурмистров Н.С. Путевая песня бурлаков как тип частушки. Рукопись, 1996.

² Смолицкий В.Г. Песни бурлаков // Народное творчество. 1994. № 5. С. 23.

³ Большая Советская энциклопедия. М., 1978. Том 29. С. 35.

⁴ Зеленин Д.К. Песни деревенской молодежи. Вятка, 1903. С. 6.

⁵ Зеленин Д.К. Новые песни в народной поэзии. М., 1901. С. 6.

⁶ Зеленин Д.К. Песни деревенской молодежи. С. 9.

⁷ Там же. С. 5—6.

⁸ Соколов Ю.М. Русский фольклор. М., 1941. С. 405.

⁹ Зырянов И.В. Поэтика русской частушки. Пермь, 1974. С. 128.

¹⁰ Лазутин С.Г. Русская частушка. Вопросы происхождения и формирования жанра. Воронеж, 1960.

¹¹ Там же. С. 25—26.

¹² Песни, собранные П.Н. Рыбниковым. М., 1910. Том 2. № 161.

Д.В. СМЕРНОВ

Музыкальная концепция Е.Э. Линева и античная теория древнегреческих ладов

Проблема ладового строения русской народной песни постоянно привлекала внимание исследователей. Попытки решить непростую задачу гармонизации песни, снабдив ее аккомпанементом, заканчивались обычно неудачей. Уже первые печатные потные сборники наглядно показали, насколько чуждой для нее являлась профессиональная музыка, как не соответствовало крестьянскому исполнению инструментальное сопровождение, выполненное по правилам западноевропейского искусства.

Для XIX в. было характерно восприятие народной музыки сквозь призму сложившихся теорий, стремление понять ее закономерности исходя из существующих эстетических норм. Особенно часто при сравнении с русской песней вспоминалась музыка древних греков. Идеализация греческого искусства сказывалась и в сопоставлении с ним отечественного народного пения, составляющего «обильное и разнообразное собрание мелодических содержаний» [1, 42]. «Мы в народном пении нашем наследовали от древних Греков не только разделение оного на части; но в протяжных песнях и некоторое ошутительное подобие мелодии и образ сложения оных» [1, 39], — писал Н.А. Львов в предисловии к первому изданию известного сборника, вышедшего в 1790 г. Он особо отмечает самобытность и неповторимый колорит народного пения: «Между многих тысяч песен нет двух между собой очень похожих, хотя для простого слуха многие из них на один голос кажутся. Можно себе вообразить, какой богатый источник представляет собрание сие для талантов музыкальных <...>, какое славное употребление могут сделать они и из самой странности музыкальной, какая есть в некоторых песнях наших» [1, 42].

Со времени своего возникновения античная теория неразрывно связывается с Востоком. Музыка древних греков, которые ее заимствовали «у Египтян с прочими художествами» [1, 38], рассматривается Н.А. Львовым не как первоисточник, а как кульминация на долгом пути исторической эволюции.

Отстаивание «чисто русского национального», стремление отобрать у греков пальму первенства, наконец, попытки связать народное пение с искусством «старинных дидакалов (Шайдулова, Тихона Макарьевского, Александра Мезенца)» у В.Ф. Одоевского [2, 96] — все это свидетельство борьбы постепенно зарождавшегося в XIX в. народнического направления с западничеством. Однако грекофильские настроения эпохи, постоянный приток новых сведений, наконец, чисто внешнее сходство отдельных сохранившихся древних образцов с русской народной музыкой, «соответствие» последней ряду теоретических трактатов привели к исключительной живучести «греческой концепции».

А.Н. Серов в своем труде «Русская народная песня как предмет науки» уклоняется, подобно Львову, от поиска корней устной народной традиции, оставляя этнографам, историкам и филоло-

гам «разбирать и доказывать наследственность русской или древнеславянской песни (так же, как и наследственность нашего языка от древнегреческого или от одного *общего* обоим корня)» [3, 128]. Основное внимание он уделяет особенностям музыкальной речи, которые сближают две весьма различные культуры.

В конце XIX в., когда увеличивается роль точных дисциплин, высказанные Н.А. Львовым идеи получают дальнейшее продолжение. Но теперь лады греческого «ученого пения» — наивысшей точки развития музыки древности, по Львову, дополняются «иноземными тетрахордами», на место Египта как прообраза возникновения музыки приходит концепция об арийском происхождении народной песни, согласно которой музыка большинства народов индоевропейской семьи имела общие корни. Наконец, не только признается более почтенный возраст песен «перед письменами», но и предпринимаются попытки осуществить историческую периодизацию. Внимание исследователей постепенно начинает привлекать наряду с античностью «целая эпоха глубокой древности», «когда понятия об интервалах и их отношении между собою отличались еще неполнотою» [4, 142—143].

В 1905 г., сразу после выхода в свет первого в России фонографического сборника народных песен Е.Э. Линева, в Русской музыкальной газете появилась полемическая заметка А.Л. Маслово под названием «По поводу изданий Императорской академии наук». Критикуя в ней трактовку Е.Э. Линева античности как основы русской народной музыки, выдающийся русский фольклорист писал, что Евгении Эдуардовне было «суждено повторить старую ошибку А.Н. Серова и новую — Ю.Н. Мельгунова», усугубив ее неправильным пониманием «древних ладов с произвольным выбором звукорядов и удалением неподходящих звуков» [5, стлб. 701—702].

Действительно, в своих работах Е.Э. Линева повторяет положения «греческой» музыкальной теории. Объяснение его диатонизма как принципа, существовавшего издавна, «игры устоями» в народной музыке как сочетания тетрахордов и других особенностей — все это находилось в общем русле теоретических воззрений рубежа веков. Греческая теория тетрахордов, названия ступеней лада заимствуются ею главным образом у Ю.Н. Мельгунова и особенно В.И. Петра. Вслед за ними исследовательница употребляет «исконно старые» названия тетрахордов вместо привычных средневековых, считая самым распространенным в народной музыке «дорийский» (соответствующий современному эолийскому) лад.

Заимствование Е.Э. Линева основных положений работ авторов конца предыдущего столетия легко объяснимо. Именно в них содержится обобщение всех достижений музыкальной фольклористики того времени. Вместе с тем, исследования XIX в. были далеко не во всем бесспорны. Для нас они представляют интерес в первую очередь как памятник теоретической мысли о музыкальном фольклоре, являвшийся в течение определенного времени своего рода «фундаментом» для изысканий.

ДМИТРИЙ ВЛАДИМИРОВИЧ СМЕРНОВ;
Московская государственная консерватория



Е.Э. Линева (1854–1919). Государственный центральный музей музыкальной культуры им. М.И. Глинки. Негатив № 15303

Согласно указанию самой Е.Э. Линевой, «сравнительно недавно вышедшие труды профессора классической филологии Университета св. Владимира В.И. Петра» [6, XXXVII] можно рассматривать как «теоретическую разработку» ее «опыта практического определения ладов» в народной музыке. Объектом наблюдения и научного анализа у В.И. Петра стала древняя обрядовая песня. Собирая свидетельства о характере ее исполнения в Европе, Петр отмечает, что лучше всего она сохранилась в местах, отдаленных от культурных центров. Из наиболее певучих стран он выделяет Россию: «...первое место в вопросе о мелодических особенностях принадлежит русским народным песням» [7, 9]. Поставив перед собою задачу воссоздать эволюцию музыки устной традиции, В.И. Петр помимо привлечения музыкального материала широко пользуется древними трактатами. Из имевшихся в его распоряжении трудов более всего были представлены именно греческие источники.

Из античной «совершенной системы» В.И. Петр пытается вычленил древнейшие части. «Кроме тетрахорда, — пишет он, — в музыке арийских племен важную роль играет *трихорд* в пределах кварты. <...> Два трихорда в пределах кварты могли слагаться или посредством связи, или посредством раздела, но трихорд мог соединяться обоими способами также с тетрахордом, причем трихорд мог быть в нижней кварте, тетрахорд в верхней или наоборот» [7, 16].

В итоге В.И. Петр приходит к выводу, что греческая музыка знала трихорды и что они являются наследием старины. «Не только из письменных произведений греческих и индийских музыкальных писателей мы знакомимся с трихордом, — утверждает он, — <...> песни их, а также песни большинства арийских племен, в том числе и русские, свидетельствуют о значительном распространении в их музыке трихордных звукорядов» [7, 17].

Следуя по пути вычленения более простых ладовых ячеек из относительно сложных образований, В.И. Петр пишет о вре-

мени дихорда, т.е. «той эпохи, когда в музыкальном искусстве употреблялись всего два звука <...>, конечно, в пределах кварты, составляющие пределы ее». Еще глубже опускаясь в первобытную древность, проходя сквозь эпоху консонансов, «каковыми считали не только все арийские, но и *все прочие народы* (курсив наш. — Д.С.) октаву, как совершенный, и квинту, как менее совершенный консонанс», он доходит до конечной точки — до «выразительной декламации», в которой пение и речь находились в синкретическом единстве. «Чем такая речь не мелодия, конечно, повторяю, без *определенных ступеней* повышения и понижения», — спрашивает автор [7, 17–19].

Е.Э. Линева, «практически решая» проблему ладовой организации народной музыки, ставит сложную задачу анализа первых записей народного пения, выполненных с помощью фонографа: «Прошу посмотреть на мой опыт определения ладов только как на попытку к практическому решению вопроса». Острая нехватка точных сведений о народной музыке, приблизительность и фрагментарность ее записей в существующих сборниках вынуждают Е.Э. Линева «искать в далеком прошлом те принципы, которые могут разъяснить сущность строения народной песни» [6, XXXVII].

Как и В.И. Петр, исследовательница исходит из тезиса о древности музыки устной традиции, ее первоначальности. «Являясь прототипом нашего мажора и минора, звукоряд народной песни и теперь сохранил свои особые черты», — отмечает она [6, XXVII]. Музыка греков рассматривается собирательницей лишь как возможный объект наблюдения, имеющий некоторую связь «с безыскусственной музыкой других индоевропейских народов, а следовательно и с русской» [6, XXXIX]. Основное же значение для Линевой имела не музыка, а, подчеркнем, именно теория античности. Теоретические правила древних греков, по ее мнению, гораздо более подходили к русской народной

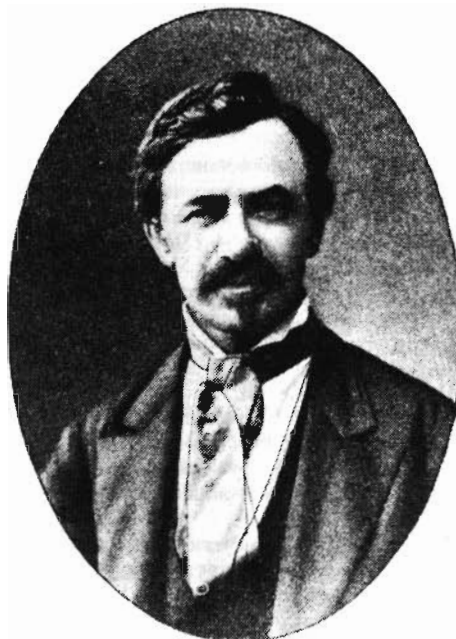
музыке, нежели западноевропейское учение о гармонии.

В отличие от П.П. Сокальского и В.И. Петра основной акцент делается Линевой на малообъемных звукорядах. «С течением времени, в силу расширения объема мелодии, к октахорду были прибавлены другие звуки, и во времена Аристоксена <...> греческая диатоническая гамма состояла уже из двух октав. <...> Эта 15-звучная диатоническая гамма называлась *совершенной раздельной немодуляционной системой*. <...> для данной работы интересна именно эта *немодуляционная* система, так что русская народная песня строится, главным образом, на диатоническом звукоряде и случаи модуляции редки...» [6, XL1].

Некоторая неаккуратность обращения как с песенным материалом, так и с литературными источниками делает ее работы объектом критики со стороны отдельных оппонентов. Однако А.Л. Маслов, высказывая свое принципиальное несогласие с трактовкой лада собирательницей, вынужден признать, «что русская нар[одная] песня с точки зрения тональности более подходит к теории греков, чем к современной общеевропейской» [5, стлб. 701].

Как и Линева, он намечает «точки соприкосновения древнегреческой и русской музыки». Общими для них были «природный строй, группировка мелодий по тетрахордам (по соединению этих групп у тех и других различные) и равносильное значение мезы с главным звуком или нижнего тона греческого звукоряда с русским полуустоем» [5, стлб. 701]. Прибавив к этому высказывание самой Е.Э. Линевой о чертах, свойственных в равной степени древнегреческой музыке и старинной русской песне (к ним относятся: система коротких звукорядов, из которых складываются более длинные, известная свобода в перемещении тоники, раздвоении ее функции между средним главным и заключительным тоном, преобладание диатонизма и нисходящих мелодических фигур), можно достаточно отчетливо представить, чем же была привлекательна греческая теория на рубеже веков для фольклористов.

Сравнивая точки зрения Линевой и Маслова, следует остановиться еще на одном вопросе, где они проявили несогласие друг с другом. Речь идет о старинных обрядовых жанрах народного творчества. Несколько странно выглядит игнорирование Линевой уже совершенно очевидных в то время сведений о малообъемных звукорядах. «Несоответствие» объясняется, на наш взгляд, музыкальными пристрастиями Евгении Эдуардовны, любимой песней которой была протяжная «Лучинушка». Публикация Линевой в большинстве случаев относительно поздних лирических песен, наиболее развитых с точки зрения многоголосия, увлечение ее музицированием таких, к примеру, деревенских певцов, как братья-ножовщики с «колыцовским» репертуаром, позволяет говорить о склонности собирательницы к долгим песням. «Песни г-жи Л-ой, — пишет А.Л. Маслов, — <...> могут дать понятие о народной гармонизации, т.е. *позднейшего склада народной музыки*, а не древнейшего, как утверждает г-жа Л., по следам Мельгунова. <...> Так что рассматриваемый материал не



П.П. Сокальский (1832–1887). ГЦММК им. М.И. Глинки. Негатив № 1664

может служить характерным мерилем для *всей русской музыки*» [5, стлб. 702—703].

Проблема строя в музыке устной традиции волновала в конце XIX в. многих исследователей не только в России, но и на Западе. О проблеме интонирования песни народными певцами, отличиях ее исполнения от темперированной гаммы неоднократно упоминалось в литературе того времени. «В более уединенных долинах Швейцарии народные песни представляют <...> такие особенности, что даже четвертными нотами не всегда можно в точности обозначить мельчайшие интервалы, влетаемые местными жителями в свои напевы», — пишет В.И. Петр. В Германии, по его словам, «поются <...> такие народные песни, к которым не может быть применима наша гамма» [7, 9].

В нотациях Линева, стремившейся к точности, проблема строя русской песенности не находит отражения. Это оказывается тем более странным, что сама она пишет об употреблении натуральных интервалов ранним образом и в украинской, и в великорусской, и в древнегреческой музыке. Нотация Линева вызывала недоумение некоторых критиков. «Остается предположить, что песни в этом отношении или неточно записаны, или построены на современной западноевропейской музыкальной системе, однако последнее невероятно», — сетует на отсутствие необходимых уточнений, писал А.Л. Маслов [5, стлб. 700].

Позиция Е.Э. Линева проявляется, если вспомнить про размышления В.И. Петра. Проводя детальное вычисление всех возможных сочетаний звуков акустического ряда, он приходит к выводу, что «древнеарийская музыка не знала и не могла знать другого строя, кроме *древне природного*. Звук этого строя впервые открыл Гельмгольц <...> т.е. в тех звуках, которые в пределах верхних октав, сопровождают основной какой-нибудь звук и придают ему специфический оттенок или тембр. <...> Выпишем теперь верхние звуки 5 октав, которые уложенные в октаву с-с' составят не то хроматическую, не то энгармоническую гамму» [7, 26]. В полученной таким образом гамме с необычайно плотным расположением звуков Петр высчитывает все возможные интервалы. Охватив лишь «наиболее употребительные» из них, он пишет о необычайном богатстве древнегреческих звукорядов.

Обращение Е.Э. Линева к ладам, основанным на «диатонических, хроматических и энгармонических интервалах», наводит на мысль, что она ориентировалась на те скрытые возможности «совершенной системы», которые были ей хорошо известны. Древнегреческая теория, фиксируя музыку по относительным интервалам, связанным со ступенями лада, а не по абсолютным, какими являлись полутоны, органично, по ее мнению, сочеталась с практикой народного пения. Думается, что предлагая более простой способ нотации без дополнительных значков, Е.Э. Линева фактически стремилась приблизиться к решению проблемы ее точности.

Исходя из принятых в начале века представлений, она предлагает свой путь решения проблемы. Первый этап, который мы видим в «Опытах записи фонографом украинских народных песен», предполагает па-

раллельное изложение песни и тетрахорда в специальной аналитической научной части. Этот этап фиксации отличается наглядностью, возможностью использования как профессионалами, так и широкой публикой для домашнего и концертного музицирования. Для дальнейшего комплексного изучения народной музыки, которое станет возможным лишь по мере накопления фактических данных, Е.Э. Линева разрабатывает целую программу. «До сих пор, — пишет она, — главным затруднением при установлении каких-либо правильных обобщений в области музыкальной науки являлись *неточность*, а иногда и *неверность* записей того музыкального материала, который должен был служить основой научных выводов. <...> Только со времени замечательного открытия Эдисона, дающего возможность механически закрепить на валике или пластинке исполняемую мелодию и слова песни, стало возможным собирание точного звукового материала. Вот этому материалу и суждено, по-видимому, сделаться оплотом новой области науки — музыкальной этнологии, которая становится на твердую почву и обещает открыть нам в будущем неведомые доселе, широкие горизонты» [8, 110—111].

Эталоном для российской «науки будущего» для Е.Э. Линева во многом явились достижения некоторых ведущих западноевропейских музыкантов-этнографов, таких, как Эрих фон Хорнбостель. Последний помимо фонографа употреблял «придуманый им тоноизмеритель для определения числа колебаний каждого звука записанной им мелодии» [8, 116]. Благодаря этому появилась возможность «установить совершенно точную высоту каждого звука, причем можно ясно отличить *случайные понижения или повышения от постоянных* (курсив наш. — Д.С.). В будущем это поможет установить более правильное понятие о звуко-



В.И. Петр (1848—1923). Фотография конца XIX — начала XX в.

дах, на которых строятся песни самых различных народностей» [8, 116].

С учетом тенденции в науке начала XX в. к точности изысканий становится понятным, почему в работах Е.Э. Линева преобладают проблемы частного, локального характера, почему собирательница нередко уходит от обобщений. Многие из проблем уже были достаточно подробно разработаны в капитальных трудах XIX столетия, для решения других, поставленных уже в послеоктябрьский период, еще не настало время. Предложив удобную и гибкую форму фиксации народной музыки, во многом решив ритмическую сторону записи напевов, Е.Э. Линева разрешение таких вопросов, как доскональное изучение звуковых взаимоотношений, откладывает на будущее. «Только очень обширный и точный материал даст возможность установить законы, на которых зиждется народная песня», — пишет она [6, XXVIII]. «Добросовестный исследователь, сознавая все обилие существующего, но не собранного материала и предвидя в будущем удивительно интересное дело разработки на основании его выводов и обобщений, <...> должен в данную минуту удержаться от окончательных выводов и дать себе слово усердно продолжать неблагодарный, на вид, труд собирателя» [6, XXVIII].

Литература

1. Львов Н., Прач И. Собрание народных русских песен с их голосами. М., 1955.
2. Одолевский В.Ф. Мирская песня, написанная на восьми гласов крюками с киноварными пометами // Русская мысль о музыкальном фольклоре. М., 1979.
3. Серов А.Н. Русская народная песня как предмет науки // Русская мысль о музыкальном фольклоре.
4. Сокальский П.П. Русская народная музыка великорусская и малорусская // Русская мысль о музыкальном фольклоре.
5. Русская музыкальная газета. 1905. № 29—30.
6. Линева Е.Э. Великорусские песни в народной гармонизации. СПб., 1904.
7. Петр В.И. О мелодическом складе арийской песни. СПб., 1898.
8. Линева Е. Всеобщая перепись народных песен в России // Этнографическое обозрение. 1913. № 3—4.



Ю.Н. Мельгунов (1846—1893). ГЦММК им. М.И. Глинки. Негатив № 1462

Материалы Каргопольской экспедиции РГГУ

В 1996 г. этнолингвистическая экспедиция РГГУ, организованная при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 96-04-18004), работала в нескольких пунктах к югу от Каргополя. Это большое село Ухта, стоящее на «Питерском тракте» примерно в 45 км от города и объединяющее десяток деревень, цепь небольших деревень по тому же тракту южнее (Сварозеро, Медведево, Лаптево, Дуброво, Лохово, Кречетово), села Евсино, Шильда к востоку и западу от Кречетова и расположенные рядом с ними деревни Дергуново, Чагово, Данилово, а также село Бор, стоящее на живописном берегу реки Свидь.



Вид на с. Бор Каргопольского р-на Архангельской обл. 1996 г. Фото А. Трофимова

Многоженство в Каргополье

Нам совершенно неожиданно случилось записать рассказ о факте многоженства, якобы имевшем место в одной из деревень. Мы решили поискать подобные сюжеты, и, к немалому нашему удивлению, записали еще пяток таких историй. Самое интересное, что рассказывались они так, словно речь идет о деле совсем обычном. Многоженцами были сослуживцы, родственники, близкие знакомые рассказчиков.

Суть рассказов сводилась к тому, что мужчина, чья жена не могла родить ему детей, брал себе другую, а первую оставлял в доме. Если не рожала и вторая, он брал третью и т. д. Так могло быть до четырех жен у одного мужа. Во всех историях обязательно отмечается, что каждая из жен имела в семье свою строго определенную роль: одна ходит за скотом, другая хозяйничает в доме, третья растит детей...

«В деревне Кречетово работал в школе истопником мужик, живший в соседнем селе Евсино. У него было три жены. Он взял себе жену — она не смогла ему родить, взял вторую, та тоже не родила. Родила только третья.» Распорядок «у них» такой был: одна печь знала, вторая двор, а эта детей носила, значит, эта знала детей. И все сидели дома — ни одна никуда. «В деревне Печниково», говорят, тоже только один такой был — четыре жены держал (д. Медведево, зап. от супругов А.Ф. Богданковой, 1933 г.р., и А. Богданкова, 1928 г.р.).

Это «многоженство» у нас не заведено было. Вот там по Няндомскому тракту Чацовка называлась. Там безногий мужик был. У него было три жены даже. Одна печку топила — кухарничала. Вторая за скотом ходила, а третья ходила уже баню топила, полы мыла да прочее (с. Бор, зап. от В.С. Кропачева, 1927 г.р.).

Мама рассказывала, у нас в Кречетове был один... Трех жен имел. Такой, видно, был отличной. Все в доме жили. Одна была за жену, а та за работницу, а эта приготавливала ись «есть»... (д. Сварозеро, зап. от А.Н. Ступниковой, 1913 г.р.).

У старика было три жены. Старик был такой строгий: если жены разоспорят между собой, он всех подряд «бил кнутом». Каждая своим делом занимается. Одна была молодая Павла (д. Кречетово, зап. от Н.В. Спирина, 1941 г.р.).

Очевидно, возникновение таких текстов связано с архаическими представлениями о необходимости продолжения рода, о деторождении как основной функции женщины и о том, что дети в семье не рождаются исключительно по вине женщины. Аналогичные сюжеты встречаются и у других славянских народов (см.: Баряктарович М.Р. Случаеви двоженства код Црногораца // Сборник этнографского музея у Београду. Београд, 1953).

А.Б. МОРОЗ, преподаватель РГГУ

Как лечили болезни

Болезни, о которых нам рассказывали информанты в разных селах, были примерно одни и те же. Существует небольшое количество универсальных заговоров, так сказать, на все случаи жизни, например: «Сдуй, сдуй, буйный ветер, свей, свей, медвенную росу с листовного дерева, и так сдуй с (нимярек) из его костей, из его жил, из его суставов всю шипоту и всю болезнь. Будьте мои слова крепки и лепки» (с. Ухта, зап. от Л.М. Басовой, 1949 г.р.). Кроме того, любой заговор, любое обрядовое действие должно быть «по крови», иначе оно не будет эффективным: «Надо ищѣ шток крови одинакой был. Кровь однака шток была. Штокбы вот который человек черный, так

черный <чтоб лечил>, а белый, так говорят-то, кровь не приставай» (с. Архангело, зап. от А.А. Рыковой, 1926 г.р.).

При эпилепсии, которую в Каргополье называют падучей или припадками, больного следовало накрыть белой домотканой скатертью, которую стелили только во время Пасхи — на нее выкладывали пироги, ставили иконы, а священник, обходя дома, освящал стол и эту скатерть. Называлась она христоская скатерть или скатерть из под крестов. Во время приступа эпилепсии нельзя на больного смотреть и ни в коем случае нельзя над ним смеяться: «Если обхохочут, его уж трудно вылечить, надо сразу закрыть <чтобы никто не видел>» (с. Архангело, зап. от А.Е. Хоревой). Если человек, заболевший эпилепсией, родился в «рубашке», то «закапывают... в подполе в землю эту же рубашку» (с. Ухта, зап. от Е.Н. Романовской, 1916 г.р.). Иногда такую «рубашку» опускают в воду и моют человека этой водой во время припадка (с. Хотеново, зап. от А.М. Друговой, 1924 г.р.).

Заговаривать зубы можно было только у тех, кто не лечил их ни разу у врачей. Чаще всего наговаривался заговор на какой-нибудь предмет: на чеснок, на хлеб, на ягоды черемухи или рябины, на рыбью голову, а потом этот заговоренный предмет брали в рот и держали какое-то время. По дороге, возвращаясь от знахаря домой, ни с кем не разговаривали. Заговоры были такие: «Месяц-булат, у тебя есть брат и жена, не болит ли у него зубки? — Нет. — Так у рабы божьей тоже не болит зубки». Или: «Идет Адам и Дева. Несут мертвую голову. Как у этой мертвой головы ничего не болит и не тоснет и не сконмет, так у рабы или раба Божьего не сконми и не боли и не тосни ничего во веки веков. Амин» (с. Ухта, зап. от Т.И. Силиной, 1919 г.р.). Когда болели зубы, то шли в поле и искали там череп скотины. Если он лежал на земле, его надо было повесить на ветку, а если он висел — опустить на землю и сказать: «Голова, ты головушка, избавь меня зубной боли сконмучи, а я тебя избавлю лежучи <если череп лежит на земле, или> а я тебя избавлю висючи <если он висит на ветке>» (с. Калинка, зап. от А.Г. Одицовой, 1912 г.р.). Некоторые информанты советовали при зубной боли есть «мышинный хлеб» — хлеб, изъеденный мышами: «Что вот у мыша зубы не болят, так чтобы не болели у нас» (с. Евсино, зап. от А.Е. Березиной, 1937 г.р.). Рассказывали, что раньше мышки кидали первые молочные зубы, которые выпадали у ребенка. Мать или бабушка, становясь спиной к печке, кидали туда зуб, говоря: «Мышка, ты мышка, на тебе <зуб> репной, дай костяной и на век свой» (с. Шильда, зап. от Е.С. Фалиной, 1928 г.р.).

От бородавок избавлялись различными способами. Обычно первый или последний ребенок в семье должен был завязать шерстяную нитку на пальцах левой руки больного в форме цифры 8. Иногда завязывали узелки на шерстяной нитке или на красивой ленте — сколько боро-

давок, столько и узелков. Потом эту нитку засовывали между оконными рамами или закапывали в навоз: когда она согнет, так бородавки и сойдут. Ленту оставляли на дороге — кто ее подберет, к тому все бородавки и перейдут (с. Бор, зап. от О.А. Сергеевой, 1926 г.р.). Ходили после дождя к завору (изгородь из горизонтально прибитых к столбам досок или жердей, вокруг выпаса) и собирали дождевые капли с 3-ей или 9-ой заворины (доски). Этими каплями смазывали бородавки. Шли на кладбище и прикасались бородавками к могильным камням (с. Архангело, зап. от А.А. Рыковой, 1920 г.р.).

Ячмень и чирей лечили примерно одинаково. Безымянным пальцем или палочкой с сучком водили вокруг больного места против солнца. При ячмене, который называют *пёсым* соском, говорили: «Кукиш, ты кукиш, чё ты мне купишь, куплю топорок, отсеку пёсий сосок вдоль и поперёк» (д. Кречетово, зап. от А.В. Хабаровой, 1909 г.р., и В.В. Гришовой, 1937 г.р.). При чирье говорили: «От петуха ни яйца, от быка ни молока, от чирья ни ядра» (д. Кречетово, зап. от В.А. Будиловой, 1926 г.р.).

Особым образом лечили *ути* (радикулит). Шли к овиному и «шоркались» — терлись об него спиной, приговаривая: «Овин, ты овин мой, возьми мой утин, тебе от безделья, а мне недосуг» (с. Хотеново, зап. от А.П. Исаковой, 1922 г.р.). Больного радикулитом клали на порог, покалывали слегка веретенами или, положив сверху стерильный березовый веник — *золик*, стучали по венику топором и три раза говорили: «Чево ты делаешь? — Утин секу. — Секи его ладом, чтобы <было> веком» (с. Бор, зап. от Г.Е. Семишиной, 1928 г.р.).

Остановка кровотечения. Если у человека течет кровь из носа, он должен пойти на перекресток, найти и поднять там большой камень, уронить на то место три капли крови и потом положить камень обратно. Кровь перестанет течь (с. Хотеново, зап. от Э.И. Конториной, 1918 г.р.). Заговор от пореза: «Стану я благословясь, пойду я перекрестясь, из сеней в сени, из дверей в двери, из ворот в ворота, выйду в чисто поле. В чистом поле стоит камень, а на этом на камню сидит три девицы: первая шьёт, другая порет, а третья горючку кровь заговаривает» (с. Хотеново, зап. от А.И. Цебиной, 1920 г.р.). Заговоры для остановки крови: «Баба шла, собаку вела, баба пала, собака пропала, руда в камень встала, во веки веков аминь» (д. Кречетово, зап. от А.Н. Ступниковой, 1913 г.р.); «Курица рба по улице брела, конь карь, кровь стань, тьфу амин — через левое плечо три раза» (с. Ухта, зап. от М.И. Журавовой, 1922 г.р.).

Детские болезни. Чтобы ребенок был здоровым, чтобы его не сглазили и не оговорили, в зыбку ему клали предметы-обереги: ножницы, голки (их зашивали под подушку), хлеб, соль, солону, два жерновка (камни с естественной дыркой). На крестик вешали чеснок, зашитый в тряпочку. Если все-таки ребенок заболел, его начинало трясти и он не мог уснуть всю ночь, мать подносила ребенка к двери, набирала в рот воды, и через скобу (дверную ручку) умывала ребенка этой водой. Вытирать его потом не разрешалось. Ещё детей мыли водой с иконы, с ложек, с вылок, с четырех углов стола: «Что как стол крепко стоит, так и у меня дитя, спи крепче» (с. Бор, зап. от А.В. Сизовой, 1914 г.р.). Зимой мыли больных детей водой из растопленного снега: «Надо сходить зимой, взять из трех рассадников снега по горсти. Этот рассадник чтобы не видел соседне-

го рассадника... растаять этот снег и помыть этой водой» (с. Евсино, зап. от В.С. Вяткиной, 1938 г.р.). Чтобы узнать, откуда болезнь пришла, пускали в воду камешки, говоря: «С ветру пришло, на ветер пойдя», — первый камешек; второй: «С людей пришло, на людей пойдя»; третий: «Со своей думы пришло, на свою думу пойдя» (с. Хотеново, зап. от А.И. Крынкиной, 1920 г.р.). Какой камешек при этом в воде зашипит — оттуда и болезнь. Заболевшего ребенка носили утром и вечером три дня подряд на берег реки и обращались к заре: «Заря-заряница, красна девица, твоё дитё плачет — гулять хочет, моё дитё плачет — спать хочет. Отпусти своё дитё погулять, а дай моему поспать» (с. Бор, зап. от А.И. Кропачевой, 1932 г.р.). Если ребенка схватывал «родимчик» (начинало трясти, он становился весь синий, не мог уснуть), мать клала его на девятую от порога половицу, раздевалась и перешагивала через него три раза. «Сама раздеваешь всё, чтобы не было трусов. Вот так станешь, перешагиваешь, и начинай ему в лицо так вот говорить: «Я тебя родила, я и исцелила, и на божий свет тебя я попустила. Отныне до веку, во веки по веку, и ныне присне — вот что это присне означает? — во веки веков аминь»» (с. Ухта, зап. от А.А. Дьяченко, 1933 г.р.). Полнощницу (бессонницу) лечили так: две женщины подмели (пахали) в печке золу, клали её на христосскую скатерть и одна другую спрашивала: «Чево пашошь?» Вторая отвечала: «Злую злодейку полнощницу». — «Паши ладом, чтобы не было ни ныне, ни потом» (с. Калитинка, зап. от А.Г. Одиной, 1912 г.р.). Если у ребенка была грыжа, приглашали знахарку, которая умела правильно грыжу «закусывать» и у которой были целы все зубы. Ребенка накрывали платочком и через него слегка прикусывали разные части тела, говоря при этом: «Я баба грубая, у меня зубы железны, закусываю грыжу пуповую, лобовую, подплетную, подставную и семидиста суставов, шибоб не тронуло, не двинуло ни в пупок, ни в лобок, ни в ручки, ни в ножки, ни в ушки, ни в глазки, ни в головушку. Веку по веку, отныне до веку. Аминь» (с. Хотеново, зап. от О.В. Потыковой, 1914 г.р.).

М. КАСПИНА, студентка РГГУ

«Куриные» обряды

Чтобы курица лучше неслась, в Вербное воскресенье хлестали кур вербой, принесенной из церкви, при этом приговаривая:

«Вербушка, вербись, курушка кладись.
За шесть дён до Христова дня».

«Вербушка, вербись,
Курушка лучше кладись».

«Вербочка, вербись,
Курушка, кладись, кладись».

В Великий Четверг рано утром было задано кормить кур в доме под столом, «чтобы дома неслись, в люди не ходили» (с. Евсино, зап. от А.Е. Березиной, 1937 г.р.). А.Е. Хорева из с. Архангело рассказывает: «Меня одна бабушка учила, что, дескать, чтобы куры хорошо неслись, в Великодний четверг кур совсем не знать. А потом надо какое-то такое колесо, как от колеса шину, снять, и вот тут, в эту шину, в круг этот и надавать, чтоб они ели. И будут яйца нести дома и никуда не уйдут. Совсем не кормить в тот

день. Ни пить, ни есть не давать, ничего». С той же целью кур кормили в доме на следующий день после Рождества.

Первое яйцо особо отмечалось: на нем ставили угляем крестик, его берегли к Пасхе. Такое яйцо нельзя было брать голой рукой, брали рукавицей. Клали его в решето, наполненное житом (ячменем). Его катали в решете, чтоб курица «неслась в частое решето», приговаривая:

«Сколько в решете дырок,
Столько у курушек яиц»
(с. Ухта, зап. от М.В. Битюговой, 1927 г.р.).

Кроме того, первое яйцо катали в решете над головами детей, говоря, что «сколько на голове волосинок, столько у курочек яичек» (д. Чагово, зап. от Г.Я. Шаньгиной, 1936 г.р.).

Если курица снесла маленькое яичко, его берегли, говорили, что грех его есть. Названия ему давали самые разные: *запёрдыш*, *недоносыйш*, *вороньш*, *голубиное* или *петушиное* яйцо. Иногда петушиным яйцом называли, напротив, большое яйцо с двумя желтками. Детям про него говорили: «Это вот петух снес вам» (с. Евсино, зап. от А.Е. Березиной, 1937 г.р.). Употребляли *запёрдыш* по-разному: могли брать его с собой на суд, роженице давали пить воду, в которой лежало это яичко, и тогда она скорее разродится (с. Хотеново, зап. от Э.И. Конториной, 1918 г.р.). *Запёрдыш* бросают в огонь при пожаре, «чтобы он <дом>, как загорелся весь, так догорел, другого не зажжет» (с. Тихманьга, зап. от А.А. Юдиной, 1930 г.р.). Маленьких детей лечили от *двиги* (когда ребенок беспокоится, «скёт» ножками), прикладывая *запёрдыш* ребенку на *испод* (т. е. пах). Если ребенок кричит по ночам, этим яичком надо его «пошоркать» (погладить, потереть) (с. Тихманьга, зап. от В.Ф. Лодыгиной, 1930 г.р.). Маленькое яичко хранили в солонке (с. Тихманьга, зап. от А.Ф. Исаковой, 1930 г.р.).

Когда курица несла яйца без скорлупы, о ней говорили, что она «яйца льет», а такое яйцо называли *выкидыш* или *голыш*. Яйцо без желтка называли *болтун*.

Под курицу подкладывали нечетное число яиц, «чтоб лишь был» (т. е. нечет). «И клали, вот у нас бабушка была, дак еще да и мама после бабушки, надо красивое платьё одеть, волосы чтобы были с хохолками, как курицы. Хохолки такие на голове, надо и волосёе призапить, чтобы были с хохолком, да и баски были, красивые, неоднотонные. И вот раньше были какие-то куры всё разные были, такие вот ряденьки, красивые с хохолками, а вот ныне нету с хохолками. <Без платка ходили?> — Да, без платка...» (с. Евсино, зап. от А.Е. Березиной, 1937 г.р.). Яйца надо было класть из подоло, перевернув юбку задом наперед (д. Кречетово, зап. от А.А. Бирюковой 1917 г.р.).

Когда первый раз выпускают цыплят, их выносят в шапке или в подоле со словами: «Подоите с богом», чтоб никто им не вредил (д. Кречетово, зап. от А.А. Бирюковой, 1917 г.р.). «У нас мама выносила как-то, в подол да и в заднюю тресту <заднее или переднее полотнище юбки> клала. Сзади. Это делали, чтоб кошки цыплят не ели. От кошек, да вот ото всех. И выпускали рано, чтобы никто не видел. На улицу-то, чтобы не видели» (с. Евсино, зап. от А.Е. Березиной, 1937 г.р.).

Согласно другим сообщениям, цыплят выкидывали из подоло между ног, спиной к улице, «чтобы кошка не видала. Говоришь, что как я спиной

стою, так и кошка чтобы никогда их не видела, всегда спиной ходила» (с. Шильда, зап. от А.Ф. Трезвоновой, 1936 г.р.). При этом могли проинтервьюировать такой текст:

«Моих курушек не троньте
Ни кошки, ни собаки,
Ни вороны, ни сороки.
Мои курушки, превратитесь
В пеня, коренья, синие камни.
Амин — <так говорили> три раза»
(с. Евсино, зап. от Е.П. Архиповой).

С той же целью цыплят «через тело пропустили», т.е. засовывали их за шиворот сверху спереди и снизу вынимали.

Очень важен день, когда первый раз выпускают взрослых птиц: так, кур выпускали через пояс, чтоб не ходили на чужой огород (с. Тихманьга, зап. от А.Н. Чуриловцевой, 1916 г.р.). В этот день курам обрезали хвосты, а перья прятали в гнездо, чтоб они «не теряли яиц» (д. Лаптево, зап. от Е.П. Тихоновой, 1925 г.р.). Заметим сходство этих действий с теми, что совершались в день первого выгона скота с целью обеспечить его сохранность и благополучие.

Если продают яйца, их надо сначала вымыть в воде, «а то возьмёт такая непростая женщина, потом не снесутся куры» (с. Евсино, зап. от Е.П. Архиповой). О курице, которая кричит пугающе, говорили, что она кричит «перед своей головой», предчувствует свою собственную смерть. Это предвещало смерть кого-то в доме, какое-то несчастье. Такой курице часто отрубали голову.

Видеть яйца во сне означало, что кто-то придет, явится, что основано на созвучии яйца и явца. О замужней женщине, которая кладет яйца

в подол, говорят, что она скоро забеременеет (с. Архангельск).

Н. КОВАЛЕНКО, студентка РГГУ

Присловья

1. Вологодские — телята называли. Вологодских телятами звали. А потому, што ждали — придет царь, придет царь. Ну всё и ждут царя, все собралось. А как поезд-то подошел, открыли, а там — телята вместо царя.

2. Архангельские — трескоеды. Трескочки не поиси <не поешь> — не пообедаешь.

3. Каргополя <население юга Каргопольского р-на> палёные оглобли. У нас в армии было. С Онеги капитан. Выстроились, кто откуда. Ну я, так с Каргополя. «О, — говорит, — Каргополя, палёные оглобли». Раньше так бывало, легенда такая: поедут куда-то, оглобли опалят, едут, на погорело место просят: «Вот вытащили лошадь да оглобли опалёны».

4. <Про пошехонцев> едут с возами, где-нибудь переночевать остались, мужики возьмут оглобли, в обратную сторону, они обратно домой едут.

— Это наша Вятка.

— Нет, не знаю.

— Вон моя матка, пойду погляжу, наша ли печь, нет.

5. Была в Москве,

Шла по доске,

Доска-то хлесь,

Она-то в грезь.

6. А Няндому-то... Там железную дорогу

строил Ямал ли... как-то. Немец какой-то. Приходят, не могут выговорить фамилии: «Няня дома?» И назвали — Няндомы: «Няня дома?»

7. А разбойники — Сварозеро <деревня южнее Каргополя, расположенная на тракте Архангельск — Санкт-Петербург>. Разбойники были. Едет мужик богатый. Приедет, к кому пристанет. Ну, это правда было. Убьют и лошадь обратно отправят. А ево либо в навоз кинут мёртвого, или куда-либо закопают. Одна лошадь повернулась, пришла домой — мёртвый хозяин-то. Решили обратно лошадь отправить-то. Она пришла, ну, в каком доме ночевали у хозяев, она к этому и привела. Тут и разыскали.

8. <В селе Евсино, расположенном примерно в 70 км южнее Каргополя, состоящем из двух деревень, разделенных ручьем> вот одна женщина пришла воду брать чистую на самовар. А вторая пришла помыло мыть, которым в печке. Купает тут <на другой стороне ручья>.

— Ах ты, зараза, я пришла за чистой водой, а ты сраный веник, помыло купать, — ругается, значит. А одна повернулась, сзади заголила:

— Вот тебе!

Другая тоже повернулась, вот другу и стоят. А мужик смотрит, которая пошла по воду: нет бабы. Пришёл:

— Иди, печку дотопливай, а я за тебя постою, — штаны-то снял и стоит. Та глядела, глядела:

— Што, выехало? Всё равно стоять буду!

9. На Свида <село южнее Каргополя на реке Свида> — крестовики. В церкви крест украли.

Зап. в с. Бор от В.С. Кропачева, 1927 г.р.

А. ТРОФИМОВ, студент РГГУ

Полевые исследования Калужско-Брянско-Смоленского пограничья

Комплексное обследование Калужско-Брянско-Смоленского пограничья проводится отделом фольклора Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН начиная с 1989 г. До 1995 г. экспедиции осуществлялись под руководством научного сотрудника ИМЛИ Е.В. Миненок, с 1995 г. руководителем экспедиции является аспирант отдела фольклора ИМЛИ С.А. Миненок. С 1989 по 1996 г. проведено девять полевых сезонов. Ниже приводится список обследованных населенных пунктов, сроки работы и задачи экспедиций.

Калужская область:

1. 22 июля — 19 августа 1989 г.: с. Троицкое (Куйбышевского р-на), д. Манино, с. Погост, д. Усохи, д. Буда (Людиновского р-на). Основной целью экспедиции являлась фиксация песенного репертуара вышеуказанных деревень. Велась одноканальная аудиозапись преимущественно от традиционно сложившихся песенных коллективов. Особой художественной и научной значимостью отличались песенные репертуары д. Усохи и д. Буда.

2. 30 января — 5 февраля 1990 г.: д. Манино, с. Колчино, д. Кретовка, д. Войлово (Людиновского р-на). С точки зрения методики и поставленных задач экспедиция являлась продолжением полевого сезона лета 1989 г. К несомненной удаче следует отнести работу с певческим коллективом д. Войлово, репертуар которого состоит из 135 музыкальных произведений

(без учета вариантов) традиционной обрядовой и необрядовой лирики. Основным хранителем столь богатого музыкального наследия является Прасковья Ивановна Гришачева (1928 г.р.), чьи уникальные музыкальные данные и прекрасная память позволяли сохранить важные образцы песенной лирики.

3. 2 — 26 июля 1990 г.: д. Войлово, д. Вербежичи, д. Савино (Людиновского р-на). Экспедиция продолжила работу по выявлению музыкальных традиций исследуемой зоны. Особой сохранностью репертуара и многообразием музыкальных выразительных средств отличается песенный коллектив д. Савино.

4. 12 — 20 января 1991 г.: д. Войлово, д. Савино, д. Манино (Людиновского р-на). Целью экспедиции являлась видеофиксация обряда подблюдных гаданий в д. Войлово, продолжающего аутентичное бытование вплоть до настоящего времени. Здесь же была проведена экспериментальная работа по реконструкции свадебного обряда, сопровождавшаяся поэтапной видеофиксацией. Было также снято исполнение лучших песенных образцов из репертуаров д. Савино и д. Манино. Процессом видеофиксации руководил С.А. Миненок.

5. 26 июля — 21 августа 1991 г.: с. Букань, д. Андреевы Палики, с. Запрудное, д. Манино (Людиновского р-на). Целью экспедиции являлось продолжение работы с песенными коллективами исследуемого региона, а также видеофик-

сация праздника Преображения (Яблочный Спас, 19 августа), отмечаемого как престольный праздник в с. Погост и д. Манино вплоть до настоящего времени. С помощью видеосредств было также зафиксировано исполнение лучших песенных образцов из репертуара д. Андреевы Палики.

6. 12 — 22 июля 1992 г.: с. Букань, д. Черный Поток, д. Войлово (Людиновского р-на). Целью экспедиции являлось продолжение работы с исполнителями с. Букань и выявление песенного репертуара д. Черный Поток. Несомненной удачей этого сезона стала работа с выдающимся песенным коллективом д. Черный Поток.

7. 24 ноября — 9 декабря 1993 г.: с. Печки, с. Космачево, д. Войлово (Людиновского р-на). Цель экспедиции: выявление песенного репертуара сел наиболее отдаленной, северо-восточной части Людиновского р-на и видеофиксация лучших образцов народной лирики в исполнении певческого коллектива д. Войлово. Процессом видеофиксации руководил С.А. Миненок. Экспедиция была осуществлена при финансовой поддержке Специального молодежного исследовательского фонда Российской Федерации.

Начиная с 1995 г. полевыми исследованиями ИМЛИ ежегодно присуждается грант Международного центра полевых исследований EARTHWATCH (Массачусетс, США), что

позволяет осуществлять поэтапное улучшение технического оснащения экспедиции, увеличивать сроки ее проведения и корректировать их в зависимости от дат обрядовых комплексов, сохранившихся в живой традиции.

8. Сезон 1995 г. был разделен на 5 этапов:

а) 24 мая — 4 июня: д. Черный Поток (Люденовского р-на). Цель экспедиции: комплексная фиксация аудио- и видеосредствами обряда похорон кукушки, приуроченного к празднику Вознесения. Впервые была проведена видеозапись всех этапов обряда: изготовление ритуальной куклы-«кукушки», «обряжание» ее покойником, похороны «кукушки», поминальный обед по «кукушке».

б) 6 — 18 июня: с. Троицкое (Куйбышевского р-на). Цель экспедиции: комплексная фиксация аудио- и видеосредствами троицкого обрядового цикла. Впервые была проведена видеозапись всех этапов обрядового цикла: поминовение усопших (Духовская суббота); изготовление ритуальной куклы, гулянье с ней по деревне, бросание в реку венков и куклы (Троица); посещение Монахова колодца (Духов день).

в) 9 июля — 20 июля: с. Игнатовка, д. Крутое (Люденовского р-на). Цель экспедиции: выявление песенных традиций указанных населенных пунктов.

г) 25 июля — 6 августа: д. Черный Поток, д. Войлово, д. Савино, д. Буда. Целью экспедиции было осуществление многоканальной запи-

си уникальных певческих коллективов вышеназванных населенных пунктов. Редкими по полноте представленной традиции оказались записи, сделанные в д. Черный Поток от трех сестер: Полины Ивановны Андроновой (1923 г.р.), Елены Ивановны Лаврушкиной (1915 г.р.) и Ольги Ивановны Хрущовой (1912 г.р.). Большой интерес представляют экспериментальные записи, сделанные в д. Войлово от П.И. Гришачевой. Исполнительница пела партию основного голоса (соло), а затем при прослушивании его воспроизводила подголоски.

д) 12 — 23 августа: д. Манино (Люденовского р-на). Целью экспедиции была комплексная фиксация аудио- и видеосредствами праздника Преображения. Впервые была проведена видеозапись всех этапов обряда: служба у Святого колодца, освящение яблок, поминание умерших, праздничный обед.

9. Сезон 1996 г. был разделен на три этапа, первый из которых был осуществлен в Калужской области, а два последующих — в Брянской области.

а) 29 мая — 10 июня: с. Троицкое (Куйбышевского р-на). Цель экспедиции: повторная комплексная фиксация троицкого обрядового цикла (см. сезон 8, 1995 год, этап б).

б) 2 — 31 июля: с. Снопот (Рогнединского р-на). Цель экспедиции: комплексная фиксация аудио- и видеосредствами праздника Казанской Божьей Матери (21 июля), а также осуществле-

ние многоканальной аудиозаписи репертуара выдающегося песенного коллектива с. Снопот.

в) 4 — 15 августа: с. Осовик (Рогнединского р-на). Цель экспедиции: выявление и фиксация с помощью многоканальной аудиозаписи песенного репертуара с. Осовик.

Основные итоги восьмилетней исследовательской работы в данном регионе:

1. Выявление очагов песенной традиции, в которых сохранились наиболее художественно разработанные как в музыкальном, так и в текстовом отношении произведения народной лирики.

2. Фиксация различными техническими средствами свыше 800 уникальных произведений музыкального фольклора. Общий объем записанного материала превышает 5 тыс. текстовых единиц.

3. Сбор (при помощи специально разработанных вопросников) сведений относительно традиций исполнительства, богато иллюстрирующих контекст музыкальной культуры Калужско-Брянско-Смоленского пограничья.

Попутно систематически собирался материал по календарному обрядовому фольклору и народной несказочной прозе.

Фольклорные записи подвергаются компьютерной обработке, каталогизации и хранятся в фольклорном архиве ИМЛИ.

Е.В. МИНЕНКО;

Ин-т мировой литературы РАН (Москва)

Экспедиция в Присурье

В июле 1996 г. при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда состоялась комплексная международная фольклорная экспедиция ИМЛИ им. А.М. Горького РАН. В экспедиции участвовали сотрудники ИМЛИ (проф. В.М. Гацак, С.Д. Мухомелева (Якутия), Т.М. Ананичева), специалист по хореографии А.И. Шилин (РАМ им. Гнесиных), Т.П. Девяткина (Мордовия), исследователь русского фольклора проф. Кумагай Кимико Сайто (Япония), аспирант кафедры народных инструментов РАМ им. Гнесиных Ханг Ритхиравут (Камбоджа). Основными пунктами работы экспедиции стали села Никольского р-на Пензенской области: зрян-мордовские — Б. Пермиево, Сабаново; татарское — Усть-Инза; русские — Покровка, Ильмино. В большинстве сел запись песенного фольклора проводилась Т.М. Ананичевой и студентами РАМ им. Гнесиных уже неоднократно: в с. Покровка — в 1973, 1977, 1990 гг., в с. Сабаново — в 1977, 1990 гг., в с. Ильмино — в 1977 г., в с. Б. Пермиево — в 1990 г.

Экспедиция 1996 г. внесла существенные дополнения в исследование традиционного фольклора Никольского р-на как территории с полиэтничным населением: впервые за эти годы было обследовано татарское село; проведены сеансы многомикрофонной записи песен, исполнявшихся совместно группой певцов (в прошлые годы для более полного представления о функциях голосов в ансамбле использовался ме-

тод так называемой скользящей записи — при синхронном исполнении песни группой певцов микрофон подносился ближе к каждому следующему певцу поочередно); наряду с записями песен и инструментальной музыки была осуществлена запись прозаических жанров фольклора, в том числе связанных с народной мифологией; впервые была сделана видеозапись народной хореографии. Благодаря комплексному составу экспедиции каждый из собирателей вел поисковую работу как в группе со всеми участниками экспедиции, так и отдельно, опрашивая именно тех носителей традиции, которые отвечали непосредственно его профилю.

Собранные материалы уникальны как с научной, так и с художественной точек зрения. В мордовских селах Б. Пермиево и Сабаново особый интерес представляют сохранившийся в живой традиции обряд проводов весны, весенние припевки с рефренами «Вяна», специфически распеты русские хороводные песни, приуроченные как в русских, так и в мордовских селах к весне (например, «Из-за лесиньку, из-за темного»). Описания свадебного обряда и свадебные песни села Б. Пермиево подтверждают предположения его жителей о том, что их далекие предки пришли на эту территорию из более северного района Присурья — с Чиндяново совр. Дубенского р-на Мордовии (их свадебные обряды и песни идентичны). Среди материалов из татарского с. Усть-Инза вы-

делим былички, записанные от А.Х. Айбятовой, 1927 г.р., которые свидетельствуют о родстве мифологических представлений татар-мусульман с более ранними языческими верованиями, а также с мифологическими представлениями мордвы и русских, соседствующих в Присурье. Традиционный фольклор русских сел Покровка и Ильмино дошел до нашего времени в довольно разрушенном виде, но все же записи и материалы прошлых экспедиций говорят о различиях песенных традиций этих сел. Особый интерес представляет обряд проводов весны, бытовавший в с. Покровка, и весенние хороводные песни этого села со своеобразным припевом-возгласом «Ох, иё». В песенном фольклоре с. Ильмино отметим живую традицию бытования «уличных» припевок, которые здесь поют «под язык» — часть певцов исполняет сами припевки, другие в это время аккомпанируют им, интонируя инструментальные мелодии на несмысленные слоги. Только в этом селе нам удалось записать кадрили и другие танцы, бытовавшие некогда в народе. Среди жителей села бытует легенда, что они — потомки переселенцев из новгородских земель. Это предположение оправдывается некоторыми чертами культуры села и его названием, родственным названию озера Ильмень.

Т.М. АНАНИЧЕВА;

Ин-т мировой литературы РАН (Москва)

Образ Святой земли в русском лубке

Хромов О.Р., Топурия Н.А. «Описание Иерусалима» Симона Симоновича и Христофора Жефаровича в русских лубочных изданиях. М.: Скрипторий, 1996.

Рассказы паломников «про Киев, про турку, про чудных зверей», а уж тем более о чудесах и диковинах Святой земли и Святого града издавна относились к числу излюбленных сочинений русских книжников, читателей и слушателей. Правда, вплоть до XV в. записи таких рассказов были редки (по сути, нам известно лишь прославленное Хождение игумена Даниила начала XII в.), паломники в то время чаще спешили поведать о реликвиях столицы православного мира — Константинополя. Но еще до падения Цареграда в 1453 г. ситуация меняется, и с рубежа XIV—XV вв. хождения в Иерусалим появляются в русской литературе одно за другим¹. Не все они были одинаково популярны, и самым читаемым было самое фантастическое из них — Трифона Коробейникова, сохранившееся в сотнях списков XVII—XVIII вв. и многочисленных изданиях. Еще гоголевскому Ивану Федоровичу Шпоньке хвалил его, встретивши в гостях, случайный знакомый из мелкопоместных.

На фоне этого богатства текстов особенно заметна скудость изобразительного ряда к ним вплоть до середины XVIII столетия: только рисунки Хождения архимандрита Грефения в Рогожском сборнике середины XV в. (более, впрочем, напоминающие схемы стихий в «Диоптре» Филиппа Монотропа или чертеж абака, чем реальные здания и предметы)², да лицевой список Хождения игумена Даниила XVII в.³ За этим кроется проблема более общего свойства, характерная для всего средневекового православного славянского мира — какая-то робость в разработке оригинальных иконографических сюжетов, истекающая, очевидно, из самой сути парадигматического типа культуры⁴ и преодоленная отчасти лишь в XVI—XVII вв. Может показаться, что святыни Иерусалима и Палестины было легче воплотить в камне (достаточно вспомнить архитектурный замысел Бориса Годунова возвести Святая Святых в Кремле⁵ и Новый Иерусалим патриарха Никона), чем красками на бумаге или резцом на гравировальной доске. Тема не была характерна и для византийской художественной традиции — греческие лицевые проскинитарии по Святой земле датируются XVII в., и при этом не самым ранним (например, Афон, библиотека монастыря Дохиар, № 74 — 1666 г.⁶; библиотека монастыря Грегориат, № 139 — 1680 г.⁷). Устойчивая традиция русских иллюстрированных проскинитариев еще моложе, и, по существу, целиком связана с гравированными лубочными изданиями второй половины XVIII—XIX вв. Им и посвящена рецензируемая книга, представляющая собой каталог экземпляров гравированной книжки «Описание Иерусалима» в коллекциях московских хранилищ (Российской Государственной библиотеки, Государственного Литературного музея, Музея им. Андрея Рублева и Исторической библиотеки). Каталогю предпослано исследование в трех главах, посвященное судьбе памятника и истории его перегазетировок в Вене и в Москве (гл. 1-2, автор О.Р. Хромов), и истории сюжета в западноевропейском и русском народном искусстве (гл. 3, автор Н.А. Топурия).

Исследование русской народной гравюры — занятие весьма увлекательное и сложное. Будучи явлением в русской духовной жизни достаточно поздним (в дошедших образцах — не ранее конца XVII в.), она требует для плодотворного изучения использования приемов, более свойственных исследованию образов книгопечатания «колыбельного» периода, т.е. до конца XV в. (синхронно лубку сходная ситуация наблюдается в области старообрядческого, т.е. неофициального и отчасти нелегального, книгопечатания)⁸. Начать с того, что при изучении лубочного листа или книжки исследователь должен если не игнорировать указанные на нем (или в ней) выходные данные, то видеть в них лишь максимально раннюю дату, ранее которой лист или брошюра не могли быть изданы. Дело в том, что до 1826 г. сведения о цензуре не должны были обязательно помещаться на эстампах, и издание могло тиражироваться с первоначальной датой выхода вплоть до полного износа досок. Реальная датировка лубка возможна лишь при сопоставлении данных водяных знаков и состояния гравированных досок. Лишь такая комплексная методика⁹, с блеском продемонстрированная составителями каталога, позволяет в полной мере оценить масштаб и частоту тиражирования лубочных изданий (и, соответственно, спрос на них). Всего в каталоге учтено 77 русских переизданий брошюр, напечатанных в 1770—1850-х гг. и восходящих к двум венским изданиям (последние представлены в московских собраниях двумя раритетными экземплярами — № 78, 79), и 4 лубочных картинки конца XVIII — первой половины XIX в. с изображениями Святой земли, Афона и Синая (№ 80—83). Книга хорошо проиллюстрирована репродукциями лубочных изданий.

На фоне столь солидного каталога досадным недоразумением сошлется путаница с именами автора текста «Описания Иерусалима», попавшая даже на титульный лист и на обложку. Авторы устойчиво именуют иерусалимского архимандрита Симоном, тогда как сам он называет себя Симеоном (Симеоном) — имена эти, при всей схожести, разные.

Издательская история «Описания Иерусалима» и в Вене, и в Москве подробно освещена в первых двух главах исследования. Что же касается истории бытования книги и ее воздействия на народную художественную культуру, то в этом направлении сделаны пока лишь первые шаги. Это не упрек, поскольку проблема не входила в задачи авторов (следует отметить, что сведения о владельцах приведены в описании экземпляров), а скорее соображения о направлении будущих исследований. Тему взаимоотношений лубочных изданий (и вообще «изданий для народа») и рукописной книги в XVIII столетии широко затрагивал в своем незавершенном исследовании М.Н. Сперанский¹⁰ («Описание Иерусалима» включено в указатель IV: «Лубочные издания, совпадающие или близкие по тексту со статьями в сборниках XVIII в.»). Причем связь, как обычно, оказывается двусторонней. Для истории гравюры «Вид, представляющий Синайскую и Афонскую горы» (каталог, № 3), необычайно интересное следующее обстоятельство. В пятом регистре следы изображена фигура монаха с длинной бородой, сопровождаемая подписью «Сей монах, именем Мефодий, ныне живет в Афонской горе, и имеет бороду 10 четвертей, которая ниже его ног». Этот курьез отме-

чен в описании листа, но никак не откомментирован (с. 41). Между тем, этот старец, носивший бороду в специальном кошельке, под другим именем или анонимно упоминается в ряде письменных источников полудокументального-полулитературного характера XVII — начала XVIII вв.¹¹, т.е. задолго до создания гравюры.

Степень отражения книги Симоновича и Жефаровича (с иллюстрациями и без них) в рукописной традиции XVIII—XIX вв. в настоящий момент неизвестна, скорее всего, как полагает и О.Р. Хромов, она была небольшой (спрос в основном удовлетворялся многочисленными недорогими изданиями), однако экземпляры гравированных книг хранятся не только в коллекциях эстампов и собраниях редких книг, но и в рукописных собраниях (в составе рукописно-печатных конволютов), и там они учтены явно недостаточно (вечная проблема «непрофильных материалов»). О.Р. Хромов привел выразительный пример использования иллюстраций «Описания Иерусалима» в качестве иконографических образов в сборнике городешского иконописца конца XVIII — первой половины XIX в. Петра Нередова, включающем и гравированный Синодик Леонтия Бунина (РГБ, собр. Маркушевича, № 44).

К сожалению, в примечаниях к разделам 1 и 2 допущены опечатки: глава 2 начинается со сноска 15, а не со сноска 1; в конце сноска 50 (должно быть 36) помещена сноска 37, что соответствует отсылке в основном тексте. В результате указания на архивные материалы в тексте не соответствуют приведенным в примечаниях шифрам и инвентарным номерам, что может внести путаницу в описание и классификацию источников.

Третья глава книги («Описание Иерусалима в европейской и русской народной гравюре»), написанная Н.А. Топурия, в большей степени посвящена лубочным настенным листам, изображающим Афон, Синай и Иерусалим, чем собственно гравированной книжке Симоновича и Жефаровича. Особенно значительное место уделено здесь иконографии изображений Синайской горы, идущих от Эль-Греко, и их судьбе в европейской гравюре XVI—XVIII вв.¹² Весьма важным (хотя и вполне ожидаемым), в особенности для истории южнославянской гравюры XVIII в. и украинско-сербских художественных связей этого времени, представляется наблюдение автора об ориентации Христофора Жефаровича на образцы украинской книжной гравюры конца XVII в. в изображении библейских сцен. Из этого следует, что несмотря на обучение в Вене у Томаса Месмера, в Жефаровиче продолжал жить сербский зограф первой половины XVIII столетия, воспитанный в значительной степени на восточнославянской (прежде всего украинской) гравюре XVII — начала XVIII столетий¹³.

Особое место в предистории русских лубочных картинок с изображениями Палестины, Синая и Афона безусловно занимают работы Никодима Зубрицкого, неудачно названного (с. 25) «польским резчиком». Зубрицкий, как известно, работал не только во Львове, но и в Киеве, и в Чернигове (что, в свою очередь, не делает его, разумеется, российским гравером)¹⁴, и был тесно связан с православной средой — не случайно его отъезд из Львова хронологически совпадает с переходом в 1700 г. этой епархии в унию. В настоящее время обнаружены сведения (хотя

и косвенные), позволяющие объяснить обращение Зубрицкого к сюжету «Святая гора Синайская» (гравюры 1688 и 1693/94 гг.) и несколько экзотический факт перегравировки львовской гравюры в 1710 г. в Венеции (казалось бы, один из старейших центров интернационального книгопечатания и гравировального искусства в образцах из Львова не нуждался). Дело в том, что львовским жителем, как установил Б.Л. Фонкич, был с 1660-х гг. «греканин Полской земли Хаджи Кирияк, економ Горы Синайской... и изображений Синайской горы, — как он сообщал, прибыв в Москву, 8 февраля 1697 г. в распросных речах в Посольском приказе, — которые где ни явятся, выданные ево, Кирияково — он те листы печатает»¹⁵. Длительное проживание в одном городе синайского эконома и гравера практически исключает возможность случайного совпадения, а тесная связь отдельных центров греческой диаспоры общеизвестна. Хадзикириякис («Хаджи Кирияк» русских источников) умер после 1709 г., не исключено, что издание гравюры в Венеции в 1710 г. — одно из последних деяний непоседливого синайского эконома. Ориентация русских лубочных листов именно на это венецианское издание, вызвана, возможно, удачным стечением обстоятельств при его привозе в Россию одним из монастырских посольств XVIII в.

«Греческий след» в восточнославянской иконографии Синайской горы заставляет внимательней отнестись и к вопросу о возможных греческих источниках (или, по крайней мере, параллелях) «иерусалимских» гравюр Христофора Жефаровича. Эта проблема в рецензируемой работе не освещена совершенно. Между тем, святыни Иерусалима несомненно занимали в греческом искусстве, близком к лубку, весьма важное место как в XVII в., так и в XIX в. Выше уже говорилось о лицевых рукописных проскинитариях XVII в. Показателен в этом отношении и греческий живописный лубок на холсте с изображением Святой Святых и новозаветных сцен, выполаченный в 1844 г. «поклономником Гроба Господня Хадзи Параскеви», из собрания Ульяновского художественного музея (экспонировался в 1994 г. в зале Научно-информационного отдела Института реставрации как анонимная работа, т.к. греческая подпись автора не была прочитана). Правда, в XVIII в. происходит известное разделение в ориентации сербских и греческих мастеров в отношении графических образов — последние по-прежнему тесно связаны с итальянской традицией, тогда как сербские мастера, особенно из числа переселившихся на территорию Австрийской империи, активно осваивают немецкие источники. Однако феномен наднациональной (общеправославной) балканской культуры (в том числе и художественной) в этом столетии продолжает сохраняться и даже развиваться, а связи Жефаровича со старой художественной традицией, несмотря на все новации венского периода, не вызывают сомнений. С каким-то греческим (гравированным?) проскинитарием художник мог познакомиться и в Иерусалиме, через посредство архимандрита Симеона. В любом случае, сопоставление гравюр Жефаровича с греческими изображениями святынь Иерусалима представляет весьма перспективным направлением в изучении балканского народного искусства XVIII—XIX вв. Но эта тема отчасти уже выходит за рамки проблематики исследовательских статей каталога, прочесть которые и интересно и поучительно.

Примечания

- ¹ Из последних работ, посвященных этой теме см.: Раба И. Специфика древнерусских описаний Святой земли // Славяне и их соседи. М., 1994. Вып. 5 (Еврейское население в Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европе. Средние века — Новое время). С. 219—225; Рождественская М.В. Образ Святой земли в древнерусской литературе // Иерусалим в русской культуре. М., 1994. С. 8—14; Русские путешественники по греческому миру (XII — первая половина XIX в.): Каталог выставки. М., 1995.
- ² См.: Попов Г.В. Древнейший русский лицевой проскинитарий // Иерусалим... С. 86—99.
- ³ См.: Православный Палестинский сборник. СПб., 1885. Вып. 8—9.
- ⁴ О парадигматическом типе средневековых культур (применительно к литературному творчеству) см.: Пикиро Р. Православного славянство и старобългарската културна традиция. София, 1993. С. 137—140.
- ⁵ См.: Баталов Л.А. Гроб Господень в замысле «Святой Святых» Бориса Годунова // Иерусалим... С. 154—173.
- ⁶ Οι θησαυροί του Αγίου Ορους. Σειρά Α' (εικονογραφημένα χειρογράφα). Αθήνα, 1979. Τ. Γ'. Εικ. 274—277.
- ⁷ Ibid. Т. А'. Αθήνα, 1973. Εικ. 470—498.
- ⁸ См.: Вознесенский А.В. Старообрядческие издания XVIII — начала XIX вв.: Введение в изучение. СПб., 1996.
- ⁹ Методика подробно изложена в предисловии к каталогу (с. 43—46).
- ¹⁰ Сперанский М.Н. Рукописные сборники XVIII в. М., 1963. С. 79—85.
- ¹¹ См.: Кучкин В.А. Неизвестный рассказ дякона Симеона о Сербии начала XVIII в. // Феодальная Россия во всемирно-историческом процессе. М., 1972. С. 365—366.
- ¹² Об этом сюжете в православной живописи см.: Талбот Райс Д. Три синайских горы // Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа: Искусство и культура / Сборник статей в честь В.Н. Лазарева. М., 1973. С. 172—178.
- ¹³ Известно, что украинские и московские издания XVII—XVIII вв. бытовали у южных славян в таком количестве, что почти возмещали отсутствие у них собственного книгопечатания. По данным описей церквей и монастырей Срема 1730—1750-х гг., там эти книги преобладали. См.: Трифунович В. Стара српска књижевност. Београд, 1995. С. 140.
- ¹⁴ О работах Никодима Зубрицкого в области книжной гравюры см.: Запаско Я., Ісаевич Я. Пам'ятки книжкового мистецтва. Каталог стародруків, виданих на Україні. Львів, 1981—1984. Кн. 1—2.
- ¹⁵ См.: Фонкич Б.Л. Синаит Хадзикириякис (Несколько дополнений к биографии) // Архив русской истории. М., 1994. Вып. 4. С. 207—213 (здесь же обзор свидетельств синайского архива Хадзикириякиса, опубликованного в 1981 г. Д. Папастрату).

А.А. ТУРИЛОВ, канд. ист. наук;
Ин-т славяноведения и балканистики
РАН (Москва)

Археологические древности Северо-Восточной Руси

А.В. Леонтьев. Археология мери. К предыстории Северо-Восточной Руси. М., 1996.

Этноним «меря» хорошо знаком каждому, кто хоть немного интересуется историей Древней Руси. Меря, мурома, весь и чюдь — «инии языци иже дань дают Руси» — финно-угорские племена, населявшие северную часть Русской равнины до начала широкой славянской колонизации и влившиеся потом — полностью или частично — в состав древнерусской народности. Реконструкция ареалов летописных финно-угорских

племен, изучение сложного взаимодействия финских и славянских этнических групп в средневековье, оценка вклада финнов в формирование русского этноса и русской культуры, выявление финских субстратных элементов в средневековых древностях Северо-Восточной и Северо-Западной Руси — эти проблемы привлекали внимание выдающихся ученых В.О. Ключевского, А.С. Уварова, А.А. Спицына, Д.К. Зеленина, Н.Н. Воронина, П.Н. Третьякова, Е.А. Горюновой. Одним из первых монографических трудов по средневековой археологии России явилась вышедшая в 1871 г. книга А.С. Уварова «Меряне и их быт по курганным раскопкам».

Исследование А.Е. Леонтьева, органично вписывающееся в этот историографический ряд, базируется на новых источниках и новых методических подходах к изучению этнокультурных проблем по археологическим материалам. Эта книга во многом меняет сложившиеся представления о расселении летописной мери, о характере ее материальной культуры, о соотношении между старыми центрами мерянских племен и новыми расселенческими структурами, сформировавшимися на территории Северо-Восточной Руси в X—XI вв., наконец — о мерянском наследии в древнерусской и позднейшей русской культуре Северо-Востока.

Посвятив более двадцати лет полевым работам на территории Волго-Клязьминского междуречья и Верхнего Поволжья, А.Е. Леонтьев сосредоточил основные усилия на поисках и раскопках археологических памятников конца I тыс. н.э., синхронных летописным известиям о мере. Поселения этого времени, характеризующиеся стойким единством материальной культуры, с ярким набором финно-угорских украшений, бытовых вещей и керамики были открыты в различных районах Верхнего Поволжья и Волго-Клязьминского региона. Наиболее высокая концентрация подобных поселений отмечена в районе озер Неро и Пелчьево, что в точности соответствует летописным сообщениям «а на Ростовском озере меря, а на Калешине озере меря же». Открытие и раскопки селищ VIII—X вв., относящихся ко времени, предшествующему славянской колонизации, в центральных районах Ростово-Суздальской земли позволили ликвидировать одно из белых пятен на археологической карте центральной России. Если ранее для характеристики культуры мери исследователи привлекали разнородные и разновременные археологические материалы — от памятников дяковской культуры до древнерусских курганов XII в. с украшениями «финно-угорского облика», то сейчас, после завершения крупного цикла полевых работ в Волго-Клязьминском регионе, мы располагаем обширным материалом, надежно атрибутируемым как мерянский исходя из его хронологической, географической и культурной позиции.

Опираясь на археологические материалы, А.Е. Леонтьев подробно реконструировал границы «мерянской земли». На юге и юго-востоке они достигали Клязьмы и Уводи, на западе и юго-западе захватывали левобережье Волги и водораздел Нерли Волжской и Дубны, на северо-востоке достигали Унжи. Северный рубеж остается не вполне определенным. Внутри этой обширной территории выделяется несколько основных центров мерянского расселения, разделенных значительными слабозаселенными пространствами. Вблизи озера Неро находится Сарское городище, которое А.Е. Леонтьев рассматривает

как племенной центр мери, отличавшийся по своим функциям от остальных поселений. Картина мерянского расселения, восстановленная А.Е. Леонтьевым, коренным образом отличается от традиционных реконструкций, согласно которым аморфная сеть небольших финно-угорских поселков, разбросанных в лесах на значительном удалении друг от друга, не образовывала каких-либо четких структур.

Согласно А.Е. Леонтьеву, географическое положение основных центров древнерусской колонизации на Северо-Востоке обусловлено локализацией мерянских центров предшествующего периода. Это заключение надежно документировано археологическими материалами Ростовской и Переяславской округи, однако в районе Суздаля, Ярославля и Углича мерянские поселения конца I тыс. н.э. не образуют столь крупных и четко выраженных гнезд. Нет полной уверенности в том, что колонизационный процесс X—XII вв. сводился к внедрению славянских переселенцев в уже освоенные мерянами микрорегионы. Примеры возникновения городов и сельских поселений на неосвоенных участках едва ли не более многочисленны, чем примеры соседства мерянских и древнерусских поселков.

А.Е. Леонтьев убедительно показал, что мерянская этносоциальная общность прекратила свое существование относительно рано — в первой половине XI в. Участие мери в международной торговле и военно-политических акциях складывающегося Древнерусского государства, приток славянских колонистов в центры мерянского расселения, бурное хозяйственное освоение территории Волго-Клязьминского междуречья в X—XII вв., сопровождавшееся подвижками населения, способствовали быстрой ассимиляции. Разумеется, мерянская культура не исчезла бесследно, а, напротив, явилась одним из существенных компонентов формирующейся культуры Северо-Восточной Руси. Однако присутствие украшений «финно-угорских типов» или элементов финской погребальной обрядности в курганах Верхневолжья XII в. не означает, что меря в этот период сохраняла свое этническое самосознание.

Автор достаточно осторожно привлекает поздние материалы для реконструкции этнокультурной ситуации рубежа I—II тыс. н.э., показывая, сколь опасны некоторые трафаретные приемы их использования. Так, выясняется, что интерпретация «мерских станов», упоминаемых в поземельных документах XIV—XVI вв., как ранних очагов мерянского расселения безосновательна, поскольку в их границах нет археологических памятников конца I — начала II тыс. н.э. Несомненно, нуждается в дальнейшем исследовании и сам процесс трансформации мерянской культуры в древнерусскую в тех районах, где древнерусские поселения XI—XII вв. наследуют более ранним. На сегодняшний день соотношение карты мерянских и древнерусских памятников в районах первоначального мерянского расселения исследовано значительно подробнее, чем культурные изменения X—XI вв.

Выход книги А.Е. Леонтьева, безусловно, крупное событие в изучении восточноевропейского средневековья. Монография демонстрирует возросшие возможности археологии в исследовании ключевых проблем средневековой истории и культуры.

Н.А. МАКАРОВ,

доктор ист. наук, член-корр. РАН;
Российский гуманитарный научный фонд
(Москва)

Новая литература по фольклору и этнографии

Исследования и материалы

Гулянкova Т.И. Средства и способы контактной и дистантной связности фольклорного текста (на материале русской народной волшебной сказки): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Орел, 1996. — 18 с.

Гусев А.Ю. Орнитонимы в фольклорном тексте: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Курск, 1996. — 19 с.

Гусев А.Ю. Птицы русского фольклора (лингвистическое исследование). — Курск: Изд-во Курск. гос. пед. ун-та, 1996. — 111 с.

Круглый год: Русский земледельческий календарь. Народное погодоведение. — Челябинск: Вариант-книга, 1996. — 464 с.

Содерж.: Круглый год / Сост. А.Ф. Некрылова; Народное погодоведение / А.С. Ермолов.

Культура и история. Славянский мир. — М.: Индрик, 1997. — 272 с.

Из содерж.: Толстая С.М. Мифология и аксиология времени в славянской народной культуре. — С. 62—79.

Кунсткамера: Этногр. тетр. Вып. 8—9. — СПб., 1995. — 444 с.

Из содерж.: Материалы международной конференции, посвященной 100-летию В.Я. Проппа. — С. 164—332.

Курганов Е. Анекдот как жанр. — СПб: Академ. проект, 1997. — 123 с. — (Сер. "Современная западная русистика").

Моргунова Н.И. Лексика народной лирической песни Курской области: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Орел, 1996. — 18 с.

Мыльников А.С. Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы: Этногенетические легенды, догадки, прототипотезы XVI—начала XVIII века. — СПб.: Центр "Петербургское Востоковедение", 1996. — 320 с.

Новые поступления в фольклорный архив Нижегородского университета: Календарные обряды. 1983—1996 / Сост. К.Е. Корепова, Ю.М. Шеваренкова. — Нижний Новгород: Изд-во ННГУ, 1997. — 154 с.

Очерки истории культуры славян / Отв. секр. О.В. Белова. — М.: Индрик, 1996. — 464 с.: ил. — (Ин-т славяноведения и балканистики РАН).

Панкеев И. От крестин до поминок. Обычай, обряды, предания русского народа. — М.: Яуза, 1997. — 284 с.

Петренко О.А. Народно-поэтическая лексика в этническом аспекте (на материале русского и английского фольклора): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Орел, 1996. — 18 с.

Русский фольклор. XXIX. Материалы и исследования / ИРЛИ РАН (Пушкинский Дом); Отв. ред. Е.А. Костюхин. — СПб.: Наука, 1996. — 302 с.

Статья о фольклоре и литературе: Сб. науч. ст. преподавателей и аспирантов

кафедры рус. и зарубеж. лит. — Омск, 1996.

Топорков А.А. Теория мифа в русской филологической науке XIX века. — М.: Индрик, 1997. — 456 с. — (Традиц. духовная культура славян / Современ. исследования).

Традиционная культура русского крестьянства Урала XVIII—XIX вв. / УрО РАН. — Екатеринбург, 1996. — 360 с.

Традиционное жилище народов России: XIX—начало XX в. / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН; Отв. ред. Л.Н. Чижилова. — М.: Наука, 1997. — 398 с.

У истоков развлекательной культуры России нового времени. XVIII—XIX века: Сб. ст. / Гос. ин-т искусствознания; Ред.-сост. Е.В. Дуков. — М., 1996. — 252 с.

Фрейдсберг О.М. Поэтика сюжета и жанра / Подгот. текста и общ. ред. Н.В. Брагинской. — М.: Лабиринт, 1997. — 448 с.

Человек в контексте культуры. Славянский мир. — М.: Индрик, 1995. — 240 с.

Из содерж.: Виноградова Л.Н. Человек/не-человек в народных представлениях. — С. 17—26.

Экспедиционные открытия последних лет: Народная музыка, словесность, обряды в записях 1970-х—1990-х годов: Ст. и мат. / Рос. ин-т истории искусств; Сост. и отв. ред. М.А. Лобанов. — СПб.: Дмитрий Буланин, 1996. — 248 с.: нот.

Тексты

В нашу гавань заходили корабли... Песни городских дворов и окраин / Сост. К.П. Смирнова, Э.Н. Филина. — Ижевск, 1996. — 400 с.

Великорусские сказки Пермской губернии. С приложением двенадцати башкирских сказок и одной мешерянской: Сб. Д.К. Зеленина / ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН; Изд. подгот. Т.Г. Иванова. — СПб.: Дмитрий Буланин, 1997. — 554 с. — (Studiorum slavica monumenta. Tomus 12).

Вот мы — так мы! / Подгот. текста, примеч. А.Н. Ефимова. — Киев: Довира, М.: Ин-т соц. и экон. интеграции, Собеседник, 1996. — 416 с. — (Антология мирового анекдота).

1001 анекдот от Никулина / Авт.-сост. Ю.В. Никулин. — М.: Аутопан, 1996. — 250 с.

Ярославский Архив: Историко-краевед. сб. — М., СПб.: Atheneum, Феникс, 1996. — 460 с.

Из содерж.: Памятники живой старины: Иван Васильевич Костоловский и его вклад в изучение этнографии Ярославского края / Предисл. И.Ю. Шустровой; Публикация И.Ю. Шустровой и М.Ю. Тимченко. — С. 147—185.

Материал подготовила **Н.Р. ТИМОНИНА;** Государственный республиканский центр русского фольклора (Москва)

31 декабря 1995 года после тяжелой болезни безвременно ушел из жизни Юрий Иванович Юдин, известный фольклорист, профессор Курского государственного педагогического университета.

Любимый ученик В.Я. Проппа, его последний аспирант, Ю.И. Юдин определил сферу своих научных интересов еще будучи студентом филологического факультета Ленинградского университета. Он был одним из самых ярких, одаренных участников пропповского семинара, с работы в котором начинался путь в науку многих сегодняшних фольклористов России. Уже в юности проявились два свойства его неординарной личности. Прежде всего он поража́л многогранностью своих интересов. Литература, живопись, театр, философия — трудно перечислить все сферы его юношеских увлечений. Позднее это сказалось в преподавательской работе: его лекции по фольклору носили культурологический характер задолго до того, как понятие «культурология» вошло в широкий обиход.

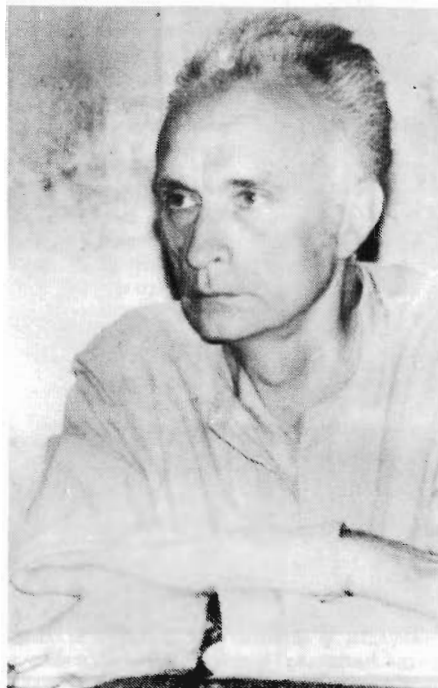
Лекциями и семинарами на филологическом факультете университета студент Юдин никогда не ограничивался. Интерес к теоретическим проблемам эстетики привел его в семинар М.С. Кагана на историческом факультете. Участники семинара до сих пор помнят его выступления, всегда вызывавшие оживленные дискуссии.

Тонкий знаток и ценитель музыки, Ю.И. Юдин пел в знаменитом университетском хоре. Классическая музыка была его страстью. Не получив в детстве музыкального образования, он, уже будучи профессором, окончил музыкальную школу вместе со своей дочерью. Бывшие студенты Юрия Ивановича вспоминают, как блистательно он воспроизводил на лекциях напевы рябининских былин или южные и северные варианты народной песни.

Многообразие интересов проявилось и в научной работе фольклориста. Его труды посвящены малоизученным сюжетам былинного эпоса, народной бытовой сказке, лирической песне и обряду, истории фольклористики и литературно-фольклорным взаимосвязям в русской и зарубежной культуре, теории фольклора и методическим аспектам фольклоризма в педагогическом учении К.Д. Ушинского.

Другая черта характера Ю.И. Юдина, проявившаяся очень рано, — необычайная целеустремленность и сосредоточенность. То, что наука — дело его жизни, было очевидно не только для него самого, но и для всех, близко его знавших.

Дипломная работа, написанная под руководством В.Я. Проппа, была посвящена принципам изображения былинного героя. С тех пор проблемы поэтики и исторических корней былинного эпоса стали сквозной темой его научных изысканий. Совместно с И.Я. Фрояновым Ю.И. Юдин написал целый ряд статей и монографических исследований о «загадочных сюжетах» русского эпоса: былинах о Михаиле Потыке, о Дюке и Чуриле, о Василии Буслаеве,



**ЮРИЙ ИВАНОВИЧ
ЮДИН**

вiche, о Вольге и Микуде и др. Эти работы стали заметным вкладом в отечественное эпосоведение XX в.

Ю.И. Юдин внес существенную поправку в решение вопроса о времени зарождения былинного эпоса. Анализируя былинные сюжеты сказочного и новеллистического характера, давая их «историческую дешифровку», он обнаружил в эпосе отражение таких явлений общественной жизни, которые «восходят к первобытно-общинным порядкам и поэтому не конфликтуют с родовой идеологией, а как бы продолжают ее на новом историческом уровне». Это позволило ему утверждать, что рождение эпоса относится к эпохе, когда «родоплеменное общество еще не затронул процесс распада».

Юрия Ивановича привлекали былинные сюжеты, которые долгое время оставались на периферии научных исследований. Работа, посвященная анализу былины о Михаиле Потыке, не случайно называется «Драма древней семьи». В одном из своих последних писем ученый писал: «Я предполагаю, что форма семьи, а не социальная история в марксовом смысле, — главная меняющая причина многих жанров». Исследование о Михаиле Потыке — одна из ярких иллюстраций этой идеи, которую еще предстоит оценить специалистам.

Ю.И. Юдин всегда был последовательным продолжателем творческого метода В.Я. Проппа. Порой полемизируя с учителем, он тем не менее постоянно отстаивал тезис В.Я. Проппа об особом былинном историзме, далеком от сиюминутного отклика на кон-

кретные реально-исторические события.

Опираясь на классические исследования В.Я. Проппа о сказке, Ю.И. Юдин вписал яркую страницу и в эту область науки о фольклоре, посвятив большую серию статей бытовой сказке. К сожалению, обобщающей монографии на эту тему Ю.И. Юдин не успел написать. Однако и то, что опубликовано — серьезный шаг вперед в изучении бытовой сказки. За кажущейся мозаичностью сюжетов бытовых сказок Ю.И. Юдин обнаружил инвариантные парные мотивы — хитрость и глупость. Анализ этих устойчивых мотивов в конкретных сказочных сюжетах привел к постановке проблемы исторических корней бытовой сказки. Так была заново реализована методология структурно-типологического и историко-типологического анализа сказочного сюжета, разработанная В.Я. Проппом.

С 1967 г. Ю.И. Юдин работал в Курском государственном педагогическом университете. Читал курс фольклора, руководил экспедициями, заведовал кафедрой. По экспедиционным записям в селе Бобрава Беловского р-на Курской обл. он подготовил сборник «Бобравские сказки» с великодушным предисловием, который еще ждет своего издателя.

Те, кому приходилось общаться с Ю.И. Юдиным, навсегда запомнили его деликатность, живой интерес и уважение к собеседнику. Скромный и глубоко порядочный человек, он, однако, становился непримиримым, когда было необходимо защитить кого-то от несправедливых нападок.

До конца своих дней Ю.И. Юдин не оставлял работы. Последние его книги писались в больницах и в коротких промежутках между тяжелыми обострениями болезни. Навещавшим его друзьям он говорил не о страданиях, а о новых идеях. Даже много повидавшие на своем веку врачи поражались его мужеству, творческой одержимости и горению.

Он многое хотел осуществить. Он торопился. Успел написать блистательный доклад к юбилейной конференции, посвященной 100-летию своего учителя, но не смог выступить. Написал проникновенные воспоминания о Владимире Яковлевиче. За месяц до рокового дня написал рецензию на книгу однокашницы по пропповскому семинару.

Он торопился, но многое из задуманного так и не успел осуществить. Однако то, что сделано им, обладает огромным научным потенциалом. Обращение к его творческому наследию обещает современным и будущим исследователям немало удивительных открытий и вопросов, которые предстоит еще решать.

Лучшим свидетельством нашей благодарной памяти о нем была бы публикация тех трудов Ю.И. Юдина, которые до настоящего времени еще не изданы или расценены по малотиражным изданиям.

М.П. ЧЕРЕДНИКОВА
(Ульяновск)

20 февраля 1997 года после тяжелой и продолжительной болезни скончался один из ведущих сказковедов страны доктор филологических наук Н.В. Новиков.

Николай Владимирович родился 16 октября 1911 г. в Москве в семье почтового служащего. Окончив среднюю школу, ФЗУ, техникум текстильной промышленности, отслужив по призыву в Красной Армии, он в 1935 г. поступил на филологический факультет Ленинградского государственного университета, сразу связав свои научные интересы со знаменитым семинаром профессора М.К. Азадовского, заведующего кафедрой фольклора, в аспирантуру которой талантливый выпускник зачисляется в 1940 г. Будучи студентом, Н.В. Новиков включился в работу по созданию сборника «Песни и сказки на Онежском заводе» (Петрозаводск, 1937), выявив пласт бытовавшей народной прозы и отдельных мастеров-рассказчиков. Ему принадлежит честь открытия замечательного сказочника Ф.П. Господарева: в книгу вошло несколько текстов с примечаниями и вступительным разъяснением. После полного обследования репертуара сказителя собиратель напечатал отдельным томом «Сказки Ф.П. Господарева» (Петрозаводск, 1941), чей уникальный материал по-новому осветил многие процессы в развитии жанра и выдвинул серьезные проблемы изучения этого вида устной поэзии. Оба труда сразу после выхода в свет оказались внесенными в перечень обязательных пособий для гуманитарных вузов.

С начала Великой Отечественной войны и до Победы Николай Владимирович находился в действующих вооруженных силах, пройдя путь от курсанта артиллерийского училища до капитана минометчика. Через некоторое время после демобилизации он вошел в штат Сектора народного творчества ИРЛИ (Пушкинский Дом) АН СССР, где полностью сосредоточился на русском сказочном эпосе; эти занятия продолжались и после перехода с группой коллег в конце 60-х годов в Сектор Восточной Европы Ленинградского отделения Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР.

В серии «Памятники русского фольклора» ученый впервые полностью опубликовал «Песни, сказки, пословицы, поговорки и загадки Вологодской губернии, собранные Н.А. Иваницким» (Вологда, 1960), важные для изучения не только народной словесности и этнографии вологодчины, но и общественных настроений крестьянства Северного края 1880—1890-х гг.

Подготовленная Николаем Владимировичем диалогия «Русские сказки в ранних записях и публикациях (XVI—XVIII вв.)» (Л., 1971) и «Русские сказки в записях и публикациях первой половины XIX века» (М.; Л., 1961), снабженная статьями, комментарием и справочным аппаратом, восполнила пробел, существовавший в российской историографии. Обычно рассмотрение начинали с коллекции А.Н. Афанасьева «Народные русские сказки» (СПб., 1855—1864) и лишь глухо упоминали о предшествовавших фактах. Н.В. Новиков обнаружил, систематизировал и обобщил записанные, но лишь частично известные тексты «доафанасьевского» периода, причем оказалось, что самый ранний документ с изложением русской народной прозы, сделанный иностранцем, появился в XVI в., т.е. задолго до пересказов С. Коллинза. По сути, диалогия является единственным источником для разрешения одной из труднейших задач — восстановления облика подлинной сказки до начала ее научной публикации, да и сама научная публикация немыслима без привлечения раскрытого сказочного



НИКОЛАЙ ВЛАДИМИРОВИЧ НОВИКОВ

фонда. Только благодаря ему можно объяснить закономерность появления классического свода А.Н. Афанасьева и развитие нашего сказковедения как науки. Именно с таких позиций Николай Владимирович совместно с Л.Г. Барагом осуществил седьмое воспроизведение собрания Афанасьева в серии «Литературные памятники» (М., 1984—1985), соответствующее максимальным требованиям, предъявляемым к критическим изданиям.

Уже в годы учебы Н.В. Новиков обратился к целенаправленным теоретическим штудиям; его статья «Сказки Онежского завода» вошла в «Студенческие записки Филологического факультета ЛГУ» (Л., 1937). Темой кандидатской диссертации соискатель выбрал деятельность П.В. Шейна как собирателя и издателя русских и белорусских сказок (Л., 1953). Переросшая впоследствии в монографию «П.В. Шейн. Книга о собирателе» (Л., 1972), она стала первым опытом рассмотрения 50-летнего самоотверженного подвига энтузиаста, анализа методов полевых исследований, степени проводимой правки при подготовке текстов к печати, выявления контактов с многочисленными корреспондентами (в том числе с Н.А. Иваницким), работавшими по инструкциям опытного наставника. Постепенно Николай Владимирович расширил границы темы, обратившись к сопоставительному разбору сказок родственных народов. Результатом многолетних раздумий стала докторская диссертация «Образы восточнославянской волшебной сказки» (Л., 1974), чему предшествовал ряд статей в ежегоднике «Русский фольклор» и в «Очерках истории русской этнографии, фольклористики и антропологии». Это первое фундаментальное исследование сходства системы сказочных образов русских, украинцев и белорусов с одновременной констатацией этнической специфики их сказочных массивов.

Надежной опорой для сказковедов разных стран сделался «Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка» (Л., 1979),

русский материал для которого подготовил Н.В. Новиков. Появившийся почти через 50 лет после выхода в свет прославленного справочника Н.П. Андреева, «Указатель» вобрал в себя достижения собирательского дела и теоретические успехи, что привело к дополнению, корректированию, а подчас и обновлению сложившейся схемы: выделение в рамках привычных групп оригинальных видов восточнославянского репертуара, отсутствующих у других народов, отдельный учет типичных прежде всего для русских сказок контаминаций сюжетов-мотивов. В широкий научный обиход введены тысячи вариантов, зафиксированных после 1929 г. (так, № 922 увеличился на 44 русские позиции).

Внимание ученого привлекало современное состояние народной поэзии в двух аспектах: бытование традиционных произведений и возникновение новых. Н.В. Новиков участвовал в дискуссиях об отношении советских фольклористов к современности, о проблеме коллективного и индивидуального в устной словесности. Он считал, что нельзя ограничивать предмет науки исключительно наследием, хотя и обладающим большой устойчивостью и остающимся живой реальностью. Следует внимательно изучать процессы рождения новых образцов народного искусства. Признавая их значимость, Николай Владимирович принял участие в составлении антологии «Русский советский фольклор» (Л., 1967), содержащей лучшее, что появилось в разных жанрах за предшествовавшие 50 лет. Н.В. Новиков подчеркивал, что нужно учитывать роль сказителей в словесной народной культуре, но не следует преувеличивать значение индивидуального творческого акта: далеко не каждый, пусть даже выдающийся исполнитель, способен выступить в качестве автора, чьи тексты вошли бы в устно-поэтический массив. Кроме того, в послереволюционное время было допущено много ошибок при стимулировании сказительского движения, что привело к появлению всякого рода стилизаций и фальсификаций.

К важным вопросам исследователь относил судьбы бесписьменного духовного богатства в переломные моменты истории. В коллективной монографии «Русский фольклор Великой Отечественной войны» (М.; Л., 1964) он впервые проследил бытование прозаических жанров на фронте и в тылу; основываясь главным образом на собственных наблюдениях, установил процесс «осадачивания» традиционных текстов, объективно оценил появившиеся сказительские произведения. В напечатанных там же страницах его дневников 1941—1945 гг. «Из фронтовых записей фольклориста» имеются свидетельства функционирования народной поэзии, в том числе сказок, редкие в литературе из-за сложности фиксации услышанного в боевой обстановке.

Николай Владимирович написал десятки заметок для Краткой литературной энциклопедии и немецкой «Энциклопедии сказки», участвовал в составлении проспекта «Свода русского фольклора», создающегося в Пушкинском Доме, был членом редколлегии ежегодника «Русский фольклор», а также серии «Русские народные сказки Сибири» Бурятского филиала АН СССР, составлял и редактировал сборники статей (к примеру, «Фольклор и художественная самодельность», Л., 1968).

Новаторские труды Н.В. Новикова, ставшие значительным явлением в сказковедении, навсегда вошли в золотой фонд отечественной фольклористики.

М.Я. МЕЛЬЦ (Санкт-Петербург)

VI Международный Конгресс славянской археологии



26—31 августа 1996 г. в Новгороде состоялся VI Международный Конгресс славянской археологии. Подобные конгрессы — важнейшие мероприятия Международной Унии славянской археологии, созданной в Варшаве в 1965 г. и объединившей ученых всех европейских стран и Америки. По традиции конгрессы проводились раз в 5 лет. Однако запланированный на 1990 г. Конгресс славянской археологии в Югославии (Прилеп-Скопье) не состоялся, и перерыв между форумами достиг 11 лет. Инициатива российских археологов, взявших на себя организацию очередного Конгресса, была поддержана славистами почти всех европейских стран, способствовала сохранению традиций созыва подобных форумов, что чрезвычайно важно для Международной Унии славянской археологии, переживающей кризисный период.

Подготовку и проведение Конгресса взяли на себя Институт археологии РАН (при поддержке Отделения истории РАН), Новгородский Государственный объединенный музей-заповедник и Новгородский Государственный университет им. Ярослава Мудрого. Национальный комитет возглавил академик В.А. Янин. Финансовую поддержку оказал Российский фонд фундаментальных исследований (проект № 96-06-85007).

Конгресс носил междисциплинарный характер: вместе с археологами в его работе принимали участие этнологи и медиевисты, историки архитектуры и искусствоведы, антропологи и лингвисты, нумизматы и представители естественных наук — более 300 ученых из 23 стран. Всего в 13 секциях было заслушано 266 докладов.

Программа охватывала все основные вопросы истории, культуры, экономики и этногенеза раннего и средневекового славянства. Главными темами форума были определены «Европейский средневековый город» и «Славяне и их соседи в древности и раннем средневековье». Открывший конгресс доклад В.А. Янина (Россия) «Основные итоги изучения Новгорода Великого» был посвящен богатейшей материальной и духовной культуре Новгорода, в том числе берестяным грамотам, найденным во время археологического сезона 1996 г. На пленарных заседаниях выступили: П.П. Толочко (Украина) «Три основных пути развития городских форм жизни на Руси в IX—XIII вв.», Л. Лециевич (Польша) «Колобжег — поморский город на южном берегу Балтики», С. Олтяну (Румыния) «Традиция и преемственность в процессе генезиса средневековых городов на Нижнем Дунае», М. Попович (Югославия) «Сербский средневековый город», Б. Хроповский (Словакия) «Проблематика славянского расселения в Средней Европе», М. Мюллер-Вилле (Германия) «Исследования славянских поселений в Восточном Голштейне и Западном Мекленбурге», В. Иванишевич и В. Билич (Югославия) «Славянская археология в Сербии: основные результаты и направления дальнейших изысканий», Б. Бабиц (Македония) «Славяне севернее и западнее Дуная». В.В. Седов (Россия) в докладе «Этногенез славян в

древности и начале средневековья» показал, что славяне вступили в эпоху средневековья далеко не монолитной массой. В археологическом материале они представлены семью раннесредневековыми культурами, истоки которых восходят к полиэтничным провинциально-римским культурам — пшеворской и черняховской. Начало же славян восходит ко II тыс. до н.э., когда из средневропейской культурно-исторической общности полей погребальных урн (древнеевропейцев) в землях севернее Карпат сформировались славяне (культура подклешевых погребений). Дальнейшая история славян отмечена тесными связями с кельтами, германскими и скифо-сарматскими племенами.

Для читателей «Живой старины» предлагается обзор ряда докладов, посвященных этнической истории славян, архаическим верованиям и ритуалам, материальным и духовным славянским древностям.

Л. Слупецкий (Польша) в докладе «Храмы и идолы. Высокоразвитые формы святости у славян периода позднего язычества» охарактеризовал языческие храмовые постройки северо-западной части раннесредневекового славянского мира (по описаниям средневековых авторов и по археологическим раскопкам). Л. Галушка (Чехия) в докладе «Начало христианства у наддунайских славян и изучение Угерского Градишта-Саду» рассказал о становлении одного из центров христианства в Великой Моравии. В докладе А.Валича (Словения) «Триглав — археологическая проблема» рассматривалась связь топонима с именем языческого божества, места поклонения Триглаву и изобразительные языческие символы, связанные с идеей троичности.

Проблеме отражения языческих культов в материальной культуре были посвящены доклады Н. Чаусидиса (Македония) «Средневековые фибулы как источник южнославянского язычества», Г.Л. Новиковой (Россия) «Распространение предметов скандинавского языческого культа на территории Древней Руси», А. Стальсберг (Норвегия) «Интерпретация скандинавских погребений с ладьей на Руси», С.В. Месиянкиной (Россия) «Погребальный обряд культуры длинных курганов как источник изучения язычества». Ж. Бланкофф (Бельгия) в докладе «Какие скоморохи? (по поводу кожаных масок, найденных в новгородских раскопках)» представил свою интерпретацию масок ряженых, связав их с культом медведя. Доклад Л.В. Покровской (Россия) «Зооморфные привески древнего Новгорода» содержал анализ птицевидных и коновьковых привесок, связанных с культами водополавающей птицы и коня.

Ряд докладов касался вопросов взаимодействия археологических и письменных источников: Е.А. Мельникова (Россия) «Культурная ассимиляция скандинавов на Руси по данным языка и рунической письменности», В.Я. Петрухин (Россия) «“Путь из варяг в греки”: археология и письменные источники», Т.В. Рождественская (Россия) «Эпиграфика средневекового города в славянском контексте (к проблеме взаимодействия письменных культур)».

В докладе Л.А. Беляева (Россия) «Восточнохристианские и романские элементы в культуре домонгольской Руси» был поставлен вопрос о месте культурных традиций средневековой Руси в контексте всемирноисторического процесса развития цивилизации (проблемы соотношения с наследием Древнего мира, культурой «варварских королевств», романским и готическим стилями, феноменом Ренессанса). А.В. Чернецов (Россия) в докладе «Трансформация элементов античной культуры в Древней Руси» проанализировал специфические черты древнерусских изображений кентавров, мотива головы Горгоны, образов античных мудрецов. Античные мотивы на Руси подвергались значительному переосмыслению, их вос-

приятие отмечено чисто средневековым, а не ренессансным характером.

Отражению элементов традиционной духовной культуры славян в погребальном обряде были посвящены доклады С.М. Толстой (Россия) «“Вторичное погребение” у славян. Магия и ритуал», Л.Н. Виноградовой (Россия) «Представления о “хорошей” и “плохой” смерти в системе славянских архаических верований», О.В. Беловой (Россия) «“Фольклорная археология”: интерпретация ископаемых останков», Э.М. Зайковского (Белоруссия) «Бык в языческих верованиях восточных славян».

Особый интерес участников Конгресса вызвал доклад В.И. Поветкина (Россия) «Истоки музыкальной культуры Новгорода», сопровождавшийся демонстрацией игры на реконструированных средневековых музыкальных инструментах, найденных при раскопках в Новгороде.

В.В. СЕДОВ, О.В. БЕЛОВА
(Москва)

Конференция

«Фольклор и русская художественная культура XX века»

Научную конференцию под таким названием провел 2—4 декабря 1996 г. Государственный республиканский центр русского фольклора (ГРЦРФ). В ней приняли участие фольклористы, этнографы, искусствоведы, педагоги, музыковеды из Москвы, Санкт-Петербурга, Новгорода, Ельцы и других городов.

Открывая конференцию, генеральный директор ГРЦРФ А.С. Каргин обратился к участникам и гостям с приветственным словом. На секционных заседаниях был прочитан 21 доклад. Рассматривались вопросы взаимодействия фольклора, профессионального искусства и массовой культуры в разных видах художественного творчества и произведениях отдельных авторов.

Н.А. Хренов (Москва) обратился к роли фольклора в формировании художественной картины мира XX века, остановился на основных закономерностях функционирования традиционной культуры, указал на причины, ведущие к ее упадку, и на механизмы, открывающие возможности для ее сохранения и возрождения. Доклад А.А. Банина (Москва) был посвящен рассмотрению средств формирования историко-теоретической концепции национального фольклора.

Е.А. Костюхин (Санкт-Петербург) в своем выступлении «Жестокый романс и русская культура рубежа XIX—XX вв.» отметил связь образно-поэтической системы жестоких романсов с русской культурой рубежа веков. А.В. Кулагина (Москва) посвятила свое сообщение формированию традиционного для русской литературы образа города в городских песнях. Была подробно проанализирована система элементов городского пейзажа, влияющая на создание собирательного образа города. В докладе Д.В. Смирнова (Москва) «Музыкальная фольклористика России и профессиональная музыкальная культура в начале XX вв.» указывалось на роль Московской музыкально-этнографической комиссии в изучении народного музыкального наследия. Автор обратил особое внимание на концертную деятельность участников МЭК, на роль Н.С. Кленовского и Н.А. Губерта в проведении первых этнографических концертов, остановился на использовании в работе МЭК полевых записей А.Л. Маслова, Н.А. Янчука и др.

Влияние христианской храмовой культуры на фольклорные жанры религиозной тематики

стало центральной темой выступления А.В. Коробовой (Москва). Докладчик выделила литературу как основной элемент церковной жизни, повлиявшей на формирование таких жанров, как духовные стихи и канты.

В докладе «Фольклорное начало в русском модерне» Л.А. Бушкевич (Москва) показала влияние фольклорных и этнографических реалий на русскую живопись рубежа веков. Ф.С. Капица (Москва) в своем выступлении «Фольклор в творчестве Саши Черного» выявил несколько этапов в использовании поэтом фольклорного наследия и проследил усиление фольклорного начала от ранних произведений поэта до «Солдатских сказок». Т.М. Колянич (Москва) отметила закономерности создания русскими писателями начала века романтически-сентиментальной модели воспоминаний о детстве и обратила внимание на изменение этой модели в творчестве писателей советской эпохи. С.И. Савенко (Москва) подробно проанализировала роль фольклора в создании И. Стравинским таких произведений, как «Жар-птица», «Петрушка», «Весна священная», «Свадебка» и других. Докладчик убедительно показал, что композитор создавал свои собственные музыкальные жанры — миксты; используя фольклорные основы, он развил стилистику, трансформируя систему народных нравственно-эстетических воззрений в искусство XX века.

Выступление Ю.А. Дмитриева (Москва) «Позднее скоморошество» было посвящено выявлению в городских народных гуляниях элементов скоморошья традиции. С.Н. Ивашкин (Москва) поднял тему влияния на фольклор реалий тоталитарной эпохи, уделив внимание языковым и образным особенностям устного творчества узников ГУЛАГа.

В выступлении Е.А. Самодоловой (Москва) особое внимание было уделено архивным материалам А.Н. Толстого, связанным с обработкой писателем русских народных сказок. В.Г. Смолицкий (Москва) в своем докладе обратился к использованию Б. Пастернаком в его творчестве рождественских духовных стихов и влиянию этого вида фольклора на формирование образной системы произведений поэта. Выступление О.С. Бердяевой (Новгород) было посвящено выявлению суевежных фольклорных преданий, оказавших влияние на творчество М.А. Булгакова, прежде всего на «Дьяволиаду». Фольклорные символы и образы в творчестве В. Высоцкого стали темой выступления И.А. Морозова (Москва). В.Е. Добровольская (Москва) указала на три способа введения фольклорных произведений в канву пьесы Д. Самойлова «Сухое пламя».

К использованию фольклора в произведениях ленинградских композиторов 1980—90-х гг. обратился в своем докладе А.Б. Афанасьева (Санкт-Петербург). А.А. Гончарова (Тверь) указала на использование традиций свадебной поэзии в серии исторических романов Д.М. Балашова «Государи Московские».

Сообщение С.А. Сионовой (Елец) «Фольклорная стихия Бунинского края» было посвящено влиянию фольклорной традиции Липецкой области на творчество И. Бунина. Ю.Б. Орлицкий (Москва) остановился на малоизвестной статье И. Анненского «Из наблюдений над языком и поэзией русского севера» (см. ЖС. 1996. № 2. С. 36—39), посвященной теме тепла и холода в народной поэзии, и на роли этого исследования в творческой биографии поэта.

В заключительном слове В.Г. Смолицкий выразил надежду на то, что конференция станет ежегодной и к ее работе будет привлекаться более широкий круг специалистов из различных регионов России, ближнего и дальнего зарубежья.

В.Е. ДОБРОВОЛЬСКАЯ (Москва)

Конференция

«Народная культура Русского Севера. Живая традиция»

17–22 ноября 1996 г. в Северодвинском гуманитарном институте Поморского государственного университета им. М.В. Ломоносова прошла первая в истории Архангельской области научно-практическая конференция, целиком посвященная народной культуре Архангельского региона, — «Народная культура Русского Севера. Живая традиция». В ней приняли участие ученые из Вильнюса, Москвы, Сыктывкара, Петрозаводска, Архангельска, Северодвинска, Поморского государственного университета и Музея деревянного зодчества и народной культуры Малые Корелы, а также практики из Архангельска и районов области.

На пленарном заседании большой интерес вызвал доклад Ю.А. Новикова (Вильнюс) «Унификация печорской былинной традиции», poleмизирующий с Н.Е. Ончуковым, который противопоставил былинную традицию Средней и Нижней Печоры и связал это с различными колониальными потоками. По данным Ю.А. Новикова, Печора объединила всех и привела былины к унификации. Выступление А.Н. Власова (Сыктывкар) было посвящено идее создания всероссийской программы «Свод фольклора Русского Севера». И.А. Разумова (Петрозаводск) в докладе «Собрание сказки на Русском Севере» представила историю собирательства на протяжении XIX—XX вв. Большое внимание было уделено и современным записям текстов, многие из которых находятся в областных архивах. А.В. Кулагина (Москва) посвятила свой доклад поэтике городских песен. В.А. Шелег (Архангельск), используя данные этнографии, сделал выводы о современных культурных зонах Русского Севера.

На конференции работали секции «Фольклор Русского Севера», «Древнерусская книжность и фольклор», «Практические аспекты фольклористики и этнографии», «Речевая ситуация на Русском Севере». Состоялось открытие кабинета фольклора, в котором теперь размещается лаборатория фольклора и древнерусской книжности.

С.М. Лойтер (Петрозаводск) прислала текст доклада «Об одном мифопоэтическом мотиве “вода” в традиционном детском фольклоре». И.А. Разумова рассмотрела этнический образ в фольклоре, который, как она доказывает, основан на представлении об иномирности. Доклад Н.В. Дранниковой (Архангельск) был посвящен проблеме диффузности жанра частушки (были рассмотрены взаимоотношения частушки и плясовой песни). Современную традицию приговоров дружки в Вилегодском р-не Архангельской обл. проанализировала Ю.А. Крашенинникова (Сыктывкар), жанра загадки (в этом же районе) — С.П. Низовцева (Сыктывкар). Ими были использованы материалы экспедиции Сыктывкарского государственного университета. В.Г. Кондратьева (Архангельск) раскрыла историю клейм и надписей на бытовых предметах Поморья, многие из которых являются геометрическими знаками и монограммами. В докладе Л.Д. Фирсовой (Архангельск) «Этнографическое изучение Русского Севера в конце XVIII — начале XIX вв.» были представлены новые архивные материалы по северорусской народной культуре.

Плодотворно работала и секция «Древнерусская книжность и фольклор». Типологическая общность и особенности образов-символов древнерусской книжности и фольклора были рассмотрены в докладах Северодвинского научного сообщества «Златоструй» — С.В. Козлова «К описанию системы образов-символов Древней Руси», Д.А. Фомина «Символические образы “дом-храм-град” в славяно-русской гимнографии», А.П. Рудалева «Образы-символы “пути” в Службных Минях 1095—1097 гг.» и др. Доклад О.Е. Раменского (Северодвинск) посвящен творчеству архангельского духовного пастыря и просветителя XVIII в. Венямина Румовского—Краснопеккова. Е.А. Рыжова (Сыктывкар) представила материал по отражению в агиографии устных преданий (образ Антония Сийского). В центре внимания А.А. Насоновой (Сыктывкар) были рассказы о христианских святых на Русском Севере. Обширный этнографический материал представлен в докладе Н.Н. Чураковой (Архангельск) «Деревянные кресты Русского Севера».

21 ноября на базе ОНМЦ культуры (Архангельск) состоялось заседание секции «Практические аспекты фольклористики и этнографии». В ней приняли участие сотрудники музеев, руководители фольклорных коллективов и домов народного творчества, заведующие районными отделами культуры, преподаватели школ и педучилищ, студенты и краеведы. Вопросам работы фольклорных коллективов были посвящены доклады И.Д. Асладчик (Архангельск) «Об организации Международных фестивалей “Жемчужина Севера”», З.Г. Пашковой (Пинега), Е.Е. Зориной (Северодвинск), И.Е. Ивлевой (Архангельск). Экспедиционные материалы были представлены в докладах О.А. Вотинцевой (Северодвинск), А.В. Русанова (Верхняя Тойма), В.Н. Матонина (Архангельск), В.Л. Мысирова (Шангалы). В ряде докладов поднимались проблемы преподавания народной культуры. Новые подходы к изучению фольклора предложили Г.В. Насонова (Архангельск), Л.А. Смоленская (Пинега), С.С. Клыков (Архангельск), З.В. Попова (Архангельск). О работе редакции Поморской энциклопедии рассказал Р.А. Ханталин (Архангельск), о значении аудиовизуальных средств и живой культуре — Л.Г. Козинская (Архангельск).

Во время конференции состоялась поездка в Антониево-Сийский монастырь, основанный в начале XVI в. Здесь был насильно пострижен в монахи под именем Филарета Федор Никитич Романов. Сейчас монастырь возрождается: на его территории существует община.

На заключительном заседании была принята резолюция, в которой отмечалась актуальность проведения конференции. Было принято решение сделать ее систематической (проводить раз в два года). Особо подчеркнута необходимость дальнейшего развития лаборатории фольклора и древнерусской книжности, созданной при Поморском государственном университете. Северодвинский гуманитарный институт был определен в качестве регионального центра по изучению народного творчества.

Участники конференции обратили внимание на высокий уровень научно-исследовательской подготовки студентов Северодвинского гуманитарного института. Все студенты-докладчики рекомендованы в аспирантуру.

Н.В. ДРАННИКОВА (Архангельск)
С.В. КОЗЛОВ (Северодвинск)



↩ Археологические раскопки в Москве. Театральная пл., 1997 г.
Бревенчатая мостовая XVII в. старинной Петровской дороги к Кремлю



↑ Археологические раскопки в Москве. 1996 г. Серебряная чаша (Западная Европа, XVII в.) из клада Старого Гостиного двора. Чаша была деформирована при помещении в большой сосуд — вместилище клада

Московские древности

Находки
археологов
последних
лет



Фото Ю.Е. Петрова

Раскопки на Манежной площади. 1995 г. Фрагмент облачения велико-
схимницы из погребения в Моисеевском монастыре (XVII в.)



Уважаемые читатели!

Подписка на журнал
"ЖИВАЯ СТАРИНА"

принимается во всех
отделениях связи

Подписной индекс —
73149 (каталог Роспечати)

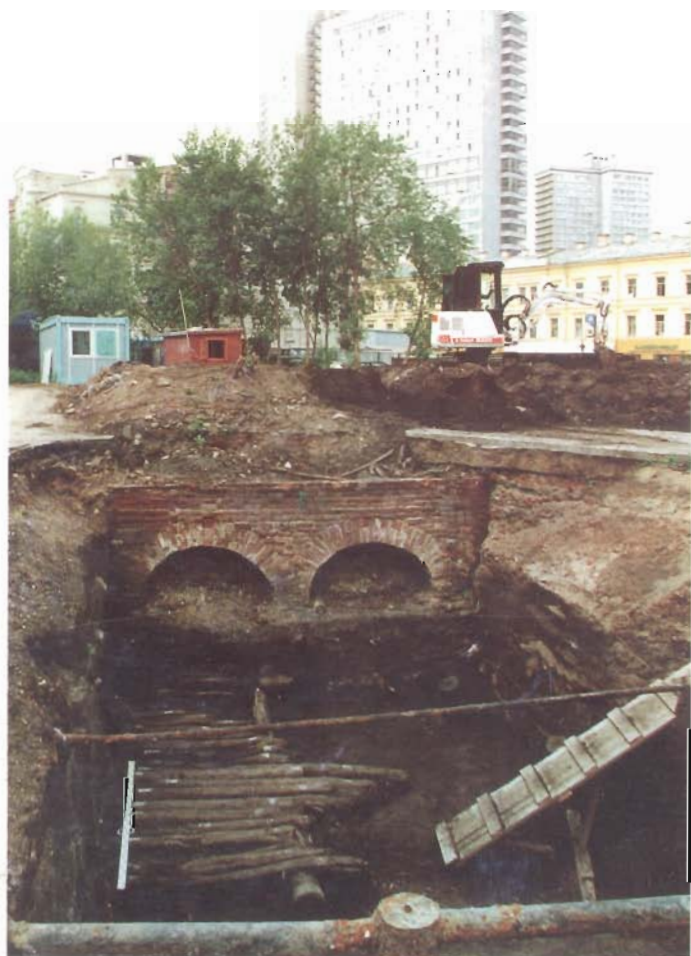
Для зарубежных читателей —
73149 (каталог «Russian
Newspapers & Magazines — 1998»)

Тел.: (095) 195-6677, 195-6418

Факс: (095) 195-1431

E-mail: rosp.ovs.@g23.relcom.ru

Internet: <http://www.relcom.ru/rosp>



В следующем номере:

Е.Б. Артеменко (Воронеж).

Язык фольклора: в чем его своеобразие?

А.Т. Хроленко (Курск).

Желтый в русских былинных текстах

К.Е. Корепова (Нижний Новгород).

Старая погудка на новый лад.

Лубочная сказка как жанр

Е.А. Костюхин (Санкт-Петербург).

Сказки, которые плохо кончаются

А.В. Кулагина (Москва).

Плясовая скоморошина

И.И. Шангина (Санкт-Петербург).

*Ефим Васильевич Честняков —
святой человек кологривских крестьян*

Б. Кербелите (Вильнюс).

Лошадь — тотемное животное?

*Выставка «Живая старина» в Сергиево-
Посадском Государственном историко-
художественном музее-заповеднике*

*Материалы фольклорно-
этнографических экспедиций*

Хроника. Обзоры, рецензии

