

ГИПОТЕЗА

© 1992 г. ЭО, № 5

И. М. Денисова

ОБРАЗ ДРЕВНЕСЛАВЯНСКОГО ХРАМА В РУССКОМ НАРОДНОМ ИСКУССТВЕ

*— Им хотелось у реки поселиться!
Не теперешни люди, верующие; икону принесли к реке, а икона все оказывалась на этом месте. Здесь часовню построили — да такую красавицу! Сколько топоров переломали, пока хотели березу срубить, под которой икона сидела. Березу не одолели, оставили в храме. Завесили шелковыми платками, как кто заболевает — ей дары!*

(Из поморской легенды // Пулькин В. Подаренье. Петрозаводск, 1984. С. 57)

Исследователи русского народного искусства, начиная с В. В. Стасова, неоднократно обращали внимание на изображения культовых построек в декоре народных изделий, главным образом в вышивке: Л. А. Динцес посвятил этому вопросу специальное исследование; значительное внимание уделил ему и Б. А. Рыбаков; его затрагивали Г. С. Маслова, а также ряд других ученых¹.

Так как вопрос о существовании у восточных славян в древности крытой храмовой архитектуры до сих пор окончательно не решен, свидетельства народного искусства приобретают особый интерес. В вышивках рассматривались преимущественно изображения прямоугольных построек с двускатной или более сложной формой кровли, иногда напоминающей даже кровлю многокупольной церкви. Кровли, даже простые, как правило, увенчаны крестами, а внутри построек мы видим фигуры, чаще всего в позе «рожаниц»; которые считаются в данном случае изображением языческих идолов. По поводу формы подобных храмов Б. А. Рыбаков высказывает мнение, что вышивки в основном отразили довольно позднюю стадию развития языческой храмовой архитектуры².

Но в памятниках народного искусства, как нам представляется, можно обнаружить следы и более архаичных культовых построек, форма которых, возможно, в силу традиции закрепилась впоследствии в церковной архитектуре, явившись основой для формирования самобытного типа русского храма. Речь идет о часто встречающемся на предметах русского народного искусства — прежде всего в резьбе по дереву — весьма простом на первый взгляд орнаментальном мотиве: треугольник (нередко решетчатый) с завершением в виде розетки, креста, деревца (вариант — ствол деревца проходит сквозь треугольник)³. Исследователи лишь вскользь касались подобных мотивов, также в основном в вышивке, ограничиваясь, как правило, предположениями об их содержании на основе констатации внешнего их подобия тем или иным образам (богине, дереву с подчеркнутой корневой системой, священным деревьям на треугольных подставках, храму с деревом на вершине)⁴. В. А. Фалеева трактовала подобные образы как ритуальные шалаши, возводимые по праздникам⁵. Данная точка зрения представляется наиболее аргументированной, но малоразработанной, так как не был поставлен вопрос: чем же являлся такой шалаш и с какой целью его возводили?



Рис. 1

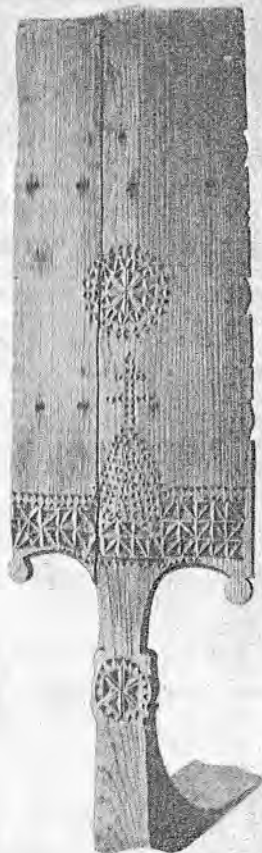


Рис. 2

Рис. 1. Трепало. XIX в. Вологодская обл., Тарногский р-н//Собрание Всероссийского музея декоративно-прикладного и народного искусства (далее ВМДПиНИ), инв. № ДДР-541

Рис. 2. Прядка. I пол. XIX в. Вологодская обл., Тарногский р-н//Собрание автора

Следует также отметить, что в резном декоре подобные фигуры бывают довольно крупных размеров и занимают центральное положение на предмете, что заставляет предположить нечто большее в их содержании, чем просто шалаш. Этот весьма интересный в своей вариативности мотив обладает, на наш взгляд, довольно высоким информационным потенциалом и семантической значимостью в орнаментальной системе русского народного искусства, еще далеко не до конца расшифрованной.

Этнографические и археологические данные говорят за то, что корни этого изображения восходят к схематичной передаче образа первобытного жилища-шалаша, закрепившегося в народном сознании и творчестве как некий мифологический архетип изначального жилища первопредка (или двух предков), своеобразного прахрама, соотносимого с концепцией мирового дерева, строения Вселенной, причем следы подобных воззрений в культуре восточных славян обнаруживаются прежде всего в семантическом комплексе, связанном с традиционным жилищем⁶. В архаичном мифологическом сознании «всякое челове-

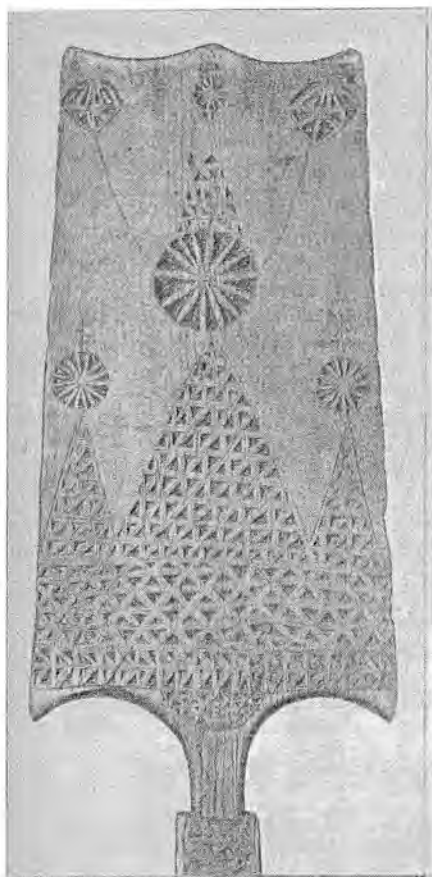


Рис. 3

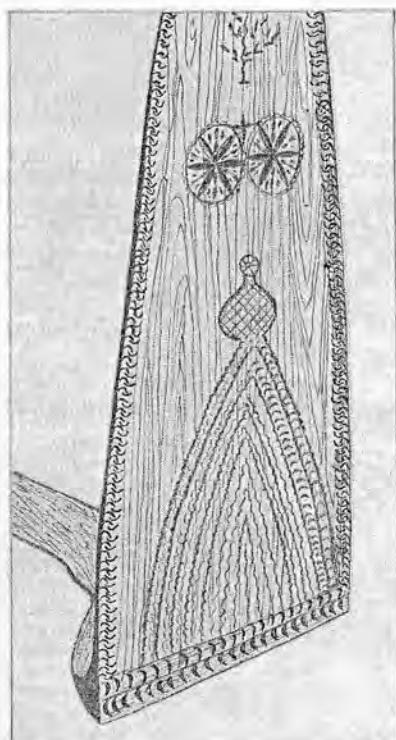


Рис. 4

Рис. 3. Прялка. I пол. XIX в. Вологодская обл., Тарногский р-н//Собрание ВМДПиНИ, инв. № ДДР-525

Рис. 4. Фрагмент стояка «теремковой» прялки, украшенного резьбой (Прорисовка с фотографии). XIX в. Ярославская губ., Романовский у.//Собрание Ярославского историко-архитектурного музейно-заповедника. Культурное жилище проецируется в центр мира,... любой жертвенник, шатер или дом делают возможным прорыв уровня»⁷. И сама Вселенная на определенном этапе осмысливается как некий колоссальный дом с присутствующим ему атрибутами — во многих традициях она представляется шатром с центральным столбом — мировым деревом в сакральном центре (особенно отчетливо это прослеживается у сибирских народов)⁸. Взаимная проекция макро- и микрокосма, в значительной степени законсервировавшись в семантике народного жилища, находит свое воплощение на более высоком уровне в концепции храма, прошедшего длительный путь становления от культовых мест (в том числе в жилищах) до ритуальных сооружений мировых религий, поражающих порой своим величием. Культовые здания, выражавшие представления о Вселенной и наделенные довольно сложной семантической нагрузкой, были известны уже задолго до распространения мировых религий, особенно на Древнем Востоке и в античности⁹. Наша задача — попытаться ответить на вопрос: какие реалии в языческой культуре древних славян соотносимы с мифологическим образом, донесенным до нас предметами народного искусства? Изображения на них (рис. 1—6) подсказывают нам образ конического,

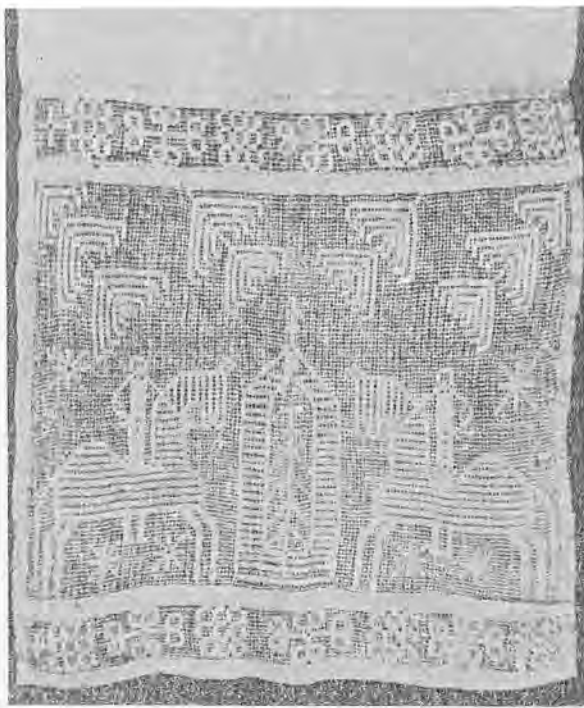
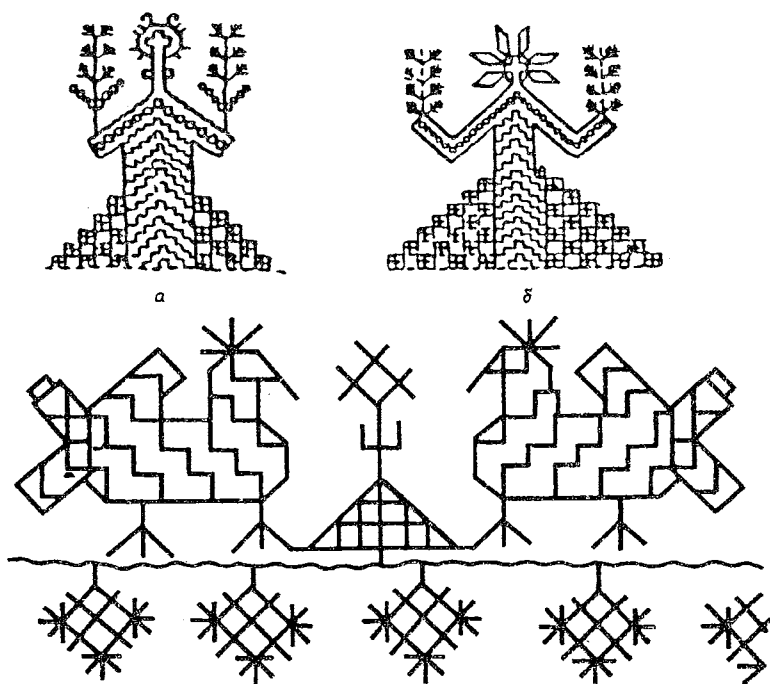


Рис. 5. Русская народная вышивка на конце полотенца. Костромская или Ярославская губ. (по определению Г. С. Масловой). Взято из: Маслова Г. С. Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник. М., 1978. Рис. 44(б)

шатрового строения (либо с крутым двускатным покрытием) с маркированным сакральным центром, соотношенным с идеей мирового дерева, а также обожествленного предка, языческого божества (в прототипе женского) ¹⁰.

Вопрос о существовании у древних славян крытой храмовой архитектуры и отражении ее в народном искусстве остается пока дискуссионным в научной литературе ¹¹. Сходясь во мнении, что кроме открытых святилищ у восточнославянских племен до принятия христианства уже оформились и культовые здания как таковые, исследователи придерживаются несколько различных точек зрения по поводу их внешнего и внутреннего устройства. В то же время все чаще высказываются предположения о шатровой форме храма (в варианте, представленном прежде всего северорусской шатровой архитектурой) как одной из древнейших, исконно славянской ¹², хотя вопросы, касающиеся генезиса данной формы, в основном ограничиваются отдельными замечаниями общего характера, например «Русский шатер связан с коническими покрытиями древнейшего славянского круглого и восьмигранного жилища, с архитектурой скифов, с завершением типа мегарона, перекрытием типа дарбазы и, наконец, с перекрытиями курганов Керчи» ¹³. Б. А. Рыбаков усматривает один из прообразов языческого славянского храма в прикарпатской пастушеской *колибе*, крытой усеченно-конической кровлей с крупным дымовым отверстием сверху ¹⁴. В последнее время сделаны интересные археологические открытия, о чем пойдет речь ниже; они позволяют нам частично представить внутреннюю планировку храмов, внешний же их облик во многом продолжает оставаться загадкой.

Дискуссионность вопроса о древнеславянских храмах вызвана прежде всего



в

Рис. 6. Варианты дерева-строения с признаками женской фигуры в вышивке. Взято из: а, б — Космечко А. П. Народное изобразительное искусство вепсов. М., 1984. Рис. 21 (2, 3); в — Изобразительные мотивы в русской народной вышивке (Музей народного искусства)/Авторы-составители Г. П. Дурасов, Г. А. Яковлева. М., 1990. Рис. на с. 107 (№ 20 в каталоге). Фрагмент

тем, что источники не оставили нам однозначных свидетельств о них. Имеющиеся данные относятся в большинстве к северо-западному ареалу расселения славянских племен, прежде всего к балтийским славянам, к тому же представить внешний облик храмов по ним можно только в отдельных деталях¹⁵. Известно, что князь Владимир, который «храмы идольские и требища» при введении христианства «всюду раскопа, и посече, и идолы съкруши» сам ездил до Крещения Руси на поклонение в какой-то храм в Киеве, представлявший собой, по предположению Н. М. Гальковского, весьма примитивное строение, напоминающее большой сарай¹⁶. Возможно, что именно из-за внешней простоты большинства языческих древнерусских храмов не сохранилось более или менее ясных их описаний, так как они не поражали воображение современников. Часто в описаниях древнеславянских культовых мест речь идет о священных деревьях, иногда со специальным ограждением вокруг них¹⁷.

Исследователи культа священного дерева неоднократно отмечали генетическую связь понятий храма и освященного поклонением дерева. Эта связь, например, прослеживается в языках грузинских племен — в названиях общеплеменных божеств и святилищ в их честь, таких, как *джвар* и *хати*¹⁸, причем известен и знак под названием «джвар» (татуировка на руке старой сванки), практически идентичный рассматриваемым мотивам в русском народном искусстве (рис. 7, а). Существует мнение, что основание храма, города, крепости самым тесным образом связано со священным деревом; Плиний писал, что «деревья были

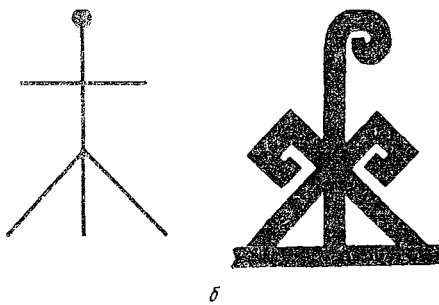


Рис. 7. Сходные мотивы у других народов.

а — Знак татуировки *джвар* на кисти руки престарелой сванки. Взято из: *Бардавелидзе В. В.* По этапам развития древнейших религиозных верований и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тбилиси, 1957. Табл. XVIII-3; б — Мотив вышивки на груди женской рубахи. Чуваша. Взято из: *Трофимов А. А.* Орнамент чувашской народной вышивки. Чебоксары, 1977. Рис. 3 на с. 30

главными храмами, посвященными божествам», а по словам Овидия, вокруг священных деревьев возводились стены¹⁹. В одном из текстов «Махабхараты», связанном с культом столба Индры, последователям культа предписывается возвести «строение счастья», в центре которого должно возвышаться «древо Индры», а рядом с ним — очаг-алтарь, причём по древнеиндийским представлениям дубина Индры (*ваджра*) отождествлялась с мировым деревом, а в жилище — с центральным столбом²⁰. В хананейских святилищах дерево и его рудимент — священный столб фигурировали среди главных объектов культа²¹. А в храме Исиды в Библосе стояло дерево, в ствол которого, по легенде, было заключено тело мертвого Осириса; вобрав в себя тело бога, дерево это вначале было использовано в качестве опорной балки для дома царя²². Л. Я. Штернберг предполагал, что здание китайской пагоды с ее неуклонно суживающимися кверху галереями является эволюционной формой мирового дерева²³.

Связаны ли формы подобных храмов с конструкцией древнейшего жилища (в основе — шалаша, построенного вокруг дерева) генетически или они возникли в результате возведения ограждений вокруг священного дерева — ответить однозначно на этот вопрос пока сложно; видимо, могли иметь место оба процесса. Но, как известно, факт консервации архаического жилища в культовой постройке отмечается у разных народов. Очень характерна в этом отношении тюркская традиция, где можно проследить почти непосредственный переход от форм первобытного шалаша с использованием растущего дерева к культовому сооружению. Северные алтайцы возводили охотничий шалаш вокруг дерева (кедра, пихты), вознося к нему молитвы; место же около этого дерева в шалаше считалось самым почетным²⁴. А у алтайцев-бурханитов на празднествах, связанных с молениями о плодородии, в доме ставили свежие березки, причём самую большую — в центре за очагом, на самом почетном месте *тёр*; то же — у хакасов при камлании с целью зачатия, да и все остальные ритуальные действия были связаны прежде всего с этим деревом²⁵. Следующим этапом в этой цепочке можно считать ритуальные шалаша из растущих деревьев, возводимые по определенным праздникам на горе, — они известны всем тюркоязычным группам Южной Сибири²⁶. У якутов подобная линия развития прослеживается для *урасы* — конического берестяного строения, уже на глазах исследователей утратившего свои функции жилища и сохранявшегося только как ритуальное сооружение, по образу которого якуты представляли себе Вселенную²⁷. Шаманский чум эвенков со священным деревом *туру* в центре, соединяющим все три мира, также является характерным примером перехода от обычного жилища (при камлании в обычном чуме в центре его также ставилось туру) к культовому строению с реконструкцией архаичных сакральных элементов, причём сам шаманский чум осмысливался как остров на шаманской реке, и все устройство такого чума позволяет исследователям увидеть в нем прообраз будущего жреческого храма²⁸. Схематичное же его изображение практически идентично нашим анализируемым треугольным мотивам (вариант с деревцем в центре)²⁹. Интересно, что подобные временные культовые сооружения были известны и в совсем иных ареалах — например, в Древнем Египте священный шест или дерево *дэд*, с четырьмя шалашеобразными

подпорками возводился на празднике в конце лета — это, видимо, дает основание считать подобные строения одной из мировых универсалий.

Что касается восточных славян, то в их культуре имеются явные следы существования в прошлом храмов со священным деревом или его рудиментом в центре. Так, еще недавно в Вологодской обл. на р. Кокшеньге (где, кстати, больше всего распространена в резьбе анализируемая треугольная фигура с розеткой) бытовал обычай заключать особо чтимые деревья в часовни³¹. А в поселке Керчево против впадения Вишеры в Каму стояла часовня с деревом внутри, которое поверх сруба разветвлялось на пять стволов³². В одной поморской легенде также рассказывается о часовне, построенной вокруг березы (см. эпитаф). В преданиях Русского Севера (как и в скандинавских сагах) место для поселения или основания церкви нередко указывает дерево, принесенный к берегу строевой лес или бревно³³. Как известно, церкви в значительной степени заимствовали символику древних языческих святилищ, на месте которых они часто сооружались. Поэтому обращает на себя внимание значительное число параллелей в народной культуре восточных славян между христианским храмом и деревом. Так, с фольклорным мотивом о творении мира, где рисуется поднимающееся из первозданного моря дерево с птицами-творцами, перекликается мотив выходящей из моря церкви:

Посреди моря океанского
Выходила церковь соборная...³⁴

Обычай ставить церкви на островах долго сохранялся на Русском Севере. В связи с этим вспоминается и священный дуб на о-ве Св. Георгия, которому поклонялись руссы, упоминаемый Константином Порфирородным, а также свидетельства источников о славянских языческих храмах на островах, в частности на о-ве Руяне в Арконе³⁵. Контаминация образов церкви и дерева проявляется и в величальных песнях, где два голубя то на «дубчике» сидят, то на часоулке³⁶. Считалось, что дерево, выросшее на месте разрушенной церкви, можно было рубить только для постройки новой церкви или часовни³⁷. В белорусском женском заговоре рисуется таинственный образ церкви в лесу на горе: «У цемным леси стоиц гора высокая, там расту дубы вячистые, там стоиц церква сяянцоная, там бяжыц вода цудоуная»³⁸. Как известно, и представление о священном дереве нередко связывалось со священным источником: «Тече вода холодная з-під кореня дуба...»³⁹. А по свидетельству очевидцев, языческие храмы были также соотнесены не только со священными деревьями, но и вытекающими из-под них чудодейственными источниками. Это еще раз подтверждает семантическую связь в народном мировоззрении понятий священного дерева, языческого храма и церкви. Интересно, что колокол — атрибут церкви — в свадебных песнях оказывается на березе, а в загадках — на дубе⁴⁰. В связи с этим обращает на себя внимание и своеобразный гибридный образ в вышивке, отмеченный А. П. Косменко, — дерево, вершина которого как бы перерастает в многокупольную церковь⁴¹.

Глубокая архаика проступает и в фольклорном мотиве построения церкви с тремя верхами из «крестного» дерева с тремя вершинами, посвященными, согласно легенде, Христу, Адаму и Богородице (или Еве)⁴². Аналогию этому мотиву можно встретить в народной резьбе, например на вологодской прялке (рис. 3): здесь анализируемая нами фигура повторяется трижды (не считая еще верхней маленькой), и над боковыми мы видим православные кресты, которые явно указывают на то, что перед нами изображение храма, а рассматриваемые треугольные фигуры имеют к этому образу прямое отношение. Древний силуэт языческого храма, слившись в народном сознании с христианским, перенимает в крестьянском искусстве и его атрибуты. В вышивке привлекают внимание изображения «часоулки» с деревцем внутри и крестом на вершине (рис. 5), а на одной теремковой прялке шалашеобразную фигуру венчает луковичная глава, деревце же расположено выше (рис. 4). Мастер, используя старый, видимо, хорошо знакомый образ, вкладывает в него новый смысл с помощью изменения

или двенадцатимя одцовых деталям — этот прием достаточно распространен и известен в народном искусстве и, пожалуй, благодаря именно ему до нас доходят мотивы и образы из глубочайшей древности. Кресты и главки в данном случае указывают прежде всего на сакральность изображаемого строения. Обращает на себя внимание и то, что анализируемые фигуры в резьбе, а иногда и в вышивке, покрыты мелкой ромбической сеткой, линейной штриховкой, волнистыми линиями и т. п., — правомерно предположить, что подобный декор передавал строение конического свода стен древнего храма в виде плетеного каркаса из прутьев и ветвей. На эту мысль наводят и интересные загадки о церкви и колокольне: «Плеть плетена, вверх сведена, о сте углов, о тысяче рублей»; «Тень-потетень, заплету плетень, в 77 рядов, выше сел и городов»⁴³. Остатки построек с кусками глиняной обмазки, на которой сохранились отпечатки плетеного каркаса и даже ветвей с листьями, обнаружены археологами в большом количестве на территории расселения древних славян⁴⁴. При раскопках славянского храма в Арконе также найдены следы глиняного наката с отпечатками ветвей⁴⁵. В более поздние времена, а также в местах, богатых лесом, плетение стен храма из ветвей могло частично сохраняться в качестве сакрального элемента, как например, сохранялось ритуальное осмысление процессов прядения и ткачества.

Какой круг обрядности мог быть связан с подобным храмом? Вероятно, он близок к тому, который намечается М. Г. Гусаковым вообще для языческих святилищ и храмов, и прежде всего — округлой формы с маркированным сакральным центром⁴⁶. Это, во-первых, календарные общеродовые или общеплеменные празднества; может быть, вариант подобного культового строения мы видим в одной купальской песне, текст которой собиратель П. Бессонов дополнил важными пояснениями:

Сяред села Воучковского То-то!
 Ту-Ту стояла лазня дубовая (сени с навесом, открытая часовня.— Бессонов)... (припев)
 А ходили детюшки (парни, молодцы.— Бессонов)
 Богу помолиться... (припев)
 Стоуб обнимали, печь цаловали... (припев)
 Перед Сопухой (Купалой.— Бессонов) крыжом ляжали... (припев)
 Яны думали — прячистая... (припев)
 Анож Сопуха (Купала) — нячистая!⁴⁷

На Купалу возводились и конические шалашеобразные сооружения, иногда с растущим деревом внутри, с колесом на вершине, которые затем поджигались⁴⁸. Шалашик из трех растущих деревьев — березки, рябинки и елочки — делали девушки в Смоленской губ. на Троицу и, украсив его, водили вокруг хоровод⁴⁹. Кроме того, на Троицу и Купалу под деревом устанавливали в некоторых местностях женское чучело, иногда в специальном шалаше⁵⁰, что, вероятно, было связано когда-то с представлением о женском предке-прародительнице (так, например, у нивхов изображение духа предка уносят в лес, сооружают шалашик под деревом и оставляют его там)⁵¹. Этот обряд перекликается и с фольклорным мотивом «беседушки», шатра под деревом, где либо вышивает, либо плетет венки красная девица:

Ай во поле липынька!
 Под липою бел шатер,
 Во том шатре стол стоит,
 За тем столом девица
 Рвала цветы со травы,⁵²
 Видала винок с городы...

Подобные тексты связаны, как правило, со свадебной тематикой, часто в таком шатре рисуется брачная пара, а иногда даже кровать, и здесь мы подходим ко второй основной функции, которую, видимо, должен был выполнять когда-то древний храм — это семейно-родовые обряды, тесно связанные в то же время с

общеродовыми и календарными. В фольклорных и этнографических материалах можно найти немало косвенных указаний на соотнесенность шалашеvidного или шатрового строения со свадебной обрядностью, с представлениями о зачатии, рождении и смерти человека, т. е. со всем тем ритуально-семантическим комплексом, маркирующим основные вехи человеческой жизни, который намечается и для «дерева-столба» традиционного жилища. Так, интересный обряд сохранялся еще до недавнего времени в Дмитровском у. Московской губ.: над молодыми, сидящими за свадебным столом, в переднем углу развешивали так называемый «свадебный шатер» в виде «паука» и голубя из бумаги и соломинок, причем в «пауке», с одной стороны, угадывается изображение солнца⁵³, с другой — просматриваются черты, близкие к образу богини-пряжи, богини судьбы (т. е. в архетипе — матери-прародительницы)⁵⁴. Вспоминается и народный танец «Шатер» с явно эротической символикой. Можно предположить, что когда-то брачный обряд совершался в специальном шатре или шалаше, возведенном около дерева, или в храме шатровой формы, также связанном со священным деревом, с идеей древа жизни. Кстати, свадебный шалаш из растущих деревьев был известен, например, алтайским тюркам, в частности шорцам⁵⁵. А у русских Калужской губ., когда молодых клали спать, то иногда пели:

Ореховая клетка поставлена редко,
Как за этой клеткой идет цалованье,
Идет цалованье, крепкое обниманье⁵⁶.

Основной изначальный смысл свадебного обряда, как известно, — продолжение рода, освящение зачатия, которое мыслилось через приобщение к божеству-предку, получение от него зародыша. Представления же об этом божестве (первоначально, разумеется, женском) самым теснейшим образом были связаны со священным деревом и центральным столбом жилища (так, например, даргинцы верили, что «хозяйка дома» живет в его центральном столбе⁵⁷). Сами роды в очередной раз манифестировали эту связь — специальное строение, в которое по обычаям многих народов женщина удаляется для рождения ребенка, нередко тем или иным образом соотносится со священным деревом: у хантов оно «у подножия прекрасного дерева», а у якутов роженица, находясь под покровительством богини Умай, держалась за березу, которая бивалась в пол в доме около ее постели⁵⁸.

В традиционном русском жилище данный семантический комплекс реконструируется главным образом для сакрального места, именуемого кут, куть, куток и т. п. Локализовавшись первоначально, видимо, около дерева-столба (прототипа «печного столба») ⁵⁹, оно, как считает А. Н. Харузин, служило основой древнего жилища-шалаша славян⁶⁰. Но слово «кут» семантически связано в славянских языках со словами, означающими понятия «храм» и «шатер»⁶¹, а И. И. Срезневский выводит из него слово «континя», которым в раннесредневековых источниках назывались языческие храмы славян⁶². В то же время слово «кут» сохранило места и значение жилища, а «куток» — шалаша⁶³.

Шалашевидные постройки возводились когда-то древними славянами и на могилах⁶⁴. Хорошо известен тот факт, что надмогильные сооружения, гробницы имитировали в древности жилые постройки, становясь «домом умершего», но характерно, что у славян в этом аспекте достаточно отчетливо просматривается искомая нами форма архаичного жилища с деревом-столбом. Исследовав надмогильные сооружения у славянских народов, Н. Н. Велецкая приходит к заключению: «Древнеславянские сооружения столбовой конструкции представляли собой ствол дерева, бревно, пень, чурбан, на который укреплялась основная конструктивная деталь, по форме — шалаш или двускатная крыша, по функции — домовина для праха и души. Генетические корни этой домовины — модель примитивного жилища, то есть шалаша». И далее, анализируя подобную конструкцию: «В основе конструкции — синтез рудиментарных форм погребения на деревьях и в „домовине“ — модели архаического жилища»⁶⁵. Могила, как и дом, — отражение космического архетипа⁶⁶, и потому вполне правомерным можно

считать мнение Л.А. Динцеса: «Несомненно, из таких хором предков-мертвецов и развились языческие храмы божествам, которые... отраженно представлены в деревянном церковном зодчестве»⁶⁷. В исследованиях по истории архитектуры встречается положение о генезисе храма из погребения в жилище через надмогильное сооружение, гробницу в форме дома к собственно храму сохранившему так или иначе связь с заупокойным культом⁶⁸. Как известно, первоначальное формирование христианских культовых зданий также теснейшим образом связано с кладбищами и гробницами, развившись в значительной мере из часовен над гробницами мучеников⁶⁹. Насколько тесно слились в народном сознании элементы христианской и древней языческой культур, еще раз доказывает следующий фольклорный мотив восточных славян: из-за злости матери гибнут ее сын и невестка, горячо любившие друг друга; сына хоронят под церковью, а его жену — под колокольной, на их могилах вырастают деревья — зеленый явор на его, белая липа (или тополь) — на ее; пробивая стену, они тянутся ветвями друг к другу и сплетаются вершинами⁷⁰ (В связи с этим вспоминается обычай сажать дерево на могиле, которое считается изоморфным мировому дереву)⁷¹. В приведенном фольклорном мотиве перед нами опять возникает образ храма с деревом внутри, к тому же построенного на захоронении и связанного с брачной символикой.

Что же говорят нам археологические данные о возможности существования подобного храма у восточнославянских племен? До недавнего времени признавалось определенно доказанным наличие у них в языческие времена только открытых святилищ, таких, как, например, в Перыни под Новгородом или близ Ходосовичей на левом берегу Днепра, оба — конца I тыс. н. э., причем в плане — округлые, со следами от крупного столба-идола в центре⁷². С конца 1950-х — начала 1960-х гг. археологи все чаще стали высказывать предположения и о существовании крытых храмов. Так, на славянских поселениях VII—VIII вв. на р. Тясмин (бассейн Днепра в среднем течении) были обнаружены среди прямоугольных полуземлянок остатки круглых в плане строений без следов печей в них⁷³. Стены их имели легкое каркасное строение, а в одном из них, у с. Пенькова, сохранился след от толстого столба в центре. Чуть позднее в бассейне р. Десны на Почепском селище были открыты остатки подобного круглого в плане сооружения с центральной столбовой ямой, относящегося к еще более раннему периоду — зарубинецкой культуре первых веков н. э.⁷⁴ По поводу этих находок ученые высказали мнение, что это следы крытых храмов славян-язычников⁷⁵. Не так давно остатки подобного сооружения — круглого в плане с центральным столбом — обнаружены и на Ревнянском могильнике (на р. Прут) VIII—IX вв.⁷⁶ Характерно, что размеры строений почти одинаковы — диаметры их оснований 5—6 м. Кстати, само слово «храм» Б. А. Рыбаков трактует как «круговая постройка»⁷⁷. Раскопки последних лет выявили остатки еще нескольких подобных строений в святилищах восточных славян IX—XI вв. в бассейнах рек Днестра и Прута⁷⁸. Особый интерес представляет постройка в святилище около с. Зеленая Липа. Стены этого приближающегося в плане к квадрату сооружения были из бревен с применением плетня с обмазкой. Почти в центре находилась большая столбовая яма с остатками сгоревшего дерева. Также почти в центре здания, ближе к восточной стороне, было обнаружено погребение. Исследователи определенно считают остатки этого строения «храмом идольским»⁷⁹. Столб в центре таких храмов, являясь воплощением мировой оси, древа жизни, во времена древних славян скорее всего уже превратился в антропоморфного идола, выражая персонификацию связанных с этим семантическим кругом идей (как это мы видим, например, в ритуальных домах кати — индоиранской народности Гиндукуша, где два или четыре центральных столба были одновременно резными идолами с подчеркнутыми признаками пола, преимущественно женского)⁸⁰. Весьма характерно, что остатки подобных храмов часто находятся рядом с могильниками, составляя, видимо, неотъемлемый компонент всего комплекса похоронно-поминальной обрядности. Таким образом, приведенные археологические данные, совпадая с этнографическими в основных семантически нагруженных

деталей, в значительной мере подтверждают наше мнение об отражении в русском народном искусстве древнеславянского храма определенного типа.

Возвращаясь к анализируемым мотивам народного искусства, необходимо остановиться на варианте с розеткой на вершине, достаточно широко распространенном. Как правило, розетку считают солярным символом, что вполне укладывается в концепцию храма — мирового дерева. Мифологема мирового дерева с солнцем на вершине хорошо известна, отражение ее видят в загадках типа: «Стоит мост на семь верст, на мосту дуб, на дубу цвет — на весь белый свет»⁸¹, в украинском обряде ношения ритуального шеста с колесом, увитым цветами и лентами, который называли «сухой дуб» или «игорный дуб». Просматривается этот образ и в купальской обрядности возжигания крупного венка на вершине растущего дерева⁸². Но у разных народов со священным деревом связывалось и более широкое понятие небесного огня вообще. Так, по древнеиндийскому поверью бог Агни (владыка небесного огня) нашел себе убежище в фиговом дереве, а согласно тосканийскому поверью, огонь родился на вершине дерева; гурийцы же верили, что яркое пламя конической формы опускается иногда в ясные вечера на какое-либо дерево, чаще всего тис, после чего дерево считается неприкосновенным⁸³. В сербско-боснийской рукописи при описании Вселенной имеется следующее место: «Да что дръжить того огня? Рече: дуб железны, еже есть прьвопосаждень, от вьсего же кореніе на силе божіей стоит»⁸⁴. Видимо, понятие небесного огня включало также и молнию. Неслучайно дуб у древних славян, как и в Древней Греции, был деревом бога-Громовика.

Таким образом, с достаточной долей вероятности можно констатировать, что довольно распространенный мотив русского народного искусства — шалашевидная фигура с розеткой на вершине — донесла до нас образ древнего языческого храма, связанного с представлением о мировом дереве, моделирующем всю Вселенную. Основание храма (= корни мирового дерева) осымывалось как нижний мир, соотносимый с предками, «тот свет», а вершина — как небесный — символизируемый образом небесного огня. Но как соединены стволом корни и вершина дерева, так и представления о нижнем и верхнем мире с глубокой древности сливались в единый, трудноразделимый семантический комплекс, выражавшийся, в частности, в контаминации верха и низа, и персонифицировались на определенном этапе в образе «вселенского божества» — Великой Матери, известной практически всем народам мира, позднее — мужского божества (у славян черты последнего прослеживаются для Рода, Святовита, Триглава, Дажьбога, Перуна и др.). Это способствовало превращению дерева-божества в храме (ср.: в храме Эанна в Уруке священный кедр считался матерью бога Эанна⁸⁵) в антропоморфного идола-столп, а также, возможно, и восприятию всего храма как образа такого «вселенского» божества, вследствие чего не лишено оснований мнение таких авторов, как А. К. Чекалов, предположивший в резных треугольных фигурах с розеткой на вершине условный образ Великой богини⁸⁶; и в вышивках дерево, Богиня и храм иногда сливаются в единый образ, что удачно подмечено А. П. Косменко (рис. 6), а в фольклоре храм порой прямо отождествляется с Божественной Матерью: «Утка крякнет, берега звякнут, собирайтесь, ребятаки, в деревянную матку» (загадка о колоколе и церкви)⁸⁷.

Не противоречит всему вышеизложенному и мнение Е. В. Антоновой о символике подобных треугольных фигур с деревцем, изображавшихся на керамических женских статуэтках анауской культуры (эпоха бронзы, Южная Туркмения), — общий смысл этих знаков она видит в передаче идеи рождения, произрастания, творения, сопоставляя их со знаками шумерской письменности, а также с представлениями о священной горе⁸⁸. Но образ вселенской горы с глубочайшей древности у разных народов неразрывно слит с такими понятиями, как мировое дерево, дом божества или предка, храм, на что указывают, например, названия вавилонских храмов: «Гора дома», «Дом горы всех земель», «Связь неба с землей»⁸⁹ и т. п. — или, скажем, представление эвенков о перевоплощении во время посвящения шамана священной родовой горы в жилище, 'а матери-зверя



Рис. 8. Дверь, декорированная резьбой (по легенде — дверь от молецыни). Горьковская обл./Собрание Горьковского историко-архитектурного музея-заповедника, инв. № ГОМ-4419

шамана — в старую женщину, главу и хозяйку этого родового жилища духов-предков шамана⁹⁰. В мифологической конструкции «Вселенная-дом» дерево и гора могут быть взаимозаменяемы — так, в тибетской мифологии вариант образа мира — шатер, вращающийся вокруг ледяной горы Тисе, вершина которой проходит через центральное отверстие шатра-неба, являясь как бы его центральным опорным шестом⁹¹, т. е. образ горы здесь явно вторичен. Таким образом, вопрос может стоять лишь о большей приоритетности того или иного образа в каждом конкретном случае. Отмечено, что в тех традициях, где значительно развит образ вселенской горы, образ мирового дерева либо несколько оттеснен, либо вовсе отсутствует⁹². В восточнославянской же традиции образ мирового дерева представляется разработанным в значительно большей степени, хотя, несомненно, имеются случаи и совмещения этих двух представлений (фольклорный мотив дерева на горе). Что касается анализируемых нами треугольных мотивов, то аргументом в пользу предлагаемой интерпретации можно считать нередко изображаемую центральную ось треугольной фигуры, перерастающую в деревце над ней, а в вышивке порой, как уже отмечалось, — и в столпообразное строение

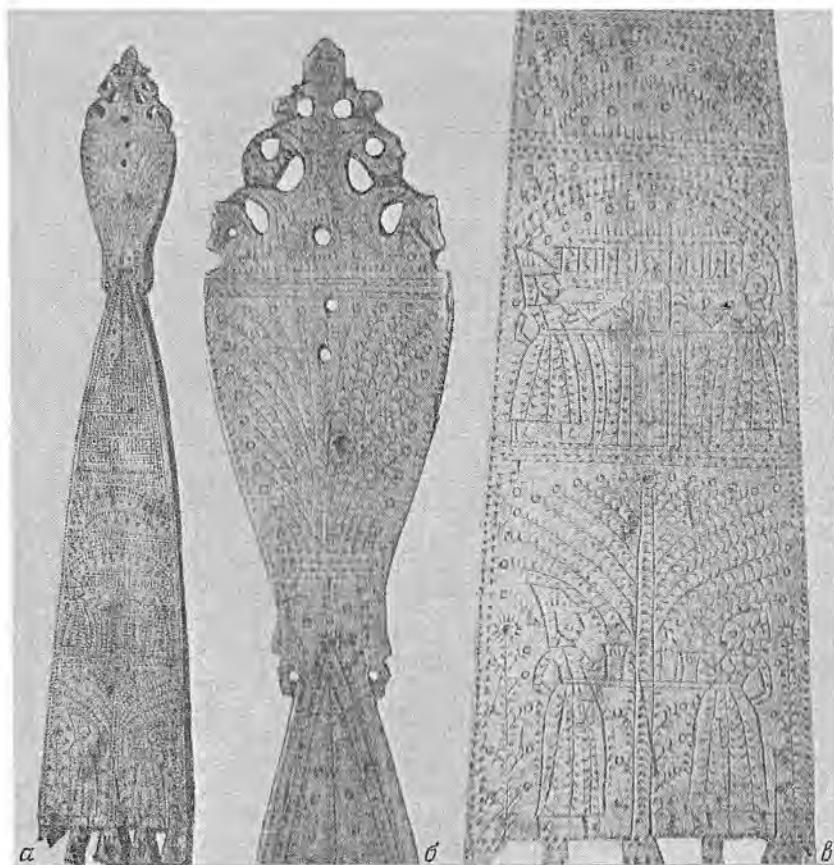


Рис. 9. Стояк «теремковой» прялки. Конец XVIII — начало XIX в., Ярославская обл./Собрание ВМДПиНИ, инв. № ДДР-382

a — общий вид стояка;

b — лопадка, завершающаяся резным кокошником;

v — нижняя часть стояка со сценами чаепития (вверху) и винопития (внизу)

(рис. 6, *a*). Богатая вариативность данного образа в русском народном искусстве открывает при исследовании все новые значимые детали, говорящие в пользу вышеизложенной концепции. Остановимся на некоторых вариантах в резьбе.

Реконструируемый храм, маркируя сакральный «центр мира» и являясь образом Вселенной, должен был играть значительную роль и в регламентации жизни социума. В связи с этим привлекает внимание уникальный резной мотив на двери от молельни (!) — шатровообразная фигура с крупной розеткой на вершине, внутри ее по центру — растительный мотив, также с цветком-розеткой на вершине, а по сторонам от него — два треугольных «шалашика» (рис. 8), что, возможно, передает идею соединения родовых, фратриальных святилищ под эгидой единого общеплеменного храма. Эту же мысль о разделении святилища на фратриальные половины высказывает Б. А. Рыбаков при анализе святилища на Благовещенской горе около Вщижа (на правом берегу Десны)⁹³. На резном рисунке двери по бокам, вдоль «стенок шатра», мы видим две веточки — быть может, они намекают на плетенный из веток каркас стен храма. Этот выразительный, полный глубокого смысла образ перекликается с интересными изображениями на одном типе прялок, которые, возможно, в чем-то помогут нам более



Рис. 10. Фрагменты «теремковых» прялок. II пол. XIX в. Ярославская обл. // Собрание ВМДПнНИ

а — лопаска с кокошником — инв. № ДДР-379;

б — нижняя часть стояка — инв. № ДДР-381

детально представить внешний и внутренний облик подобного храма, вернее, одного из его видов, может быть, наиболее архаичного. Речь идет о теремковых, или «терематых» прялках, распространенных на севере Ярославской обл. (рис. 9, 10) и неоднократно привлекавших внимание исследователей необычностью своей формы и декора⁹⁴, однако в данном аспекте они не рассматривались. Плоский, вытянутый «шатровообразный» стояк этих прялок завершается маленькой, расходящейся кверху лопаской с пышным резным кокошником. Такой кокошник, украшенный сквозной и контурной резьбой, довольно ясно передает изображение стилизованного дерева с птицами на ветвях (обычно три пары) и конскими головами внизу. Венчает его, как правило, маленькое резное солнышко, иногда под ним дуга — вероятно, изображение месяца. Ниже, в центре лопаски вырезана крупная розетка, как бы насаженная на какой-то стержень, а на более ранних прялках иногда — деревце (на поздних их заменяет двуглавый орел). На расширенной книзу ножке чаще всего двумя ярусами изображались жанровые сцены. Общая форма стояка заставляет предположить, что первоначально он являлся ни чем иным, как отражением образа храма, описанного выше, причем достаточно реалистически переданного. Выполнение кокошника в технике сквозной резьбы, а остальных мотивов — глухой наводит на мысль, что последние могли представляться как бы внутри замкнутого пространства, а верх — снаружи. Может быть, не случайна и расширяющаяся кверху форма лопаски — она могла передавать реальную деталь изображаемого храма — продолжение прутьев каркаса стен — за это говорит лопаска одной ранней прялки (конец XVIII — начало XIX в.), где мы видим изображение ветвей, как бы перехваченных внизу лопаски (рис. 9, б). Кокошник же — это, вероятно, вершина проходящего сквозь храм дерева, так как основание его мы часто встречаем в традиционном сюжете нижнего яруса ножки: столбик, как бы подпирающий второй ярус, около него предстоят две птицы (рис. 10, б) — здесь, видимо, символически была передана идея подземного мира с образами двух мифических предков. Очень схожий

мотив с птицами у основания дерева как бы в маленьком шалаше встречается среди польских «выцинанок»⁹⁵.

В среднем ярусе на теремковых прялках XIX в. чаще всего расположена сцена часпития, которой, вероятно, предшествовала сцена ритуального винопития, известная еще в древнерусском искусстве, — ее мы находим на более ранних прялках, а на одной из них, описанной выше, сцена винопития изображена в нижнем ярусе, причем стол как бы крепится к пышному дереву (рис. 9, в). Кстати, стол когда-то в крестьянском доме, а возможно и в древнем храме, входил, по всей вероятности, в семантический комплекс с центральным деревом-столбом и занимал место не в красном углу, понятие которого сложилось довольно поздно, а в центре дома, непосредственно около дерева-столба⁹⁶. Стол называли «материнским сердцем» и «престолом Богородицы», а в заговоре престол стоит на океан-море, на нем — мать Христова, а рядом — «дуб вниз макушкой, вверх кореньем»⁹⁷. Ставили стол под деревом и во время весенне-летних праздников — на Троицу, Семик, Купалу. Таким образом, сцена винопития у стола и дерева на рассматриваемой прялке, вероятно, имела большую смысловую нагрузку, изображая скорее всего религиозный ритуал внутри храма, образ которого читается во всем облике стояка теремковой прялки. Кстати, на этой же прялке вверху ножки, под лопаской, мы видим все ту же треугольную фигуру с деревцем по центру и маленькой розеткой на вершине (рис. 9, а). В связи с этим мнение О. В. Кругловой о том, что изображение «архитектурного шатра» появилось на теремковых прялках довольно поздно⁹⁸, представляется малоубедительным. Да и само название этих прялок говорит о многом — изображение терема в народном искусстве, видимо, издавна носило ритуальный характер: так, в районе Углича специальное печенье «теремки» дарили гостям во время свадьбы⁹⁹.

Завершение теремковых прялок в виде кокошника, условно передававшее вершину дерева, включало в себя и мотивы птиц, которые одновременно могли изображать как вполне реальных птиц, так и воплощать идею о реинкарнации душ, о древе жизни с птицами-душами на ветвях; следы представлений о таком древе прослеживаются у многих народов мира, в том числе и у русских. В этих птичках можно предположить и резные изображения, венчающие вершину храма, — резных птичек мы встречаем, к примеру, на центральных столбах жилища у ульчей и нанайцев¹⁰⁰ (в связи с этим вспоминается название в русском жилище двух балок, идущих к печному столбу, — «воронцы»). Возможно, и конские головы внизу кокошника прялок — реальные атрибуты кровли такого храма: вспомним украшенные коньками крыши северных изб; им же предшествовали, видимо, реальные конские черепа, так как водружение черепа животного над кровлей известно еще со времен верхнего палеолита, а в более поздние времена черепа венчали даже двускатные крыши жилищ Европы¹⁰¹, в качестве оберега конский череп долго использовался в народной обрядности. Не имея возможности подробно останавливаться на широко распространенном образе мирового дерева с предстоящими животными, в частности конями¹⁰², хочется провести только одну параллель. В украинских песнях встречается образ оленя, который «ходит по сосне»¹⁰³. Сходный мотив имеется, например, в кетском мифе, где герой попадает по небесному дереву на небо в личине оленя¹⁰⁴ (ср. путешествия шамана на бубне-олене и т. п.), т. е. олень является как бы медиатором между мирами. Многие представления об олене, как известно, перешли впоследствии на образ коня, и можно предположить, что конские изображения над кровлей предполагаемого храма были связаны с кругом подобных воззрений. Общий силуэт теремковых прялок напоминает также женскую фигуру, что не раз отмечалось исследователями, однако это, как уже сказано выше, ни в коей мере не противоречит предлагаемой интерпретации.

Таким образом, суммируя свидетельства памятников народного искусства, этнографии и археологии, мы все более отчетливо различаем контуры древнего языческого храма славян, в котором частично законсервировалась форма перво-

обычного жилища-шалаша. Такой храм конической формы скорее всего не являлся единственным видом храма в Древней Руси перед принятием христианства — и народное искусство, и свидетельства источников рисуют нам и иные образы культовых построек, но несомненно, что рассматриваемый тип был одним из древнейших. На это указывает также тот факт, что и в резьбе, и в вышивке произошло сведение этого образа к очень условному знаку (рис. 6, в), видимо, уже достаточно давно превратившемуся в сакральный символ, что известно и в культуре других народов, например сванов (см. выше), или в чувашской вышивке, где на груди рубах встречается подобный знак (рис. 7, б), трактуемый как ритуальный шалаш, свод которого символизировал небо, а центральный шест — мировой столп¹⁰⁵.

Отмечая значительную вариативность разбираемого образа в русском народном искусстве, мы, видимо, должны констатировать, что памятники отражают различные хронологические пласты в формировании данного типа храма — от самых архаичных, переданных почти схематичным знаком, который читается скорее как некий условный образ прахрама, жилища первопредков и может быть соотносен в большей степени с временными культовыми строениями в виде шалаша, до значительно более сложных, отражающих представления о трехчленности Вселенной, хотя общий силуэт остается все же довольно простым, лаконичным и легко узнаваемым.

Но тысячелетние традиции, как известно, не исчезают бесследно, и при более внимательном взгляде на русскую культовую архитектуру мы несомненно обнаружим их следы. Исследователи не раз отмечали наличие некоего «растительного начала» во внешнем облике многих русских православных храмов, считая его наследием глубочайших традиций славянского искусства¹⁰⁶. При господствующей четырехстолпной организации внутреннего пространства православного храма возводились иногда церкви и с массивным центральным столпом¹⁰⁷. Тот же архетип проступает в одностолпных трапезных палатах, представляющих единое здание с церковью, — С. А. Полищук проводит параллель между центральным столпом таких палат и представлением о древе жизни¹⁰⁸. А на Русском Севере был известен тип церкви в виде насаженных один на другой шалашей, в котором просматривается подражание еловым деревьям — форму подобного храма Л. А. Динцес считал несомненно пришедшей из славянского язычества¹⁰⁹. Близок к данному типу храма и облик гуцульских церквей. Завуалированное стремление к шатровообразным очертаниям с помощью большого количества маленьких главок или уступчато сужающихся к барабану рядов закомар можно нередко наблюдать в русской культовой архитектуре (например, Преображенский собор в Кижях, первоначальный облик Троицкого собора XII в. в Пскове¹¹⁰, Успенский собор Княгинина монастыря во Владимире и др.).

Но с наибольшей полнотой образ древнего славянского храма запечатлелся, вероятно, в северорусских шатровых церквях. Известно, что шатровое покрытие как неканоническое запрещалось церковью, особенно с XVII в., однако оно упорно продолжало бытовать, прежде всего в дальних районах. Такое покрытие применялось и в первые века после принятия христианства¹¹¹, а в конце XV—XVI в. с общим подъемом национального самосознания, видимо, только возродилось с новой силой. И наверное, не случайно беспоповцы — крайнее крыло раскольников, отрицавшее и священников, и церковную службу, и алтари, — придавали своим молитвенным зданиям вид шатровых храмов¹¹². А. А. Шенников высказывает мнение, что запрещение шатровых храмов в XVII в. — это лишь прикрытие разговорами о византийских канонах антиязыческих мероприятий официальной церкви¹¹³. У западных славян также известны архаические шатровые покрытия христианских храмов, принявшие, однако, несколько иные формы¹¹⁴.

Шатер северорусских деревянных церквей и колоколен, венчающий чаще всего восьмерик, почти всегда крепился на центральном столбе, не доходившем, правда, до земли. Рудимент «столпа» проступает и в узком барабане, нередко

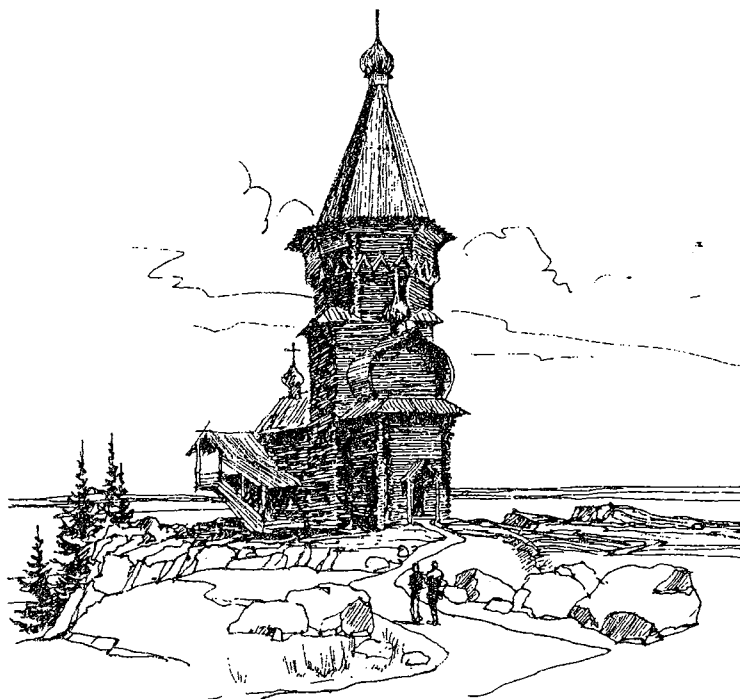


Рис. 11. Успенская церковь в с. Кондопога (Карельской АССР). XVIII в. Зарисовка И. В. Балбашевского

отделяющем сам шатер от небольшой главки (кстати, узкий столбообразный барабан — одна из характерных черт православной культовой архитектуры, преимущественно восточнославянской). Судя по памятникам русского народного искусства, языческий храм когда-то также должен был венчаться какой-то округлой главкой, передающей идею небесного огня. Считая главку шатрового храма пришедшей из языческой традиции, Н. И. Брунов предполагает в ней воспоминание об огне очага в центре древнего конического жилища, как бы язычок пламени¹¹⁵, что перекликается с распространенным мнением о воплощении в ней язычка свечи. Восьмиугольное основание, столь близкое к кругу, начало активно вытесняться в деревянных шатровых церквях четырехугольным только с XVII в., образуя форму «восьмерик на четверике», хотя соединение круга и квадрата хорошо известно уже и в славянской древности. Вариативность круглого и четырехугольного оснований в культовых постройках также существовала, видимо, в языческие времена, судя по археологическим данным (см. выше)¹¹⁶. Круг, передавая изначально образ круглой земли, по мере оформления представлений о четырех сторонах света включал в себя крест и начинал стремиться к квадрату. На круг же со временем все больше переходит символика неба, вечности. Весь облик русского шатрового храма — восьмерик на четверике, завершаясь шатром с изящной главкой на вершине, как бы призван постепенно поднимать от земли к небу, приобщая к идее Бога. Видимо, настало время серьезно пересмотреть устоявшуюся в истории архитектуры точку зрения, что шатровое покрытие церквей ведет свою историю от покрытия крепостных башен и возникает довольно поздно, а клетская форма храма предшествовала шатровой¹¹⁷. Все говорит за то, что Русский Север — уникальная сокровищница народного

искусства — протянул к нам из глубочайшей древности живую ниточку традиции в образе самобытного русского храма шатровой формы, поражающего стройностью, лаконичностью и величием своего облика.

Примечания

¹ Стасов В. В. Русский народный орнамент//Собр. соч. СПб, 1894. Т. 1. С. 211; Динцес Л. А. Дохристианские храмы Руси в свете памятников народного искусства//Сов. этнография. 1947. № 2; Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 486—500; *его же*. Язычество Древней Руси. М., 1987. С. 124—127; Маслова Г. С. Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник. М., 1978. С. 93, 130; Шенников А. А. О языческих храмах у восточных славян//Язычество восточных славян. Л., 1990. С. 54, 55.

² Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. С. 126.

³ В вышивке рассматриваемые мотивы менее ярко выражены, обычно они довольно мелки, иногда образуют орнаментальный ряд. Случаи, когда подобный мотив — крупных размеров и занимает центральное положение на орнаментальном поле, хотя и встречаются, но довольно редко; см., напр., Калмыкова Л. Э. Народная вышивка Тверской земли. Л., 1981. Рис. 137. Поэтому в данной статье в основном анализируется декор резных изделий из дерева, а вышивка привлекается преимущественно как сравнительный материал.

⁴ Короткую историографию этого вопроса см.: Денисова И. М. Дерево — дом — храм в русском народном искусстве//Сов. этнография. 1990. № 6. С. 100, сн. 2, 3. К этому можно добавить мнение Г. С. Масловой, трактующей треугольное основание деревьев как изображение корней (Маслова Г. С. Указ. раб. С. 95), а также А. П. Косменко по поводу сходных мотивов в вепской вышивке: она считает их фитоантропоморфными, а треугольные основания стилизованных деревьев тождественными нижней части женской фигуры, в отдельных случаях — также изображением корней (Косменко А. П. Народное изобразительное искусство венсов. Л., 1984. С. 69, 70. Рис. 10, 11). Однако следует отметить, что явные антропоморфные признаки у этих фигур отсутствуют.

⁵ Фалеева В. А. Женский персонаж в русской народной вышивке//Фольклор и этнография Русского Севера. Л., 1973. С. 123. Рис. 1.

⁶ Денисова И. М. Указ. раб.

⁷ Элиаде М. Космос и история. М., 1987. С. 150—151. См. также: *Eliade M. Centre du monde, temple, maison//Le symbolisme cosmique des monuments religieux. Serie Orientale Roma. 1957. V. 14. P. 57—82.*

⁸ Элиаде М. Указ. раб. С. 146—150, 213.

⁹ См., напр., о храме этрусков, ограждавшем строение «трехэтажной» Вселенной: Тимофеева Н. К. Религиозно-мифологическая картина мира этрусков. Новосибирск, 1980. С. 37—38.

¹⁰ Денисова И. М. Указ. раб. О концепции мирового дерева см.: Топоров В. Н. Древо мировое//Мифы народов мира. М., 1987. Т. 1. С. 398—406. На с. 405—406 данного издания см. литературу по этому вопросу; Cook R. The Tree of Life. Symbol of the Centre. L., 1974.

¹¹ Забелин И. Е. Русское искусство. Черты самобытности в древнерусском зодчестве. М., 1900. С. 33—34; Динцес Л. А. Указ. раб. Брунов Н. И. К вопросу об истоках русского зодчества//Вестн. АН СССР. 1944. № 6; *его же*. О древнерусском деревянном зодчестве//Архитектурное наследство. М., 1947. Вып. 14; Воронич Н. Н. К характеристике древнейшего зодчества восточных славян//КСИ-ИМК. М.; Л., 1947. Вып. XVI; Герасимов Ю. М., Рабинович В. И. Зодчество и православие. М., 1986; Рыбаков Б. А. Указ. раб. С. 122—133, 161—162; Шенников А. А. Указ. раб.

¹² Забелин И. Е. Указ. раб. С. 101—103; Динцес Л. А. Указ. раб. С. 82. Примеч. 64; Герасимов Ю. М., Рабинович В. И. Указ. раб. С. 40, 41; Оползников А. В. Русское деревянное зодчество. М., 1986. С. 7.

¹³ Брунов Н. И. Указ. раб. С. 59. Примеч. 3.

¹⁴ Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. С. 124.

¹⁵ Срезневский И. И. Святилища и обряды языческого богослужения древних славян. Харьков, 1846. С. 31—35; *его же*. Архитектура храмов языческих славян//Чтения в Импер. Обществе истории и древностей Российских. М., 1846. № 3. Отд. IV; Фаминцын А. С. Божества древних славян. СПб., 1884.

¹⁶ Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Харьков, 1916. С. 45.

¹⁷ Там же. С. 53, 54; Срезневский И. И. Святилища и обряды... С. 24, 31—35.

¹⁸ Бардавелидзе В. В. По этапам развития древнейших религиозных верований и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тбилиси, 1957. С. 2.

¹⁹ Мандельштам И. Опыт объяснения обычаев (индо-европейских народов), созданных под влиянием мифа. СПб., 1882. С. 107; 204, 206.

²⁰ Viennot O. Le culte de l'arbre dans l'Inde ancienne. P., 1954. P. 92; Культура Древней Индии. М., 1975. С. 294, 300.

- ²¹ Perrot N. Les Representations de l'arbre sacré sur les monuments de Mésopotamie et d'Elam. P., 1937. P. 17.
- ²² Фрезер Дж. Дж. Золотая ветвь. М., 1983. С. 342.
- ²³ Штернберг Л. Я. Культ орла у сибирских народов//Сб. МАЭ. Л., 1925. Т. V. Вып. 2. С. 737.
- ²⁴ Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С. Традиционное мировоззрение тюрков: Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988. С. 59, 66.
- ²⁵ Там же. С. 126, 131, 150, 184.
- ²⁶ Там же. С. 25.
- ²⁷ Ионова О. В. Жилище и хозяйственные постройки якутов//Сибирский этнографический сборник. М.; Л., 1952. Вып. 1. С. 250—255; Дьяконова Е. Н. Культурные сооружения на празднике «высахах»//Этнические культуры Сибири: Проблемы эволюции и контактов. Новосибирск, 1986. С. 143—145.
- ²⁸ Анисимов А. Ф. Шаманский чум у эвенков и проблема происхождения шаманского обряда//Сибирский этнографический сборник. Вып. 1. С. 202—204, 207—208, 212, 236; Суслов И. Шаманизм как тормоз социалистического строительства. Шаманский чум//Антирелигиозник. М., 1932. № 14. С. 17; *его же*. Шаманство и борьба с ним//Советский север. 3—4. М., 1931. С. 105, 107.
- ²⁹ Анисимов А. Ф. Указ. раб. Рис. 8а.
- ³⁰ Ларичев В. Е. Колесо времени. Новосибирск, 1986. С. 64—65. Рис. на с. 65.
- ³¹ Чекалов А. К. По реке Кокшеньге.. М., 1973. С. 29.
- ³² Серебренников Н. Н. Пермская деревянная скульптура. Пермь, 1967. С. 9.
- ³³ Пулькин В. Подаренье. Петрозаводск, 1984. С. 57.
- ³⁴ Буслаяв Ф. И. Русские пословицы и поговорки//Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. М., 1858. Кн. 2. Отд. IV. С. 51.
- ³⁵ Срезневский И. И. Святонища и обряды... С. 31, 41, 44—45.
- ³⁶ Автономов Я. Символика растений в великорусских песнях//Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1902. № 11—12. С. 90.
- ³⁷ Зеленин Д. К. Тотемический культ деревьев у русских и белорусов//Изв. АН СССР. Отд. обществ. наук. Л., 1933. Сер. VII. № 6—8. С. 597.
- ³⁸ Богданович А. Е. Пережитки древнего мирозерцания у белорусов. Гродна, 1895. С. 41.
- ³⁹ Потебня А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков, 1860. С. 70.
- ⁴⁰ Латынин Б. А. Мировое дерево и древо жизни в орнаменте и фольклоре Восточной Европы//Изв. Гос. Акад. истории материальной культуры. Л., 1933. Вып. 69. С. 27.
- ⁴¹ Косменко А. П. Указ. раб. Рис. 7.
- ⁴² Потебня А. А. Объяснение малорусских и сродных народных песен. Варшава. 1887. Т. 2. С. 234.
- ⁴³ Даль В. И. Пословицы русского народа. М., 1957. С. 53, № 14, 15.
- ⁴⁴ Рикман Э. А. Жилище племен черняховской культуры днестровско-прутского между-речья//Древнее жилище народов Восточной Европы. М., 1975. С. 56.
- ⁴⁵ Динцес Л. А. Указ. раб. С. 71.
- ⁴⁶ Гусаков М. Г. Святонища — языческий храм (к постановке проблемы)//Религиозные представления в первобытном обществе. Тез. докл. науч. конф. М., 1987. С. 26—27.
- ⁴⁷ Цит. по: Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. С. 128—129.
- ⁴⁸ Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Мотив «уничтожения — проводов нечистой силы» в восточнославянском купальском обряде//Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., 1990. С. 105.
- ⁴⁹ Гальковский Н. М. Указ. раб. С. 54.
- ⁵⁰ Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979. С. 231; Фалеева В. А. Указ. раб. С. 123, 124.
- ⁵¹ Таксами Ч. П. К вопросу о культе предков и культе природы у нивхов//Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — нач. XX в. Л., 1971. С. 203.
- ⁵² Поэзия крестьянских праздников//Вступ. статья, сост., подг. текста и примеч. И. И. Земцовского. Л., 1970. С. 415. № 580.
- ⁵³ Соловьев К. А. Жилище крестьян Дмитровского края. Дмитров, 1930. С. 178.
- ⁵⁴ Боряк О. О., Герасимчук О. В. Веретено та пряслиця у слов'янській міфологічній традиції//Народна творчість та етнографія. Київ, 1990. № 1. С. 34.
- ⁵⁵ Ионова О. В. Указ. раб. С. 255; Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С. Указ. раб. С. 60.
- ⁵⁶ Собрание народных песен П. В. Киреевского. Л., 1983. С. 297. Комментарий к № 214.
- ⁵⁷ Халидова М. Р. Мифологические персонажи в современных записях несказочной прозы//Современный фольклор народов Дагестана. Махачкала, 1983. С. 154—158.

- ⁵⁸ Гемуев И. Н. Мироззрение манси: Дом и Космос. Новосибирск, 1990. С. 22 - 23, Ионова О. В. Указ. раб. С. 255.
- ⁵⁹ Денисова И. М. Указ. раб. С. 108.
- ⁶⁰ Харузин А. Н. Славянское жилище в Северо-Западном крае. Вильна, 1907. С. 67—70, 228, 230.
- ⁶¹ Фаминцын А. С. Божества древних славян. СПб., 1884. С. 26.
- ⁶² Срезневский И. И. Святнлища и обряды... С. 43. Примеч. 2.
- ⁶³ Словарь русских народных говоров. Л., 1980. Вып. 16. С. 164, 174.
- ⁶⁴ Котляревский А. О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868. С. 244.
- ⁶⁵ Велецкая Н. П. Языческие представления о загробной жизни и рудименты их в славянской народной традиции//Македонски фолклор. Скопје, 1969. Год. II. Бр. 3—4. С. 324, 325.
- ⁶⁶ Элиаде М. Указ. раб. С. 213.
- ⁶⁷ Динцес Л. А. Указ. раб. С. 80.
- ⁶⁸ Циркунов В. Ю. О происхождении зодчества. М., 1965. С. 148—156.
- ⁶⁹ Уваров А. С. Христианская символика. Символика древнехристианского периода. М., 1907. Ч. 1. С. 118, 119.
- ⁷⁰ Костомаров Н. Историческое значение южнорусского народного песенного творчества. Символика растений//Беседа. 1872. М.; СПб.; Одесса. Кн. VIII. С. 56, 57.
- ⁷¹ Львова Э. Л., Усманова М. С. Представления о мировом дереве в традиционной обрядности народов Саяно-Алтая//Этногенез и этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий//Тез. докл. науч. конф. Омск, 1979. С. 179, 180.
- ⁷² Куза А. В., Соловьев Г. Ф. Языческое святилище в земле радимичей//Сов. археология. 1972. № 1; Седов В. В. Древнерусское языческое святилище в Перыни//КСИИМК. 1953. Вып. 50.
- ⁷³ Березовец Д. Т. Поселения уличей на р. Тясмин//Материалы и исследования по археологии СССР. М., 1963. № 108. С. 166, 167. Рис. 28 на С. 204; Петров В. П. Стецовка, поселение третьей четверти I тыс. н. э.//Там же. С. 216. Рис. 3 (№ 3).
- ⁷⁴ Заверняев Ф. М. Почепское селище//Новые данные о зарубинецкой культуре в Поднестровье. Л., 1969. С. 104, 105. Рис. 8; Рыбаков Б. А. Указ. раб. С. 123, 124.
- ⁷⁵ Березовец Д. Т. Указ. раб. С. 167; Третьяков П. И. Финно-угры, балты и славяне на Днепре и Волге. М.; Л., 1966. С. 271, 272.
- ⁷⁶ Тимощук Б. А., Русакова И. П., Михайлина Л. П. Итоги изучения славянских памятников северной Буковины V—X веков//Сов. археология. 1981. № 2. С. 87.
- ⁷⁷ Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. С. 228, 303.
- ⁷⁸ Тимощук Б. А., Русанова И. П. Славянские святилища на Среднем Днепре и в бассейне Прута//Сов. археология. 1983. № 4. С. 161—173.
- ⁷⁹ Там же. С. 165—168.
- ⁸⁰ Йеншмар К. Религии Гиндукуша. М., 1986. С. 119, 129. Рис. 1.
- ⁸¹ Даль В. И. Указ. раз. С. 51. № 1.
- ⁸² Выноградова Л. Н., Толстая С. М. Указ. раб. С. 109—110.
- ⁸³ Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1867. Т. II. С. 277; Харузина В. Н. К вопросу о почитании огня//Этнографическое обозрение. 1906. М., 1907. № 3—4. С. 123, 180.
- ⁸⁴ Афанасьев А. Н. Указ. раб. Т. II. С. 163.
- ⁸⁵ Антонова Е. В. Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии (Опыт реконструкции мировосприятия). М., 1984. С. 119.
- ⁸⁶ Чекалов А. К. Народная деревянная скульптура Русского Севера. М., 1974. С. 37.
- ⁸⁷ Даль В. И. Указ. раб. С. 53, № 12.
- ⁸⁸ Антонова Е. В. К вопросу о происхождении и смысловой нагрузке знаков на статуетках анауской культуры//Сов. археология. 1972. № 4.
- ⁸⁹ Элиаде М. Указ. раб. С. 153.
- ⁹⁰ Анисимов А. Ф. Шаманские духи по воззрениям эвенков и тотемические истоки идеологии шаманства//Сб. МАЭ. М.; Л., 1951. Вып. XIII. С. 208.
- ⁹¹ Огнева Н. Д. Гум//Мифологический словарь. М., 1991. С. 472.
- ⁹² Топоров В. Н. Гора//Мифы народов мира. М., 1987. Т. 1. С. 311.
- ⁹³ Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. С. 159.
- ⁹⁴ Фалеева В. Прялка — «терем»//Декоративное искусство СССР. 1969. № 5. С. 25—26; Круглова О. В. Центры крестьянской резьбы по дереву в Ярославской области (Новые данные о теремковых и столбчатых прялках)//Сов. этнография. 1972. № 4. С. 124—125; Жарникова С. В. О попытке интерпретации значения некоторых образов русской народной вышивки архаического типа (по поводу статьи Г. П. Дурасова)//Сов. этнография. 1983. № 1. С. 93, 94.

⁹⁵ Ганцкая О. А. Народное искусство Польши. М., 1970. Рис. на с. 100; Peech Reinhard. Ornamentik der Volkskunst in Europe. Lpz., 1981. Рис. на с. 207, 142.

⁹⁶ На это указывает ряд фактов: обряды ритуального обхода вокруг стола молодых во время свадьбы и роженицы после родов, причем стол для этого часто выносился на середину избы, а обход роженицы назывался «ходить в рай»; определение места под столом в поминальные дни в Пермской губ. как места для умерших не своей смертью; связь обхода вокруг стола, с одной стороны, с представлением о смерти, с другой — рождения, появлением большого количества детей в семье; название стола в средней полосе «коник» (одно из значений «коника» — украшение печного столба); установка стола перед деревом в центре сруба во время строительства дома; специальный столик с яствами перед березкой в доме на Троицу; специальный стол для короая и «елки» перед печным столбом на белорусской свадьбе и т. п. Об этих фактах см.: Байбурич А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С. 154, 156, 157; Топорков А. Л. Происхождение элементов застольного этикета у славян//Этнические стереотипы поведения. Л., 1985. С. 230—233; Соловьев К. А. Указ. раб. С. 174; Зеленин Д. К. Указ. раб. С. 608; Никольский Н. М. Происхождение и история белорусской свадебной обрядности. Минск, 1956. С. 79, 248.

⁹⁷ Саушкин Н. И. Народное устно-поэтическое творчество в русских селах//Быт и искусство русского населения Восточной Сибири. Новосибирск, 1976. Ч. 2. С. 120.

⁹⁸ Круглова О. В. Указ. раб. С. 125.

⁹⁹ Галуева Е. С. Почетные прищипные доски Городца//Народные основы искусства художественных промыслов//Сб. трудов НИИХП. М., 1981. Вып. II. С. 65.

¹⁰⁰ Иванов С. В. Старинное зимнее жилище ульчей//Сб. МАЭ. М.; Л., 1951. Вып. XVII. С. 86, 87.

¹⁰¹ Стасов В. В. Коньки на крестьянских крышах//Собр. соч. в 3 т. СПб., 1894. Т. II; Борсковский П. И. Палеолитические жилища на территории СССР и этнографические параллели к ним//Докл. сов. делегации на Междунар. конгр. антропологов и этнографов. М., 1956. С. 14.

¹⁰² См. об этом: Кузьмина Е. Е. Конь в религии и искусстве саков и скифов//Скифы и сарматы. Кисв, 1977. С. 102; Мифы народов мира. М., 1980. Т. I. С. 143—144, 527—533, 666.

¹⁰³ Потемня А. А. Объяснение малорусских... Т. 2. С. 337.

¹⁰⁴ Иванов Вяч. Вс. Восстановление первоначального текста кетского мифа о разорителе орлиных гнезд//Матер. Всесоюз. симпози. по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1974. 1(5). С. 53.

¹⁰⁵ Трофимов А. А. Орнамент чувашской народной вышивки. Чебоксары, 1977. С. 67 (Объяснение к рис. 3 на с. 30).

¹⁰⁶ Воронин Н. Н. Указ. раб. С. 101; Брунов Н. И. О древнерусском деревянном зодчестве. С. 37, 41.

¹⁰⁷ Павлуцкий Г. Г. Деревянные и каменные храмы//Древности Украины. Киев. 1905. С. 47. Рис. 33, 35.

¹⁰⁸ Полищук С. А. Одноэтажные палаты в русской архитектуре XV—XVII веков: Автореф. дис. ... канд. архитектуры. М., 1990. С. 11.

¹⁰⁹ Динцес Л. А. Указ. раб. С. 82. Примеч. 64.

¹¹⁰ Воронин Н. Н. У истоков русского национального зодчества//Ежегодник Института истории искусств. М., 1952. Рис. на с. 285.

¹¹¹ Например, И. Е. Забелин прослеживает историю соборной деревянной церкви в Великом Устюге — «круглой», «о 20 стенах», шатровой с XI в.: Забелин И. Е. Указ. раб. С. 101, 102; см. также: Воронин Н. Н. К характеристике древнейшего зодчества... С. 98; Фумянцева В. Е. Почему с половины XVII в. воспрещалось строить церкви с высоким шатровым покрытием?//Древности. Тр. М., 1881. Т. 9. Вып. 1. С. 87.

¹¹² Ополовников А. В. Успенская церковь в с. Варзуге//Архитектурное наследие. М., 1955. № 5. С. 48.

¹¹³ Шенников А. А. Указ. раб. С. 59.

¹¹⁴ Дерево в архитектуре и скульптуре славян//Под ред. Г. Н. Бочарова. М., 1987. Рис. 12 на с. 74; Рис. 12 на с. 160.

¹¹⁵ Брунов Е. И. О древнерусском деревянном зодчестве. С. 36.

¹¹⁶ Религия буддийская ступа, пришедшая в буддизм из глубочайшей древности, возводилась и с круглым, и с квадратным основанием, причем во многих чертах она очень близка реконструируемому древнеславянскому храму: вертикальная ось-мачта, возвышающаяся над куполом и доходящая иногда внутри храма до его основания; символическое захоронение останков Будды в центре; связь центра также с идеей огня. См.: Культура Древней Индии. С. 306, 307.

¹¹⁷ Ильин М. А. Собор Василия Блаженного и градостроительство XVI века//Ежегодник Института истории искусств. М., 1952. С. 220—228; Ополовников А. В. Русское деревянное зодчество. С. 6, 7.