



Библиотека

всеобщая история
журналистика
история России
история древнего мира
культурология
литературоведение
наука
педагогика
политология
право и юриспруденция
психология
социология
философия
художественная литература
Школьная литература
экономика и менеджмент
юмор
языкознание

Теология

Конфессии

Иностранные языки

Другие проекты

Ваш комментарий о книге

Богданов К. О крокодилах в России

ОГЛАВЛЕНИЕ

АПОКРИФ, ЛЕТОПИСЬ, ИСТОРИЯ

При сравнительном многообразии упоминаний о крокодилах в русских средневековых текстах все они, однако, схожи в одном отношении: речь идет о невиданном и потому вполне баснословном звере. В значении некоего неопределенного чудовища слово *крокодил* (*коркодил*, *кордил*) в русскоязычных текстах XII — XVII веков в известной степени близко к кругу так называемых «имен с нулевым денотатом» или слов, составляющих, по давнему определению М.Г. Комлева, «пустые классы языковых названий» 68. Иначе говоря, эти слова, хотя и обладают прагматической (номинативной и коммуникативной) функцией, остаются «вакантными» в сигнификативном плане 69. Русский средневековый грамотей не слишком хорошо представлял, что такое крокодил, но он знал, что это нечто страшное. По описанию внешнего облика это существо напоминало легендарно-фольклорных змеев, драконов и соответственно связывалось с пугающими образами дохристианского и/или антихристианского мира. В. В. Иванов и В. Н. Топоров утверждали в свое время, что славянские производные с корнем *-kark* связаны с т.н. основным мифом — борьбой Громовержца со Змеем (или Драконом) 70. Гипотеза именитых авторов доказуема, однако, не в большей степени, чем вдохновлявшая их (и многих отечественных гуманитариев 1970—1980-х годов) фантазмагория «основного мифа». Более существенным представляется замечание А. В. Юдина, отметившего, что в ряду имен лихорадок в русских

164

заговорах встречается имя «коркодия» (рукопись XIX века из Ко стромы) и напомнившего в этой связи о литовском *karkas* — слово, обозначающем дракона, чудовище 71. Отвлекаясь от спорной роли балтийских языков в оформлении поля магически значимых имен с корнем *-kark/-kork*, заметим, что сама их этимологизация на русской почве указывает на исходную для слов с корнем *-kork* экспрессивную природу 72. Отрицательная семантизация «крокодила» не исключает в этом смысле и психолингвистического объяснения — «неблагозвучного» столкновения сильно палатализованного (задне-язычного взрывного смычного) ? и слабо палатализованного (нёбно-зубного вибранта) *p* в закрытом слоге (*-????/-????, -kark/-kрак*).

Символическое истолкование «крокодила» как демонического персонажа в русской культуре нашло свое контекстуальное выражение в апокрифическом сказании об Адаме и Еве (которое встречается в древнерусских рукописях под разными названиями: «О исповедании Евгине и о воспросе внучат еа, и о болезни Адамове», «Слово о Адаме и о Евзе от зачала и совершения», «Слово о Адаме от начала и до коньца и како изгнан из рая», «О Адаме»). Различные версии апокрифа об Адаме и Еве имеются у разных народов — в арабских, эфиопских, сирийских, греческих, латинских, армянских и болгарских рукописях; отразился он и в украинских народных сказаниях и песнях. На русскую почву апокриф попал через болгарское посредство: что именно представлял собой оригинал, неизвестно, но, во всяком случае, он сильно отличается от известных болгарских и греческих редакций. Академик И. В. Ягич полагал, что русская версия апокрифа сложилась не ранее XV века 73. Она представляет собой рассказ Евы у ложа умирающего Адама и завершается историей путешествия Сифа, сына Адама, с Евой к вратам рая за лекарством для отца и известием о смерти Адама и Евы. Путешествие к вратам рая небезопасно: по пути на Сифа нападает «лютый зверь по имени крокодил». Увещевая крокодила, Ева обращается к нему с речью: "О зверь, не помнишь ли, как тебя лелеяла я руками своими? Как смеешь разевать пасть свою на образ Божий, как смеешь зубами своими хватать сына!" И тогда зверь, отвечая Еве, сказал: "О Ева, от тебя пошло зло. А ты как смела покуиться на снедь, которую не разрешил тебе Господь есть? Потому и я хочу дитя твое пожрать". И тогда Ева разрыдалась, и плачь ее слышен был от востока до запада, и сказала: "О горе мне, Боже мой, отныне и до века проклинать меня станет весь народ". Тогда Сиф сказал: "Заклинаю тебя, зверь, в логове своем пребудешь до Судного дня, раз посягаешь на надежду человеческую". Так он и пребывает вовеки 74.

Примечательно, что имя зверя, погнавшегося за Сифом, в греческом оригинале не названо, тогда как в русских списках оно,

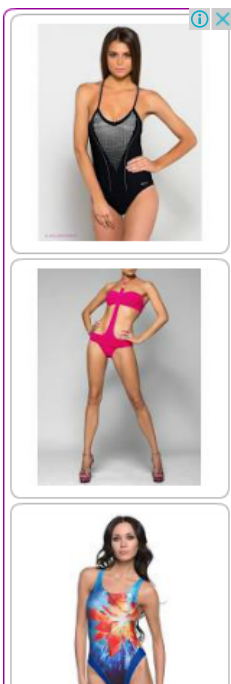
165

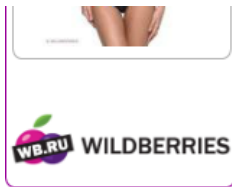
хотя и варьирует лексически, в целом созвучно «крокодилу» — это «кордил» (в списке Погодина (№ 1615), «крокодил» (в Соловецком № 925-1035), «коркодил» (в Соловецком № 968—978)).

Поиск по сайту

Поиск по сайту

 Web www.gumer.info
Поиск в Google





Загадочная запись о крокодилах содержится в Псковской летописи за 1582 год. «В лета 7090 (т.е. 1582. — К. Б.) Поставиша го род Земляной в Новгороде. Того же лета изыдоша коркодили лютии зверии из реки, и путь затвориша; людей много поядоша, и ужасошася людие и молиши бога по всеи земли; и паки спряташася, а иних избиша» 76. О какой именно реке идет речь, остается гадать. Приведенное упоминание о «коркодилах» содержится в так называемом Архивском 2-м списке (Л. 201), писанном разными почерками середины XVII века. Известия, представленные этим списком, как полагал публикатор академического издания псковских летописей А. Насонов, частично записаны по устным пока занятиям современников составителей списка 77. Запись о «коркодилах» в других списках не дублируется и не дает разночтений.

В обширной монографии Б. А. Рыбакова «Язычество Древней Руси» вышеприведенная запись была истолкована как документальное свидетельство. По мнению академика, речь в данном случае идет о «реальном нашествии речных ящеров», культ которых якобы существовал в дохристианской славянской культуре. Хотя упоминаний о культе ящера, как о том с сожалением упоминает автор, нет «ни в летописях, ни в основных поучениях против язычества, ни в волшебных сказках, являющихся рудиментом мифа», их отсутствие не должно нас смущать: культ реконструируется на основе археологических находок, данных топонимики и, самое главное, из «правильного» прочтения текстов, упоминающих о каких-то крокодилообразных водных чудовищах, водившихся на озерах севера Руси 78. Надлежащему прочтению и посвящена отдельная глава исследования 79. Основными письменными текстами, призванными служить реконструкции культа ящера, и более того — доказательством существования ящеров в средневековой Руси Рыбакову послужили три текста: вышеприведенный фрагмент Псковской летописи с сообщением о нападении «коркодилов» на людей; «Записки о Московии» (Rerum Moscoviticarum Commentarii, 1520—1540) австрийского дип-

ломата Сигизмунда Герберштейна (1485—1566) и новгородская летопись о сыне Словена Волхе (Волхе), превращающемся в крокодила («коркодела»), известная в летописных записях XVII века.

В дополнение к вышеприведенному фрагменту псковской летописи Рыбаков приводит пассаж из путевых записок Герберштейна. В разделе о Литве Герберштейн упоминает о неких местных идолопоклонниках, «которые кормят у себя дома, как бы пенатов, каких-то змей с четырьмя короткими лапами на подобие ящериц с черным и жирным телом, имеющих не более 3 пядей в длину и

166

называемых гивоитами. В положенные дни люди очищают свой дом и с каким-то страхом, со всем семейством благоговейно поклоняются им, выползающим к поставленной пище. Несчастья приписываются тому, что божество-змея было плохо накормлено» 80. Итак, заключает исследователь (попутно укоряя зоологов в том, что «современная зоология плохо помогает <...> в поиске прообраза ящера»), у нас есть основания думать, что до XVI века в Восточной Европе водилась огромная крокодилообразная ящерица 81. Нужно признать, что Герберштейну, как показывает изучение его исторических и этнографических сообщений, в целом можно верить 82. Сведения о «гивоитах» им, вероятно, тоже не выдуманы. О ритуальном поклонении змеям, считавшимся покровителями семейного очага, в языческой Литве известно из разных источников, в частности из упоминаний позднейших польских хронистов — Яна Ласицкого и Матвея Стрыйковского (сообщавшего о подземелье под главным алтарем в Виленской кафедральной церкви, где якобы некогда держали священных змей) 83. Неясно, однако, о каких именно пресмыкающихся сообщает Герберштейн: полуметровые змеи в Восточной Европе — не редкость; встречаются в Европе и большие ящерицы (хотя они и не черные). Но во всяком случае ясно, что в упоминаемых Герберштейном «гивоитах» (Givuoites), не превышающих в длину трех пядей (или ладоней — *trium palmaram longitudinem non excedentes* — т.е. самое большее 60 сантиметров), обитающих на суше (и, стоит уж заметить, где-то в Литве), трудно усмотреть сородичей чудовищных «коркодилов-лютых зверей», вышедших, согласно летописному рассказу, из реки где-то в районе Пскова и «людей много поядоша».

Стоит заметить, что Рыбаков имел и другие возможности усиленно использовать свои аргументы. В записках Джерома Горсея, дважды посещавшего Россию с 1573 по 1591 год в качестве представителя английской торговой компании, находим сообщение о загадочном чудовище, которое мемуарист называет «crocodile serpent», убитом его спутниками где-то неподалеку от Варшавы. Зловоние, испущенное убитым чудовищем, стало якобы даже причиной болезни мемуариста, заставив его пролежать «много дней» (*many days*) в соседней деревне. Крестьяне оказали путешественнику помощь и «такой христианский почет» (*such Christian favor*), что он «чудесным образом» (*miraculously*) поправился 84. Правда, записки Горсея не вызывают у историков доверия. В отличие от герберштейновских сообщений английского торговца переплетены преувеличениями, слухами и попросту выдумками, а главное — слишком очевидно мотивируются тщеславным стремлением их автора выставить себя в роли мудрого дипломата и отважного путешественника по диким и варварским странам 85. Пассаж о «змее-крокодиле», убитом людь-

167

ми Горсея (ту теп) и вызвавшим его загадочную болезнь, похож на еще одно подтверждение героической репутации миссионера европейской цивилизации. Недаром его выздоровление столь же «чуждо» — сколь и закономерно — как и

поддерживает его существование, а также и вудейства, а также и восточноевропейскими крокодилами, к аргументам Рыбакова можно было бы добавить сообщение Виктора Гюго, уверенно сообщавшего в очерке «Париж» о некогда пойманном в наносном грунте Сены живом крокодиле, «чучело которого еще в шестнадцатом веке можно было видеть подвешенным к потолку в большом зале Дворца Правосудия» 87 .

Документальные свидетельства в пользу существования диких чудовищ в самой Европе XVI века находят научное обоснование в трудах уже упоминавшегося выше Улисса Альдрованди. Он описал случай, происшедший на его памяти с итальянским крес- тьянином (с указанием его имени и времени происшествия — 13 мая 1572 года), который убил палкой странного крокодилообразного «дракона» — маленького, безобидного и в общем похожего на описанных Герберштейном «гивоитов». В том, что драконы существовали и существуют, Альдрованди не сомневался и классифицировал их в ряду прочих животных 88 . Если так думали ученые-естествоиспытатели, то что говорить о рядовых грамотеях, в чьих глазах убеждение в существовании драконов достаточно подтверждалось христианскими преданиями. Так, иеромонах Ипполит Вишенский, совершивший в 1707—1709 годах паломничество к святыням Иерусалима и Синая, описывает озеро, где обитал дракон, побежденный святым Георгием 89 . Какой вывод мы должны извлечь из этого описания и о чем оно свидетельствует — о существовании драконов или о правоте мемуариста?

Там, где, по мнению Рыбакова, должны были водиться крокодилообразные существа, достаивавшиеся культового поклонения, никаких материальных останков, которые подтвердили бы их существование в Европе в эпоху Средневековья, не обнаружено 90 . Не смущаясь отсутствием палеозоологических данных, Рыбаков возмущает их еще одним письменным свидетельством: летописным «сказанием» об одном из центральных персонажей новгородской традиции — чародее Волхе (Волхве, Волхов), умевшем якобы обращаться в крокодила. Предание о Волхе-крокодиле содержится в «Повести о Словене и Русе», вошедшей в «Новгородский летописец» — начальную часть патриаршего летописного свода («Сказание о начале Руския земли и создании Новаграда и откуда влечася род словенских князей») со второй половины XVII века 91 . Интересующий нас рассказ о Волх(ов)е читается в рукописном Цветнике 1665 года 92 , в «Хронографе» 1679 года 93 , в «Мазурин-

168

ском летописце» Иосифа Сназина (здесь оно разбито на погодные статьи) 94 , в поздних дополнениях к спискам Холмогорской и Никаноровской летописей 95 , а также в ряде более поздних летописных памятников конца XVII — начала XVIII века, в том числе в виде фрагментов и отдельных мотивов (например, в «Летописи о построении града Суздаля» или в «Историческом древнем описании славенороссийского народа» Рвовского 96 . В ряде эпизодов «Сказание» обнаруживает свою зависимость от изданного в 1674 году и переизданного с дополнениями в 1680 году Киево-Печерским архимандритом Иннокентием Гизелем «Синописа, или Краткого описания о начале славянского народа», источниками которого послужили польские хроники, главным образом — «Хроника» Матвея Стрыйковского) 97 . «Сказание» наряду с «Синописом» послужило источником для изложения ранней истории в «Подробной летописи Российского государства» — обширной компиляции начала XVIII века 98 .

По контексту рассказа превращение Волха (Волхва, Волхова) в крокодила демонстрирует его «беспогодность»: «Большой сын оно го князя Словена Волхов беспогодный и чародей лют в людех тогда бысть, и бесовскими ухищренми и мечты творя и преобразуяся во образ лютаго зверя коркодела, и залегаше в той реце Волхове водный путь и непоклоняющихся ему овых пожираше, овых изверзяя потопляше; сего же ради люди, тогда невегласи, сущим богом окаяннаго того нарицаху и Грома его, или Перуна, нарекоша. По смерти Волхва, он «со многим плачем от невеглас ту погребен бысть окаянный с великою тризною поганскою, и могилу сысypаша над ним вельми высоко, яко есть поганым. И по трех днех окаянного того тризнища просядеся земля и пожре мерзкое тело коркоделово, и могила его просыпаша над ним купно во дно адово, иже и доны не, якоже поведают, знак ямы твоя стоит не наполнялся» 99 .

П. Н. Крешин, введший «Новгородский летописец» в научный обиход в 1735 году, отмечал в обращении к Академии наук, что это предание не упоминается «в печатных исторических книгах прошлых лет», но жители Новгорода «исстари друг другу об оном сказывают и истории имеют у себя» 100 . М. Ломоносов, излагавший (также по «Новгородскому летописцу») легенду о Волхве, превращавшемся в крокодила, интерпретировал ее метафорически: «Сие разуметь должно, что помянутый князь по Ладожскому озеру и по Волхову, или Мутной реке тогда называемой, разбойничал и по свирепству своему от подобия прозван плотоядным оным зверем» 101 . Вослед Ломоносову о чародее Волхве вспомнили Чулков, упомянувший о новгородской легенде в «Пересмешнике» (1766—1768) 102 , М. Попов в «Славенских древностях» (1771; второе издание под заглавием: «Старинные диковинки», 1778; третье — в

1794 году) 103 , и В. А. Левшин, повторивший метафорическое истолкование легенды о превращении в крокодила в примечании к «Русским сказкам»: «[В] рассуждении того, что аллегорически изображать деяния монархов был вкус

общий тогдашних времен, то, может быть, без ошибки можно извлечь из сего, что Волхов упражнялся по обычаю своего века, в разбоях по реке Мутной и, по плутиости своей, сравнен с крокодилом» 104 . Таким же образом проинтерпретировал легенду Н. И. Болтин в «Критических примечаниях» на первый том «Истории» кн. М. М. Щербатова 105 .

М. Н. Сперанский, опубликовавший текст этого рассказа в «Русской устной словесности», объяснял его в свете легендарной этимологизации — истолковании названий в местной новгородской топографии (Волхв — река Волхов, Перынь-городок) 106 . Важные детали этого рассказа не ограничиваются, однако, этимологизирующими параллелями. Помимо «беспогодности» Волхова замечательно указание на «невегласие» (т.е. невежество) аборигенов, принужденных поклоняться крокодилу, и отождествление Волх(о)ва — «коркодела» с Перуном. Семантика слова «невеглас» в древнерусском языке, хотя и предполагает пейоративные коннотации, не сводится, как показал А. Алексеев, исключительно к негативному истолкованию. Кажется, что и в данном случае «не вежество» простецов простительно, поскольку означает их «открытость» к учительному наставлению 107 . Схожим образом в сюжете легендарного рассказа Лаврентьевской летописи о крещении киевлян в Днепре (см. об этом ниже) акцент на том, что низвержение кумиров истолковывается самим дьяволом как наказание от простых людей — «от невеглас, а не от апостол», — представляется принципиальным и небезразличным именно с богословской точки зрения 108 .

Рыбаков, не задаваясь истоками и стилистическим контекстом привлекаемой им легенды, выделил в ней мотив поклонения. Культ Перуна, по Рыбакову, вытесняет культ ящера, но в сознании носителей устной традиции отождествляется с ним, так как оба они предшествовали введению христианства и в ретроспективе равно осознаются как атрибуты дохристианского язычества. Доказательством того, что на Руси существовали ящеры-крокодилы, а «люди русского средневековья твердо считали ящеров неотъемлемой частью космологической системы», Рыбаков считает тератологический узор на бронзовых арках, найденных в алтаре церкви середины XII века в городе Вщиже. В этом узоре он усмотрел изображение модели мира, близкое к ее описанию в «Космографии» Козьмы Индикоплова, но содержащее «целый ряд чисто языческих деталей, раскрывающих перед нами не столько понимание картины мира христианскими космографами, сколько древнее, идущее из

170

глубин веков, представление о мире, в котором центральной фигурой был архаичный ящер, распоряжающийся ходом самого солнца» 109 . Узор изображает двух ящеров, перехватывающих своими мордами горизонтальные плоскости, примыкающие к арке с изображением трех солнц; Рыбаков интерпретировал их как представителей подземного мира, «по которому солнце совершает свой ночной, невидимый нам путь» 110 . Изображения фантастических «драконов» в древнерусском искусстве нередки и разнообразны. Исследователи, изучавшие древнерусские колты, браслеты, каменную резьбу соборов Чернигова и Галича, «золотые двери» Суздальского собора, скульптурно-архитектурные навершия из Гнездова и Новгорода, упоминают драконов, «собако-птиц», «волко-змеи» и т.д. По аналогии с западноевропейским искусством можно думать, что их семантика вполне прагматична — служить апотропеем, оберегом тому предмету и сооружению, которое они украшают, а значит, и их владельцам. Тератологический орнамент встречается также и в графическом украшении древнерусских книг, обнаруживающем наиболее близкую параллель в заставках и инициалах болгарской письменности и восходящем, как полагал А. Некрасов, к византийской книжной традиции 112 . Академик Н. П. Кондаков не исключал, что возможными источниками драконообразных и, собственно, «змеиных» изображений в древнерусском искусстве являются реминисценции античных чудовищ в романском искусстве Западной Европы, исключительно богатом в представлении диковинных тварей — гидр, амфисбенов, сциталисов, сепсов и т.п. 113 Нужно признать, что на современных исследователей фантастические фигуры в древнерусском прикладном искусстве действуют подчас весьма воодушевляюще: в монографии В. М. Василенко искусствоведческое описание змеиных морд на новгородских ковшах даже сопровождается авторским сонетом 114 , а сам образ дракона-змея характеризуется как отличающийся «большой народностью» 115 . Так это или нет, из книги того же Василенко (эмоционально предвосхищающего рассуждения Рыбакова) очевидно, что древнерусское искусство знало разных диковинных тварей — водоплавающих, ползающих, летающих. Вопрос лишь в том, существовали ли они в действительности?

В реконструкции пантеона славянских языческих богов, согласно Рыбакову, свидетельства с упоминанием «ящеров» и «крокодилов» оказываются чем-то вроде случайных оговорок, невольных обмолвок, обнажающих историческую действительность такой, какой ее некогда мыслил Отто Ранке, т.е. такой, «какова она была на самом деле» (*wie es eigentlich gewesen war*). Понятно, что в этой единственно «действительной» действительности культ Ящера просто обязывает к поиску действительных ящеров. А то, что ищется, —

171

всегда находится 116 . Однако вопрос о «реальности» исторической действительности, с которой имели дело авторы изображений «драконов» и летописных свидетельств о крокодилах, как и всякий вопрос о *создающемся* тексте, является проблемой авторской интенции и рецепции этого самого текста 117 . Каким был, говоря социологическим языком, «горизонт

читательских ожиданий» той аудитории, которой предлагались свидетельства о крокодилах или, например, вышеупомянутые классификации драконов? Степень правдоподобия, с какой воспринимались приведенные тексты, имеет непосредственное отношение к проблемам исторической психологии и тому контексту, в котором указанные свидетельства если не *подразумеваются*, то, во всяком случае, *не исключались*.

Метафорически, как можно видеть уже по вышеприведенным примерам, слово «крокодил» могло относиться в древнерусских текстах либо к характеристике персонажей, отличающихся свирепостью и непобедимостью (так — в «Похвале Роману Мстиславичу Галицкому» из Ипатьевской летописи), либо к неким не слишком определенным, но оттого не менее устрашающим силам зла, к языческому и антихристианскому миру. Стремясь доказать существование культа ящера на Руси, Рыбаков цитирует, помимо вышеприведенных примеров, «Слово об идолах» Григория Богослова: в рукописных дополнениях к этому тексту есть смутное свидетельство о языческом поклонении реке и живущему в ней зверю: «О в реку богыню нарицает и зверь живущ в ней, яко бога нарицаая требу творить» 118 . Осуждение язычников, поклоняющихся животным — реальным или фантастическим, — в истории европейской культуры может считаться устойчивым топосом; но значит ли это, что в каждом упоминании о таком поклонении нужно видеть реальное свидетельство. Символическое в средневековых текстах сплошь и рядом неотличимо от «реалистического». Инвективные упоминания о свирепых чудовищах — змеях, драконах и, наконец, «крокодилах» — в этих случаях не представляют исключения. О рецепции и буквализации таких, казалось бы, вполне абстрактных образов можно судить уже по изложению событий крещения Руси в «Повести временных лет» Лаврентьевской летописи (датируемой 1377 годом). Драматическое описание уничтожения князем Влади миром языческих идолов и насильного крещения киевлян в Днеп ре сопровождается упоминанием о дьяволе, сокрушенно жалующемся на утрату своей былой власти: «Наутрия же изиде Володимир с попы царицыны, и с Корсуньскими на Днепр, и снисдеся бесцисла людии, влезоша в воду и стаяху овы до шеи, а друзии до персии <...> и бяше си ведети радость на небеси и на зем ли, толико душ спасаемых, а дьявол стенья глаголеше. увы мне яко отсюда прогоним есмь, сде бо мнях жилище имети яко сде не суть

172

ученья апостольска, ни суть ведуще Бога, но веселяхоя о службе их, еже служаху мне, и се побежен есмь от невеглас, а не от апостол ни от мученик, не имам уже царствовати в странах сих» 9 . Насколько «реален» упоминаемый в данном случае дьявол? И каким его пред ставляли читатели и слушатели сообщаемого в летописи рассказа? В 1460-е годы историю крещения Руси по ее изложению в «Повес ти временных лет» пересказывает польский историограф Ян Длугош (1415—1480) в «Истории Польши» (*Historia Polonica*) 120 . В этом исключительно важном для западноевропейской историографической традиции сочинении Длугоша (послужившем источником сочинений о России последующих влиятельных историков — М. Меховского (Меховиты), М. Стрыйковского, М. Вельского, — которые впоследствии, в свою очередь, станут авторитетным источником цитирования для русских историографов) рассказ о крещении «не вегласов» в Днепре и стенании дьявола изложен почти в букваль ной близости к русскому источнику, но содержит ряд замечательных деталей, позволяющих судить о характере редакторской работы польского интеллектуала.

Минимальные изменения, внесенные Длугошем в пересказ летописного текста, касаются упоминания о том, что дьявол, жа люющийся на утрату своего могущества над русскими нехристями, называет своим победителем не «невегласа» князя Владимира, но некую женщину (*una femina*). Возможно, что этой женщиной сле дует считать бабу Владимира — Ольгу, положившую в глазах Длу гоша начало спасительной «европеизации» Руси 121 . Для нас инте ресно, однако, то, что образ дьявола в латиноязычном описании Длугоша становится образом дракона: «*Audita autem est vox et eiulatus draconis in aere, querentis se ex possessione Ruthenorum diuturna non ab Apostolis aut Martyribus,*

sed ab una femina eiectum esse» («И слышен тогда был в воздухе глас и стенание дракона, печалющегося о том, что в долговечной власти над русскими он свержен не апостолами и мучениками, но одной женщиной») 122 . Рационализуя сказанное Длугошем, мы вслед за академиком Ры баковым также могли бы сказать, что речь в данном случае идет о драконообразном чудовище, ящере или крокодиле, поклонение которому предшествовало установлению христианского культа. Образ дракона в изображении польского летописца, — оба они релевантны представлению о силах, враждебных христианскому миропорядку, и оба соответствуют узнаваемой и традиционной для христианской традиции персонификации. Представление о христианине-змееборце (восходящее в своих мифологических истоках к змееборцам античной мифологии — Персею и Гераклу), воплощенное в иконографическом образе Георгия

173

Победоносца, тиражируется в эпоху Средневековья в целом цикле легенд о героях-победителях драконов 123 . Об одной из таких легенд — подвиге Зигфрида-Сигурда 124 — Владимир Соловьев поз же напишет стихотворение («Дракон», 1900), которое можно счесть теологически корректным комментарием к смыслу «драконоборческих» сюжетов в христианской культуре:

Полно любовью Божье лоно,
Оно зовет нас всех равно...
Но перед пастию дракона
Ты, великий герой, и мочи... (См. 125)

В базилике святых Марии и Донато на острове Мурано в Венеции и сегодня хранятся гигантские кости дракона, побежденного плевком святого Доната (5 в.н.э.) 126 . Другая известная легенда, относящаяся к 1349 году (т. е. к тому самому же времени, когда суз дальский монах Лаврентий переписывает «Повесть временных лет» для великого князя Дмитрия Константиновича), рассказывает о рыцаре, а позднее великом магистре Ордена Св. Иоанна Иерусалимского Дьедонне де Гозоне, победившем крокодилообразного дракона на острове Родос 127 . Стоит заметить, что представление о змее- и драконоборце могло варьироваться в западноевропейском искусстве и иконографически воплощаться в образе «крокодилоборцев». Так, к примеру, изображались святая Феодора (Theodora) и святой Гелен (Helenus): первая из них попирает ногою крокодила (например, на колонном барельефе Piazzetta в Венеции), а другой — едет на крокодиле, восседая на нем верхом 128 .

В известной во множестве списках «Повести об осаде Пскова Стефаном Баторием», время создания которой относится к тому же самому времени (или даже тому же самому году), что и запись о крокодилах в Псковской летописи (1582), литовский король, бесчинствующий на русских землях, неизменно именуется «неистовым зверем и неутолимимым аспидом», ибо «рад бы всегда кровопролитию и начинания браней. Лютым свирепым змеиным ядом от своей несъятых утробы отрыгнув, войску же своему вооружиться повеле и готовитися, и с ними на Русскую землю устремися» 29 . В «Повести о Петре и Февронии Муромских» (конца XV — начала XVI века) дьявольский змей, искушающий героиню — жену муромского князя Павла, так же как и легендарный Волх, терроризирующий новгородцев, способен принимать человеческий облик. Князь Петр сражается с оборотнем-змеем и поражает его в образе своего брата: «Змий же явися, яко быше и естеством, и нача трепетатися и бысть мертв и окропи блаженного князя Петра кровию своею» 130 . В комментарии к «Повести о Петре и Февронии» М.О. Скрипица, отмечая,

что ее сюжет контаминирует фольклорные сказания об огне дышащем драконе и сказки о мудрой девице, подчеркивает вместе с тем, что «фантастичность не затемняет смысла повести». В фантастических образах

повести, по мнению Скрипицы, следует видеть средства стилистической гиперболизации действительных событий 131 . Для средневекового читателя такой совет был бы излишен, так как проблема различения событий легендарной истории и «исторической» реальности если им и решалась, то совсем иначе, нежели она решается современным историком 132 .

Толчком к созданию фольклорного предания о крокодиле в Волхове, по моему мнению, могли послужить смутные предания о свержении языческих кумиров. В летописных сообщениях о крещении Руси ниспровергаемые кумиры как в Киеве, так и в Новгороде сплавляются по реке. В «Повести временных лет» ниспровержение Перуна сопровождается наказом князя Владимира сопровождать сброшенного в Ручай (приток Днепра Почайну) идола за днепровские пороги, не позволяя ему прибиться к берегу: «Аще где пристанет, вы отравяйте (отталкивайте. — К. Б.) его от берега; дондеже пороги пройдут, то тогда охобитесь (отпустите. — К. Б.) его» 133 . Схожий рассказ находим в статье под 989 годом. Новгородской первой летописи младшего извода (А.Шахматов предполагал, что источником этих сообщений послужил летописный Начальный свод, предшествовавший «Повести временных лет») 134 о свержении Перуна в Волхов: «И прииде к Новуграду архиепископ Аким Корсунянин, и требища разруши, и Перуна посече, и повеле влещи в Волхово <...> и заповеда никому же нигде же не прияти» 135 . Летописные сообщения о сплаве низвергнутых кумиров по Днепру и Волхову обнаруживают известные этнографические параллели в обрядах провода Масленицы, похорон Костромы и Ярилы, во время которых антропоморфные чучела могли также сплавляться по реке 136 . Предания о сплавляемых по реке языческих идолах вполне могли служить основой фольклорных повествований, уподоблявших Перуна змею — дракону — крокодилу. В 1859 году П. И. Якушкин записал один из таких рассказов со слов некоего «старика рыбака»: «Был зверь-змияка, этот зверь-змияка жил на этом самом месте, вот где теперь скит святая ступа, Перюньский. Кажинную ночь этот зверь-змияка ходил спать в Ильмень озеро с Волховскою коровницею. Перешел змияка жить в самый Новгород; а на ту пору и народился Володимир — князь в Киеве; тот самый Володимир князь, что привел Руссею в веру крещенную. Сказал Володимир князь: "всей земле Русской — креститься". Ну и Новгороду — тожь. Новгород окрестился. Черту с Богом не жить: Новый-Город схватил змияку Перюна, да и бросил в Волхов. Черт силен: поплыл он не вниз по реке, а в

О крокодилах в России

175

гору — к Ильмень-озеру; подплыл к старому своему жилью, — да и на берег! Володимир князь велел на том месте церковь рубить, а дьявола опять в воду» 137 . Сам Якушкин считал записанный рассказ образцом изустной традиции, восходящей к событиям семивековой давности, так же думали и другие исследователи, в том числе и Б. А. Рыбаков 138 , но основания для подобного утверждения представляются более чем сомнительными. Гораздо больше оснований видеть в рассказе «старика рыбака» фольклорно опосредованную версию, восходящую к письменным источникам летописной историографии, контаминирующую сведения о низвержении языческих кумиров, предания о Словене и об одолении дьявола, персонализированного в образе водоплавающего «зверя-змияки» 139 .

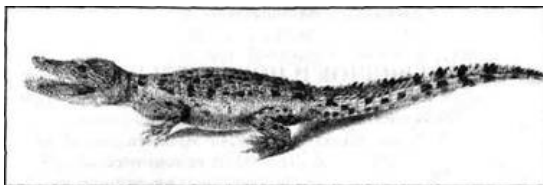
ОЧЕВИДНОЕ И ПОУЧИТЕЛЬНОЕ

К середине XVII века проникают на Русь сведения о крокодилах и от очевидцев.

Казанский купец Василий Яковлев, по прозвищу Гогара, совершивший в 1634—1635 годах паломничество по Святым местам Палестины и Египта, описывает увиденного им крокодила таким образом: «Да в той Геоне реке (т.е. Ниле. — К. Б.) есть зверь, именуемый крокодил, а живет в той реке в воде; а голова у него, что у сома, а ноги аки у человека, и истеством такожде; а хвост у того зверя аки у сома, а по видению той зверь аки змея ехидна. А как ему лучится с самкою рывится, и он выдет из воды на берег. И аще будет в те поры лучится мимо идти человеку, и тот зверь гонится за человеком далече. Аще же постижет человека, то снedaет до смерти. Кожа на нем аки рыба чешуя, а величиною крокодил сажени две» 140 . В записках о путешествии по святым местам иеромонаха Арсения Суханова, побывавшего в Египте в 1651 году, крокодил описывается более реалистично: «В Ниле реке есть зверь лютый крокодил, подобен ящерице, токмо велик и силен; четыре ноги и хобот ящерицы, на нем на коже чешуя, подобна рыбе, точию в зелени желта и крепка добре, рот велик, глава долга и зубы велики. Азь видех у аптекаря на дворе, у немчина венец-кого мертвого высушена, а живаго видехом главу связана, чтоб не укусил» 141 . Не преминул упомянуть об увиденных в аптеках Амстердама и Кулена чучелах крокодилов и неизвестный автор дневника «великого посольства» Петра 1 1697—1699 годов по странам Западной Европы (возможно, что этим автором был постельничий Петра Г. И. Головкин): «зело дивные ... крокодилы змеи с ногами», «крокодила дву[х] сажени» 142 . Несколькими годами позже побывавший в Лейдене князь Б. И. Куракин протоколирует свои впечатления от кунсткамерной коллекции, отмечая плавающих «в спир-

176 Константин А. Богданов. О крокодилах в России

туса» «крокодилов малых» 143 . В научном мире современной Петру Европы крокодилы были предметом исследований французского анатома и зоолога академика Жозефа-Гишара Дюверне (Duverney, 1648—1730) 144 , чей анатомический театр русский царь посетил во время своего пребывания в Париже в 1717 году. Иоганн Кристиан Беркхан (J. C. Berkhan), сделавший в 1748—1751 годах серию рисунков с купленных Петром в Европе зоологических раритетов, срисовал два хранившихся в Кунсткамере препарата — вылупляющегося из яйца детеныша крокодила и чучело маленького кро-



Иоганн Кристиан Беркхан. Маленький крокодил Акварель. 31.47 см . Архив РАН

К концу XVIII века в Кунсткамере были еще какие-то крокодилы чучела: в 1800 году о них (одном — в четырнадцать и другом — в девять с половиной футов длиной) упоминает автор первого каталога Кунсткамеры унтер-библиотекарь Осип Беляев, не преминувший попутно посвятить несколько страниц описанию крокодилов и их повадок. По обычаю европейских вундеркамер, одно из этих чучел было закреплено на стене, а другое на потолке музея 146 .

Эмблематические смыслы, связываемые в те годы с образом крокодила, разнообразны. В брошюре «Преславное торжество свободителя Ливонии», составленной префектом Славяно-греко-латинской академии Иосифом Туробойским и объясняющей аллегории, символы и эмблемы триумфальных ворот, воздвигнутых к въезду Петра в Москву 19 декабря 1704 года, изображение крокодила объясняется как символический атрибут Америки, причем Россия, восседающая в облике античной Весты на земном круге, «очищает и освобождает силою божиею» все четыре части света, представленные «на обычных знаменьях своих»: «Азия на слоне, Европа на

быке, Африка на лве, Америка на крокодиле» 147 . Так крокодил включается в круг животных, символизирующих по географической ойкумене, которая представлена восторжен-

177

но-монархолобивыми создателями триумфальных ворот находящейся под опекой России и персонально — Петра I . Воображаемые границы российского могущества расширяются на экзотические дали, — не исключая мест, где обитают львы, слоны и крокодилы 148 .





Иоганн Христиан Беркхан (1709—1751)

Заспиртованный препарат крокодила, выплывающего из яйца.

Аquareль (между 1741—1751) 46,5x29,5 см. Архив РАН

Образ крокодила как эмблематический атрибут дикости и вар варства эффектно вписывался в политико-цивилизационный проект европейского Просвещения. Мотив охоты на крокодила как аллегорического преодоления разрушительных сил природы на следует драконоборческим сюжетам христианской мифологии: ле гендарных героев, одолевающих чудовищ, отныне воплощают не только подвижники благочестия, но и герои, способные победить необоримого зверя бесстрашием и находчивостью. Так, в цикле

178 *Константин А. Богданов. О крокодилах в России*

охотничьих сюжетов Иоганна Страдануса (Яна ван дер Стрэта), ук расивших гобелены виллы Козимо в Poggio a Caiano (1567—1577) и вошедших в альбом «Venationes Ferarum, Anium, Piscium, Pugna Bestiarorum et Mutua Bestiarum», рисунок с изображением охоты на нильских крокодилов следует за изображением плененного дракона (дракон в пещере, вход в которую затянута сеть, окружен мно гочисленным воинством рыцарей, копейщиков и лучников) 149 . Из дания знаменитого сочинения «О монстрах и диковинках» («Des Monstres et Prodiges», первое издание — 1573) современника Страдануса Амбруаза Парэ (Ambroise Paré) также украшены гравюрой, изображающей сражение людей с огромным крокодилом. В искус стве европейского барокко аллегорическим образцом героического противоборства человека с дикими силами природы и хаоса ста нет огромное живописное полотно Питера Рубенса «Охота на бе гемота и крокодила» (1615/1616) 150 . Возможно, что изображение крокодила в паре с бегемотом не было при этом произвольным, если предположить за ним экзегетический контекст, связавший до потопного бегемота и отождествляемого с крокодилом Левиафана (см. об этом ниже). Через сто с лишним лет сюжет Рубенса вдохновит Франсуа Буше, придавшего охоте на крокодила оттенок маньеристического романтизма («Охота на крокодила», 1739), но в целом сохранившего тот же пафос героического противоборства Природы и Культуры 151 .



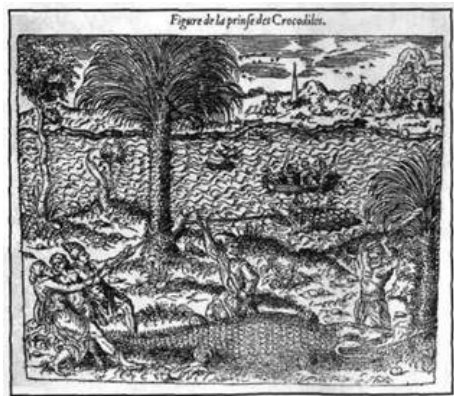
«Америка». Деталь фрески «Четыре части света». Джамбаттиста Тьеполо. 1755. Wurzburg, Residenz

179





Америка — гравюра Луи Деспласа (Desplaces), по рис. Николая Бермана (Bertin). Cabinet des estampes, Paris



Илл. из книги Амбруаза Парэ (Ambroise Pare, 1510—1590)

Vingt cinquieme livre traitant des monstres et prodiges, Oeuvres Completes. Paris, G. Vuop, 1585 (четвертое изд. Первое издание — 1573, второе - в составе Oeuvres Completes 1575, переиздание — 1579)

180 Константин А. Богданов. О крокодилах в России



Охота на крокодилов в верховьях Нила. Гравюра XVI t



Охота на гиппопотама и крокодила



«Охота на крокодила». Картина Франсуа Буше, 1739. Musee de Picardie

Петр не был, впрочем, безразличен и к более традиционной символике: в одной из первых русских книг гражданской печати — переведенном и напечатанном в Амстердаме под непосредственным наблюдением Петра сочинении «Символы и Емблемата» — есть и два эмблематических изображения крокодила, сопровождаемые аллегорическими девизами-пояснениями на русском, латинском, французском, итальянском, испанском, голландском и немецком языках. Первая эмблема — крокодил стоит на

четырех лапах с разинутой пастью — комментируется так: «Знает время и место» (Tempore & loco), вторая — крокодил приник к земле, пасть закрыта: «Поглощает и плачет» (Devorat & plorat) 152. Интересно, что в сборниках, послуживших основными источниками для «Символы и Емблемата» 153, есть еще одна эмблема с крокодилом, отсутствующая в русском издании: изображение крокодила, набросившегося на человека, комментируемое латиноязычным девизом «Inversus Crocodilus amor». Латинский девиз здесь же поясняется описательно: «убивает смеясь» 154. Так в границах одной обложки мудрость крокодила соотносится с его лицемерной слезливостью и фальшивой любовью — как и в уже упоминавшемся выше афоризме Фрэнсиса Бэкона («It is the wisdom of the crocodiles, that shed tears when they would devour»).



«Эмблематика» Иоахима Камерария (1604)



«Поглощает и плачет»; «Знает время и место» (Емблемы и символы избранные, на Российский, Латинский, Французский, Немецкий и Английский языки предложенные, прежде в Амстердаме, а ныне во граде Св. Петра, напечатанные и исправленные Нестором Максимовичем-Амбодиком. Печатано в Императорской типографии, 1788 лета)

Ваш комментарий о книге Обратное
в раздел языкознание
Список тегов:

Библиотека

На главную
всеобщая история
журналистика
история России
история древнего мира
культурология
литературоведение
наука
педагогика
политология
право и юриспруденция
психология
социология
философия
художественная литература
Школьная литература
экономика и менеджмент
юмор
языкознание

Теология

апокрифы
апологетика
библейские толкования
библиология
библейские словари
богословие
догматика
душепопечительство
екклесиология
история церкви
окультизм
патрология
религиоведение
сектология
современная церковь
сравнительное богословие

Конфессии

атеизм
ислам
иудаизм
католицизм
православие
протестантизм

Иностранные языки

Английский
Французский
Немецкий
Иврит
Японский
Турецкий
Испанский
Китайский

Каталоги

Новые книги
Именной
Хронологический
Авторы

Разное

Форум
Блог
Новости
Туризм
Рефераты
Ссылки
Связь
Site Map

Поиск по сайту

Web www.gumer.info



РЕЙТИНГ 177083700
mail.ru 22996
11135



[sitemap:](#)

Все права на книги принадлежат их [авторам](#). Если Вы автор той или иной книги и не желаете, чтобы книга была опубликована на этом сайте, [сообщите нам](#).