

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ОТДЕЛЕНИЕ ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИХ НАУК
НАЦИОНАЛЬНЫЙ КОМИТЕТ СЛАВИСТОВ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

**ПИСЬМЕННОСТЬ,
ЛИТЕРАТУРА,
ФОЛЬКЛОР
СЛАВЯНСКИХ НАРОДОВ.
ИСТОРИЯ СЛАВИСТИКИ**

XV Международный
съезд славистов

Минск, 20–27 августа 2013 г.

ДОКЛАДЫ РОССИЙСКОЙ ДЕЛЕГАЦИИ



МОСКВА «ДРЕВЛЕХРАНИЛИЩЕ» 2013

I

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

академик *А. М. Молдован* (ответственный редактор)
доктор филологических наук *А. А. Пичхадзе*
доктор филологических наук *Л. И. Сазонова*
член-корреспондент РАН *А. Л. Топорков*

Письменность, литература, фольклор славянских народов.
История славистики / XV Международный съезд славистов
(Минск, 20–27 августа 2013 г.). Доклады российской делегации.
М.: «Древлехранилище», 2013. — 608 с.

ISBN 978-5-93646-216-0

Сборник включает статьи российских историков языка и литературы, фольклористов, исследователей культуры, подготовленный к XV-му Международному съезду славистов (Минск, 20–27 августа 2013 г.). Он посвящен таким актуальным вопросам, как история славянской письменности, история церковнославянского языка, сравнительная история литератур в России и других славянских странах, восприятие русской литературы на Западе, компаративное исследование славянского магического фольклора, история отдельных сюжетов в славянских и западноевропейских эпосах, перспективы исследования древнерусского языческого пантеона и др.

Для филологов и всех, кто интересуется письменностью, литературой и культурой славянских народов.

© Тексты, коллектив авторов, 2013
© Российская академия наук, 2013
© Издательство «Древлехранилище», 2013

ISBN 978-5-93646-216-0

<i>А. А. Алексеев.</i> Итоги и задачи изучения славянской Библии. К 25-летию Славянской библейской комиссии при Международном комитете славистов	9
<i>Т. И. Афанасьева.</i> Толкование на литургию как разновидность толковых текстов в древнеславянской письменности и его история в славянской рукописной традиции XII–XVI вв.	37
<i>Г. С. Баранкова, И. И. Макеева.</i> Повествовательные произведения Кирилла Туровского и проблемы русского литературного языка	52
<i>Е. М. Верещагин.</i> Библиистический анализ двух ветхозаветных цитат в Житии Константина-Кирилла Философа	81
<i>И. В. Вернер.</i> Грамматическая справка Максима Грека в Псалтыри 1552 г.	104
<i>И. В. Герасимова.</i> Проблема адаптации текста и напева песнопений Литургии Киевской митрополии в рукописях Московского патриархата XVII — первой половины XVIII вв.	128
<i>А. А. Гиппиус, С. М. Михеев.</i> О подготовке Свода надписей-граффити Новгородского Софийского собора	152
<i>А. В. Духанина.</i> Текстология библейских цитат в оригинальных древнерусских сочинениях (на материале Жития Стефана Пермского).	180
<i>М. А. Корзо.</i> Становление катехизиса как жанра в восточнославянской книжности конца XVI–XVII вв.: источники и эволюция	200
<i>А. М. Молдован.</i> К текстологии 16 Слов Григория Богослова с толкованиями Никиты Ираклийского.	207
<i>Т. В. Пентковская.</i> Болгарский перевод Толкового Апостола как представитель новозаветных редакций XIV в. (к постановке проблемы).	229
<i>А. А. Пичхадзе.</i> Лингвистические особенности славянских толковых переводов XI–XII вв.	246
<i>В. А. Ромодановская.</i> Геннадиевская библия: Основные итоги и перспективы изучения.	266
<i>Е. К. Ромодановская.</i> Вопросы жанра в сочинениях Франциска Скорины.	286

II

- И. Е. Адельгейм.* Национальный этос в пространстве гипермаркета. Самоощущение героя молодой прозы Польши и России начала XXI в. 293
- А. Е. Аникин.* Лексикон Иннокентия Анненского в историко-лингвистическом освещении 313
- Л. Н. Будагова.* О некоторых автохтонных корнях славянского литературного авангарда 337
- Л. К. Гаврюшина.* Богословский «ключ» агиографической традиции и художественный опыт сербских книжников XIII–XIV вв. 355
- Г. Я. Ильина, Н. Н. Старикова.* Югославянские литературы как историко-культурная проблема (научно-справочное издание «Лексикон южнославянских литератур») 373
- Л. И. Сазонова.* Творческая история «Рифмологиона» Симеона Полоцкого: проблемы текстологии 388
- А. Г. Шешкен.* Лирика Максима Богдановича (к вопросу об особенностях формирования белорусской национальной литературы) 407
- Л. Ф. Широкова.* От соцреализма до постмодернизма: смена художественных направлений в словацкой и русской литературе второй половины XX в. 421

III

- Т. А. Агапкина.* Восточнославянские заговоры от укуса змеи: темы и сюжеты, локальные особенности и славянские параллели 434
- О. В. Белова.* Фольклорные нарративы пограничья: проблемы и перспективы исследования (на примере народно-христианских легенд и топонимических преданий) 466
- Л. Н. Виноградова.* Перспективы изучения персонажей народной демонологии в общеславянском масштабе: категория духов типа *genii loci* 486
- А. А. Плетнева.* Лубочная библия: текст на пересечении книжной и фольклорной традиции 505
- А. Л. Топорков.* Сюжет о Егории Храбром — волчьем пастыре в славянском фольклоре и в русской литературе первой трети XX в. 529

IV

- Л. П. Лаптева.* Съезд русских славистов в 1903 г. 558
- К. В. Никифоров.* 65 лет развития академической исторической славистики в московском Институте славяноведения 570
- М. А. Робинсон.* Первый Международный съезд славистов: несбывшиеся надежды, обмен мнениями ведущих русских славистов до и после съезда. 589

- Топоров 1993 — *Топоров В. Н.* Эней — человек судьбы: К «средиземноморской» персонологии. М., 1993. Ч. I.
- Топоров 2004 — *Топоров В. Н.* О понятии места, его внутренних связях, его контексте (значение, смысл, этимология) // *Язык культуры: Семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения Н. И. Толстого.* М., 2004. С. 12–106.
- Черепанова 1983 — *Черепанова О. А.* Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983.
- Черепанова 2005 — *Черепанова О. А.* Культурная память в древнем и новом слове. Исследования и очерки. СПб., 2005.
- Чистов 1973 — *Чистов К. В.* Этнические аспекты славянской фольклористики // *История, культура, этнография и фольклор славянских народов. VII Межд. съезд славистов. Доклады советской делегации.* М., 1973. С. 365–385.
- Moszyński 1967 — *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian. Kultura duchowa. Warszawa, 1967. T. 2. Cz. 1.
- Simonides 1988 — *Simonides D.* Wierzenia demonologiczne górników // *Górnicy stan w wierzeniach, obrzędach, humorze i pieśniach.* Katowice, 1988. S. 375–408.

А. А. Плетнева

ЛУБОЧНАЯ БИБЛИЯ: ТЕКСТ НА ПЕРЕСЕЧЕНИИ КНИЖНОЙ И ФОЛЬКЛОРНОЙ ТРАДИЦИИ

Предметом данной работы являются тексты библейских лубков, то есть лубочных листов и книг, так или иначе связанных с библейскими (ветхозаветными) сюжетами. Степень соотнесенности лубочных текстов с Писанием бывает различной. Это может быть воспроизведение текста по изданию Московской Библии 1663 г. или Елизаветинской Библии (текст в этом случае подвергался редактированию и сокращению). Встречаются и более или менее свободные пересказы, не позволяющие однозначно ответить на вопрос об источнике текста. Библейские лубки могут также опираться на фольклорные источники (духовные стихи), апокрифические тексты, бытующие в славянской литературной традиции (Палея и т. д.), агиографическую и дидактическую литературу и, наконец, они могут восходить к литературным произведениям на темы Писания («Потерянный рай» Мильтона и т. д.).

1. Общие проблемы лубочной письменности

Лубочная Библия — важная составляющая народной книжности, и прежде чем говорить непосредственно о листах на библейские темы, необходимо сказать несколько общих слов о специфике этой книжности. Лубки, или народные картинки, появились в России в XVII в., а в XVIII–XIX вв. они стали чрезвычайно популярными и издавались огромными тиражами. Соединение изображения и текста отвечало эстетическим и познавательным потребностям читателей лубка: купцов, мещан и крестьян. На протяжении XVIII–XIX вв. лубочная письменность играла роль массовой литературы. Лубочные тексты были основным письменным источником, из которого гра-

Александра Андреевна Плетнева,

Институт русского языка им. В. В. Виноградова РАН (Москва)

мотные крестьяне и мещане черпали сведения об окружающем мире. Тиражи лубочной продукции на порядок превышали тиражи, которыми выходили произведения русской классической литературы. В описаниях крестьянских домашних библиотек и круга чтения крестьян эти тексты преобладают.

Производство и распространение лубка связано с культурой русского города XVII–XVIII вв. В крупных городах (в первую очередь в Москве) во второй половине XVII в. начался процесс становления новой национальной культуры, которая испытывала значительное западное влияние [Панченко 1984]. Именно тогда в России появляется барочный театр, виршевая поэзия, получает широкое распространение гравюра. Но, в отличие от более позднего времени, для европеизации XVII в. противопоставление заимствований и национальной традиции было не столь жестким. В это время не было установки на вытеснение, на полную замену старого новым (поэтому, например, европейские гравированные листы были настолько адаптированы к соответствующей литературной и изобразительной традиции, что стали вполне органичной частью русской городской культуры).

Именно в городах начали перерабатываться и записываться фольклорные произведения. Здесь создавались и новые оригинальные произведения, ушедшие от средневековой письменной традиции, переводились тексты, имеющие западноевропейское происхождение. О языке этих переводов следует сказать особо. Городская письменная культура ориентирована не столько на церковнославянский язык, сколько на свой койне. Это наддиалектное образование так и не приобрело статуса литературного языка и обычно связывается с просторечием [Сорокин 1949; Князькова 1974: 7–9]. В юго-западной Руси близкий тип письменного языка назывался «простой мовой»¹. Слово «просторечие», изначально не несущее в себе никаких негативных коннотаций, приобрело отрицательное значение в XVIII в., когда русская городская культура была объявлена простонародной и сниженной, а на роль национальной стала претендовать культура нового типа, во многом ориентированная на дворянскую.

Развитие городской культуры было прервано петровскими преобразованиями, моделировавшими идеологию и быт новой России на совершенно иных основаниях, как бы с чистого листа. Вплоть до XX в. эталон новой литературы и литературного языка формировался в столицах, в культурном отношении противостоящих ос-

¹ О языковой ситуации юго-западной Руси см.: [Успенский 2002: 388–392].

тальным городам, и был непосредственно связан с дворянством². При этом представители податных сословий в большинстве своем принадлежали к иному типу культуры. Это была та самая городская культура, о которой мы говорили выше. С позиций дворянства культура податных сословий была второсортной. Но для купцов и городских мещан она еще очень долгое время сохраняла актуальность. И если дворянин читал русские и французские журналы и силлаботонические стихи, то для мещанина или купца более органичными были лубочная письменность и силлабика.

Лубочная книжность является прямым наследником письменной культуры русского допетровского города. При этом, вытесненные на периферию, городская (мещанская) культура и соотносимая с ней лубочная письменность оказались весьма неудобными объектами исследования. Городская письменность активно изучается в качестве источников по истории фольклорных текстов или как «испорченный» вариант современной ей русской литературы. Но как самостоятельная система, восходящая к культуре Древней Руси и просуществовавшая вплоть до начала XX в., эта культура не изучается. Связано это с тем, что история русской культуры описывает или дворянскую, или народную культуру (которая отождествляется с фольклором). При таком подходе городская письменная культура не замечается. Ведь городскую письменность нельзя отнести к фольклору, поскольку изучение русского фольклора ориентировано на устную традицию, а не на письменную. А в историю русской литературы городскую книжность XVIII–XIX вв. также не удастся включить, поскольку она нарушает все языковые и художественные нормы русской литературы.

2. Гравированная Библия как культурное заимствование. Способы адаптации этого заимствования

В XVII в. в числе прочих «фряжских листов» в Россию попадают немецкие и голландские гравированные Библии. Среди них можно назвать Библии Николая Пискатора, Маттиаса Мериана, Петера ван

² Характеризуя русскую культуру Нового времени как дворянскую, я отдаю себе отчет в том, что к ней принадлежали не только дворяне, но также разночинцы и определенная часть духовенства и купечества. Однако, начиная с екатерининской эпохи дворянская культура стала тем эталоном, на который ориентировались представители иных сословий. И кампания по ликвидации неграмотности 20–30-х годов XX в. воспроизводила именно дворянскую образовательную модель, а не крестьянскую. Подробнее см.: [Плетнева, Кравецкий 2009: 128–130].

дер Борхта, Кристофа Вейгеля. Главная их особенность заключается в том, что они содержат не библейский текст, а его краткий поэтический или прозаический пересказ. Эти Библии представляют собой альбомы гравюр, где избирательно иллюстрируются сюжеты из Ветхого и Нового Заветов. Каждая гравюра снабжена краткой подписью на латинском языке (или нескольких языках) и дополнена ссылкой на книгу, главу и стих Библии. Западные гравированные Библии хранились во многих монастырских библиотеках. Это говорит о том, что русские книжники и иконописцы имели возможность ознакомиться с этими изданиями [Белоброва 2001].

Для нашей темы особый интерес представляют те гравированные издания, в которых рядом с латинским текстом вписан его славянский перевод³. Латинские подписи под гравюрами или переводились на церковнославянский язык (причем порой так, что построчный перевод без латинского оригинала просто непонятен⁴) или же рядом вписывался соответствующий славянский текст. Использование в иллюстрированном иноязычном тексте церковнославянских глосс является способом включения чужого произведения в контекст русской культуры. Сопровождаемое славянским текстом изображение становится «своим». От снабженных славянскими подписями «фряжских листов» до русского библейского лубка расстояние совсем небольшое.

Граверы и иконописцы остро нуждались в переводах иноязычных подписей. Однако людей, способных это сделать, всегда не хватало. Из-за отсутствия переводчиков отдельные гравюры воспринимались неправильно и считались иллюстрациями не к тем сюжетам, которые на самом деле были на них изображены. В собрании альбомов Киево-Печерской (Лаврской) иконописной школы хранятся три переплетенных альбома гравюр на библейские сюжеты⁵. В одном из альбомов, поступивших в Лавру в 1744 г., наряду с типографскими стихотворными подписями на латинском, немецком и итальянском языке, имеются вписанные от руки цитаты из стандартной славянской Библии. При этом очевидно, что составители этих подписей не обращали внимания не только на иноязычный текст, но даже и на прямые ссыл-

³ Об этом подробнее см.: [Белоброва 2005: 380–395].

⁴ См. примеры, приведенные в статье: [Белоброва 2001: 316–318] (*Lux Deus in tenebris Lucem tristes quetenebras separat atque diem primo creavit* — Свет Бог во тме свет и скорбную тму разлучает и день первое и ночь сотвори и т. д.).

⁵ Отдел рукописей Национальной биб-ки Украины им. В. Вернадского, ф. 229, № 5, 32, 33.

ки на Библию, которые имеются на каждом листе. Так, например, на л. 13 помещена гравюра, где на заднем плане изображена гибель Содома и Гоморры, на среднем — соляной столб, в который превратилась жена Лота, а на переднем — Лот с дочерьми в пещере. Кроме того, указано, что это изображение является иллюстрацией XIX главы Книги Бытия. Между тем, в славянской приписке приводится фрагмент Быт 18: 19–20 (*Рече Господь: вопль Содомский и Гоморрский умножася ко мне, грехи их велици зело*). Еще более серьезное несоответствие обнаруживается на л. 21. Помещенная здесь гравюра изображает месть сыновей Иакова Сихему и Аммору. На переднем плане изображено убийство Сихема и Аммора, а на заднем — сыновья Иакова Симеон и Левий ведут свою сестру Дину. Это изображение соответствует событиям, описанным в 34 главе книги Бытия (на нее имеется ссылка). Этим же событиям посвящен и помещенный рядом с гравюрой латинский текст:

*Dina stuprum patitur, Sichen violentior illam
Vi rapit, uxorem postulat inde sibi.
Vindictæ cupidi fratres crudelibus armis
Bacchantes, gladio corpora multa necant*

Однако в качестве славянской подписи приведена цитата из Быт 14: 14–15 об освобождении Лота Авраамом. То есть составитель подписи увидел батальную сцену и соотнес ее с библейским текстом по своему разумению. Приведенные выше примеры показывают, что составители славянских подписей не всегда обращали внимание на иноязычный текст⁶ и прямые ссылки на Библию. Они могли и самостоятельно рассматривать картинки и подбирать к ним подписи.

Иногда латинские подписи переводились стихами, а иногда для подписи составлялись оригинальные вирши. Наиболее ранним (1679) опытом создания подобной виршевой Библии является цикл подписей Мардария Хонькова к Библии Пискатора⁷, состоящий из 3824 одиннадцатисложных строк, срифмованных попарно и имеющих, как правило, глагольную рифму. Размеры подписей к гравюрам варьируются от четырех до 20 строк⁸. Эти вирши лишь отчасти явля-

⁶ Сопровождение иностранных гравюр русскими подписями, не имеющими к оригиналу никакого отношения, зафиксировано и в лубочных листах небиблейской тематики [Ровинский V: 18].

⁷ Издан О. А. Белобровой [Белоброва 1993].

⁸ Подробнее об этом см.: [Богуславский, Каган 1993: 333].

ются переводом с латыни, существенная часть стихов — оригинальное сочинение. Так, например, в Библии Пискатора нет латинских стихов к Апокалипсису и ко многим сюжетам Нового Завета, а в цикле Мардария они есть.

Цикл подписей к гравюрам Библии Мериана⁹ принадлежит Симеону Полоцкому [Белоброва 1996]. Этот текст для нас особенно интересен, поскольку именно Библия Мериана воспроизводилась в русской лубочной Библии ИД¹⁰ [Ровинский III: № 811, 812], а потом в Библии Нехорошевского [Ровинский III: № 813; Белоброва 2005: 387], которая впоследствии неоднократно перепечатывалась. Любопытно, что в собрании Эрмитажа имеется экземпляр Библии Нехорошевского, который, судя по маргиналиям второй половины XIX в., использовался при обучении грамоте [Белоброва 1990: 448]. То есть в середине XIX в. дети могли учиться читать по виршам Симеона Полоцкого и, соответственно, формировали свое представление о Св. Писании на основе этого текста.

В ряде случаев подписи к западноевропейским Библиям получали самостоятельное бытование. Существуют рукописные сборники, куда как отдельные самостоятельные произведения входят подписи к иноязычным Библиям.

3. Письменные источники лубочной Библии

3.1 Церковнославянские источники. Основным источником церковнославянского библейского лубка являются тексты Св. Писания. Лубочный текст восходит или к Московской Библии¹¹ 1663 г., или к различным изданиям Елизаветинской Библии. Если с точки зрения истории Библии мы говорим, что Елизаветинская версия сменила Московскую 1663 г., то в лубочной традиции подобной смены не происходит. В течение продолжительного времени обе редакции библейского текста сосуществовали в лубочных изданиях. Созданные в середине XIX в. лубки нередко воспроизводили текст редакции 1663 г. Любопытно, что составители старо-

обрядческих рисованных лубков могли пользоваться Елизаветинской (то есть «никонианской») Библией¹².

Несмотря на то, что основным источником лубка является стандартный библейский текст, содержание библейских лубков (как на уровне сюжета, так и на уровне текста) не всегда можно свести к Св. Писанию. Лубочная Библия пополняет набор сюжетов из агиографических сочинений и текстов апокрифического содержания. Остановлюсь подробнее на вопросе о влиянии апокрифов на библейские лубки. Прежде всего, речь пойдет о тех апокрифических сюжетах, которые лубки заимствуют из книжных источников. К сожалению, точно указать источник заимствования обычно очень сложно. Проблема состоит в том, что апокрифические сюжеты встречаются во многих письменных памятниках (они кочуют из одного текста в другой), поэтому почти никогда невозможно однозначно указать на источник заимствований. Обнаружив параллель, мы можем утверждать лишь то, что данный сюжет в письменной традиции присутствует.

Хорошо известно, что на иудейской почве ветхозаветные апокрифы «создавались с целью сообщить дополнительные сведения о судьбе лиц или истории событий, которые были лишь названы и недосаточно подобно охарактеризованы в канонических книгах Библии» [Мешерская 2001: 47–48]. Именно поэтому апокрифы оказали значительное влияние на святоотеческую и литургическую письменность, откуда они были позаимствованы огромным количеством памятников различных жанров и содержания. Тексты вроде «Плача Адама» входят в «народный библейский корпус», поскольку они не вступают в противоречие с существующим в народном сознании представлениями об Адаме, а лишь добавляют к этому образу новые детали.

Ряд встречающихся в лубочной письменности апокрифических сюжетов имеют параллели в церковном предании. Так, например, старообрядческий лубок (ГИМ И III № 22028) содержит рассказ о рождении Каина и рукописании Адама. Вкратце этот сюжет сводит-

¹² В обращении старообрядцев к Елизаветинскому тексту нет ничего уникального. По наблюдениям Е. А. Агеевой, сделанным в кон. 1970 — нач. 1990-х гг. в Поволжье, на Украине, в Подмоскovie и Ставропольском крае, в старообрядческих книжных собраниях достаточно часто встречаются издания Елизаветинской библии, причем преобладают издания XVIII в., а не XIX в. Многочисленные пометы на этих книгах свидетельствуют о том, что ими активно пользовались. Пользуюсь случаем поблагодарить Е. А. Агееву, сообщившую мне эти сведения.

⁹ Опубликовано, см.: [Белоброва 1990].

¹⁰ Граверами этой Библии были иеромонахи Дмитрий Пастухов (его инициалы ИД ПА, т. е. иерей Дмитрий Пастухов) и Григорий Тепчегорский (его инициалы ПГГ — «грыдыровал иерей Григорий»).

¹¹ Следов влияния Острожской Библии на лубочную традицию выявить не удалось.

ся к следующему. На теле новорожденного Каина, первенца Адама и Евы, было 12 змеиных голов, которые терзали Еву. Дьявол обещал Адаму исцелить его сына и жену в том случае, если Адам даст ему «рукописание». Адам омочил руки кровью жертвенного козла и приложил их к каменной плите, произнеся: «Живое Богу, а мертвое тебе», т. е. дьяволу. При этом руки Адама отпечатались на плите. Дьявол оборвал у Каина змеиные головы, положил их на каменную плиту с «рукописанием» и бросил в Иордан. Эти змеиные головы должны были стеречь Адамово обещание. Когда же в Иордане крестился Христос, змеиные головы были уничтожены. Тогда дьявол взял Адамово рукописание и отнес его в ад, где оно было окончательно разрушено Спасителем после крестной смерти и схождения в ад. Это означало окончательное освобождение душ умерших от власти дьявола.

Этот лубочный текст почти дословно соответствует пассажу одной из версий «Страстей Христовых», содержащих, как известно, большое количество апокрифических сюжетов. Косвенным образом он поддерживается и литургической традицией. Этот текст может ассоциироваться и со стихирой на стиховне Предпразднества просвещения (Богоявления): «Пѣки ѿнѣз мой ѡчищѣетсѣ во іорданѣ, пѣче же ѡчищѣетсѣ грѣхѣи нашіа: градѣтсѣ во воинствѣи на крещеніе, ѡмыти хотѣа аѡмово рѣкописаніе. И рече ко іѡаннѣ: градѣи, послѣжи, ѡ крѣпителью, чѣстнѣства страннаго главѣице. Градѣи, прострѣи рѣкѣ твоѣи іорданѣ, и прикоснѣа верхѣи стѣршаго смѣкѣа главѣи, и ѡкѣрзшаго рѣи, ѡбоже затвори прѣстѣплѣніе лѣстѣи смѣкою, вѣдшѣнѣемз дрѣва иногда»¹³. Конечно же в этой стихире речь идет не о змеях из апокрифа, а о змее-искусителе, однако упоминание в одной стихире крещения Господня, рукописания Адамова, попракия главы змея и очищения в водах Иордана должно было ассоциироваться с этим сюжетом. О возможности такого восприятия свидетельствует мозаичная икона XX в. «Крещение Господне», которая находится в церкви св. Георгия в Мадабе (Иордания). На иконе изображен Спаситель, попирающий ногами лежащий на воде камень с рукописанием, из-под которого высовываются змеиные головы [Плетнева, в печати § 4.1].

Такого рода примеров можно привести довольно много. Например, Библия Кореня¹⁴ в рассказе о четвертом дне творения (повествование соответствует Быт 1: 14; 16) после соответствующего библей-

скому тексту рассказа о том, что Бог сотворил светила, сообщает, что в этот же день произошло отпадение сатаны: «помыслисатана сотворюсебѣ прѣстоль и бѣдѣ равенъ бѣу и ѡбретесѣ вбезнѣ»¹⁵. Этот фрагмент опирается на апокрифическое предание о том, что в первый день творения были созданы бесплотные силы, а в четвертый сатана и все, кто пошел за ним, были низвержены. Апокриф отвечает на вопрос о том, откуда к моменту грехопадения Адама и Евы взялись силы зла. Библия, как известно, ответа на этот вопрос не дает. В славянской традиции этот сюжет был представлен в Палее: «Всѣи оубо днѣ единѣ отъ аггелѣ нарицаемѣи сатанаиль <...> рече впомышленіи своемъ <...> да прійду на землю и прииму землю и обладаю ею и буду яко бѣгъ. и поставлю прѣстоль мой на облацѣхъ. ту абіе сверже и тѣ снебесѣ <...> понемъ же спадоша иже быша подъ нимъ <...> и проразишасѣ въ преисподнѣя» [Порфирьев 2005: 84–85].

Специального упоминания заслуживает содержащаяся в Библии Кореня версия обстоятельств убийства Каином Авеля. Согласно лубочному повествованию, после смерти Авеля Адам и Ева плакали о своем сыне и не знали, где им скрыть труп. И тогда Господь явил чудо: Адам и Ева увидели, как одна птица убила другую и закопала ее в песок. Таким образом люди научились предавать тела покойных земле. Этот принадлежащий апокрифической традиции сюжет отсутствует в Книге Бытия, но представлен, например, в Палее. «Всѣи оубо днѣ единѣ отъ аггелѣ нарицаемѣи сатанаиль <...> рече впомышленіи своемъ <...> да прійду на землю и прииму землю и обладаю ею и буду яко бѣгъ. и поставлю прѣстоль мой на облацѣхъ. ту абіе сверже и тѣ снебесѣ <...> понемъ же спадоша иже быша подъ нимъ <...> и проразишасѣ въ преисподнѣя» [Порфирьев 2005: 106]. А в одном из вариантов «Откровения Мефодия Патарского» этот сюжет объединяется с упоминавшимся выше сюжетом о рукописании Адамовом. Согласно «Откровению» сатана требует от Адама рукописание, поскольку земля, где должен быть похоронен Абель, принадлежит сатане [Тихонравов 1863: 248–249]. В лубочной традиции этот сюжет впервые появился в Библии Кореня, а затем получил широкое распространение.

Судьба этого сюжета наглядно демонстрирует те изменения, которые лубочная письменность претерпела в результате введения цензуры гравированной продукции. На лубочном листе, выпущенном в 1851 г., мы видим изображение птиц, однако текст, рассказывающий историю погребения Авеля, здесь отсутствует.

¹³ Миняя, 2 января, Предпразднество просвещения, стихира на стиховне Андрея Иерусалимского 2.

¹⁴ Хранится в РНБ. Отдел редкой книги (V.4.2.; инв.1593).

¹⁵ Цитаты из лубочных текстов приводятся в орфографии источника.

Фрагмент лубка 1839 г. ¹⁶	Фрагмент лубка 1851 г. ¹⁷
И плакаса адамъ иевва осыне своемъ инеразумеша где скрыти его аве бгъ чудо уби птица птицу инача песокъ копати адамъ иевва сотвори тако погребе сына своего авела свелікімъ плачемъ	И плакастася Адамъ и Ева осынѣ своемъ. И Адамъ погребе Сына своего Авела

Отсутствие истории про птиц во втором случае вполне понятно. Издание лубка 1851 г. было осуществлено с разрешения духовной цензуры (на листке указано, что цензором был прот. Федор Голубинский, известный философ, профессор МДА). Цензор исключил из текста все апокрифические и фольклорные сюжеты. При этом в центре его внимания оказывается текст, а не изображение, поэтому птицы на картинке остаются.

С историей Каина и Авеля связан еще один сюжет, происхождение которого весьма экзотично. Большинство «классических» ветхозаветных апокрифов в той или иной степени восходит к раввинистической традиции библейской экзегезы. Однако в русском лубке есть сюжет, имеющий иное происхождение. В лубочном повествовании о сотворении мира (ГИМ. Отдел изобразительных материалов, И Ш 9634/45857) рассказ об убийстве Каином Авеля сообщает, что Авель был убит «челюстью». В качестве орудия убийства *челюсть* впервые упомянута в средневековых английских мистериях и поэмах XIII–XV вв. [Kuhl, Vonnell 1924: 141–142]. По всей видимости, челюсть в руках Авеля появилась не в результате контаминации с Книгой Судей (15: 15–16), повествующей о Самсоне, избивающем филистимлян ослиной челюстью. М. Шапиро полагал, что появление челюсти в качестве орудия убийства объясняется игрой слов, созвучием староанглийского *cinbán* ('челюстная кость') и *Cain bana* 'убийца Каин' [Scharif 1942: 210–211]. Гипотеза М. Шапиро вызвала критику Г. Хендерсона, указывавшего, в частности, на то, что *cinbán* и *Cain bana* произносились по-разному [Henderson 1961: 108–109]. У нас нет необходимости вдаваться в подробности этой дискуссии. Для нас существенно лишь то, что, появившись в английской книжной миниатюре, этот сюжет достаточно рано перекочевал оттуда в континентальную Европу. В европейском изобразительном искусстве из-

¹⁶ ГИМ И Ш хр-лит. 9634/45857.

¹⁷ Воспроизведен в: [Сакович 1983: 57].

вестно значительное количество изображений Каина с челюстью в руках. Назовем миниатюру Лейденской псалтыри, иллюстрацию Любекской Библии 1494 г., фрагмент Гентского алтаря Яна и Губерта Ван Эйка «Жертвоприношение Авеля», гравюру Луки Лейденского «Авель». В славянскую традицию челюсть попала через посредство европейских гравированных Библий. В Библии Пискаatora челюсть изображена на двух листах — убийство Авеля и оплакивание Авеля Адамом и Евой [Theatrum biblicum I: 15–16]. Характерно, что и в Библии Кореня челюсть тоже изображена дважды (в руках убийцы и в изголовье мертвого Авеля), но в тексте не упомянута. А в более поздних лубках челюсть появляется не только на картинке, но и фигурирует в тексте.

Ситуация, когда апокрифический сюжет присутствует в изображении, но отсутствует в тексте, является достаточно распространенной. В Библии Кореня на одной из картинок изображен Адам с венком на голове. Хотя в тексте появление венка никак не комментируется, не вызывает сомнения, что его изображение связано с сочинениями «Слово о Адаме» и «Слово о древе крестном». Согласно этому апокрифу, однажды Адам заболел и отправил своего сына Сифа в рай, чтобы получить елей милосердия и исцелиться. Вместо елея милосердия ангел дал Сифу ветвь от райского древа, из которой был сделан венок. Этот венок был на главе Адама в день его смерти, в нем его и похоронили. Затем из этого венка выросло дерево, из которого впоследствии был сделан крест Господень [Порфирьев 2005: 38].

Отдельно следует сказать о влиянии на лубки агиографических текстов. В житиях библейских персонажей содержится много деталей, отсутствующих в Библии. Так, например, ряд деталей, встречающихся в лубочном листе «Житие Иосифа Прекрасного» из собрания Д. А. Ровинского № 829, нельзя объяснить, не обращаясь к тексту жития Иосифа, помещенного в Минеях Димитрия Ростовского. Причем эти детали из Четвиных миней, в свою очередь, соотносятся со «Словом о Прекрасном Иосифе» Ефрема Сирина. В лубочном тексте говорится, что Иосиф отправился к братьям для того, чтобы принести им пищу. Указание на цель похода в Библии отсутствует, однако у Димитрия Ростовского говорится, что братья, бросив Иосифа в ров, ели, пили и веселились [Димитрий Ростовский 1764: 176]. У Ефрема Сирина эта тема развита более подробно. Ефрем сравнивает историю Иосифа с евангельским повествованием: Иосифа предали во время еды так же, как Христа во время праздничной пасхальной трапезы [Ефрем Сирин 1647: 277]. Не имеют параллелей

в Библии и слова лубка о том, что Иосиф поприветствовал братьев, а те его избили. В житии же сообщается, что Иосиф передал братьям приветствие от отца, а они «съѣрки костиша на него, и соклебша ех него пѣтрѣю рѣзѣ, въ нѣже бѣ ѡблечѣнъ, и скрежетѣша на него кѣждо зѣбы свои, ѣже жива пожрѣти ѣго: свирѣпя же и немилостивыя образы являху на стѣго стѣрока своѣю слобюю, пастми бѣюще и догѣдами оуничжайуще»¹⁸. К житию Иосифа и сочинению Ефрема Сирина восходит и лубочное повествование о том, что на пути в Египет Иосиф видел могилу своей матери Рахили и долго плакал на ней. Вне всякого сомнения, плач Иосифа имеет книжное происхождение. В какой-то момент он был адаптирован и устной традицией: известны духовные стихи «Плач Иосифа»¹⁹.

Анализируя лубочную интерпретацию библейских сюжетов, не следует противопоставлять сюжеты, заимствованные непосредственно из Св. Писания, сюжетам, восходящим к иным, в том числе и апокрифическим, источникам, ведь для сознания читателей лубков не существовало границы между каноническим библейским текстом и его пересказом. Для народного сознания Библия — это не кодекс, начинающийся Книгой Бытия и заканчивающийся Апокалипсисом, а конгломерат священных сюжетов, с нечеткой границей. Поэтому частью народной Библии являются жития библейских персонажей, апокрифы, духовные стихи и т. д.²⁰

3.2. Дидактический пересказ Священной истории как источник лубочно-го текста. Среди рассмотренных нами лубков имеется ряд текстов, написанных не на церковнославянском, а на русском языке. Появление таких лубков кажется достаточно неожиданным, поскольку лубочные тексты, как правило, следуют за языком оригинала. Лубочные молитвы и жития достаточно последовательно ориентированы на церковнославянский язык. Ожидалось, что с лубками на библейские сюжеты мы получим аналогичную картину. Тем более что массовых изданий Ветхого Завета на русском языке до 70-х годов XIX в. не было. Трудно ожидать, что ранее последней четверти XIX в. русские переводы могли

¹⁸ См. [Димитрий Ростовский 1764: 176об.]

¹⁹ См., например: [Бессонов I: 159–160].

²⁰ Отсутствие четкой границы между библейским текстом и небиблейским демонстрирует и древнерусская книжность. Так, например, в славянских паремейниках под 24 июля вместо фрагментов Св. Писания читаются тексты, рассказывающие об убиении Бориса и Глеба. Эти паремии имеют надписание «От Бытия чтение», хотя к тексту книги Бытия отношения не имеют [Кравецкий 1991].

оказывать какое-либо влияние на лубочную письменность. Ни осуществленный Российским библейским обществом перевод Восьмикнижия²¹, ни переводы прот. Герасима Павского²², ни переводы архим. Макария (Глухарева)²³ не получили сколько-нибудь широкого распространения [Чистович 1899: 16–207] и не могли оказать влияния на народную культуру. И действительно, сравнивая имеющиеся в нашем распоряжении библейские лубки с этими версиями переводов Библии, следов какого бы то ни было влияния заметить не удалось. Лишь в гравированных листах, выпускаемых синодальными типографиями после 1876 г., может присутствовать текст Синодального перевода²⁴.

Сравнение «русских» библейских лубков с «церковнославянскими» демонстрирует, что русские тексты являются не адаптациями Писания к народной культуре, а самостоятельными литературными произведениями, которые достаточно свободно обращаются с текстом оригинала. Представить себе, что лубочные тексты на русском языке составлялись с опорой на славянский текст Св. Писания, совершенно невозможно. Поэтому вопрос о небиблейских источниках русского библейского лубка сохраняет свою актуальность. И для двух текстов этот вопрос удалось решить. Выяснилось, что источником лубочного листа *История о Иосифе Прекрасном* (РНБ, Отдел эстампов, Даль II, 11–16) является «Краткая история Ветхого и Нового Завета в назидание детей», впервые изданная в 1820 г.²⁵ в переводе А. Пеше. Об Андрее Николаевиче Пеше²⁶ известно, что он был чиновником, связанным каким-то образом с театром [Белоброва 2005: 104]. Он был достаточно плодовитым переводчиком. Среди его переводов преобладают тексты светского характера²⁷. Источником текста *Злоключения*

²¹ Напечатан в 1824–1825 г., но в продажу не поступил. Большая часть тиража была уничтожена.

²² Изданы литографически в 1839–1841 гг., распространялись среди студентов духовных академий. Большая часть экземпляров была изъята и уничтожена.

²³ При жизни архим. Макария (1792–1847) эти переводы изданы не были.

²⁴ См., например: «Дело о печатании священных изображений с текстом к ним» (РГАДА. Ф. 1184. Оп. 3. Ч. 2 (1898), № 220).

²⁵ Эта книга была переиздана в 1821 г., см.: [СК 1801–1805, II: № 4052–4053].

²⁶ См.: [Геннади III: 131].

²⁷ Это перевод немецкого романа Христиана Августа Вульпиуса «Бобелина — героиня Греции» [СК 1801–1805: № 1393], «Жизнь Марии Стюарт, королевы шот-

Иововы (ГРМ, Отдел гравюры, инв. номер 2763) является «Священная история Ветхаго и Новаго Завета для употребления юношества». Эта книга была переведена с латыни придворным священником Михаилом Самуиловым и напечатана в Санкт-Петербурге в типографии Академии наук [СК XVIII: № 6382, Самуилов I—II].

Для других библейских лубков на русском языке источники пока не установлены, однако вероятность того, что их удастся обнаружить среди переводных библейских пересказов, достаточно велика. В культуре конца XVIII — перв. четверти XIX в. различные пересказы Св. Писания занимали заметное место, причем воспринимались они в контексте светской европеизированной, а никак не церковной культуры. Переводчиками практически всех известных нам пересказов Св. Писания были литераторы, творчество которых принадлежит светской культуре²⁸.

Все упомянутые выше библейские пересказы печатались в обычных типографиях, что, вообще говоря, было нарушением закона, за-

ландской» [СК 1801—1805: № 2772], «Изображение одеяний и обычаев разных народов» [СК 1801—1805: № 3071], «Картина вселенной, или краткое описание обитающих на Земном шаре народов» [СК 1801—1805: № 3451], «Краткая греческая история» [СК 1801—1805 № 4041], «Краткая римская история» [СК 1801—1805: № 4048], «Мормион» и «Видение Дани Родерика» Вальтера Скотта [Рейтблат 2001: 112]. К числу его оригинальных произведений относятся, по всей видимости, «Подробное и верное описание монастырей, находящихся в Российской империи», «Училище для детей или собрание повестей», «Азбука французская для начинающих», «Азбука немецкая» [Рейтблат 2001: 112], а также «Краткое жизнеописание некоторых святых» [СК 1801—1805: № 4074]. Любопытно, что последний текст так же, как и «Краткая история Ветхаго и Нового Завета», имеет посвящение А. А. Орловой-Чесменской, покровительнице Юрьевского архимандрита Фотия (Спасского).

²⁸ Так, например, И. И. Виноградов (1765—1801), опубликовавший в 1799—1800 гг. перевод «Священной истории Ветхаго и Новаго завета...» [Виноградов I—III; СК 1801—1825, I: № 6386] был известен как переводчик античных авторов, Петрарки, Вольтера, Гете, Жанлис, а также как составитель «Библиотеки забавного и естественного волшебства» — пособия для фокусников [РП XVIII, I: 153—155]. Среди переводчиков библейских пересказов несколько особняком стоит фигура Стефана Писарева (1708—1775), основным делом которого были переводы церковных и святоотеческих текстов [РП XVIII, II: 436—437]. Однако и его перевод принадлежит, на наш взгляд, светской культуре. Любопытно, что автором переведенной Писаревым «Священной истории Новаго и Ветхаго Завета» [СК XVIII: № 6383] был А. Катифоро (Catiforo), написавший «Жития Петра Великого».

прещавшего печатать книги, имеющие отношение к церковным вопросам, где-либо кроме церковных типографий. В 1787 г., когда Екатерина II предписала московскому губернатору проследить, чтобы «ни в одной светской типографии или светской книжной лавке в Москве не были продаваемы <...> книги церковные или к Священному Писанию, вере, либо к толкованию закона и святости относящиеся, кроме тех, кои напечатаны в Синодской или иных духовных типографиях» [ПСЗРИ XXII: № 16556], в Москве было изъято 7 различных изданий библейских пересказов, в число которых входил и упомянутый выше перевод свящ. М. Самуилова [Лонгинов 1867: 283—285, 043]. Таким образом, издание переводных пересказов Библии воспринималось как вторжение светской культуры в церковную сферу. При этом популярные книги на духовные темы получили достаточно широкое распространение. Некоторые из этих текстов вошли в круг народного чтения и обрели там вторую жизнь.

3.3. Литературные поэтические тексты как источник библейских лубков. Использование в лубке литературных текстов привлекало внимание исследователей неоднократно. Сошлюсь хотя бы на работы А. С. Клепикова, посвященные лубочному бытованию текстов Пушкина и Лермонтова [Клепиков 1937; 1948; 1949]. Среди лубков на библейские сюжеты имеется определенное количество ярких авторских текстов, принадлежащих не лубочной культуре, а русской литературе XVII—XIX вв. Так, например, в лубочном варианте существует «Песнь песней» в переложении Мардария Хонькова (РНБ. Отдел эстампов, шифр: Элб Пог-Л/7-(341—342, 361—364)). Текст является фрагментом из цикла стихов 1679 г. к гравюрам Библии Пискатора.

Среди лубочных текстов оказалось и стихотворное переложение 1-го псалма М. В. Ломоносова (РНБ. Отдел эстампов, шифр: Элб 13722). Любопытно, что составитель лубка не указывает имени автора стихотворения. Для него это лишь перифраз псалма. Любопытно, что не вписал имени Ломоносова и цензор, в роли которого здесь выступил философ и публицист Н. П. Гиляров-Платонов.

Среди гравированных изданий на темы литературных произведений наиболее интересным представляется лубок «Сотворение мира» (ГИМ. Отдел изобразительных материалов И Ш 32185w/26660 втор. пол. XIX в.), где в качестве текста приведен фрагмент из «Потерянного рая» Джона Мильтона. Причем текст дается параллельно по-русски и по-английски. Адресат этого лубка неясен. Очевидно, что русским крестьянам английский текст нужен не был. Однако

считать этот текст не заслуживающим внимания курьезом мы не можем, поскольку в русской народной письменности Джон Мильтон занимает совершенно особое место. В относящихся к XIX в. списках книг, имеющихся в крестьянских домах, «Потерянный рай» встречается периодически. Приведем свидетельство С. А. Рачинского о круге чтения и интересах детей сельской школы, которую он возглавлял:

Имею случай много читать с ними, много говорить с ними о том, что они читают. Что же делать, если вся наша поделельная народная литература претит им, и мы принуждены обращаться к литературе настоящей, неподдельной? Если при этом оказывается, что Некрасов и Островский им в горло не лезут, а следят они с замиранием сердца за терзанием Брута, за гибелью Кориолана? Если мильтоновский сатана им понятнее Павла Ивановича Чичикова? («Потерянного рая» я и не думал заводить, они сами притащили его в школу) [Рачинский 1991: 48].

Свидетельство С. А. Рачинского далеко не единично. Вот что писали о круге чтения крестьян корреспонденты «Этнографического бюро князя Тенишева»:

У крестьян села не многим более десятка книг, среди них, например, Св. Евангелие, «Путь к спасению», книга Мильтона «Потерянный и возвращенный рай», «Япанча — татарский наездник», Библия, «Чем люди живы» Л. Толстого. Книги находятся в пяти семьях (Владимирская губ.) [Быт великорусских крестьян 1993: 164].

Читаются народом также повести, рассказы и романы. Так в особенности заинтересовываются чтением поэмы «Потерянный рай» — Мильтона и эту книгу имеют некоторые из крестьян собственно (Вологодская губ.) [РК V.1: 220].

Колоритное свидетельство о народном чтении «Потерянного рая» содержится в рассказе М. Горького «Нилушка», вошедшем в цикл «По Руси»:

- А читывал ты «Потерянный и возвращенный рай»?
- Возвращенный.

Он отрицательно мотает разноцветной бороною:

— Рай был потерян Адамом, потому что развращён Евою, а вернуть его Господь не мог, — кто достоин возвратиться в сени райские? Никто! Спорить с ним — бесполезно: молча выслушав возражение, он никогда не пытается опровергнуть его, а просто ещё раз тем же тоном и буквально повторяет свои слова:

— Рай был потерян Адамом, потому что развращён Евою... [Горький XI: 71].

По всей видимости, прозаические переводы «Потерянного рая» воспринимались традиционной аудиторией как занимательный пересказ событий Священной истории. Имеется, по крайней мере, одно свидетельство восприятия Мильтона в контексте благочестивого чтения. В созданных в конце XIX в. воспоминаниях Н. М. Ежова о торговле на Сухаревской площади читаем:

Вообще Сухаревка полезна для осторожного покупателя, но для простого народа, являющегося сюда купить «какую ни на есть книжицу для прочтения», Сухаревка весьма вредна. Я сам был свидетелем, как мужик купил «Потерянный и возвращенный рай», полагая, что приобрел «Молитвенник» [Ежов 1909: 91].

Корреляция текста Мильтона с Молитвенником весьма показательна. Прозаический перевод «Потерянного рая» был сделан архиеп. Амвросием (Серебренниковым) с французского перевода Мильтона и был впервые напечатан в 1780 г. в типографии Н. Новикова, а затем много раз перепечатывался [Одаховский 1976: 510]. Перевод Амвросия переиздавался вплоть до конца XIX в. и пользовался в народе огромной популярностью. Именно такого рода книги находили в крестьянских избах корреспонденты Тенишевского бюро. При этом язык и стиль этих переводов очевидным образом отличается от литературной нормы конца XIX в.

4. Библейский лубок и устная народная традиция

Лубок связан не только с письменной культурой, но и с фольклором. Взаимные отношения лубочных текстов с устной традицией достаточно сложны, и определить направление влияния здесь не всегда возможно. Параллели к лубочным текстам мы обнаруживаем как

в фольклорных версиях библейских сюжетов²⁹, так и в духовных стихах. Например, лубочный рассказ о том, что Иосиф колдовал с чашей, когда братья пришли к нему в Египет (иосиѡже волхвѡл предними биѡ вчашѡ перстомъ ирече больши братъ рѡвимъ то первы садеть по томъ идопоследнаго — Ровинский III: № 829), встречается и в духовном стихе, записанном П. В. Киреевским:

Стал же их Иосиф узнавати,
Золотой чарой волховати,
По имени их всех нарекати, —
Большого брата Рувимом,
А среднего брата Семионом,
А меньшого Вельямином.

[Бессонов I: 182]

Сложно сказать, какой из этих текстов первичен. Не исключено, что оба текста возникли под влиянием жития Иосифа, в котором также упомянуто колдовство с чашей в руках [Димитрий Ростовский 1764: 184].

Другим примером параллельного существования сюжета в устной и лубочной традиции является популярный лубочный рассказ о пире, который Иосиф устроил в честь своих братьев.

исотвориша иосиѡ пирѡвели провца и брабратии своихъ ипосадиша противъ себя ѡца своего аподли себя вениамина понеже единыматери сынъ ипоживе леть сто и десѡтъ иѡтыде смиромъ (Ровинский III: № 829)

Осип же Прекрасный
Сдеал с отцем с Яковом здоровье
Приказал его в палаты проводить,
Приказал за стол его посадить,
Приказал кормить его хлебом-солью.

[Бессонов I: 172]

Этот сюжет не имеет соответствия ни в Библии, ни в тексте жития. Можно предположить, что история, где герой был несправедливо изгнан братьями, по законам фольклорного повествования обязательно должна заканчиваться пиром.

²⁹ См., например: [Белова 2004].

Следует также отметить рисованный старообрядческий лубок «Сказание о наказании Каину за убийство брата» (ГИМ. Отдел изобразительных материалов И III № 61108). Он соотносится с двумя духовными стихами, сохранившимися в рукописном сборнике середины XVII в., который был переписан и распет профессиональными книжниками и певчими, принадлежавшими кругу Александра Мезенца³⁰.

Лубочный текст	Публикация П. Бессонова
<p>Рече гдѣ к каинѡ каине гдѣ твой братъ ѡвель. гдинестраждѣ есмь братѡ своемѡ. Еще рече гдѣ к каинѡ. каинечто неправдѡглеши мене ѡутайти хошеши кровь его вопіетькомнѣ познаскаинѡ начатьстонатииплакати ѡгорѣмнѣсогрѣшихъ невѣли мене ѡубити положи бѣзнаменіе накаине повѣлѣемѡ стоѡ наземлі трастисѡ. стоѡ наземлі трастисѡ. начат рыдати горко плакати. ѡ горѣ мнѣ грѣшномѡ ѡубы беззаконномѡ гдѣ првѣнагоѡмщеніа скрѣ[тисѡ] нанѣси самъ живѣши. воѡдеже попраѡ смѣрть. во глѣбиниѡморскіа тѡ рука твоѡ влѣко. ѡко крѣпокъ исиленѣ и великѣ и прмѣрѣ гдѣ</p>	<p>Рече Господь ко Каину: «Каине, гдѣ твой братъ?» — Господи! Не стражѣ есмь Брату своему. Еще рече Господь ко Каину: «Каине! Что неправду глаголеши? Мене утайти хошь? Кровь его вопіеть ко Мнѣ.» Познасѣ Каин, Начать рыдати-плакати: — О горе, согрѣшихъ! Господи, согрѣшихъ! Не вели мене убить! Положи Богъ знаменіе На Каинѣ: Повелѣ ему Ходя по земле качатися. Пошелъ по земли Каинѣ Качаяся, Начать стонати-вопити, Рыдати горко-плакати: Охъ, увы мнѣ грѣшному, Увы беззаконному! И гдѣ иду, и камо бѣжу? На небесѣхъ — Самъ живешѣ; Во адѣ же — смѣрть попраѡ; Во глубинѣ морстѣй — Ту рука Твоя, Владыко: Яко крѣпокъ и силенѣ Богъ, И великѣ и премудрѣ Господи!</p>

³⁰ Об Александре Мезенце см.: [Парфентьев 1997].

Последний случай ставит перед нами общую проблему бытования духовных стихов параллельно в книжной, лубочной и фольклорной традиции. Для решения этой проблемы необходимо отдельное исследование.

Параллели с лубками обнаруживают не только духовные стихи, но и записанные фольклористами легенды. Примером может служить рассказ о том, что решение создать себе престол и стать равным Богу сатана принял на четвертый день творения, то есть до сотворения человека. Эта хронологическая подробность имеется в Палее [Порфирьев 2005: 84–85], а в Св. Писании, как известно, отсутствует. Однако рассказ об этом содержится в лубочном тексте Библии Кореня (вчетветый дѣнь помыслисатана сотворюсебѣ прѣстоль и бѣдѣ равень бгу и ѡбретеса вбезнѣ). Представления о том, что ангелы и демоны появились еще до сотворения людей, фиксируются и в записях легенд, относящихся к XX в.:

Бог злепиў з лины чоловека да дыхнуў, да пустиў их на землю, ў рай. Рай на земле быў. Пустиў Одама и Еву ў рай. До Одама и Евы ўже чорты були. Ўже ангелоў пэрэтвориў Бог [в чертей]. [Оболенная чертом Ева надкусила яблоко и дала Адаму] Одам ўкусиў, да тут Бог иде [Белова 2004: 222–223].

В некоторых случаях библейские сюжеты настолько прочно входят в народную культуру, что начинают функционировать совершенно самостоятельно, вне связи со Св. Писанием. К числу таких сюжетов относится история Иосифа Прекрасного, который был одним из любимых персонажей лубков и духовных стихов [Федотов 1991: 20]. Можно сказать, что эта история вошла в число регулярно воспроизводимых сюжетов как в народной письменности, так и в фольклоре. В этом отношении характерной является запись, сделанная в 1999 г. в Архангельской области. Приведу лишь ее начало:

[Было семь братьев.] Тожо одному приснился сон. Приснился сон, што, говорит, во сне, иду в полѣ, а стоят снопы. Стоят снопы-те, говорит, все шесть снопов пали. А седьмой сноп стоит. Когда жали. Пришел, рассказывает одному <...> в общем, ну, знающему. Можо, апостолу какому. Рассказывает ему: такой вот мне сон приснился. Но другой раз приснился ему: идет река, а через реку идет перва семь коров хороших, а семь коров худых. Вот он и говорит: «Таких мне два сна приснилось». А он говорит: «А годов, — гово-

рит, — семь хороших, а семь годов худых. А это снопы, — говорит, — которые падали тебе в ноги, это будут братья тебе падать в ноги». — «Как, — говорит, — так можно: братья мне будут падать в ноги?». Они ёво не почитали, жалели да всё, он был последним, жалели родители. Они ушли пасти скотину свою, а отец-от да мать отправили ево с хлебом, говорят: сходи и снеси хлеб, снеси братьям хлеб. Но он сказал: «Пойду». И пошел, пришел к им, оне взяли да ёго, а в ту пору же были пароходы, оне продали его немцам, в другу страну продали. <...> А замест его козу каку-ту дикую убили да пальтишку евонну сняли да всю-ту в крове перемазали, принесли домой. «Где, — говорят, — што он ушел с хлебом к вам да и нет ево?» — «А его, — говорит, — волки разодрали и съели, вот пальтушку мы только одну нашли всю в крове». Жили да пожили, годы-те стали худые, хороши-те годы всё они прожили, стали годы-те худые, а вот она... не знай, как жить, хлеба нет, ничего нет, а знай што в той страны очень богатой. А он когда пришел, там этот ёво подобрал, какой-то богатый, верующий <...> Он ему как своёго родного берег.

[Мороз, Каспина 2002: 162–163]

Приведенная цитата демонстрирует полную утрату связи повествования с его источником. При этом фабула остается легко узнаваемой. То есть устойчивой оказывается сюжетная схема, а не ее связь с событиями Священной истории. Вместо измаильтян, которым был продан Иосиф, героя этого рассказа продают приплывшим на пароходе немцам, а место фараона занимает «какой-то богатый верующий». История Иосифа Прекрасного превращается в бытовое повествование, которое вполне могло бы опираться, например, на авантурный роман, а не на Библию. Конечно, лубочные тексты про Иосифа не теряют своей связи с Библией настолько, насколько это произошло с приведенным выше текстом, но именно романский сюжет делал историю Иосифа столь привлекательной для читателей.

ЛИТЕРАТУРА

- Белоброва 1990 — Белоброва О. А. Древнерусские вирши к гравюрам Маттиаса Мериана // ТОДРЛ. Л., 1990. Т. 43. С. 443–479.
Белоброва 1993 — Белоброва О. А. Вирши Мардария Хонькова к гравюрам Библии Пискатора // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 46. С. 334–435.

- Белоброва 1996 — *Белоброва О. А.* Симеон Полоцкий — автор вирш к гравюрам Библии Маттиаса Мериана // ТОДРЛ. СПб., 1996. Т. 49. С. 526–528.
- Белоброва 2001 — *Белоброва О. А.* О Библиях с гравюрами в русских библиотеках второй половины XVII — начала XVIII в. // Книжные центры Древней Руси. Севернорусские монастыри. СПб., 2001. С. 306–322.
- Белоброва 2005 — *Белоброва О. А.* Очерки русской художественной культуры XVI–XX веков. М., 2005.
- Белова 2004 — «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О. В. Беловой. М., 2004.
- Бессонов I–VI — *Бессонов П. А.* Калеки переходные. Т. 1–2. Вып. 1–6. М., 1861–1864.
- Богуславский, Каган 1993 — *Богуславский Г. А., Каган М. Д.* Мардарий Хонаков (Хоньков) // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1993. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 2. С. 332–334.
- Быт великорусских крестьян 1993 — Быт великорусских крестьян. Описание материалов этнографического бюро князя В. Н. Тенишева. (На примере Владимирской губернии) / Авт.-сост. Б. М. Фирсов, И. Г. Киселева. СПб., 1993.
- Виноградов I–III — Священная история Ветхаго и Новаго Завета, содержащая двести шестьдесят восемь священных повествований, изъясненных из писаний святых отцов... Переведена Иваном Виноградовым. Иждивением московского купца Тимофея Полежаева. Ч. I–III. М., 1799–1800.
- Геннади I–III — Справочный словарь о русских писателях и ученых, умерших в XVIII и XIX столетиях и список русских книг с 1725 по 1825 / Сост. Г. Геннади. Берлин; М., 1876–1908. Т. 1–3.
- Горький XIII — *Горький М.* Собр. соч.: В 30 т. М., 1951. Т. XIII.
- Димитрий Ростовский 1764 — *Димитрий Ростовский.* Жития святых. Киев, 1764. Кн. III.
- Ежов 1909 — *Ежов Н. М.* Записки москвича (Картинки, встречи, впечатления) // Исторический вестник. 1909, октябрь.
- Ефрем Сириин 1647 — *Ефрем Сириин.* Поучения. М., 1647.
- Клепиков 1937 — *Клепиков А. С.* Произведения Пушкина в народной картинке // Временник Пушкинской комиссии. М.; Л., 1937. Вып. 3. С. 44–49.
- Клепиков 1948 — *Клепиков А. С.* Лермонтов и его произведения в русской народной картинке // Лит. наследство. М., 1948. Т. 35–36. С. 794–802.
- Клепиков 1949 — А. С. Пушкин и его произведения в русской народной картинке / Науч. описание, коммент. и вступит. ст. С. Клепикова. М., 1949.
- Князькова 1974 — *Князькова Г. И.* Русское просторечие второй половины XVIII в. Л., 1974.

- Кравецкий 1991 — Кравецкий А. Г. Из истории Паримейного чтения Борису и Глебу // Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян. М., 1991. С. 42–52.
- Лонгинов 1867 — *Лонгинов М. Н.* Новиков и московские мартинисты. М., 1867.
- Мешерская 2001 — *Мешерская Е. Н.* Ветхозаветные апокрифы // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. III. С. 47–50.
- Мороз, Каспина 2002 — *Мороз А. Б., Каспина М. М.* Библия в устной традиции. // Актуальные проблемы полевой фольклористики М., 2002. С. 160–174.
- Одаховский 1976 — Джон Мильтон. Потерянный рай. Стихотворения. Самсон-борец / Примеч. И. Одаховского / Биб-ка всемирной литературы. Сер. 1. М., 1976. Т. 45.
- Панченко 1984 — *Панченко А. М.* Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984.
- Парфентьев 1997 — *Парфентьев Н. П.* Александр Мезенец // Православная энциклопедия. М., 1997. Т. 1. С. 526–528.
- Плетнева в печати — *Плетнева А. А.* Лубочная Библия: текст и читатель (в печати).
- Плетнева, Кравецкий 2009 — *Плетнева А. А., Кравецкий А. Г.* Служба, промысел, работа: к истории слов и понятий // Очерки исторической семантики русского языка раннего Нового времени. М., 2009. С. 102–200.
- Порфирьев 2005 — *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. По рукописям Соловецкой библиотеки // Сб. ОРЯС. СПб., 1877. Т. XVII. № 1 (Репринт: М., 2005).
- ПСЗСРИ I–XLV — Полн. собр. законов Российской Империи (Собрание 1-е). СПб., 1830. Т. I–XLV.
- Рачинский 1991 — *Рачинский С. А.* Сельская школа: Сб. статей. М., 1991.
- Рейтблат 2001 — *Рейтблат А. И.* Как Пушкин вышел в гении. Историко-социологические очерки о книжной культуре Пушкинской эпохи. М., 2001.
- РК — Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы: Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. СПб., 2004–2008. Т. I–V. (Изд. продолжается).
- Ровинский I–V — *Ровинский Д. А.* Русские народные картинки. СПб., 1881. Т. I–V.
- РП XVIII I–III — Словарь русских писателей XVIII века. Л./СПб., 1988–2010. Вып. I–III.
- Сакович 1983 — *Сакович А. Г.* Народная гравированная книга Василия Кореня. 1692–1696. М., 1983.
- Самуилов I–II — Священная история Ветхаго и Новаго Завета для употребления юношества / Пер. с лат. яз. М. С<амуилова>. СПб., 1778. Ч. 1–2.

- СК 1801–1825 — Сводный каталог русской книги 1801–1825. М., 2000–2007. Т. 1–2.
- СК XVIII — Сводный каталог русской книги гражданской печати XVIII века. 1725–1800 / Сост. Е. И. Кацпржак, И. М. Полонская и др. М., 1962–1975. Т. 1–6.
- Сорокин 1949 — *Сорокин Ю. С.* Разговорная и народная речь в Словаре Академии Российской // *Материалы и исследования по истории русского литературного языка.* М.; Л., 1949. Т. 1. С. 95–160.
- Тихонравов 1863 — *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной русской литературы. Т. 1. СПб., 1863.
- Успенский 2002 — *Успенский Б. А.* История русского литературного языка XI–XVII вв. М., 2002.
- Федотов 1991 — *Федотов Г.* Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991.
- Чистович 1899 — *Чистович И. А.* История перевода Библии на русский язык. М., 1899 (Репринт: М., 1997).
- Henderson 1961 — *Henderson G.* Cain's Jaw-Bone // *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes.* 1961. Vol. 24. № 1/2. P. 108–114.
- Kuhl, Bonnell 1924 — *Kuhl E. P., Bonnell J. K.* «Cain's Jaw Bone» // *Proceedings of the Modern Language Association.* 1924. Vol. 39. № 1. P. 140–146.
- Schapiro 1942 — *Schapiro M.* Cain's Jaw-Bone that Did the First Murder // *The Art Bulletin.* 1942. Vol. 24. № 3. P. 205–212.
- Theatrum biblicum I–II — *Theatrum biblicum hoc est Historiæ sacræ Veteris et Novi Testamenti tabulis æneis expressæ. Opus... editum per Nicolaum Joannis Piscatorem.* Vol. 1–2. Amsterdam, 1674 (Экз. РГБ, ф. 304/II, № 370).

А. Л. Топорков

СЮЖЕТ О ЕГОРИИ ХРАБРОМ —
ВОЛЧЬЕМ ПАСТЫРЕ
В СЛАВЯНСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ
И В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ
ПЕРВОЙ ТРЕТИ XX В.¹

Мифологическое представление о том, что волки имеют своего хозяина, известно у восточных и южных славян и у поляков, а также у многих народов за пределами славянского ареала. При этом в роли повелителя волков могут выступать св. Георгий Победоносец, св. Савва, св. Мартин, св. Николай, св. Петр, св. Павел, архангелы Михаил и Гавриил, пророк Даниил, а также леший (хозяин леса), белый волк и др. (Гура 1997: 131–132; Мencej 2001: 153).

Славяне и другие народы христианского мира чаще всего считают хозяином волков св. Георгия Победоносца. Такие поверья известны у русских, украинцев, белорусов, болгар, хорватов, у сербов в Боснии и Герцеговине, а также в Польше, Латвии, Финляндии, Германии, Австрии, Швеции, Франции, Румынии, Греции (Мencej 2001: 153).

Образ хозяина волков представлен в разных жанрах славянского фольклора, таких, как: сказки, легенды, духовные стихи, заговоры, пословицы. Этому мифологическому персонажу приписываются три взаимосвязанные функции: он держит волков в своем подчинении, распределяет между ними добычу и охраняет от них домашний скот (Мencej 2001: 142).

С середины XIX в. связь Егория Храброго с волками привлекала внимание русских ученых (Ф. И. Буслаев, А. П. Щапов, А. Н. Афанасьев, П. С. Ефименко, А. И. Кирпичников, А. Н. Веселовский, А. С. Фаминцын, Е. В. Аничков, А. В. Рыстенко и др.). В 1910–

Андрей Львович Топорков,

Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН (Москва)

¹ Работа выполнена при поддержке программы Фундаментальных исследований Отделения историко-филологических наук РАН «Язык и литература к контексте культурной динамики», проект «Биобиблиографический словарь русских фольклористов».