

Л.А.Беляев
(Москва)

БЕЛОКАМЕННОЕ НАДГРОБИЕ ИЗ ФЕРАПОНТОВА МОНАСТЫРЯ.

(К вопросу о семантике изображений на русских
надгробных плитах XIV—начала XVI веков)

Публикуемое надгробие хранится в настоящее время в музее "Ферапонтово". Оно найдено случайно при земляных работах на его территории в 1982 г. Плита прикрывала ненарушенное погребение, расположенное против южного фасада церкви мартиниана¹. Надгробие представляет собой тип памятника, в общем известный для средневековой Руси. В то же время оно уникально, так как это единственный подлинный экземпляр. С начала столетия подобные плиты не исследовались и не издавались².

Вопрос происхождения и развития послемонгольских надгробных памятников мало разработан как со стороны истории форм, так и раскрытия семантики изображений, важность же его для истории культуры и искусства, археологии и этнографии очевидна. Находка надгробия в Ферапонтове — досточный повод поставить ряд вопросов и изложить соображения, возникшие при изучении раннего периода развития намогильных плит Северо-Восточной и Центральной Руси XIV—XVI вв.

Плита представляет собой почти правильный параллелепипед, тесана из блока белого камня-известняка, имеет хорошо заглаженную лицевую сторону и шершавые бока. На нижней стороне — косые ложчатые полосы, оставленные грубой обделкой. Размер — 1,40 x 0,45 x 0,15 м. На лицевой поверхности — выпол-

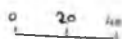
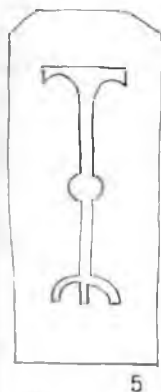
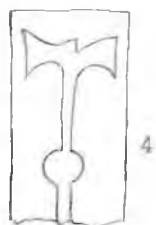
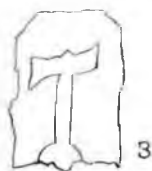
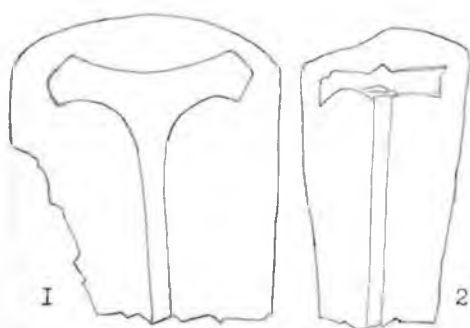
ненное в невысоком рельефе изображение Т-образного знака с сильно вытянутой ножкой, примерно посередине которой помещается большое круглое "яблоко". Ножка доходит до края плиты. Поперечная перекладина ниже линии изголовья на 0,15 м, имеет выраженное утолщение у перекрестья и провисающие лопасти по краям.

По лицевой поверхности в изголовье прочерчена краткая эпитафия, первая строка которой помещается над перекрестьем, вторая под ним (делится ножкой пополам). Две буквы не уместились и перенесены ниже, образуя третью строку:

ЗД ЛЕЖАТ МОИЩИ || И [В?]ШИМБОДАЕ || ВА

Текст написан (прорезан) по готовой плите острым инструментом, расположен свободно. Строки ровные, высотой около 7 см, следов их разметки нет. Почерк уверенный, книжно-бытовой. Лигатур нет, единственный вынос — надстрочное Т. Явно обнаруживаются южнославянские черты, характерные в целом для русской книжной палеографии второй четверти XV — половины XVI в. Важный признак ранней даты надписи — отсутствие разделения текста в строке на слова, а также начертания отдельных литер: "аз" с высоко поднятой петлей и удлинённой спинкой, "веди" с разведёнными петлями, "земля" с закругленным серповидным хвостом и маленькой головкой, "люди" с высокой мачкой³.

Лапидарная эпитафика раннего русского надгробия — тема почти не исследованная, и прямые аналогии с книжной письменностью надо проводить осторожно. В подтверждение предложенной даты можно привести ряд древнейших эпитафий, написанных в сходной манере на белокаменных плитах московского типа. В первую очередь это надгробия Троице-Сергиева монастыря (новгородского архиепископа Сергия, 1495 г., и князя Ю.Р.Алексеева, 1494 г.) и недавно обнаруженные в Высокопетровском (Сергея Абрамова, 1508 г.) и Богоявленском (жены Семена Климова, конец XV в., неизвестного, 1501 г.) монастырях Москвы⁴. Все эти надписи объединяет использование упрощённых вариантов букв, свободный характер их начертания, малое количество или отсутствие лигатур и выносов, независимость от схемы орнамента на плите. В надписях нет никаких черт вязи, рано проявившейся в лапидарной эпитафике надгробия и к 30-м гг. XVI в. уже господствовавшей, во всяком случае в Москве.

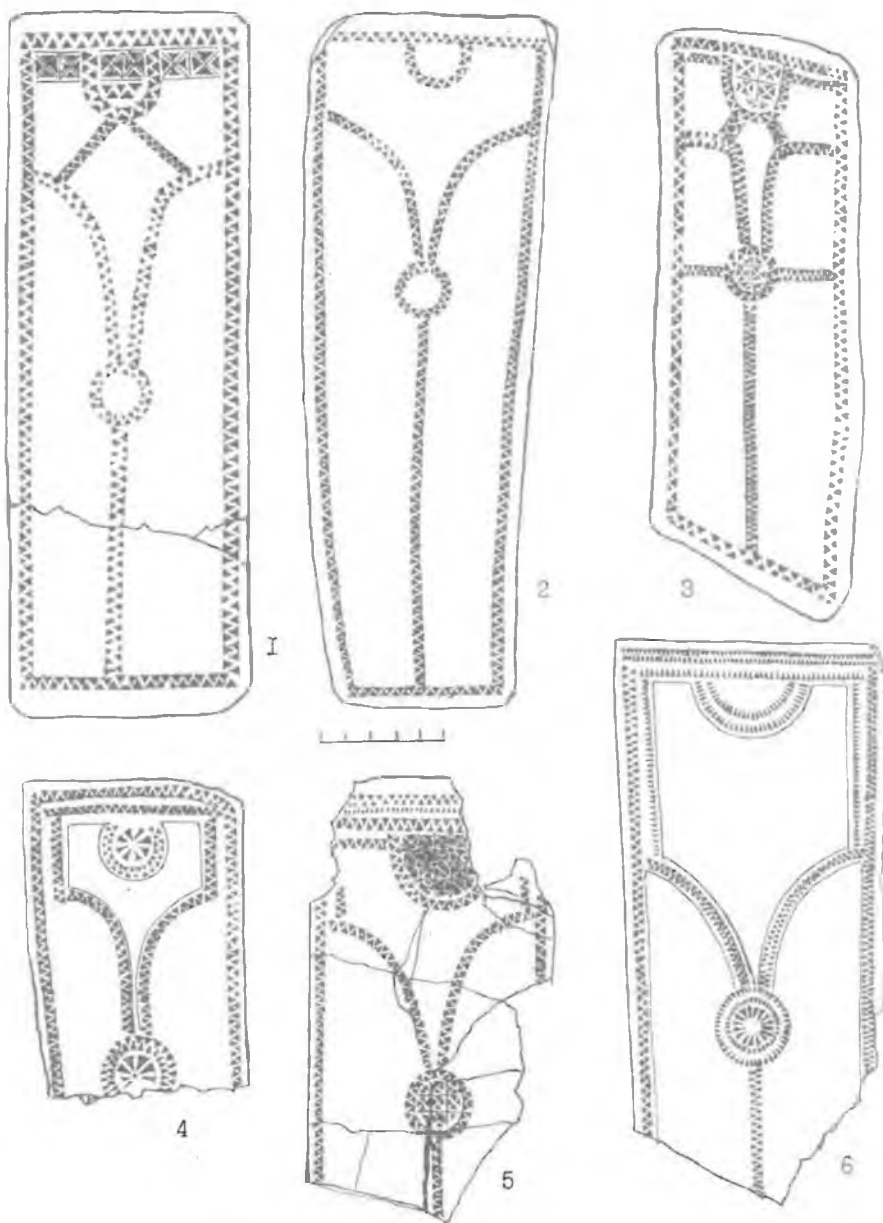


Изображения на плитах
"тверского типа"

1--4 по А.К.Лизневскому
5--6 по Н.Е.Макаренку



Надгробная плита
из Терапонтова



Надгробия "московского типа" (до начала XVI в.)

1, 3, 5 -- с кладбища с. Коломенского (раскопки 1979--1980 гг.)

2, 4, 6 -- из Высокопетровского монастыря (раскопки 1981--1984 гг.)

Не менее интересно сопоставление надписи с эпиграфикой южнославянских памятников, которое показывает абсолютную близость к начеркам надгробий середины — второй половины XV в. В буквах рубежа XIV—XV вв. очертания гораздо более округлы, а надписи XVI в. несут отчетливые черты влияния католических надгробий⁵. Отмечу, что само звучание эпитафии обнаруживает близость к формуле надгробий Боснии и Герцеговины, для которой характерно вступление "А се лежи..." с указанием далее имени и положения погребенного⁶. В то же время оно резко отличается от привычной и на Руси к концу XV в. уже утвердившейся схемы эпитафии, начинавшейся всегда с указания даты смерти и лишь потом сообщавшей более или менее подробные сведения о погребенном. Характерно также полное отсутствие традиционных устойчивых формул типа "преставился раб божий", как правило, не опускавшихся в русских текстах, но практически неизвестных в южнославянских памятниках. На фоне русской эпитафии конца XV—первой половины XVI в. текст ферапонтовской плиты обнаруживает разговорный, раскованный характер, приближающийся по смыслу к записи для памяти. Возможно, все это указывает на несколько более раннюю дату. Об этом же может свидетельствовать сходство со сравнительно ранними надписями на изделиях мелкой пластики, например, с начерком слова "моши" на известном кресте-мошевице из Загорского музея (надпись первой половины XV в.) и некоторыми другими⁷. В целом дата надписи на плите не выходит, видимо, за рубеж XV—XVI вв.

Несмотря на мелкие повреждения, надпись можно определить как хорошо сохранившуюся и позволяющую, как будто, единственное непротиворечивое прочтение при такой разбивке:

"Зде[сь] лежат моиши Ивши Шбодаева"

В надписи привлекают внимание и требуют комментария три слова. "Моши" — слово, сколько известно, никогда не встречающееся в древнерусских эпитафиях, во всяком случае в надписях на плитах. Оно широко употреблялось в литературе, причем в значении не только сакральном, но и близком к бытовому, в смысле "прах, останки, скелеты людей", даже просто "остатки"⁸. Все же следует указать на гораздо более частое отнесение его к почитаемым останкам, на постоянное присутствие его на мощехранилищах разного рода, на широкое распространение культа почитания

мошей именно в XIV—XVI вв.

Ивша Ободаев — прозвание погребенного, причем довольно странно выглядящее в сочетании с предыдущим словом, что и заставляет прибегнуть к расширительному толкованию его значения. Дело в том, что "Ивша" — не крестильное имя, а лишь одно из многочисленных и широко встречающихся на Севере прозвищ, восходящих, видимо, к Иоанну (Ивану). Достаточно указать собранные у С.Б.Веселовского варианты: Иван, Ивахно, Иванча (XVI в.), Ивака, Ива (XV в.)⁹, добавить Ивку (XIV в.)¹⁰ и подчеркнуть, что точно совпадающее прозвище — Ивша — зафиксировано в расходных книгах Спасо-Прилуцкого вологодского монастыря (1609—1610 гг.) как имя кузнеца из г.Тотмы¹¹. Что касается Ободаева, то это типичное древнерусское отчество-фамилия, образованное от прозвища "Обод", или "Обода" (кстати, последнее известно как прозвище)¹².

Форма прозвания погребенного не позволяет непосредственно отнести Ившу Ободаева к составу монастырской братии. Это подтверждается и отсутствием обычных в эпитафиях указаний типа "инок", "инок-схимник" и подобных. Сведения о мирском имени (прозвище) иногда опускались, но крестильное или схимническое имя — никогда. Имя позволяет предположить также, что погребенный не был человеком знатым или родовитым, так как написан он без отчества. Род Ободаевых в источниках мною не найден¹³.

Что привлекло внимание к рядовому, в сущности, захоронению — кроме его ранней в масштабах истории монастыря даты?

Белокаменные надгробия Руси XIII—начала XVI вв. редки и мало изучены. Их изображения, орнаментация бедны, плохо поддаются толкованию, надписи появляются, видимо, не раньше последнего десятилетия XV в. (что препятствует верности датировок) и ничего не сообщают о смысле изображенного. В наших знаниях это серьезный пробел. Орнамент или изображение на средневековой надгробной плите не могли быть случайными, произвольными. Они должны были доступно истолковываться, по меньшей мере на нескольких уровнях народного мировосприятия, с тем, чтобы выполнять основные требования к любому памятнику — сообщать и напоминать живущим о смысле, сути прожитой жизни; выполнять ряд

магических задач — обеспечивать загробное благополучие умершего, охранять его загробное жилище от осквернения, гарантировать благожелательность духа (души) по отношению к живым сородичам. В средневековом сознании, где земной шар стремился предстать как своего рода модель мира загробного, любой предмет тем более связанный с похоронным ритуалом, обладал множественным смыслом. Внутри этой множественности, наряду с "уточенной символикой" теологов существовали и бесконечные ритуалы и формулы, которые восходили к верованиям и обрядам эпохи варварства или возникали вновь, отражая более глубокий, нежели христианство, пласт средневекового сознания"¹⁴. Задача этой статьи — попытаться продемонстрировать поле возможных значений, "символических привязок" для сюжетов, изображавшихся на надгробных плитах Руси в названный период, то есть от зарождения (в конце XIII в.?) до широкого распространения в первой трети XVI в., обратив основное внимание на изображения типа ферапонтовского. До тех пор, пока мы не располагаем прямыми указаниями средневековых источников на этот счет, пока находки надгробий остаются единичными и случайными, а некрополи специально не исследуются, такой путь представляется единственно возможным. При этом я попытаюсь, в пределах разумного, следовать методам средневекового мышления, склонного к таким операциям (не чуждым и нам) как цитирование, подбор аналогий на основе внешнего сходства, метафоричность, а также черпать из того же круга источников, которые, прямо или опосредованно, могли быть доступны, откладываться в подсознании или быть "на слуху" человека средневековья.

Ферапонтовское надгробие относится к типу памятников, встречавшихся в районе Верхней Волги и до сих пор больше нигде не зафиксированных¹⁵. Сравнительно хорошо датированные А.К.Хизневским, они были сопоставлены А.В.Рындиной с надгробиями южнославянских территорий, а обнаружение на Старицком городище плиты несомненно боснийского облика подтвердило правильность аналогии¹⁶. С первой же публикации плит (их называют плитами тверского типа, так как основная группа обнаружена в самом городе или на территории Тверского княжества), несущих, в общем, изображение одного и того же знака, этот символ

трактовался двояко: либо как Т-образный крест ¹⁷, либо как посох священнослужителя (опускаю третье толкование – лигатуру или монограмму слова "Тѣрь" как маловероятное). Сразу нужно заметить, что, хотя это взаимоисключающие, а не противоположные толкования (посох, вероятно, часто отождествлялся с трехконечным крестом), на плитах изображен в большинстве случаев достаточно конкретный предмет со свойственными ему признаками, т.е. яблоком на длинном тонком штоке, расширенными концами перекладины, утолщением или плавным прогибом в середине перекрестья.

Посохи с такой формой завершения господствовали на Руси, но они были известны и в Византии, и в средневековой Европе ¹⁸, являясь повсеместно одним из важнейших ритуальных атрибутов архиерейского сана, а также и светского церемониального обихода.

Место архиерейского посоха в ходе восточнохристианской литургии было весьма существенным и строго определенным. При выносах и во время службы к нему "прикреплялся" специальный служка-посошник. Хотя посох считался принадлежностью различных уровней священства, от патриарха до игумена, особым почетом окружались жезлы высших иерархов. Их посохи рассматривались как мистические вместилища чудодейственной силы и власти, как священные реликвии, как своего рода знаки присутствия, "заместители" умерших владельцев. В храмах Руси возле надгробий и рак с мощами стояли "старые и скромные посохи" ¹⁹ прежних игуменов и настоятелей, а посох митрополита Петра даже "принимал участие" в праздничных богослужениях, явно символизируя основоположника московской иерархии перед лицом его преемников ²⁰. Надо отметить, что и их собственным посохам воздавались почести поклонами и каждением. Более того, есть упоминания о том, что "греческие архиереи..., хоронившиеся иногда сидя, с посохом своим сходили и в могилу" ²¹. Иными словами, посох рассматривался в неразрывной связи с личностью данного священнослужителя, представляя иногда просто как неотъемлемая и в самой смерти часть данного лица.

При этом, однако, на первый план выдвигалась отнюдь не заупокойная, погребальная тематика. Средневековые авторы тол-

кут посох прежде всего как символ власти, знак законного управления, функции которого очень емко выражены на "яблоках" посоха патриарха Филарета (XVI в.): "правления, наказания, от-
вержения, казнения" ²². Посох пастыря духовного постоянно сбли-
жается с жезлом-скипетром светского правителя, от которого,
возможно, происходят конкретные формы византийских посохов (до-
статочно напомнить известную мозаику церкви св.Димитрия в Сало-
никах, где Т-образный посох с "яблоком" в верхней трети держит
префект города Леонтий, а вовсе не стоящий по другую сторону
от св.Димитрия епископ) ²³. Обряд вручения посоха знаменовал
наделение властью, передачу или утверждение в ней, входя, таким
образом, в круг основополагающих обрядов-действ средневековья
(яркий пример отображения обряда — миниатюра греческой рукописи
рубежа XI—XII вв. с изображением символического акта возведе-
ния в сан игумена) ²⁴.

Посохи в роли "жезла правления" широко представлены в ис-
кусстве Руси, причем завершения их обычно Т-образны (как у
светских, так и у церковных властителей). На миниатюрах Лице-
вого свода цари, князья, посадники, священнослужители держат
посохи с Т-образными навершиями достаточно часто. В Радзивил-
ловской рукописи с ними изображали только посадников ²⁵. В
изображении монашеского быта посох обычно держит игумен (см.
фронтисписы к Лествицам ²⁶). В качестве атрибута посох встре-
чается до конца XVI в. у царевичей, а у патриархов и позже
(например, портреты Ивана и Петра Алексеевичей из "Титулярника"
1670-х гг., портрет патриарха Никона с клиром и др. ²⁷). Как
символ власти посох, вместе с раскрытой книгой, служит атрибу-
том Христа-архиерея на престоле в композиции иконы "Царь ца-
рем" ("Предста царица") ²⁸.

Итак, посох — знак власти, символ духовного или светско-
го управления. Как же это совместить с изображением посоха на
надгробиях? Что заставило жителей Верхневолжья выбрать из мас-
сы средневековых символов именно этот? Если бы еще под плитами
были погребены представители власти или священнослужители! Но
этого нет. Из пяти известных ныне экземпляров с эпитафиями
только в одной надписи упомянут "иерей Никула", остальные при-
надлежат лицам светским, незнатным, причем одно погребение

женское ²⁹. Да и встречаются они на отдаленных кладбищах.

Вероятно, перед нами случай внешнего сходства, отразившего типичную, обобщенную форму предмета. Иными словами, на плитах видели (и, вероятно, изображали) не те гордые, парадные посохи, которые держат князья, патриархи, игумены, но лишь их подобия, имевшие иную семантику, апеллировавшую не только к современному, но и к более древнему, дохристианскому мировосприятию. Попробуем это показать.

Уже материалы, относящиеся к посохам церковных иерархов, содержат целый ряд отсылок к магическим обрядам и взглядам язычества. Это, прежде всего, антропоморфизация предмета, наделение его чертами владельца, использование в качестве "вместилища души", и в то же время следы восприятия посоха как какой-то реалии потустороннего царства. Обычай брать посох в могилу явно отсылает нас к временам дохристианским. Снабдить сородича необходимыми ритуальными предметами, делающими возможным и безопасным путешествие в загробный мир, обеспечить благополучие странствующей души — одна из наиболее общих и насущных задач любой первобытной магии, в которой отразились базисные представления человека о мире. Среди этих предметов посох, наряду с обувью, деньгами и пищей, занимает видное место (во всяком случае у народов, представляющих путь в загробный мир как пешее странствие) ³⁰. Правда, в средневековой Руси обычай класть посох в могилу не зафиксирован ни археологией, ни этнографией, однако в мифологии славян (в том числе у русских) и индоевропейцев вообще представление о нем как о необходимейшем предмете загробного странствия четко прослеживается на уровне устойчивой сказочной "триады": железных (или каменных) посоха, хлеба и обуви. (Впрочем, у ранне-средневековых германцев известен и прямой обряд вкладывания посоха в руку погребаемого, в захоронениях иных культур посохи встречаются начиная с времен древнеегипетских) ³¹. Прямая связь посоха с темой странствия (во тьме?) прослеживается в загадках и поговорках ³², где подразумевается посох-проводящий, поводырь (вспомним о широком круге средневековых метафор, связанных с мраком, известной евангельской притче о двух слепцах).

Тема странствия, хождения имела в понимании средневекового человека мощную подоснову, связанную именно со странствием души по загробному (потустороннему) миру, ясно видную на материале литературы от апокрифов до "Божественной комедии" Данте. И это мистическое, непрерывное во времени и неопределяемое в пространстве странствие имело вполне конкретную и для средневековья весьма важную "действующую модель" — паломничество. Свойственное каждому человеку средневековья ощущение жизни в пути, движения к цели, гораздо более важной чем этот путь, находило реальное выражение в перемещениях пилигримов³³. Посох и сума — распространеннейшие символы паломника, паломничества вообще — были известны и в западном мире, где эти атрибуты принимались из рук священнослужителя и получали тем самым ритуально-мистический характер, и на Руси, где зафиксированное устойчивое выражение "взяться за посох" в смысле "пуститьсь в путь", вероятно, также обязано своим происхождением странничеству³⁴.

Добавлю, что знак паломника из Европы — длинный шток с круглым набалдашником и "яблоком" в верхней трети — был знаком русским как благодаря встречам в дальних землях, так и по проникавшим на Русь изображениям³⁵ не хуже, чем широко известная нам из былин и летописей клика "калики перехожего"³⁶. Таким образом, посох легко ассоциировался в сознании с "путем души", с движением не столько ко граду земному, сколько к граду небесному, что обеспечивало серьезную и глубокую связь дохристианских представлений о мире с актуальным церковным вероучением.

Кажется нелишним напомнить здесь и о бытовом сопоставлении посоха отложенного (тем более, лежащего на могиле) с понятием пути оконченного, пройденного, с понятием завершенной жизни. Таким образом, посох как бы оказывается на границе, на рубеже двух миров, разделяет, как пограничный столб, два пути странствования, заверченный и начинающийся, образует препятствие к проникновению элементов из одной плоскости в другую (см. ниже о функции посоха как оберега).

До сих пор сознательно не поднимался вопрос трактовки посоха как орудия пастыби, то есть не рассматривался лежащий на поверхности средневекового восприятия образ Доброго пас-

тыря. Для избранной темы особенно важно, что образ этот, один из древнейших, хорошо известный уже по ветхозаветным текстам, наделен в значительной мере хтоническими чертами и восходит к архетипу пастуха, пасущего души умерших в подземном царстве. Посох пастыря — это, в сущности, скипетр, символ царя загробного мира, Христа как "хозяина душ" ³⁷. В то же время от толкования посоха как орудия "пастыря духовного" — один шаг до отождествления его со знаком человеческой души, во всяком случае лучшей, светлой ее части. На такой подход прямо указывает известная цитата из Паулина Ноланского, утверждавшего, что божественный пастырь "правит нами внутренне посохом невидимым и жезлом спасительным, так что не опасаемся мы зла, даже во мраке смерти странствуя, ибо бог с нами пребывает" ³⁸. Это снова приводит нас к теме антропоморфизации посоха и одновременно возвращает в круг вполне христианских (во всяком случае, библейских) ассоциаций посоха с крестом-распятием, позволяя трактовать его как один из универсальных символов основ мироздания, единства и смерти и жизни, мирового древа ³⁹.

Для средневекового сознания, полного образов и примеров из Ветхого и Нового завета, открывалась также возможность строить бесчисленные параллели, основанные на магических свойствах знака "тау", о которых уже говорилось ⁴⁰. Эти параллели оживлялись, иллюстрировались обильной апокрифической литературой в ее письменной и устной форме, а также и на уровне изображений. Например, в клейме "Моление о посохах" иконы XVI в. "Введение во храм с житием Марии", иллюстрирующем апокрифический рассказ о жезле Иосифа, изображены двенадцать Т-образных посохов древнерусского типа с различными вариантами перекрестий ⁴¹.

В дальнем странствии и душа и тело нуждались не только в опоре, в провожатом или спутнике, но и в защите. Посох отвечал и этой потребности. Уже в конце XVII в. Карион Истомина писал в строфе своего Букваря: "Жезлом прогоняя все в мире сем злое"; тут же изображен посох-жезл уже знакомого типа ⁴². В текстах более ранних посох выступал как вид вооружения и, возможно, даже как синоним оружия вообще ⁴³. Его свойство поражать нечистую силу отразилось в многочисленных изображениях

св.Никиты, побивающего беса. Но именно посох Т-образной формы, вероятно, вызывал особенно устойчивые ассоциации с защитной функцией, ибо форма его (во всяком случае на надгробиях "тверского типа") решительно напоминала знак молота или двойного топора, символ огромного магического потенциала, прочно связанный с погребальным культом и представлениями о потустороннем мире, но пронизывавший также "решительно все бытие, неживую материю, растительный, животный и человеческий мир" ⁴⁴. Один из наиболее универсальных дохристианских символов, он проник и в область христианской легенды, став атрибутом многих святых (особенно тех, культ которых легко связывался с языческими богами, например, св.Слав-Тор) и войдя в монограмму — лабарум ⁴⁵.

Представление об охранительной функции топора вообще (и двустороннего топора-лабриса) было знакомо жителям средневекового русского севера как благодаря известному им в прошлом амулету в виде "молоточков Тора", так и благодаря культу другого, славянского бога-громовника Перуна, среди оберегов, связанных с культом которого, также присутствовали топорики (и который сам мог ассоциироваться с образом небесного топора) ⁴⁶. Вообще связь этих символов с небом, громом, солнцем многократно анализировалась и на ней здесь останавливаться не стоит ⁴⁷. Укажу лишь на то, что топор как оберег хорошо известен в южно-славянском фольклоре, а также на то, что св.Илиия, известный в славянской мифологии средневековья как хозяин грома и молнии, а также неутомимый борец с дьяволом и надежный защитник от злых сил, имеет в качестве обычного атрибута в русской иконописи посох с Т-образным перекрестьем ⁴⁸.

В этнографии русской деревни XVIII—XIX вв. представление о топоре как апотропее отразилось в большом наборе магических операций, среди которых есть и связанные с погребением (обход гроба с покойником при выносе производится троекратно, при этом держат в руке топор) ⁴⁹. Сопоставление с аналогичными обрядами не-похоронного назначения приводят к выводу, что охранительная сила железного топора могла быть направлена не только на защиту умершего от нечистой силы, но и на преграждение пути злонамеренному покойнику, на выделение его из круга живых и замыкание в загробном мире ⁵⁰. Здесь функция топора-молота имеет значение близкое ключу и упоминавшемуся

выше знаку-разделителю миров.

Учитывая все сказанное, можно предполагать, что знак посоха имел глубоко укоренившийся в сознании средневековых людей апотропейческий смысл. Следует напомнить, однако, что средневековые имели гораздо более распространенный и общепризнанный апотропей, вокруг которого и группировались все защитные магические обряды: крест как символ распятия. Однако крест изображается на плитах-надгробиях Руси крайне редко, как исключение⁵¹. Нет его и на плоских крышках саркофагов, которые ставились на поверхность или зарывались вровень с ней. Кресты же, хорошо известные на севере Руси, всегда ставились вертикально. Возможно, с распространением плоского надгробия, которого домонгольская история не знала, возникло противоречие между необходимостью оградить его символикой и запретом изображать крест на земле, полу и вообще на низких горизонтальных поверхностях. Т-образный посох, не являвшийся крестом в буквальном смысле слова, мог быть легко истолкован как крест и оберг вообще, и в то же время позволял избежать кощунства⁵².

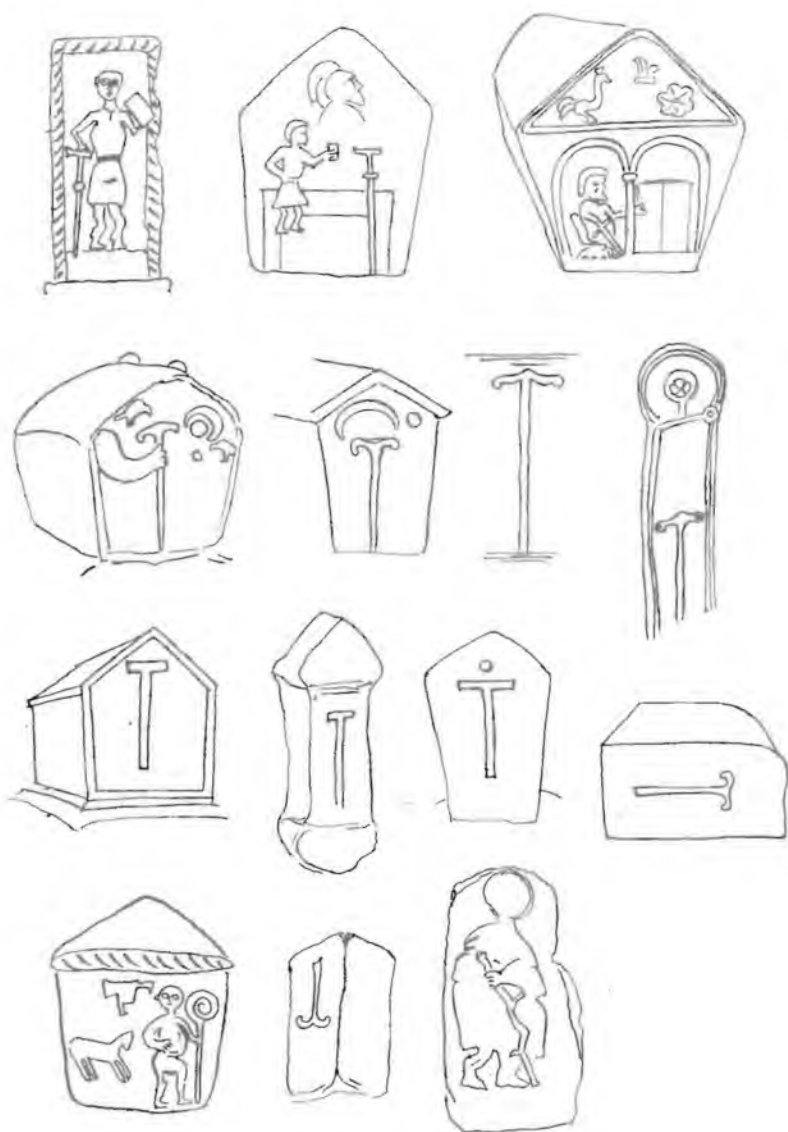
Таков, в самых общих чертах, круг значений, которые могли восприниматься жителями средневековой Руси благодаря изображению на надгробной плите Т-образного посоха. Разумеется, восприятие это имело значительные различия по социальному и культурному уровню, иными словами, клирик и мирянин, житель деревни и горожанин, даже священник и монах, москвич и новгородец могли толковать его по-разному. Должно было происходить, разумеется, и смещение трактовок, обусловленное ходом времени и распространением сюжета в пространстве. Обратимся теперь к аналогиям.

Надгробий, которые составляли бы полную аналогию обнаруженной в Ферапонтово плите, в настоящее время за пределами района Тверского княжества нет. Однако среди надгробной орнаментики Москвы и ее земель, и в изображениях знаменитых надгробий Боснии и Герцеговины — стечаков — можно отыскать сходные мотивы.

На совпадение некоторых черт оформления надгробий южно-славянских земель и всех видов памятников Руси XIII—XIV вв.

(крестов, особенно круговидных и антропоморфных мотивов тверских и московских плит) указывалось и раньше ⁵³. Сегодня очевидно, что, кроме несомненного параллелизма, сходства культурно-исторической ситуации, породившей близкие памятники, в основе русско-славянской общности памятников лежит и достаточно широкое знакомство с конкретными продуктами художественного ремесла и искусством друг друга. Так, в области рельефной пластики можно указать на относимые Г.К.Вагнером к кругу сербских аналогий фрагменты тератологической резьбы и архитектурного декора памятников Кремля конца XIII—первой половины XIV в. ⁵⁴, на интереснейшую в плане прямых связей с искусством Боснии фигурку змеборца из Спасского собора Андроникова монастыря ⁵⁵, на уже упоминавшееся старицкое надгробие. Но дело не только во взаимных связях. Обращение к кругу боснийского надгробия, пожалуй, неизбежно в любом случае, когда дело касается мифологических представлений славян изучаемого периода. Здесь, в условиях относительной религиозной свободы и пестроты, раскрылась самобытность мышления народных мастеров, широко пользовавшихся источниками как православно-византийскими, так и католическими, а также, особенно на позднем этапе, и мусульманскими, накладывавшимися к тому же на мощную дохристианскую основу. В результате возникла единственная "скульптурная энциклопедия", "каменный универсум" мифологических образов славянского средневековья ⁵⁶. Следует думать, что отразившаяся в ней развитая, многослойная и пестрая картина представлений о строении мира была характерна и для других славянских культур, не имевших аналогичных возможностей выразить народные представления в рамках изобразительного искусства, но находившие их, например, в литературе ⁵⁷.

Среди изображений на стечаках имеются, конечно, и посохи, и — отдельно — Т-образные знаки. Сравнительно редкие между другими (учтено 44 изображения) ⁵⁸, они всегда привлекали внимание исследователей, так как издавна толковались как символы, знаки священнослужителей боснийской церкви или руководителей богомильских общин. Посохи имеют Т-образные или близкие по форме завершения (лишь в двух случаях — типичную для католического епископского посоха "пастушескую спираль"), в 10 па-



Изображения посохов и Т-образных крестов
на надгробиях Боснии и Герцеговины
(по И. Венцель и С. Бешлажичу)

мятниках посохи сочетаются с человеческими фигурами, в двух из них присутствует книга, в одном — чаша (также атрибут священника) ⁵⁹. В пяти случаях изображена рука, держащая посох, на остальных надгробиях только сам предмет ⁶⁰. Особенно важны два надгробия, на которых показаны посохи, по форме до деталей аналогичные изображаемым на тверских (и особенно на ферапонтовском экземпляре) надгробиях, а также те памятники, на которых посох "положен" по оси плиты ⁶¹. Эти изображения многократно служили поводом для полемики, поскольку от трактовки их в немалой степени зависело решение вопроса принадлежности стечаков еретикам-богомилам ⁶². Для нас это не так существенно, поскольку очевидна связь плит с посохами и высокого социального положения погребенного, а также его священного сана ⁶³.

Отдельные изображения Т-образных крестов обнаруживают отчетливую связь с распятием, особенно в случаях изображения над перекрестьем круглого "яблока", символизировавшего, в числе прочего, и голову, и переводившее изображение в круг антропоморфных крестов с подчеркнутыми признаками.

Таким образом, в надгробиях эпохи Боснийского царства и на связанных с ним территориях наблюдается традиция изображения весьма сходных типов посохов как атрибутов "священно-сановников" (народное наименование таких изображений — "дилов штап" — указывает на то же) ⁶⁴. Необходимо сказать также, что некоторые исследователи видят в них аналогию знаку членов монашеского ордена Василия Великого, достаточно хорошо известного в это время на Балканах, и связывают посох с реалиями монашеского обихода ⁶⁵.

Если внимательно сопоставить варианты изображений посохов с иными мотивами стечаков, легко заметить, что гораздо активнее заявляет о себе сходство их не столько с тау-крестом, сколько с разного рода закручивающимися и "процветшими" формами, в первую очередь — с двойными спиралями ⁶⁶. Этот мотив, чрезвычайно хорошо представленный в Боснии, справедливо соотносится с группой древнейших символов возрождающего женского начала ⁶⁷, что, особенно в случаях "наизывания спиралей", логично приводит к трактовке штока-посоха как начала противоположного. Ряд сочетаний удвоенно-спиральных изображений с

фаллической символикой на стечаках ⁶⁸ углубляет наши представления о символике посоха и позволяет привести ее к кругу погребальных обрядов, тесно связанных с культом плодородия.

Последняя тема, увязывающая боснийские стечаки с тверским надгробием и плитами раннемосковских некрополей — это тема использования астральной символики. На наиболее распространенных и простых по технике исполнения и орнаменту стечаках сложные многофигурные композиции рельефных надгробий подменены врезными "клеймами" в более или менее развитых рамках, т.е. на них изображаются те же самые парные или одиночные "яблоки", которые во множестве разбросаны в скульптурных надгробиях, изображая "солнце", "звезды", а также и другие символы. Аналогичные знаки, сходные и по технике нанесения, характеризуют и плиты древнейшего московского кладбища в Кремле (конец XIII—начало XV вв.)⁶⁹. Вначале это, как и в Боснии, прямоугольные рамки и пары округлых незаполненных клейм, выведенные орнаментом из серии противопоставленных треугольников. К концу же XIV—началу XV вв. обнаруживается, что схема усложнилась, центральный стержень сделался обязательным элементом, на него "нанизалось" клеймо—"яблоко", от которого стали расходиться более или менее отогнутые "тяги". Выше, у изголовья, помещилось еще одно клеймо или его часть (есть вариант с окружающими это клеймо маленькими клеймами). Техника не изменилась, но в целом схема ушла от боснийских прототипов, сохранив сходство в отдельных деталях ⁷⁰. Зато в получившейся композиции стали явно проглядывать черты тверских рельефных посохов, видимо, оказавших, благодаря достаточной распространенности и глубине символики, воздействие на формирование нового варианта надгробия, которое с середины XV и особенно с XVI в. станет широко распространенным общерусским и, с некоторыми изменениями, просуществует до конца средневековья. Правда, при сближении этого варианта "посох" приобретает столь явные антропоморфные черты, что, вероятно, перестанет к концу XV—рубежу XVI вв. восприниматься как таковой; во всяком случае новое значение будет все больше оттеснять его ⁷¹. Тем не менее в устойчивости новой компози-

ции, наверное, скажется и обоснованность "выбора" погребального символа, сделанного на русском Севере. Москва и Тверь, таким образом, черпали мотивы для переработки из одного источника (хотя, вероятно, из разных его слоев — хронологических? географических? социальных?) ⁷², в результате же подчеркнутый антропоморфизм надгробий Москвы оказался связан генетически с рельефными памятниками Северо-Запада, где шла разработка "своего" варианта надгробной плиты ⁷³.

Завершая публикацию, хочется высказать ряд соображений по поводу появления погребения с надгробием "тверского" типа в Ферапонтове монастыре. Оно, конечно, должно рассматриваться как неординарное. об этом свидетельствует и необычность типа (впрочем, нам и неизвестно, как выглядели "обычные" памятники первых жителей Белозерского и Ферапонтова монастырей в XIV—XVI вв.), и достаточно обособленное расположение на кладбище (вне территории некрополя позднесредневекового и современного периода), и наличие эпитафии (до конца XV в. на плитах Руси пока не известной), и ее содержание и форма, и даже то, что это единственное уцелевшее надгробие Ферапонтова. Применение слова "мощи" упорно наталкивает на мысль о перезахоронении останков с какого-то другого места, но этому противоречит целостность скелета, лежащего в анатомическом порядке, и несомненная древность эпитафии, не позволяющая не только поместить надпись в XVII век, но даже отнести её далеко от начала XVI. Таким образом, с постройкой церкви Мартиниана перезахоронение не может быть связано. Тогда с церковью Рождества? Это возможно. Таким образом, захоронение могло бы получить твердую верхнюю дату, вероятно, отстоявшую от даты смерти на сравнительно небольшой промежуток (примерно середина XV века? его третья или четвертая четверть?). Указанные выше черты сходства с надгробиями Твери дают возможность попытаться отыскать среди лиц, связанных с этим княжеством, такое, которое имело бы отношение и к Ферапонтову. Такое лицо известно в истории монастыря. Это находившийся здесь в почетной ссылке митрополит Спиридон, происходивший родом из Твери, побывавший в третьей четверти XV в. в Византии и попавший, как известно, в Ферапонтово в 1483 г. При нем, безусловно, сос-

тояло какое-то количество слуг и приближенных (хотя бы в силу сохранения за ним сана митрополита), среди них могли быть и выходящие из Твери. Впрочем, и другими путями влияния окрестных и отдаленных территорий проникали в последней трети XV в. в далекие северные монастыри, которые все чаще становились местом ссылки опальных бояр и церковных иерархов (например, в тот же Ферапонтов в 1489 г. прибыл бывший архиепископ ростовский Иоасаф). Вместе с ними проникали и привычки богатых феодальных дворов. Возможно, с ними связано появление в Ферапонтове роскошного по понятиям XV в. каменного надгробия Ивши Ободаева⁷⁴.

Примечания:

1 Погребение открыто при прокладке дренажа в августе 1982 г., исследовано П.М.Алешковским (Алешковский П.М. Научный отчет о производстве археологических исследований на территории Ферапонтова монастыря Вологодской области в августе 1982 г. М., 1983. Архив музея "Ферапонтово"). По описанию в отчете (с.10), "плита лежала прямо под дерном, и поэтому так хорошо сохранилась, хотя треснула пополам, и в нижней части отколот небольшой кусок. Под плитой на глубине 1,65 м было обнаружено погребение. Костяк лежал в деревянном досчатом гробу, от которого сохранились истлевшие доски. Кости сохранились довольно плохо. Череп продавлен, отсутствует малая берцовая кость и мелкие кости. Ориентировка З—В, головой на запад. Длина скелета 168 см. Никаких вещей или остатков одежды на погребенном не сохранилось". Погребение располагалось в 3,40 м от стены церкви, вне основной части кладбища, граница которого, по наблюдениям последних сезонов, шла восточнее. Костяки кладбища Ферапонтова сохраняются очень плохо, особенно малые кости, зачастую исчезающие полностью. Но и от трубчатых костей и даже черепов остаются иногда только полосы и пятна темного тлена.

2 Основная публикация надгробий этого типа: Жизневский А.К. Описание Тверского музея. Археологический отдел. М., 1888, с.27—32. Есть они и в заметках начала века, см.: Макаренко Н.Е. Поездка 1903 г. по верхнему течению р.Волги. — ИАК, вып.6. СПб., 1904, с.80—81, 88. Кладбища с аналогичными, видимо, плитами сохранялись в то время и были отмечены в окрестностях

Осташкова, Ржева, Старицы и в других местах: Плетнев В.А. Об остатках древности и старины в Тверской губернии. Тверь, 1903, с. 71—72, 101, 103—106, 109—111, 113, 127—128, 137, 143—146 и др. См. также: Спицын А.А. Заметка о каменных крестах, преимущественно новгородских. — ЗОРСА, т.У, вып.1. СПб., 1903, с. 226, 230. Недавно к этому материалу обратилась А.В.Рындина при исследовании искусства Северо-Западной Руси. Она опубликовала каменное надгробие из Старицы с рельефным изображением (XIV в.?), типологически неоднородное с тверскими, но весьма важное для общей атрибуции подобных: Попов Г.В., Рындина А.В. Живопись и прикладное искусство Твери XIV—XVI века. М., 1979, с. 536—537; Рындина А.В. Древнерусская мелкая пластика. М., 1978, с. 82—84.

3 Сопоставление с палеографией рукописей любезно выполнено Л.М.Костюхиной (ГИМ).

4 Николаева Т.В. Надгробие новгородского архиепископа Сергия. — СА, 1965, № 3, с. 267; Николаева Т.В. О некоторых надгробиях XV—XVI вв. Загорского музея-заповедника. — СА, 1958, № 3, рис.1; Беляев Л.А. Отчет об архитектурно-археологических исследованиях 1980 г. в Высокопетровском монастыре (М., 1980) и Отчет об архитектурно-археологических исследованиях 1986 г. собора Богоявленского монастыря (М., 1986). Оба отчета находятся в архиве института "Спецпроектреставрация". Ср. также надписи конца XV в. на крестах Изборска; буквы имеют начертания, близкие анализируемым, выносы и лигатуры отсутствуют (Седов В.В. Изборские каменные кресты. — Средневековая Русь. М., 1978, с. 106).

5 Надписи южнославянских надгробий очень полно изданы: Vego M. Zbornik srednjovekovnih natpisa Bosne i Hercegovine, I—IV. Sarajevo, 1962—1970. Особенно похожи надгробие Д. Драшковица, первая половина XV в. — Ж, М, А, Т, Е (Ук. соч., IV, с. 128), Драгача Тихмилича, XV в. — Б (там же, с. 129), Прко Райковича, 1463 г. — Ц (там же, с. 108), князя Вука, первая половина XV в. — З, М, А (там же, с. 72).

6 Многочисленные примеры даны в указанном выше сочинении.

7 Попов Г.В., Рындина А.В. Ук. соч., с. 553. Все буквы надписи имеют аналогии с начертками, принятыми для них в середине XV—

начале XVI вв. на предметах прикладного искусства: Николаева Т.В. Произведения русского прикладного искусства с надписями XV—первой четверти XVI в. М., 1971, сводная таблица.

8 Словарь русского языка XI—XVII вв., вып.9. М., 1982, с.286; Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка, т.П. СПб., 1895, столб.180—181. И.И.Срезневский разделяет два значения "мощи" латинскими понятиями "reliquiae" и "corpus". Например, тело умершего в Чиновнике новгородского Софийского собора названо "мощами" (там же). К новому времени первоначальная многозначность слова полностью утратилась: Даль В.И. Толковый словарь, т.2. СПб. — М., 1881, с.354.

9 Веселовский С.Б. Ономастикон. М., 1974, с.126.

10 Словарь русского языка XI—XVII вв., вып.6. М., 1979, с.77.

11 Бахрушин С.В. Очерки по истории ремесла, торговли и городов Русского централизованного государства XVI—начала XVII в. — В его кн.: Научные труды, т.1. М., 1952, с.70. Позднее в Тотême упоминается Иваша Иван (1635 г.): Таможенная книга Московского государства XVII века, т.1. М.—Л., 1950, с.519—520.

12 Веселовский С.Б. Ук.соч., с.225. Прозвище Обола носил один из князей Жировых-Засекиных Иван Иванович (младший), четвертый сын И.И.Засекина. Упомянуты братья в начале XVI в. Учитывая редкость прозвища, можно обратить внимание на связи ярославских князей Жировых-Засекиных с Ферапонтовым.

13 В родословии синодика монастыря род Ободаевых не вписан, нет там и имени Иваша (ГПБ, отдел рукописей, синодик Ферапонтова монастыря 1641 года. НСРК 1947 103г.). То же в синодике Кирилло-Белозерского монастыря XVI—XVII вв. (там же, фонд Кирилло-Белозерского монастыря, № 351, с 752/1009 по 760/1017). В материалах архива профессора Н.К.Никольского сведений о человеке с таким именем нет (Ленинградское отделение Архива АН СССР, ф.247, оп.1, №32, 35—37 и др.; БАН, отдел рукописной книги, Картотека Н.К.Никольского). Такая фамилия совершенно не встречается в актовом материале Руси периода средневековья, во всяком случае в его опубликованных частях.

14 Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1972, с.268.

15 Надгробий XV—XVI вв. не сохранилось не только в Ферапонтове, но и в Кирилло-Белозерском монастыре, где памятники

XII в. (правда, в основном валунные, а не белокаменные) отнюдь не редкость, а раньше и более древние встречались здесь часто. 16 См. примеч. 2. А.В.Рындина также считает, что основная масса надгробий "тверского типа" возникла в XVI в. Однако и южнославянские аналогии, и сопоставление с процессом развития надгробных плит Руси вообще позволяют удревить датировку типа примерно на полвека — век. Поздние даты на ряде эпитафий связаны не с появлением плит вообще, но с появлением надписей на них, которые стали наносить не ранее конца XV в.

17 Чтобы не возвращаться к этому, приведу краткую справку по семантике Т-креста. Крест такой формы (греч. тау) заимствован ранним христианством из круга древневосточных символов, восходит к знакам жизни в египетской иероглифике. Имеет много синонимических названий: *crux commissa* (сочлененный), египетский, крест св. Антония и др. В западноевропейских источниках рассматривается обычно как реально-историческая форма креста — орудия казни. Ветхозаветный символ мессианства, вечной жизни, спасения. Магические жезлы, в том числе жезлы первосвященников (Аарона, Моисея) представлялись именно в Т-образной форме. Такие же жезлы изображались в раннехристианском искусстве в сценах евангельских чудес (Воскрешение Лазаря, Брак в Кане и др.). Разработка этой линии значений уводит в сферу "семантической бесконечности". См.: Топоров В.Н. Крест. — Мифы народов мира, т. II. М., 1982, с. 12—13. Hall J. Dictionary of Subjects and Symbols in Art. London, 1975, p. 295; Lurker M. Wörterbuch der Symbolik. Stuttgart, 1983, S. 651.

18 До XI в. посохи западноевропейских прелатов также во многих случаях были Т-образны (Bauch K. Das mittelalterliche Grabbild. Berlin—M., 1976, S. 47, Abb. 59, 60; Bock F. Geschichte der liturgischen Gewänder des Mittelalters, Bd. II. Bonn, 1866, Taf. XXX, Fig. 2; Kendeo I. Simbolika štapa na stećcima.—Hrvatski planinar, XXXIX. Zagreb, 1943, s. 61—68;

Ястребицкая А.Л. Западная Европа XI—XIII веков. М., 1978, рис. 76), впоследствии они имели только спиралевидные навершия, широко представленные и в надгробных памятниках. Русский архиерейский посох сохранил Т-образное навершие в разных вариантах, на штоке он имел более одного яблока (обычно три), в отличие от католи-

- ческого посоха с одним "яблоком". См.: Голубцов А.П. О происхождении, символическом значении и устройстве архиерейского посоха. — Богословский вестник, 1909, июнь, с.266; Чернецов А.В. Три резных посоха XV века. — СА, 1980, № 2, с.101.
- 19 Голубцов А.П. Ук. соч., с.261.
- 20 Там же.
- 21 Там же, с.274.
- 22 Савва, архиепископ Тверской. Указатель для обозрения Московской патриаршей ризницы. М., 1883, с.30. См. материалы по трактовке посоха как символа священного сана и управления вместе с выдержками из источников у А.П.Голубцова (Ук. соч., с.263—265).
- 23 Лазарев В.Н. История византийской живописи, т.I. М., 1947, табл.V. У епископа же в руке книга. Впоследствии оба атрибута соединятся как символы священства и будут принадлежать одному носителю, будь то изображение епископа, евангелиста или даже Христа (см.примеч.28). О происхождении жезлов и посохов византийских иерархов из инсигний высшей власти см.: Голубцов А.П. Ук.соч., с.268.
- 24 Фармаковский Б.В. Византийский пергаменный рукописный свиток с миниатюрами, принадлежащий Русскому Археологическому институту в Константинополе. — Известия Русского Археологического института в Константинополе, т.IV, вып.2—3. София, 1901, табл.П.
- 25 Арциховский А.В. Древнерусские миниатюры как исторический источник. М., 1944, с.119—126; Чернецов А.В. Ук.соч., с.101 и др.
- 26 Вздорнов Г.И. Искусство книги в Древней Руси. М., 1980, № 43, л.1 об. (миниатюра первой четверти XV в.); Попов Г.В. Живопись и миниатюра Москвы середины XV—начала XVI века. М., 1975, рис.91 (миниатюра мастерской Дионисия начала XVI в.). Ср. посох у игумена в росписях XVII в., например, "Чудо об отроке, нашедшем золото" в Архангельском соборе и др. изображения (Брюсова В.Г. Русская живопись 17 века. М., 1984, ил. 13, 198, 206 цветной пагинации, 147 черно-белой пагинации).
- 27 Овчинникова Е.С. Портрет в русском искусстве XVII века. М., 1955, табл. XII, II—III, рис. на с.73 (портрет патриарха

Питирима). Небезынтересно сравнить и изображенные на портретах "всешутейшего собора" Петра I изображения посохов в руках у "Андрея Бесящего" (А.М.Апраксин) и "патриарха Милаки" (М.Ф.Нарышкин), возможно, пародирующие атрибуты сана: Молева Н.М., Белютин Э.М. Живописных дел мастера. М., 1965, табл.3, рис. между с.16—17.

28 Брюсова В.Г. Ук. соч., рис.5 цв.пагинации; Антонова В.И., Чиева Н.Е. Каталог древнерусской живописи XI—начала XVIII вв. [Гос.Третьяковской галереи], т.П. М., 1963, с.317—318. Интересно отметить южнославянские корни этого типа изображения.

29 Тексты этих эпитафий совершенно аналогичны распространенному по всей центральной Руси этого времени стереотипу: "7028 февраля 11 день преставися раба божия Феодосия Григорьева жена Филипова на память великомученика Федора Стратилата"; "Лета 7007 месяца мая 5 день преставися раб божий Афонасей Иванов сын Острожев на память святые мученицы..."; "Лета 7048 месяца февраля 22 день преставися раб божий Феодор Феодоров сын..."; "Лета 7048 месяца февраля в дванадесятый день на масленице в четверг в 1 час дня преставися раб божий священный иерей Никула, на память иже во святых отца нашего Мелетия архиепископа в тот день преставление Алексея митрополита всея Руси" (Жизневский А.К. Ук. соч., с.27, 30—31). Никто из погребенных, сколько можно судить, не принимал перед смертью пострига и, тем более, не монашествовал. Таким образом, изображения на надгробиях не связываются впрямую с монастырским обиходом, в котором реальные посохи были особенно распространены.

30 Анучин Д.Н. Сани, лады и кони как принадлежность похоронного обряда. — Древности. Труды МАО, т.XIV. М., 1890, с.179.

31 Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946, с.37—39, там же библиография.

32 "Без вушэй, без вочэй, а водзиць людзей"; "Ни глаз, ни ушей, а слепцов водит"; "Маленький, удаленький все дорожки знает" (Рыбникова М.А. Загадки. М.—Л., 1932, с.193, 368). "Припаси посох на путь...", "рюмка-посошок" и т.д. (Даль В.И. Толковый словарь, т.П. СПб. — М., 1882, с.339).

33 Блок М. Феодальное общество. — Блок М. Ремесло историка. М., 1973, с.140, 119; Даркевич В.П. Аргонавты средневековья. М., 1976, с.98—118.

34 Даль В.И. Ук. соч., с.339.

35 Посох был атрибутом многих святых-покровителей пилигримов в Западной Европе, как символ мог быть знаком не только путешественникам — встречаются и на Руси изображения паломнического посоха (Даркевич В.П. Ук.соч., с.105—108). Среди этих атрибутов особенно интересен посох св.Христофора, существа безусловно хтонического, в символике которого могли отразиться и какие-то представления о предметах, связанных с загробным путешествием.

36 "Юшки-посохи в землю потыкали, а и сумочки исповесили": Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М., 1938, с.153 ("Сорск калик со каликов").

37 Топоров В.Н. Пастух. — Мифы народов мира, т.П. М., 1982, с.291—292. Следует напомнить здесь и поклоняющихся Христу пастухов (естественным атрибутом которых на древнерусских иконах являются посохи, часто Т-образные), например: "Собор Богоматери" из ГТГ (2-я половина XIV в.), "Рождество с избранными святыми" из Псковского музея-заповедника (XV—XVI вв.) и др.

38 Перевод по цитате из подлинника, приведенной у А.П.Голубцова (Ук.соч., с.263). По смыслу это близко современному выражению "внутренний стержень".

39 См.примеч.17.

40 Выход в пространство понятий "мировое древо", "магический жезл", "волшебная палочка" и их вариантов поставит нас лицом к необъятному материалу, несомненно, имеющему отношение к теме посоха на надгробной плите, но угрожающему увести слишком далеко от конкретного исследования. Укажу здесь, в добавление к сказанному в примеч.17, на некоторые изображения именно таукреста в сочетании, например, со змеей, на сопоставление его с деревом, пальмой и т.п., в символике XVI—XVII вв. (Henkel A., Schöne A. *Emblemete*. Stuttgart, 1978, S.648, 192), а также и в средневековых изображениях сцен из Ветхого завета на предметах прикладного искусства в качестве знака спасения и защиты (пластинка филиakterия XIII в. из Лотарингии, на которой Аарон метит дома знаком "тау": Лапковская Э.А. Прикладное искусство средних веков в Государственном Эрмитаже. М., 1971, табл.6).

41 ГТГ. Воспр.: Алпатов М.В. Древнерусская иконопись. М., 1974, ил.183).

- 42 Букварь. Составлен Карсионом Истоминим, гравирован Леонтием Буниным, отпечатан в 1694 году в Москве. Факсимильное воспроизведение. Л., 1981, буква Ж.
- 43 И.И.Срезневский (Уч.соч., т.П. СПб., 1895, стлб.1252). приводит переводы евангельских текстов: "На разбойника ли изидосте с оружием и посохи яти мя", "Народ с оружием и с посохи" и другие примеры использования понимания посоха как предмета вооружения.
- 44 Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957, с.118.
- 45 Там же, с.120 (см. здесь же раннехристианских авторов, знающих топор как охранительный священный символ, с.131); Montelius O. Die älteren Kulturperioden in Orient und in Europa, Bd.II. Stockholm, 1903, S.428--429, Abb. 1339--1347, 1381.
- 46 Даркевич В.П. Топор как символ Перуна в древнерусском языке. — СА, 1961, № 4. Как оберег топор хорошо известен и южным славянам: Petrović P.Ž. Srpski mitološki rečnik. Beograd, 1970, s.266--267.
- 47 Невозможно было бы решиться на предположение о сохранении в представлениях средневековой Руси каких-то элементов восприятия, связанных с древнейшей символикой двойного топора, если бы в изображениях на надгробиях не прослеживались столь явные изменения форм от простых Т-образных к несомненно "секировидным", имеющим следы "насадки" топора на длинную рукоять с расширяющимися лопастями, иногда заостренным выступом древка. Об оружии напоминают и разломы одного из вариантов, придающие ему сходство одновременно с процветшим крестом или лилией. См. таблицу к статье.
- 48 Посох Илии вообще очень древнего, по меньшей мере ветхозаветного, происхождения, но он мог переосмысливаться не только как магический жезл, но и как символ пустынночества и старчества: Иванов В.В. Илия. — Мифы народов мира, т.1. М., 1980, с.504—506. У южных славян: Cook A.B. Zeus, v.1. Cambridge, 1914, p.163 184; Petrović P.Ž. Op. cit., s.310 (св.Иоанн, св.Сава).
- 49 Иванецкий Н.А. Материалы для этнографии Вологодской губернии. — Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. СПб., 1890, с.115.
- 50 Макаров Н.А. Магические обряды при сокрытии клада на Руси.

— СА, 1981, № 4, с.261—264.

51 Рельефные и прочерченные кресты известны на кладбище древнего Похрянского погоста в низовьях Москвы-реки. К сожалению, они не имеют точной даты и могут оказаться не средневековыми (Юшко А.А. Отчет о работе Звенигородского отряда в 1976 году. Архив Института археологии АН СССР, Р-1, № 6200, с.12, фото 35,36). На известные автору плиты с крестами указывает И.А. Шляпкин (Древнерусские кресты, I. Кресты новгородские до XV века. СПб., 1906, с.18).

52 Айналов Д.В. Русское известие о латинском обряде. — Сборник статей в честь академика А.И.Соболевского. Л., 1928, с.499.

53 Шляпкин И.А. Ук.соч., с.9, 18 и сл.; Рындина А.В. Ук. соч., с.62 и сл.

54 Вагнер Г.К. От символа к реальности. М., 1980, с.61—62 и др.

55 Альтшуллер Б.Л. Белокаменные рельефы Спасского собора Андроникова монастыря и проблема датировки памятника. — Средневековая Русь. М., 1976, с.286, 291. См. фигурку "святого воина" (?) из Избичан, аналогичную манеру изображения лиц в боснийских надгробиях: Wenzel M. Ukraški motivi na stećcima. Sarajevo, 1965, tab.CX,17, LXXIX,23.

56 Зарегистрировано почти 70000 надгробий, среди них несколько тысяч с изображениями, часть также с надписями. Даты распределяются от половины XII до конца XVI в., основной период изготовления — половина XIV—начало XVI вв. Сейчас итог их длительного изучения приведен в серии монографий С.Бешлажича. Им предшествовала обобщающая работа М.Венцель по семантике (см.примеч. 55).

57 Например, апокрифы Болгарии и Руси.

58 Bešlić S. Stećci: Kultura i umetnost. Sarajevo, 1982, s.243-251, tab.XIX; Wenzel M. Op.cit., s.92--93, 308, tab.LXXIV, LXXIX, LXXXVIII.

59 Wenzel M. Op.cit., tab. LXXIX, 22,23. Одно из надгробий несет длинную эпитафию, называя имя и ранг погребенного: "гость Милутин". По историческим источникам предлагается датировать его около 1318 г. Стоящая фигурка на надгробии опирается на посох и держит в поднятой руке раскрытую книгу, т.е. может быть символическим изображением погребенного, а может и евангелиста или даже Христа (однако отсутствует нимб). Титул гостя

— один из высших рангов в боснийской церкви и государственной иерархии (Бан Степан II клялся перед "великим дедом Радославом, перед великим гостем Радославом и перед старцем Радомиром"). Старец Мишлен, впоследствии гость, чье надгробие датируется первой половиной XV в., выполнял дипломатическое поручение короля Остои (Vego M. Op.cit., kn.3. Sarajevo, 1964, №190; Bešlić S. Stećci centralne Bosne. Sarajevo, 1967, s.11, 99--100).

60 Вероятно, они заменяют изображение человека по принципу *pars pro toto* — так же, как рука со щитом и мечом или рыцарская перчатка заменяют феодала-воина, цитатно восходя к средневековым надгробиям Западной Европы (Вагш К. Op.cit., s. 229, 324, 212 и др.).

61 Bešlić S. Op.cit., s.31.

62 Наиболее приемлема точка зрения С.Радойчица, рассматривающего отразившуюся в сюжетах стечакон идеологию как примитивно-феодалную, включающую в круг представлений о мире православные, католические и богомилские мотивы как "монотонные и совершенно общие по природе". См.: Радойчић С. Рельефи босанских и херцеговинских стечака. — *Летопис Матице Српске*, 1961, январь, кн. 387, св.1. Нови Сад, с.2. Противоположная позиция: Solovjev A. Bogomilentum und Bogomilengräber in der südslawischen Ländern, Völker und Kulturen Südosteuropas. München, 1956. И другие работы.

63 В этом все исследователи практически едины, исключение: Židak J. Studije o "črke bosanske" i bogumilstvu. Zagreb, 1975, s.58.

64 "Дед" — высший священнослужитель боснийской церкви.

65 По мнению М.Милетич, монахи этого ордена оказали значительное влияние на церковный обиход Боснии (Miletic M. I. Kristjani di Bosnia alle luce dei loro monumenti di pietra. Roma, 1957).

66 Wenzel M. Op. cit., таб. XI—LV, XLV П, 6, 7, 9.

67 Ibid., s. 180.

68 Ibid., таб. LI, 7, 14 и др., LI П, 4—5, 17 и т.п.,

LI У, I—27, LI Ш, 12, 13, 15, 16 и т.п., что не исключает трактовки символа как виноградной лозы.

69 Ibid., таб. I, 23—26, 28—30, 32; II, 1—4; III, 5, 6; IV, 5, 6, 12, 18, 19 и далее до таб. X. Ср. в примеч. 70: Шеляпина Н.С.

Ук.соч., № 1—9.

70 Шеляпина Н.С. Надгробия митрополитов Киприана и Фотия в Успенском соборе Московского Кремля. — СА, 1973, № 4, с. 227—234. См. таблицу к настоящей статье. См. также: Wenzel M. Op. cit., tab. XLVІІ, 2, XLVІ, 1—8, 15—18; XXXVІІІ, 1—4, 6, 7, 14.

71 Антропоморфизм, как известно, был широко распространен и в боснийском надгробии, в том числе в изображении крестов. Соловьев А. Јесу ли богомили поштовали крст? — *Glavnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu*, sv. III, Nova serija, 1948, с. 6—101; Петровић П.-Ф. Мотиви на босанско-херцеговачким стећцима. — *Зборник Матице Српске. Серија друштвених наука*, 10, 1955, Нови Сад, с. 16.

72 Интересно, например, что плоские плиты с геометрическими орнаментами как будто группируются в южной Герцеговине, в то время как надгробия с посохами сконцентрированы в основном на востоке, во внутренней Боснии, и совсем не встречаются в Приморье, Сербии и Черногории, т.е. в областях, наименее подпадавших под власть боснийской церкви: Wenzel M. Op. cit., с. 31; *Res-lagic S. Stećci: Kultura i umetnost*. Sarajevo, 1982, с. 244.

73 Необходимо отметить уже подчеркивавшееся сходство окончательного варианта орнамента на плитах с украшениями донец русских прялок, хорошо известных этнографически. Это сходство, кажется, намекает нам на мотив пряжи и прядения, неразрывно связанный в народных представлениях с темой жизни и смерти. В мифологии отчетливая связь жизни—судьбы с астральной темой и образом небесной пряжи, прядущей нить жизни, или ткачки, отрезающей "полотно жизни" на загробное одеяние умершего, по-казывает по-своему не меньшую привязанность прялки к хтоническим представлениям, чем самих надгробных плит. Достаточно напомнить о роли прялки в свадебных обрядах, в которых перекрещиваются представления о "нити жизни", судьбе (суженый и т.п.) и смерти (суде божьем).

При этом верхнее клеймо в "московской" схеме надгробия может, кроме "головы", символизировать и небо. Достаточно на первый случай указать на изображение неба с исходящей из него звездой на иконах "Рождество Христово" и напомнить о традиции изображать небесную сферу как полукруг или круг, опрокинутый с верхнего края плоскости изображения. Очень интересны в этом

плане европейские надгробия с гравированным орнаментом, изображающие сцену смерти. На них представлена ангел, "похищающий" душу именно в такой полукруг. Сходство с московскими плитами конца XVI—XVII вв. усиливается техникой исполнения и рамкой плетеного орнамента. См.: Bauch K. *Op.cit.*, Abb. 422—424.

74 По контрасту с богатством плиты можно отметить немаловажный намек на аскетизм и бедность захороненного, который также содержал в себе изображение посоха. Достаточно напомнить устойчивые сочетания "Посох и сума", "Посох легче цепя" (Даль В.И. *Ук.соч.*, т.Ш.1882, СПб. — М., с.339), "Клюка не укор, да сума нехороша" (Даль В.И. *Пословицы русского народа*. М., 1957, с.80,94,99,102). Укажу также на синонимы странника — бедняк, нищий (Срезневский И.И. *Ук.соч.*, т.Ш. СПб., 1912, стлб.537). Посох символ и странника, и нищего, слепого, кривого. Костыль, клюка, посох — обычные предметы в сценах чудес и исцелений. О необходимости бедности как одного из условий спасения хорошо известно хотя бы из евангельской притчи. О праведности умершего необходимо было напомнить любым способом, хотя бы и погрешив против истины. В ход пускали переодевание в рубище или просто бедную одежду, монахов погребали в схимах и парамандах, светских людей — без украшений. В монастырском обиходе известны также погребения в веригах и, особенно часто, с кирпичем или камнем в головах (Макаров Н.А. *Каменные подушки в погребениях древнерусских некрополей*. — СА, 1981, № 2, с.111—116). Не исключаю аналогичной трактовки и для посохов.