

Комарович Василий Леонидович

**Китежская легенда. Опыт
изучместных легендействиях**

**Москва
«Книга по Требованию»**

УДК 82-3
ББК 84-4
В19

В19 **Василий Леонидович К.**
Китежская легенда. Опыт изученных легендействиях / Комарович Василий Леонидович –
М.: Книга по Требованию, 2024. – 190 с.

ISBN 978-5-519-89987-1

ISBN 978-5-519-89987-1

© Издание на русском языке, оформление
«YOYO Media», 2024
© Издание на русском языке, оцифровка,
«Книга по Требованию», 2024

Эта книга является репринтом оригинала, который мы создали специально для Вас, используя запатентованные технологии производства репринтных книг и печати по требованию.

Сначала мы отсканировали каждую страницу оригинала этой редкой книги на профессиональном оборудовании. Затем с помощью специально разработанных программ мы произвели очистку изображения от пятен, клякс, перегибов и попытались отбелить и выровнять каждую страницу книги. К сожалению, некоторые страницы нельзя вернуть в изначальное состояние, и если их было трудно читать в оригинале, то даже при цифровой реставрации их невозможно улучшить.

Разумеется, автоматизированная программная обработка репринтных книг — не самое лучшее решение для восстановления текста в его первоизданном виде, однако, наша цель — вернуть читателю точную копию книги, которой может быть несколько веков.

Поэтому мы предупреждаем о возможных погрешностях восстановленного репринтного издания. В издании могут отсутствовать одна или несколько страниц текста, могут встретиться невыводимые пятна и кляксы, надписи на полях или подчеркивания в тексте, нечитаемые фрагменты текста или загибы страниц. Покупать или не покупать подобные издания — решать Вам, мы же делаем все возможное, чтобы редкие и ценные книги, еще недавно утраченные и несправедливо забытые, вновь стали доступными для всех читателей.



естная легенда (*légende locale*, *Ortssage*) — это та разновидность устных легенд вообще, которая у нас наименее пока-что изучена.

В противоположность обычно подразумеваемым под устной легендой народным пере-сказам библейско-христианских апокрифов, — произведений книжных и в этом смысле ничем не отличающихся и в устной передаче от других жанров средневековой литературы, — местная легенда имеет то разительное отличие, что, по образному выражению Ключевского, „цепляется“ за урочище, т. е. своим сюжетом непременно всегда связана с тем или иным, почему-нибудь примечательным местом или предметом: городищем, руиной, могильником, патрональным храмом, пещерой, ключом, горой, деревом, камнем, бродом, колодезем и т. п. И на вопрос: что притянуло к урочищу легендарный сюжет, — ответ не всегда может быть найден легко и просто, по крайней мере, адептами сравнительно-исторической школы. В самом деле, что из того, что в местной псковской легенде о горе Судоме обнаружен (еще Буслаевым), в качестве ее сюжета, тот же апокриф („суды Соломона“), что и в одном из эпизодов Сервантеса „Дон-Кихота“: повод к местному его приурочению лежит совсем в другой плоскости, чем постулируемая сравнительно-исторической школой простая смена заимствований переходящего сюжета. Повед этот надо искать или, как в указанном случае, в так наз. „народной этимологии“ соответствующего местного названия, т. е. в фактах языка и, особенно, топонимики с скрывающимися за ними этнолого-социологическими реалиями; или, — когда урочищем служит памятник материальной культуры, — в данных археологии. Существование галло-римского кладбища, с приуроченными к нему многочисленными легендами, в окрестностях Arle (на юге Франции) объясняет, напр., почему содержанием этих легенд и связанной

с ними поэмы („Aliscans“, из цикла Вильгельма Оранского) служит гибель от сарацин и погребение паладинов. Неизбежна, следовательно, при изучении местных легенд ориентация на топонимику и археологию или, верней, на опознаваемые при их помощи внелитературные факторы изучаемого жанра. Факторы эти — этнолого-социологические. И какие неожиданные перспективы могут вдруг развернуться перед взором исследователя при таком подходе к местной легенде — пусть даже внесенной давным давно в летопись и в этом смысле общеизвестной — показало блестящее наблюдение Н. Я. Марра над киевской местной легендой (о трех братьях — строителях) и сходной армянской (о строителях Куара). К сожалению, это — лишь экскурс в почти непочатую еще у нас область.

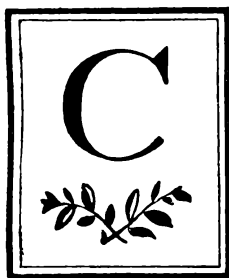
Правда, интерес к местным легендам проявлен уж был Буслаевым, что стояло в связи с более общим его интересом к областным литературам вообще. Буслаев и отметил впервые несколько таких агиографических памятников, в основу которых легли местные легенды: новгородские — в житии Антония Римлянина, ростовские — в сказании о Петре, царевице Ордынском, смоленские — в повести о Меркурии, муромские — в сказаньях о Петре и Февронии и об унженском кресте. Аналогичная роль местных легенд в образовании других литературно-поэтических жанров — летописных сказаний, былин, украинских дум — отмечалась и позже. Но именно лишь отмечалась. Специальных же об этом исследований у нас почти нет, как нет и ни одного сборника этих легенд: они спорадически лишь мелькают, — среди инородных по существу апокрифов, — в сборниках Афанасьева, Драгоманова, Садовникова; чаще же всего их можно встретить в никому неведомых провинциальных „Губернских ведомостях“ и им подобных изданиях.

Иначе обстоит дело с изучением местных легенд на Западе.

В одной только Франции их давно уже (с 1886 г.) систематически публикует „Revue des traditions populaires“ (с 1920 года слившийся с „Revue d'Ethnographie“ и выходивший до последнего времени под общим с ним названием: „Revue d'Ethnographie et des traditions populaires“). Местным легендам, с другой стороны, наука обязана там одной из видных теорий возникновения старофранцузского эпоса. Имеем в виду труд J. Bédier „Les légendes épiques“, где как-раз широко применен метод топонимических и археологических справок. В этом, как равно и в самой

попытке путем исследования местных легенд подойти к отысканию первоисточника одного из сложнейших жанров средневековой поэзии и литературы, труд Bédier для истории древнерусской литературы, остается, кажется, по сие время без применения. Заполнить этот пробел нижеследующее исследование отнюдь, разумеется, не претендует, — просто уж потому, что охватывает слишком ограниченный круг явлений. Оно посвящено циклу легенд, местное приурочение которых связано с названием „Китеж“, в его различных формациях, почему предмет исследования и назван китежскою легендой. От других местных легенд она выгодно отличается, помимо чисто исторического интереса скрывающихся за ней фактов, тем, что, кроме устных версий, знает также и письменную, чем не только облегчается изучение, но и оправдывается самый выбор, с точки зрения более общего вопроса о взаимоотношении фольклора и письменности.

Географические названия, встречающиеся ниже, почти все отыскиваются на приложенной в конце карте.



ветлоярское урочище со своими обрядами и легендой (в б. Макарьевском у. б. Нижегородской губ.), много раз описанное этнографами-беллетристами, послужившее материалом для различных композиций в живописи (Васнецова, Рериха, Плотникова) и в музыке (Василенки, Римского-Корсакова), отозвавшееся в лирике (у Ап. Майкова, С. Городецкого, Н. Клюева, М. Волошина) и в современной художественной прозе (М. Горького, Мережковского, К. Федина¹) — урочище это, как ни странно, меньше всего удостаивалось пока внимания со стороны науки. А материал, требующий тут себе изучения, собран уже большой. От времен Погодина (впервые опубликовавшего в 1843 г. местную запись светлоярских преданий) и до экскурсионных заметок Короленки и Пришвина накопилось не мало данных о бытовании китежской легенды среди ежегодных посетителей Светлояра и прибрежных его холмов, так наз. „гор“.² Данные эти нуждаются теперь в систематизации и научном их освещении

¹ Ср. в „Городах и годах“, в главе „Без черного и белого“: „В этот час затоплял переулки колокольный звон, и безмолвие домов углублялось им до тишины подводного яра... И багровые от заката церкви чудились утонувшим царством... Кремлевские башни... выплывали... каким-то надгробием исчезнувшего под землей города“ (изд. 12-ое, 1935 г., стр. 271).

² Библиография литературы о светлоярской легенде дана (не без пробелов) в указателе Н. Л. Бродского, Н. А. Гусева и Н. Сидорова „Русская устная словесность. Историко-литературный семинарий“. Центр. бюро краев. при Росс. Ак. Наук, изд. „Колос“, Агр., 1924 г., стр. 95—96. В дополнение к ней укажем еще: Е. Л. в „Несколько слов о раскольниках нижегородской епархии“, Правосл. собеседник, 1866 г., ч. III, стр. 263—294; П. С. Усов. Среди скитниц, Истор. вестн., 1887 г., т. XXVII; И. Ф. Тюменев. От Ярославля до Нижнего. Истор. вестн., 1906 г., № 10; В. Баскин: Сказанье о невидимом граде Китеже. (Прил. к „Ниве“), 1908 г., т. II, май — август; Н. Пиксанов. „Горький и фольклор“. 1935 г., стр. 15. Мои собственные записи светлоярской легенды везде дальше отмечаются только годом, когда запись сделана.

путем сопоставления друг с другом и с сходными явлениями в международном фольклоре.

Начнем с календарного приурочения самого сборища.

„На горы“ к Светлояру принято собираться в ночь под 23 июня (по старому стилю).¹ На этот день приходится храмовой праздник в соседнем к Светлояру селе Владимирском, что и служит поводом к сборищу. Повод этот, с точки зрения давности, не внушает, однако, к себе доверия: празднуемое 23 июня церковное событие к светлоярской легенде прямого отношения не имеет, да и связанный с этим днем местный храмовой праздник — явление тут новое: еще в начале прошлого века нынешнее село Владимирское церкви своей не имело и называлось по имени протекающей рядом речки, просто деревней Люндой.

Но если нынешний повод для паломничества на светлоярские „горы“ и нов, то приурочение самого паломничества к соответствующему календарному сроку не ново.

„А давно уж народ на Владимирскую к озеру сходится?“ — спрашивал в 1876 г. А. Гациский у настоятельницы одного старообрядческого скита близ Семенова. — „Сисстари сходится“, — был ответ,² подтверждением которому может служить дата в одной из литературных обработок светлоярской легенды; „Послание к отцу от сына из оного сокровенного монастыря“³ датировано: „июня в 20 день“. Конец июня, независимо от новейшего местного храмового праздника, был искони, следовательно, урочным временем для светлоярских сборищ. Исконный же повод для них найти уж легко.

Не забудем, что 23 июня — канун Иванова дня, „купалище“, „купалия“ или „купальница“, согласно общепринятому в старину наименованию. И вот, как оказывается, довольно прочная традиция светлоярской легенды один из трех китежских храмов называет как-раз „Ивановским“. В 1925 г. старуха (староверка), показывая пальцем на каждый из трех светлоярских прибрежных

¹ Здесь как и дальше при описании светлоярской обрядности настоящее время (*praesens*) употреблено условно, отнюдь не с целью указать на ее сохранность или устойчивость: в бытовых условиях современной деревни об этом не может, разумеется, быть и речи.

² См. А. Гациский, „У невидимого града Китежа“, „Древняя и новая Россия“, 1877 г., т. III, стр. 271.

³ См. о нем в следующей главе.

холмов, объясняла: „Вот под этой горой — церковь Ивановская, под этой вон — Успенский собор, а под той — Благовещенье. ~~И все те церкви господь землей укрыв~~“. К кануну Иванова дня, на „Купальницу“ и собирались, следовательно, сюда прежде. Этот вывод сразу же приоткрывает исконно-языческое происхождение ежегодного сблища, тем более что в его обрядовых традициях и в некоторых мотивах самой легенды можно и сейчас еще отыскать характерные пережитки языческой летней и весенней (купальской и радуничной) обрядности.¹

С этой точки зрения прежде всего обращают на себя тут внимание „запреты“ на купанье и на рубку прибрежных деревьев. В 1925 г. старик на берегу Светлояра рассказывал обетупившим его старухам: „Летось баба тут елошину подрубила. — Что, говорит, за запрет такой! Срублю, и все тут! — Как подрубила, дерево ее до смерти и ушибло“. С „запретом“ на купанье столкнулся Короленко: рыбак, следивший за купающимся писателем „глазами полными захватывающего, жадного любопытства“, „испуганным взглядом“, говорит ему в заключение: „Ну, брат, насыпь ты мне вот эту лодью золота, — чтобы я мырнул в нашем озере... Ни за что не мырнул бы“.² Эти и другие подобные им запреты³ могут иметь двойное происхождение: в них можно видеть или средство искоренения пережитков язычества или же самые эти пережитки. Не забудем, что купанье и растительные (древесные) украшения — неизменные атрибуты купальской обрядности, где бы мы с ней ни встре-

¹ Вывод об исконно-языческом назначении Светлоярского урочища подтверждается местным преданием. А. П. Поливанов, интересовавшийся этим урочищем в 80—90-х годах, в своем докладе Нижегород. губ. уч. архивн. ком., сообщал между прочим: «Рассказывают также, что когда-то на этом месте происходили какие-то „бесовские игрища“» (см. „Действия Нижегород. губ. уч. архивн. ком.“, Журнал XXXV заседания). Эти рассказы несомненно известны были и Мельникову-Печерскому: «... На холмах Светлого яра... великие сходбища народа бывали... Собирались сюда русские люди старые свои праздники праздновать, чествовать светлого бога Ярилу. В „Навий день“, на Радуницу, справляли здесь „оклички“ покойников...; здесь справлялись зеленые святки и с торжеством зажигались купальские костры...» („В лесах“, ч. IV, гл. I).

² См. Собр. соч. В. Г. Короленко, (изд. „Нива“), т. V, кн. 14, стр. 253.

³ В 1925 г. в Семенове от столетней старухи („Бурдихи“) пришлось, напр., услышать еще об одном, старинном уже „запрете“: „Прежде по озеру ездили только на лодках долбленых. Выдолбят как колоду, из цельного дерева, по две свяжут и едут — они не кувываются. А ботник — не подымала вода-то“.

тились.¹ На Украине Марена или Купала — не что иное как именно срубленное дерево, в венке и лентах, которое на рассвете, после купальских игр, непременно бросают в воду, чему соответствуют и традиционные песенные мотивы.² Сходны и „похороны Костромы“ в окрестностях Муром,³ или „проводы русалок“ в Белоруссии.⁴ Сюда же следует отнести обряд обливания водой на Иванов день в некоторых великорусских губерниях и сходные свадебные обряды у угро-русов.⁵ Погружение в воду (или купанье) и древесные украшения, как характерные признаки купальской обрядности, отмечают и направленные против язычества памятники древнерусской письменности, — Стоглав, Густынская летопись, рассуждение книжника XVI в., объяснившего по-своему „чего ради наречется Ивань вечер купальницею“, челобитная старца Григория (1651 г.), обличающая тех, кто в Иванову ночь „скачет“ „веники зажегши“ и др.⁶ „Запреты“ на купанье и на рубку деревьев на Светлояре могли, следовательно, возникнуть в процессе искоренения церковью существовавшей здесь прежде купальской обрядности, подобно тому, как в Ярославской губ. существует, напр., специальный запрет на купанье в Иванов день.⁷ Не исключена, однако, возможность и иного происхождения светоярских „запретов“, особенно запрета на рубку деревьев: он может непосредственно восходить к исконно-языческой табуации священной рощи, обычной, напр., у мордвы или мари.⁸ Так или иначе связь светло-

¹ См. А. Веселовский, „Гетеризм, побратимство и кумовство в купальской обрядности“, ЖМНП, 1894 г., кн. 2, стр. 287—318.

² См. Афанасьев, „Поэтические воззрения славян на природу“ III, 721; А. Потебня „О купальских огнях и сродных с ними представлениях“, Древности, Археол. В., т. I, 1868 г., 27—186.

³ См. Перелецкий, „О старинной (народной) картинке — Похороны Костромы“, Вестн. арх. и ист., 1911 г., XX.

⁴ Веселовский, *op. cit.*, стр. 314.

⁵ См. Максимов, „Нечистая, неведомая и крестная сила“, стр. 475; А. В. Балов, „Купальские обряды и игрища“ (Русск. архив, 1911 г., кн. 9).

⁶ См. Карский, „Белоруссы“, т. III, 178—179; Живая старина, 1890 г., вып. I, стр. 130.

⁷ См. Максимов, *op. cit.*, 475.

⁸ В 1534 г. Новгородский архиеп. Макарий доносил в Москву об искоренении им в его епископии „прелести кумирской“: посланный Макарием инок „нача . . . лесы сечи и огню предавати“, а „мужи и жены . . . не смеяше ни един на разорение скверных молющих коснуться“ . . . потому что „аще кто их прежде сего касашеся, и диявол их . . . смерти предавал“. См. П. с. р. л., т. V, стр. 74.

ярских „запретов“ с языческими „игрищами“ ясна, тем более, что даже теперь и деревья и погружение в воду обрядовой своей роли на светлоярском празднике, несмотря на запреты, до конца не утратили, а лишь получили новое осмысление. Украшение дерева лентами и уподобление его Купале или Марене нельзя не поставить в связь со светлоярским обычаем при богомолье „на горах“ непременно увешивать деревья нарочно для этого привезенными образами, так что, кланяясь земными поклонами на образа, кланяются вместе с тем дереву. Короленко слышал особую даже „молитву“ светлоярской березе: „Ой, березка матушка! На церковной главе выросла. Помилуй нас!“ Молитву „перед березой“ наблюдал там и Пришвин.¹ Тоже и в воду (купаться в которой, правда, запрещено) все же бросают, правда, не древесное изображение Купалы и не соломенное чучело Костромы, а щепочки с прилепленными к ним зажженными свечками, — „к образам невидимых храмов“.² Но такое осмысление видоизменившегося обряда явилось, конечно, позже, а обряд, хоть и видоизменившийся, сохранился от языческой старины.³ Сохранился тут и купальский обычай собирания целебных трав, — непременно при этом на берегу Светлояра, — и купальские костры, и наконец, пережитки купальского гетеризма.

О травах в 1925 г. рассказывала одна уроженка Семенова: „На Китеж богу молиться ходят с тех пор, как ушел он под озеро. Хворала я, так вот и ходила туда. От болезни и травы там рвала, пила настоей; помогало“. Подобный же рассказ записан Гацким.⁴ За светлоярской — якобы целебной — осокой, как помнят старожилы в с. Владимирском, нарочно приходили прежде даже из Городца.

Что касается костров, их зажигают теперь на Светлоярских „горах“ в ночь с 22 на 23 июня съезжающиеся сюда бого-

¹ См. Собр. соч. Короленко, изд. „Нива“, т. V, кн. 14, стр. 252; М. Пришвин, „У стен града невидимого“, 1913 г., стр. 131.

² Пришвин, стр. 133. С. Дурылин. „Церковь невидимого града“, стр. 63.

³ Очень сходное перерождение языческого обряда потопления Купалы (или Купайлы) отметил в Кременце Волынской губ. А. В. Балов: „Сделав венок, каждая девушка прикрепляет к нему восковую свечку, и затеплив огонек, пускает венок на реку“ (Op. cit., 15).

⁴ См. „Древняя и новая Россия“, 1877 г., т. III, стр. 271. О связи лекарственных трав с купальской обрядностью см. А. Потення „О купальских огнях...“ и т. д.; Балов, op. cit., 9; Живая старина, 1890 г., кн. II, стр. 137—138.

мольцы, — без всяких конечно „игр“. Характерно, однако, что ночевать у разведенных костров собирается сюда в эту ночь, кроме стариков богомольцев, также и молодежь. Днем она веселится за ярмарочными столами, с сбитнем и пряниками, как-раз у подошвы того холма, который называют „Ивановским“; пьют и едят чаще всего попарно; эта же „парность“ обращает на себя внимание и во время ночного гулянья по „горам“ между костров, приводя на память соответствующие обличения „Стоглава“ или челобитной Григория. Светлоярская ярмарка с ее столами и угощением едва ли не выродилась из купальских пиров: перерождение ритуального пира в ярмарку — явление обычное.¹

В наших сопоставлениях мы умышленно ограничивались пока обрядом вне его связи с купальским мифом. Но, как известно, купальская обрядность, приуроченная к летнему солнцестоянию, скрывает за собой натуралистический миф об умирающем и воскресающем божестве.² И если наши обрядовые аналогии верны, пережитков мифа и связанного с ним действия надо искать в легенде.

Китежская легенда в устной передаче на Светлояре имеет три почти совершенно, как увидим, обособленных друг от друга версии. На одну из них, — наименее, кстати сказать, известную, — сейчас и следует обратить внимание.

„Город, милые, скрылся от Девки-Турки. Прискакала сюда на коне Девка-Турка, где ни прыгнет — ямы стоят как погребы. Набежала на святой город, а он у ней под копытами и провалился; и стало над ним Светлое озеро“.³ Как сразу видно, эта версия замечательна тем, что вместо насильника (исторического Батыя) выводит насильницу, какую-то „девку“, в чем и можно усматривать архаический признак: миф, скрывающийся за купальской обрядностью, требует ведь именно женского образа, который к тому же очень часто двойится, вместо привлекательных черт Адонисовой любовницы Афродиты принимая мрачный

¹ См. Д. К. Зеленин, „Очерки русской мифологии“, стр. 101, 104—105.

² См. Дж. Фрэзер, „Золотая ветвь“, вып. III; Умирающие и воскресающие боги растительности, М., 1928; см. также Н. С. Арсеньев „Плач по умирающему богу“, Этногр. обозр., 1912 г., № 1—2.

³ Записано на Светлояре в 1926 г. Намек на ту же версию есть еще только у Пришвина: „Турка скакал, скакал по версте шаг. Господь и пожалел город из-за праведников, скрыл от турки“, *op. cit.*, стр. 95.