

ТЮМЕНСКОГО  
ГОСУДАРСТВЕННОГО  
УНИВЕРСИТЕТА  
1'2001

ИЗВЕЩАНИЕ



24. Мифы, предания, сказки хантов и манси. М.: Наука, 1990. С. 271.
25. Грачева Г. Н. К материалам по духовной культуре иганасан и энцев// Духовная культура народов Сибири. Томск, 1980. С. 80-94; Прокофьева Е. Д. Шаманские костюмы народов Сибири/ Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX- н. XX в. Л., 1971; Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев: София, 1991. С. 79.
26. Мифы, предания, сказки хантов и манси. М.: Наука, 1990. С. 352-353, 271.
27. Столяр А. Д. Просхождение изобразительного творчества. М.: Искусство, 1985. С. 250-255.
28. Чернецов В. Н. Наскальные изображения Урала. Свод археологических источников. Вып. В 4-12. М.: Наука, 1971. С. 69-70.
29. Чернецов В. Н. Наскальные изображения Урала. Свод археологических источников. Вып. В 4-12. М.: Наука, 1971. С. 89-93.
30. Сегал Д. М. Мифологические изображения у индейцев северо-западного побережья Канады/ Ранние формы искусства. М.: Искусство. 1972. С. 321-372.
31. Напольских В. В. Опыт реконструкции семантики мальтинских орнитоморфных изображений/ Модель в культурологии Сибири и Севера. Екатеринбург, 1992. С. 66-74.

**Валентин Валентинович ЯКОВЛЕВ** –  
ассистент кафедры истории древнего  
мира и средних веков факультета  
истории и политических наук,  
кандидат культурологии

УДК 940. 1+130. 2 (3)

### **РАННЕСРЕДНЕВЕКОВЫЕ ЗНАМЕНА В КОНТЕКСТЕ АРХАИЧЕСКИХ ПРОСТРАНСТВЕННО-ВРЕМЕННЫХ ОРИЕНТАЦИЙ**

**АННОТАЦИЯ.** Для средневековых людей всевозможные бедствия, громы, молнии, затмения, кометы и тому подобные явления были знаменами. В настоящей статье исследуется зависимость знамен, описанных в хрониках Григория Турского (VI в. н. э.) и Павла Диакона (VIII в. н. э.), от архаических пространственно-временных представлений.

*For the medieval people every possible disaster such as thunder, lightnings, eclipses, comets and similar phenomena were signs or omens. The author considers the dependence of early medieval signs described in the chronicles of Gregory of Tours (VI cent. A. D.) and Paul the Deacon (VIII cent. A. D.) upon archaic space-time concepts.*

Хроники Григория Турского [1] и Павла Диакона [2] чрезвычайно богаты описаниями всевозможных бедствий, громов, молний, затмений, комет и т. п. явлений, безоговорочно зачислявшихся раннесредневековым человеком в разряд знамен или предзнаменований. В процессе ознакомления с реакцией раннесредневекового общества на так называемые знамена возникает желание сравнить ее по качеству с восприятием потустороннего. Однако использование амбивалентного понятия «потустороннее», указывающего и на необычность, и на принадлежность чего-либо к загробному миру, способно исказить всю гамму сопровождавших знамения переживаний. Правильнее будет, на наш взгляд, предположить, что знаменам раннесредневековых хроник присуща не столько потусторонность, сколько сакральность и сверхъестественность в смысле необычности по придаваемому им значению. Ибо

категории «сакрального» и «сверхъестественного» наиболее точно воспроизводят фиксируемую по хроникам иерархическую подчиненность мирских (профанных) событий предзнаменованиям, которую допустимо сопоставить с разграничением бытия тех и других как протекающего в низших и высших реалиях соответственно. Это позволяет переводить изучение знамен в плоскость пространственно-временных представлений, которые от архаики, через античность до средневековья сплошь и рядом несли на себе отпечатки иерархизма, засвидетельствованного в столь охотно признаваемой дихотомии и неоднородности времени-пространства (хронотопа).

Традиционно средневековые топо-темпоральные представления подразделяются на архаические, античные и христианские составляющие. В настоящем очерке мы собираемся рассуждать о формах вовлеченности раннесредневековых знамен в контекст архаического хронотопа. В раннее средневековье, по-видимому, только только начиналось становление классических «общностей» («Gemeinschaft», «Gemeinschaftleben») со своими особыми мировоззренческими установками и типами повседневной жизни («lebensformen»), которых в средние века было четыре: церковно-монастырский, крестьянский, рыцарский и бюргерско-городской [3]. А едва заметные контуры «протообщностей» (термин наш – В. Я.), следовательно, не имели еще функции разделителей ментальных установок, что способствовало беспрепятственному смешиванию различных социо-культурных норм и ценностей и обуславливалось своеобразной пограничностью (переходностью от античности к средним векам) эпохи с V по начало VIII вв. н. э. В этот период были написаны и интересующие нас хроники. Таким образом, мы настаиваем на принципиальной открытости представлений о хронотопе и о знамениях, которые, вероятно, могли принадлежать Григорию Турскому и Павлу Диакону. Открытости, с одной стороны, влиянию «низового» слоя культуры (что значит народных=варварских=архаических=первобытных представлений) и, с другой стороны, воздействию концепций «элитарного» происхождения, базирующихся на классической античной и позднеантичной философии, а также на христианской экзегезе. В данном случае наша точка зрения о практически безграничном наполнении мировоззрения, конкретно Григория Турского, элементами элитарной и народной культур несколько расходится с традиционным мнением, согласно которому оно имело определенные пределы. Так, например, Е. В. Горюнова считает, что известный демократизм франкского епископа в вопросах веры в гадания при помощи книг Священного Писания и признания посмертного существования не только за душой, но и за телом, заканчивался, как только речь заходила о магии, «брутальных моделях обращения со священными предметами» и «наблюдении примет, производимом в согласии с варварской традицией» [4].

Уместно констатировать, что как бы мы ни пытались избежать хотя бы теоретического уподобления этнологическими методами реконструируемой архаики (первобытности) и европейского варварства по типу хронотопа, полностью отрицать факта сходства не удастся. Сближение варварского и первобытного хронотопов производится нами благодаря выявленной у обоих зависимости от установок и парадигм коллективного мышления [5]. Словосочетанием «коллективное мышление» охватываются представления и поведенческие стереотипы, свойственные всем его носителям, и, одновременно, никогда не сводимые ими к осознаваемым рациональным категориям и логическим обобщениям. Коллективные представления воспроизводятся в конкретном сообществе из поколения в поколение, повторяя архетипическую структуру этого сообщества и, главное, репродуцируя в неизменном виде систему связей социально значимых событий и сопровождающих их оценочных суждений.

Недаром этнографы и историки наперебой говорят о неоднородности пространства и времени в представлениях «дикарей» и варваров. Время могло быть «добрым» и «злым» [6], «счастливым» и «несчастливым» [7] в соответствии с наполня-

шими его событиями, «доброе» пространство закономерно совпадало с родовой и тотемной территорией, оберегаемое покровительством духов умерших предков [8]. Отсюда следует, что архаические время и пространство обладали качественным наполнением. Постоянна для первобытного мышления и вера в присущую человеку способность изменять содержание времени и предвещать его [9]. Складывается впечатление, что время в архаике было лишено объективных характеристик [10]. Вернее, практический подход к хронотопу, акцентирующий во времени и пространстве однородные длительность и протяженность и, девянсто процентов из ста, успешно употреблявшийся варварами и «дикарями» в повседневной жизни [11], не являлся в архаическую эпоху основным.

Л. Леви-Брюль вывел для первобытного мышления так называемый «закон партиципации», не воплощенный в отвлеченной формулировке. «Законом партиципации» (сопричастности) этнолог называл «принцип «первобытного» мышления, который управляет ассоциацией и связями представлений в первобытном сознании» [12]. Действие этого закона французский исследователь видел в том, что «в коллективных представлениях первобытного мышления предметы, существа, явления могут быть, непостижимым для нас образом, одновременно и самими собой и чем-то иным. Не менее непостижимым образом они излучают и воспринимают силы, способности, качества, мистические действия, которые ощущаются вне их, не переставая пребывать вне их» [13].

Восприятие первобытными людьми времени и пространства начиналось и заканчивалось феерией партиципаций. Присутствие мистических сил чувствовалось повсюду, где что-нибудь происходило не так, как обычно. Но сиюминутные случаи и происшествие здесь не обязательны. Было достаточно, что в какой-то из далеких дней с кем-то приключилось несчастье, чтобы один или, иногда, два роковых дня в неделю отныне и навсегда считались «несчастливыми» [14]. «Несчастливыми» и «счастливыми» могли объявляться и определенные периоды года, часы дня или ночи. С ними полагалось считаться так же, как с предзнаменованиями [15]. Вероятно, подобные же связи использовались и для придания качественно разного содержания направлениям и положениям в пространстве [16].

Таким образом, не только религиозный человек, как об этом писал М. Элиаде [17], мыслит пространство неоднородным. Поскольку выявление уровня и степени развитости религиозных представлений архаики лежит вне плоскости наших интересов, скажем лишь, что архаический человек рассматривал окружающие его пространство и время неоднородными не только вследствие своей, наверняка еще диффузной религиозности, но и по причине мистичности и пралогичности [18] своего мышления и, вместе с ним, жизненного опыта.

Нам импонирует мысль, уточняющая статичный смысловой аспект неоднородности архаических культур и вскрывающая ментальную основу восприятия «чудес» и, скорее всего, предзнаменований. Эта ментальная основа коренится в ощущаемой близости и рядоположенности, с какой первобытное мышление воспринимало удаленные для современного мышления друг от друга события и явления [19]. Здесь описан процесс мышления, который можно иначе выразить леви-брюлевскими софизмами: 1) *post hoc, ergo propter hoc* (после этого, значит вследствие этого) и 2) *juxta hoc, ergo propter hoc* (подле этого, значит вследствие этого). Эти софизмы, по Л. Леви-Брюлю, лишний раз демонстрируют, что пралогическое мышление не знает случайных отношений между предметами и явлениями [20].

Одним из примеров, иллюстрирующим протекание процесса мышления по типу первого софизма, Л. Леви-Брюль называл связывающиеся первобытным человеком воедино необычайно высокий сбор винограда и комету, пробежавшую по небу в такой урожайный год. Аналогичный вид сопричастия возникал при выстраивании причинно-следственной связи между разгоревшейся войной и солнечным затмением

[21]. Процесс мышления, протекавший по типу второго софизма, французский этнолог подкреплял примером из практики индейцев рассматривать собаку, воющую поблизости хижины какого-либо человека, предвестницей несчастья, а ее хозяина считать вне закона; вследствие чего владелец провинившегося животного и его семья могли быть безнаказанно убиты соплеменниками [22]. Действенность применения указанной модели мыслительного процесса для объяснения хроникальных предзнаменований очевидна. Не вызывает сомнений и архаичность таких знамений, которые построены по следующим образцам: несчастье (необычное, редкое явление) предшествует другому несчастью или несчастье (необычное, редкое явление) знаменует собой то, что где-то уже произошло несчастье.

Например, Григорий Турский писал, что перед эпидемией 571 г. в Клермоне народу явились «великие предзнаменования»: 1) утроенное и учетверенное сияние вокруг солнца; 2) «затемнение» солнца в октябрьские календы; 3) появилась комета с мечеобразным хвостом; 4) жаворонки залетели в клермонскую церковь и в базилику блаженного Андрея; 5) обрушилась крепость Тавредун, и в области этой крепости случилось наводнение (Greg. Tur. IV. 31). После знамений 580 г. произошел мор: 1) наводнение в области Клермона; 2) сильно разлились реки Лиман, Луара и Флава (Алье); 3) погибло много скота и были повреждены посевы; 4) после разлива рек Соны и Роны разрушились стены города Лион и т. п. (Op. cit. V. 33). В этом же году явились еще знаменья, и за ними разгорелась эпидемия: 1) волк проник в город Пуатье; 2) некоторые видели, как «запылало» небо; 3) поднялся уровень воды в Луаре; 4) пронесся ураганный южный ветер, причинив ущерб; 5) петухи пели с наступлением ночи; 6) произошло затмение луны; 7) появилась комета (Op. cit. V. 41). В 582 г. знаменья возвещали об эпидемии чумы, оспы и других болезней: 1) в январе месяце шли дожди, сверкала молния и гремел гром; 2) тогда же на деревьях распустились цветы; 3) со стороны запада появилась звезда (или комета), вокруг которой была чернота и т. п. (Op. cit. VI. 14). К несчастью появились знаменья в 585 г.: 1) яркие лучи со стороны севера; 2) а с востока и запада надвинулись кровавые облака; 3) наконец, появились лучи со всех четырех сторон света; 4) в середине неба возникло блестящее облако, к которому сходились эти лучи и т. п. (Op. cit. VIII. 17). В 587 г. произошли многочисленные знаменья, «которые обычно возвещали или смерть короля, или бедствия страны»: 1) в областях между Шартром, Орлеаном и Бордо на сосудах в домах некоторых людей стали появляться какие-то знаки, которые ничем нельзя было вывести; 2) в октябре на виноградниках появились новые ветви с уродливыми гроздьями и т. п. (Op. cit. IX. 5). Предзнаменования сопровождали эпидемию паховой чумы, поразившую в 590 г. жителей городов Вивье и Авиньон: 1) произошло землетрясение; 2) случилось затмение луны; 3) шли проливные дожди; 4) осенью гремел гром; 5) прибыла вода (Op. cit. X. 23).

В хронике Павла Диакона под 570 г. описаны знаменья, появившиеся во время чумы, опустошающей селения провинции Лигурия: 1) появлялись «значки» («signacula») на домах, гостях, домашней утвари; 2) в ночное и дневное время звучала труба сражающихся, слышался гул войска (Paul. Dias. II. 4). Перед вторжением лангобардов (ок. 567 г.) небо над Италией ночью было усеяно страшными знаками («terribilia noctu signa») – т. е. огненными мечами (Op. cit. II. 5). Во время войны франкских королей Теодоберта и Хлотаря в 600 г. тоже случились предзнаменования: 1) в небе явился столп из крови и 2) всю ночь продолжалось яркое сияние (Op. cit. IV. 15). Тягостная чума (в 676 г. ?) вспыхнула почти сразу же после предзнаменования: со стороны востока показался столп кометы (Op. cit. V. 31). Чума, опустошавшая (в 680 г. ?) Рим, тоже могла быть предсказана по знаменьям: произошли затмения солнца и луны (Op. cit. VI. 5).

Данные образцы истолковываются нами как случаи партиципации и во времени и в пространстве, а пространственная смежность (сопричастность), нужно помнить, пред-



шествовала в первобытном мышлении смежности временной [23]. Известно, что первобытному человеку легче всего удавалось передавать свои временные ощущения с помощью терминов, обозначающих какие-либо пространственные отношения [24].

Пространственно-временные представления первобытной и варварской эпох сближаются не только вследствие производности от особенностей коллективного мышления. «Дикарь» и варвар аналогично понимали направленность времени и имели сходные взгляды на «историю». Наиболее употребляемым эпитетом к архаическому времени считается словосочетание «мифологическое время». И впрямь миф актуализировал общую и первобытному, и варварскому человеку среду первовремени, обладающую креативной ипостасью. С первовременем обычно связывали появление мира и людей [25]. При разыгрывании или воспроизводстве мифа воспроизводилось и само начальное время. Исполнение мифа как бы «отключало» мирское время и восстанавливало время мифологическое [26]. Связь с мифическим прошлым могла осуществляться и не игровым способом, а с помощью приемов экзальтации, припадков, обмороков и прочих состояний, нередко психопатологического характера [27]. Мифический мир архаических людей нельзя, однако, истолковывать как своеобразную трансценденцию и «метаисторическую» древность [28].

Значит, архаическое мышление было не просто невосприимчивым к прошлому, но самое прошлое не существовало для него [29]. Как бы мы не решили проблему направленности времени в архаике, обозначив его биологическим [30] или же циклическим [31], это нисколько не восстановит привычную для современного мышления троичную структуру времени, состоящего из прошлого, настоящего и будущего. По крайней мере, прошлое в архаическом мирозерцании как бы совпадало с настоящим. Правильнее говорить поэтому, что воспроизведение мифа гарантировало не возвращение к прошлому, а репродуцирование настоящего, каким и осознавалось, собственно, первовремя. Приемлемая и другая точка зрения, не так жестко отмечающая присутствие представления о прошлом в мифе и признающая наличие в первобытном мышлении восприятия прошлого, как и будущего, сублимированного через настоящее [32]. С таких позиций прошлое в мифе — то, что существует теперь реально, а настоящее — то, что «нереально» [33]. Все же и варвар, и «дикарь» не знали истории как процесса, начавшегося когда-то в прошлом и идущего к какому-то финалу. Ибо события, о которых повествовалось в мифах, не относились к определенному периоду времени. Этот период (выделяемый с неизбежностью современным исследователем ради удобства описания), не исчисляемый внутри себя и не служащий исчисляемой точкой отсчета или окончания какой-либо датировочной системы, был сопрячен «природе мифического мира» первобытных людей, объединенных «своего рода родством по времени» [34].

Мы улавливаем в хроникальных знамениях отголоски архаической привычки аффектировать сверхъестественное [35] с обязательным занесением всего непонятного, трагического и загадочного в разряд предзнаменований [36]. Последовательное применение этих идей Л. Леви-Брюля на практике смягчает отдаленность хронотопа знамений от хронотопа обыденной реальности. Напомним, что французский этнолог был убежден в тесном переплетении обыденного и сверхъестественного в жизни первобытных людей [37]. Нужно согласиться и с П. М. Бицилли, который сводил противоположность естественного и сверхъестественного в средние века к противоположности «более» или «менее» естественных вещей [38]. Таким образом, термины «сверхъестественное» и «сакральное» должны иметь все-таки не абсолютное, а относительное значение при истолковании знамений раннесредневековых хроник.

Целесообразно полагать, что значимость информации, находящейся в предзнаменованиях и в фактах обыденной истории, считалась разной, иерархически противопоставляясь как более высокая (сакральная) менее высокой (профанной). Перед нами не стоит задачи поляризации источников сакральной информации по признаку

принадлежности к божественным и не божественным (дьявольским и т. п.) силам. В архаике, античности и христианском средневековье все сакральное обладало положительной (т. е. «божьей» в разнообразных проявлениях) природой.

Сакральная информация, которая содержалась в предзнаменованиях раннесредневековых хроник, должна была опосредоваться местом и временем, закреплявшим *summa summagum* сакральность самих знамений. В хрониках это не обязательно время и место храма, либо праздника. Многие знамения вообще происходили на небе и были связаны с природными процессами. Тем не менее, предположим, что и они подвергались сакрализации по месту и времени (хронотопу), благодаря вступлению в силу закона мистической сопряченности. Действие закона сопряченности (партиципации) состоит тогда в доведенной до автоматизма привычке воспринимать какие-то события, явления и происшествия как схожие с теми, которые происходили в важные моменты отдаленного прошлого. Ситуация знамения (а знамение, видимо, понималось как определенного рода ситуация и действие) становилась сопряченной архетипическому образцу, конечно же, сакрализованному. В таком случае и выражение «*signum temporis*», превращенное фактически в литературное клише, очень четко фокусируется на исконном свойстве предзнаменований — передавать, минуя препоны повседневной действительности, информацию из архетипического времени, от которого зависело восприятие настоящего и прогнозирование будущего.

Если мы признаем, что в ситуации знамения воспроизводилась ситуация архетипическая, то логично принимаем и элиадевский постулат об отмене самого времени при имитации (воспроизводстве) архетипа [39]. Архетипическое и сакральное вследствие этого время как бы вбирает в свое определение и пространство. В предзнаменованиях же воспроизводились и локальное событие архетипического первовремени, и само это первовремя, что собственно и сакрализовало каждый пример со знамением в хрониках.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Григорий Турский. История франков / Пер. В. Д. Савуковой. М., 1987. С. 5–318; Gregorius Turonensis. Historia Francorum / Ed. W. Arndt et Br. Krusch // Monumenta Germaniae historica (далее — MGH). T. 16 (1). Inde ab anno Christi quingentesimo usque ad annum millesimum et quingentesimum. Ed. Societas aperiendis fontibus rerum germanicarum medii aevi. Scriptorum rerum merovingicarum. Gregorius Turonensis. Opera. T. 1. P. I. Hannovera, 1884. P. 31–450 (далее, см.: Greg. Tur.).
2. Pauli historia Langobardorum / Ed. L. Bethmann et G. Waitz // MGH. T. 17. Inde ab anno Christi quingentesimo usque ad annum millesimum et quingentesimum. Ed. Societas aperiendis fontibus rerum langobardicarum et italicarum saec. VI–IX. Hannovera, 1878. P. 12–187 (далее, см.: Paul. Diac.).
3. См. об этом: Goetz H. -W. Leben im Mittelalter: vom 7. bis zum 13 Jh. München, 1986.
4. Горюнов Е. В. Средневековая народная и ученая культуры в «зеркале» священных обрядов и предметов: расхождение и взаимопроникновение: (Преимущественно на герм. материале VIII–XVI вв.). Автореф. дис. ... к. и. н. М., 1994. С. 17.
5. О коллективной ментальности в средние века, см. подр.: Boglioni P. La culture populaire au Moyen Age: Thèmes et problèmes // La culture populaire au Moyen Age: Etudes præs. au Quatrième colloque de l'Inst. d'études médiévales de L'Univ. de Montréal 2–3 avr. 1977. Québec, Montréal, 1979. P. 11–37.
6. Гуревич А. Я. Время как проблема культуры // Вопросы философии. 1969. № 3. С. 107.
7. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937. С. 42.
8. Об особенностях восприятия пространства древними германцами см. также: Подосинов А. В. Некоторые вопросы сакральной ориентации по сторонам света у древних германцев // Первые скандинавские чтения: Этнографические и культурно-исторические аспекты. СПб., 1997. С. 38–46.
9. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 111.
10. Он же. Там же; Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1930. С. 285.
11. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное... С. 296.
12. Он же. Первобытное мышление. С. 48.

13. Он же. Там же.
14. Он же. Указ. соч. С. 42.
15. Он же. Там же.
16. Он же. Указ. соч. С. 82–83, 286.
17. Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 22–24.
18. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. С. 49.
19. Следзевский И. В. Архаический культурный текст как специфический мир пространства и времени // Пространство и время в архаических и традиционных культурах. М., 1995. С. 22.
20. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. С. 188–189.
21. Он же. Указ. соч. С. 188. Ср. с «астрологическими знаменаниями» в Древней Месопотамии. См. об этом: Оппенгейм А. Л. Древняя Месопотамия: Портрет погибшей цивилизации. М., 1980. С. 230.
22. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. С. 189.
23. Он же. Там же.
24. Белков П. Л. Планиметрия архаического мировосприятия (К проблеме истоков представлений о пространстве и времени) / Пространство и время в архаических... С. 26; Яковлева А. М. Мифологические корни фольклорного мышления: пространство, время, существование // Вестн. МГУ. Сер. 7. Филос. М., 1981. № 6. С. 57; Яковлева Е. С. Фрагменты русской языковой картины мира: модели пространства, времени и восприятия. М., 1994. С. 74–75, 94–95.
25. Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990. С. 83; Леви-Брюль Л. Сверхъестественное... С. 297. О мифическом времени, см. также: Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976. С. 171–178.
26. Гуревич А. Я. Категории... С. 108.
27. Ахундов М. Д. Указ. соч. С. 58.
28. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное... С. 297.
29. Белков П. Л. Указ. соч. С. 32.
30. Элиаде М. Миф о вечном возвращении (Архетипы и повторение) // Космос и история. М., 1987. С. 83.
31. Ахундов М. Д. Указ. соч. С. 54, 62; Гуревич А. Я. Время как проблема культуры / Указ. соч. С. 107; Он же. Категории... С. 152; Он же. Средневековый мир... С. 52; Мелетинский Е. М. Время мифологическое / Мифы народов мира. Энцикл.: В 2 т. Т. 1. М., 1991. С. 253; Яковлева Е. С. Указ. соч. С. 100.
32. Яковлева А. М. Указ. соч. С. 59.
33. Она же. Указ. соч. С. 64.
34. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное... С. 296.
35. Он же. Указ. соч. С. 22.
36. Он же. Указ. соч. С. 37–43, 53–60.
37. Он же. Указ. соч. С. 23–26.
38. Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры. СПб., 1995. С. 21. См. также: Le Goff J. L'homme médiéval / L'homme médiéval. P., 1989. P. 35–36.
39. Элиаде М. Миф о вечном возвращении... Указ. соч. С. 56.

**Александр Георгиевич ЕМАНОВ** –  
заведующий кафедрой истории древнего  
мира и средних веков, доктор  
исторических наук, профессор

УДК 940.1

## **ГОРОДСКАЯ КУЛЬТУРА КАФЫ XIII–XV ВВ.**

**АННОТАЦИЯ.** В статье рассматривается феномен космополитической культуры средневекового города Кафы, складывавшейся из взаимодействия греко-понтийской, тюрко-арабо-исламской, иудео-караимской и латинской культурных традиций.

*The article deals with the phenomenon of cosmopolitan culture of medieval city Kaffa that had accumulated Greek, Pontian, Turkish, Arabic, Moslim, Jewish and Latin cultural traditions.*

Весьма показательным измерением городской культуры являются празднества. В поликонфессиональном городе, каковым являлась Кафа в XIII–XV в., существовали католические, православные, мусульманские, иудейские, караимские и, возможно, какие-то иные праздники. Но поскольку католическая община занимала в городской коммуне доминирующее положение, соответствующее расселению латинян в цитадели, то священные дни католического календаря должны были распространяться на все население города. В действительности насчитывалось более 50-ти праздников, единых для горожан. Большая часть из них, например, дни Св. Августина, Св. Иеронима, Св. Франциска Ассизского или Тела Христова и некоторые другие являлись чисто католическими. Часть праздников, общих для западных и восточных христиан, как, например, Рождество, Богоявление, Пасха и др. определялась в соответствии с католическим церковным календарем.

Одним из наиболее универсальных по смыслу праздников была Пасха, приходящаяся на весеннее равноденствие, значимое как для христиан, так и для иудеев и мусульман. Должно быть, главные мистерии, отражавшие смерть и воскресение Христа, представлялись францисканцами. Накануне Пасхи у монастыря Св. Франциска, что в цитадели, совершались публичные флагаелляции [1], подражавшие жертвенному умерщвлению плоти Иисусом.

В Сочельник и Рождество устраивались фейерверк и иллюминация на Главной площади, во дворце коммун давалось угощение свите консула, солдатам и полицейским в виде привычных для горожан восточных сладостей, сушеных и свежих фруктов и греческого вина — мальвазии; ставились большие свечи во дворце и храмах, раздавались деньги бедным и нищим [2].

В праздник Богоявления звонили колокола, совершалась церемония перед дворцом с участием греческих певцов, исполнявших гимн «Счастливым днем», и хора латинских священников, певших «Аллилуйю»; присутствующие угощались вином и фруктами, выделялось 500 аспров на благотворительные цели. Центральным событием праздника был ритуал освящения моря, имевший некоторую отдаленную аналогию с тем, что практиковался в Венеции, но сложившийся, скорее всего, из местной греческой традиции. Благословение моря совершали православные священники — парас, после чего в воду бросались мальчики для ритуального омовения, получавшие денежное вознаграждение [3].

Особое значение имел праздник Св. Георгия, считавшегося покровителем города. На дворцовом алтаре зажигались 4 большие и 2 меньшие свечи. Живописцы украшали городские башни и публичные здания изображениями Святого на коне, убивающего дракона, и гербами, подымались штандарты. В этот день совершались дары воинам: кавалерий получал цветную материю, полицейские, оргузии и стипендиарии награждались деньгами, викарий получал 2 шпоры, а канцелярий — ленту. Проводились различные состязания всадников и воинов. На центральной площади разыгрывалось аллегорическое действо, в котором фигурировали петух, традиционный символ неусыпного христианского бдения и воскресения, и лисица, символизирующая демонические силы. Консул со свитой совершал торжественное шествие к Воротам Caihadogis через весь город с запада на восток, и завершался день пиршествom во дворце [4].

Из больших общих праздников отдельного внимания в статуте Кафы удостоивался день Иоанна Крестителя, отличавшийся безудержной веселостью и приостановкой церковных запретов как в западной, так и в восточной христианских традициях. Он приходился на летнее солнцестояние, 24 июня, и составлял середину годового