

Плотников А.Ф. Нарымский край // ЗИРГО по отд. статистики. Т. X. Вып. 1. СПб., 1901.

Прокофьев Г.Н. Церемония оживления бубна у остяко-самоедов // Известия ЛГУ. Т. II. Л., 1930.

Прокофьева Е.Д. К вопросу о социальной организации селькупов (род и фратрия) // Тр. ИЭ. Новая серия. Т. XVIII. М.; Л., 1952.

Прокофьева Е.Д. Представления селькупских шаманов о мире (по рисункам и акварелям селькупов) // Сб. МАЭ. Т. XX. М.; Л., 1961.

Прокофьева Е.Д. Старые представления селькупов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.

Прокофьева Е.Д. Некоторые религиозные культы тазовских селькупов // Сб. МАЭ. Т. XXXIII. Л., 1977.

Прокофьева Е.Д. Материалы по шаманству селькупов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981.

Сказки нарымских селькупов. Томск, 1996.

Третьяков П. Туруханский край // Записки ИРГО по общей географии. СПб., 1869. Т. 2.

Ураев Р.А. Материалы к шаманизму тымских селькупов (по данным экспедиции 1956 г.) // Тр. ТГОИАМ. Т. VII. Томск, 1994.

Шарапов В.Э. Ритуал изготовления личного духа-помощника у салымских хантов // Сибирские Чтения. 11-13 ноября 1992 г.: Тез. докл. СПб., 1992.

Шатилов М.Б. Остяко-самоеды и тунгусы Принарымского района (путевые заметки) // ТТКМ. Т. I. Томск, 1927.

*Ю.Ю. Шевченко*

## **ПРИТВОР-«БАБИНЕЦ» В СТРУКТУРЕ И ФУНКЦИОНАЛЬНОСТИ ХРИСТИАНСКОГО ХРАМА: ИННОВАЦИИ ТРАДИЦИИ**

Пещерные строения — в силу условий их создания и существования — обладают значительной инерцией планиметрии и композиции внутреннего пространства. Наземные памятники зодчества, более подверженные инновациям, меняли свой облик и структуру (перестройки при ремонтах; реконструкции после разрушений) зачастую в значительной степени в зависимости от веяний времени. Наземная архитектура лабильна и отражает хронологические перемены в стилях и ордерах. Вырытые в лессах или выдолбленные в иных осадочных породах пещерные храмы инерциальны: они сохраняют изначальную стереометрию и несут черты, присущие древней традиции.

Считается, что Антониевы пещеры при Ильинской церкви и монастыре в Чернигове значительно реконструировались, как пещеры Киево-Печерского монастыря и другие. Некоторым ориентиром для выявления древних структур является план Антониевых пещер (рис. 1), наложенный на общий план Чернигова, выполненный при генерал-аншефе графе Михаиле Никитиче Кречетникове (1783 г.) [Лук'яненко 1974: 123-125].

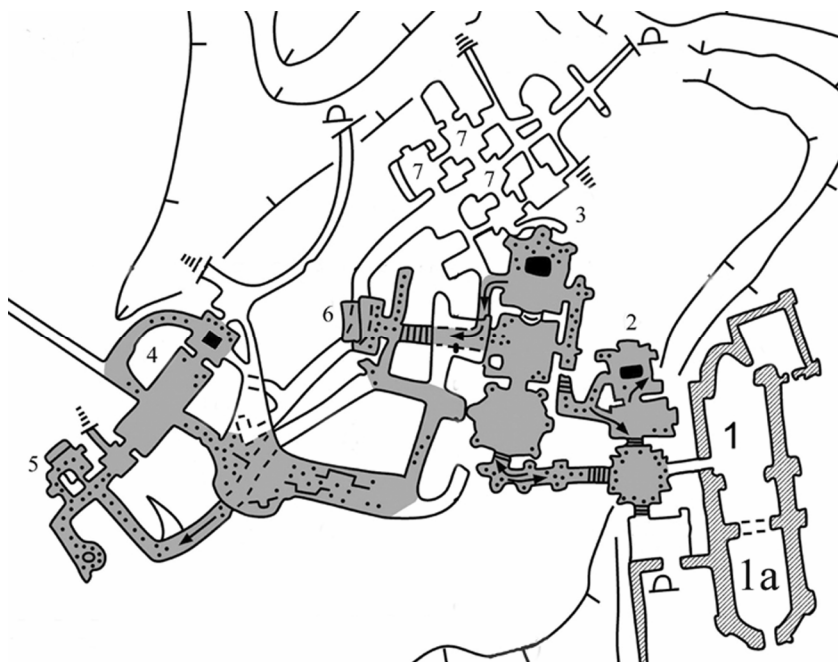


Рис. 1. Схема Антониевых пещер у Ильинской церкви в Чернигове (Украина). Затемнено — подземные галереи и помещения пещерного монастыря показанные на плане 1783 г., составленного при генерал-аншефе М.Н. Кречетникове. 1 — Ильинская церковь (1072 г.); 2 — подземная церковь преп. Антония Печерского (с выраженной трехчастной плановой структурой: притвор, наос, алтарь); 3 — трехчастная (притвор, наос, алтарь) подземная церковь Похвалы Богородицы (с 1860 г. упоминается как храм во имя св. Феодосия); 4 — двухчастная (наос, алтарь) подземная церковь преп. Николая Святоши (притвор не выражен); 5 — келья преп. Антония Печерского; 6 — часовня с “гробницей”; 7 — помещения и галереи нижнего яруса.

На плане 1783 г. нанесены все три пещерных храма в их нынешнем виде. Их планиметрия с тех пор не изменилась: выражена трехчастность подземных церквей (разделение на притвор — «бабинец», наос — «трапезу» и алтарь), особенно в наибольшей — центральной церкви Похвалы Богородицы. Пропорции и размеры этого храма, указанные на плане 1783 г., по отношению к размерам церкви преп. Антония возле входа в пещеры также идентичны современным. Выражены вытянутость наоса церкви Николая с четким разграничением алтаря-апсиды и основного пространства наоса и ее размеры по отношению к двум другим храмам и к обозначенной рядом келье Антония Печерского: она показана на старейшем плане [Там же: 124] вслед за упоминанием в «Руне Орошенном» свт. Димитрия Ростовского, 1680 г.<sup>1</sup>

Существенное отличие старого плана Ильинских пещер от современно-го — отсутствие на нем самого нижнего яруса. Этот участок был изолирован от основного пещерного комплекса при строительстве стен подземного храма Похвалы Богородицы, где после обкладки кирпичом службы проходили уже в 1680 г. М.М. Говденко полагает, что эта подземная церковь построена до середины XVII столетия, поскольку архитектура притвораротонды является несколько уменьшенной и «вывернутой наизнанку» моделью ротонды, пристроенной в католические времена (1623-1637) к Борисоглебскому собору в Черниговской крепости [Страдомский 1874: 530; Руденок 1988: 111].

Храм Похвалы Богородицы — трехчастное барочное строение. Архитектура притвора этой подземной церкви имеет аналогии в системе размещения и чередования квадратных уплощенных и размещенных ниже полукруглых (в «человеческий рост») ниш с фасадами наземного Троицкого собора, возведенного Иоганном Зауэрсом Баптистой [Страдомский 1874: 530-534; Говденко 1996: 244-251] к 1695 г.

После закрытия Ильинского прихода в 1840 г. служба продолжалась в пещерных храмах. Посетивший пещеры при Ильинской церкви около середины июля 1860 г. Михаил Исаенко [Исаенко 1860: 175-176], сообщил, что во втором — самом просторном подземном храме (названном им «Феодосиевским») — проходила служба «на Антония Печерского» (10 июля). Видимо, экскурсанту сообщили о последней проведенной в пещерном храме литургии, которую он воспринял как единственную в году службу, проходящую в пещерах. Если в храме проходит служба не в его престольный праздник (на Феодосия Печерского, или Феодосия Черниговского, или на Похвалу Богородицы), а в престольный праздник соседней церкви, входящей в тот же пещерный комплекс, значит, служатся и прочие престольные праздники, прежде всего приходской «храм» на Илию и важнейшие Двенадцатые праздники. Служился в таком храме и собственный престольный праздник. Служение в этом крупнейшем пещерном храме при Ильинской церкви проходили не реже, чем в обычном приходском храме, не имевшем штатного священника. Это сохраняло традицию приходской общины: от собраний возле Ильинской церкви на храмовый праздник в Ильин день (2 августа, его называли на Украине Малым Спасом) прихожан не смогли отучить даже репрессивные меры Советской власти.

С сохранением традиции, как это было и во множестве иных закрытых приходов Русской Православной Церкви, связано сохранение поверий и предписаний, касающихся различий в статусе во время храмовой службы различных половозрастных групп населения. Именно половозрастных, ибо из т.н. «социальных» в храме существуют только причт — службу ведущий (иногда включающий клирошан — мирян, поющих на клиросах) и прихожане — службу принимающие. С половозрастными группами связано сохранившееся исключительно на Украине поверье о присутствии на службе и о месте размещения в храме.

Например, у различных толков русских старообрядцев разделение верующих в храме по признаку пола, казалось бы, передает нечто традиционное, издревле устоявшееся: Мужчины занимают правую (южную) часть помещения, где происходит служба; женщины становятся слева, занимая северную часть литургического пространства. Однако разделение верующих на женскую (левую, северную) и мужскую (южную, правую) половины, свойственное иудейскому храму, наряду с акцентом на ветхозаветные тексты стало *поверьем* (не нормой!) в Русской Церкви только после массового распространения *ереси иудействующих*. Это движение, принесенное Схарией из Киева в Великий Новгород в 1470-е годы, вернуло некоторые старозаветные нормы в русскую средневековую действительность.

Иначе воспринимаются воззрения о распределении прихожан в храме, дожившие до недавнего времени в некоторых приходах на Украине. Они связаны с народными названиями структурных частей храма, особо четко выраженными в структуре двух пещерных церквей Ильинского Антониевского монастыря в Чернигове — Антониевской и Похвалы Богородицы. Им свойственна трехчастная структура, встречаемая в подземных церквях нечасто. Она намечена в церкви Антония Печерского в Ближних пещерах Киевской Лавры; она выражена в скальном храме Жабского монастыря на Днестре [Ghimpu Vlad 1997: 60-65] и в пещерных церквях Вифлеема в Святой земле Палестины.

«Алтарь» — название из словаря Церкви, ставшее народным названием восточной части храмового пространства. С ним в народных представлениях неразрывно связана Плащаница. Видимо, ее рассматривали как более древний и привычный аналог Антиминса («место престола»). Как Антиминс, освящаемый кем-либо из высших иерархов (с неизменным вложением св. мощей), Плащаница была местилищем благодати, хранимой и передаваемой епископатам Церкви. Храм, из которого вынесена Плащаница, считался в народе «местом нечистым», ибо всегда рассматривался как вход в иную реальность, но и «в иной реальности обитают не только ангелы, но и бесы»<sup>2</sup>. Храм без Плащаницы рассматривался как «храм без алтаря», служа входом для темных сил.

В «Постановлениях Апостольских» IV-V вв. еще нет разделения храма, как не дифференцирована раннехристианская община: на кладбище такой кинонии апы Аполлона в Бавите (Египет) хоронят всех членов семей, поскольку именно семьями живут в христианской кинонии [Каковкин 1994: 151; Беляев 2000: 151, прим. 37; Hautmann 1929: 182; Cannuyer 2000: 66, 72, 128]. «Да будет здание продолговато, обращено на восток, с пастофориями по обеим сторонам к востоку, подобно кораблю» [Троицкий 1916: 9], таков же образ храма и у Тертуллиана: «Дом нашего голубя прост <...> и обращен к свету: образ Св. Духа любит восток — образ Христа» [Тертуллиан 1850: 32]. В этих храмах обозначено лишь *пространство алтаря* как *предпрестольное пространство*. Отлащенных в храмы еще не пускали и притворов для них не строили. Нартексы (притворы) существуют в храмах

«вписанного креста» (по А.И. Комечу), или — крестовокупольных, и в предшествовавших им купольных базиликах, т.е. сформировались к VIII-IX векам, в эпоху иконоборчества. Разделение верующих по признаку пола произошло в дифференцированных монастырях типа Афонских, куда женщины обычно не допускались, но вынуждено посещали их в период иконоборчества [Комеч 1987: 28-42]. Таково было положение и в более древних Ближневосточных монастырях-«лаврах» Египта и Палестины, куда женщины вынуждены были проникать под видом мужчин-евнухов.

С VIII в. строительство храмов трехчастной композиции имеет семантическую интерпретацию у патриарха Германа Константинопольского (VIII в.), а с XI — у Федора Андидского (к последнему восходит изъяснение символики храма в «Толке апостольстей соборной церкви» и в «Службе толковой Иоанна Златоуста, толка Сихеева») [Красносельцев 1878: 8-32; 1894: 178-257]. Упомянутые источники получили распространение на Руси с XV в. [Бусеева-Давыдова 1994: 198].

В первом источнике значится: «Верх церковный есть глава Господня, алтарь есть престол Божий, или паки алтарь есть гроб Господен. Трапеза есть перси Господни» [Красносельцев 1878: 8-32]. Символика храмового пространства подробно проанализирована И.Д. Бусеевой-Давыдовой. В ее интерпретации весь алтарь храма — это образ пещеры Воскресения — центральной святыни храма Гроба Господня в Иерусалиме. Его воплощает также ниша жертвенника, которая символизирует еще и гору Голгофы (добавим: с «пещерой Адама» под нею). Ниша дьяконника символизирует пещеру Рождества Христова в Вифлееме.

Только после составления монахом Иоанном Нафанаилом (1653) «Книги о тайнах церковных», известной в русских переводах как «Скрижаль», появились твердые правила разграничения верующих и их распределения по пространству храма (в том числе навеянные ранним русским протестантизмом *иудействующих*): «Одно место женам, другое — мужам, и третье — алтарь, в него входят лишь священнослужители» [Бусеева-Давыдова 1994: 199]. До этого подобные правила могли существовать на Руси только в виде *традиции Церкви (Церковного Предания)*. Но во всех русских переводах-интерпретациях символики храма (поскольку византийская терминология переносилась на русские реалии) под названием «трапеза» понимается престол [Там же: 199-201].

И.Д. Бусеевой-Давыдовой было выяснено, что в отличие от распространенных по всей Руси с XV в. книгах — «Толке апостольстей соборной церкви» и «Службе толковой Иоанна Златоуста, толка Сихеева» — только в Киевской митрополии господствовало представление о *двучастной структуре храма (алтарь и наос)*, основанное на сочинении архиепископа Симеона Солунского. Двучастная структура храма была отражена и в тиражированной в Киеве книге игумена Выдубечского монастыря Феодосия (Сафоновича) «Выкладки о церкви и ея тайнах» (1666) [Там же: 201-202]. С этим связано наименование наоса (нефа) храма на Украине — «трапеза» (в Вели-

короссии — престол). Это, в свою очередь, способствовало единому восприятию всего наоса (священного пространства) как единения «трапезы» и «алтаря», что реализовалось при ведении службы с распахнутыми царскими воротами.

При открытых царских воротах во время литургии не Святой Дух эманировал «от престола» на «мир» — на общину верующих, стоявших в наосе, а верующие «возносились в Духе» до уровня Царствия, вместительным которого было собственное сердце, а сердцем храма — его престол [Шмеман: 29-33], хотя, по представлениям этого самого «мира», происходила именно эманация Святого Духа от престола на наос, где под куполом храма размещался *омфалий* («пуп земли»). Наос и престол объединялись в нечто общее, где вкушали (трапезовали!) причастие: Святые Дары приходили (эманировали!), выносимые пресвитером, к «преданным и верным» именно в наос («трапезе»). Поэтому основное «священное пространство» храма — «наос», иногда называемый в Церкви по-первохристиански «неф» — «корабль» («корабль Спасения») — в народной номенклатуре на Украине носит имя, ведущее происхождение от обряда евхаристии — «трапеза» (трапезовать = вкушать Святые Дары). Но эта часть храма считается доступной далеко не для всех и не всегда.

Многим приходится довольствоваться посещением притвора (нартекса), где раннесредневековые времена (с VIII в.) стояли «оглашенные» (невзирая на пол и возраст), готовившиеся к принятию крещения (для чего притвор первоначально и предназначался), но не допускавшиеся к литургии в наосе. В украинской народной терминологии притвор называют «бабинец» («помещение для женщин») [Шнайдер 1993: 32-34]. По представлениям, господствовавшим в приходских общинах, женщины фертильного возраста в храм допускаться практически не должны. Их место в притворе. Они то беременны, то не миновал положенный срок в 40–80 дней после родов, то они «греховны из-за неумных желаний», которые обязательно нужно было купировать по постным дням (среда, пятница — дни страстей Христовых) и в посты пред *большими христианскими праздниками* (Дванадцатыми и «храмовыми»). Оставались буквально считанные дни на протяжении всей жизни, по которым женщина попадала в наос храма. Думается, такие ограничения уже существовали на территории Украины в начале XVII в., когда приходских храмов практически не оставалось: они были отданы католиками под сбор податей иудеям. Тогда-то и вспомнилась раннесредневековая монастырская практика Афона о недопущении женщины не только в храм, но и на землю Святой Горы. Не исключено появление подобного ограничения в XIV в. вместе с приходом на владычную Киевскую кафедру митрополита Киприана, транслировавшего Афонские традиции всему Русскому Православию.

Православная служба на территории Речи Посполитой при Сигизмунде III де Ваза, в условиях католической контрреформации первой половины XVII в., проходила на Украине в редких монастырских храмах, там, где они избежали захвата католиками или униатами (и аренды иудеям). Доступ в такие храмы, для

мирян и без того крайне ограниченный, вынужденно приходилось открывать (ибо иных православных храмов не было) с ужесточением норм допуска (иначе на Дванадцатые праздники из-за наплыва народа в храм было бы не войти даже священнику). Существуют параллели ограничений в присутствии на литургии, аналогичные представлениям украинцев, на Русском Севере. На Дванадцатые праздники в храм, по поверьям этих мест, не должны были входить девушки, достигшие брачного возраста [Бернштам 2000: 257] и женщины послеродового периода; иногда под запретом посещения службы считались и женщины во время менструального цикла.

На Украине все было жестче в правилах, но либеральнее в их исполнении. Здесь полагали, что женщины вообще могут посещать службу только в посты (если они их блюдут за столом, на супружеском ложе и не беременны); кроме того, наос храма могут посещать девственницы и пожилые женщины, вышедшие из фертильного возраста (и возраста супружеского общения). Не исключено, что духовная иерархия к этим представлениям не имела никакого отношения, как не имеет и сейчас. Они возникали спонтанно в конкретных монастырских центрах, распространяясь по округе, становясь известными в других монастырях. Поэтому исполнения подобных ограничений после окончания периода католической контрреформации придерживались мало. Но они продолжали существовать как поверье и могли стать поводом для конфликта или вывести наружу противоречия с совершенно иными причинами, если их не хотели обнародовать. Именно в сфере таких псевдозапретов лежал видимый конфликт «бабы Палажки и бабы Параски» из деревеньки в Малороссии, колоритно описанный в одноименной повести (и в «Кайдашевой семье») сыном сельского украинского священника — известным украинским бытописателем Иваном Семеновичем Нечум-Левицким в последней четверти XIX в.

Исходя из такой системы поверий прихожанки большую часть всего времени жизни не должны были находиться в наосе храма и вынужденно довольствовались помещением притвора, названного по их почти постоянному пребыванию здесь — «бабинец». С этим обстоятельством связано возведение в украинских храмах очень обширных притворов («бабинцев»), что хорошо документировано с XVII в. Центральная подземная церковь Похвалы Богородицы (перестроенная после середины XVII в.) в Ильинских пещерах Чернигова — храм, в котором притвор («бабинец») по площади равен наосу («трапезе»), а по объему его значительно превосходит (см. рис. 1:3). Таково же было положение и с наземными храмами, перестраивавшимися сразу после реформ митрополита Петра (Могила). Именно так к 1649 г. была перестроена черниговская Ильинская наземная церковь на входе в пещеры: ее притвор стал равен площади всего нефа (см. рис. 1:1а).

#### **Примечания**

<sup>1</sup> Ср.: [Руденок 1999: 53]: «1860. Вперше згадується “келія невідомого ченця” у Антонієвих печерах”. Так М. Исаєнко (1860) назвав келію преп. Антонія Печерського. Для него, посетителя «наскоро подписавшего карандашиком свою фамилию» на стене церкви Николая Святоши, келья была безымянной, в отли-

чие от писавшего в 1679-1680 гг. Дмитрия Туптало (грядущего святителя Ростовского) [Димитрий 1680: 3] или Николая Андреевича Маркевича (1820-1842 гг.) [Маркевич: 64], четко назвавших эту келью по принадлежности: преп. Антония Печерского

<sup>2</sup> Так полагали не только ильинские прихожане из с. Жавинка, но и в иных приходах: села Редьковка, Великий Щимель и Турья в Репкинском, Городнянском и Щорском р-нах Черниговской обл. (наблюдение автора во время археологических разведок 1986 г. в зонах заражения при аварии на Чернобыльской АЭС).

### **Библиография**

Беляев Л.А. Христианские древности. Введение в сравнительное изучение. СПб., 2000.

Бусеева-Давыдова И.Д. Толкования на литургию и представления о символике храма в Древней Руси // Восточно-христианский храм. Литургия и искусство / Отв. ред. А.М. Лидов. СПб., 1994.

Говденко М. Дві споруди зодчого Йоганна Баптиста // З історії української реставрації. Додаток до щорічника “Архітектурна спадщина України” / За ред. д-ра мистецтвознавства В. Тимофійенка. Київ, 1996.

Димитрий [Туптало], иеромонах. Руно Орошенное. Чернишов, 1680.

Житие и писания старца Паисия Величковского. Одесса, 1887.

Исаенко М. Пещеры близ Ильинской церкви в Чернигове // Черниговские губернские ведомости (часть неофициальная). Чернигов. 1860. № 39.

Каковкин А.Я. О литургической интерпретации ранних апсидных программ (росписи часовни 28 в Бауите) // Восточно-христианский храм. Литургия и искусство / Отв. ред. А.М. Лидов. СПб., 1994.

Комеч А.И. Древнерусское зодчество конца X — начала XII в.: Византийское наследие и становление самостоятельной традиции. М., 1987.

Красносельцев Н.Ф. О древних литургических толкованиях // Летопись историко-филологического общества при Императорском Новороссийском университете. Византийское отделение, II. Одесса, 1894.

Красносельцев Н.Ф. «Толковая служба» и другие сочинения, относящиеся к объяснению богослужения в Древней Руси до XVIII века: Библиографический обзор // Православный собеседник. Казань, 1878. Май. С. 8-32.

Лук’яненко М.М. Пам’ятка архітектури — Троїцько-Іллінський комплекс // Український історичний журнал. Київ, 1974. № 4.

Маркевич Н.А. Город Чернигов. Историческое и статистическое описание // Черниговские Губернские ведомости (часть неофициальная). Чернигов, 1852. № 8–11.

О произведениях г-на Лескова // Церковно-общественный вестник. 1877. № 54 (18 мая).

Руденок В.Я. До питання про перебудови Антонієвих печер у Чернігові // Друга Чернігівська обласна наукова конференція з історичного краєзнавства: Тези доповідей. Вип. II. Чернігів; Ніжин, 1988.

Руденок В.Я. Чернігівський Троїцько-Іллінський монастир (хронологічний довідник з 1069 по 1900 р.) // Чернігівський Троїцько-Іллінський монастир: історія та сучасність. До 2000-ліття Різдва Христового. Чернігів, 1999.



Страдомский А. О Черниговском Троицко-Ильинском монастыре // Черниговские епархиальные известия. Чернигов, 1874. № 21. С. 530–534.

[Тертуллиан, 1850] Творения Тертуллиана, христианского писателя в конце второго и в начале третьего века. СПб., 1850. Ч. 4.

Троицкий Н.И. Христианский православный храм в его идее: Опыт изъяснения символики храма в систематическом изложении. Тула, 1916.

Шмеман А.Д. (протопресвитер Александр). Евхаристия. Таинство Царствия. М., 1992.

Шнайдер А. Бабинці: краєзнавча розвідка з 1874 р. // Літопис Борщівщини. Борщів, 1993. Т. 2.

Cannuyer Ch. Coptic Egypt: the Christians of the Nile. N.Y., 2000.

Ghimpu Vlad. Manastirea rupestra de la Japa din zona Nistrului Mijlocu // Sud-Est. 1997. 4.30. Revista apare din anul 1990 / Red.-sef: Valentina Tazlauanu. Chisinau, 1997. P. 60-65.

[Hauttmann Max] Die Kunst. Des Fruhen Mittelalters von Max Hauttmann. Berlin, 1929.

Taylor Joan E. Christians and the Holy Places: The Myth of Jewish-Christian Origins. Oxford, 1993.

*С.А. Штырков*

#### **«НАРОДНАЯ РЕЛИГИЯ ОСЕТИН»: СУДЬБА КОНЦЕПТА В XIX–XX ВВ.**

*Исследование выполнено в рамках программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Адаптация народов и культур к изменениям природной среды, социальным и техногенным трансформациям» (проект «Традиции народов Кавказа в меняющемся мире: преемственности и разрывы в социокультурных практиках»).*

Традиционные религиозные представления и практики осетин уже больше чем два столетия привлекают своим своеобразием внимание как ученых, так и людей, от науки далеких. Особенности истории осетинского народа, а именно факт принятия предками современных осетин христианства не позднее X в., а затем «ухода» церковных структур из Осетии после нескольких столетий присутствия (часто это событие датируют XV в.) определили ландшафт религиозной жизни народа в последующие века. Оставшаяся без пастырей паства оказалась предоставлена сама себе. Осетины не только были лишены «учительского слова» — духовного контроля со стороны церковной институции. Они перестали быть христианами номинально, поскольку их некому стало крестить и причащать. Дополнительных оттенков в сложившуюся ситуацию добавило распространение ислама среди части осетин. Даже активная проповедь христианства «вернувшейся»