МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

«РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМ. А. Н. КОСЫГИНА
(ТЕХНОЛОГИИ. ДИЗАЙН. ИСКУССТВО)»

ИНСТИТУТ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

16+

Вестник славянских культур

Научный журнал

Издается с 2000 г.

Том 50
Декабрь 2018

*Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору
в сфере связи и массовых коммуникаций
Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-68467 от 27 января 2017 г.
ISSN 2073–9567*

Подписной индекс по каталогу «Роспечать» 83274

Журнал входит в перечень утвержденных ВАК РФ изданий
для публикации трудов соискателей ученых степеней

E-mail: vsk_gask@mail.ru
Сайт: www.vestnik-sk.ru

Москва
2018

THE MINISTRY OF EDUCATION AND SCIENCE
OF THE RUSSIAN FEDERATION

A. N. KOSYGIN RUSSIAN STATE UNIVERSITY
(TECHNOLOGY. DESIGN. ART)

THE INSTITUTE OF SLAVIC CULTURES

16+

VESTNIK SLAVIANSKIKH KUL'TUR
[BULLETIN OF SLAVIC CULTURES]

Scientific journal

Published since 2000

Volume 50
December 2018

The journal is registered in Federal service on legislation observance in sphere
of communication, information technologies and mass communications
The registration certificate ПИ № ФС77-68467 of January, 27, 2017
Subscription index in the catalogue of «Rospechat'»: 83274
ISSN 2073–9567

The Bulletin is included in the list of the periodicals, the publications in which are
accepted for the consideration by the Higher Attestation Commission of the Russian
Federation when defending the thesis for PhD and DSc degrees

E-mail: vsk_gask@mail.ru
Сайт: www.vestnik-sk.ru

Moscow
2018

Вестник славянских культур: науч. журн. — 2018. — Т. 50, декабрь. — М.: РГУ им. А. Н. Косыгина, Ин-т славянской культуры, 2018. — 361 с.; ил. — ISSN 2073-9567

Главный редактор
О. А. Запека (РГУ им. А. Н. Косыгина, Институт славянской культуры, Москва, Россия)
Заместитель главного редактора
О. А. Туфанова (ИМЛИ РАН, Москва, Россия)
Ответственный секретарь
К. К. Маслова (Институт славяноведения РАН, Москва, Россия)
Редактор
М. В. Рудаков (РГУ им. А. Н. Косыгина, Институт славянской культуры, Москва, Россия)

МЕЖДУНАРОДНЫЙ РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

В. М. Воробьев (РГУ им. А. Н. Косыгина, Москва, Россия), *М. Н. Громов* (Институт философии, РАН, Москва, Россия), *С. Елушич* (Черногорский университет, Подгорица, Черногория), *Е. М. Калашникова* (ФГБОУ ВО «ПГГПУ», Пермь, Россия), *И. И. Калиганов* (Институт славяноведения РАН Москва, Россия), *В. Ф. Козлов* (Историко-архивный институт РГГУ, Москва, Россия), *М. Костова-Панайотова* (Юго-западный университет им. Неофита Рыльского, Благоевград, Болгария), *Н. Мотоки* (Университет Хоккайдо, Хоккайдо, Япония), *К. В. Никифоров* (Институт славяноведения РАН, Москва, Россия), *В. Н. Расторгуев* (МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия), *Г. Спак* (Университет INALKO — Институт восточных языков и восточных культур, Париж, Франция)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

С. И. Бажов (Институт философии, РАН, Москва, Россия), *В. Вилимек* (Философский факультет Остравского университета, Острава, Чешская Республика), *Х. Ковальска-Стус* (Ягеллонский университет, Краков, Польша), *Л. В. Ковтун* (РГУ им. А. Н. Косыгина, Институт международного образования, Москва, Россия), *А. К. Коненкова* (РГУ им. А. Н. Косыгина, Институт славянской культуры, Москва, Россия), *Н. Б. Корина* (Университет им. Константина Философа, Нитра, Словакия), *М. Ю. Люстров* (ИМЛИ РАН, Москва, Россия), *В. Н. Матонин* (Северный (Арктический) фелеральный университет им. М. В. Ломоносова, Архангельск, Россия), *Г. П. Мельников* (Институт славяноведения РАН, Москва, Россия), *Г. А. Пожидаева* (ВТУ им. М. С. Щепкина при ГАМТ России, Москва, Россия), *М. А. Пузина* (Институт русского языка им. В. В. Виноградова РАН), *Т. И. Радомская* (РГУ им. А. Н. Косыгина, Институт славянской культуры, Москва, Россия), *Е. В. Сальникова* (Государственный институт искусствознания), *И. Е. Светлов* (МГАХИ им. В. И. Сурикова, Москва, Россия), *С. С. Степанова* (Государственная Третьяковская галерея, Москва, Россия), *Н. В. Трофимова* (ФГБОУ ВО «МПГУ», Москва, Россия), *Е. С. Узенева* (Институт славяноведения РАН, Москва, Россия)

Адрес редакции: 129337 г. Москва, Хибинский проезд, д. 6
Телефон: +7 (499) 188-72-01
E-mail: vsk_gask@mail.ru
Сайт: www.vestnik-sk.ru

Vestnik slavianskikh kul'tur: nauch. zhurn. [Bulletin of Slavic Cultures: scientific journal]. — 2018. — Volume 50, December. — Moscow, A. N. Kosygin Russian State University, The Institute of Slavic Culture Publ., 2018. — 361 p.; il. — ISSN 2073–9567

Editor-in-Chief
Oksana A. Zapeka (A. N. Kosygin Russian State University, The Institute of Slavic Culture, Moscow, Russia)
Deputy Editor-in-Chief
Olga A. Tufanova (A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia)
Managing Editor
Ksenia K. Maslova (The Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia)
Editor
Mikhail V. Rudakov (A. N. Kosygin Russian State University, The Institute of Slavic Culture, Moscow, Russia)

INTERNATIONAL EDITORIAL COUNCIL
Vyacheslav M. Vorob'ev (A. N. Kosygin Russian State University, Tver, Russia), *Mikhail N. Gromov* (The Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia), *Sinisa Jelusic* (University of Montenegro, Podgorica, Montenegro), *Elena M. Kalashnikova* (Perm State Humanitarian-Pedagogical University, Perm, Russia), *Igor I. Kaliganov* (The Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia), *Vladimir F. Kozlov* (History and Archives at Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia), *Magdalena Kostova-Panayotova* (Neofit Rilski South-West University, Blagoevgrad, Bulgaria), *Nomachi Motoki* (Slavic Research Center of Hokkaido University, Hokkaido, Japan), *Konstantin V. Nikiforov* (The Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia), *Valeriy N. Rastorguev* (M. V. Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), *Gaiane Spach* (University INALKO — The Institute of Eastern Languages and Cultures, Paris, France)

EDITORIAL BOARD
Sergey I. Bazhov (The Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia), *Vitezslav Vilimek* (Philosophical department, Ostrava University, Ostrava, Česká republika), *Hannah Kowalska-Stus* (Jagiellonian university, Krakow, Poland), *Liliya V. Kovtun* (A. N. Kosygin Russian State University, The Institute of International Education, Moscow, Russia), *Alla K. Konenkova* (A. N. Kosygin Russian State University, The Institute of Slavic Culture, Moscow, Russia), *Nataliya B. Korina* (Constantine the Philosopher University (Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre), Nitra, Slovakia), *Mikhail Iu. Lyustrov* (A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia), *Vasiliy N. Matonin* (Northern Arctic Federal University, Arkhangelsk, Russia), *Georgiy P. Melnikov* (The Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia), *Galina A. Pozhidaeva* (Schepkin Higher Theatre School (Institute) associated with the State Academic Maly Theatre, Moscow, Russia), *Maria A. Puzina* (V. V. Vinogradov Russian Language Institute of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia), *Tat'iana I. Radomskaia* (A. N. Kosygin Russian State University, The Institute of Slavic Culture, Moscow, Russia), *Ekaterina V. Salnikova* (The State Institute for Art Studies, Moscow Russia), *Igor E. Svetlov* (V. I. Surikov Moscow State Academic Art Institute, Moscow, Russia), *Svetlana S. Stepanova* (The State Tretyakov gallery, Moscow, Russia), *Nina V. Trofimova* (Moscow State University of Education (MSPU), Moscow, Russia), *Elena S. Uzeneva* (The Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia)

Address: Khibinsky proezd 6, Moscow 129337
Telephone: +7 (499) 188-72-01
E-mail: vsk_gask@mail.ru
Website: www.vestnik-sk.ru

© РГУ им. А. Н. Косыгина, 2018
© Вестник славянских культур, 2018

СОДЕРЖАНИЕ

Теория и история культуры

МУЗЫКАНТ В. Л., МФАРЕДЖ Ф. Effective readability of news: comparative analyses of Russian and foreign online newspapers……8

ГУБАНОВ Н. И., ГУБАНОВ Н. Н. Вызов Аполлона как движущая сила образования……22

НИКОЛЬСКИЙ С. А. Несогласие. О деколлективизации девяностых годов и отражении ее духа в философской прозе Валентина Распутина и Романа Сенчина……35

ПЛЕХАНОВА А. С. Фабричное образование во второй половине XIX – начале XX вв. (на примере Владимирской, Костромской, Ярославской губерний)……48

ЮДИН М. В. Пролетарская культура глазами советских вождей……56

ПОПОВКИНА Г. С. Мир здоровья и болезни в молитвах и заговорах восточных славян в сравнительном освещении……66

ШИЖЕНСКИЙ Р. В. Русское язычество XXI в.: идеологи, организации, направления……79

МОСКВИЧЕВА Ю. В. Иеротопия Св. Земли: центральная Галилея (культурологический аспект)……93

Филологические науки

СОЛОВЬЕВА Т. Н. Традиции преподобнического жития в жанровой разновидности святительского жития (переводные тексты византийской агиографии)……103

СЕВАСТЬЯНОВА С. К. Тема «человек и болезнь» в сборнике «Великое зерцало»…119

ЗАВЬЯЛОВА А. И. Иван Грозный в творчестве русских писателей второй половины XVIII – начала XIX вв.……136

ЗАХАРОВА О. А. Трансформация жанра былины в русской литературе XVIII–XIX вв.……146

СУЛЕМИНА О. В. Судьба как «агент» страшного в поэмах А. С. Пушкина……158

ПАДЕРИНА Е. Г. К истории сохранения и первых публикаций черновых рукописей Гоголя: вопросы, проблемы, новые материалы……165

СТРОГАНОВА Е. Н. Народная/псевдонародная «Ванька-Танька»: метаморфозы бытования……178

ГЛУХОВА Е. В. Евангельский сюжет о рождении младенца и его трансформация в автобиографической мифологии Андрея Белого……197

ЖУЧКОВА А. В. Богатырская проза И. Богатыревой. Эклектика жанра……216

ПЫХТИНА Ю. Г., ЯКИМОВ П. А., КОНОВА М. А. Model for typological study of artistic representation……229

Искусствоведение

БЫЧКОВ В. В., МАНЬКОВСКАЯ Н. Б. Современный взгляд на эстетику символизма……246

УВАРОВ В. Д. Творчество польских художников-таписсьеров
как часть славянской культуры……266
ЕГОРОВА И. Л. Е. В. Гиппиус, Ф. А. Рубцов, Л. Л. Христиансен, З. В. Эвальд:
у истоков современного этномузыкознания……274
БОРЗУНОВ Г. И., ФИРСОВ А. В., НОВИКОВ А. Н. Индексация цветовых
сочетаний узоров русского декоративно-прикладного искусства……284
БЕСКОВ А. А. Образ славянского язычества
в российском кинематографе и на телевидении……301
БЕЛЬКО Т. В., БЕСЧАСТНОВ Н. П.,
ОВСЯННИКОВ В. П. , ЯКУНИН В. Н.
Реновация православного архитектурного наследия
в контексте религиозного туризма Среднего Поволжья……314
ГЕНЧЕНКОВА М. В. Смысловые грани поэзии иеромонаха Романа
(Матюшина-Правдина) в контексте современного композиторского творчества…328

Научная жизнь

УЗЕНЕВА Е. С.
Тема старообрядчества на IV Всероссийском конгрессе фольклористов……338
КОРОЛЬКОВА А. В. Авраамиевская седмица (Презентация сборника
научных статей «Авраамиевская седмица». Смоленск: Свиток, 2018)……343
КИСЕЛЕВА М. С., ПИЛЮГИНА М. А. Диалог славянских культур:
коммуникация, рациональность, стратегии толерантности……351

От редакции……...……....358

CONTENTS

Theory and history of culture

MUZYKANT V. L., MFARREJ F. Effective readability of news:
comparative analyses of Russian and foreign online newspapers……8
GUBANOV N. I., GUBANOV N. N.
Apollo's call as the driving force behind the development of education……22
NIKOLSKY S. A. Disargeement. On the de-collectivization of the nineties
and its reflection in the philosophical prose of Valentin Rasputin and Roman Senchin……35
PLEKHANOVA A. S. Factory education in the mid-19th – early 20th centuries
(Using the example of the Vladimir, Kostroma and Yaroslavl provinces)……48
YUDIN M. V. Proletarian culture through the eyes of the Soviet leaders……56
POPOVKINA G. S. The world of health and disease in prayers
and healing spells of East Slavs in comparative study……66
SHIZHENSKIY R. V. Russian paganism in the 21th century:
ideology, organization, and direction……79
MOSKVICHEVA Yu. V. Hierotopy of the Holy Land: Galilee. Cultural aspect……93

Philological sciences

SOLOVYEVA T. N. Traditions of reverend`s life within the genre type of hierarch`s life (translated texts of Byzantine hagiography)……103
SEVASTYANOVA S. K. "Man and disease" topic in "Great mirror" collection……119
ZAVIALOVA A. I. Ivan the Terrible in the works of Russian writers of the second half of the 18th century and the beginning of the 19th century……136
ZAKHAROVA O. V. Transformations of bylina`s genre (epic poem) in the Russian literature of the 18th–19th centuries……146
SULEMINA O. V. Fate as the agent of fear in Pushkin`s poems……158
PADERINA E. G. To the history of preservation and publication of Gogol's first drafts: questions, challenges, new materials……165
STROGANOVA E. N. Folk/pseudofolk of "Van`ka-Tan`ka": the metamorphoses of existence……178
GLUKHOVA E. V. Gospel story about the birth of a baby and its transformation in the autobiographical mythology of Andrei Bely……197
ZHUCHKOVA A. V. Bogatyr`s prose of I. Bogatyreva. Genre eclecticism……216
PYKHTINA YU. G., YAKIMOV P. A., KONOVA M. A. Model for typological study of artistic representation……229

History of Arts

BYCHKOV V. V., MANKOVSKAYA N. B. Modern view on the aesthetics of symbolism……246
UVAROV V. D. Works of Polish artists as a part of Slavic culture……266
EGOROVA I. L. E. V. Gippius, F. A. Rubtsov, L. L. Christiansen, Z. V. Evald: at the origins of modern ethnomusicology……274
BORZUNOV G. I., FIRSOV A. V., NOVIKOV A. N. Indexing of color combinations patterns of Russian decorative and applied art……284
BESKOV A. A. The image of Slavic paganism in Russian cinema and television……301
BELKO T. V., BESCHASTNOV N. P., OVSYANNIKOV V. P., YAKUNIN V. N. Renovation of Orthodox architectural heritage in the context of religious tourism of the Middle Volga region……314
GENCHENKOVA M. V. Conceptual facets of hieromonk Roman`s (Matyushin-Pravdin) poetry in the context of modern music composing……328

Reviews

UZENEVA E. S. The issue of the Old belief at The IV all-Russian congress of folklorists……338
KOROLKOVA A. V. "St. Abraham`s week" (presentation of the collection of articles "St. Abraham`s week". Smolensk, Svitok Publ., 2018)……343
KISELEVA M. S., PILYUGINA M. A. Dialogue of Slavic cultures: communication, rationality, strategies of tolerance……..351

Editorial note ……358

Теория и история культуры
Theory and history of culture

УДК 008
ББК 76.02(2)+71

This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

© 2018. Valerii L. Muzykant
Moscow, Russia

© 2018. F. Mfarrej
Damascus, Syria

EFFECTIVE READABILITY OF NEWS: COMPARATIVE ANALYSES OF RUSSIAN AND FOREIGN ONLINE NEWSPAPERS

Acknowledgement: The publication has been prepared with support of the "RUDN University Program 5–100".

Abstract: Data on the audience proves to be the main value on the Internet statistics market, while the issue of informational messages is gradually coming to the forefront both in Russia and abroad. There are materials intended for the middle class, some of them — for professional athletes only. The more precise the targeting, the more effective the texts are. The same happens with the manufacturers of goods, which have to know their buyer by sight. Basic minimum parameters are gender, age, financial condition and income. At the same time, the modern promotion of mediatexts is impossible without an effectively executed layout, if it concerns print mass media. Composition is the art of orderly arrangement of individual elements into a unit, and is applicable to everything that includes more than one element. If the symmetry balances the elements of the composition, then even static arrangement of elements in space is capable of stimulating the imagination in the presence of parallel lines or compositionally arranged points in it. Moreover, the organization and composition have common nature: the first generates the second.

Keywords: readability, print mass media, composition, mediatexts, layout of geometric form, editorial, text direction, sentence structure, subscribers of the paper version, spelling errors.

Information about the authors:
Valerii L. Muzykant — DSc in Sociology, Professor, Peoples' Friendship University of Russia, Mikluho-Maklaya St., 10/2, 119198 Moscow, Russia. E-mail: vmouzyka @ mail.ru
Fadi Mfarrej — Graduate Student, Peoples' Friendship University of Russia, Mikluho-Maklaya St., 10/2, 119198 Moscow, Russia. E-mail: Fadi.mfarej@hotmail.com

Received: February 27, 2018
Date of publication: December 28, 2018

For citation: Muzykant V. L., Mfarrej F. Effective readability of news: comparative analyses of Russian and foreign online newspapers. *Vestnik slavianskikh kul'tur,* 2018, vol. 50, pp. 8–21. (In Russian)

© 2018 г. В. Л. Музыкант
г. Москва, Россия

© 2018 г. Ф. Мфаредж
г. Дамаск, Сирия

ЭФФЕКТИВНОСТЬ ЧИТАЕМОСТИ НОВОСТЕЙ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ОНЛАЙН ИЗДАНИЙ В РОССИИ И ЗА РУБЕЖОМ

Аннотация: На рынке интернет-статистики данные об аудитории являются главной ценностью, а проблема донесения информационных сообщений постепенно выходит на первое место как в России, так и за рубежом. Существуют материалы, предназначенные среднему классу, некоторые — только для профессионалов-спортсменов. Чем точнее таргетирование, тем эффективнее тексты. Подобное происходит и с изготовителями товаров, которые должны знать портрет своего покупателя. Как минимум, необходимы знания о демографических параметрах — пол, возраст, статус, доход. В то же время современное продвижение медиатекстов, невозможно без эффективной навигации, если речь идет о печатных СМИ, то здесь главное — макет. Композиция — это искусство упорядоченного расположения отдельных элементов в целом, и оно применимо ко всему, что имеет более одного элемента. Если симметрия уравновешивает элементы композиции, то даже статическое расположение элементов в пространстве способно стимулировать воображение в присутствии параллельных линий или композиционно расположенных точек в нем. Более того, макет и контент имеют общий характер: первый создает второй.

Ключевые слова: читаемость новостей, печатные СМИ, композиция, медиатексты, геометрическая форма верстки, передовая статья, направление верстки текста, состав предложения, подписчики бумажной версии газеты, морфологические ошибки.

Информация об авторах:
Валерий Леонидович Музыкант — доктор социологических наук, профессор, Российский университет дружбы народов, ул. Миклухо-Маклая, 10/2, 119198 г. Москва, Россия. E-mail: Vmouzyka @mail.ru
Фади Мфаредж — аспирант, Российский университет дружбы народов, ул. Миклухо-Маклая, 10/2, 119198 г. Москва, Россия. E-mail: Fadi.mfarej@hotmail.com

Дата поступления статьи: 27.02.2018
Дата публикации: 28.12.2018
Для цитирования: *Музыкант В. Л., Мфаредж Ф.* Эффективность читаемости новостей: сравнительный анализ онлайн изданий в России и за рубежом // Вестник славянских культур. 2018. Т. 50. С. 8–21.

Study's problem and objective:

It seems that a new reality is coming. There are more than 3.885 billion Internet users worldwide. It means that 50% of this amount is connected to the Internet [4]. Internet gradually and surely occupies a niche where newspapers are traditionally located, but can it completely replace the function of print mass media? This new media phenomenon has shown the importance of understanding the written texts. Readers increasingly rely on Internet and web-based information despite evidence that it is potentially inaccurate and biased [2]. Therefore, this study sought to assess people's perceptions of the credibility of various categories of Internet information compared to similar information provided by other media. Media studies have tended to study the method that affects the readability, usability, legibility and visibility of the media language. The main idea is to read and understand, in terms of the factors that distinguish its difficulty or ease, the difference in the method and the speed of reading of the readers, groups of words, and the extent to which he/she memorizes the temporary meanings until finishing the media material. Color functions in mediatexts are quite diverse: attracting and keeping attention, promoting the interpretation of goods, creating liveliness and attractiveness, the allocation of the trademark and slogan.

There are four types of compositions: *Dramatic* — with the inclusion of contrasts and oppositions, transitions and cliffs that require control; *Lyrical* — maximally saturated with alternative elements and soft play of light and shadows; *Static* — fairly balanced due to the availability parallel lines and symmetry; *Passive* — with repetitions and continuation, aimed at comfort and relaxation, characteristic of design and decoration.

In comparison with other cultures, the title of the newspaper in Russia, in contrast to, for example, Asian or Arab periodical, permanent and located in the upper left corner of the front page or at the top of the first strip line. Calendar data and number of the issue is placed under the name of the newspaper or in the box on the right. Editorial is usually placed at the opening of band to further highlight the title of the editorial gaining bright large clear print.

Official materials in Russian media are known to follow the editorial:

1 Selection — the material is homogeneous in the topic; it is placed in multiple columns and united by one common title — cap. The collection of mostly small combine informational articles (notes, interviews, reports). A selection at the top or bottom of the strip and is clearly separated from other material. Some collections comprise the frame.

2 Window — the article (figure) in the top right corner of the stripes. Window bounces from text bold rulers.

3 Lantern — art (drawing) in the center or at the bottom of the strip into two or three columns. The height of this column must be greater than its width paper is separated from other fatty material or curly rulers.

Figure 1 — Online version of Russia newspaper Komsomolskaya Pravda has permanent title in the upper left corner of the front page [5]

4 Basement — an article placed in several or all of the columns at the bottom of the strip. Basement is separated from the previous text line; the basement has a header on the first two or three columns. Basement height should be less than 1/3 or less than 1/4 the height of the strip.

5 Riser — article into two or three columns across the strip height.

6 Area — article or illustration, placed in one of the corners of the strip, with the exception of the upper right. Corner is separated from the other rulers of the material.

7 Attic in appearance mostly like the basement, but placed at the top of the strip and placed in the entire width or multiple columns. It beat off by the following text in bold rulers or enclosed in a frame.

In Asia, according to the Institute of Culture of TV and Radio Broadcasting NHK, over the past 5 years the proportion of Internet users in Japan by size has also bypassed the reader segment [9, p. 131]. For example in Japan, the text direction is from top to bottom, right to left. Therefore, the article starts in the upper right corner, and the end, respectively, in the lower left. The language of the online media material must be more restricted in its ability to convey and express the meaning to the reader, as a more functional language that completely dispenses with the self-beauty of vocabulary and linguistic structures. People born between 1988 and 2004 called "generation yutori" [19], literally translated as "safety, easing".

Especially for them the Government since 2002 has introduced a new program of education "yutorikëiku". For those people presented the so-called "facilitated education" which came under pressure from the idea of self-actualization, market situation is *terra incognita*. According to a survey of human resources of the Centre for the year 2012, conducted among HR managers of large enterprises, generation Yutori was y described as "passive" — 60% and "psychologically weak" — 40% [10]. During their childhood, actively developed information technology. For them the main objective is to describe events and convey reality as accurately and clearly as possible so that the information material is readable.

At the same time, there are significant differences between the online submission of materials on Russian and Japanese websites of “Izvestia.ru” and “Asahi Shimbun Digital” editions. The site of Russian Izvestia newspaper is much simpler in appearance than the website of the Asahi newspaper: usually there are too many materials on Japanese sites. The website of the newspaper Asahi also has many special materials with different banners and links. The site of Izvestia looks less saturated, although it attracts attention the abundance of “special projects”.

The main meaning of color in the text is the promotion of a more effective demonstration of the consumer qualities of the product. It is effective, for example, while promoting goods with the aim of psychological and symbolic impact on the object of advertising, i.e. the consumer. It is useful to attract and retain attention, to convey the natural range of colors and to emphasize the form and style (as in the case of reception of the «turnout»).In addition to color, the geometric form of the advertising medium can have a significant impact on the perception of content [4, pp. 26–27, 305].

In addition to color, the geometric form of the advertising medium can also have a significant impact on the perception of content: remote the elements used in outdoor advertising make it easy distinguish the company text from competitors' ads. Clearly and distinctly look white letters on a dark background — this technique is called “twist” — they dominate the band regardless of the size of the message

The research problem was identified in terms of the declarative and the nature of the relationship between the reader and the online newspaper. It could be explained by the theory of information representation and its multiple models. The focus of this theory is to reach the reader who fully interacts with the content that he reads and derives its meaning based on his own abilities and knowledge of representation and interpretation.

In the framework of this task, one must take into consideration — the least well-off strata of the population (for Moscow this income is up to 60 thousand rubles a month) read Kp.ru, Gazeta.ru and M24.ru. The most affluent people (in Moscow it is more than 130 thousand rubles) — Kommersant.ru, Meduza.io, Inosmi.ru, Slon.ru, RBC.ru. Furthermore, among the bachelors the most popular are E1.ru, LifeNews.ru, Rg.ru, Kp.ru, and Izvestia.ru. At family readers, the leaders are M24.ru, Newkaliningrad.ru, Russia.rt.com, Gazeta.ru, and Kommersant.ru [7].

In the narrowest sense, readability means the sum of the parts of the text that need readers and this success is the extent to which the reader read at a moderate speed with understanding and fun. This definition focuses on understanding; speed, fluency and the tendency to make online newspaper effectively use the building elements of the Internet in an easy and readable way to benefit the readers of these online newspapers.

Hence, the study problem can be developed to identify the ease and difficulty of the online newspaper and the factors affecting the public follow-up. Within the overall objective, the following sub-objectives are underlined: describe analytical the news format published on the online Russian, Asian and Arab newspaper as a modern means of journalism.

Identify the factors affecting the readability of the text (vocabulary, sentence structure, length, expansion, consistency, unity, and text structure) in the study online newspapers.
Find out the ease and difficulty of news readability in the study of online newspapers. Identify the flexibility degree of readability on the websites of the study online newspapers.

Study's questions:

This study seeks to answer the main question of: How readable is the brand communication on the Arab, Asian, European online newspapers, and what are the factors influencing the public's follow-up.

1 How often is the use of unfamiliar, personal words and specialized terms that affect the ease or difficulty of news readability of the headlines published on the websites?
2 To which extent are linguistic and spelling errors found in news headlines published on the websites of the online newspapers, and what are their impacts on the ease or difficulty of readability?
3 To which extent are the news heading published in the online newspapers committing to the factors contributing to ease or hard-pace readability?
4 To what extent does the published news on the study online newspapers comply with the appropriate length standards for increasing punctuality, whether the number of title's words, introduction or subject?
5 To what extent are the websites of the online newspapers available for expansion to increase the news readability?
6 How much do online newspaper use photos and videos within their published news?
7 What are the types, sizes, and colors of fonts used in the news published on the websites of online newspaper?
8 Do these online newspapers offer accessibility to the number of readings received by the published news?

Study's theoretical framework:

The follower of information theories and methods of influence will find overlapping and revolving correlation between them. Therefore, this study is based on one theoretical approach of the theory of information representation (information processing).

Figure 2 – Site of online newspaper "Dan Tri": The problem of unemployment has become a "hot topic" of modern Vietnamese journalism: 636 publications with the keyword "unemployment" on seven sites were found [сноска 11].

Study's tools, community and sample

Content analysis in this study is based on the factors affecting the reading of the text: vocabulary, sentence structure, length, expansion, consistency, unity, text structure. The editor-in-chief of the electronic newspaper "Vietnam plus" Le Kuok Min rightly added one more fundamental feature to the research, having mentioned that the revenues from paid information provision gradually changing the habits of readers. If readers want to read quality analytical articles, they will have to pay [15]. These factors reflect the ease or difficulty that readers encounter as well in understanding the text.

In Japanese, the text direction is from top to bottom, right to left. Therefore, the article starts in the upper right corner, and the end, respectively, in the lower left. The name of the Japanese newspaper is located in the upper right corner of the front page. In terms of the layout of the newspaper, readers look also pay the legal upper part of the left lower part. In other words, the diagonal part — the upper left and lower right corners of the pages are "dead corners". Therefore, the basic layout of the Japanese newspapers located photos in the "dead corners", images or quadrangular column, called "box".

Significant materials are located on top of the legal angle on the bottom left corner. This layout is called the X-model. In addition, there are T-model and boxed model. T-model is the location at which the uppermost column header is horizontal and is located in the center of the vertical subtitle. Location header looks like the letter T. This model is applicable to the materials in which it is important, or compare two positions or opinions. According to the box model, line of the page is separated into several rectangular pieces.

By the "box" are editorial, "Tatami" and "what". Inside the "box" is usually the location of the text is different from other materials to create a contrast. "Tatami" — a method that is carried out line and pushes the materials at the edge of the page, or put a material between the rulers with a view to forming quadrangular materials. In addition, "Tatami" is a Japanese traditional straw mat in the shape of a rectangle. Usually "tatami" used for review and comments. In addition "what" — a column in the newspaper, surrounded by rulers as a whole. "What" is more noticeable than the individual and the "Tatami". Usually, "which" are used publications in installments [17, pp. 223–236].

Figure 3 – Layout of "Kakomi" and "Tatami" in the newspaper Asahi December [3]

Further, the basic ways of a set are divided into the following three types: the district set — text located around the frame photos and images; through the set — the text crosses the 2–3 column; carry-over set — text surrounds the header, in the center. Readers transcend the title, when they read the text; let them set — text does not cross over the line or title, unlike the

rolling set. As the location of the characteristics of the text, Japanese text can be positioned both horizontally and vertically. This is because the Japanese font adapt to its shape becomes square. It is considered important that the preservation of smooth pitch letters location unlike European and American layout, which requires an even density of the text [20].

In Arab countries, the community of this study is the sites of the following online newspapers: "Youm 7" — Egyptian online newspaper; "Elaph" — Saudi online newspaper; "Al-Akhbar" — Lebanese online newspaper; "SANA" — Syrian online newspaper. The sample of the news published on the home page of these online newspapers was selected in a comprehensive inventory method.

Figure 4 – On line version of Lebanese newspapers "Al-Akhbar" [1]

The researchers monitored more than 25 items for ease of news in the online newspapers, while monitoring (9) elements of the difficulty of news in the study newspaper. The percentage of ease of news of the four study sites was (86.8%) as follows: "Al-QuYoum 7" was the extinct (90.2%), followed by "Elaph" (89.9%), and followed by "Al-Akhbar" (86.2%) and "SANA" by (80.7%).

Figure 5 – Site of Egyptian online newspapers “Al-Youm 7” [16]

The titles of the published news in the study newspaper avoided the unfamiliar words with a percentage of (94.9%) with only one word in the titles (4.5%), with two or more words in the headlines with a very small percentage (0.6%).The percentages of news headlines published in the newspapers were close. “Elaph” online newspaper did not have unusual words with the percentage of (96.3%), while “SANA” had (95.3%), “Al- Akhbar” (94.6%) and finally “Al-Youm 7” (94%).

The titles of the news published in the study sites were excluded from specialized terms by a percentage of (94.9%), while only one term existed in the headings (2.8%), while two terms and more existed in the titles came at a percentage of (2.3%). The percentages converged among the newspaper of the study, where the titles of news published in “Al-Akhbar” were (98.2%), followed by “SANA” (96.2%), “Al-Youm 7” (94.8%), “Elaph” (91.9%) [12; 13].

The titles of the news published in the study newspaper did not have personal words with the percentage of (80.4%), while only one personal word in the headlines (15.1%), with two or more personal words in the titles with a lower percentage (4.5%). The percentages varied between the study newspapers: the titles of news published by “Al-Akhbar” did not have personal words with a percentage of (90.2%), while the personal words were missing in “Al-Youm 7” with a percentage of (79.7%), followed by “Elaph” (78.1%), and “SANA” by (75.5%).

The titles of the news published in the study newspaper did not have grammatical or spelling errors with the percentage of (88.6%), while there was only one error in the headlines with the percentage of (9.5%), and two or more errors with the percentage of (1.9%). The percentages varied between the study newspapers in the presence of errors, where news headlines published in “Al-Akhbar” ranked first in error absence (96.4%). The second place was the news headlines in the “Elaph” (90%), followed by the news headlines of “SANA” (89.6%), then “Youm 7” with a percentage of (84.2%) [12; 13].

The length of the first sentence in the introduction to the news published in the study newspaper with more than 15 words came first with a percentage of (88.5%), while the length

of sentences with 15 words was (6.1%), and sentences with less than 15 word (5.4%) 4 which contributed to the difficulty of these news readability. In comparison, in analyzed online Russian media in a period of 2015–2016, only 1 headline consisted of two words, 11 — of three, 3 — of four, 12 — of five, 17 — of six, 17 — of seven, 10 — of 8, 15 — of nine, 11 — of ten, six headlines consist of eleven, three -consist of twelve, one headline consist of thirteen, one headline consist of sixteen words. Typical were the headlines of 8–11 words (38%) [8].
2.The percentages varied between the newspapers of the study, where the sentences consisting of more than 15 words in the news introductions published in the newspaper "Al-Akhbar" were very high with a high percentage reached (94.6%), followed by "Youm 7" (89.5%), then "SANA" (86.8%), then "Elaph" (83.8%). In Russia the tendency to headline materials, using 12 or more words is quite indicative, if the task is to convey to the addressee an idea without distortions and errors [8].

The results of the analysis of Arabic online editions confirm that the four study newspapers did not absolutely use the three types of hypertext (HTTP within page, HTTP within site, HTTP outside the site) in its published news. The analyzed newspapers used photos in their news, with a total percentage of (93.6%), while did not use them with a percentage of (6.4%) in their stories. Besides it, the newspapers differ in their use of photos. "Elaph" in the first place using it as a single photo with a percentage of (97.4%), followed by "Youm" 72 with (94%). In third place was "Al-Akhbar" with (89.3%), and in the last position "SANA" with (74.5%). "Youm 7" used more than one photo in its news (6%) [12; 13].

1 The study online newspapers varied in the use of the video, which was used mostly by "SANA" with the percentage of (15.1%), followed by "Youm 7" (2.3%), then "Elaph" (1.9%), while "Al- Akhbar" didn't use any videos.
2 All the online newspapers, except "SANA" offered a space for comments within the published news with a percentage of (100%). The researcher added a number of comments during the study period but the newspaper sites did not publish them, and therefore this service is not considered effective.
3 Type of font used in news published on the websites of "Al-Akhbar" and "SANA" was the "The new Helvetica neue Bold" with a size of 21Px and 23PX respectively. While the type of the font used in the news published in "Youm 7" was "Tahoma" with a size of 16PX, while 16PX while the type of font used in "Elaph" was "Arial" with a size of 20PX.
4 "Al-Akhbar" and "Youm 7" allowed accessibility to the number of readings received by the published news with a percentage of (100%), while "Elaph" and "SANA" did not allow such accessibility for the number of readings [6].

Locality is a strong side not only of Japanese, but also of American newspapers, especially during the period of election campaigns. So, in 2010, the third survey of "information behavior of the Japanese", conducted by the laboratory of Y. Hashimoto from the University of Tokyo, showed: for 10 years, Internet access reached 9%, while a similar figure for newspapers fell by 8.6% — to 30, 5% [18, p. 169]. In terms of layout in the online version, Japanese and Russian newspapers are as different as Internet sites, which are known; in the upper left corner is the name of the newspaper with the date and logo, signifying read prohibition for children. In the right place is the search frame, links to social networks and link to subscribers. Under the title has a menu strip, which shows the main sections of the site. The main part of the page is divided into the following: top stories, breaking news, top stories one by one on each sphere, and the choice of materials for the editor, opinions of different specialists. Apart from these, the direct link to your account "in contact" and "Twitter" there.

Certain advertising space located on the top of the page on the right of the name and major news.

Residents of distant regions of Russia also prefer to read about local news. In Russia, the audience from 18–24 years requires more criminal information, news materials on everyday issues, entertainment. Readers of 25–44 years are interested in news on everyday topics, sports and problems of social and political life. Those who are older than 45 are interested in socio-political topics, they do not read much sports information and advertising. In Japan, young people aged 15–29 years, read criminal information and news on life. They like regional news, but after 30 years, they begin to be interested in the economy. This trend continues up to 60 years. Older people at the age of 60 prefer political and economic news. 94% of them read news on the topic of society, including criminal information [17].

The Russian Post and the Alliance of Russian Regional Media Leaders (ARS-PRESS) launched a joint project for the retail sale of regional newspapers and magazines in all 42,000 post offices, which are visited on average by more than 2.5 million people a day. At the same time, the process of further specialization of newspaper publications is intensifying, new publications appear that represent the interests of various political movements. The number of online publications, designed to satisfy the needs and interests of small readership groups, small communities of interest, etc., has grown.

No wonder, younger generation is characterized by a large involvement in the world of digital. Solving this task, Asahi offers great discount on the rate of the electronic version, which is called “off to look for work”. Students can become a paid subscriber to 2 thousand Yen per month as against 3.8 thousand Yen per month for regular subscribers. I believe that this approach to Japanese students is correct, because the opening day in Japanese companies, students always ask what news they had been interested in lately. Usually students do not read newspapers, but if all the friends around them begin to read it willingly or unwillingly have to keep up with the others.

In addition, web logs on the site are also products for the young and middle generations. In addition, it should be mentioned that the subscribers of the paper version of the newspaper could become paid subscribers of the site for thousands of rubles. PR-Texts are usually placed in the middle seat. On the website of the newspaper Asahi, also in the upper left corner is the name of the newspaper, but no date. Date written below the menu ribbon. When you click on the main division offers pull-down menus with subcategories. To the right of the name of the search frame are located, links to social networks and link to subscribers.

The main part is divided into the following: the main latest news, materials selection editor, a special publication of parts and materials from Asahi online journals rating read news, top stories one by one on every sphere, including the news yesterday. Certain advertising space located below the menu tape on the left and right side of a major news in the right middle and at the bottom of the page. Many PR-materials are located in the right place of the page in bold. In addition, the lower right-hand side contains links to different conditions that the Asahi newspaper publisher manages: a database, information of an educational institution, exhibition information, crowdfunding.

Figure 6 – PR-materials very often are located in Asahi in the right part of the page with bold letters [15]

In addition, at the bottom to the right you can see the links on different conditions, controlled by the newspaper publisher Asahi: database, information on educational institution, information shows, crowdfunding. The structure is similar on news pages belonging toAsahi. Links to social networks are located under the headings. The adverts are on the right side of the page. A news story usually follows ads and PR-materials. Photos` size varies according to given material.

Recommendations:

1 The need to enhance the elements of news readability ease on the websites of online newspapers.

2 Commitment when editing news headlines to avoid using unusual and specialized words, linguistic and spelling errors, and increasing the use of personal words that contribute to the increase of readability ease.

3 Take into account the length of the appropriate sentence when editing news to online newspapers and reduce the missing sentences and intercept. In addition to strengthening the use of hypertext in the news especially the HTTP within site, to ensures that the reader will not exit the same website.

4 Increase the use of video, audio clips and graphic images in online newspaper because it is an additional advantage for newsreaders.

5 The necessity of activating the service of adding comments inside the news because it contributes to increased readability through the participation and interaction of the reader with the news.

6 The researchers recommend the need to keep updated with the current events and the commitment to clarity of the news published in the online newspapers.

7 Work hard to link the websites of online newspapers to the social networking sites so they enjoy high popularity, and wide spreading across them to increase the news readability.

8 Pay more attention to the editing of interesting headlines for news stories posted on online newspapers because it is the first reason in reading the news of the study newspapers, in addition to interest in the method of writing news and selection comfortable colors for eye and convenient fonts when designing newspaper websites.

9 The need to consolidate the news published on the study newspapers with more photo album, video and balance in the multimedia usage.

10 Focus more on the content and the language of the published news and on the use of easy suitable terminology to readers. In addition to developing the form and location of newspaper websites, and to avoid linguistic and spelling errors in the published news.

REFERENCES

1 *Al-akhbar.com.* Available at: http://www.al-akhbar.com (accessed 12 February 2018). (In Arabian)

2 Andrew J, Flanagan and Mirian J, Metzger. Perceptions of internet information credibility. *Journalism & Mass communication quarterly*, 2000, vol. 77, no 3, pp. 13–33. (In English)

3 *Asahi.com.* Available at: https://www.asahi.com (accessed 18 January 2016) (In Japanese)

4 Cheskin L. *Living with art.* Chicago, A. Kroch and Son Publ., 1940. pp. 5–47. (In English)

5 Direktor detsada, gde pogibla 3-letniaia devochka, oprovergaet, chto na tele rebenka byli siniaki [Director of the kindergarten, where 3-year-old girl died, denies that the child`s body had bruises]. *Komsomol'skaia pravda.* Available at: https://www.msk.kp.ru/daily/26796.7/3830730/ (accessed 25 February 2018). (In Russian)

6 Hosni Mohamed Nasr. *Internet and Media: Electronic Journalism.* Jordan, Al Falah Library for Publishing and Distribution Publ., 2003, pp. 15–27. (In English)

7 *Izvestiia.* Available at: https://iz.ru/news/58969 (accessed 25 February 2018). (In Russian)

8 Muzykant P. V. *Otrazhenie bankovskikh krizisnykh iavlenii v tematike SMI. (soderzhatel'nye, stilisticheskie i zhanrovye osobennosti)* [Reflection of Banking Crisis phenomena in the media agenda (content, stylistics and genre features)]. Abstract of dissertation candidate of Philology. Moscow, 2016, p. 190. (In Russian)

9 NHK　放送文化研究所．放送研究と調査2015年8月号//テレビ視聴とメディア利用の現在　～「日本人とテレビ・2015」調査から～. № 8, 2015. 31 p. [NHK Broadcasting Culture Research Institute. Broadcast Research and Survey 2015 August issue. Current analysis of TV viewing and media use. From Japanese and TV 2015 (survey), no 8. 2015. 31 p.]. (In Japanese)

10 Nyneshniaia molodezh' slishkom mnogo o sebe dumaet [Today's youth thinks too highly of itself]. *Inosmi.ru.* Available at: http://inosmi.ru/world/20130527/209378149.html (accessed 27 May 2013). (In Russian)

11 Ông “trùm” Phan Sào Nam khai về số tiền siêu “khủng” hưởng lợi [The Phan Sao Nam “bosses” declaration about super “crisis” benefit`s amount]. *Dantri.* Available at: https://dantri.com.vn (accessed 25 February 2018). (In Vietnamese)

12 Reda Abdel Wahid Amin. *Electronic Press.* Cairo, Al Fajr Publishing and Distribution Publ., 2007, pp. 11–43. (In English)

13 Sana Abdel Rahman. *Journalism in the Information Age. The Press News*, United Arab Emirates, University Press House Publ., 2003, pp. 4–8.

14 Top 20 countries with the highest number of Internet users. *Internet world stats.* Available at: https://www.internetworldstats.com/top20.htm (accessed 22 February 2018). (In English)

15 *VnEconomy.* Available at: http://vneconomy.vn/thu-phi-doc-bao-online-tai-viet-nam-vietnamplus-tien-phong-171201134832838.htm (accessed 21 August 2018). (In Vietnamese)

16 *Youm7.com.* Available at: http://www.youm7.com (accessed 01 February 2018). (In Arabian)

17 Zheltukhina M. R., Mouzykant V. L., Barabash V. V., Ponomarenko E. B., Morozova E. V., Mori S. Russian and Japanese younger generation in search for a new Media product. *Man in Indi*, 2017, vol. 97, no 3. Available at: http://serialsjournals.com/serialjournalmanager/pdf/1499492844.pdf (accessed 19 December 2015). (In English)

18 たのしい組版】ベタ組み基本ルールの総まとめ──ルールを知って、ときに破る！[Successful Typesetting. Better Composition General Rule Summary — Know the rules and break when!] *Next To Normal.* Available at: http://n-t-n.jp/category-01/009.html http://n-t-n.jp/category-01/009.html (accessed 19 December 2015).

19 マイナビニュース.団塊，バブル，ゆとり，さとり ... などなど，世代の特徴 31.07.2013 [My navi news. Featuring baby boomers, bubble, clear, satori... etc. 31.07.2013]. *Excite.co.jp.* Available at: http://www.excite.co.jp/News/column_g/20130731/Cobs_il_201307_post-7859 (accessed 19 December 2015). (In Japanese)

20 橋元良明メディとと日本人 — 変わりゆく日常: 岩波新書: 2011. [Yoshiaki Hashimoto — Daily life changing: Iwanami Shoten: 2011] (In Japanese)

УДК 008+378.1
ББК 74.584

This is an open access article distributed under
the Creative Commons Attribution 4.0
International (CC BY 4.0)

© 2018 г. Н. И. Губанов
г. Тюмень, Россия

© 2018 г. Н. Н. Губанов
г. Москва, Россия

ВЫЗОВ АПОЛЛОНА КАК ДВИЖУЩАЯ СИЛА РАЗВИТИЯ ОБРАЗОВАНИЯ

Аннотация: Несмотря на то что роль системы образования в функционировании и развитии общества неуклонно возрастает, вопрос о движущих силах этих процессов исследован недостаточно. В ходе анализа исторического развития сферы образования обнаружен один из главных драйверов роста в этой сфере. Для его описания введено новое социально-философское понятие — вызов Аполлона, исследование которого составляет цель статьи. Свое наименование он получил по аналогии с «вызовом Посейдона» А. Д. Тойнби. Сущность вызова Аполлона заключается в том, что общество должно разрешать периодически обостряющееся противоречие между возрастающим знанием рационального типа и социально-культурными условиями существования и развития этого знания. Совокупность социальных условий, которые определяют форму существования и динамику знания, в статье обозначена как «социальное обеспечение знания». Выявлена структура социального обеспечения знания и описаны формы детерминации им процесса развития знания. Показано, что в случае, когда общество создает социальное обеспечение нового рационального знания, адекватное потребностям развития этого знания, последнее может прогрессивно развиваться дальше. Приращенное рациональное знание, находя воплощение своего содержания в человеческой практике, реализуясь в разных сферах общества, обусловливает его прогрессивное развитие. Сделан вывод о том, что вызов Аполлона служит одним из главных факторов, детерминирующих социокультурную динамику. В статье данная концепция применена для анализа динамики образовательной сферы общества, в частности, в ее рамках описан процесс становления университетской традиции в период XI–XV вв.

Ключевые слова: вызов Аполлона, менталитет административно-образовательной элиты, университетская традиция, образовательные инновации, образовательный потенциал общества, социальное обеспечение знания.

Информация об авторах:
Николай Иванович Губанов — доктор философских наук, профессор, Тюменский государственный медицинский университет, Одесская ул., д. 54, 625023 г. Тюмень, Россия. E-mail: gubanov48@mail.ru
Николай Николаевич Губанов — доктор философских наук, доцент, Московский государственный технический университет им. Н. Э. Баумана, 2-я Бауманская ул., д. 5/1, 105005 г. Москва, Россия. E-mail: gubanovnn@mail.ru

Дата поступления статьи: 14.05.2017
Дата публикации: 28.12.2018
Для цитирования: *Губанов Н. И., Губанов Н. Н.* Вызов Аполлона как движущая сила развития образования // Вестник славянских культур. 2018. Т. 50. С. 22–34.

Система образования существенным образом влияет на научный, технический, военный, экономический потенциал общества. Поэтому выявление факторов, стимулирующих образование, и изучение способов этого стимулирования — важная задача социально-гуманитарных наук. После выхода в свет в 1961 г. 12 тома «Постижения истории» А. Д. Тойнби, его модель «Вызов-и-Ответ» приобрела большую популярность среди обществоведов. Мы используем эвристичность этой модели при рассмотрении процесса развития образования.

Тойнби писал: «Вызов побуждает к росту. Ответом на вызов общество решает вставшую перед ним задачу, чем переводит себя в более высокое и более совершенное с точки зрения усложнения структуры состояние. Отсутствие вызовов означает отсутствие стимулов к росту и развитию» [13, с. 99]. Ответ на вызов — это узловая точка истории данного общества. Дав неадекватный, слабый ответ, оно стагнирует, деградирует или даже погибает. Тойнби выделил два основных вида вызовов: вызовы природной и вызовы человеческой среды. Примеры первых: иссушение почвы, изменение климата, наступление песков, вызов Посейдона (необходимость овладения техникой мореплавания). Примеры вторых: стимул ударов (внешняя агрессия), стимул ущемления (лишение прав какой-либо части общества) и др. [13, с. 114–140]. В данное время с существующими вызовами природной среды человечество в основном научилось успешно справляться благодаря высокоразвитым науке и технике.

Больший интерес для анализа представляют периодически возникающие антропогенные кризисы, создающие новые вызовы истории. Существует следующая закономерность: когда вызванные кризисом изменения в массовой ментальности соответствуют вызову, то кризис преодолевается, а общество поднимается на более высокий уровень развития. Когда же нужных изменений в ментальности не возникает, то данное общество покидает историческую арену [2]. Под менталитетом, или ментальностью, мы понимаем множество социально-психологических особенностей индивидуального или группового субъекта. Эти особенности обусловливают стиль его мышления, специфику восприятия им мира и направленность его деятельности [3].

Данная статья посвящена экспликации важного вызова социальной среды, обнаруженного одним из авторов ранее и названного им «вызов Аполлона» [7; 8]. Сущность этого вызова состоит в том, что перед обществом периодически встает настоятельная необходимость разрешать противоречие между накапливающимся знанием рационального типа с его внутренней логикой и имеющимися в данное время социально-культурными условиями его существования и дальнейшего развития. Свое наименование концепт получил по аналогии с введенным Тойнби вызовом Посейдона (вызов трудностей мореплавания). Аполлон у нас символизирует рациональное знание. Знание рациональное как противоположность знания иррационального представлено логически обоснованным, систематизированным, универсальным знанием, полученным с помощью наблюдений и логических рассуждений в соответствии с законом достаточного основания, но не на базе манипулирования, шантажа, внушения, авторитета, веры. Оно характеризуется «радикальным исключением мифологических, магических и тому подобных представлений, основанных на вере в сверхъестественное» [9, с. 10]. Рацио-

нальное знание основывается на фактах — адекватных знаниях, которые статистически устойчиво повторяются в массовом наблюдении или эксперименте [14, с. 190]. Количество адекватных моментов в рациональном знании превалирует над количеством неадекватных, и это превалирование со временем возрастает. Наибольшая часть рационального знания — это знание научное, наиболее достоверное, которое обладает своими жесткими критериями и методами получения, обоснования и верификации. Второе место по степени своей рациональности, по-видимому, принадлежит философии. А еще элементы рационального знания присутствуют в обыденном знании (здравом смысле), морали, искусстве, политике, в небольшой степени в теологии при использовании ею логического метода, например, у схоластов.

Ответ на вызов Аполлона можно считать успешным (адекватным, сильным), когда общество создает социальное обеспечение растущему рациональному знанию, соответствующее внутренним потребностям развития этого знания. Тогда знание станет прирастать, усложняться, углубляться до той степени, при которой его содержание вновь не потребует себе более богатого обеспечения из-за возникающего противоречия между ним и социальными условиями. И это станет переходом уже к новому витку аполлоновского вызова. Новые компоненты рационального знания, воплощая свое содержание в человеческой практике, опредмечиваясь в тех или иных сферах жизни социума, обеспечивают его прогресс. В случае невозможности обществом генерировать такой ответ, знание рационального типа не получает позитивного прироста и не способно развить свой когнитивный и порождаемый им праксеологический потенциал. Данный социум, испытывая дефицит рациональных идей в какой-либо сфере, откатывается по показателям эффективности в этой сфере назад. Через какой-то промежуток времени аполлоновский вызов может возобновиться, и общество приобретет новую возможность к ответу. Но бесценное время в конкуренции цивилизаций уже потеряно. Требуется весьма сильный ответ, если этот социум стремится стать в один ряд с передовыми цивилизациями.

Мы выделяем следующие компоненты социального обеспечения знания:

- состав, количество, функции субъектов знания: кто в социуме новаторы, генерирующие идеи, кто — трансляторы и ретрансляторы информации; кто — лица, регулирующие производство и воспроизводство знания, проводящие разделение между знанием, которое получит социальный ресурс и которое не получит; кто станет определять пользу от создаваемого знания;
- общественный статус субъектов знания: их престиж, размеры и источники их дохода, правительственные поощрения [10];
- организационно-инстуциональный базис знания: какие общественные (государственные и частные) институты занимаются производством и воспроизводством знания, какова степень их автономии и независимости от других институтов общества, кто их финансирует и контролирует;
- материально-техническая база научного и образовательного процессов.

Совместное развитие социальных отношений и культуры, т. е. социокультурную динамику социума, которая инициирована аполлоновским вызовом, можно описать, трактуя ответы общества на исторические вызовы как изменения менталитета, которые предшествуют последующим социальным преобразованиям [5, с. 42–43; 6, с. 139]. Используем этот подход для моделирования динамики сферы образования. Менталитет новаторов продуцирует новые компоненты рационального знания. Это могут быть новые знания, новые трактовки уже имеющегося знания, новые подходы к изучению при-

родной и социальной реальности, новые формы организации образовательного процесса, новые педагогические методы, новые программы рационализации каких-либо сторон социума. Инновационные культурные формы входят в противоречие с существующими в обществе условиями и требуют с целью широкой реализации в социуме нужные для этого социальные ресурсы. В этом и заключается аполлоновский вызов. Сильный ответ в данной ситуации должен заключаться в таком творческом решении социума, которое бы обеспечило новаторское знание адекватным социальным обеспечением. Автором ответа обычно выступает духовная или правящая элита. Речь идет не о сознании новаторов, а об их ментальности, ибо ментальность как часть духовного мира новатора обусловливает новизну, оригинальность и направленность любой активности субъекта [8]. Когда адекватный ответ обществом сделан, то это значит, что программа преобразования общества, возникшая до этого как ментальная особенность новаторов, реализована в социуме. При этом создаются более благоприятные условия для развития рационального знания. В качестве адекватного ответа может быть введение не существовавшего до этого социального института, увеличение числа субъектов знания, повышении их престижа в социуме, более сильная финансовая поддержка и т. п.

При аполлоновском вызове-и-ответе существуют два вида ментальных новаций. Первые представляют собой новые компоненты растущего рационального знания, претендующие на включение их в трансляционный фонд культуры социума, а вторые — это программы преобразования существующих социальных условий, делающих возможным реализацию новых компонентов. Творцом первых является обычно интеллектуальная элита, в менталитете ее представителей зарождаются новые компоненты рационального знания. Творец вторых — политико-административная элита. Ее представители осмысливают имеющиеся социальные условия, сравнивают их с запросами растущего рационального знания и создают планы социальных изменений в соответствии с требованиями этого знания.

Немаловажным аспектом модели «Вызов Аполлона» служит противоречие между уровнем образования правителей страны и усложняющейся социальной реальностью, порождающей новые вызовы в управленческой деятельности. Проблема повышения уровня всестороннего образования правителей еще не решена. В. А. Нехамкин видит такое решение в организации специального Института Универсального Образования, который даст будущим кандидатам в политическую элиту, в том числе и в президенты, всесторонние, фундаментальные знания [11].

Рассмотрим далее некоторые, имевшие место в истории ответы на аполлоновский вызов. Очень сильный ответ в истории на аполлоновский вызов был дан греками и получил весьма созвучное нашей концепции наименование — «переход от мифа к логосу». Его результатом стало выделение развивающегося рационального знания из мифологии, рамки которой стесняли развитие рациональной мысли. Важными достижениями греческого ответа стали следующие компоненты социального обеспечения развивающегося рационального знания: 1) возникновение специальных носителей и преумножителей этого знания — первых философов, которые отличались принципиальным отношением к истине и воспринимали ее не как результат догматической веры, поддерживаемой авторитетом, а как результат рационального доказательства, основанного на обосновании логическими аргументами и фактами; 2) формирование института философских школ, который запустил непрерывную традицию, заключающуюся в изучении одними мыслителями идей других, проведении публичных диспутов, взаимном комментировании трудов философами; 3) наделение высоким социальным престижем

тех, кто занимается созерцательной и теоретической деятельностью, и, как следствие, широкое вовлечение в нее свободных граждан, что благотворно сказывалось на эффективности их деятельности. Заметим, что элементы зарождающегося научного знания в то время входили еще в состав философии.

Элементы рационального знания имелись и на Древнем Востоке, причем в ряде случаев успехи древневосточной мысли были значительными. Математики Вавилона и Египта решали задачи на «уравнение первой и второй степени, на равенство и подобие треугольников, на арифметическую и геометрическую прогрессию, на определение площадей треугольников и четырехугольников, объема параллелепипедов» [9, с. 13]. Однако древневосточное сознание в полном смысле этого слова не было рациональным и не стало творцом исторически первой формы науки — математики. Древневосточный менталитет не выработал таких методов познания, которые опирались бы на дискурсивные рассуждения, а не на догмы, рецепты и прорицания, предполагали бы демократизм в обсуждении вопросов и осуществляли бы дискуссии с позиции силы рациональных оснований, а не с позиций силы социальных или теологических предрассудков. Поэтому, несмотря на локальные успехи восточной мысли, в целом ответ на вызов Аполлона был дан слабый, не снабдивший зарождающееся рациональное знание должным социальным обеспечением. Менталитет же греков сгенерировал в качестве ответа на вызов Аполлона такие инновационные проекты, которые легли в основу новых гносеологических и социальных структур, детерминировавших оформление науки как таковой. Среди компонентов нового гносеологического стандарта, разработанного греческим мышлением, особо отметим следующие: рассмотрение предмета в общем («чистом») виде, выделение универсальных доказательств, универсальный принцип критикуемости и поиска лучшего обоснования, идеология созерцательности и абстрактно-умозрительно-художественного отношения к действительности, свободная игра ума с интеллектуальным предметом, распространившая и закрепившая использование идеализаций. Греки проводили четкую границу между знанием рациональным и нерациональным, которое исключалось из философии и зарождающихся наук. Например, Аристотель убрал из своей физики мифологические учения мироустройства Эпименида, Ферекида, орфиков, Гесиода. В то же время он уделял большое внимание «фисиологическим» концепциям мироздания, разработанным досократиками. Сформированный философами аппарат логического обоснования повлиял на политику и стимулировал развитие демократии [9, с. 18].

Рассмотрим далее эпоху Средневековья. Точка отсчета нашего анализа начинается с закрытия императором Юстинианом I в 528 г. платоновской Академии и других философских школ, которые он считал «последними оплотами язычества». Афинские философы были изгнаны, имущество их школ конфисковано. С этого времени Афины перестали быть культурным центром и стали глухим провинциальным городом. Но после того, как школы были закрыты, большинство философов — основных носителей рационального знания — переселились на Восток. В Иране, Ираке, Сирии, Египте, сбросивших римское владычество, отвергнутое на Западе рациональное знание обнаружило благоприятную основу для дальнейшего развития. Имели место два разных ответа на аполлоновский вызов. В западных странах вызов Аполона проявился в непримиримом противостоянии философского и религиозного знания. Юстиниан I со своими приближенными, искореняя язычество, дал ответ неадекватный. В итоге значительная часть греческого научного и философского знания в Европе была потеряна.

Но греческая рациональность в Средние века была перенесена в другую культуру. Правящая восточная элита смогла дать адекватный ответ на аполлоновский вызов, который был связан необходимостью усвоения и творческого развития эллинистического наследия. Благодаря ему возникла арабоязычная интеллектуальная традиция, доминировавшая в мире почти до начала первой научной революции [4].

Шахиншах Персии Хосров I (501–579) любезно принял греческих философов и основал научную школу, где изучались преимущественно философия и медицина. Труды Аристотеля, Галена, Гиппократа были переведены на персидский язык. Но скачок в ассимиляции греческой культуры произошел при династии Аббасидов. Харун-ар-Рашидом (763–809) был основан университет в Багдаде и библиотека. Он отправлял людей на Запад для поисков греческих письменных трудов. Аль-Мамун (786–833) включил в свой управленческий аппарат ученых, основал обсерваторию и «Дом мудрости» в Багдаде, который объединил самых крупных ученых халифата. Главным предназначением учреждения был перевод астрономических, медицинских, алхимических, философских трудов с греческого и индийского языков на арабский язык [7].

Арабы ассимилировали не только греческую культуру, но и индийскую и китайскую. Математик Аль-Хорезми применил индийские цифры, которые теперь называют арабскими. С X в. пергамент был заменен бумагой, в Европе это сделали испанские арабы в XII в. В исламском мире возникли сотни библиотек. В багдадской библиотеке в XI в. было примерно 100 000 манускриптов. Сорбонна и ватиканская библиотека в XIV в. имели по 2 000 манускриптов [12, с. 251]. Философ и врач ар-Рази впервые стал лечить ветряную оспу и корь. Авиценна синтезировал греческую и арабскую медицину, его труд «Канон врачебной науки» использовали в Европе до XVI в. в качестве основного учебника. Ибн-Юлас стал основателем тригонометрии, Ибн-аль-Хайсам впервые начал изготовлять увеличивающие хрустальные линзы [14, с. 84].

Арабам долгое время принадлежало ведущее положение в астрономии, оптике, медицине, математике. Причиной этого, как было показано выше, был адекватный ответ на аполлоновский вызов. Основные составляющие этого ответа: поощрение и финансирование ученых правящей элитой, открытие библиотек и учебных заведений, установление связей с представителями других культур, придание значительного престижа интеллектуальной деятельности. Важным был еще один компонент аполлоновского ответа. Он касался отношения между рациональным знанием (философией и наукой) и религией. Этот компонент был инициирован представителем фундаментального ислама теологом аль-Газали (1058–1111). Он отверг философию Авиценны и утверждал, что если философское знание не соответствует содержанию Корана, то такое знание должно быть признано неверным. Аналогичный конфликт был и в Европе. Достаточный по силе ответ на религиозный выпад был дан Ибн Рушдом (1126–1198). Он обосновал идею интерпретации соответствующих фрагментов в Коране. Идея Ибн-Рушда, важная и для западной философии, состояла в следующем: не каждое положение Корана следует истолковывать в прямом смысле. Когда прямое понимание положений в Коране представляется противоречащим положениям философии и науки (разума), то соответствующие суры следует истолковывать аллегорически или метафорически. Поэтому противоречие между Кораном и философией отсутствует. Таким образом, мыслитель обезопасил философию и науку от религиозной критики и возможного торможения рационального познания религией. В результате адекватных ответов на аполлоновский вызов арабский Восток более чем шесть веков опережал Запад в научном и техническом отношении. Но по какой же причине арабская культура не по-

родила современную науку, а последняя возникла в Европе в XVI–XVII вв.? Почему произошел упадок науки и философии в арабском мире к XV в.? Мы полагаем, что это произошло в результате изменений в содержании аполлоновского вызова-и-ответа.

Если до этого религиозному компоненту аполлоновского вызова арабы давали сильный ответ, то с течением времени ответ ослабел. Возможно, это было обусловлено тем, что не было философов с интеллектуальным уровнем Ибн Рушда, которые могли бы согласовать возрастающее рациональное знание с религиозными догмами. Религиозные круги усиливали критику арабских ученых. Значительная часть научных областей истолковывалась с позиций религии в качестве бесполезных, которые подрывают картину мира, представленную в Коране. XII–XIII вв. характеризовались возрастающим давлением на рациональное знание со стороны «теологических» («исламских наук»), противопоставлявшихся «наукам иностранным». Польза последних признавалась в тех ситуациях, в которых они выступали компонентом религиозных культов. Например, польза арифметики, геометрии и астрономии признавалась постольку, поскольку эти науки позволяли мусульманам определять направление во время хаджа к Мекке и точное время. Иные области научных исследований не признавались актуальными.

Еще один компонент ответа, не соответствовавший потребностям растущему знанию, состоял в том, что арабская культура не создала и не содержала институциональные основания для знания рационального типа. Как правило, библиотеки помещались в медресе и мечетях. В качестве главного центра образования арабов служили медресе. Их главной задачей было изучение «исламских наук», Корана, жизни Пророка и исламского учения о праве. А «иностранные науки» в обязательном порядке не преподавались, хотя в библиотеках хранились их тексты. Хотя в медресе работали философы, но лекции по «иностранным наукам» ими в плановом порядке не читались, это относилось к их личному делу. Основная часть арабских ученых обеспечивала себя и семьи, работая государственными служащими, правоведами и врачами. Не произошло образования и признания гильдий и корпораций. Не было юридического оформления профессиональных групп преподавателей и студентов. Их самостоятельное развитие было затруднено. Автономных академических институтов, обладающих формами внутреннего самоуправления, подобно европейским университетам, так и не возникло. Неспособность арабской элиты включить знание рационального типа в структуру институтов своего социума оказалось слабым ответом на аполлоновский вызов: «Наиболее важной причиной стагнации арабской науки в XIV в. является то, что арабский мир так и не смог создать независимые университеты, к которым относились бы с терпимостью и которые могли бы рассчитывать на поддержку как светской, так и религиозной властей» [12, с. 255].

Рассмотрим далее эволюцию ответа на аполлоновский вызов в Европе в период от изгнания афинских философов Юстинианом I до значительного достижения европейской ментальности — создания университетов. Когда философские школы были закрыты, то некоторая часть учености античных мыслителей была сохранена в монастырях. Несколько веков после этого монастыри — единственные центры, в которых осуществлялось организованное обучение. В монастырях преподавание велось на латинском языке. В результате того, что греческий язык стал забытым, был потерян доступ к основам античной культуры и ее рационализму. Арабы до этого перевели главные труды античных авторов. С этими переведенными трудами европейцы познакомятся только в X в. в ходе взаимодействия с арабской культурой. Особенно известным в Европе стал Ибн Рушд, он сделал комментарии к работам Платона и Аристотеля, его влияние было

испытано Фомой Аквинским. Западная схоластика до XVII в. именовалась «аверроизмом». Возможно, положения учения о гармонии между верой и разумом в определенной степени бы позаимствованы Аквинатом из работ Ибн Рушда, который, как отмечалось выше, предложил принцип аллегорического истолкования определенных сур Корана. Итак, ментальная особенность, которая возникла у арабов в качестве ответа на аполлоновский вызов, позднее возродилась в Европе в учении Аквината. Она сыграла положительную роль в подготовке сильного ответа европейцев на аполлоновский вызов.

Зарождению учености в Европе положила начало деятельность Карла Великого (768–824). В его империи аполлоновский вызов проявился как необходимость восполнить интеллектуальный вакуум, который возник в период Раннего Средневековья. Империя не имела административную структуру, которая могла бы удерживать в одном государстве сильные королевства. Актуальной задачей стало формирование эффективной системы образования. Правящей элитой Карла был дан ответ на аполлоновский вызов, который в истории стали именовать «Каролингским Возрождением». Император стремился вернуть утерянную античную ученость. В столице Аахене им была основана Палатинская школа, которая стала в Европе важным центром культуры. Были также открыты монастыри и кафедральные школы, на базе которых потом будут созданы первые университеты. Долгое время Палатинскую школу возглавлял Алкуин, он же выступал и как советник императора по вопросам культуры. Алкуин стремился возродить греческую идею о семи свободных искусствах (artes liberales), которые должны изучаться свободными людьми. Имелись две группы искусств: 1) тривиум (trivium), включавший в себя диалектику (логику), риторику, грамматику; 2) квадривиум (quadrivium), в который входили музыка, астрономия, арифметика, геометрия. Университеты, которые будут созданы в Европе в XII в., тоже используют идею о семи свободных искусствах. В каролингский период возникает термин «scolasticus» (схоластик) от лат. schola — школа. Так вначале именовали преподавателей квадривиума и тривиума. В последующем схоластами стали называть любых преподавателей, а дисциплины, которые изучали в школах Средневековья, — схоластическими [4; 7].

Сравнивая ответы на аполлоновский вызов, которые дала арабская элита и европейская, можно заключить, что ответ со стороны арабов был сильнее европейского в трех отношениях: 1) арабский ответ начался раньше европейского; 2) в Европе востребованными стали главным образом дисциплины, входящие в тривиум; миссионерам, священникам и монахам преподавались грамматика, диалектика и риторика, а дисциплины из квадривиума считались ненужными, тогда как в арабском мире дисциплины, относящиеся к квадривиуму, интенсивно развивались; 3) широта ответа арабов была больше в сравнении с Европой. Все это привело к многовековому научно-техническому превосходству Востока. Можно выявить аналогию в распространении учреждений образования: на Востоке ими были медресе, в Европе они были представлены монастырями и кафедральными школами. Организация образования и знания на Востоке вначале была более эффективной, чем на Западе. Когда же имманентная логика развития знания рационального типа востребовала себе новое воплощение в структуре социума (другой виток аполлоновского вызова), то европейские школы сумели модифицироваться в университеты, обладающие автономией, а восточным медресе была уготована участь «могил» восточной науки.

Возникшие в XII в. университеты являлись интеллектуальным и социальным новшеством. В Средние века сам термин universitas использовался юристами для того,

чтобы обозначать любой организованный союз людей [1, с. 35]. Организация, созданная для реализации познавательных интересов, вначале именовалась universitas studium (studium — учебный). Это позволяло отличать ее от иных организаций. В последующем ее стали именовать studium generale — генеральной школой. В слове generale выражалось отличие от локальных и местных школ. Звания и степени, присвоенные в studium generale, признавались всеми другими генеральными школами христианской Европы, а обладатели соответствующих званий и степеней могли быть в этих школах преподавателями. Отмеченное обстоятельство было важной частью ответа на аполлоновский вызов. Насущной потребностью все более распространяющегося в социуме знания была необходимость унификации тех принципов, которые лежали в основе образовательного процесса. Без такой унификации последующее развитие знания было бы затруднительным. Ответ на указанный вызов был дан образовательно-административной элитой той эпохи. Благодаря инновации studium generale образовательные учреждения интегрировались на базе единых стандартов. В XV в. наименование studium generale сменилось официальным названием universitas.

Растущее знание рационального типа требовало также роста числа субъектов, которые бы производили его развитие и распространение. В качестве ответа на эту потребность возникли университетские корпорации, включенные в городскую культуру. Местом пребывания всех первых университетов были города, поскольку в сельской местности нельзя было разместить и обеспечить жизнь возрастающему количеству студентов. У городских властей имелась заинтересованность в подготовке людей с образованием, а также в контроле над образовательным процессом. Для городов была очевидной экономическая выгода от наличия университетов. Существование в городе университета повышало его влиятельность и значимость, увеличивало налоговые сборы, было источником дохода для домовладельцев. Рост и успех университетов был обусловлен также наличием социальных преимуществ их выпускников, получавших хорошие возможности для трудоустройства. К примеру, имелась очень большая потребность в юристах из-за их нехватки. Близко к 1200 г. в Париже проживало около 50 тыс. человек. Десятая часть из них состояла из студентов [12, с. 247].

Как выше уже отмечалось, посредством реализации замысла studium generale произошла некоторая интеграция образовательных учреждений на основе общих стандартов. Но она была интеграцией по форме (способы проведения занятий, организация образовательного процесса, оценка знаний, присуждаемых степеней и др.). Наряду с этим существовала потребность в дифференциации по содержанию — требовались учебные заведения, которые бы специализировались на преподавании определенных частных наук с целью более глубокого и основательного их постижения студентами в сравнении с изучением в иных учебных заведениях. В качестве ответа произошло разделение университетов, которые стали специализироваться на определенных предметах. К примеру, в Париже преимущественно развивалась теология, в Болонье — юридические дисциплины, в Монпелье и Салерно — медицина. Из-за специализации многие студенты, начав учебу в одном университете, продолжали свое обучение в других университетах. Например, будущий епископ вначале изучает в Париже теологию, а затем в Болонье — юриспруденцию. Ваганты (от лат. vagantes — странствующий), или странствующие студенты, представляли из себя колоритный слой Средневековья. Они вели тяжелую жизнь, наполненную длительными странствиями. Ваганты — авторы студенческого гимна Gaudeamus (от лат. возрадуемся).

Для успешного развития рационального знания, как нами уже отмечалось, требуются особые институциональные основания, необходимые для обеспечения независимости и автономии образовательных учреждений. Запад дал адекватный ответ и на данную составляющую аполлоновского вызова. Конкретное авторство данного ответа принадлежит, по-видимому, широкой массе членов университетских корпораций. Независимость от города школярами отстаивалась с использованием той важной роли, которая принадлежала университету в городской жизни. Для отстаивания своих интересов студентами использовался такой действенный способ воздействия на городскую общину, как угроза переезда в другой город [1, с. 38]. Самое важное событие в процессе завоевания университетами своей автономии заключалось в выходе в свет в 1231 г. Bulle Parens Scientiarum (буллы: родительские науки) папы Григория IX. До ее выхода было много бойкотов и волнений студентов в Париже и других городах. Булла наделяла университеты правом разработки и учреждения уставов, учебных планов и требований к экзаменам, которыми предусматривалось приравнивание друг другу свидетельств разных учреждений о результатах сдачи экзаменов. С течением времени университеты приобрели свободу в отношениях с государством и церковью.

Заключение. Без претензии детального объяснения процесса развития рационального знания вообще и формирования университетской традиции, в частности, мы предприняли попытку дать истолкование этих процессов на основе модели вызов Аполлона. Ответ на аполлоновский вызов представляет собой комплексный социокультурный феномен. Описанные выше составляющие этого ответа служат, по нашему мнению, одними из основных факторов, стимулирующих развитие системы образования. В настоящее время Россия вступила в активную фазу формирования ответа на аполлоновский вызов. Одна из важных составляющих современного ответа представлена участием России в Болонской образовательной системе. Это участие вызывает интенсивные дискуссии. На наш взгляд, Болонская система аналогична идее studium generale, которую мы истолковали в качестве сильного ответа. Другие важные компоненты вызова Аполлона, стоящие перед современной российской системой образования, — это оптимизация вузов и их филиалов, адекватная мотивация преподавательской деятельности, внедрение адекватных наукометрических технологий как объективных критериев научно-исследовательской работы, объединение образования с реальными производством, бизнесом, опытно-конструкторскими разработками и др. На наш взгляд, отмеченные в этой статье сильные ответы на различные компоненты вызова Аполлона, данные разными цивилизациями, могут быть полезны нашей образовательно-административной элите, а также всем задействованным в этой сфере лицам и могут способствовать повышению образовательного потенциала современного российского общества.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1 *Ван Х. Л. А.* Формирование университетских корпораций и их региональная специфика в Европе эпохи Высокого Средневековья // Вестник МГГУ им. М. А. Шолохова (История и политология). 2012. № 3. С. 34–41.

2 *Губанов Н. И., Губанов Н. Н.* Роль менталитета в преодолении антропогенных кризисов // Историческая психология и социология истории. 2013. Т. 6, № 1 (11). С. 166–180.

3 *Губанов Н. И., Губанов Н. Н.* Менталитет: сущность и функционирование в обществе // Вопросы философии. 2013. № 2. С. 22–32.

4 *Губанов Н. И., Губанов Н. Н.* Вызов Аполлона и образовательный потенциал общества // Гуманитарный вестник. 2016. Вып. 4 (42). С. 4.
5 *Губанов Н. И., Губанов Н. Н.* Роль менталитета в развитии общества: социокультурная гипотеза // Вестник славянских культур. 2017. Т. 43. С. 38–51.
6 *Губанов Н. И., Губанов Н. Н.* Образование и глобалистский менталитет // Век глобализации. Исследования современных глобальных процессов. 2017. № 1 (21). С. 132–142.
7 *Губанов Н. Н.* Становление университетской традиции в эпоху Высокого Средневековья // Социология образования. 2014. № 1. С. 56–69.
8 *Губанов Н. Н.* Формирование, развитие и функционирование менталитета в обществе. М.: Междунар. изд. центр «Этносоциум», 2014. 214 с.
9 *Ильин В. В.* Философия науки. М., Изд-во МГУ, 2003. 359 с.
10 *Кашуба Э., Галян С., Губанов Н.* О системе воспитания в вузе // Высшее образование в России. М.: Изд-во МПУ, 2004. № 6. С. 12–16.
11 *Нехамкин В. А.* Роль образования руководителя государства в процессе исторического развития // Социология образования. 2012. № 2. С. 82–97.
12 *Скирбекк Г., Гилье Н.* История философии / пер. с англ. В. И. Кузнецова. М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 2000. 800 с.
13 *Тойнби А. Д.* Постижение истории / пер. с англ. Е. Д. Жаркова. М.: Прогресс, 1996. 608 с.
14 *Царегородцев Г. И., Шингаров Г. Х., Губанов Н. И.* История и философия науки. М.: Изд-во СГУ, 2014. 461 с.

***

© 2018. Nikolay I. Gubanov
Tyumen, Russia

© 2018. Nikolay N. Gubanov
Moscow, Russia

APOLLO'S CALL AS THE DRIVING FORCE BEHIND THE DEVELOPMENT OF EDUCATION

Abstract: In spite of the fact that the education system role steadily increases in functioning and development of society, the issue of driving forces of these processes calls for a proper study. The historical analysis of education development detected one of the main growth`s drivers. To define it a new social and philosophical concept — challenge of Apollo — was applied. The purpose of the paper is to examine such a concept. It was named by analogy to A. D. Toynbee `s "Poseidon's challenge". The need of society to resolve periodically sharpening contradiction between the increasing of rational knowledge and welfare/living conditions of people constitutes the essence of "Apollo's challenge". The paper designates the complex of social conditions which determine the form of knowledge as "social security of knowledge". The authors highlighted its structure and described the forms in which it determined the process of knowledge development. As the paper reveals in case when society provides social security of new rational knowledge adequate to requirements of the knowledge`s development, then the

latter may develop further progressively. The incremental rational knowledge, finding the embodiment of the contents in human practice and being implemented in various spheres of society, conditions its progressive development. Thus "Apollo's challenge" acts as one of the main factors determining socio-cultural dynamics. The authors use that concept to analyze education`s dynamics, e.g., in a study of the process of establishing university tradition during 11th–15th centuries.

Keywords: Apollo's challenge; administrative and educational elite mentality, university tradition, educational innovations, society`s educational capacity; social security of knowledge.

Information about the authors:
Nikolay I. Gubanov — DSc in Philosophy, Professor, Tyumen State Medical University, Odessa St., 54, 625023 Tyumen, Russia. E-mail: gubanov48@mail.ru
Nikolay N. Gubanov — DSc in Philosophy, Associate Professor, N. E. Bauman Moscow State Technical University, 2nd Bauman St., 5/1, 105005 Moscow, Russia. E-mail: gubanovnn@mail.ru

Received: May 14, 2018
Date of publication: December 28, 2018
For citation: Gubanov N. I., Gubanov N. N. Apollo's call as the driving force behind the development of education. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2018, vol. 50, pp. 22–34. (In Russian)

REFERENCES

1 Van H. L. A. Formirovanie universitetskih korporacij i ih regional'naya specifika v Evrope ehpohi Vysokogo Srednevekov'ya [Formation of university corporations and their regional specificity in Europe in the era of the High Middle Ages]. *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo gumanitarnogo universiteta im. M. A. Sholohova (Istoriya i politologiya),* 2012, no 3, pp. 34–41. (In Russian)

2 Gubanov N. I., Gubanov N. N. Rol' mentaliteta v preodolenii antropogennyh krizisov [The role of mentality in overcoming anthropogenic crises]. *Istoricheskaya psihologiya i sociologiya istorii'*, 2013, vol. 6, no 1 (11), pp. 166–180. (In Russian)

3 Gubanov N. I., Gubanov N. N. Mentalitet: sushchnost' i funkcionirovanie v obshchestve [Mentality: the essence and functioning in society]. *Voprosy filosofii*, 2013, no 2, pp. 22–32. (In Russian)

4 Gubanov N. I., Gubanov N. N. Vyzov Apollona i obrazovatel'nyj potencial obshchestva [The challenge of Apollo and educational potential of society]. *Gumanitarnyj vestnik*, 2016, no 4 (42), p. 4. (In Russian)

5 Gubanov N. I., Gubanov N. N. Rol' mentaliteta v razvitii obshchestva: sociokul'turnaya gipoteza [The role of the mentality in the development of society: the sociocultural hypothesis]. *Vestnik slavyanskih kul'tur*, 2017, vol. 43, pp. 38–51. (In Russian)

6 Gubanov N. I., Gubanov N. N. Obrazovanie i globalistskij mentalitet [Education and the globalist mentality]. *Vek globalizacii. Issledovaniya sovremennyh global'nyh processov'*, 2017, no 1 (21), pp. 132–142. (In Russian)

7 Gubanov N. N. Stanovlenie universitetskoj tradicii v ehpohu Vysokogo Srednevekov'ya [The formation of university traditions in the era of the High Middle Ages]. *Sociologiya obrazovaniya*, 2014, no 1, pp. 56–69. (In Russian)

8 Gubanov N. N. *Formirovanie, razvitie i funkcionirovanie mentaliteta v obshchestve* [Formation, development and functioning of the mentality in society]. Moscow, Ehtnosocium Publ., 2014. 214 p. (In Russian)

9 Il'in V. V. *Filosofiya nauki* [Philosophy of Science]. Moscow, Izdatel'stvo MGU Publ., 2003. 359 p. (In Russian)

10 Kashuba Eh., Galyan S., Gubanov N. O sisteme vospitaniya v vuze [On the system of education in the university]. *Vysshee obrazovanie v Rossii*, 2004, no 6, pp. 12–16. (In Russian)

11 Nekhamkin V. A. Rol' obrazovaniya rukovoditelya gosudarstva v processe istoricheskogo razvitiya [The role of education of the head of state in the process of historical development]. *Sociologiya obrazovaniya*, 2012, no 2, p. 82–97. (In Russian)

12 Skirbekk G., Gil'e N. *Istoriya filosofii* [History of philosophy], translated from English by V. I. Kuznetsov. Moscow, VLADOS Publ., 2000. 800 p. (In Russian)

13 Tojnbi A. D. Postizhenie istorii [Study of history], translated from English by E. D. Zharkov. Moscow, Progress Publ., 1996. 608 p. (In Russian)

14 Tsaregorodtsev G. I., Shingarov G. Kh., Gubanov N. I. *Istoriya i filosofiya nauki* [History and philosophy of science]. Moscow, Izdatel'stvo SGU Publ., 2014. 461 p. (In Russian)

УДК 008+130.2
ББК 83.3(2Рос=Рус)+63.3(2)64

This is an open access article distributed under
the Creative Commons Attribution 4.0
International (CC BY 4.0)

© 2018 г. С. А. Никольский
г. Москва, Россия

Н Е С О Г Л А С И Е. О ДЕКОЛЛЕКТИВИЗАЦИИ ДЕВЯНОСТЫХ ГОДОВ И ОТРАЖЕНИИ ЕЕ ДУХА В ФИЛОСОФСКОЙ ПРОЗЕ ВАЛЕНТИНА РАСПУТИНА И РОМАНА СЕНЧИНА

Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ. Проект № 18-011-00278 «Мировоззрение российского земледельца в контексте задачи укрепления народного единства»

Аннотация: Проведенная в девяностых годах XX в. насильственная деколлективизация российской деревни (при том, что в свободной форме она, вероятно, когда-то могла бы состояться) привела к разрушению жизненного уклада десятков миллионов крестьян и их семей. И хотя эта недавняя очередная отечественная трагедия еще не получила своего философско-художественного осмысления в литературе — новый «великий перелом» и предпринятые в СССР и в новой России гигантские стройки на великих реках, обе направленные против человека, вполне сопоставимы. По этой причине представленный в произведениях Валентина Распутина и Романа Сенчина анализ состоявшихся затоплений вполне применим к процессу деколлективизации. В обоих случаях — при сгоне крестьян с земли с последующим затоплением или деколлективизации как сгоне с последующим образованием частных латифундий — мы видим новую историческую репрессию. Ее понимание и осуждение — необходимое условие культурного и правового преображения страны.

Ключевые слова: культура, история, литература, новые люди, крестьянство, земледелец, общество, общественное сознание, личность, деятельность.

Информация об авторе: Сергей Анатольевич Никольский — доктор философских наук, заведующий сектором философии культуры, Институт философии Российской академии наук, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, 109240 г. Москва, Россия. E-mail: s-nickolsky@yandex.ru

Дата поступления статьи: 26.03.2018
Дата публикации: 28.12.2018
Для цитирования: *Никольский С. А.* Несогласие. О деколлективизации девяностых годов и отражение ее духа в философской прозе Валентина Распутина и Романа Сенчина // Вестник славянских культур. 2018. Т. 50. С. 35–47.

Народ жить хотел. Но жить было нельзя.
Андрей Платонов
Знал народ, как жить, чем жить, для чего…
Роман Сенчин

Радикальные перемены общественно-экономического уклада, произошедшие в России в 90-х гг. прошлого века, привели к качественному изменению условий жизни больших социальных слоев. В первую очередь это коснулось сельской части населения страны, поскольку едва не две трети экономики было связано с освоением природных ресурсов. Реки как производители электроэнергии, полезные ископаемые (нефть, газ, лес) как основная статья экспортного дохода и, наконец, пашня и сельскохозяйственные угодья как главный источник для внутреннего потребления и, возможно, в перспективе еще одна статья экспорта.

Объявленная быстрая и радикальная замена (слом) плановой распределительной (социалистической) экономики на освобожденную от государственного вмешательства экономику рыночную (капиталистическую) по технологиям ее проведения и последствиям была адекватна проведенной более века назад отмене крепостного права с ее доминантной идеей, тяжело воспринятой основной частью крестьянства — «иди куда хошь, делай что хошь». Впрочем, даже тогда самодержавное государство не пустило все на самотек. Для земледельческих займов и расчетов были учреждены специальные банки, земледельцам выделялись целевые субсидии и кредиты, позднее государством была инициирована и поддержана переселенческая политика, в деревни на помощь крестьянам пришли кооператоры — просветители и организаторы нового хозяйственного уклада.

По-иному развернулись преобразовательные процессы в демократической России [3, с. 216–288]. В соответствии с Указом Президента «О неотложных маарах по осуществлению земельной реформы в РСФСР» от 27 декабря 1991 г. и Постановлением правительства от 29 декабря того же года, совхозам и колхозам было предписано до 1 января 1993 г. провести реорганизацию, разделив имеющиеся у производителей земли сельскохозяйственного назначения на индивидуальные участки (паи), равно как и имеющиеся у них средства производства. Хозяйствам, не обладавшим финансовыми ресурсами для погашения задолженности по оплате труда и кредитам, для ликвидации долгов давался месяц. В противном случае по истечении первого квартала 1992 г. они подлежали принудительной ликвидации и реорганизации. Участие в погашении долгов могли принять работники хозяйства, равно как и сторонние физические или юридические лица. Если таковых не находилось, то имущество хозяйств подлежало распродаже, а земля — перераспределению. И поскольку хозяйств-должников была почти половина, то их ликвидация сокращалась с одного года до трех месяцев. Рассчитывать на то, что накопленные в течение десятилетий в результате непаритетных товарно-денежных расчетов с государством долги в одночасье исчезнут, не приходилось. Было ясно, что выдвинутые условия — одна из форм принудительной ликвидации хозяйств, не вписывающихся в парадигмы новой экономической политики.

Такие преобразования приводили к радикальному сокращению численности занятых в сельском хозяйстве: в течение 1990-х гг. она уменьшилась почти на 40%, а к 2003 г. — еще на 18%. То есть если к 1991 г. в колхозах и совхозах РСФСР работало более 9,6 млн человек, а в сельской местности жили 38,8 млн человек, что составляло 26,2% всего населения России [2], то к концу 1990-х гг. число занятых сократилось бо-

лее чем на 3,8 млн человек, а через четыре года — еще на 2 млн. В том числе лишились работы не менее 700 тыс. специалистов с высшим образованием. А с учетом семей и иных жителей сельской местности оказалось, что перемены — потеря работы в колхозе или совхозе — коснулись порядка 22 млн. Фактически в стране прошел процесс деколлективизации, по замыслу организаторов — обратный принудительной коллективизации, совершенной шестьдесят с лишним лет назад[1], но по факту тоже принудительной.

Более того, темпы деколлективизации 1990-х гг. не идут в сравнение с коллективизацией 1929–1937 гг. — самым насильственным актом советской власти. И хотя в сталинскую коллективизацию крестьянство сопротивлялось несравненно более активно (только за 1930 г. ГПУ Украины зафиксировало 4098 выступлений, в которых только в этой республике приняли участие 956 587 человек) разрушительные последствия деколлективизации, выразившиеся в сломанных человеческих жизнях, вряд ли были меньшими.

Как показывает опыт стран, проводивших аграрные реформы, без серьезных потерь аграрная сфера (сельское хозяйство, переработка, обеспечивающие структуры и торговля) не может эффективно реформироваться без участия государства. С другой стороны, аграрный сектор органично воспринимает только те действия государства, которые адекватны оптимальному варианту его дальнейшего развития. В этом случае аграрный комплекс постепенно дополняет государственное вмешательство самореформированием, а впоследствии и вовсе обходится без государства.

Поскольку реформы, затрагивающие основы аграрного строя, должны решать коренные проблемы, которые не исчезают сами собой в ходе естественного аграрного развития, более того, существенно меняют уклад жизни сельских жителей, они подлежат всестороннему, не только экономическому, но социальному и культурному анализу, на основе которого создается и публично апробируется идеология и программа реформ.

Реформы отличаются от постоянных модернизаций, которые происходят в нормально развивающемся аграрном секторе передовых стран и связаны с появлением новых технологий, машин, систем организации производства и т. п. Для реформы требуется публично заявленная идеология, которая должна быть сориентирована на определенные заинтересованные и достаточно массовые социальные силы и слои. Ей должны сопутствовать тщательно разработанные средства и механизмы осуществления. Для ее «запуска» необходима государственная воля, дееспособные исполнительные органы, материальная поддержка и достаточный лимит времени. Только весь комплекс этих элементов делает реформу возможной, поддержанной сельскими жителями.

То, что для всего мира, включая Россию, нормален именно такой путь, свидетельствует исторический опыт. Так, идеология и механизмы столыпинской реформы готовились и заинтересованно и критически обсуждались в кругах тогдашнего «образованного» общества без малого двадцать лет. В дальнейшем деятельность самого П. А. Столыпина как публичного политика, широко заявленные им цели и идеология реформы позволили привлечь внимание российского общества к этой области социально-экономической жизни, мобилизовать усилия многих прогрессивно настроенных людей. Столыпинская реформа органически вошла в жизнь потому, что опиралась

[1] Символично, что ельцинский указ от 27 декабря 1991 г. практически совпал с объявленной Сталиным 29 декабря 1929 г. коллективизацией и ликвидацией кулачества как класса в речи на конференции аграрников-марксистов в Коммунистической академии — будущем Институте философии (г. Москва, ул. Волхонка, д. 14).

на активную часть российского крестьянства, заинтересованную в получении больших возможностей для решения своих жизненных проблем, достижения собственных целей. Ее сила заключалась в адекватности, ясном формулировании и осуществлении в конкретных экономических, социальных и хозяйственных акциях, отвечавших интересам нарождающегося слоя капиталистически ориентированных производителей. Однако по мере того как эти факторы ослабевали, в том числе был устранен их мотор — сам Столыпин, сворачивалась и реформа.

Следует отметить, что у состоявшейся деколлективизации 1990-х гг. тоже был свой, хотя и непродолжительный период научной подготовки. В середине 1980-х гг. в связи с «перестройкой» открылись новые перспективы развития отечественного гуманитарного знания, когда историки, социологи и экономисты получили возможности не только для работы с архивными материалами, но и для изучения аграрной реальности — бывших в отечественной истории и наличных за рубежом форм сельскохозяйственной деятельности, в том числе крестьянских и фермерских хозяйств[2]. Именно в них новые реформаторы увидели альтернативу колхозам и совхозам. Однако рассматривали они их как единственное будущее российской деревни, исключающее иные формы. Тогда же были предприняты и первые философские попытки осмысления особенностей отечественной истории аграрных отношений и современной сельскохозяйственной практики[3].

Возможно, главным итогом, которым завершалась исследовательская работа, должен был стать императив добровольного участия крестьянства в проводимых мероприятиях. Именно необходимость согласия, согласования потребностей, интересов и целей участников процесса, достижение единого понимания характера, темпов и способов осуществления реформ было итогом исторического опыта, рекомендацией на будущее. К сожалению, этот исторический вывод и эти рекомендации новыми реформаторами восприняты не были.

В то же время отсутствие такового согласия стала причиной, почему значительная часть крестьянства попыталась от деколлективизации уклониться: на 1 января 1994 г. из прошедших перерегистрацию 95% хозяйств, треть сохранила прежний статус колхоза.

Однако если в отношении предварительного научного осмысления процесса деколлективизации справедливо может быть выдвинут аргумент о его кратковременности и недостаточной общественной адаптации, то этого нельзя сказать о предшествующей культурной, прежде всего литературной, подготовительной работе.

В 50–90-е гг. XX в. мир российского земледельца глубоко и всесторонне осмысливался советской литературой, наследовавшей философичность классики XIX сто-

[2] Ведущим исследователем аграрной истории досовесткого и советского крестьянства был руководитель профильного сектора Института российской истории РАН В. П. Данилов, а возрождение отечественной аграрной социологии и исследований современной сельской экономики в России и на Западе было связано с именем приехавшего для работы в Россию профессора Манчестерского университета (Великобритания) Теодора Шанина, впоследствии ректора созданной им Московской школы экономических и социальных исследований.

[3] Первым значимым всесоюзным научным мероприятием на эту тему стала проходившая в Полтаве в 1986 г. философская конференция «Мировоззрение и сельскохозяйственная практика». В рамках сектора философских проблем биологии (руководитель Р. С. Карпинская), а в дальнейшем в качестве заведующего сектором философии хозяйства Института философии полтавскую конференцию, а также исследование этой проблематики в Институте инициировал автор статьи, в частности, выпустивший монографию «Власть и земля. Хроника утверждения бюрократии в деревне после Октября» (М.: Агропромиздат, 1990).

летия. Тургеневские «Записки охотника» — подлинная энциклопедия мировоззрения отечественного земледельца — крестьянина и помещика, искания толстовского героя Константина Левина (роман «Анна Каренина) и князя Нехлюдова (рассказ «Утро помещика» и роман «Воскресение»), многие персонажи произведений Николая Лескова, анализ крестьянского и помещичьего мировоззрения, проделанный Антоном Чеховым, — вот лишь небольшая часть того огромного наследства, которое ожидало размышлений потомков.

После Октябрьской революции перед заинтересованным исследователем мир деревни был явлен прозой Михаила Шолохова и Андрея Платонова. А после Великой Отечественной войны внимание к крестьянству проявило себя в очерках В. В. Овечкина и Е. Я. Дороша, в рассказах А. Я. Яшина и А. В. Калинина, в публицистике Г. С. Лисичкина, Ю. Д. Черниченко и А. И. Стреляного, в художественной прозе В. И. Белова, В. Г. Распутина, Б. А. Можаева, В. П. Астафьева, Ф. А. Абрамова, В. М. Шукшина, С. П. Залыгина, Ч. Айтматова и Ф. Искандера. Авторы, критически оценивая колхозный труд и сельскую жизнь советского человека, описывали присущую им сложность и глубину.

Казалось, столь серьезное внимание к проблеме отечественного крестьянства со стороны писательской и гуманитарной интеллигенции исключит возможность нового «коренного перелома», обусловленного исключительно политической конъюнктурой. Тем не менее, наряду с прогрессистской ретивостью, новые реформаторы обнаружили культурную дикость, и потому новый «слом хребта российского крестьянства», как и новый «год великого перелома», состоялись вновь.

В современной отечественной философствующей литературе нет значимых крупных произведений, в которых бы деколлективизация рассматривалась как происходившая на наших глазах новая трагедия российского крестьянства. Однако для исследования человеческих, культурных и природных последствий этой социальной катастрофы отсутствие произведений, специально ей посвященной, оказалось не существенным. Развернувшиеся в стране накануне 1980-х и позднее, в 1990-х гг., гигантские по своим масштабам природно-социальные переустройства, в существенной степени деколлективизацию повторяли, с ее содержанием и последствиями были сопоставимы. Лишение возможности заниматься привычной деятельностью и сопутствующий этому запрету сгон с привычных мест жизни — то существо процесса, который в одном случае назван «вынужденным переселением» в связи со строительством гидроэлектростанций, а в другом — реорганизацией колхозов и совхозов.

Один и тот же дух нового «коренного перелома» воспроизведен и в трагедии затопления деревни в конце 1970-х, и в пожаре поселковых складов времен «перестройки» (повести «Прощание с Матерой» и «Пожар» Валентина Распутина). Дух этот — главное содержание пришедшегося на начало 2000-х второго затопления деревни, обнаруживающий себя в судьбе потомков выселенных и раскрестьяненных сельских жителей (романы «Зона затопления» и «Елтышевы» Романа Сенчина).

Что же открывают нам Распутин и Сенчин, что с их помощью формулируется в фундаментальной социально-философской и культурной проблеме нового всероссийского несогласия конца XX – начала XXI вв.?

***

Изображая то, что именуется русской душой, отечественная классика являла миру неразрывную связь человека — земледельца-крестьянина или охотника-барина — с волшебным миром природы. Тургеневские «Записки охотника» [7] открывают-

ся не только рациональным хозяином Хорем, но и «природным» человеком Калинычем (рассказ «Хорь и Калиныч»), который умеет заговаривать кровь, испуг, бешенство, «выгонять червей», ему «даются» пчелы и не привыкшие к новому хозяину лошади. Как бы растворены в благодатной природе лежащие у костра мальчики (рассказ «Бежин луг»). И, кто знает, не улетел ли мысленно вместе с куличками один из них в страну, где зимы не бывает? Может, поэтому и не заботился чрезмерно русский мужик о своей избе, поскольку не менее, чем в четырех стенах, жил в пространстве благодатной природы? И также в ее лоне лежала до поры распутинская деревня Матера.

> Тот первый мужик, — начинает повесть автор, — который триста с лишним лет назад надумал поселиться на острове, был человек зоркий и выгадливый, верно рассудивший, что лучше этой земли ему не сыскать. Остров растянулся на пять с лишним верст и не узенькой лентой, а утюгом, — было где разместиться и пашне, и лесу, и болотцу с лягушкой, а с нижней стороны за мелкой кривой протокой к Матере близко подчаливал другой остров, который называли то Подмогой, то Подногой. Подмога — понятно: чего не хватало на своей земле, брали здесь [4, с. 172].

Так устроился крестьянин, что и ему от земли, реки и леса прибыток был, и тому, что его окружало, он тоже не был в тягость, но и более того — был в пользу. Землю обиходить, реку поправить, лес почистить — нигде без него не обходилось. И на эту гармонию мир щедро отзывался урожаем, зверем, грибами, ягодой, чистой водой и рыбой. Но еще больше мир одаривал человека тем, что поселял в людях душевный лад, светлые мысли, добрые чувства. И даже тогда, когда несчастье лишало человека движения, прижимало к земле, не всегда впадал он в отчаянье, предавался унынию.

> Я, — говорит неподвижно лежащая в доме-шалаше Лукерья, — слава Богу, вижу прекрасно и все слышу, все. Крот под землею роется — я и то слышу. И запах я всякий чувствовать могу, самый какой ни на есть слабый! Гречиха в поле зацветет или липа в саду — мне и сказывать не надо: я первая сейчас слышу. Лишь бы ветерком оттуда потянуло. Нет, что Бога гневить? (рассказ «Живые мощи» из «Записок» Тургенева) [7, с. 330].

Но в большой стране люди живут, строя планы, перестраивая свою и чужую жизнь. Как? В этом, возможно, главный вопрос, поставленный судьбой Матеры. Ведь вот — течет жизнь:

> Ночь будто остановилась и не стекала уже поперек Ангары в свою закатную сторону, а набравшись до краев, творила над Матерой слепое осторожное кружение. Слепо тыкался то с одной, то с другой стороны ветерок и, не натянувшись, засыпая на ходу, опадал и застревал в траве. Трава была влажной, пахучей, и по ней Хозяин[4] определил, что завтра к середине дня прольется недолгий дождь.
>
> Остров продолжал жить своей обычной и урочной жизнью: поднимались хлеба и травы, вытягивались в земле корни и отрастали на деревьях листья; пахло отцветающей черемухой и влажным зноем зелени; шепотливо клонились к воде по правому берегу кусты; вели охоту ночные зверьки и птицы.
>
> Остров собирался жить долго [4, с. 215].

А что же люди? Десятки лет назад, в тридцатых, сгоняя «кулаков», власть заботилась лишь о том, чтобы «место расчистить». И в начале 1990-х она думала неразумных крестьян «наставить на путь истинный» все тем же исконным российским средством — насилием. И здесь, на пространстве будущего рукотворного дна реки, она

[4] Как бы для того, чтобы живое, существующее на свете помимо человека, тоже обрело голос, автор «Прощания» вводит в повесть образ бестелесного существа — покровителя Матеры — Хозяина.

действует так, будто человека и нет вовсе. И к такому ее поведению люди, к несчастью, уже привыкли и лишь страдают:

> — Утром подымусь, вспомню со сна… ой, сердце упрется, не ходит, — рассказывала старуха Настасья. — Осподи!… А Егор пла-а-чет, плачет. Я ему говорю: «Ты не плачь, Егор, не надо», — а он: «Как мне не плакать, Настасья, как мне не плакать?!» Так и иду с каменным сердцем ходить, убираться. Хожу, хожу, вижу, Дарья ходит, Вера ходит, Домнида — и вроде отпустит маленько, привыкну. Думаю: а может, попужать нас только хочут, а ниче не сделают.
>
> — Че нас без пути пужать? — спрашивала Дарья.
>
> — А чтоб непужаных не было [4, с. 177].

То, что власть не принимает во внимание осмысленные интересы людей, не строит с ними диалог, обнаруживает ее коренное небрежение главным свойством человеческого сообщества — сообщаемостью. Сообщаемость «подразумевает сообщество людей, к которым можно обратиться, которые слушают и могут быть выслушаны» [1, с. 74–76]. Для человечества, человеческого рода, говоря словами Канта, «сообщать и высказывать свое мнение — это естественное призвание» [1, с. 74–76]. Раскрывая, «давая отчет», как, под влиянием чего у человека сложилось то или иное мнение, Распутин, а затем и Сенчин, выполняют собственно философскую, понятую в духе Сократа работу — объяснение любого мнения, извлечение из него скрытых или до поры невидимых последствий.

В ситуации переселения под угрозой затопления «безмолвные» до поры люди все же обнаруживают предел, дальше которого они отступить не могут. Этот последний предел — память о предках, их смерть и недалекая смерть собственная. Одно из центральных событий повести — попытка исполнения отданного властями приказа провести упреждающую переселение «очистку» кладбища — сжечь кресты и надгробные пирамидки, дабы не всплыли на поверхность после затопления, не мешали плыть пароходам, не печалили туристов. С целью санитарной обработки ложа водохранилища на остров прибыла бригада и, не сказавшись жителям, принялась за работу. Узнав об этом, старики, женщины и детишки бросились могилы защищать.

> — Вы знаете, на этом месте разольется море, пойдут большие пароходы, поедут люди… Туристы и интуристы поедут. А тут плавают ваши кресты. Их вымоет и понесет, они же под водой не будут, как положено, на могилах стоять. Приходится думать и об этом…
>
> — А о нас вы подумали? — закричала Вера Носарева. — Мы живые люди, мы пока здесь живем. Вы загодя о туристах думаете, а я счас мамину фотокарточку на земле после этих твоих боровов подобрала. Это как? Где я теперь ее могилку стану искать, кто мне покажет? Пароходы поплывут… это когда твои пароходы поплывут, а мне как теперь здесь находиться? Я на ваших туристов… — Вера задохнулась. — Покуда я здесь живу, подо мной земля, и не нахальте на ней. Можно было эту очистку под конец сделать, чтоб нам не видать… [4, с. 187].

Но, может, это нечаянный и единственный просчет власти? Ведь для «утопленников», как прозвали переселяемых жители других, незатопляемых деревень, построили новый поселок, и всем дают «равноценные» городские квартиры. Но не предусмотрена поселком бывшая у людей прежде природная и рукотворная гармония, когда «даже и смерть среди своих виделась собственными глазами ясно и просто — как оплачут, куда отнесут, с кем рядом положат» [4, с. 209]. Все подчинено одному: ГЭС уже успели «отгрохать», и затопление вот-вот начнется. Что великой хозяйственной целесообразности противопоставить?

Распутин такие слова находит: «В старину как говаривали… Мать, ежли она одного ребенка холит, а другого неволит, — худая мать» [4, с. 258]. Но разве власть эти слова слышит? Ведь и ученые эксперты[5], немало знающие о жизни и судьбе отечественной деревни, смогли составить для решительного правителя Б. Ельцына «умный» указ о тотальной спешной деколлективизации, враз, не хуже ГЭС, смывшей с обихоженной земли десятки миллионов для нового уклада не подходящих.

И вот итог водных и земельных выселений — согнанные со своих мест люди в минуту большого несчастья. И среди тех, кто тушит пожар (одноименная повесть В. Распутина), не только бывшие жители затопленных деревень, но и в немалой степени прочие, сделавшиеся вахтовиками, бродячими бригадами, всякого иного рода хозяйственным «перекати-полем». А пожар случился там, куда расселили и исчезнувшую с лица земли Матеру: «Неуютный и неопрятный, и не городского и не деревенского, а бивуачного типа был этот поселок, словно кочевали с места на место, остановились переждать непогоду и отдохнуть, да так и застряли. Но застряли в ожидании когда же последует команда двигаться дальше, и потому — не пуская глубоко корни, не охорашиваясь и не обустраиваясь с прицелом на детей и внуков, а лишь бы лето перелетовать, а потом и зиму перезимовать» [4, с. 364].

Как протекала жизнь в поселке? Похоже на то, как ежегодно устраивались и гибли под колесами тракторов и лесовозов уличные тротуары, на остатки которых грязь намешивалась «до черно сметанной пены, которая тяжелыми волнами расходилась на стороны и волнами потом засыхала, превращаясь в каменные гряды, а для стариков — в неодолимые горы» [4, с. 364]. Но это — одна из внешних сторон неустроенной жизни. Главное было то, что люди перестали быть хлеборобами, когда «сколько ни живи, все будет для хлеборобного дела мало».

Лесозаготовка прежнего усердия не предусматривала: вали до плана и сверх того. Но такая работа не требовала и прежнего универсального работника. И они, кто оказавшись не у дел, а кто не вынеся новых условий хозяйствования, стали уезжать. А «взамен уехавших и унесенных принялись селиться люди легкие, не обзаводящиеся ни хозяйством, ни даже огородишком, знающие одну дорогу — в магазин, и чтоб поесть, и чтоб время от работы до работы скоротать. Сначала от работы до работы, а затем и работу прихватывая, заслоняя ее магазином, и чем дальше, тем больше, тем слаще и неудержимей. Работа этого, понятно, не любит — и нелады с ней, с работой, и уж общины другого толка, которых раньше не было и в помине. Водились, конечно, пьянчуги, где они на святой Руси не водились, но чтоб сбиваться в круг, разрастаться в нем в открытую, ничего не боящуюся и не стыдящуюся силу с атаманом и советом, правящим власть, такого нет, не бывало» [4, с. 378]. Жили эти сезонники и шабашники свои дни так, что лишь бы дню быть прожитому. «Такой ни себе помощи не принимает, ни другому ее не подаст, процедуру жизни он исполняет в укороте, не имея ни семьи, ни друзей, ни привязанностей, и с тягостью, точно бы отбывая жизнь как наказание» [4, с. 379].

***

Но это было плановое, затеянное государством раскрестьянивание — переселение. Оно дало первый толчок, вытеснило старые, ориентированные на сносное челове-

[5] Не место в тексте с размышлениями называть имена конкретных деятелей от науки, обосновавших правомочность социального потопа. Скажу только, что знали они, что творили. А гарантией их профессиональной компетенции были докторские степени и академические звания. Что же до компетентности моральной и человеческой, то ответ на этот вопрос уже дает время.

ческое общежитие социальные образы-привычки, а взамен создало и закрепило новые, человекоразрушительные, людей друг от друга отъединяющие, сеющие несогласие и вражду, внесло в сознание и в народную помять нечто, прежде в ней невозможное, не-бывшее. «Четыре подпорки у человека в жизни: дом с семьей, работа, люди, с кем вместе правишь праздники и будни, и земля, на которой стоит твой дом. И все четыре одна важней другой. Захромает какая — весь свет внаклон» [4, с. 406].

«Зона затопления» Романа Сенчина — не только продолжение утопления деревни, подобной Матере, но и свидетельство новых, начала XXI в. порядков. Начинается роман телефонным разговором некоего олигарха с одним из руководителей страны. Предмет — продолжение строительства недостроенной при советской власти ГЭС с целью экспорта электроэнергии. В общем, между собой договорились, интересы обозначили, участников наметили, достигли, как говорят, политического соглашения. А дальше — поручения исполнителям, которые ни в коем случае не могут рассматривать проблему по существу и, если требуется, поставить начальственное решение под сомнение. А могут лишь конкретизировать и прорабатывать детали.

Своего рода общим местом стало сегодня представление о том, что власть обладает (не может не обладать) тем, что именуется «широтой мышления». В самом деле, речь ведь идет о долгосрочных планах, громадных пространствах, человеческих массах, гигантских ресурсах. Однако, кроме этого сугубо количественно-географического толкования понятия, у него есть и иной смысл. Опять же, у Канта мы находим мысль о «расширении» как способности понимания мыслей другого. «Широта мышления», толкует Хана Аренд, достигается тем, что «мы в своем суждении считаемся не столько с действительными, сколько лишь с возможными суждениями других и ставим себя на место каждого другого» [1, с. 78].

И, продолжая сравнение с «утопленниками» советского времени, выселяемые теперь, в начале 10-х гг. XXI в., уже не только крестьяне, но и новые частные предприниматели, те, кто подобно первым фермерам 1980-х –1990-х, сумел подняться, достичь результатов, позволяющих жить, не ожидая подачек от государства. Но что их интересы и личные судьбы против высших властных договоренностей, к каким законам и группам гражданского общества они могут апеллировать, с кем объединиться и вместе встать на защиту? «В этой разобщенности людей, — находим у Сенчина, — корень многих проблем и несчастий. Вот если бы где нибудь в по настоящему цивилизованном обществе решили строить подобную электростанцию с затоплением тысяч квадратных километров земли, с переселением тысяч людей, наверняка бы эти люди объединились и все сообща потребовали такой компенсации, что каждый бы стал миллионером, способным приобрести дом с большим участком или просторную квартиру. А может быть, компания отказалась бы от идеи строительства здесь, стала бы искать необитаемые поймы рек.

А так — каждый поодиночке стремится выцарапать условия получше, но в итоге все чувствуют себя обделенными, обиженными, обманутыми. Даже те, кому удалось отхватить две–три квартиры вместо одной, тоже жалуются — вырази радость, и подозрения начнутся, обсуждения за глаза. Хотя, не исключено, и искренне жалуются: родину никакими квартирами не заменишь» [6, с. 64–65].

Одна из историй внутри романа — судьба работящей семьи, которая уже после переселения сумела поставить свое небольшое деревообрабатывающее производство. Эта лесопилка, а по существу — маленький завод, с конца 1990-х была единственным в селе предприятием. И когда встал вопрос о переселении семьи, выделять землю под

заводик или уплатить за него компенсацию власть отказалась: не предусмотрена в расходах такая статья. Семья упорно сопротивляется, но против нее объединяются все: милиция, дирекция по затоплению, судебные приставы, администрация района. В рвении выполнить распоряжение, а то и просто коммерческий заказ, не брезгуют чиновники и помощью уголовников. Предприятию обрубают хозяйственные и торговые связи, отключают от электричества и, в конце концов, заводик сжигают, а хозяина избивают до полусмерти.

Ожидать, что заступится власть, что пострадавшим выплатят компенсацию за сгоревшее, что милиция найдет нанятых бандитов? Но ведь все это устроила сама власть, направившая все силы против посмевшего отстаивать свои права человека. Это — реальность, переданная художником в образной форме. И ведь точно так же поступали местные аграрные реформаторы со строптивыми фермерами, упрямыми новыми хозяевами предприятий переработки, не пожелавших «договариваться» с чиновниками, проводившими «реформы». Почему такое стало возможно — предмет другого исследования. Здесь — лишь констатация процессов, запущенных в начале 1990-х и за прошедшие без малого тридцать лет создавших «нового человека». Каков он — об этом семейный эпос романа Сенчина «Елтышевы».

***

Роман-трагедия являет свою природу по-разному. Вначале — трагедия скрыта внутри, в повседневной обыденности, в том, что все происходит «как у людей», и только затем разворачивается в трагедию настоящую, зримую. О происхождении главы семейства Николае Михайловиче автор не сообщает. Родился ли он в деревне, в небольшом поселке или в городе, мы не знаем, да это и не важно. Важен его духовный мир, миросозерцание, густо замешанное на приспособительно-потребительском отношении к миру. Он, как и его жена (а она родом из деревни, перенесшей «реформы» девяностых), живут «как все», делая, что от них требует непритязательная мораль, профессия, живут, как и на все согласные и всему покорные коллеги-сограждане. У них нет собственных, не совпадающих с серыми буднями мыслей, интересов, желаний, привязанностей. «Пропустив» крутые повороты, которые предлагала жизнь, милиционер Елтышев нашел «теплое» и по-своему доходное место приемщика в вытрезвителе. Обирая попадавших в заведение алкашей и случайных выпивох, он до времени не терял надежд кого-либо обобрать по-крупному. Но ему не везло.

То, что этот «простой» человек, способен легко перестать быть человеком, показал случай. По его вполне «обычному» в милицейских кругах и тут же в точности исполненному сержантами приказу в тесную камеру с буянившей молодежью был пущен отравляющий газ, вызвавший у нескольких задержанных отек легких. Скрыть происшествие не удалось — среди пострадавших оказался журналист — и капитана Елтышева отправляют на пенсию, а заодно ему приходится съехать с ведомственной квартиры. Вместе с женой и тридцатилетним сыном-бездельником он переезжает в деревню к дальней родственнице жены. Второй сын сидит в колонии за непредумышленное убийство в драке.

Описываемая Сенчиным деревня — если и не сселенная после затоплений, то наверняка пореформенная, деколлективизированная. Она населена людьми, которые хотя и знают друг друга, но не имеют между собой не только никакой близости и доверия, но и взаимопонимания. Все находятся в состоянии «временного мира», какой бывает после (или перед) гражданской войны. Неискренность, воровство и обман — норма бытия. Тотальная скрытая, а иногда и открытая неприязнь — повседневность.

Елтышевы приспосабливаются и скоро не только пассивно терпят, но и начинают вести себя так же, поддерживая благосостояние торговлей спиртом. Приютившая их старуха — лишняя в своем, а теперь и их общем маленьком доме — неизвестно по какой причине погибает зимой в погребе пустующего строения. Обманувшего Елтышевых соседа пенсионер-милиционер убивает в тайге, что тоже, как и со старухой, — ведь не пойман — сходит ему с рук. Оскорбившего его бездельника сына он толкает с крыльца — и тот умирает, ударившись затылком о железный угол печки. И, наконец, вернувшийся из заключения второй сын — единственная надежда семейства — в первый же вечер в деревне получает смертельный удар заточкой в грудь.

«Катилась жизнь под откос стремительно и неостановимо. И лишь огрубение души, какой-то, пусть слабенький, но панцирь на ней не давал совсем отчаяться, свалиться и умереть. Да, может, и хорошо бы вот так умереть, как древние греки или былинные русские богатыри, но не получалось. Приходилось мучиться дальше и дальше, и неизвестно зачем» [5, с. 89]. Этот вывод-рефрен постоянно сквозит в романе.

Впрочем, после смерти второго сына Николай Михайлович мучился недолго. Доживать страшную жизнь осталась его жена. «Неужели нет ничего хорошего?» — пыталась мысленно возмутиться Валентина Викторовна, перебирала в памяти произошедшее за последние годы и ничего хорошего не находила. Лишь далеко позади посвечивали, но не события, а ощущения от чего-то, что вспомнить никак не удавалось» [5, с. 89].

Вся рассказанная автором история, конечно же, могла бы быть истолкована как индивидуальный трагический случай. Но Сенчин не повествователь конкретностей. За описанными событиями широкие полотна современной российской действительности, начало которой (а в каком-то отношении и продолжение) пошло от утопленных деревень и от их продолжения — насильственной деколлективизации. До них, полагает Сенчин, «знал народ, как жить, чем жить, для чего…» [6, с. 53]. Эти слова, взятые в качестве одного из эпиграфов к статье, — констатация недавнего состояния и одновременно эпитафия на общей могиле сотен российских деревень, миллионов умерших, равно как и еще доживающих свой век российских крестьян.

Трагичны последние слова романа: «Помочь было некому». О ком это? О Валентине Викторовне Елтышевой, о российском крестьянстве? Обо всем.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1 *Аренд Х.* Лекции по политической философии Канта. СПб.: Наука, 2012. 303 с.

2 *Гражданкин А. И. и др.* Белая книга России: Строительство, перестройка и реформы: 1950–2012 гг. Раздел 5. URL: http://riskprom.ru/WhitePaperRus/2014/razdel5-selkhoz_belaja-1950_2013.pdf (дата обращения: 23.03.2018).

3 *Никольский С. А.* Аграрный курс России. Мировоззрение реформаторов и практика аграрных реформ в социально-историческом, экономическом и философском контекстах. М.: КолосС, 2003. 376 с.

4 *Распутин В.* Собр. соч.: в 3 т. М.: Молодая гвардия, Вече-АСТ, 1994. Т. 2. 414 с.

5 *Сенчин Р.* Елтышевы. М.: Эксмо, 2009. 320 с.

6 *Сенчин Р.* Зона затопления. М.: Аст, 2015. 381 с.

7 *Тургенев И. С.* Полн. собр. соч. и писем: в 30 т. М.: Наука, 1979. Т. 3. 526 с.

***

© 2018. Sergey A. Nikolsky
Moscow, Russia

DISAGREEMENT. ON DE-COLLECTIVIZATION OF THE NINETIES AND ITS REFLECTION IN THE PHILOSOPHICAL PROSE OF VALENTIN RASPUTIN AND ROMAN SENCHIN

Acknowledgements: The study was performed with a financial support of the Russian Foundation for Basic Research (RFBR) (project No. 18-011-00278 "Worldview of the Russian farmer in the context of strengthening national unity").

Abstract: Forced de-collectivization of the Russian village (albeit possible in free format in a longer term) held in the nineties of the 20th century, led to the destruction of the livelihood of tens of millions of peasants and their families. Although this recent domestic tragedy has not yet received its philosophical and artistic interpretation in the literature — new "great crisis" and gigantic constructions made in the USSR and new Russia on great rivers, both antihumanistic, are subject to comparison. For this reason, analysis of flooding displayed in the works of Valentin Rasputin and Roman Senchin is quite applicable to the process of de-collectivization. In both cases — the eviction of peasants from the land with subsequent flooding or de-collectivization as eviction with subsequent formation of private estates — we see a new historical repression. The paper stresses that its understanding and condemnation is a necessary condition for cultural and legal transformation of the country.

Keywords: culture, history, literature, new people, peasants, farmers, society, social consciousness, personality, activity

Information about author: Sergey A. Nikolsky — DSc in Philosophy, Head of Department of Philosophy of Culture, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 12/1 Goncharnaya St., 109240 Moscow, Russia. E-mail: s-nickolsky@yandex.ru

Received: March 26, 2018
Date of publication: December 28, 2018
For citation: Nikolsky S. A. Disargeement. On the de-collectivization of the nineties and its reflection in the philosophical prose of Valentin Rasputin And Roman Senchin. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2018, vol. 50, pp. 35–47. (In Russian)

REFERENCES

1 Arendt H. *Lekcii po politicheskoj filosofii Kanta* [Lectures on Kant`s political philosophy]. St. Petersburg, Nauka Publ., 2012. 303 p. (In Russian)

2 Grazhdankin A. I., etc. *Belaja kniga Rossii: Stroitel'stvo, perestrojka i reformy: 1950–2012 gg.* [White paper of Russia: Building, restructuring and reform: 1950–2012]. Section 5. Available at: http://riskprom.ru/WhitePaperRus/2014/razdel5-selkhoz_belaja-1950_2013.pdf (accessed 23 March 2018). (In Russian)

3 Nikolsky S. A. *Agrarnyj kurs Rossii. Mirovozzrenie reformatorov i praktika agrarnyh reform v social'no-istoricheskom, jekonomicheskom i filosofskom kontekstah* [Agrarian policy of Russia. Worldview of reformers and practice of agrarian reforms in socio-

historical, economic and philosophical contexts]. Moscow, KolosS Publ., 2003. 376 p. (In Russian)

4 Rasputin V. *Sobranie sochinenij: v 3 t.* [Works: in 3 vols.] Moscow, Molodaja gvardija, Veche-AST Publ., 1994. Vol. 2. 414 p. (In Russian)

5 Senchin R. *Eltyshevy* [The Eltyshevs]. Moscow, Jeksmo Publ., 2009. 320 p. (In Russian)

6 Senchin R. *Zona zatoplenija* [Flooded area]. Moscow, AST Publ., 2015. 381 p. (In Russian)

7 Turgenev I. S. *Polnoe sobranie sochinenij i pisem: v 30 t.* [Complete works and letters: in 30 vols.]. Moscow, Nauka Publ., 1979. Vol. 3. 526 p.

УДК 008
ББК 74.03(2)53

This is an open access article distributed under
the Creative Commons Attribution 4.0
International (CC BY 4.0)

© 2018 г. А. С. Плеханова
г. Владимир, Россия

ФАБРИЧНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВВ. (НА ПРИМЕРЕ ВЛАДИМИРСКОЙ, КОСТРОМСКОЙ, ЯРОСЛАВСКОЙ ГУБЕРНИЙ)

Аннотация: Статья посвящена проблеме распространения образования среди рабочих фабрик во второй половине XIX – начале XX вв. Забота о развитии отечественного образования являлась одной из основных статей расходов владимирских, костромских и ярославских меценатов. Осознавая необходимость повышения уровня образования населения и работников своих предприятий, купцы и промышленники являлись инициаторами открытия учебных заведений и выделяли средства на их содержание. Фабричные школы и дополнительное обучение ремеслу помогали распространению элементарного образования. Возможность посещения специальных курсов для рабочих способствовала созданию квалифицированных кадров по определенным отраслям производства, а также улучшению качества работы.

Ключевые слова: частная благотворительность, меценат, промышленность, образование, фабричная школа, ремесло.

Информация об авторе: Анастасия Сергеевна Плеханова — специалист по учебно-методической работе, Гуманитарный институт, Владимирский государственный университет им. А. Г. и Н. Г. Столетовых, ул. Горького, д. 87, 600000 г. Владимир, Россия. E-mail: vorobyovaas@gmail.com

Дата отправки статьи: 15.11.2017
Дата публикации: 28.12.2018
Для цитирования: *Плеханова А. С.* Фабричное образование во второй половине XIX – начале XX вв. (на примере Владимирской, Костромской и Ярославской губерний) // Вестник славянских культур. 2018. Т. 50. С. 48–55.

Одной из основных статей расходов крупных промышленников и меценатов являлась забота о развитии отечественного образования и открытие учебных заведений. Они не оставляли без внимания проблему организации начального образования при своих фабриках и заводах среди детей рабочих и малолетних сотрудников. Заинтересованность предпринимателей в квалифицированных специалистах привела к необходимости открытия школ при промышленных предприятиях. Фабрикант Н. М. Красильщиков объяснял необходимость открытия учебных заведений при фабриках тем, что труд грамотных рабочих является более продуктивным по сравнению с неграмотными. В своем обращении в Костромское губернское присутствие по фабричным и горнозаводским делам насчет открытия технических курсов для рабочих на Родниковских

фабриках предприниматель отмечал, что «только значительная систематическая подготовка поможет ученикам-рабочим <...> усвоить себе те общие законы природы, на коих зиждется здание специальных наук, которые в толковых и умело направленных руках способствуют усовершенствованию производства, увеличению продуктивности труда, улучшению материального положения рабочих, а, следовательно, содействуют общему прогрессу промышленности страны»[1]. Таким образом, учебные заведения при фабриках давали не только начальное образование, но и специализированное, которое зависело от специфики промышленного предприятия. В Государственном архиве Костромской области (ГАКО) сохранилось «Дело по прошению Директора Правления товарищества Мануфактур А. Красильщиковой с Сыновьями потомственнаго почетнаго гражданина Николая Михайловича Красильщикова о резрешении систематических курсов для рабочих и утверждении программы таковых при фабрике товарищества в с. Родниках Юрьевецкого уезда» за 1903–1913 гг.[2] В своем прошении в Костромское Губернское по фабричным и горнозаводским делам Присутствие Н. М. Красильщиков представил полную программу технических курсов, «учреждаемых при фабриках Товарищества, находящихся в селе Родниках Юрьевецкого уезда, согласно Высочайше утвержденного 18 марта 1902 г.»[3] Необходимость открытия подобных курсов он обосновывал в пояснительной записке тем, что «Правление Товарищества давно уже убедилось в большей продуктивности труда грамотного рабочего сравнительно с неграмотными, почему придерживается даже правила принимать на фабрику по возможности только грамотных, однако простая грамотность, выдвигая грамотного рабочего над массой неграмотных, еще недостаточна для вполне толкового и добросовестного отношения к порученной работе, так как для этого каждому специалисту рабочему, в какой бы отрасли он ни работал, необходимо дать кроме общего образования возможность ознакомиться с самой теорией его специальности. <…> В настоящее время на фабриках Товарищества занято свыше 5500 рабочих в следующих главных производствах: прядение, ткачество, крашение и механическое/механическая мастерская, паровые котлы, паровые машины и электротехника. Среди этих рабочих значительное число занимают ответственные места: мастеров, подмастерьев, монтеров, машинистов, кочегаров, электротехников и т. п., которые будучи подготовлены к своему занятию почти исключительно практикой, путем долгого и упорного труда и вследствие отсутствия какой-либо теоретической подготовки, а иногда и совсем неграмотные, — не могут относиться к порученному делу вполне сознательно. Вместе с общим развитием всех рабочих фабрики, — "поднятие духовного уровня и технической умелости" этой группы рабочих представляется наиболее желательным, т.к. она является естественным проводником знаний в массу рабочих»[4].

Программа курса была рассчитана как на безграмотных, так и на грамотных рабочих, окончивших 1 и 2 классные училища и низшие технические училища. При составлении программы учитывался и род деятельности работников на фабрике. Первоначальный план курсов включал в себя как общеобразовательные (чтение, письмо, алгебра, геометрия, арифметика, черчение), так и специальные предметы (паровые котлы, паровые машины, водяные и ветряные двигатели, электротехника, бумагопрядение, бумаготкачество). Затем план курса был расширен, в него включили такие разделы, как Закон Божий, русский язык, русская история, география. Директор фабрики обо-

[1] ГАКО. Ф. Ф-1276. Оп. 1. Д. 123. Л. 3 об.
[2] ГАКО. Ф. Ф-1276. Оп. 1. Д. 123. Л. 1.
[3] ГАКО. Ф. Ф-1276. Оп. 1. Д. 123. Л. 1.
[4] ГАКО. Ф. Ф-1276. Оп. 1. Д. 123. Л. 2–2 об.

сновывал расширение программы тем, что «изучение Закона Божьего при нашей малограмотности и полной темноте в вопросах веры является безусловно необходимым. Систематическое ознакомление с русской литературой в ея историческом развитии, <…> знания и влияния того или другого писателя на умственную и нравственную жизнь народа, явится важнейшим средством для воспитания в человеке нравственного отношения к окружающим его людям. Изучение истории родной страны, вызывая совершенно естественную любознательность в учащихся, наиболее способствует к сознательному отношению к своим обязанностям и родному краю и вместе с изучением географии, — научить понимать зависимость человеческой культуры от природы, указывая все ступени культурного развития народа. Что же касается общего естествознания, то ознакомление с элементарными сведениями из жизни растений и животных послужит не только к расширению умственного кругозора, но и принесет наверное чисто практическую пользу в различных жизненных вопросах нашего рабочего-крестьянина»[5]. Мастерскими для работников являлись разнообразные отделения фабрики. Обучающиеся разделялись на группы в соответствии с уровнем подготовки[6].

По примеру Н. М. Красильщикова в 1905 г. были открыты вечерние классы при фабрике Товарищества Вичугских Мануфактур бр. Ф. и А. Разореловых в с. Вичуге Кинешемского уезда Костромской губернии. В архиве Костромской области сохранилось «Дело по прошению заведующего фабрикой Товарищества Вичугских Мануфактур бр. (Ф. и А.) Разореловых (Инфенер-Технолога И. М Грибкова о резарешении открытия при фабрике в с. Вичуге вечерних классов)» за 1905–1906 гг. Старший фабричный инспектор Костромской губернии И. Н. Горбунов одобрил открытие вечерних классов и вынес следующее заключение: «Подъем духовного уровня и технической умелости фабричных рабочих издавна составлял предмет особой значимости Министерства Финансов Законом 18 марта 1902 г. вопрос, этот решен в <…> форме. Недостаточное развитие рабочих, весьма малый процент грамотных <…> давала чувствовать управляющим фабрик все неудобства положения этого рода в самых разнообразных формах и вынуждали искать выхода. Опыт фабрики Т-ва м-р А. М. Красильщиковой с С-ми где технические курсы, организованные на началах, указанных в вышеприведенном законе действуют более трех лет и дали, по отзыву владельца, прекрасные результаты, дали убедительное доказательство в пользу плодотворности организации курсов этого рода»[7]. Программа курсов включала такие дисциплины, как Закон Божий, русский язык и история, химия, естествознание, математика, физика, механика[8].

Положение о начальных училищах от 25 мая 1874 г. распространялось и на фабричные школы. По данным Министерства финансов в России насчитывалось 471 фабричная школа (в 1894–1895 гг.), а на содержание фабричных школ фабрикантами было израсходовано 678 880 руб., что составляло 0,15% оборотов фабрики. Школы существовали при незначительном числе фабрик (0,4%), так как организацию подобного рода учреждений могли позволить лишь крупные промышленники при своих предприятиях «со средним числом около 700 рабочих в каждом» [9, с. 392].

В числе специальных работ по истории фабрик, заводов и других промышленных предприятий по Владимирской губернии находятся: «Фабричный быт Владимирской губернии» за 1884 г. П. А. Пескова и «Фабрики, заводы и прочие промышленные

[5] ГАКО. Ф. Ф-1276. Оп. 1. Д. 123. Л. 20 об.
[6] ГАКО. Ф. Ф-1276. Оп. 1. Д. 123. Л. 3.
[7] ГАКО. Ф. Ф-1276. Оп. 1. Д. 172. Л. 2 об.
[8] ГАКО. Ф. Ф-1276. Оп. 1. Д. 172. Л. 1.

заведения Владимирской губернии» за 1890 г. В. Ф. Свирского. В Ярославской и Костромской губерниях школы существовали обязательно при таких крупных фабриках и заводах, как Льнопрядильная и льноткацкая фабрика Товарищества братьев Зотовых, Миткалевоткацкая фабрика Товарищества мануфактур И. И. Скворцова, Фабрика Товарищества Нерехтской мануфактуры льняных изделий К. А. Брюханова и К°, Фабрика Товарищества мануфактур Ив. Коновалова в с. Бонячки, Металлоткацкая и бумаготкацкая фабрика бр. Горбуновых в с. Киселеве Середской волости, Ярославская большая мануфактура (ЯБМ) и др.

В ГАКО сохранилось дело о Спасо-Запруденском двухклассном М.Н.П. училище при льнопрядильне Товарищества братьев Зотовых в Костроме[9]. Попечительницей училища являлась жена потомственного почетного гражданина Зотова Наталия Александровна. Она состояла в звании попечительницы училища с 6 мая 1869 г.[10] Всего учащихся за 1893 г. насчитывалось 183 человека, из них 117 мальчиков, 66 девочек. Из них 93 человека относились к городским сословиям, а 90 человек — к сельским жителям[11]. Средства на содержание училища за год распределялись следующим образом: на личный состав отводилось 2 500 руб., на прислугу — 240 руб., учебные принадлежности — 623 руб. 50 коп., на содержание здания, отопление, освещение и мелкие поправки — 636 руб. 50 коп. В течение года на содержание училища уходило 4 тыс. руб. в год. Также купцы Зотовы жертвовали малолетним фабричным рабочим более 3 тыс. аршин ситцу и «ежедневно, круглый год, им выдается по 5 коп., булка и горячий чай»[12].

Предприниматели выделяли средства на открытие и содержание школ для детей рабочих. В 1890 г. во Владимирской губернии такие школы имелись на 36 предприятиях [7, с. 57], а на 1900 г. в Костромской губернии — на 27, Ярославской — на 9 промышленных предприятиях [8, с. 116]. Школы для малолетних рабочих были «на 34 фабриках Владимирской губернии, на 15 — в Костромской и на 7 — в Ярославской» [8, с. 116]. Для фабричных учебных заведений владельцы-предприниматели либо строили, либо отводили при предприятии специальные помещения, наиболее состоятельные представители промышленного мира устраивали и ночлежные приюты. Подробное описание владимирских фабричных училищ дает в своем отчете фабричный инспектор П. А. Песков. По данным инспектора за 1884 г. из 59 осмотренных им фабрик и заводов только на 18 имелись школы: «Собинская мануфактура; льно-прядильная Демидова и полотно-ткацкая отбѣльная льняной пряжи и бумаго-оберточная фабрика тогоже владѣльца. Послѣднія три фабрики находятся въ гор. Вязникахъ, въ 2-хъ верстахъ отъ льно-прядильной, гдѣ существуетъ школа; бумаго-прядильная Никона Гарелина; бумагопрядильная Ю. С. Мальцева и хрустальный заводъ того-же владѣльца; Никольская мануфактура С. Морозова; товарищество мануфактуры Викулы Морозова; писчебумажная фабрика Способина; Дулевскій фарфоровый заводъ Кузнецова; товарищество Соколовской мануфактуры Асафа Баранова; <…> ситцевая и прядильная фабрика А. Каретніковой; стеклянный заводъ Вр. Кастеревыхъ; полотно-ткацкая Сенькова и Лемешковская мануфактура Никитина» [6, с. 32]. Наиболее обустроенной и оснащенной, по мнению инспектора, являлась школа при Товариществе Никольской мануфактуры «Саввы Морозова сын и Ко».

[9] ГАКО. Ф. Ф-423 б/ш. Д. 2. Л. 1.
[10] ГАКО. Ф. Ф-423 б/ш. Д. 2. Л. 1.
[11] ГАКО. Ф. Ф-423 б/ш. Д. 2. Л. 3.
[12] ГАКО. Ф. Ф-423 б/ш. Д. 2. Л. 7–7 об.

В 1864 г. было открыто фабричное училище Т. С. Морозовым в с. Никольском Покровского уезда. Оно было построено возле фабричных корпусов и представляло собой трехэтажное каменное здание, где два верхних этажа были заняты классными комнатами, а на нижнем этаже помещалась учебная мастерская. В здании было сделано водяное отопление, система вентиляции, газовое освещение. Т. С. Морозов построил здание на личные средства (126 тыс. руб.). В 1898 г. из-за того, что число учащихся увеличилось, было надстроен еще один этаж. Строительство четвертого этажа осуществили за счет благотворительного капитала Товарищества Никольской мануфактуры (41 695 руб. 89 коп.) [5]. В школе было достаточное количество учебных пособий. В ней не только обучали элементарной грамоте, но и рукоделию, рисованию, пению [6, с. 34]. Первым Попечителем училища был Т. С. Морозов. С 1889 г. должность попечителя при Никольском начальном училище занимала М. Ф. Морозова, вдова Т. С. Морозова. Училище содержалось за счет благотворительных сумм, которые ежегодно отчислялись из прибыли Товарищества Никольской мануфактуры «Саввы Морозова сын и Ко» и на личные средства М. Ф. Морозовой, которая в общей сумме пожертвовала на нужды школы 20 тыс. руб. и на строительство нового здания училища 120 тыс. руб.[13] В Государственном архиве Владимирской области в фонде Дирекции народных училищ Владимирской губернии сохранилось дело об установке портрета С. Морозова в новом здании Никольского начального училища при Никольской мануфактуре (1890) следующего содержания: «Потомственною Почетною Гражданкою Мариею Федоровною Морозовою в собственность Товарищества нового здания училища при фабриках Товарищества в м. Никольском, выстроенного на средства покойного Директора правления Мануфактур Советника Тимофея Саввича Морозова, стоющига 150 000 руб., поручила Правлению ходатайствовать о разрешении повесить портрет Тимофея Саввича Морозова в здании училища. Доводим о сем до сведения Вашего Высокородия Училищный Совет имеет честь покорнейше просить сделать зависящее распоряжение об исходатайствовании разрешения повесить портрет покойного Морозова в здании училища при фабрике Товарищества в Местечке Никольском»[14].

В 1874 г. на свои личные средства купец 1 гильдии Александровского уезда Владимирской губернии, потомственный почетный гражданин А. И. Баранов (1834–1906) начинает строить около д. Соколово фабрику. Она находилась рядом с железной дорогой Москва-Ярославль. Строительство фабрики началось в 1875 г. А. И. Баранов стремился установить новое оборудование с учетом новых технических достижений. В 1880 г. было образовано Товарищество Соколовской мануфактуры А. И. Баранова [2], при которой была открыта школа. Она размещалась в отдалении от фабричных корпусов в деревянном одноэтажном здании и состояла из трех классных комнат и в достаточном количестве снабжена всеми необходимыми учебными пособиями [6, с. 35].

Фонд Дирекции народных училищ Владимирской губернии также содержит дела об открытии в 1886 г. при Гусевском хрустальном заводе Ю. С. Нечаева-Мальцова одноклассной школы для малолетних рабочих[15], вторая школа была построена фабрикантом при бумаго-прядильной фабрике. П. А. Песков в отчете отмечал, что одна из школ предназначалась для мальчиков, другая — для девочек. Классные комнаты были большими и светлыми. В школе имелось достаточное количество учебных пособий. Обучались в ней только дети рабочих [6, с. 36]. Фабричный инспектор над заняти-

[13] ГАВО. Ф. 449. Оп. 1. Д. 55. Л. 198.
[14] ГАВО. Ф. 449. Оп. 1. Д. 165. Л. 1.
[15] ГАВО. Ф. 449. Оп. 1. Д. 122. Л. 1.

ями малолетних рабочих П. А. Песков в своем отчете отмечал, что большинство школ Владимирской губернии находились в отдельных помещениях, в большинстве случаях деревянных, и состояли либо из одной, либо из двух классных комнат.

В Костромской губернии по данным за 1887 г. при самых больших фабриках существовало до 6 учебных заведений и количество учащихся составляло 700 человек. Небольшое количество учебных заведений оправдывалось качественным образованием и достаточным обеспечением каждого учащегося учебной литературой [4, с. 379].

Следует отметить деятельность А. П. Коновалова, который был одним из первых фабрикантов, обративших особое внимание на детей, работавших на фабрике (их было до 200 человек старше 12 лет). В 1878 г. в с. Бонячки Кинешемского уезда Костромской губернии открылось начальное народное училище. Подростки (40–50 человек) учились в свободное от работ время, по 3 часа в день. Принимали и детей из окрестных деревень. Для них были устроены столовая и спальни. Через 4 года открылась фабричная школа и второе училище. Фабрикант являлся попечителем и содержал их полностью на свои средства. А. П. Коновалов поддерживал распространение народного образования по всему Кинешемскому уезду [2].

В Костромской губернии при Новой льняной мануфактуре и фабрике братьев Зотовых в Костроме существовали «воскресные классы», в которых обучались как взрослые, так и подростки. На фабрике братьев Зотовых было введено обучение ремеслам [4, с. 381].

В 1882 г. на Ярославской Большой Мануфактуре (ЯБМ) было открыто одноклассное фабричное училище, общий срок обучения составлял 3 года. Училище ЯБМ состояло «в ведомстве Министерства народного просвещения» и находилось «в ведении училищного совета, директора и инспектора народных училищ» [1]. С каждым годом количество учащихся увеличивалось, и к 1888 г. возникла необходимость открыть дополнительное отделение. В 1894 г. было построено каменное трехэтажное здание для школы, в котором сделали электрическое освещение, отопление и читальный зал на 1 500 мест (оно обошлось Товариществу в 135 тыс. руб.) [1]. В школу принимали детей рабочих и служащих мануфактуры достигших 8–9 летнего возраста. Обучение мальчиков и девочек проводили совместно. Придерживаясь программы одноклассного училища, дети изучали следующие предметы: Закон Божий, чтение, письмо, арифметика, пение, гимнастика; для девочек проводились уроки рукоделия.

Таким образом, фабричные школы и дополнительное обучение ремеслу способствовали распространению элементарного образования. Добавление специальных предметов или курсов среди рабочих помогало созданию квалифицированных кадров по определенным отраслям производства, улучшению качества работы.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1 *Бородкин Л. И., Валетов Т. Я., Шильникова И. В.* Школы на дореволюционных фабриках: «Создание кадров более развитых рабочих» // Pandria.ru URL: http://www.pandia.ru/text/77/398/37990.php (дата обращения: 24.11.2016).

2 Владимирский край. Баранов Асаф Иванович // Владимирский край. URL: http://www.vladregion.info/people/vladimirskaya-entsiklopediya-zemlyaki/baranov-asaf-ivanovich (дата обращения: 24.11.2016).

3 К 200-летию А. П. Коновалова // Официальный сайт Государственного архива Ивановской обл. URL: http://www.ivarh.ru/index.php?option=com_

content&view=article&id=484:-200-&catid=171:2009-12-21-14-40-28&Itemid=207 (дата обращения: 24.11.2016).

4 *Колышко И.* Очерки современной России. СПб.: Тип. Тов-ва «Общественная Польза», 1887. 530 с.

5 Никольское начальное училище // Официальный сайт государственного округа Орехово-Зуево. URL: http://www.ozmo.ru/kraevedenie/1843-2011-08-22-12-25-18 (дата обращения: 24.11.2016).

6 *Песков П. А.* Фабричный быт Владимирской губернии. Отчет за 1882–1883 г. фабричного инспектора над занятиями малолетних рабочих П. А. Пескова. СПб.: Тип. В. Киршбаума, 1884. 67 с.

7 *Свирский В. Ф.* Фабрики, заводы и прочие промышленные заведения Владимирской губернии. Владимир на Клязьме: Тип. Владимирской губернской земской управы, 1890. 278 с.

8 *Чугунов Е. А.* Положение и культурный уровень рабочих Верхнего Поволжья (По материалам Владимирской, Костромской и Ярославской губерний. С. 116 // Сайт исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова. URL: http://www.hist.msu.ru/Labour/Chugunov/ (дата обращения: 24.11.2016).

9 Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб.: Семеновская Типолитография (И. А. Ефрона), 1891. Т. XXVIIA (54). С. 392.

***

© 2018. Anastasia S. Plekhanova
Vladimir, Russia

FACTORY EDUCATION IN THE MID-19TH – EARLY 20TH CENTURIES (USING THE EXAMPLE OF THE VLADIMIR, KOSTROMA, YAROSLAVL PROVINCES)

Abstract: The paper explores the issue of the spread of education among factories` workers in the second half of the 19th – early 20th centuries. Care for the development of domestic education constituted one of the main expense items of Vladimir, Kostroma and Yaroslavl philantropists. Realizing the need to increase the level of education of the population and employees of their enterprises, merchants and industrialists initiated the opening of educational institutions and allocated funds for their maintenance. Factory schools, additional training in the craft contributed to the spread of elementary education. Adding special subjects or courses among workers helped to create qualified personnel for certain industries, improving the quality of work.

Keywords: private charity, philanthropist, industry, education, factory school, craft.

Information about the author: Anastasia S. Plekhanova — Specialist in Educational and Methodical Work, A. G. and N. Stoletov Humanitarian Institute of the Vladimir state University, Gorky St., 87, 600000, Vladimir, Russia. E-mail: vorobyovaas@gmail.com

Received: November 15, 2017
Date of publication: December 28, 2018
For citation: Plekhanova A. S. Factory education in the mid-19th – early 20th centuries (Using the example of the Vladimir, Kostroma and Yaroslavl provinces). *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2018, vol. 50, pp. 48–55. (In Russian)

REFERENCES

1 Borodkin L. I., Valetov T. Ja., Shil'nikova I. V. Shkoly na dorevoliutsionnykh fabrikakh: "Sozdanie kadrov bolee razvitykh rabochikh" [Schools in prerevolutionary factories: "Creating labor force of more advanced workers"]. *Pandria.ru.* Available at: http://www.pandia.ru/text/77/398/37990.php (accessed 24 November 2016). (In Russian)

2 Baranov Asaf Ivanovich [The Vladimir region. Baranov Asaf Ivanovich]. *Vladimirskii krai* [Vladimir region]. Available at: http://www.vladregion.info/people/vladimirskaya-entsiklopediya-zemlyaki/baranov-asaf-ivanovich (accessed 24 November 2016). (In Russian)

3 K 200-letiiu A. P. Konovalova [To the 200th anniversary of A. P. Konovalov]. *Ofitsial'nyi sait Gosudarstvennogo arkhiva Ivanovskoi obl.* [Official website of the state archive of the Ivanovo region]. Available at: http://www.ivarh.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=484:-200-&catid=171:2009-12-21-14-40-28&Itemid=207 (accessed 24 November 2016). (In Russian)

4 Kolyshko I. *Ocherki sovremennoj Rossii* [Essays on contemporary Russia]. St. Petersburg, Tipografija Tovarishhestva "Obshhestvennaja Pol'za", 1887. 530 p. (In Russian)

5 Nikol'skoe nachal'noe uchilishche [Nikolsky primary school]. *Ofitsial'nyi sait gosudarstvennogo okruga Orekhovo-Zuevo* [Official site of the state district Orekhovo-Zuyevo]. Available at: http://www.ozmo.ru/kraevedenie/1843-2011-08-22-12-25-18 (accessed 24 November 2016). (In Russian)

6 Peskov P. A. *Fabrichnyj byt Vladimirskoj gubernii. Otchet za 1882–1883 g. fabrichnogo inspektora nad zanjatijami maloletnih rabochih P. A. Peskova.* [Factory life of the Vladimir province. The report for 1882–1883 of the factory`s inspector over the employment of young workers P. A. Peskov]. St. Petersburg, Tipografiia V. Kirshbauma Publ., 1884. 67 p. (In Russian)

7 Svirskij V. F. *Fabriki, zavody i prochie promyshlennye zavedenija Vladimirskoj gubernii* [Factories, factories and other industrial establishments of the Vladimir province]. Vladimir na Kliaz'me, Tipografiia Vladimirskoi gubernskoi zemskoi upravy Publ., 1890. 278 p. (In Russian)

8 Chugunov E. A. Polozhenie i kul'turnyj uroven' rabochih Verhnego Povolzh'ja. (Po materialam Vladimirskoj, Kostromskoj i Jaroslavskoj gubernij [Conditions and cultural level of workers of the Upper Volga region. (Based on the materials of Vladimir, Kostroma and Yaroslavl provinces)]. P. 116. *Sait istoricheskogo fakul'teta MGU im. M. V. Lomonosova* [Site of historical faculty of MSU. M. V. Lomonosov]. Available at: http://www.hist.msu.ru/Labour/Chugunov/ (accessed 24 November 2016). (In Russian).

9 *Jenciklopedicheskij slovar' Brokgauza i Efrona* [The Brockhaus and Efron encyclopedic dictionary]. St. Petersburg, Semenovskaia Tipolitografiia (I. A. Efrona) Publ., 1891. Vol. XXVIIA (54). 392 p. (In Russian)

УДК 008
ББК 71.41(2)

This is an open access article distributed under
the Creative Commons Attribution 4.0
International (CC BY 4.0)

© 2018 г. М. В. Юдин
г. Москва, Россия

ПРОЛЕТАРСКАЯ КУЛЬТУРА ГЛАЗАМИ СОВЕТСКИХ ВОЖДЕЙ

Аннотация: В октябре 1917 г. возникло объединение культурно-просветительских рабочих организаций, вошедшее в историю под названием Пролеткульта. В основу деятельности Пролеткульта была положена теория создания пролетариатом особой, новой пролетарской культуры. Вокруг данной теории возникла полемика, основными участниками которой стали руководители Советской власти и партии большевиков. В. И. Ленин, Л. Д. Троцкий, Я. М. Свердлов, Н. К. Крупская, Я. А. Яковлев в целом полагали, что речь должна идти не об особой культуре, а о большой культурно-просветительской деятельности, о повышении культурного уровня рабочих. После некоторых колебаний эту точку зрения принял и М. В. Фрунзе. Не отрицая возможности широкого творчества пролетариев, данную позицию поддерживал А. В. Луначарский. Вполне возможным построить пролетарскую культуру и сформировать идеального человека считал реальным Н. И. Бухарин. В целом, теория пролетарской культуры стала ответом на поиски путей дальнейшего развития России в начале XX в. Советские вожди, под влиянием В. И. Ленина, отказали ей в праве на «особенность» и свели дело к повседневной культурно-просветительской работе и практическому творчеству.
Ключевые слова: пролетарская культура, большевики, культурное строительство.
Информация об авторе: Михаил Вячеславович Юдин — кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный университет им. А. Н. Косыгина, Институт славянской культуры, Хибинский пр., д. 6, 129337 г. Москва, Россия. E-mail: yudinm@yandex.ru
Дата поступления статьи: 29.09.2018
Дата публикации: 28.12.2018
Для цитирования: *Юдин М. В.* Пролетарская культура глазами советских вождей // Вестник славянских культур. 2018. Т. 50. С. 56–65.

Феномен пролетарской культуры стал характерной чертой первых лет Советской власти. Составной частью этого феномена являлась не только теория «пролетарской культуры», но и организация, вошедшая в историю под названием Пролеткульт. Созданный в октябре 1917 года в Петрограде, еще до знаменитых революционных событий, Пролеткульт быстро стал вовлекать в орбиту своей деятельности большое количество простых людей. Многие из них с большим интересом тянулись к новой организации. Однако главным оставался вопрос: а что же представляет собой новая, пролетарская культура?

Главный идеолог Пролеткульта, известный деятель российской социал-демократии начала XX в. Александр Александрович Богданов (Малиновский) полагал, что

пролетарская культура — это культура классовая, более сильная и конструктивная, чем буржуазная. Она базируется на принципе коллективизма, опирается исключительно на жизненный, социальный и профессиональный опыт рабочих, отрицает авторитаризм. В целом, это культура, созданная исключительно пролетариатом, новая и особая, которой раньше никто не видел.

В период мощных социальных потрясений, перевернувших уклад всей жизни России, трудно было дать оценку явлению, которое еще не было конкретно очерчено. Революционные изменения осени 1917 г. и последующие события дали серьезный импульс для начала полемики по проблеме строительства новой культуры. Среди лиц, так или иначе затрагивавших тему пролетарской культуры, были руководитель Советского правительства В. И. Ленин, председатель Реввоенсовета РСФСР Л. Д. Троцкий, нарком просвещения А. В. Луначарский, руководитель Главполитпросвета Н. К. Крупская, крупные политические фигуры того времени М. В. Фрунзе, Н. И. Бухарин, М. Н. Покровский, другие советские государственные и партийные деятели.

В первую очередь хотелось бы рассмотреть точку зрения одного из лидеров революции и руководителей Советского правительства в тот период Л. Д. Троцкого. Его многие выступления и работы были посвящены не только пролетарской культуре, но и проблеме культуры в целом. В позиции Троцкого можно сразу же отметить основные черты, характеризующие ее. Во-первых, он отрицает возможность и само наличие пролетарской культуры, по крайней мере на данном этапе развития общества. Об этом, по его мнению, не может быть и речи. В книге «Литература и революция» Троцкий пишет: «В эпоху диктатуры о создании новой культуры, т. е. строительстве величайшего исторического масштаба не приходится говорить; а то, ни с чем прошлым не сравнимое культурное строительство, когда отпадает необходимость в железных тисках диктатуры, не будет уже иметь классового характера» [9, с. 137]. Здесь же Лев Давидович делает вывод, что пролетарской культуры не только нет, но и не будет. Лишь вчерне построив социализм, можно мечтать о строительстве культуры, но уже не классовой пролетарской, а некой другой. Что же она будет из себя представлять? Троцкий дает ответ на этот вопрос: «Главной задачей пролетарской интеллигенции в ближайшие годы является не абстракция новой культуры — при отсутствующем для нее пока еще фундаменте, — а конкретнейшее культурничество, т. е. систематическое, планомерное и, разумеется, критическое усвоение остальными массами необходимых элементов той культуры, которая уже есть» [9, с. 140]. Таким образом, автор, отрицая концепцию пролетарской культуры, утверждает идею культурничества, что можно назвать второй характерной чертой его позиции. В отличие от позиции Богданова, Троцкий отказал пролетариату в собственном пролетарском творчестве. Однако при этом они сходились во мнении по критическому рассмотрению достижений старой культуры. Единственная проблема состояла в том, что Троцкий видел в этом условие для просветительной деятельности, а Богданов — еще и для творческой. Исходя из того, что культурничество являлось задачей пролетарской интеллигенции, интересно понять, какой же социальный слой подпадает под это определение. С одной стороны, это может быть интеллигенция, перешедшая на сторону пролетариата и «окультуривающая» отсталые массы. С другой стороны, сами пролетарии, выбившиеся в ряды пролетарской интеллигенции на основе усвоения уже имеющихся культурных достижений. Но, как бы то ни было, проблема в другом: возводить культуру только лишь силами пролетарской интеллигенции очень затруднительно. Ведь массовая работа ведется и в клубах, и в общественных

организациях, в учреждениях, в комитетах по ликвидации неграмотности. Выполнить такой объем задач не под силу одной лишь пролетарской интеллигенции. Это третья особенность.

Не отказываясь от идеи культурного строительства, Л. Д. Троцкий видел в ней одно из условий подготовки мировой революции. Надо действительно приобщиться к культуре в целом, а не к ее «жалким огрызкам». Такое приобщение невозможно без создания материальных предпосылок, без революции в технике. Культура переходного периода, по мнению Троцкого, может состоять из остатков дворянской культуры, из элементов буржуазной культуры. Он выступает не только защитником творчества Толстого и Пушкина, но и сторонником буржуазной техники, использования буржуазных спецов, объясняя это тем, что пролетарий ничего своего пока не построил. Таким образом, Троцкий считал, что взаимодействие развивающейся техники и повышающейся нравственности приведет общество к социалистической культуре. Правда, это мнение будет высказано несколько позже.

Абсолютно верной в области культуры и культурной политики в первые послереволюционные годы, да и в последующие десятилетия Советской власти, считалась позиция В. И. Ленина. Известно, что начиная с 1908–1909 гг. его отношение к работам А. А. Богданова было устойчиво враждебным. Резко отрицательно относился он и к идее строительства новой пролетарской культуры. В октябре 1920 г. Ленин характеризует «как теоретически неверные и практически вредные всякие попытки выдумывать свою особую культуру» [5, т. 41, с. 337]. Он упрекает тех, «кто витал и витает в эмпиреях пролетарской культуры» [5, т. 45, с. 363]. История оказалась права: вопреки теоретическому постулату А. А. Богданова о первичности культурных преобразований, политический и социальный переворот предшествовал культурному, а не наоборот. Ленин признает строительство пролетарской культуры как задачу всего общества. На 3-м съезде РКСМ он обращается к будущему поколению советских людей. «Без ясного понимания того, что только точным знанием культуры, созданной всем развитием человечества, только переработкой ее, можно строить пролетарскую культуру, без такого понимания нам этой задачи не разрешить» [5, т. 31, с. 262]. И прежде всего надо проделать огромную черновую работу, чтобы достичь культурного уровня буржуазных государств, надо научиться не только читать и писать, но и понимать прочитанное. Еще не пришло время говорить о высоких материях, о пролетарской культуре.

По воспоминаниям Льва Троцкого, «Ленин употреблял термин “пролетарская культура” только для того, чтобы бороться против его идеалистического, лабораторного, схематического, богдановского истолкования» [3, с. 370]. Ленину не нравился путь создания такой культуры. Идя этой дорогой, пролетариат, по его мнению, отвлекался от революционной борьбы и мог забрести на скользкую тропу ревизионистских блужданий. Ленину нужна была такая культура, формирование которой проводилась бы только партией. Исключительно партией. Поэтому деятельность самого Пролеткульта была впоследствии подчинена Наркомпросу. Тем самым Ленин подтвердил приверженность принципу партийности в культуре, обоснованному еще в ноябре 1905 г. в статье «Партийная организация и партийная литература». Самостоятельная инициатива, не связанная с партийной деятельностью, не поощрялась в Советском государстве. Она либо искоренялась, либо подчинялась господствующей идеологии. Большевики, установив партийную диктатуру в стране, стремились и к установлению единой идеологии в различных областях культурной жизни. Правда, лично Ленин, по утверждению Троцкого, был осторожен в вопросах искусства, видимо учитывая свои довольно «кон-

сервативные» художественные вкусы. «Покровительство Луначарского, народного комиссара просвещения и искусств, всяким видам модернизма нередко смущало Ленина, но он ограничивался ироническими замечаниями в частных беседах и оставался крайне далек от мысли превратить свои личные вкусы в закон» [3, с. 374]. Но то, что касалось марксизма, не оставляло вождя революции равнодушным. Здесь он был беспощаден. В проекте резолюции о пролетарской культуре он пишет, что только марксистское миросозерцание правильно отражает интересы, точки зрения и культуру революционного пролетариата. Далее глава Советского правительства говорит, что «марксизм отнюдь не отбросил ценнейших завоеваний буржуазной эпохи, а, напротив, усвоил и переработал все, что было ценного. Только дальнейшая работа на этой основе может быть признана развитием действительно пролетарской культуры» [5, т. 41, с. 336–337].

Ленин опасался, а в большей степени и боялся, что Пролеткульт завоюет массы. В таком случае под угрозу ставилось не только формирование однопартийной идеологии, но, возможно, и строительство того варианта социализма, который Ленин хотел реализовать в России. Новая пролетарская культура была нужна Ленину, но не как богдановская, а как культура подконтрольная партии.

Взгляды Ленина и Троцкого оказали определенное влияние на позицию в области пролеткультуры одного из видных советских военачальников М. В. Фрунзе. В статье «О единой военной доктрине» он высказал мысль о пролетарской военной науке. Против позиции Фрунзе выступал наркомвоенмор Республики Л. Д. Троцкий, отрицавший существование пролетарской науки и выступавший за привлечение военного опыта прошлого. М. В. Фрунзе от своего мнения отказался. На это повлияла и беседа с В. И. Лениным, который подверг критике попытки привнести вредные идеи пролеткульта в военное дело [3, с. 370].

По сути дела в русле ленинской позиции выступал председатель Всероссийского центрального исполнительного комитета и «правая рука» Ленина в партийном руководстве Яков Михайлович Свердлов. Говоря о проблеме пролетарской культуры, он предлагал исходить из реальных культурно-творческих возможностей пролетариата. Я. М. Свердлов считал, что еще до установления своего господства пролетариат оказывал влияние на развитие литературы, создавал элементы для своей культуры, вносил вклад в создание своих пролетарских ценностей. Таким образом, Свердлов не отрицал пролетарского влияния на создание культуры настоящего и будущего времен. Но при этом он считал, что пролетариат — это «законный наследник вообще всех материальных и культурных ценностей человечества» [8, с. 262–265]. Ранний уход из жизни Я. М. Свердлова в 1919 г. лишил нас возможности узнать его позицию в дискуссиях о Пролеткульте, хотя она, исходя из вышеизложенного, нетрудно прогнозируется.

Не мог не затронуть тему пролетарской культуры и один из руководителей агитационно-пропагандистского отдела ЦК РКП (б) Я. А. Яковлев. По данному вопросу с ним вел переписку В. И. Ленин. Это и повлияло на позиции Яковлева. Он практически поддержал В. И. Ленина, считая, что через усвоение точной науки будет создаваться своя рабоче-крестьянская интеллигенция. Этим самым будут открыты ворота пролетарской культуре, так как она «до известной степени <…> понятие общенародное»[1]. По его мнению, пролеткультовская работа — это, с одной стороны, подмена философии марксизма «чуждыми пролетариату богдановскими построениями», а с другой стороны, выдача переряженного футуризма за пролетарскую культуру[2]. Следовательно, глав-

[1] Центральный государственный архив Московской области. Ф. 880. Оп. 1. Д. 7. Л. 116.

[2] Там же. Л. 116.

ной целью было создание пролетарской интеллигенции (как и у пролеткультовцев), но не на основе теории Богданова, а на основе политики проводимой партией.

Один из руководителей Наркомпроса, жена В. И. Ленина Надежда Константиновна Крупская высоко оценивала деятельность Пролеткульта. По ее мнению, необходимо было овладеть старой техникой, «пропустить через горнило пролетарской мысли, внести в нее свое» [2, с. 330]. Обратим внимание, что Надежда Константиновна предлагает всего лишь внести в старую культуру элементы новой. В целом же Н. К. Крупская полагала, что пролеткульты должны руководствоваться марксистской идеологией и общей линией партии [4, с. 60]. Примерно таких же взглядов придерживался другой заместитель наркома просвещения, историк М. Н. Покровский.

Более либерально оценивал идею пролетарской культуры Анатолий Васильевич Луначарский, друг А. А. Богданова, входящий с ним в состав литературной группы в период вологодской ссылки, и один из членов левобольшевистской группы «Вперед». Луначарский является яркой и знаковой фигурой по отношению к Пролеткульту. Это был всесторонне образованным человеком, о котором говорили: «Большевик среди интеллигентов и интеллигент среди большевиков». Он полагал, что так называемые «пролеткультовцы» сделали понятие пролетарской культуры узким и сектантским. Получается, что пролетариат и примкнувшая к нему интеллигенция должны заново, путем революционного творчества, создавать культуру. На деле это будет выглядеть как замена буржуазной культуры со всеми ее достижениями некой другой культурой, которая будет характеризоваться своей «доморощенностью». Нарком просвещения поддерживал позицию В. И. Ленина в этом вопросе, указывая, что если отказаться от западноевропейской буржуазной культуры, то мы обезоружим и ослабим себя. Зачем надо придумывать «новую пролетарскую математику» или «новую пролетарскую медицину», когда в стране необходимо ликвидировать неграмотность, повысить нравственность, усвоить новейшие достижения буржуазной науки, которую «мы должны перегонять через наши фильтры» [6, с. 27]. Луначарский выступал за то, чтобы настоящая культура пропиталась прошлой, базировалась на ней. Именно эта база и дает рост новой, своей культуре, но только при условии критического восприятия элементов буржуазной культуры. К примеру, коммунистическая партия, вышедшая из капиталистического строя, должна переориентировать массу знаний, тенденций, черт буржуазной культуры, придать им другой характер и направить в виде своей культуры на служение пролетариату.

А. В. Луначарский не принимал такую культурную работу, которая сводилась лишь к борьбе за чистоплотность и ликвидацию неграмотности. Нужны и школы, и университеты, и борьба за высокие истины. У этой работы есть своя особенность: культурные и хозяйственные преобразования должны идти рядом, быть неотделимы друг от друга. Огромные средства на дело народного просвещения может дать только развивающееся хозяйство. А оно, в свою очередь, требует больших знаний и умений, и, значит, от прогресса культуры будет зависеть прогресс социалистического хозяйства.

Луначарский придерживался принципа, когда новшества, выработанные буржуазным миром, будут отбрасываться только в способах их использования, а как достижения человеческой мысли они принадлежат всему человечеству. Но, чтобы перегнать Запад, мало перенимать, надо заниматься и своим творчеством, необходимость которого не отрицается. В этом вопросе Луначарский, сторонник «золотой середины», придерживается линии гармонии, баланса. «Если бы в настоящее время вздумали навязывать государственному аппарату задачи распространять только новое, только пролетарское,

мы бы обрушили пролетариат в варварство, <…> и нечего было бы удивляться, если бы плоды пролетарского творчества <…> оказались бы <…> замедленными и чахлыми» [7, с. 2].

А. В. Луначарский видел пролетарское искусство как орудие, организующее эмоции пролетариата, считал, что оно может достичь того, чего не смогло достичь искусство прошлого. В целом, на основе марксизма и нашего социалистического сознания культура будущего, по мнению Анатолия Васильевича, будет расти в борьбе с буржуазной культурой. Но не в борьбе как таковой, а в виде удаления и замены, непригодных для социализма элементов, не способных служить новому обществу.

Наиболее радикальной была позиция Н. И. Бухарина, крупнейшего политического деятеля, главного редактора газеты «Правда». Он, безусловно, разделял две главные позиции богдановской теории — необходимость и возможность построения пролетарской культуры, а также создание в ходе этого нового идеального человека. Бухарин принимал культурное движение как существующее наряду с политическим и профессиональным движением. Он был горячим сторонником культа коллективизма, труда, бодрости, борьбы, героизма, физического здоровья, спорта. Его жизнерадостность и интернационализм противостояли аполитичности, мещанству, шовинизму. Об отношении к идее пролетарской культуры и к деятельности самого Пролеткульта красноречиво говорит тот факт, что Н. И. Бухарин с первого момента рецензировал журнал «Пролетарская культура». Приняв точку зрения пролеткультовцев, Николай Иванович, однако, не признал требования независимости «лаборатории чисто пролетарской идеологии» от декретирования организма власти: «…когда государственный аппарат находится в руках пролетариата, тогда не может быть (и не должно быть) ни одной стороны рабочей жизни, которая была бы вне зависимости от декретирования» [1, с. 8]. Теоретики Пролеткульта чуть позже отметили, что Бухарин не учитывает состояние нынешней диктатуры, которая включает, наряду с пролетариатом, индивидуалистически настроенное крестьянство, а также влияние не чисто пролетарского характера советских организаций. Пролетарский Пролеткульт не может работать с ними «стерильно».

Необходимо отметить, что за период 1918–1921 гг. взгляды и позиция Бухарина в отношении идеи пролетарской культуры практически не претерпели изменений. Они лишь несколько оттачивались в ходе дискуссий и споров. Одним из таких стала дискуссия Бухарина с Лениным о Пролеткульте. В ней конкретно осветились некоторые вопросы бухаринской позиции в отношении пролетарской культуры.

В противовес позиции А. А. Богданова, считавшего, что пролетариат при капиталистическом развитии становится все более культурным и интеллигентным, возвышается в культурном отношении над буржуазией и свергает ее, Бухарин отмечал культурную придавленность рабочих ввиду их угнетенности буржуазией. К тому же ход истории показал, что пролетариат выбирает своими руководителями выходцев из других классов, прежде всего из интеллигенции. Если Богданов выступал за культурные преобразования, за развитие социализма эволюционным путем, то Бухарин, исходя из монополии буржуазии на образование и, как следствие этого, неспособности рабочих вызреть в класс, говорил о необходимости захвата пролетариатом власти, уничтожении буржуазной монополии на образование. После этого рабочий класс может вырабатывать свою новую культуру. Но ввиду того, что она основывается на переработке буржуазной культуры, возникает опасность перерождения пролетариата, он может быть «съеден» более культурным противником. Выход один: повышать культуру и уровень

квалификации рабочих, чтобы организовать первоначальный кадровый состав, а потом обеспечить постоянный приток к нему новых сил, дабы он не стал «монопольной кастой».

По поводу пролеткультовских расхождений, выразившихся в борьбе двух точек зрения, одна из которых утверждала необходимость ликвидации неграмотности, а другая — выработку принципов новой пролетарской культуры, Бухарин определился четко. Он сказал: «Нужно начать культурную работу развернутым фронтом. Главное внимание должно быть обращено на ликвидацию безграмотности, но нужно не забывать квалифицированных кадров, нужно обратить внимание на их подготовку, сделать их более квалифицированными для того, чтобы они свои знания передавали через эту цепь следующим слоям, чтобы вся машина работала» [1, с. 60].

Выступая в одном из Московских клубов в конце 1922 г. с докладом «К вопросу о постановке культурной проблемы», Н. И. Бухарин подтвердил свою точку зрения. Однако тут же отметил, что «мы имеем перед собой дифференцированный материал для обработки, дифференцированный объект воздействия», а значит, к нему нужно применять и дифференцированный подход[3]. Из этого можно сделать вывод, что Бухарин позже присоединился к ленинской позиции, высказанной в работе «Странички из дневника». Но, поддержав практические выводы Ленина, теоретическое несогласие он охарактеризовал так: «По двум вопросам из всех тех, по которым я спорил с В. И., я не согласен с ним до сих пор: это — по вопросу о пролетарской культуре и по вопросу о государственном социализме» [1, с. 11]. Эти слова сказаны в 1925 г. Они свидетельствуют, что Н. И. Бухарин, разработав целый ряд вопросов о пролетарской культуре, поддавшись влиянию Ленина, остался верен ее идее. Только лишь в 1928 г. Бухарин признал правоту Ленина [1, с. 127].

Рассмотрев целый ряд точек зрения на пролетарскую культуру, можно констатировать, что эта теория нашла свое отражение в умах государственных и общественных деятелей, стоявших у начал Советской власти. Идея пролетарской культуры не оставила руководителей партии и государства равнодушными. Они в разной степени положительно и отрицательно отнеслись к ней. Диапазон взглядов свидетельствует о неоднозначном восприятии идеи пролеткультуры. Если В. И. Ленин поначалу спокойно воспринимал деятельность Пролеткульта, выражал поддержку, то, разобравшись в его теоретической базе, он изменил свою позицию. Увидев неприемлемость пролетарской культуры для широких слоев населения, Ленин понял, что она не сможет в полной мере являться опорой для Советской власти. При этом он высоко оценивал практическую работу, которая действительно несла азы просвещения в рабочую среду. Позиция Л. Д. Троцкого в еще большей степени развивала ленинские идеи. Отрицание им самой возможности построения пролетарской культуры не укрепляло позиции пролеткульта и пролеткультовцев. Взгляды Я. М. Свердлова, Н. К. Крупской, М. Н. Покровского, Я. А. Яковлева еще раз подтверждают силу ленинского убеждения, единство мысли тех людей, которые разобрались в теории и практике пролеткультуры и оценили ее реальную возможность в конкретное историческое время. Это же подтверждается и изменившимся мнением М. В. Фрунзе, который оценил идею военной науки не столько с классовых, сколько с профессиональных позиций. А. В. Луначарский интеллектуально и эрудированно обосновал свою точку зрения на пролеткультуру. Она стала своеобразной «золотой серединой» между полярными взглядами Троцкого и Бухарина. Считая ценным все культурное прошлое, Луначарский не отказывал в праве на новые

[3] Центральный государственный архив Московской области. Ф. 880. Оп. 1. Д. 7. Л. 114 об., 116.

современные разработки и на существование новых форм использования научного и культурного потенциала. Наиболее революционной в области культуры была позиция Н. И. Бухарина. Он стал романтиком пролетарской культуры. И, несмотря на серьезное влияние ленинских взглядов, Бухарин оставался неизменно верным своим теоретическим позициям значительное время.

В целом, можно отметить, что пролеткультовская теория, разработанная А. А. Богдановым, стала теорией не только культурного развития. Она являлась базой для понимания процессов, происходящих в обществе, опиралась на философски продуманную систему. Феномен создания теории пролетарской культуры стал ответом на своеобразную обстановку в России в конце XIX – начале XX вв.

Плюрализм мнений в оценке пролетарской культуры среди самих пролеткультовцев свидетельствовал о том, что у многих из них было разное понимание задуманных культурных преобразований. Это и понятно: любая теория подтверждается или опровергается практикой. Первые же годы после Октябрьской революции были временем поиска путей построения социалистического общества. Отчасти этим и можно объяснить разницу во взглядах среди советского и партийного руководства на идею строительства пролетарской культуры. Данные взгляды характеризуют новизну и не исследованность вопросов пролеткультуры.

Теория пролетарской культуры показала свою устойчивость и в условиях недостаточно высокого образовательного и культурного уровня населения определенную жизнеспособность. Главное, что важно для любой теории, смогла хотя бы в течение какого-то ограниченного промежутка времени подтвердиться практической работой со всеми ее положительными и отрицательными моментами.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1 *Бухарин Н. И.* Революция и культура. М.: Изд-во Фонда им. Бухарина, 1993. 349 с.

2 В защиту искусства: Классическая марксистская традиция критики натурализма, декадентства и модернизма / сост. и предисл. Л. Я. Рейнгардт; примеч. Л. Я. Рейнгардт и В. А. Крючковой; Академия художеств СССР, Научно-исследовательский институт теории и истории изобразительных искусств. М.: Искусство, 1979. 479 с.

3 *Волкогонов Д. А.* Троцкий. Политический портрет. М.: АСТ, 1998. 416 с.

4 *Крупская Н. К.* Педагогические сочинения: в 10 т. / под ред. Н. К. Гончарова, И. А. Каирова, И. В. Чувашева. Подгот. текста и примеч. А. Г. Кравченко и Л. С. Фрид М.: Изд-во АПН, 1959. Т. 7: Основы политико-просветительной работы. 351 с.

5 *Ленин В. И.* Полн. собр. соч.: в 55 т. 5-е изд. М.: Политиздат, 1958–1966.

6 *Луначарский А. В.* Культура на Западе и у нас. М.; Л.: Госиздат, 1928. 55 с.

7 *Луначарский А. В.* Пролеткульт и советская культурная работа // Пролетарская культура. 1919. № 7–8. С. 72.

8 *Свердлов Я. М.* Избранные произведения. М.: Политиздат, 1957. Т. 1. 395 с.

9 *Троцкий Л. Д.* Литература и революция. М.: Политиздат, 1991. 400 с.

***

© 2018. Mikhail V. Yudin
Moscow, Russia

PROLETARIAN CULTURE THROUGH THE EYES OF THE SOVIET LEADERS

Abstract: Association of cultural and educational workers ' organizations, that went down in history under the name Proletkult, arose in October 1917. The activity of the Proletcult based on the theory of creation of a special, new (proletarian) culture by proletariat. There was a controversy over the theory, with main participants being the leaders of the Soviet government and the Bolshevik party. V. I. Lenin, L. D. Trotsky, Y. M. Sverdlov, N. K. Krupskaya, A. Y. Yakovlev which basically believed that it was not about a special culture, but the great cultural and educational activities to improve the cultural level of workers. After some deliberation, this viewpoint was also adopted by M. V. Frunze. Without denying the possibility of proletarians`s broad creativity, A. V. Lunacharsky shared this point of view, just as N. I. Bukharin viewed building the proletarian culture and forming ideal person as quite possible. In general, the theory of proletarian culture came to be a response to the search for paths of Russia`s further development in the early 20th century. Soviet leaders, under the influence of V. I. Lenin, refused its right to "singularity" and reduced the idea to daily cultural and educational work and practical creativity.
Keywords: proletarian culture, Bolsheviks, cultural construction.
Information about the author: Mikhail V. Yudin — PhD in History, Associate Professor, A. N. Kosygin Russian State University, The Institute of Slavic Culture, Khibinsky passage, 6, 129337 Moscow, Russia. E-mail: yudinm@yandex.ru
Received: October 29, 2018
Date of publication: December 28, 2018
For citation: Yudin M. V. Proletarian culture through the eyes of the Soviet leaders. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2018, vol. 50, pp. 56–65. (In Russian)

REFERENCES

1 Bukharin N. I. *Revoliutsiia i kul'tura* [Revolution and culture]. Moscow, Izdatel'stvo Fonda im. Bukharina Publ., 1993. 349 p. (In Russian)
2 *V zashchitu iskusstva: Klassicheskaia marksistskaia traditsiia kritiki naturalizma, dekadentstva i modernizma* [In defense of art: Classical Marxist tradition of criticism of naturalism, decadence and modernism], compiled and foreword by L. Ia. Reingardt; notes by L. Ia. Reingardt i V. A. Kriuchkova; Akademiia khudozhestv SSSR, Nauchno-issledovatel'skii institut teorii i istorii izobrazitel'nykh iskusstvo. Moscow, Iskusstvo Publ., 1979. 479 p. (In Russian)
3 Volkogonov D. A. *Trotskii. Politicheskii portret* [Trotsky. Political portrait]. Moscow, AST Publ., 1998. 416 p. (In Russian)
4 Krupskaia N. K. *Pedagogicheskie sochineniia: v 10 t.* [Pedagogical works: in 10 vols.], by edited N. K. Goncharova, I. A. Kairova, I. V. Chuvasheva. Preparation of text and notes A. G. Kravchenko i L. S. Frid Moscow, Izdatel'stvo APN Publ., 1959. Vol. 7:

Osnovy politiko-prosvetitel'noi raboty [Fundamentals of political and educational work]. 351 p. (In Russian)

5 Lenin V. I. *Polnoe sobranie sochinenii: v 55 t.* [Complete works: in 55 vols.] 5-e izd. Moscow, Politizdat Publ., 1958–1966. (In Russian)

6 Lunacharskii A. V. *Kul'tura na Zapade i u nas* [Culture in the West and back home]. Moscow, Leningrad, Gosizdat Publ., 1928. 55 p. (In Russian)

7 Lunacharskii A. V. Proletkul't i sovetskaia kul'turnaia rabota [Proletkult and Soviet cultural work]. *Proletarskaia kul'tura.* 1919, no 7–8, p. 72. (In Russian)

8 Sverdlov Ia. M. *Izbrannye proizvedeniia* [Selected works]. Moscow, Politizdat Publ., 1957. Vol. 1. 395 p. (In Russian)

9 Trotskii L. D. *Literatura i revoliutsiia* [Literature and revolution]. Moscow, Politizdat Publ., 1991. 400 p. (In Russian)

УДК 008+615.89(=82):24/25
ББК 71:53.59+82.3(2)2-91

This is an open access article distributed under
the Creative Commons Attribution 4.0
International (CC BY 4.0)

© 2018 г. Г. С. Поповкина
г. Владивосток, Россия

МИР ЗДОРОВЬЯ И БОЛЕЗНИ В МОЛИТВАХ И ЗАГОВОРАХ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН В СРАВНИТЕЛЬНОМ ОСВЕЩЕНИИ

Аннотация: В статье рассматриваются тексты молитв и лечебных заговоров восточных славян с целью определения представлений о болезни и здоровье в православной и знахарской традиции. Анализируются причины болезни, способы их описания и называния, описание болезненного состояния, борьба с болезнью и следствия болезненного состояния. Выявляются особенности описания здоровья, способы его приобретения, цели, для которых здоровье необходимо. Тексты молитв и заговоров демонстрируют различное отношение к болезни, здоровью и самому человеку: молитвы акцентируют внимание на душевном состоянии больного, возможностях его духовного роста, заговор, напротив, ориентирован на избавление от недуга и приобретение земного благополучия в виде здоровья. Сделан вывод о существенном несовпадении представлений о болезни и здоровье в заговорах и молитвах, что связано с различием мировоззренческих оснований православия и знахарства.

Ключевые слова: молитвы, заговоры, болезнь, здоровье, традиционная медицина, православие, восточные славяне.

Информация об авторе: Галина Сергеевна Поповкина — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Российской академии наук, ул. Пушкинская, 89, 690001 г. Владивосток, Россия. E-mail: galina.popovkina@gmail.com

Дата поступления статьи:13.03.2018
Дата публикации: 28.12.2018
Для цитирования: *Поповкина Г. С.* Мир здоровья и болезни в молитвах и заговорах восточных славян в сравнительном освещении // Вестник славянских культур. 2018. Т. 50. С. 66–78.

Молитва и заговор — самые известные приемы традиционной медицины, которая в культуре восточных славян представлена знахарством и православным врачеванием — феноменами, которые мы и будем рассматривать в статье. В практике знахарей заговоры нередко называются молитвами, а лечебный обряд пронизан христианскими элементами. Однако их механическое усвоение не означает «христианизацию» знахарских практик. В связи с этим представляется целесообразным проанализировать тексты молитв и заговоров и определить, как понимаются болезнь и здоровье в православной и знахарской традиции.

Молитва неоднократно становилась предметом изучения у религиоведов, антропологов (М. Мосс, Э. Тайлор, F. Heiler), психологов религии (Ф. Е. Василюк, У. Джемс)

и лингвистов (О. А. Прохватилова). Выявлению образного строя и мировоззренческих компонентов заговоров посвящены ставшие классическими работы В. Н. Топорова, А. М. Астаховой. Сюжетика и картина мира, структура и семантика заговоров восточных славян рассматриваются в исследованиях Т. А. Агапкиной, М. В. Завьяловой, Е. Е. Левкиевской и др. Однако на фоне большого количества работ, исследующих молитву и заговор, обнаруживается недостаток исследований их отдельных аспектов. В работе мы намерены выявить смысл понятий «болезнь» и «здоровье» в православной и знахарской культуре, используя сравнительно-сопоставительный метод анализа текстов лечебных заговоров и молитв «в болезнях». Для анализа были выбраны молитвы, рекомендуемые молитвословами для чтения практикующим[1] православным христианам, и тексты заговоров, собранных в ходе полевых исследований на юге Дальнего Востока России, а также тексты, хранящиеся в фольклорном архиве кафедры русского языка и литературы Школы региональных и международных исследований Дальневосточного федерального университета.

Болезнь в молитвах

Причины болезни

В православной традиции можно выделить два типа описания человека: первая исходит из двусоставности — человек есть душевно-телесное единство, вторая же рассматривает человека как трехсоставное существо — духовно-душевно-телесное единство [3]. Принципиальных противоречий между двумя этими взглядами на человеческую природу нет. Практически всегда можно рассматривать «дух» (человеческий) как высшие способности души. Главный объект забот христианина — его душа (очищение ее от грехов, стяжание Святого Духа, подготовка к жизни в будущем веке). Здоровье как благо было потеряно вместе с Раем вследствие грехопадения человека: человек стал болеть, и болен по своей поврежденной грехом природе. Страсти, грехи, скорби — болезненные состояния, с которыми человек вынужден жить.

Однако в православии болезнь не всегда считается исключительно неблагоприятным происшествием. Уже в древнерусских источниках прослеживается несколько вариантов отношения к болезни: как к Божьей каре за грехи; как знамение, отмечающее человека неправедного; как испытание, открывающее врата к святости [8]. В современной духовной литературе болезнь предстает событием, полезным в духовном отношении: это возможность очищения от грехов и получения «небесной мзды» [11]. В некоторых случаях болезнь служит сигналом о «неполадках» в душевном состоянии и является напоминанием о необходимости покаяния, предостережением, по мысли Феофана Затворника, «в образумление, чтоб опомнился человек» [12] и т. п. Проследим, каким образом взгляд на болезнь и здоровье отражается в молитвах «о здравии».

Главная причина болезни — поврежденная человеческая природа, исправление которой начинается с крещения [9, с. 395]. Причиной болезней в молитвах указываются человеческие грехи: «язвы неисцельны, за беззакония наша нас поразившия» и т. д. [9, с. 349, 362]; болезненное состояние души: «<…> егда душа грехми болезнует, часто и тело в болезнь впадает» [4, с. 317, 363]. Причем болезнь в таком случае понимается не как непременное, «прямое» наказание, а как следствие греха, т. е. невозможность

[1] Выражение «практикующий православный» употребляем по аналогии с распространенным на Западе выражением «практикующий католик», обозначающим человека не просто крещеного в католичество, но регулярно участвующего в богослужениях и Таинствах.

«правильного», здорового существования ввиду наличия греховной язвы в духовном обустройстве человека.

Некоторые молитвы содержат подробное перечисление грехов: «<…> прогневах твою пречистую светлость и отгнах тя от себе всеми студными делы: лжами, клеветами, завистию, осуждением, презорством, непокорством, братоненавидением и злопомнением <…>» [9, с. 397]. Тем не менее человек просит Ангела-Хранителя простить, «укрепить» и сохранить «от всякаго искушения противнаго», быть помощником и заступником «на злаго сопротивника» [9, с. 398–399]. В молитве отчетливо проявляются особенности христианского мировоззрения: понимая невозможность не грешить вовсе, человек призывает на помощь ангелов и святых, так как и оставаться в искаженном, греховном состоянии тоже нельзя. Видимо, здесь имеет место отражение представлений о постоянной борьбе греховного и праведного в душе человека; заручившись поддержкой высших сил, человек с большей вероятностью победить сможет бороться с грехами и искушениями.

Физическое здоровье человека не мыслится без здоровья духовного: «Запрети духу немощи, отстави от него всяку язву, всяку болезнь <…>» [4, с. 383]. По этой причине испрашивается помощь в духовном устроении, а не спасении от болезней [9, с. 396].

В качестве причины болезни также рассматривается бесовская напасть [9, с. 274], в связи с чем просят: « <…> не даждь места лукавому демону обладати мною, насильством смертного сего телесе <…>» [9, с. 398]. В молитвах нашло отражение представление о духовной реальности, возможность же такой «напасти» обусловлена греховностью человека. Поэтому молитвы часто оканчиваются испрашиванием благополучия для души: «Моли Христа Бога, да спасет души наша» и т. п. [10, с. 133].

Описание, называние недугов

В молитвах о здравии четко определены два типа болезней — душевные и телесные («Душевныя и телесныя язвы исцели, Госпоже Владычице, утоли болезни души и тела» и др. [10, с. 118; 9, с. 367, 389]). То есть, в соответствии с христианскими воззрениями, болеть может не только тело, но и душа. По-видимому, к болезням души следует отнести упоминаемые состояния печали [9, с. 360], скорби [9, с. 393, 405, 410, 411], озлобление [9, с. 405], уныние [5, с. 318], «страсти», которые следует «уврачевати» [9, с. 445]. Отметим, что слово «страсть» имеет несколько значений. Например, в значении «страдание» слово «страсть» может означать болезнь тела, а в значениях «сильное желание чего-либо запрещенного» или «плотские наслаждения» обозначает болезнь души [13, с. 483]. И телесная, и душевная болезни наносят вред человеку, поэтому в молитвах просят избавления от страстей. Слово «скорбь» также многозначное. Обычно оно понимается как «труд, болезни, подвиги, печали, теснота, лишение» [2, с. 1205], т. е. физические страдания или тяжелые переживания. Однако в святоотеческой литературе «скорбеть на кого-либо» означает «обижаться, иметь неприятные чувства в отношении кого-либо» [5, с. 104–110]. «Скорбь» во втором значении оказывается более вредоносной для души, чем скорби тела или переживания из-за внешних жизненных обстоятельств.

Опасна для человека и душевная слепота, которая упоминается в молитвах наравне с телесной слепотой [4, с. 371, 382]. В данном случае имеется в виду «состояние души, не способной осознать истину» и «познать Бога», когда человек перестает замечать собственные грехи, не прилагает усилий к спасению бессмертной души — «не ви-

дит, каких благ лишается» [2, с. 680, 1209]. В молитвах нередко содержатся просьбы просветить «сердечныя очи наша ко зрению спасения» [10, с. 97], поскольку для христианина болезнь души опаснее болезни тела.

В молитвах особо выделяется «пагубное пристрастие к винопитию», «пагубное желание», «пристрастие душерастлительное к зелию богомерзкому», «когда жажда вина станет жечь <…> гортань». Очевидно, такое обилие образных выражений для обозначения алкоголизма в молитвах связано с его явным вредным воздействием на душевное состояние человека.

Хоть телесные болезни и выступают в молитвах как самостоятельная категория, но редко упоминаются их конкретные названия. Выделяются лишь некоторые: болезни глаз, слепота («слепота телесных очес», «очные болезни»), инфекционные заболевания, эпидемии («тлетворные ветры»), онкологические заболевания («раковыя болезни»), жар (огневица; лихорадка), «тяжкий недуг пьянства», особо говорится о вселении в человеческое тело бесов — бесновании (люди «бесноватые», «бесные»). Описания болезней и их характеристики встречаются редко, имеющиеся же обобщенны, неконкретны. Так, в текстах чаще встречаются характеристики болезней вообще: (лютое) зло; гнетущий, лютый или неисцельный недуг, всегубительныя язвы, смертоносные или горькие болезни и т. д. В одном ряду стоят «напасти, скорби и болезни», «скорби, беды, напасти и злые обстояния». Как видим, в текстах молитв представлено довольно большое число синонимов и эпитетов к слову «болезнь», однако они не конкретизируют, не детализируют описание самой болезни, не выявляют ее более глубокий духовный смысл.

Описание болезненного состояния

Описания болезненного состояния, его переживания больным неразнообразны и скупы, встречаются крайне редко и могут повторяться: «<…> на одре болезни лежащего и смертною раною уязвленнаго» и др. [9, с. 478; 10, с. 317]. Несмотря на то что недуг гнетущий, горький, неисцельный и всегубительный, отсутствует описание эмоционального и психологического состояния больного, чувства печали, боязни болезни или, наоборот, пренебрежительного отношения к ней. Содержащиеся в молитвах дополнительные сведения дают минимальное представление о том неудобстве, которое испытывает больной, «от болезни страдая люте» и надеясь лишь на помощь Бога. Прийти она может и через людей, через лекарства и т. п.: «И лекаря, и лекарства Бог создал <…> чтоб ими пользовались больные <…> И в человеческих средствах действие целебное от Бога» [12, с. 44–46]. Кроме того, уныние от пребывания в болезненном состоянии нежелательно и считается грехом, так как «Господь лучше нас знает, что для нас полезнее, а потому-то и посылает кому здоровье, а кому и нездоровье» [14, с. 206].

Борьба с болезнью

В текстах молитв борьба с болезнью, процесс изгнания недуга как таковые не описаны. За помощью в болезни обращаются с молитвой к святому, Богородице, реже — к Господу. В начале каждой молитвы содержится просьба о помощи в духовном устроении, потом — об избавлении от скорбей, т. е. в композиционном строе молитв отражается идея главенства духовного над телесным.

Следствия болезненного состояния

Следствием болезненного состояния души, согласно текстам молитв, может быть ее гибель, лишение Царства Небесного: «праведный гнев Божий» [14, с. 72], опас-

ность «вечных мук и огня геенскаго» и «шуияго стояния» [10, с. 68, 127]. Представления о нахождении грешников по левую руку от Господа («ошуюю») связаны с евангельской притчей об отделении овец и козлов (Мф. 25: 33). В связи с этим просьбы о благополучной земной жизни не отделимы от заботы о достойной христианской кончине и будущей жизни: «<…> да сподобимся молитвами вашими улучити кончину христианскую, безболезненну, непостыдну, мирну <…> безконечнаго же и блаженнаго Царствия Небеснаго наследницы будем» [9, с. 481]. То есть главное для человека — спасение души и обеспечение себе Царствия Небесного, телесное здоровье по сравнению с этой целью второстепенно.

Здоровье в молитвах

Описание здоровья

Прямого описания здорового состояния человека в молитвах практически не содержится; в основном представление о здоровье создается с помощью эпитетов, обращенных к святому: «от бесов уязвленных исцелитель, паче же и самих бесов прогонитель, слепым прозрение, хромым хождение, сляченным исправление, болящим всем исцеление и здравие: от бед и скорбей избавление, печальным утешение» [10, с. 360, 446] и т. п., т. е. физическое здоровье — это «доброхождение», «прозрение», исцеление и пр.

В молитвах о здравии обнаруживается понимание здоровья как отсутствия недугов (так называемое отрицательное определение) «<…> невредимы сохраните от долгонедужия, от болезней лютых и неисцельных, от разслабления тела, от изступления ума, от смертоносныя язвы, от внезапныя смерти <…>» [12, с. 358]. Благодаря этому приему создается представление о здоровье вообще, без привязки к конкретной ситуации. Приведенные строки показывают, что болезнь — «лишнее», ненужное, не присущее человеку изначально состояние.

В молитвах обнаруживается и психосоциальный аспект понимания здоровья. Быть в благоденствии — значит быть «в правой вере твердых, во благочестии преспевающих, в добрых делех усердных, в молитве к Богу прилежных <…>» [4, с. 327; 9, с. 358]. Действительно, физически здоровый человек будет чувствовать себя намного благополучнее среди тех, кто разделяет его базовые духовные ценности (для христианина — это единоверцы). И напротив, длительное нахождение в коллективах с неприемлемыми для субъекта ценностями, убеждениями, ведет к фрустрации, а порой и психосоматическим заболеваниям, что подтверждается наблюдениями психологов и медиков.

Что может помочь обрести здоровье

Молитвы указывают несколько путей обретения здоровья, которые в целом можно назвать жизнью в Церкви. Это, прежде всего, избавление от страстей: необходимо «уврачевать» их, а именно «обновить» «душу покаянием», «заповеди Господни непорочно сохраняти».

Наиболее трепетные обращения с просьбой об исцелении — к Богородице [10, с. 71, 74 и др.]. Молящийся просит Богородицу: «<…> покрый нас честным Твоим омофором. Да избавлени будем от зол <…>» и т. д. [9, с. 450, 460]. Считается, что свойствами исцелять больных обладают и иконы с изображением Богородицы: «<…> видя, Владычице Дево Богородице, Твою пречудную и чудотворную икону, и приемлют исцеления душевныя и телесныя по Твоей милости» [9, с. 415].

Наиболее часты молитвенные обращения с просьбой о здоровье к святым целителям («чудотворцы», «чудотворче», «целебниче», «врачу многомилостивый», «врачеве безмезднии» [9, с. 401, 406, и др.; 4, с. 326, 379]), имеющим «дар исцелений, дар прозрения, дар немощных душ врачевания» [9, с. 407]. «Благодать исцелений» — дар Господа своему угоднику, по молитвам к которому можно испросить у Господа выздоровление: «<…> пролей ко Господу Богу нашему теплыя твоя молитвы и испроси душам нашим оставление согрешений» и т. п. [9, с. 400–401, 410; 4, с. 378]. Чудодейственную силу исцеления имеет и обращение к мощам святых (в православной традиции поклонение мощам — это поклонение самому святому, а не просто останкам): «цельбоносные мощи», «приходящыя к цельбоносному твоему гробу с верою» и т. п. [9, с. 377, 378, и др.], поклонение чудотворным иконам: «<…> призри милостивым твоим оком на предстоящия люди и честней твоей иконе умильно молящиеся <…>» [9, с. 361]. Все исцеления подаются по воле Божьей, поэтому святые испрашивают выздоровление для человека у Господа [4, с. 382]. То есть святые воспринимаются как способ донести прошение человека до Бога и инструмент исполнения Его воли.

Цель, для которой необходимо здоровье

В молитвах телесное и душевное здоровье — это тихая богоугодная жизнь, залог благой христианской кончины [10, с. 132], возможность испытать райское блаженство [10, с. 133], воскрешение и будущая жизнь. То есть душевное здоровье нужно не только для мирного земного существования, но и для достижения Царствия Небесного.

Итак, анализ текстов молитв о здравии позволяет построить образ болезни и здоровья в православной традиции. Причиной болезни тела понимается грех — это духовная поврежденность, которая зарождается в духе, которая вызывает неполадки как в душевно-духовном, так и в физическом состоянии человека. Болезнь — это ненорма для человека, она естественным образом связана с падшим человеческим состоянием, противоречит замыслу Бога о человеке: «Бог создал человека для блаженства» [2, с. 672]. Выход из поврежденного состояния — то, что Церковь называет спасением. Условием спасения является крещение, участие в таинствах, православная вера.

В текстах молитв не описывается процесс изгнания недуга, борьбы с болезнью. Очевидно, это связано с тем, что известны причины всех болезней — греховная поврежденность человеческой природы и личные грехи человека. Соответственно, избавление от грехов способно привести к излечению. В молитвах не показываются чувства больного — печаль, страх, психологическая усталость и др. Такое невнимание к эмоциям связано, видимо, с тем, что, с одной стороны, физическое здоровье, по православным воззрениям, является следствием душевно-духовного состояния человека. С другой стороны, болезнь может быть не только наказанием за грехи, но и полезным в духовном отношении событием. Также важно понимание уныния как греха и вера, что Бог дает человеку только то, что будет ему полезно, поэтому печальные чувства в болезни неуместны и даже греховны. Душевное здоровье нужно не только для мирного земного существования, но и для спасения души и достижения Царствия Небесного — главной цели православного верующего, по сравнению с которой телесное здоровье отступает на второй план.

Как видим, в молитвах отражается взгляд на человека как на единство тела и души, здоровье души главенствует над здоровьем тела, а помочь обрести его может избавление от грехов и ходатайство святых, т. е. тех, кто сумел побороть собственную греховность.

Заговоры

Источники и причины болезни

В заговорах, в отличие от текстов молитв, болезнь имеет четкие причины. Они могут быть нематериальными (испуг — «переполошная болезнь»; взгляд — «наглянные уроки»; слово — «умовная рожа», «пересудная золотуха»; голос, звук — «голосные уроки»; мысль — «повумные уроки»; эмоции и чувства — «завистные и корыстные зубы»), места их происхождения — природные явления и локусы. Болезнь может наступить в результате некоторых событий или действий (встреча — «встречный лишай»; движение, ходьба — «хадзюча рожа»; сознательная передача — «даная кила» и др.) и даже от пищи («бабици кукурузыіни, барабульіни, житні, бобові, з бриндзі <…>»). Также болезнь может передаваться от лиц («Чи ты девочий, чи ты женочий, чи ты человечий, мужской?») и животных («переполох» может быть «овечий, скотятий, кіньский <…>»)[2]. Т. А. Агапкина, рассматривая универсальные сюжетные типы лечебных заговоров, выделяет следующие причины и источники недугов: вербальная деятельность и эмоциональные состояния человека (испуг, страх, взгляд, речь, голос, зов, проклятие, мысль, совет, эмоции) и некоторые действия и события (порча, зевота, встреча и др.) [1, с. 92–93, 100–105]. То есть недуг может возникнуть в результате разнообразных материальных и нематериальных причин, которые заговаривающий стремится определить, обозначить, назвать. В отличие от молитв, в заговорных текстах источники и причины болезни имеют бóльшую конкретизацию и детализацию.

Описание, называние недугов

В текстах заговоров, в противоположность молитвам, болезни не разделяются на какие-либо категории, типы или виды (например, болезни души и тела). Болезнь, от которой читается заговор, обязательно называется: «урокы-урочища <…>»; «рожа, ты, рожа», «лишай-лишаище», «колос, возьми свой волос»[3]. Более того, болезнь подробно описывается, дается ее многосторонняя характеристика: в заговоре от какой-либо одной болезни могут перечисляться несколько ее видов (которые, кстати, могут являться и причинами болезни). Например: «Рожа, ты, рожа, рожа белая, рожа синяя, рожа красная, рожа нагаданная, от черного глазу, от худого часу <…>», «<…> не дают клещам листовым, травным, кустовым, сподорожным, с тропинок, с сухих былинок <…> ни одному клещу хванеть не дадут»[4]. По справедливому замечанию Т. А. Агапкиной, описание болезни чаще всего задается перечнем прилагательных и причастий, выполняющих функцию определения при названии болезни и раскрывающих ее причины и особенности [1, с. 95]. В заговорах прослеживаются характеристики болезни по цвету («красная краснуха»), звуку (крикливые ночницы, оручий испуг), количеству (тридевять уроков), симптомам (горючий, болючий, сухотный), эмоционально-оценочные (худой, злой), а также соматические (жильный, костяной, головной), темпоральные (вековой, годовой, полуденный, ночной) и дополнительные признаки (о внешнем облике) (рожа красивая, пригожая, пухлая, сухая и др.) [1, с. 96–100]. Сравнивая белорусские и литовские заговорные тексты, М. В. Завьялова отмечает, что болезнь в них представ-

[2] Фольклорный архив кафедры русского языка и литературы Школы региональных и международных исследований Дальневосточного федерального университета. 1979, папка 1, т. 2 (листы не нумерованы).

[3] Там же. 1981, п. 1, т. 7; 1979, п. 2, т. 9; 1981, п. 1, т. 7 (листы не нумерованы).

[4] Там же. 1979, п. 2, т. 9; 1996, п. 2, т. 11, с. 5.

лена в виде животного, растения, человека или отдельных частей, может сравниваться с деревьями, пресмыкающимися, и также обращает внимание на подробные описания болезней [6, с. 149–159].

По всей видимости, характерное для знахарской практики понимание болезни как некой субстанции, которую необходимо удалить из мест локализации в организме пациента, для чего ее, например, «выливают» с помощью воска, смывают, смахивают, слизывают и т. п., отражается в заговорных текстах: в виде называния болезни, указания ее конкретных причин и подробных характеристик. Тщательное описание болезни, ее узнавание — начальный этап борьбы с ней, сродни постановке диагноза: болезнь легче лечить, если ее определить, тогда можно использовать весь арсенал механизмов воздействия на нее.

Описание болезненного состояния

В заговорах, как и в молитвах, отсутствует сосредоточение на личности больного, который «безличен, лишен самостоятельных проявлений и характера, заговаривающего интересует только целостность его организма и признаки нормальной его жизнедеятельности» [6, с. 169]. Болезненное состояние заболевшего описано через действие болезни. Можно легко представить себе, что испытывает больной, у которого недуг ломает кости, пьет кровь и т. п., и что заговаривающий запрещает делать: «Тут тебе, роже, не сидеть, желтой кости не ломить, красную кровь не пить, красного тела не сушить <…>», «ни терти, ни мяти, ни кровь смоктати»[5] и т. п. Такое опосредованное описание в заговоре — довольно яркое, образное, хорошо передает ощущение тяжести болезни. Полнота заговорного мира, его детализация, достигаемая при помощи «списков-перечней», составляет характерную черту заговорного универсума [15, с. 11] и связана с механизмом действия заговора, стремящегося воссоздать единство мира, его целостную и замкнутую структуру [7]. Более того, «детальное и всеобъемлющее описание <…> через систему эпитетов-определений <…> может расцениваться как специфическая черта восточнославянской заговорной традиции, выявляющая действующие внутри нее культурные механизмы <…> является основным способом излечения человека» [1, с. 108]. Итак, в заговорах, как и в молитвах, не акцентируется внимание на состоянии человека, однако это невнимание компенсируется детализированным описанием действия болезни, дающим представление о тяжести испытываемых больным ощущений.

Борьба с болезнью

Мотив борьбы с болезнью в заговорах подробно изучен отечественными исследователями. Так, Т. А. Агапкина выделяет мотив борьбы с помощью постороннего (знахаря или его посредника), например: «Лишай, лишаище <…> Я тебе ссылаю на перекресток дорог <…>», мотив «принуждения» недуга к устранению — изгнание, уничтожение и др.: «Иди, ты, рожа, в темные леса, на гнилые колоды <…>»[6]. Распространены также мотивы удаления недуга в тот или иной локус, изгнания недуга в далекие, пустынные места или туда, где ничего не происходит и т. п. [1, с. 108, с. 117–145]. М. В. Завьялова указывает в качестве основного персонажа, борющегося с болезнью, самого заговаривающего (который заговаривает и прогоняет болезни), могущественных субъектов (христианских святых, языческих божеств, мифических персонажей,

[5] Там же. 1979, п. 2, т. 9; 1992 г., п. 2, т. 9.

[6] Там же. 1981, п. 1, т. 7; 1971 г., п. 2, т. 9.

птиц и животных), а также «набор важнейших орудий и средств борьбы с болезнями, которыми пользуются действующие лица» [6, с. 177].

В мотиве борьбы с недугом также присутствует конкретизация, детализация локуса («на пень, на колоду, на холодную воду, на скакущих лягуш, на ползущих змей» и т. п.[7]), в который изгоняют болезнь, и действий, направленных на ее уничтожение («волос заговоряю, вымовляю, с пальца иссылаю <…> огнем спаляю, дымом скуряю»[8]) и т. п. Как видим, процесс изгнания болезни в заговорах разработан очень подробно, ярко и образно и, по-видимому, продолжает начальный этап лечения — детальное описание заболевания.

В заговорах *последствия неизлеченного недуга* не рассматриваются, зато хорошо очерчены *места пребывания болезни после избавления человека от нее:* болезни уничтожаются, либо возвращаются туда, откуда пришли, либо изгоняются в гиблое или привлекательное для них место: «Иди ты, рожа, в темные леса, на гнилые колоды, там для тебя, рожа, мягкая постель и теплая квартира, пенья, кременья и белые каменья <…>»; «<…> Я тебе ссылаю на перекресток дорог, где коня ходят, про тебя говорят. Они тебя копытами забьют, хвостом заметут и лишаи пропадут»[9]. По всей видимости, это связано с тем, что болезнь в мифологическом мировоззрении является некой зоо- или антропоморфной сущностью, которая если не изведена совсем, то должна где-либо находиться, и для лекаря важно, чтобы место ее пребывания было местом заточения, обезвреживания или дальнейшего уничтожения.

Здоровье в заговорах

Описание здоровья

В заговорах представление о здоровье всегда связано с конкретной ситуацией, с данными, происходящими в настоящий момент времени событиями, а именно — процессом избавления от недуга. Здоровье — это отсутствие конкретной болезни, от которой заговаривают: «каб яно крэпенька спала, легенько устала»; «Руда, стань, кровь, не кань». То есть здоровье часто предстает как неназванная оппозиция определенной болезни. В этом случае подробное описание, «списки-перечни», касающиеся мира болезни, создают представление о мире здоровья, где нет «шшыпоты-ломоты», рожи «белой, синей, красной» и т. п. Главное для заговора — констатировать отсутствие болезни, непременно означающее здоровье, поэтому детализация в заговорах затрагивает больше болезнь, ее изгнание, а не описание будущего здоровья.

Что может помочь обрести здоровье

Тема обретения здоровья в заговорах связана с темой борьбы с болезнью — то, что помогает в излечении, помогает приобрести здоровье. Значит, это могут быть сакральные персонажи — Богородица, апостолы, сам Господь. Иногда вместе с ними упоминаются мифологические помощники и сам заговаривающий [1, с. 166–171; 6, с. 177–178]. Видимо, в заговорных текстах обретение здоровья, как и описание самого здоровья, является неотъемлемым в случае избавления от болезни и поэтому не нуждается в подробной характеристике, так как все усилия заговаривающего сосредоточены на процессе излечения.

[7] Там же. 1989, п. 1, т. 4.
[8] Там же. 1992, п. 3, т. 5, с. 27–28.
[9] Там же. 1971, п. 2, т. 9; 1981 г., п. 1, т. 7.

Цель, для которой необходимо здоровье

По-разному в молитвах и заговорах представлена цель обретения здоровья. При анализе текстов заговоров создается представление о том, что обладать здоровьем необходимо для практических целей, например, чтобы вести благополучную земную жизнь, без болезней и увечий: «не имела в белом теле ни скорби, ни боли, ни щипоты, ни ломоты, ни уроков, ни призору»; «как водица светит, так бы у меня личико засветило»[10] и др. Цель здоровья — красота и удобная жизнь; освобождение от болезни в заговоре не предполагает того, чтобы пациент становился лучше: избавлялся от недостатков, дурных черт характера, дурных привычек и пр. В этом проявляется конкретность, точность и узкая направленность заговора.

Итак, болезнь и здоровье в заговорных текстах получают разное освещение: болезнь, ее виды, причины, способы борьбы с ней детальны и подробны, представление о здоровье создается опосредованно. Думается, это связано и с назначением самого заговора: если заговор против какой-либо болезни, то все его врачевательные формулы и манипуляции направлены именно на уничтожение этой болезни. В этом смысле заговор очень конкретен, не растрачивает усилия на дополнительные и второстепенные для ситуации излечения моменты.

Болезнь предстает весьма опасным для страждущего событием, от нее непременно необходимо избавиться, не оставляя ей шансов остаться в организме человека ни в каком виде, для чего используется прием определения и называния болезни с последующим ее изгнанием или уничтожением. Причины заболевания в заговорных текстах могут быть различными, но все они имеют внешнюю по отношению к человеку природу: человек становится жертвой случайного или сознательно вредоносного внешнего воздействия.

Человек в заговорах во всех отношениях пассивен: он жертва болезни, не отвечает за ее «приобретение», т. е. в его действиях и поведении заговор не усматривает предпосылок к заболеванию. Человек не проявляет активности для избавления от имеющегося недуга, профилактики новых заболеваний или для совершенствования собственных морально-нравственных качеств. Цель заговора — обретение здоровья, которое выступает как непременное следствие отсутствия болезни, источник благополучия.

***

Таким образом, рассмотрев тексты молитв и заговоров, можно сказать, что понятия «болезнь» и «здоровье» в заговорах и молитвах существенно отличаются. Это обусловлено прежде всего различием мировоззренческих оснований православия и знахарства. Так, молитва — это предстояние перед Богом, свободная просьба, и потому Бог может ответить на нее, а может — нет; заговор — актуализация умения заговаривающего управляться с силами природы, повелевать ими, убеждать в своей силе; это магическое (силовое) воздействие, правильное исполнение которого обязательно должно приводить к выздоровлению. Выяснилось, что характеристики болезни, которым уделяется наибольшее внимание в заговорах (описание недуга, его источники, виды и т. п.), минимально акцентируются в молитвах. В заговорах глубоко проработана тема борьбы с болезнью как залога здоровья и благополучной жизни. Называние и описание болезни — это способ борьбы с нею: если болезнь названа, значит, узнана и будут найдены способы излечения.

[10] Там же. 1968, п. 5, т. 45.

Наоборот, такие важные для молитвы аспекты, как следствия болезненного состояния, цель, для которой необходимо здоровье, и др., в заговорах практически не затрагиваются. Для текстов молитв характерно особое внимание к душевному состоянию страждущего. Те же аспекты, которые одинаково освещены в обоих типах текстов, имеют совершенно разную направленность. Так, и в молитвах, и в заговорах не делается акцент на физических страданиях, психологическом и эмоциональном дискомфорте больного. В молитвах — потому что физическое тело и его ощущения, болезнь и здоровье второстепенны по сравнению с душевными страданиями, цель молящегося — спасение души и обретение Царствия Небесного. В заговорах же внимание заговаривающего сосредоточено на болезни, что необходимо для изгнания недуга и является начальным этапом борьбы с ним. Молитвы не уделяют внимания мотиву борьбы с заболеванием, что явно объясняется пониманием болезни как следствия греховной поврежденности, которая требует, прежде всего, работы человека над его душевными качествами.

Описание здоровья и в молитвах, и в заговорах происходит опосредованно, однако причины этого разные. Так, в молитвах не уделяется особого внимания физическому здоровью, потому что главное для христианина — душевное состояние, а здоровье имеет второстепенное значение. В заговорах же, как нам кажется, отсутствие акцента на здоровом состоянии связано с тем, что цель самого заговора — распознать, обозначить и тем самым обезоружить, изгнать болезнь. Называние, распознавание — это приемы борьбы с недугом, здоровье в заговорных текстах предстает как обязательное следствие исчезновения болезни.

Тексты молитв и заговоров демонстрируют различное отношение к болезни, здоровью и самому человеку. Молитвы акцентируют внимание на душевном состоянии больного, возможностях его духовного роста, болезнь в молитве — предостережение от грехов либо воздаяние за них, она может восприниматься как испытание, дающееся человеку для духовного очищения, получения небесных даров и т. п. В заговоре болезнь предстает как реальная проблема, сильно досаждающая человеку, заговор ориентирован на избавление от нее и приобретение земного благополучия в виде здоровья. Таким образом, в молитвах и заговорах нашли отражение разное понимание болезни и здоровья в православной и знахарской традиции.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1 *Агапкина Т. А.* Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении. Сюжетика и образ мира. М.: Индрик, 2010. 824 с.

2 Букварь. Наука. Философия. Религия. М.: Православное Братство святых князей Бориса и Глеба, 2002. 1932 с.

3 *Войно-Ясенецкий Лука.* Дух, душа, тело. М.: ОБРАЗ, 2010. 128 с.

4 Все святые, молите Бога о нас: книга молитв и утешений во исцеление души и тела. М.: Ковчег, 2010. 624 с.

5 Душеполезные поучения и послания преподобного аввы Дорофея. Минск: Свято-Елисаветинский женский монастырь, 2006. 336 с.

6 *Завьялова М. В.* Балто-славянский заговорный текст. М.: Наука, 2006. 563 с.

7 *Завьялова М. В.* Отражение некоторых особенностей построения заговорной картины мира в структурной организации текста (на материале литовских заговоров) // Studia Mythologica Slavica. 2000. № 3. С. 173–186.

8 *Мильков В. В.* Древнерусское монашество и его отношение к недугам // Вестник славянских культур. 2015. Т. 36. С. 13–28.

9 Молитвенный покров православного христианина. Н. Новгород: Нижполиграф, 2009. 704 с.
10 Молитвенный щит православного христианина. Молитвы в болезнях. Воронеж: НПО «МОДЭК», 2005. 864 с.
11 *Паисий Святогорец.* Слова. М.: Издат. дом «Святая гора», 2006. Т. 4: Семейная жизнь. 328 с.
12 По трудам святителя Феофана Затворника. Болезнь и смерть. М.: Сибирская благозвонница, 2011. 95 с.
13 Православный молитвослов. Козельск: Оптина Пустынь, 2008. 496 с.
14 Собр. писем Оптинского старца Амвросия. М.: Оптина Пустынь, 2009. 768 с.
15 *Топоров В. Н.* Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М.: Наука, 1993. С. 3–103.

***

© 2018. Galina S. Popovkina
Vladivostok, Russia

THE WORLD OF HEALTH AND DISEASE IN PRAYERS AND HEALING SPELLS OF EAST SLAVS IN COMPARATIVE STUDY

Abstract: The article focuses on texts of prayers and healing spells of East Slavs to determine perceptions about disease and health in orthodox and healers` traditions. It also examines etiologies, methods of diseases` description and naming, diseased state, fighting disease and consequences of diseased state. The author highlights features of health description, ways to establish one`s health and purposes that call for availability of health. Texts of prayers and healing spells display various attitudes towards sickness, health and person itself: prayers draw special attention to the patient`s state of mind, opportunities of his spiritual growth, whereas spells, on the contrary, focus on the release from sickness and acquisition of earthly well-being in the form of health. The paper concludes by detecting an essential discrepancy of disease and health perceptions in healing spells and prayers which is due to the differences in worldviews of the Orthodoxy and folk medicine.
Keywords: prayers, healing spells, disease, health, traditional medicine, Orthodoxy, East Slavs.
Information on the author: Galina S. Popovkina — PhD in History, Senior Research, Institute of history, archeology and Ethnography of the peoples of the Far East of the Russian Academy of Sciences, Pushkinskaya St., 89, 690001 Vladivostok, Russia. E-mail: galina.popovkina@gmail.com
Received: March 13, 2018.
Date of publication: December 28, 2018
For citation: Popovkina G. S. The world of health and disease in prayers and healing spells of East Slavs in comparative study. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2018, vol. 50, pp. 66–78. (In Russian)

REFERENCES

1 Agapkina T. A. *Vostochnoslavjanskie lechebnye zagovory v sravnitel'nom osveshhenii. Sjuzhetika i obraz mira* [East Slavic healing spells in comparative study. Themes and worldview]. Moscow, Indrik Publ., 2010. 824 p. (In Russian)

2 *Bukvar'. Nauka. Filosofija. Religija* [Abc-book. Science. Philosophy. Religion]. Moscow, Pravoslavnoe Bratstvo sviatykh kniazei Borisa i Gleba Publ., 2002. 1932 p. (In Russian)

3 Vojno-Jaseneckij Luka. *Duh, dusha, telo* [Spirit, soul, body]. Moscow, Obraz Publ., 2010. 128 p. (In Russian)

4 *Vse svjatye, molite Boga o nas: kniga molitv i uteshenij vo iscelenie dushi i tela* [All Saints, pray the Lord for us: book of prayers and consolations for the healing of soul and body]. Moscow, Kovcheg Publ., 2010. 624 p. (In Russian)

5 *Dushepoleznye pouchenija i poslanija prepodobnogo avvy Dorofeja* [Edifying lections and messages of the Reverend Abba Dorotheus]. Minsk, Svjato-Elisavetinskij zhenskij monastyr' Publ., 2006. 336 p. (In Russian)

6 Zav'jalova M. V. *Balto-slavjanskij zagovornyj tekst* [Balto-slavyan healing spell text]. Moscow, Nauka Publ., 2006. 563 p. (In Russian)

7 Zav'jalova M. V. Otrazhenie nekotoryh osobennostej postroenija zagovornoj kartiny mira v strukturnoj organizacii teksta (na materiale litovskih zagovorov) [Reflection of some features of creation of a spell`s worldview in a structural organization of the text (based on studies of the Lithuanian spells)]. *Studia Mythologica Slavica*, 2000, no 3, pp. 173–186. (In Russian)

8 Mil'kov V. V. Drevnerusskoe monashestvo i ego otnoshenie k nedugam [Old Russian monkhood and its attitude towards illnesses]. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2015, vol. 36, pp. 13–28. (In Russian)

9 *Molitvennyj pokrov pravoslavnogo hristianina* [Prayful shroud of the orthodox Christian]. Nizhnij Novgorod, Nizhpoligraf Publ., 2009. 704 p. (In Russian)

10 *Molitvennyj shhit pravoslavnogo hristianina. Molitvy v boleznjah* [Prayful shield of the orthodox Christian. Prayers in time of illness]. Voronezh, NPO “MODJeK” Publ., 2005. 864 p. (In Russian)

11 Paisij Svjatogorec. Slova [Words]. Moscow, Izdatel'skij dom “Svjataja gora” Publ., 2006. Vol. 4: Semejnaja zhizn' [Family life]. 328 p. (In Russian)

12 *Po trudam svjatitelja Feofana Zatvornika. Bolezn' i smert'* [Through works of the prelate Theophan the Recluse. Disease and death]. Moscow, Sibirskaja blagozvonnica Publ., 2011. 95 p. (In Russian)

13 *Pravoslavnyj molitvoslov* [Orthodox prayer book]. Kozelsk, Optina Pustyn Publ., 2008. 496 p. (In Russian)

14 *Sobranie pisem Optinskogo starca Amvrosija* [Collection of letters of the Optinsky elder Ambrose]. Moscow, Optina Pustyn Publ., 2009. 768 p. (In Russian)

15 Toporov V. N. Ob indoevropejskoj zagovornoj tradicii (izbrannye glavy) [On Indo-European zagovorny tradition (selected chapters)]. *Issledovanija v oblasti balto-slavjanskoj duhovnoj kul'tury. Zagovor.* [Studies in the field of balto-slavic spiritual culture. Spell]. Moscow, Nauka Publ., 1993, pp. 3–103. (In Russian)

УДК 008+299.572(470)
ББК 86.39(2)75

This is an open access article distributed under
the Creative Commons Attribution 4.0
International (CC BY 4.0)

© 2018 г. Р. В. Шиженский
г. Нижний Новгород, Россия

РУССКОЕ ЯЗЫЧЕСТВО XXI В.: ИДЕОЛОГИ, ОРГАНИЗАЦИИ, НАПРАВЛЕНИЯ

Аннотация: Религиозным феноменом современной России следует признать одно из направлений в «палитре» новых религиозных движений — русское язычество. Характерными особенностями отечественного этноориентированного «родноверия», «младоязычества» и т.п. являются конструируемый мировоззренческий оксюморон, эклектика ритуалов и символов. Вместе с тем с момента возникновения (вторая половина 70-х гг. XX столетия) русский вариант движения сохраняет набор констант, в том числе организационного плана. В статье рассматриваются направления и организации русских язычников на современном этапе, особенности социального портрета рядового представителя движения и мотивации, побудившие неофита «погрузиться в традицию». Отдельное внимание уделяется проблеме лидерства, безусловно претендующей на роль одной из первоочередных не только в пространствах исторического дискурса — роль личности в истории, но и в системе парадигм современного религиоведения. Именно харизматические лидеры (в трактовке А. Баркер) формируют структурированные организации новых религиозных движений и активно влияют на так называемую культовую среду.

Ключевые слова: современное русское язычество, национализм, сообщество, община, параллель, идеолог.

Информация об авторе: Роман Витальевич Шиженский — кандидат исторических наук, доцент, Нижегородский государственный педагогический университет им. К. Минина, ул. Ульянова, д. 1, 603950 г. Нижний Новгород, Россия. E-mail: heit@inbox.ru

Дата поступления статьи: 25.01.2018
Дата публикации: 28.12.2018
Для цитирования: *Шиженский Р. В.* Русское язычество XXI в.: идеологи, организация, направления // Вестник славянских культур. 2018. Т. 50. С. 79–92.

Религиозное пространство Российской Федерации второго десятилетия XXI в., кроме традиционного присутствия мировых религий, характеризуется и целым «соцветием» новых религиозных движений. Одним из ярких проявлений новой религиозности следует признать современное русское язычество. Отметим, что данный феномен, с точки зрения хронологии, отнюдь не нов для советской, постсоветской России и в настоящее время разменивает сорокалетний юбилей [29, с. 30][1]. Вместе с тем отмеченная

[1] Иной точки зрения на зарождение нового язычества придерживается религиовед А. Гайдуков, относящий появление первых групп последователей современного русского политеизма к концу 1980-х гг. [9].

автором ранее (2011) особенность отечественного варианта движения — «мировоззренческая пролификация» [1] (прорастание какого-либо органа растения из другого органа, закончившего рост) — гиперактуальна и в настоящее время. Русский политеизм XXI в. (пантеизм, супремотеизм и т. д.) представлен калейдоскопом личностей, направлений и идеологий, в массе своей создающих бессистемный феномен конструируемого «младоязычества».

Несмотря на склонность движения к бесконечным трансформациям, среднестатистический русский язычник сохраняет «портретную константу». В результате проведенного сравнительного анализа анкетных опросов 2014 и 2015 гг., направленных на определение социального портрета современного представителя языческого движения и осуществленного силами исследовательского коллектива лаборатории «Новые религиозные движения в современной России и странах Европы» Нижегородского государственного педагогического университета имени К. Минина, можно сделать следующие выводы: во-первых, вопрос о гендерной принадлежности показал, что на Купальских праздниках превалирует мужской компонент — 138 человек (59%) от общего числа опрощенных в 2014 г. и 257 (60%) человек в 2015 г. являлись представителями мужского пола. Во-вторых, самым популярным возрастом среди адептов языческого мировоззрения стал 31 год. В-третьих, вопрос об уровне образования выявил, что подавляющее число опрошенных респондентов обладает высшим образованием. В-четвертых, в сфере профессиональной деятельности самым распространенным ответом стал — руководитель среднего звена. И, наконец, в-пятых, наиболее массовым ответом на вопрос о месте жительства современного язычника стал — «город федерального значения», что подтверждает тезис научного сообщества о том, что данное движение вышло из урбанистической среды [28, с. 19–29; 32, с. 210–214].

Функцию единственного регулятора, формирующего мировоззренческий базис конкретного объединения, как и в большинстве новых религиозных движений, берет на себя лидер общины — жрец, волхв, верховода [25, с. 148; 28, с. 130–139]. Согласно данным анкетирования участников купальского праздника (2015 г., р-н с. Игнатьевское Малоярославецкого р-на Калужской обл.), из пяти вариантов ответов: «религиозная», «административная», «хозяйственная», «информационная» и «свой вариант», рядовые респонденты языческих общин расставили приоритеты лидерского функционала следующим образом: наибольшее число язычников в качестве определяющего вида деятельности указали на религиозную функцию. Данному варианту ответа отдали предпочтение 179 (из 429), что составило 41,7%. Второе место, по мнению адептов движения, занимает информационная составляющая. За данную позицию проголосовало 89 респондентов (20,7%). В качестве доминирующей функции общинного лидера административную составляющую выделили 44 человека, или 10,3%. На последнем месте по популярности находится хозяйственная роль языческого «вождя». Как первостепенную ее выбрало 39 (9,1%) присутствующих на празднестве. Стоит отметить, что 69 (16,1%) респондентов предложили альтернативные варианты «лидерского функционала». Наиболее интересными из ответов, на наш взгляд, являются следующие: «лидер общин — это и отец, и брат, и князь», «сексуальное воспитание», «религиозно-общественная», «миротворческая», «традициональная», «ведовская», «моральная» [31, с. 278–282].

Таким образом, определение круга причин приобщения к язычеству руководителя объединения как фигуры универсальной и «незаменимой», являющейся отражением движения в целом, представляется крайне важным. Для ответа на вопрос «Почему

я стал язычником?» среди лидеров славянских общин был проведен интернет-опрос с 05.07.2015 г. по 16.04.2016 г. В опросе было задействовано двадцать пять респондентов (двадцать один мужчина и четыре женщины), представляющих следующие союзы, общины и объединения: «Велесов Круг», «Союз Славянских Общин Славянской Родной Веры», «Великий Огонь», «Круг Языческой Традиции», «Союз Венедов», «Троесвет», «Световид», «Коляда Вятичей», «Велесово Урочище», «Земля Даждьбога», «Родуница», «Хоровод», «Славянский Круг», «Сварожичи», «Svarte Aske», «Наследие». Кроме того, на открытый вопрос ответили представители от сочувствующей или языческой прессы — издательства «Русская Правда» и газет «Родные просторы» и «За русское дело». Территориально в опросе приняли участие граждане Российской Федерации (Москва, Санкт-Петербург, Новосибирск, Красноярск, Рязань, Калуга, Рыбинск, Пермь), Словении (г. Любляна), Чехии (г. Прага), Украины (г. Житомир) и Республики Беларусь (г. Минск). Полученные в ходе интервью ответы включены в следующие блоки: 1. Рок, судьба родиться язычником («родновером»); 2. Национальное самосознание; 3. Духовный поиск; 4. Принятие веры благодаря другу / человеку со стороны; 5. Влияние семьи [30, с. 214–215].

Соответственно, главные причины, повлиявшие на мировоззренческий выбор респондентов, — рок (судьба) и национальное самосознание. Следует отметить, что данный выбор рассматриваемой религиозной группы закономерен. Пассионарность и эксцессивность (от англ. excess — избыток, превышение, излишество) (операционализацию понятия в настоящее время разрабатывает религиовед Л. И. Григорьева) лидеров группы проявляется через конструирование собственного ремифологизированного мировоззрения — осознание собственного языческого «Я». Последнее, безусловно, если не базируется, то включает элементы эскапизма. Соответственно, выделение рока (судьбы) как первостепенной причины, побудившей будущих лидеров движения обратиться к язычеству, следует рассматривать в одном холистическом контексте с тезисами о беспрерывности традиции, золотом веке. Представляя себя «традиционным» язычником, следуя заданным правилам игры, прозелит аксиомически считает, что был им изначально. Национальный компонент как первопричина «вхождения» в языческое мировоззрение фиксируется в сегодняшнем варианте движения с момента его зарождения (вторая половина 1970-х гг.). Сошлемся на идеи язычника от политики В. Н. Емельянова и политика от язычества А. А. Добровольского. Историчность компонента (знакомство сегодняшних неофитов с языческим национальным миром в первую очередь через печатный продукт «дидаскалов») усиливается поиском все того же золотого века и логически обусловленными переживаниями, связанными с утратой русским (славянином) достойного места в социально-политических реалиях. Вплоть до настоящего момента определение степени радикализации языческого национализма является первостепенной задачей для ряда российских исследователей [34].

Рассматривая роль лидеров в русском язычестве XXI в., нельзя не отметить важнейшее «оружие», позволяющее вождям и удерживать адептов, и привлекать неофитов. Роль «идеологического магнита» в последнее время успешно выполняет «новояз». Современный языческий язык представляет сложный многогранный феномен, формирующийся на стыке филологии, этнографии и истории. Под новым языком новых язычников, во-первых, следует понимать сакральный язык [12; 3][2], используемый современными волхвами в религиозных практиках и представляющий собой эклектику

[2] В настоящее время анализ языческого «новояза» научным сообществом не проводился. Исключением является статья Г. С. Самойловой, посвященная рассмотрению языческих имен [19].

из сохранившихся этнографических, фольклорных источников, и мифологических, заговорных текстов идеологов движения. Во-вторых, «новояз» — этнический идентификатор, через терминологию определяющий конструируемую принадлежность той или иной общины [8, с. 14–19; 18, с. 18]. В-третьих, новый язык — своеобразный двигатель новой языческой истории, формирующий «правильное» прошлое за счет все того же «купажа» академических данных и собственной истории родноверческих вождей [4; 5; 6; 2].

Отдельного внимания заслуживает рассмотрение самой структуры современного русского язычества. За всю историю данного типа отечественного НРД можно выделить следующие типы «языческого функционирования»: язычник-индивидуал, идеолог-одиночка, языческая семья, вече/совет, языческая конференция, языческий интернет-ресурс, община, союз общин, языческая конфедерация, языческое поселение. Останавливаясь на первом типе — «язычник-индивидуал», приведем в пример общую тенденцию в современном религиозном сознании, направленную на индивидуализацию религии, выделяемым зарубежными исследователями (Т. Лукман, Р. Белла) стремлением индивида к вере без организации, появлению «лоскутных верований» (Эрвье-Леже), основанных на книгах, интернет-сайтах, лекциях [13, с. 103–112] и Ясперовской «слепой веры» — верой без содержания. Кроме того, господство в русском язычестве индивидуального подтверждается и материалами анкетных опросов[3].

Тип «идеолог-одиночка» — изначальный и несменяемый тип данного мировоззренческого феномена. Существующее в настоящее время русское направление языческих исканий создавалось стараниями индивидуала Доброслава, дошедшего до «своего язычества» через событийный ряд, включивший полуторагодовую работу А. А. Добровольского продавцом в естественнонаучном отделе крупнейшего букинистического магазина г. Москвы, покупку в 1969 г. библиотеки и увлечение эзотерикой, парапсихологией, историей; изучение дохристианского мировоззрения славян с конца 70-х гг. XX в.; переезд из Москвы в г. Пущино (1986) и разработка собственной системы целительства; создание Московской Языческой Общины («МЯО») в 1989 г. и начало просветительской деятельности и период 1990–2013 гг. — время отшельничества. Случай Доброславовского язычества уникален. Выбрав путь просветительства, Добровольский, оставаясь вне структурированных языческих организаций (в том числе стихийно-аморфного «Русского освободительного движения», главой которого он был утвержден), реализовал и тип «языческой семьи» — начиная и заканчивая свое до-

[3] «Один из блоков опроса 2015 года ставил своей целью определение общинного статуса присутствующих на купальском празднике. Данный вопрос вызвал затруднения у 47 опрошенных (11% от общей совокупности). Преобладающее число язычников — 321 человек (74,5%), не являются членами общиной структуры. Соответственно, лишь 61 респондент (14,2%) состоит в той или иной языческой организации. При этом название своей общинной структуры указали 52 респондента, 9 человек предпочли данную информацию не разглашать. Безусловно, особенностью состава участников праздника от общинно-союзной среды является весьма скромная доля последних в общем количестве прибывших на Купалу. В причинах наблюдаемой индивидуализации еще только предстоит разобраться как исследователям феномена, так и самим последователям язычества XX–XXI веков. Однако, опираясь на вышеизложенное, можно говорить об определенном размывании религиозно-мировоззренческих ориентаций среди представителей современной языческой религиозности. Наблюдаемый терминологический бриколаж, характеризующий религиозные взгляды респондентов, на наш взгляд, напрямую связан со слабой институциализацией славянского язычества, что еще раз свидетельствует о пестроте и неоднородности данного феномена как по форме (в виде отсутствия развитой общинной структуры), так и по содержанию (в виде отсутствия у большинства адептов как догматических, так и обрядовых составляющих вероучения)» [29, с. 279–280].

бровольное отшельничество в окружении детей, разделяющих его мировоззренческие взгляды. Более того, прямое отношение к Доброславу имеет возникновение общества «Стрелы Ярилы» — объединения читателей А. А. Добровольского, и попытка создания первого языческого поселения. Так же весьма интересен языческий путь идеологов Велимира (Н. Н. Сперанского) и Велеслава (И. Г. Черкасова). Будучи язычником-индивидуалом, резчиком, художником и писателем, Велимир становится лидером «Коляды Вятичей», одним из членов совета «Круга Языческой Традиции» (далее — «КЯТ»), фактическим создателем еще одного проекта культурного центра «Живица», затем уходит из всех объединений и продолжает издавать авторские работы, посвященные собственному язычеству, время от времени проводит обряды как для внеобщинных групп, так и для бывших товарищей. Велеслав, кроме соруководства «Велесовым Кругом» (далее — «ВК»), возглавляет фактически «общину одного человека» «Родолюбие», массово издает вероучительную литературу под собственным «идеологическим брендом» «Шуйный Путь». Таким образом, идеологи-одиночки — тип как постоянный, прослеживающийся на всех этапах существования феномена, так и крайне изменчивый, зависящий и подстраивающийся под конкретные внешние и внутренние факторы и способный проявить себя на разных хронологических отрезках жизни и творчества конкретного языческого идеолога. Фиксированное непостоянство рассматриваемого типа отечественного нативизма подтверждает тезис об универсальной роли в движении лидера-идеолога, «перепрыгивающего» из типа в тип и способного находиться в новом качестве значительное количество времени.

Опыт «родноверческих» семей реализован в рязанской общине «Троесвет» [33, с. 102–116], костяк которой составляли семь семей (в настоящее время четыре). В целом, в общине двадцать пять взрослых, большинству из которых около тридцати лет. Отметим, дети, т. е. представители второго поколения, принимают участие в празднично-обрядовом цикле объединения. Многие носят языческие онимы (Мирослав, Яросвет), реконструкторскую одежду и т. п.

Еще один пример типа «языческих семей» — община-поселение «ПравоВеди». «Семейно-родовое селение», расположенное вблизи Коломны, насчитывает порядка пятидесяти человек, ядро составляют родственники главы Ма-Лены (Е. Мартыновой). Члены общины разработали собственный календарь, основы мифологии. Ма-Лена является автором ритуальных текстов, сценариев праздников и др. Как отмечает исследователь данного объединения А. А. Ожиганова, «ПравоВеди» отличается рядом особенностей от иных объединений русских язычников: «Во-первых, Ма-Лена и ее последователи совершенно чужды русской националистической идеологии и, более того, в принципе отрицают существование наций. Во-вторых, имея лишь среднее профессиональное образование, Ма-Лена ни в коей мере не относит себя к кругу интеллектуалов, знатоков древнерусской культуры и истории и полагается не столько на книги, сколько на свое чутье, или "дар". Наконец, многие исследователи отмечают, что группы русских неоязычников представляют собой исключительно мужские сообщества <…>. Но матриархальный уклад "ПравоВеди" и выполнение Ма-Леной жреческих функций идет вразрез с выраженными патриархальными установками русской неоязыческой субкультуры» [16, с. 37; 7, с. 1–2].

Безусловно, процент русских языческих семей в настоящее время крайне незначителен, в первую очередь ввиду молодости движения и мировоззренческой нестабильности определенного «новоязыческого» социума, не нацеленного на передачу «традиции» подрастающему поколению или совершившего «выход из игры» до рож-

дения, совершеннолетия ребенка. Вместе с тем примеры показывают, что языческая ортодоксия распространяется и на сферу семейных отношений, причем дети-язычники воспитываются под влиянием родителей, занимающих определенный «сан» в организации: жреческий или волховской. Соответственно, и в данном случае идеолог-лидер — главный атрибутив языческого микромира.

«Вече/совет» — тип структурированного языческого объединения, возникающий на короткий срок как совещательный орган и объединяющий представителей независимых групп, язычников-одиночек. Причины совещаний и резолюций по результатам встреч могут быть самыми разнообразными. Так, официальное заявление «КЯТ» и «Союза Славянских Общин Славянской Родной Веры» (далее — «ССО СРВ») «О подменах понятий в языке и истории славян и о псевдоязычестве» (2009) было направлено на обнародование отделения «псевдоязычества» в лице ряда современных литературных деятелей, от современного «настоящего» язычества и его носителей. К данному типу можно отнести и совместное заявление «Всемирного конгресса этнических религий» («WCER») и «КЯТ» к саммиту религиозных лидеров: «За диалог между лидерами этно-природных и мировых религий» (2006) [14; 23] и совещание (г. Москва, 2008) представителей «КЯТ», «ВК», «ССО СРВ», «Славии» и «Схрон Еж Словен», посвященное осквернению капищного комплекса в Царицынском парке [11, с. 2].

Данный тип весьма близок к типу «языческой конфедерации», так же предполагающей участие автономных объединений. Однако, в отличие от «вече/совета», конфедерация больше нацелена на решение практических задач. Для нее характерен более длительный период «фактической жизни». Уникальным опытом современной языческой конфедерации следует считать трехлетнее сотрудничество «ССО СРВ» и «ВК», проводивших совместные праздники с 2013 по 2014 гг. Причем была учтена «общинно-союзная специфика», предполагающая проведение совместного торжества Купалы на капищном комплексе «ВК» — «ревнителей Велеса» и «Дня Перуна» на капище почитателей этого божества — «ССО СРВ». К «конфедерации» отнесем и создание нового языческого содружества и вечевого центра 2016 г. по результатам совещания «сторонников Традиционной культуры — славянской, эллинской, северогерманской ветвей Традиции и последователей Европейского Ведовства» [24] или появление «Сибирского Веча» — объединения «родноверов» Сибири [21].

Тип «языческие конференции» получает распространение с момента возникновения движения. Так, Добровольский выступает с просветительскими лекциями в Кирове, «Союз венедов» проводит конференции в Санкт-Петербурге. Характерной тенденцией последних десяти лет стало проведение международных конференций язычников всевозможных направлений и течений, построенных с учетом этнической ориентации. К примеру, на просторах трех славянских народов регулярно проходят международный научно-практический семинар «Родовые основы русского Мира» и международная научно-практическая конференция «Русь, грядущая — путь к мировому Ладу!» Отметим, что организационные формы подобных мероприятий копируют научные конференции (рассылка информационных писем, программки, секции, подведение итогов, обращение с резолюциями к органам власти, наградная система). Организаторы стараются пригласить в качестве участников, членов оргкомитета, как можно больше «действительных» представителей научного сообщества (вне зависимости от специализации последних), получить для проведения конференции административное здание и осветить мероприятие в официальных СМИ (проведение круглого стола «Велесов ключ» регулярно освещается прессой Йошкар-Олы).

Несмотря на наличие разнообразных проявлений русской языческой структуры, наиболее популярными формами объединения остаются «традиционные» городские общины и союзы последних. Избегая ненужного дубляжа многочисленных исследований, посвященных конкретным «неоязыческим» объединениям, приведем лишь характерные черты современной языческой общины и общинного содружества. Для большинства данных типов объединений свойственно: наличие внутренней, иногда задокументированной в форме «уставов», «положений» структуры (лидер, окружение, неофиты, сочувствующие), численность группы насчитывает в среднем от 5 до 15 человек; наличие символики (в некоторых случаях авторско-общинной)[4], фиксированных (рукотворных и природных) мест отправления культа; «следование годовому коло» — регулярное проведение общинных праздников и обрядов, собраний, лекториев. Одной из основополагающих, ключевых систем современного русского язычества, позволяющей адептам «не на словах, а на деле» приобщиться к проповедуемым ими религиозным идеалам, безусловно, следует признать празднично-обрядовый комплекс. По нашему мнению, именно праздничное действо[5], являясь неким общепринятым (общинно принятым) религиозным стержнем, объединяет последователей «традиционных» верований. Для большинства групп, живущих в мегаполисах, зачастую праздник — это единственная возможность пообщаться с единомышленниками, единоверцами, почувствовать себя язычником. Кроме того, как правило, рассмотрение наиболее важных, требующих присутствия большинства членов религиозного сообщества «вечевых» вопросов, связанных как с внутриобщинным бытом, так и с внешними связями, приурочивается к тому или иному значимому свято. Без сомнения, роль праздника важна и, так сказать, в хронологическом аспекте. Благодаря цикличности, определенной системности основных праздничных дат, язычник вправе говорить о некой стабильности, присущей не только его общине, но и учению, мировоззрению в целом. Что касается обрядовой практики современных нативистов[6], то, за малым исключением (в некоторых группах обряды имянаречения, раскрещивания и др. проводятся в определенной изоляции неофита от остальных общинников), она является неотъемлемой частью праздничной церемонии. Приуроченные к тому или иному особо важному событию обряды несут основную действенную и зрелищную нагрузку. Последняя формируется и за счет так называемых «внешних составляющих», сопровождающих обряд. На наш взгляд, именно второстепенные составляющие (атрибутика, славления и др.) и наполняют религиозное действо сценарным багажом, позволяющим общинам с авторских сторон подойти к реконструкции и конструкции исчезнувшей традиционной славянской обрядности. Посредством

[4] В качестве примера, сошлемся на символику представителей жреческо-волховской группы «Круг Бер»: медвежьих когтей и «венедской» руны и оберег членов совета «КЯТ» в виде крашенного красной краской куска дерева, на котором изображен Огнебог в виде крылатого полуволка-полузмея Семаргла [26, с. 106].

[5] Представители «КЯТ» дают следующее определение понятию «праздник»: «Свято — одно из главных понятий традиционного календаря наряду с буднями. День, отмечаемый в честь какого-либо события, или значимая точка годового коло <…> Главное отличие праздника от будней, обыденности, в том, что время мирское, человеческое замещается в такие дни "временем Богов"» [18, с. 132].

[6] По мнению авторов словаря «Русское языческое мировоззрение», обряд — это «установленные обычаем особые действия, сопровождающие важные моменты жизни человека и общества (общины). Обряд призван обозначить, отметить эти моменты, с одной стороны, и дать Мирозданию знак о том, что сей человек или совокупность людей таковые моменты пережили, прошли, с другой стороны. Смысл всех без исключения дошедших из древности обрядов, равно как и современных реконструкций, основан на представлении о том, что в ходе их совершения человек воспроизводит Божественное деяние — "перводействие", "первопоступок", тем самым уподобляясь Божеству-предку» [18, с. 121].

обряда, в разных его интерпретациях, современный язычник прославляет божество, предка, героя и, продвигаясь по иерархической лестнице, наконец, прощается с умершим товарищем. Обрядом же можно считать и целую серию всевозможных посвящений (воинских, волховских и др.). На современном этапе развития русского варианта язычества главным среди множества посвящений, несмотря на банальность, следует признать обряд вхождения в члены общины. В отличие от остальных «посвящений», данный акт выполняет важнейшую практическую функцию — привлечение новых адептов, что, безусловно, является основополагающей задачей язычества с момента его зарождения и вплоть до наших дней.

В настоящее время особый интерес вызывают синкретические языческие объединения. Так, Лютослав (имя при шаманской инициации — Ах Пуур Дээр Хам) глава «общины родноверов Красноярья “Родуница”» (основана в 2009 г.) в интервью автору отметил присущую ему религиозную двойственность: «Я отношу себя к русскому родноверию, но в моих личных представлениях оно сочетается с сибирским шаманизмом. Это не вызывает диссонанса, так как в нашем язычестве достаточно много следов шаманизма, да и для понимания внутренней сути и воссоздания духовных практик прикосновение к живой экстатической традиции трудно переоценить (тем более, что некоторые из культовых праздников совпадают по смыслу и времени проведения). Являясь шаманом, в работе с людьми непосредственно использую приемы тувинского и хакасского шаманизма <...> В 2013 году на курултае в г. Абакан был выбран руководителем Межрегионального Братства Шаманов “Дух Волка” (Пуур Ээрен)»[7]. Еще двое лидеров идентифицируют свое мировоззрение с северной вариацией политеизма (Одинизм). Д. А. Гаврилов (волхв Иггельд) — один из основателей московского объединения «Круг Бера» (основан в 2000–2001 гг.), «Круга Языческой Традиции» (основан в 2002 г.), член «Pagan Federation International» (Международная Языческая Федерация, основана в 1971 г.) и Е. А. Нечкасов (Askr Svarte) — возглавляет новосибирское языческое сообщество «Svarte Aske» («Черный Ясень», основано в 2011 г.). Следует отметить, что, как и в предыдущем случае, мировоззренческий выбор лидеров, исповедующих скандинаво-германское язычество (Одинизм, Асатра), необязательно становится аксиомическим для рядовых членов объединений, ориентированных на постижение славянской традиции. Примечательно, что наблюдаемый синкретизм языческих направлений имеет определенные исторические параллели с образцами двоеверия. В качестве средневекового примера можно привести слова одного из героев исландских саг, Торира Кукушки: «Если я буду сражаться в этой битве [очередная битва Олава Святого с непокорными жителями], то я буду на стороне конунга, потому что он больше нуждается в помощи. А если мне для этого нужно поверить в какого-то бога, то чем белый Христос хуже любого другого бога? ...» [23]. Или сослаться на полевые записи этнографов XIX–XXI вв., фиксировавших наличие икон в священных рощах, жертвоприношений, совершаемых в честь православных святых последователями традиционной марийской религии [10, с. 34; 17, с. 132–140]. Вместе с тем, ссылаясь на наличие заявленного параллелизма, не следует забывать, что лидеры общин конструируют личное «скандинаво-шаманско-ориентированное» мифологическое, шире — мировоззренческое поле, с учетом современных реалий и «своего “я” в традиции». Данный «микс» из фрагментов историчного (источниковый материал), личного, рекомендуемого и внушаемого, в данном случае уже главой общины, переносится на адептов объединения, в своих духовных поисках,

[7] Интернет-интервью Лютослава Р. В. Шиженскому (24.01.2016). Из личного архива автора.

остановившихся на славянском язычестве. Получаемому в итоге ремифологизированному мировоззренческому продукту — эклектизму идеологем и практик — еще только предстоит стать предметом как внутренней (языческой), так и научной рефлексии.

В свою очередь союзы общин характеризуются наличием иерархии в управлении (вече, совет старейшин, совет волхвов, финансовый отдел и т. д.) и соответствующей организационной документацией, где прописываются цели и задачи содружества, права и обязанности общин, порядок приема новых членов и санкции для общин-нарушителей. Как правило, союз имеет Интернет-ресурс, периодическое печатное издание, «символ-бренд», маркирующий нарративы лидеров, присутствующий на рекламной продукции объединения. За «жизнь» союзы проходят несколько этапов: создание, период динамического развития (увеличение массы верующих, расширение географии общин, в том числе, выход союзов на международный уровень), стагнация, характеризующаяся ужесточением правил приема новых групп, наличием конфликтных ситуаций в руководстве союза и возможным отделением ряда общин, распад. Так, наиболее успешно, несмотря на наличие всех обозначенных проблем, в настоящее время действуют объединения «ССО СРВ» и «ВК». Вместе с тем, «КЯТ», имеющий на 2010 г. девятнадцать общин в России и на Украине и представителей в Германии, Молдавии и США, в настоящее время практически сошел с «языческой исторической сцены» [26, с. 100; 15]; тоже можно сказать и о «Союзе венедов», представляющего сейчас собой небольшой кружок возрастной интеллигенции — «кружок по интересам».

Таким образом, для современного русского язычества как объекта религиоведческого исследования характерны следующие особенности:

- во-первых, среднестатистический представитель языческой группы — мужчина-«родновер» тридцати одного года с законченным высшим образованием, работающий служащим, рабочим или бизнесменом и проживающий в городе федерального значения. Данный индивид не состоит в структурированном религиозном объединении (община, союз). Основные мотивации, побуждающие «родновера» приезжать на языческий праздник, включают отдых, участие в обрядовой практике и общение с единомышленниками;
- во-вторых, к основным причинам, повлиявшим на мировоззренческий выбор лидеров существующих этноориентированных языческих групп, относятся рок (судьба) и национальное самосознание;
- в-третьих, русское языческое мировоззрение второго десятилетия XXI в. представляет собой яркий пример новых религиозных движений. Новая религиозность рассматриваемого феномена проявляется через набор кодов-дискурсов, среди которых — сложившийся институт харизматических лидеров-идеологов, фиксируемая система «языческого тезауруса» — специфического «новояза»;
- в-четвертых, в настоящее время на территории Российской Федерации наблюдаются следующие типы «языческого функционирования»: язычник-индивидуал, идеолог-одиночка, языческая семья, вече/совет, языческая конференция, языческий интернет-ресурс, община, союз общин, языческая конфедерация, языческое поселение.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1 *Белов А.* Узок их Круг // Независимая газета. URL: http://www.ng.ru/problems/2011-12-21/5_krug.html (дата обращения: 14.10.2017).

2 *Васильев М. С., Георгис Д. Ж., Сперанский Н. Н., Топорков Г. И.* Русский языческий манифест. М.: Вятичи, 1997. 44 с.

3 *Велеслав.* Вещий Словник: Славления Родных Богов. М.: Ин-т Общегуманитарных Исследований, 2007. 430 с.
4 *Велеслав.* Радения в Храме Морены. М.: Амрита, 2014. 640 с.
5 *Велеслав.* Родные Боги Руси. М.: Родолюбие, 2009. 524 с.
6 *Велеслав.* Славянская Книга Мертвых. М.: Свет, 2015. 768 с.
7 *Велимир.* Поездка в волшебную деревню // Дерево жизни. Газета этнического возрождения. 2009. № 41. С. 1–2.
8 *Гаврилов Д. А., Брутальский Н. П., Авдонина Д. Д., Сперанский Н. Н.* Манифест языческой Традиции. М.: Ладога-100, 2007. 40 с.
9 *Гайдуков А. В.* Славянское новое язычество в России: опыт религиоведческого исследования // Новые религии в России: двадцать лет спустя. Материалы Международной научно-практической конференции. Москва, Дом Журналиста, 14 декабря 2012 г. / под ред. Е. С. Элбакян, С. И. Иваненко, И. Я. Кантерова, М. Н. Ситникова. М.: Древо жизни, 2013. С. 172.
10 *Знаменский П. В.* Горные черемисы Казанского края // Вестник Европы. СПб., 1868. Т. 4. С. 30–71.
11 *Иггельд.* Совещание на «бараньем Лбу» // Дерево Жизни. Газета этнического возрождения. 2008. № 37. С. 2–3.
12 *Казаков В. С.* Именослов. М.: Русская Правда, 2011. 240 с.
13 *Колкунова К. А.* Новые религии в постсоветском социуме // Новые религии в России: двадцать лет спустя материалы Международной научно-практической конференции. СПб.: Древо жизни, 2013. 240 с.
14 Круг Языческой Традиции // Дерево жизни. Газета этнического возрождения. 2012. № 53. С. 1–4.
15 *Любомир.* Совместное заявление WCER и КЯТ к саммиту религиозных лидеров // Valhalla. URL: http://valhalla.ulver.com/f63/t5731.html (дата обращения: 13.04.2017).
16 *Ожиганова А. А.* Конструирование традиции в неоязыческой общине «Право-Веди» // COLLOQUIUM HEPTAPLOMERES: научный альманах. 2015. Вып. II. 147 с.
17 *Попов Н. С., Таныгин А. И.* Современные представления марийцев о Боге // Юмынйӱла («Основы традиционной марийской религии»). Йошкар-Ола: ГУП Марийский полигр.-издат. комб., 2003. 271 с.
18 Русское языческое мировоззрение: пространство смыслов. Опыт словаря с пояснениями / сост. Д. А. Гаврилов, С. Э. Ермаков. М.: Ладога-100, 2008. 208 с.
19 *Самойлова Г. С.* Антропонимы как способ самовыражения в новых языческих течениях // Язычество в современной России: опыт междисциплинарного исследования. Н. Новгород: Изд-во Мининский ун-т, 2016. С. 190–200.
20 Северный ветер — Основы вероучения // Северный ветер. 2013. № 4. 81 с.
21 Союз славяно-родноверов «Свет Сварога» — Устав Сибирского вече // Союз славяно-родноверов «Свет Сварога». URL: https://www.serebryanyi-serp.org/index.php/novosti/30-ustav-ssr-svet-svaroga (дата обращения: 13.04.2017).
22 ССО СРВ — О подменах понятий в языке и истории славян и о псевдоязычестве // Союз Славянских Общин Славянской Родной Веры. URL: http://www.rodnovery.ru/dokumenty/o-podmenakh-ponyatij (дата обращения: 13.04.2017).
23 *Стурлусон С.* Сага об Олаве Святом // Круг Земной. М.: Наука, 1995. 688 с.

24 Триглав. О совещании представителей ряда известных языческих объединений 27 августа 2016 года // Триглав. URL: http://triglaw.livejournal.com/138195.html (дата обращения: 13.04.2017).
25 *Шиженский Р. В.* Жречество в современном русском язычестве // Вестник удмуртского университета. Серия история и филология. 2008. № 5–2. С. 139–148.
26 *Шиженский Р. В.* Материалы интервью с С. А. Дорофеевым / Indigenous religions. Н. Новгород: Изд-во НГПУ, 2010. С. 100–106.
27 *Шиженский Р. В.* Современное славянское язычество (на примере словенской общины «Световид») // НИЦ Социосфера. 2011. № 37. С. 130–139.
28 *Шиженский Р. В.* Современный языческий рейтинг исторических деятелей России (по данным полевых исследований) // Colloquium heptaplomeres. 2015. № 2. С. 19–29.
29 *Шиженский Р. В.* Философия доброй силы: жизнь и творчество Доброслава (А. А. Добровольского). М.: Орбита-м, 2013. 272 с.
30 *Шиженский Р. В., Суровегина Е. С.* «Почему я стал язычником»: опыт опроса лидеров диаспоры // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2016. № 6 (68): в 2-х ч. Ч. 1. С. 213–216.
31 *Шиженский Р. В., Тютина О. С.* Проекции институциональной самоидентификации в современном славянском язычестве по данным полевых исследований // Международный журнал прикладных и фундаментальных исследований. 2016. № 1–2. С. 278–282.
32 *Шиженский Р. В., Шляхов М. Ю.* Письменные источники современных российских язычников по данным полевых исследований // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2015. № 8–3 (58). С. 210–214.
33 *Шиженский Р.* Интервью с Богумилом (Б. А. Гасановым) // COLLOQUIUM HEPTAPLOMERES: научный альманах. 2015. Вып. II. С. 102–116.
34 *Шнирельман В. А.* Арийский миф в современном мире: в 2 т. М.: Новое литературное обозрение, 2015. Т. 1. С. 272–469.

***

© 2018. Roman V. Shizhenskiy
Nizhny Novgorod, Russia

RUSSIAN PAGANISM OF THE 21th CENTURY: IDEOLOGUES, ORGANIZATION, DIRECTION

Abstract: One of the directions in the "palette" of new religious movements — Russian paganism — should be recognized as a religious phenomenon of modern Russia. Distinctive features of domestic ethno-oriented "rodnoveriye" (native faith), "mladoyazychestvo" (neopaganism), etc. are worldview imaginary oxymoron, eclecticism of rituals and symbols. At the same time, since its emergence (the second half of the 70s of the 20th century) the Russian version of the movement retains a set of constants, including the organizational plan. The article examines the directions and organizations of the Russian pagans at the present stage, features of a social portrait

of the average representative of the movement as well as motivation, which prompted the neophyte to "immerse in the tradition". Special attention is paid to the issue of leadership, which is undoubtedly up to be one of the most important not only in the areas of historical discourse — the role of the individual in history, but also within the paradigm of modern religious studies. It is the charismatic leaders (in the interpretation of A. Barker) that form structured organizations of the new religious movements and affect the so-called cult environment.

Keywords: contemporary Russian paganism, nationalism, community, common, parallel, ideologue.

Information about the author: Roman V. Shizhenskiy — PhD in History, Associate Professor, Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University, Ulyanova St., 1, 603950 Nizhny Novgorod, Russia. E-mail: heit@inbox.ru

Received: December 15, 2017

Date of publication: December 28, 2018

For citation: Shizhenskiy R. V. Russian paganism in the 21th century: ideology, organization, and direction. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2018, vol. 50, pp. 79–92. (In Russian)

REFERENCES

1 Belov A. Uzok ih Krug [Narrow is their Circle]. *Nezavisimaja gazeta.* Available at: http://www.ng.ru/problems/2011-12-21/5_krug.html (accessed 14 October 2017). (In Russian)

2 Vasil'ev M. S., Georgis D. Zh., Speranskij N. N., Toporkov G. I. *Russkij jazycheskij manifest* [Russian pagan Manifesto]. Moscow, Viatichi Publ., 1997. (In Russian)

3 Veleslav. *Veshhij Slovnik: Slavlenija Rodnyh Bogov* [Praising Native Gods]. Moscow, Institut Obshhegumanitarnyh Issledovanij Publ., 2007. 430 p. (In Russian)

4 Veleslav. *Radenija v Hrame Moreny* [Zeal in the Moraine Temple]. Moscow, Amrita Publ., 2014. 640 p. (In Russian)

5 Veleslav. *Rodnye Bogi Rusi* [Native gods of Russia]. Moscow, Rodoliubie Publ., 2009. 524 p. (In Russian)

6 Veleslav. *Slavjanskaja Kniga Mertvyh* [The Slavonic book of the dead]. Moscow, Svet Publ., 2015. 768 p. (In Russian)

7 Velimir. Poezdka v volshebnuju derevnju [A trip to the magic village]. *Derevo zhizni. Gazeta jetnicheskogo vozrozhdenija,* 2009, no 41, pp. 1–2. (In Russian)

8 Gavrilov D. A., Brutal'skij N. P., Avdonina D. D., Speranskij N. N, *Manifest jazycheskoj tradicii* [Manifest of pagan traditions]. Moscow, Ladoga-100 Publ., 2007. 40 p. (In Russian)

9 Gaidukov A. V. Slavianskoe novoe iazychestvo v Rossii: opyt religiovedcheskogo issledovaniia [Slavic new paganism in Russia: experience of religious studies]. *Novye religii v Rossii: dvadtsat' let spustia* [New religions in Russia: twenty years later]. Materialy Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii. Moscow, Dom Zhurnalista, 14 dekabria 2012 g. [Materials of the International scientific-practical conference. Moscow House of journalists, December 14, 2012], ed. by E. S. Elbakian, S. I. Ivanenko, I. Ia. Kanterova, M. N. Sitnikova. Moscow, Drevo zhizni Publ., 2013. p. 172. (In Russian)

10 Znamenskij P. V. Gornye cheremisy Kazanskogo kraja [Mountain Cheremis of the Kazan region]. *Vestnik Evropy*, 1868, vol. 4, pp. 30–71. (In Russian)

11 Iggel'd. Soveshhanie na "baran'em Lbu" [The meeting on "a RAM's Forehead"]. *derevo Zhizni. Gazeta jetnicheskogo vozrozhdenija*, 2008, no 37, pp. 2–3. (In Russian)
12 Kazakov V. S. *Imenoslov* [Litany]. Moscow, Russkaja Pravda Publ., 2011. 240 p. (In Russian)
13 Kolkunova K. A. Novye religii v postsovetskom sociume [New religions in the post-Soviet society]. *Novye religii v Rossii: dvadcat' let spustja materialy Mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoj konferencii* [New religions in Russia: twenty years later — materials of the International scientific-practical conference]. St. Petersburg, Drevo zhizni Publ., 2013. 240 p. (In Russian)
14 Krug Yazycheskoj Tradicii [The Circle of Pagan Tradition]. *Derevo zhizni. Gazeta jetnicheskogo vozrozhdenija*, 2012, no 53, pp. 1–5. (In Russian)
15 Ljubomir. Sovmestnoe zajavlenie WCER i KJaT k sammitu religioznyh liderov [Joint statement of WCER and KJaT at the summit of religious leaders]. *Valhalla*. Available at: http://valhalla.ulver.com/f63/t5731.html (accessed 13 April 2017).
16 Ozhiganova A. A. Konstruirovanie tradicii v neojazycheskoj obshhine "PravoVedi" [Design traditions within the neopagan community "PravoVedi"]. *COLLOQUIUM HEPTAPLOMERES: nauchnyj al'manah*, 2015. Vol. 2. 147 p. (In Russian)
17 Popov N. S., Tanygin A. I. Sovremennye predstavlenija marijcev o Boge [Modern ideas of the Mari of God]. *"Jumynjÿla" ("Osnovy tradicionnoj marijskoj religii")* [Umenie ("Principles of traditional Mari religion")]. Joshkar-Ola, GUP Mariiskii poligraficheskо-izdatel'skii kombinat Publ., 2003. 271 p. (In Russian)
18 Russkoe jazycheskoe mirovozzrenie: prostranstvo smyslov [Russian pagan worldview: the space of meaning]. *Opyt slovarja s pojasnenijami* [Experience of the dictionary with explanations], compiled by D. A. Gavrilov, S. Je. Ermakov. Moscow, Ladoga-100 Publ., 2008. 208 p. (In Russian)
19 Samoilova G. S. Antroponimy kak sposob samovyrazheniia v novykh iazycheskikh techeniiakh [Anthroponyms as a way of self-expression in new pagan trends]. *Iazychestvo v sovremennoi Rossii: opyt mezhdistsiplinarnogo issledovaniia* [Paganism in modern Russia: the experience of interdisciplinary research]. Nizhnii Novgorod, Izdatel'stvo Mininskogo universiteta Publ., 2016, pp. 190–200. (In Russian)
20 Severnyj veter — Osnovy verouchenija [North wind — basics of faith]. *Severnyj veter,* 2013, no 4. 81 p. (In Russian)
21 Sojuz slavjano-rodnoverov "Svet Svaroga" — Ustav Sibirskogo veche [The Union of Slavic rodnovers "The Light of" Svarog" Charter of the Siberian Veche]. *Sojuz slavjano-rodnoverov "Svet Svaroga"* [The Union of Slavic rodnovers "Light of Svarog"]. Available at: goo.gl/9DEe3Y (accessed 13 April 2017). (In Russian)
22 SSO SRV — O podmenah ponjatij v jazyke i istorii slavjan i o psevdojazychestve [SSO SRV — on substitution of concepts in language and history of Slavs and pseudo-paganism]. *Sojuz Slavjanskih Obshhin Slavjanskoj Rodnoj Very* [Union of Slavic Communities of Slavic native Belief]. Available at: http://www.rodnovery.ru/dokumenty/o-podmenakh-ponyatij (accessed 13 April 2017). (In Russian)
23 Sturluson S. Saga ob Olave Svjatom [The Saga of Saint Olave]. *Krug Zemnoj* [The Circle of The Earth]. Moscow, Nauka Publ., 1995. 688 p. (In Russian)
24 Triglav. O soveshhanii predstavitelej rjada izvestnyh jazycheskih ob"edinenij 27 avgusta 2016 goda [On the meeting of representatives of a number of well-known pagan associations on 27 Aug 2016]. *Triglav.* Available at: http://triglaw.livejournal.com/138195.html (accessed 13 April 2017). (In Russian)

25 Shizhenskiy R. V. Zhrechestvo v sovremennom russkom jazychestve [Priesthood in the modern Russian paganism]. *Vestnik udmurtskogo universiteta. Serija istorija i filologija*, 2008, no 5–2, pp. 139–148. (In Russian)

26 Shizhenskiy R. V. Materialy interv'ju s Dorofeevym S. A. [The interviews with Dorofeev S. A.]. *Indigenous religions.* Nizhnii Novgorod, Izdatel'stvo NGPU, 2010, p. 100–106. (In Russian)

27 Shizhenskiy R. V. Sovremennoe slavjanskoe jazychestvo (na primere slovenskoj obshhiny "Svetovid") [Modern Slavic pagansim (as exemplified by Slovenian communities "Svetovid")]. *NIC Sociosfera*, 2011, no 37, pp. 130–139. (In Russian)

28 Shizhenskiy R. V. Sovremennyj jazycheskij rejting istoricheskih dejatelej Rossii (po dannym polevyh issledovanij) [Modern pagan rating of historical figures of Russia]. *Colloquium heptaplomeres*, 2015, no 2, pp. 19–29. (In Russian)

29 Shizhenskiy R. V. *Filosofija dobroj sily: zhizn' i tvorchestvo Dobroslava (A. A. Dobrovol'skogo)* [The philosophy of good: the life and work of Dobroslava]. Moscow, Orbita-m Publ., 2013. 272 p. (In Russian)

30 Shizhenskiy R. V., Surovegina E. S. "Pochemu ja stal jazychnikom": opyt oprosa liderov diaspory ["Why I became a heathen": the experience of Diaspora leaders survey]. *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i juridicheskie nauki, kul'turologija i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki* [Historical, philosophical, political and legal sciences, cultural studies and art history. Theory and practice]. Tambov, Gramota Publ., 2016, no 6(68): in 2 parts, part 1, pp. 213–2016. (In Russian)

31 Shizhenskiy R. V., Tjutina O. S. Proekcii institucional'noj samoidentifikacii v sovremennom slavjanskom jazychestve po dannym polevyh issledovanij [The projection of institutional identity in contemporary Slavic paganism according to the field studies]. *Mezhdunarodnyj zhurnal prikladnyh i fundamental'nyh issledovanij*, 2016, no 1–2, pp. 278–282. (In Russian)

32 Shizhenskiy R. V., Shljahov M. Ju. Pis'mennye istochniki sovremennyh rossijskih jazychnikov po dannym polevyh issledovanij [Written sources of the modern Russian pagans according to the field studies]. *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i juridicheskie nauki, kul'turologija i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki*, 2015, no 8–3 (58), pp. 210–214. (In Russian)

33 Shizhenskiy R. Interv'ju s Bogumilom (B. A. Gasanovym) [The interviews with Bogumil ((B. A. Gasanov)]. *COLLOQUIUM HEPTAPLOMERES: nauchnyj al'manah*, 2015, vol. 2, pp. 102–116. (In Russian)

34 Shnirel'man V. A. *Arijskij mif v sovremennom mire: v 2 t.* [The Aryan myth in the modern world: in 2 vols.]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2015, vol. 1, pp. 272–469. (In Russian)

УДК 008
ББК 71(5Изр)

This is an open access article distributed under
the Creative Commons Attribution 4.0
International (CC BY 4.0)

© 2018 г. Ю. В. Москвичева
г. Тверь, Россия

ИЕРОТОПИЯ СВ. ЗЕМЛИ: ЦЕНТРАЛЬНАЯ ГАЛИЛЕЯ (КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ)

Аннотация: Одно из актуальных направлений современной культурологии — иеротопия. Центром всей христианской иеротопии является Святая Земля (Палестина). Особый научный интерес представляет иеротопия Галилеи — области на территории современного государства Израиль. Статья посвящена некоторым теоретическим проблемам иеротопии и их практическому воплощению на примере центральной части Галилеи. В иеротопической модели Галилеи необходимо выделить географические объекты и конкретные населенные пункты (города, деревни), связанные с жизнью Иисуса Христа, Богоматери, апостолов или ветхозаветных пророков. Иеротопия центральной части Галилеи связана прежде всего с горой Фавор, городами Назарет и Кана. Сакральность данных пространств санкционируется священными событиями, произошедшими в них, и святынями христианской веры (Фавор связан с Преображением Господним, Назарет — с Благовещением, Кана — чудом претворения воды в вино).

Ключевые слова: Святая Земля, Галилея, иеротопия, храм, монастырь, тропарь, святость.

Информация об авторе: Юлия Вячеславовна Москвичева — кандидат культурологии, доцент, член Российского Философского Общества (РФО), Филиал Российского государственного университета им. А. Н. Косыгина в г. Твери, Смоленский пер., д. 1, корп. 2, 170100 г. Тверь, Россия. E-mail: juliapsalom@rambler.ru

Дата поступления статьи: 14.12.2017
Дата публикации: 28.12.2018
Для цитирования: *Москвичева Ю. В.* Иеротопия Св. Земли: Центральная Галилея (культурологический аспект) // Вестник славянских культур. 2018. Т. 50. С. 93–102.

Современная культурология — динамично развивающаяся гуманитарная наука. Одно из актуальных и перспективных ее направлений — иеротопия. Данный термин был введен в мировую науку российским ученым Алексеем Михайловичем Лидовым в 2000-х гг. По его мнению, иеротопия — это создание сакральных пространств, рассмотренное как особый вид творчества, а также как специальная область исторических исследований, в которой выявляются и анализируются конкретные примеры данного творчества[1].

[1] Понятие и термин «иеротопия» были сформулированы А. М. Лидовым в 2001 г., а впервые обоснованы в докладе «The Byzantine Hierotopy. Miraculous Icons in Sacred Space», прочитанном 14 января 2002 г. в немецком институте истории искусств в Риме [2, с. 10].

Создание сакрального пространства прежде всего исходит от Божественного посыла — Божественного Откровения в той или иной форме явленного человеку — и определяющего то, что ему надо сделать: а именно превратить конкретное место, указанное Богом, в сакральное пространство с помощью различных действий. Таким образом, данный вид пространства имеет в своем истоке исходящую волю Господа и предполагает ответные действия человека: повиновение воле Бога, ее исполнение и благодарение. Наибольший интерес и сложность в иеротопии составляет сама категория «сакрального» или «священного», которая предполагает реальное «Присутствие Божье» и связана с чудотворением.

Сакральность в христианской религии на этапе ее становления формируется не ранее IV в. вместе с понятием «новозаветный храм». Одно из первых и наиболее ярких проявлений христианской иеротопии, послужившее образцом для дальнейшего развития западной и восточной церковной культуры, — строительство храмов Константином I Великим в Иерусалиме, Вифлееме и Назарете (IV в.). Во всех этих случаях сооружение храмов было связано с реальными местами пребывания Иисуса Христа на земле: рождения, чудотворения, жертвенной смерти и воскресения. И это было одним из ярких проявлений иерофании (божественного, священного, мистического). Своей жизнью Иисус Христос «указал» те места на земле, которые следует почитать и где следует молиться, а император Константин I впервые попытался четко выделить и соединить в единое целое указанные Богом территории и создать сакральные пространства. Этот иеротопический принцип сохраняется и доныне.

Центром всей христианской иеротопии является Св. Земля (Палестина), включающая ряд областей: Иудею, Самарию, Галилею, Иорданию и др. Это места, связанные с жизнью Христа, Богоматери и апостолов. В настоящий момент Св. Земля — это территории таких государств как Израиль, Палестинская автономия и Иордания. В рамках данной статьи мы рассмотрим иеротопию центральной части Галилеи[2].

Своими корнями иеротопия уходит в Священное Писание Ветхого Завета. Один из первых ярких примеров создания сакрального пространства в Ветхом Завете — ковчег, предназначенный для спасения человечества во время всемирного потопа, а затем жертвенник ветхозаветного патриарха Ноя. Следующий важный шаг в развитии сакрального пространства — священнодействия пророка Моисея[3]. Моисей по повелению Бога создает скинию — место общественного богослужения евреев, походный храм, имеющий трехчастную структуру: двор, святилище, святое святых. В новозаветной традиции Скиния Моисея трактуется как прообраз Церкви Христовой.

Бог определяет то место на земле, где следует создать сакральное пространство, т. е. место, где присутствует божественная энергия. Бог определяет различные аспекты, в ряде случаев и архитектурную форму сакрального пространства и те предметы, которые должны быть там. Этот божественный посыл и определяет «порождающую матрицу» иеротопии как человеческой деятельности, направленной на создание сакрального пространства по воле Божьей.

[2] Понятие «Центральная Галилея» весьма условно и не является географическим понятием, а используется автором данного исследования для выделения необходимых в иеротопии населенных пунктов.

[3] Речь идет о повелении Бога на второй год по выходе евреев из Египта создать святилище (скинию) у подножия Синайской горы, в котором Он будет обитать: «И устроят они Мне святилище, и буду обитать посреди них» [Исх. 25: 8]. Господь дает Моисею точные и подробные указания и требует их неукоснительного исполнения: «все сделайте как Я показываю тебе, и образец скинии и образец сосудов ее; так и сделайте» [Исх. 25: 9].

Особый научный интерес представляет иеротопия Галилеи. **Галилея** (др.евр. «галил» кольцо или окружность) — область, располагающаяся в северной части современного Израиля. На востоке она ограничена Галилейским морем, на северо-западе — Средиземным, на юге — областью Самарией. Галилея располагается в Палестине (нижняя Галилея) и Сирии (верхняя Галилея). В данной статье речь идет о Палестинской территории Галилеи. На этой территории исторически было смешанное население, здесь проживали не только иудеи, поэтому отношение у фарисеев и книжников к галилеянам было пренебрежительное. Иисус Христос часто жил и проповедовал в Галилее, оттуда Он приходил на праздники в Иерусалим. Оттуда, из Галилеи, Он призвал первых апостолов.

Сакральная топография Галилеи может быть представлена следующим образом. В **иеротопической модели** Галилеи необходимо выделить географические объекты и конкретные населенные пункты (города, деревни), связанные с жизнью Христа, Богоматери, апостолов или ветхозаветных пророков. Многие из объектов упоминаются и в Ветхом, и в Новом Завете.

— Географические объекты: гора Фавор, Галилейское море, горы Кармил и Ермон, река Иордан, гора Блаженств.

— Населенные пункты: города — Кана, Назарет, Капернаум, Магдала, Тивериада (Тверия), Наин, Изреель, поселение Табха (Ет-Табега).

Иеротопия центральной части Галилеи связана прежде всего с горой Фавор, городами Назарет и Кана.

Сакральность данных пространств санкционируется святынями христианской веры. Это храмы, монастыри, часовни, могилы и мощи святых, истекающее от них миро, предметы, физически соприкасающиеся с человеческим естеством Христа и Богоматери, их нерукотворные изображения, воск свечей и масло светильников, стоявших вблизи святых захоронений, земля святых мест, пещеры, камни и «деревянные доски гробов», освященная вода. Все эти предметы зримого свидетельства божественного присутствия воспринимались христианами как «сокровище драгоценнее камней и чище золота» [2, с. 12]. Реликвии, связанные с земной жизнью Христа и Богоматери, служили видимым доказательством воплощения Бога и исторического бытия Его плоти и таким образом связаны с догматикой.

Гора Фавор (Тавор) связана со Священным Писанием Ветхого и Нового Завета. Это достаточно пологая гора, напоминающая по форме стог сена, составляющая 508 м над уровнем моря и находящаяся к югу от города Назарета[4]. Фавор — священная для всех христиан гора как место Преображения Иисуса Христа (в Новом Завете) и место прообразовательное, где израильтяне под предводительством Варака победили язычников-хананейцев во главе с Сисарой по наставлению судьи и пророчицы Деворы (в Ветхом Завете).

Дебора была 4-й судьей Израиля и при этом единственная женщина — судья. Она правила 40 лет и возглавила еврейское освободительное восстание не только от врагов хананейцев, но и от идолопоклонства, в которое уклонились евреи. Победная песнь Деборы, изложенная в 5 главе книги Судей, — это пророческая песнь, говорящая о Мессии (Кн. Судей, гл. 4–5). Иеротопия этого события закрепилась на уровне топонимики. До сих пор у подножия горы находится палестинская деревня Деборей. В Ветхом Завете об этом месте говорит пророк Иеремия. Он упоминает о красоте Фавора среди всех гор (Иер. 46: 18).

[4] По другим сведениям высота горы составляет 480 м над уровнем моря.

Главное значение горы Фавор с точки зрения иеротопии связано с Преображением Господним. Об этом событии повествуют все евангелисты-синоптики: Матфей (17: 1–13), Марк (9: 2–13) и Лука (9: 28–36). Чтобы укрепить веру в апостолах, когда они увидят Христа страдающим, Он показал им Свою божественную славу. Иисус взял троих учеников Петра, Иакова и Иоанна и с ними поднялся на гору помолиться. В евангелиях не указано название горы, но согласно церковному преданию, это была гора Фавор. Святитель Кирилл Иерусалимский (IV в.) подтвердил, парируя своим оппонентам, что речь идет именно о горе Фавор. В евангелиях повествуется, что пока Спаситель молился на горе, ученики заснули. А проснувшись, увидели, что Он преобразился, просиял Его лик и одежды, и к Нему явились два пророка — Илия и Моисей и беседовали с Ним о предстоящих страданиях, смерти и воскресении. «И преобразился пред ними: и просияло лице Его как солнце, одежды же Его сделались белыми как свет» (Мф. 17: 2). Вдруг светлое облако осенило их, и из облака был слышен голос Бога-Отца: «Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение, Его слушайте» (Мф. 17: 5). Ученики в страхе пали, а очнувшись, увидели Христа в обычном виде. Так гора Фавор стала местом теофании. Заключительная фраза Бога-Отца: «Его слушайте» — должна была напоминать апостолам пророчество Моисея о Христе (Втор. 18: 15) и исполнение этого пророчества в Иисусе (4: 183).

Иеротопия Фавора отражена в двух крупных христианских памятниках — двух Преображенских храмах (католическом и православном). На вершине горы находится католическая базилика Преображения, возведенная в 1924 г., хотя строительные работы здесь начались еще с конца XIX в. Базилика была построена на пожертвования духовных миссий и включает три престола: Преображения, Илии и Моисея. Западный фасад украшают две башни, построенные над древними часовнями Илии и Моисея. Первая церковь в честь события Преображения была построена на плато горы Фавор в IV в. и посвящена апостолам Петру, Иакову и Иоанну. На северо-восточном склоне Фавора располагается православный греческий монастырь середины XIX в. Храм Преображения был построен архимандритом Иринахом в 1862 г. после чудесного видения. Храм включает южный придел в честь пророков Илии и Моисея и северный придел, посвященный св. Георгию Победоносцу и св. Дмитрию Солунскому. В 1911 г. в монастыре была возведена колокольня. В Преображенском храме находятся важные с точки зрения иеротопии святыни — чудотворная Акафистная икона Богоматери, через которую подаются исцеления, и пещерная святыня — древний храм Мельхиседека. Особое проявление иеротопии — архитектурно-живописный памятник «Три кущи», находящийся на территории монастыря и воспроизводящий слова апостола Петра на горе Фавор: «Господи! Хорошо нам здесь быть; если хочешь, сделаем здесь три кущи: Тебе одну, и Моисею одну, и одну Илии» (Мф. 17: 4). Памятник представляет собой три каменные кущи треугольной формы, в центральной — изображение Иисуса Христа, стоящим на вершине горы и павшие ниц трое апостолов, симметрично справа и слева от Него находятся кущи с изображениями пророков Илии и Моисея.

В подтверждение иеротопии этого места каждый год происходит чудо на православный праздник Преображения 19 августа по новому стилю. Над Фавором появляется и «зависает» облако, накрывающее не только гору, но и людей, хотя в этих местах облака являются большой редкостью. В науке данное явление получило название «Феномен благодатного облака».

Иеротопия конкретного места связана не только с физически видимыми и ощутимыми предметами, но и с устным творчеством — поэзией и музыкой. С первых веков

христианства святых прославляли в молитвах и песнопениях, которые с течением времени стали записывать. В традициях православной церкви — пение тропарей, кондаков и величаний на святых местах на определенные гласы. С иеротопией горы Фавор связаны, прежде всего, тропарь, кондак и величание и стихиры.

Тропарь, глас 7
«Преобразился еси на горе, Христе Боже, /
Показавый учеником Твоим славу Твою, / якоже можаху, /
Да возсияет и нам грешным/ Свет Твой присносущный/
Молитвами Богородицы;// Светодавче, слава Тебе».

Кондак, глас 7
«На горе преобразился еси,/ и якоже вмещаху ученицы Твои/
Славу Твою, Христе Боже, видеша,/ да егда Тя узрят распинаема,/
Страдание убо уразумеют вольное,/ мирови же проповедят,//
Яко Ты еси воистину Отчее сияние».

Величание
«Величаем Тя,/ Живодавче Христе,/ и почитаем Пречистыя Плоти твоея// преславное преображение».

Стихира, глас 2
«Иже светом твоим всю свеленную осветив,/
на горе высоце преобьразился еси, Блаже,/
показав учеником Твоим силу Твою,/ яко мир избавляеши от преступления./
Тем же вопием Ти:// милосерде Господи, спаси души наша».

Музыкально-поэтическое творчество этого места представлено праздничной службой в честь Преображения Господня, включающей великую вечерню, полиелейную утреню, часы с чтением тропарей и кондаков в честь Преображения и Божественную литургию (обедню).

В иеротопической модели Галилеи важное место принадлежит Назарету. **Назарет** — город в центральной части Галилеи, находящийся недалеко от Тивериадского озера и издревле получивший наименование «горной розы». Назарет стал местом христианских паломников всего мира, его иеротопия связана с протоевангельскими и евангельскими событиями. Назарет — это место Благовещения Пресвятой Богородицы (Лк. 1: 26–38), здесь Она проживала в доме с обручником Иосифом. С периодом проповедничества Христа в Назарете связана синагога, где Он учил (Мф. 13: 54–58; Лк. 6: 6–11) и Гора свержения (Лк. 4: 25–31); здесь произошло чудо исцеление бесноватого. Ныне в Назарете находится около 20 христианских храмов. Главные из них посвящены событию Благовещения — это католическая церковь Благовещения, крупнейшая на среднем Востоке, и православный храм Архангела Гавриила с источником Богородицы. Этот источник единственный, сохранившийся с древних времен в окрестностях города. Православный ансамбль возведен на месте первого Благовещения Девы Марии у источника, а католический собор, включающий мастерскую Иосифа и пещеру Благовещения, на месте 2го Благовещения в доме Иосифа. Согласно церковному преданию, Благовещение было дважды, сначала у источника, затем в доме Иосифа. В апокрифическом Евангелии от Иакова описано благовещение у источника. В каноническом

Евангелии от Луки описано благовещение в доме Иосифа (Лк. 1: 26–38). Архангел Гавриил был послан Богом в Назарет к Пресвятой Деве с радостной вестью, что Господь избрал Ее быть Матерью Спасителя мира, Которого Она наречет Иисусом. Архангел приветствовал Ее словами «Радуйся, благодатная! Господь с Тобою! Благословенна Ты между женами» (Лк. 1: 26). И далее архангел сказал Ей: «Не бойся, Мария, ибо Ты обрела благодать у Бога. И вот, зачнешь во чреве, и родишь Сына, и наречешь Ему имя: Иисус» (Лк. 1: 30–31). Мария со смирением приняла эту весть, на Нее нашел Святой Дух, и Она зачала богомладенца. Так было положено начало боговоплощению второго Лица святой Троицы и спасению всего человечества.

Католическая церковь Благовещения построена в 1969 г. по проекту итальянского архитектора Дж. Муцио и состоит из двух уровней. В нижнем уровне располагается пещера Благовещения — главная святыня храма, а в верхнем — место для богослужения. Пещера накрыта медной панелью, над которой возвышается огромный купол в форме лилии, символа непорочности Девы Марии. Согласно преданию, архангел Гавриил принес Св. Деве лилию. Иеротопия данного места отражает совершенно конкретную символическую форму — лилию. Осмысление этого места как сакрального началось с первых веков христианства, что подтверждается археологическими раскопками итальянского археолога Ф. Багатти в 1955–1968 гг. Во время раскопок были обнаружены остатки пяти храмов разного времени.

Греческая православная церковь Св. Архангела Гавриила построена в XVIII в. на том месте, где согласно описанию Иакова, первый раз явился Св. Деве архангел около источника, но Она, испугавшись, скрылась в Своем доме. Источник Пресвятой Богородицы в пещере храма, сохранившийся со времен Благовещения, — один из главных объектов иеротопии данного места.

Музыкально-поэтическое творчество этого места представлено праздничной службой: великая вечерня, полиелейная утреня, часы с чтением тропарей и кондаков в честь Благовещения и Божественная литургия (обедня). Приводим примеры тропарей, кондака и величания, которые исполняются во время домашней и храмовой молитвы и при посещении святых мест.

Тропарь, глас 4
«Днесь спасения нашего главина / и еже от века таинства явление:/
Сын Божий Сын Девы бывавет, / и Гавриил благодать благовествует./
Темже и мы с ним Богородице возопим:/
Радуйся, Благодатная,/ Господь с Тобою».

Ин тропарь, глас 4
«Богородице, Дево, радуйся,/ Благодатная Мария, Господь с Тобою./
Благословенна Ты в женах,/ и благословен плод чрева Твоего, //
Яко Спаса родила еси душ наших».

Кондак, глас 8
«Взбранной Воеводе победительнаяж, яко избавльшеся от злых,/
Благодарственная восписуем ти раби Твои, Богородице;/
Но яко имущая державу непобедимую,/
от всяких нас бед свободи, да зовем Ти:/
радуйся Невесто Неневестная».

Величание

«Архангельский глас вопием Ти, Чистая:/ Радуйся, Благодатная,// Господь с Тобою».

Иеротопия отражена и в других храмах, подворьях и монастырях Назарета, принадлежащих разным христианским конфессиям: Францисканский монастырь «Святая Земля», церковь св. Иосифа, монастырь Кармелиток, Назаретская церковь, Англиканская церковь, женский монастырь Св. Клер (Дейр эль-Банат), Коптская церковь Благовещения. На месте синагоги, в которой учил Иисус Христос, ныне находится греческая Митрополия, так называемая, церковь-синагога или церковь проповеди Иисуса Христа. О назаретской синагоге упоминают евангелисты Матфей и Лука (Мф. 13: 54–58; Лк. 6: 6–11). Еще одним местом, связанным с иеротопией назаретом, является гора Свержения, о которой пишет евангелист Лука (Лк. 4: 25–31).

Иеротопия центральной части Галилеи связана с Каной. **Кана** Галилейская — небольшой город, находящийся недалеко от Назарета. Формирование его иеротопии связано исключительно с Новым Заветом. Кана — это место совершения Иисусом Христом первого чуда — претворения воды в вино на браке (Ин. 2: 1–11). В Евангелии не указаны имена жениха и невесты, но церковное предание связывает это событие с браком одного из двенадцати апостолов — Симоном Зилотом. С городом Каной соотносится и второе чудо Христа — исцеление сына царедворца словом. Сам больной сын находился в Капернауме, а Христос с царедворцем разговаривали в Кане. Один из двенадцати апостолов — Нафанаил был родом из Каны.

Центральное событие, произошедшее в Кане, — чудо претворения воды в вино — нашло отражение в возведении двух храмовых комплексов — православного и католического, стоящих рядом. Православный храм «Претворения воды в вино» св. Георгия Победоносца возведен в XIX в. на средства Императорского Палестинского православного общества и освящен в 1889 г. Как особое проявление иеротопии в храме стоят два больших каменных водоноса времен Иисуса Христа, выдолбленных из цельного камня. Один из них используется для крещения младенцев. Рядом с православным храмом располагается францисканская церковь Венчания. Событие в Кане имеет большое значение. Это чудо совершено по просьбе Богоматери, здесь впервые Она проявила Себя как заступница за род человеческий. И здесь Христос благословил семью Своим присутствием. «Так положил Иисус начало чудесам в Кане Галилейской и явил славу Свою; и уверовали в Него ученики Его» (Ин. 2: 11).

Здесь же, в Кане, как благословение свыше, предлагают паломникам и просто путешественникам разных сортов и разной выдержки вино, создающееся по древним технологиям, идущим, по преданию, со времен Иисуса Христа. При посещении данного места паломники исполняют песнопения в честь апостола Симона Зилота. В богослужебной практике церкви отдельной праздничной службы это событие не имеет.

Тропарь апостолу Симону Зилоту, глас 3

«Апостоле святый Симоне,/ моли милостиваго Бога,/
Да прегрешений оставление// подаст душам нашим».

Кондак, глас 2

«Известно премудрости учения/ в душах благочествующих положшаго/
Во хвалении ублажим, яко богоглаголиваго вси Симона:/

Престолу бо Славы ныне предстоит/ и со безплотными веселится,//
Моляся непрестанно о всех нас».

Величание
«Величаем тя, апостоле Христов Симоне,/ и чтим болезни и труды твоя,/
Имиже трудился еси// во благовести Христове».

В алтаре любого христианского храма присутствовал антиминс с частицей мощей, что уже свидетельствовало о возникновении определенного сакрального пространства. Но, как правило, наличие «чудотворного» этим не ограничивалось, в храмах были мощи святых, чудотворные иконы и другие реликвии. Все это являлось зримым свидетельством присутствия Божьего и находило продолжение в литургии, где во время анафоры и причащения верующих незримо присутствовал сам Иисус Христос.

В сакральном пространстве храмового интерьера особое место отводилось монументальной живописи. Богословы и мастера стремились представить изображение в храме как «отблеск» Первообраза, как некое двуединство и как образ высшего мира в целом, что нашло выражение в иконографическом каноне, способе росписи, цветовом решении и определенном, строго фиксированном расположении композиций (иконографической программе).

Основные «объекты» иеротопии центральной Галилеи — это храмы, которые свидетельствуют и отмечают особым образом сакральность конкретного места, связанного с жизнью Христа или Богоматери. Роль Византии в формировании восточно-христианской иеротопии первостепенна, на уровне теории и практики Византия создавала для восточно-христианского мира базовые модели сакральных пространств, которые в разных странах адаптировались и трансформировались. Особое значение в этом процессе принадлежало Святой Земле. Важно подчеркнуть, что сакральное пространство — это определенного рода сопряжение и взаимодействие иерофании (мистического) и иеротопии (плода ума и рук человеческих). Именно данный факт и определяет самые существенные черты создания сакральных пространств. Из этого следует, что иеротопию невозможно свести только к миру художественных образов, или к совокупности материальных предметов, организующих сакральную среду, или к определенным историческим или социальным механизмам. Это лишь составляющие элементы иеротопического проекта, равно как и богословско-богослужебные моменты. В контексте иеротопии пространство храма или монастыря не может быть представлено как сложный синтез артефактов, поскольку имеет принципиально иную порождающую матрицу — иерофанию — проявление божественного в реальности земной жизни. Это обстоятельство, по мнению А. М. Лидова, подчеркивает, что центром универсума в представлениях носителей христианской религиозной традиции был не сам предмет, а невещественное и одновременно реально существующее пространство, сотворенное божественной энергией [2, с. 11]. В рамках данной статьи была рассмотрена иеротопия горы Фавор, городов Назарет и Кана. Общая тенденция иеротопического осмысления хронологически схожа. Первые постройки и обряды здесь возникли в IV в. во времена императора Константина, затем были разрушены во времена персидского и Османского завоевания и восстановлены в новых формах в XVIII–XX вв. Центром иеторопии были и остаются храмы.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1 Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Российское библейское общество, 2002. 1376 с.

2 Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / ред.-сост. А. М. Лидов. М.: Индрик, 2006. 320 с.

3 Сборник песнопений паломника на святых местах Палестины и Синая. Иерусалим: Изд-во Русского Спасо-Вознесенского монастыря на горе Елеон, 2010. 158 с.

4 *Таушев А.*, архиеп. Четвероевангелие. Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. М.: Изд-во ПСТГУ, 2004. 848 с.

***

© 2018. Yulia V. Moskvicheva
Tver, Russia

HIEROTOPY OF THE HOLY LAND: GALILEE. CULTURAL ASPECT

Abstract: Hierotopy is one of the important directions of modern cultural studies. The center of all Christian hierotopy is the Holy Land (Palestine). The hierotopy of Galilee — a region on the territory of the modern state of Israel is of particular scientific interest. The article is to highlight a number of theoretical issues of hierotopy and their practical embodiment through the example of the Central part of Galilee. The paper addresses the hierotopic model of Galilee with an urge to distinguish geographical objects and specific settlements (cities, villages) connected with the life of Jesus Christ, the mother of God, apostles or Old Testament prophets. The hierotopy of the Central part of Galilee is, first of all, connected with the mount of Tabor, the cities of Nazareth and Kana. The sacredness of these spaces is sanctioned by the sacred events connected with them, as well as with the shrines of the Christian tradition (e.g. Tabor is associated with the Transfiguration of the Lord, Nazareth — with the Annunciation, Kana — the miracle of turning water into wine).

Keywords: The Holy Land, Galilee, hierotopy, temple, monastery, sanctity.

Information about the author: Yulia V. Moskvicheva — PhD in Culturology, Associate Professor, Tver`s branch, A. N. Kosygin Russian State University, Smolenskij per., 1, building 2, 170010 Tver, Russia. E-mail: juliapsalom@rambler.ru

Received: December 14, 2017
Date of publication: December 28, 2018
For citation: Moskvicheva Yu. V. Hierotopy of the Holy Land: Galilee. Cultural aspect. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2018, vol. 50, pp. 93–102. (In Russian)

REFERENCES

1 *Bibliia. Knigi Sviashchennogo Pisaniia Vetkhogo i Novogo Zaveta* [Bible. Old and New Testament Scriptures]. Moscow, Rossiiskoe bibleiskoe obshchestvo Publ., 2002. 1376 p. (in Russian)

2 *Ierotopiia. Sozdanie sakral'nykh prostranstv v Vizantii i Drevnei Rusi* [Hierotopy. Creation of sacred spaces in Byzantium and Ancient Rus], edited and collected by A. M. Lidov. Moscow, Indrik Publ., 2006. 320 p. (In Russian)

3 *Sbornik pesnopenii palomnika na sviatykh mestakh Palestiny i Sinaia* [Collection of songs of the pilgrim in the Holy places of Palestine and Sinai]. Ierusalim, Izdatel'stvo Spaso-Voznesenskogo monastyria na gore Eleon Publ., 2010. 158 p. (In Russian)

4 Taushev A., arkhiep. *Chetveroevangelie. Apostol. Rukovodstvo k izucheniiu Sviashchennogo Pisaniia Novogo Zaveta* [Tetraevangelion. Apostle. A guide to the study of New Testament Scripture]. Moscow, Izdatel'stvo PSTGU Publ., 2004. 848 p. (In Russian)

Филологические науки
Philological sciences

УДК 821.161'01
ББК 83.3(0)4

This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

© 2018 г. Т. Н. Соловьева
г. Курган, Россия

ТРАДИЦИИ ПРЕПОДОБНИЧЕСКОГО ЖИТИЯ В ЖАНРОВОЙ РАЗНОВИДНОСТИ СВЯТИТЕЛЬСКОГО ЖИТИЯ (ПЕРЕВОДНЫЕ ТЕКСТЫ ВИЗАНТИЙСКОЙ АГИОГРАФИИ)

Аннотация: В статье на основе сопоставительного анализа жанрово-композиционной схемы семи переводных византийских святительских житий (в частности, начала их главной части) и канона византийского преподобнического жития (а именно комплекса мотивов, отражающих «земную основу», с которой начинается путь будущего святого, а также мотивов, представляющих собой пролог к его будущему подвижничеству) выявляются константные мотивы, утвердившиеся в святительском житии под влиянием преподобнического. Исследование приводит к выводу о значительной роли традиций преподобнического жития в формировании жизнеописаний церковных иерархов. Анализ показал, что традиционными для изученных святительских житий можно назвать мотивы прославления (упоминания) родины святого, его крещения, благочестивого детства/отрочества/юности. Замечено, что мотив упоминания/прославления родителей являлся для агиографов более значимым, нежели мотив чудесного рождения. Вместе с тем в ряде случаев отмечено стремление агиографов к творческой самостоятельности, что характерно для средневековой книжности в целом. В аспекте предмета настоящего исследования фундаментальных несоответствий между переводными древнерусскими текстами, представленными в ВМЧ митрополита Макария, и их греческими оригиналами не замечено.

Ключевые слова: канон, мотив, жанровые разновидности, святительское житие, преподобническое житие.

Информация об авторе: Татьяна Николаевна Соловьева — старший преподаватель, Курганская государственная сельскохозяйственная академия им. Т. С. Мальцева, 641300 с. Лесниково, Кетовский р-н, Курганская обл., Россия. E-mail: solovyeva-05.04@mail.ru

Дата поступления статьи: 04.03.2018
Дата публикации: 28.12.2018
Для цитирования: *Соловьева Т. Н.* Традиции преподобнического жития в жанровой разновидности святительского жития (переводные тексты византийской агиографии) // Вестник славянских культур. 2018. Т. 50. С. 103–118.

В современной медиевистике утвердилось мнение о том, что в основу канона, определившего основные требования к различным жанровым разновидностям агиографической литературы, легло представление о различных путях «подражания Христу». Все святые призваны были стать учителями для окружающих. В силу сложившихся исторических условий, а также исходя из личного жизненного опыта и склонностей, подвижники выбирали разные пути «учительства» [19, с. 115], что определяло соответствующий тип героя житийного произведения. Различные варианты канонической житийной схемы, породившие жанровые разновидности агиографии, отражали набор тем и мотивов, который варьировался в зависимости от того, какой путь подражания был в каждом случае избран героем [19, с. 113].

Классификация житий-биос, жанровая структура которых обусловлена типом главного героя, разработана В. В. Кусковым. Помимо мартирия, он выделял следующие разновидности жития-биос: исповеднические, святительские, преподобнические, отшельнические, жития столпников и юродивых Христа ради [16, с. 11–12].

Наименее изучена, на наш взгляд, композиционная схема святительского жития.

Отметим, что в качестве точки отсчета при анализе жанровых разновидностей произведений агиографии традиционно выдвигается преподобническое житие-биос, основой композиции которого являлось хронологически последовательное повествование о трудах и подвигах святого.

С. В. Минеева вслед за Хр. Лопаревым [17] обозначает ряд устойчивых канонических элементов композиции преподобнического жития: рождение с возможными сопутствующими чудесами, упоминание о родителях и родине святого, крещение как духовное рождение, которое может сопровождаться прозрением священником будущих подвигов героя, благочестивое детство и юность (отказ от забав, ранняя склонность к молитвам и посту, стремление к постижению священных книг, отказ от брака и содержание своего тела в непорочности), семейный конфликт, «расточение» имущества, уход от «мира», монашеский постриг, воспитание братии личным примером и словом, духовное влияние на «мирскую» жизнь, благочестивая кончина (предвидение своей смерти, предсмертное завещание братии, скорбь иноков, погребение), прижизненные и посмертные чудеса [19, с. 126–128, 142, 165].

В данной статье предпринимается попытка анализа реализации в жанрово-композиционной схеме переводного святительского жития утвердившегося для преподобнического жития комплекса мотивов, отражающих «земную основу», с которой начинается путь будущего святителя, а также мотивов, представляющих собой пролог к будущему подвижничеству святого.

Объектом исследования являются следующие переводные, известные в Древней Руси, памятники византийской агиографии: «Слово о жизни св. Григория Чудотворца», жития Спиридона Тримифунтского, Григория Акрагантийского, Иоанна Златоуста, Василия Великого, Епифания Кипрского и Николая Мирликийского. Все тексты, за исключением Жития Епифания Кипрского, исследуются по редакциям, представленным в ВМЧ митрополита Макария по изданию Археографической комиссии.

Принимая во внимание тот факт, что славянские переводчики и переписчики «Макарьевского кружка» могли внести некоторые изменения в греческие оригиналы, мы обращаем внимание на информацию, представленную издателями в подстрочных сносках к текстам в ВМЧ. Одним из правил, принятых членами Археографической комиссии при издании ВМЧ, о чем они заявили во вступлении к десятому выпуску [5], являлось сличение публикуемого списка с греческим оригиналом и приведение в сносках

греческого текста в случаях неясности или испорченности славянского перевода. В своих замечаниях издатели поясняют, уточняют славянский перевод, в том числе перевод имен собственных, в ряде случаев указывают на неполноту или, наоборот, излишние дополнения древнерусских перелагателей. Значимые для настоящей работы случаи несовпадения греческого варианта (приводимые с переводом или без него в подстрочных сносках в ВМЧ), славянского перевода этого текста в ВМЧ и иного перевода данного греческого текста (если таковой имеется) особо оговариваются. В то же время необходимо сказать, что выводы в отношении Жития Епифания Кипрского можно делать лишь полностью основываясь на его славянском переводе, представленном в Успенском сборнике.

«Слово о жизни св. Григория Чудотворца» создано в IV в. свт. Григорием, епископом Нисским. В русском переводе памятник представлен в Творениях св. Григория Нисского (ТСОРП, 1871, т. 45, ч. 8), а также в ВМЧ митр. Макария, по которым исследуется в настоящей работе (В тѡи же д(е)нь житїе с(вя)т(о)го Григориѧ чю(до)творца, списано с(вя)т(ы)мъ Григорие(м) Ниськы(м) [8, стб. 2652–2700; 9, стб. 2701–2704]). Отметим, что редакция, представленная в ВМЧ, в ряде случаев довольно сложна для восприятия и понимания современным читателем. Издатели данной редакции, сличавшие ее с греческим списком памятника в Патрологии Миня (PG, т. 46 стб. 893–957), отмечали в подстрочных ссылках, что славянский перевод темен и испорчен переписчиками, к тому же выполнен, по их мнению, по несколько отличающейся редакции [8, стб. 2651–2652]. Именно текст Жития, содержащийся в Patrologia Graeca (Патрологии Миня) авторы «Библиографического указателя к "Творениям святых отцов в русском переводе" [1855–1865, 1871–1872 гг.]» установили в качестве оригинального источника текста Жития в ТСОРП (1871) [2, с. 456], что позволило нам сопоставить переводной текст в ТСОРП с текстом в ВМЧ. Сопоставление показало, что тексты имеют немало разночтений, описание которых оставляем за рамками данной статьи. Заметим, что имеющиеся разночтения не значимы в аспекте предмета настоящего исследования. В отношении композиционной структуры тексты в ВМЧ и ТСОРП схожи. Добавим, что в Житии (как в ВМЧ, так и в ТСОРП) святитель Григорий именуется Великим, а не Чудотворцем, как в заголовке Жития. Наименование «Чудотворец» закрепляется за епископом Неокесарийским лишь в V в. [23, с. 77].

Житие Спиридона Тримифунтского создано епископом Феодором Пафским в середине VII в. [26, с. 4]; в русском переводе оно представлено в ВМЧ митр. Макария (В той же д(е)нь житїе с(вя)т(о)го ѡца нашего еп(и)(с)к(о)па града Тримифиньскаго чю(до)творца Спиридона, списано Феѡ(до)ромъ еп(и)(с)(ко)помъ града Пафа [6, стб. 883–935]). Исследователь житийной традиции Спиридона А. Ю. Виноградов издал созданный Феодором греческий текст Жития по иерусалимскому списку Hier. Sab. 259 (рукопись P), который, по мнению исследователя, стоит ближе к протографу, и его перевод [26, с. 80–215]. Сопоставление имеющих непосредственное отношение к настоящей работе фрагментов двух переводных текстов — представленного в ВМЧ и опубликованного А. Ю. Виноградовым — не выявило сколько-нибудь значимых разночтений.

Житие Григория Акрагантийского создано Леонтием, игуменом монастыря св. Саввы в Риме; со временем авторство Жития было приписано иноку Марку из того же монастыря [18, с. 474]. Согласно исследователям, в IX–X вв. Житие было переработано Никитой Пафлагоном и включено Метафрастом в минологическое собрание житий святых [18, с. 474]. Обилие расхождений в хронологии Жития, географические и исто-

рические детали, отсутствие имен значимых фигур эпохи свидетельствуют, по словам исследователей, о западном происхождении Жития и о том, что оно было создано значительно позже описываемых событий — после VI–VII вв. [18, с. 475–476]. В настоящей работе исследуется пространная редакция Жития, текст которой издан, по словам О. В. Творогова, только в составе ВМЧ [29, с. 205] (М(с)ца того(ж) в кг҃ Леонтїа презвитера, черноризца, игоумена манастырѧ с(вя)т(о)го Савы, Ри(м)скаго града, повѣсть жи(т)(и)а и чюдеси пр(е)п(о)(д)бнаго и бл(а)женаго ѡца нашего Григорїа, еп(и)(с)(ко)па бывшаго Акраган(с)тѣи ц(е)ркви, и(ж) Сикелїискыа ѡбласти [10, стб. 3123–3224]).

Житие Иоанна Златоуста — один из известнейших памятников ранней переводной славянской традиции. Житие было создано в конце VII – начале VIII вв. и приписано Александрийскому патриарху Георгию [27, с. 151]. Славянский переводчик Жития «не удовлетворился источниками, из которых черпал свои сведения об Иоанне Златоусте <…> но добавил к ним отрывок из “Церковной истории” Созомена <…> отсутствующий в греческом оригинале» [27, с. 151–152]. В настоящей работе Житие исследуется по ВМЧ (ЖИТІЕ СВЯТАГО ІОАННА ЗЛАТАУСТА. В ТОЙ ЖЕ ДЕНЬ, сказаніе Георьгіа архіепископа Александрьскаго, о житиіи святаго Іоанна Златаустаго, архіепископа Констянтина града [7, стб. 898–1131]), основой издания которого стал наиболее ранний из известных, первый, список Жития [27, с. 152].

Житие Василия Великого, по словам А. В. Муравьева, «(практически единственное) было написано неизвестным автором и приписано св. Амфилохию Иконийскому, другу и соратнику Василия» [21, с. 142]. Предполагается, что первоначальный вариант Жития был написан вскоре после кончины св. Василия (конец IV в.). Впоследствии Житие, вероятно, подверглось значительной переработке: в VIII–IX вв. в текст были введены многие фрагменты, в 858–867 гг. Урс Диакон выбросил целые куски текста как «неаутентичные» фрагменты [21, с. 142]. Сочинение Псевдо-Амфилохия, переведенное южными славянами не позднее X в., вошло в состав ВМЧ [22, с. 186], по которым исследуется в данной работе (В тои(ж) днь житїе и чюдеса и(ж) въ с(вя)тыхъ ѡца н(а)шего Василїѧ Великаго, архїеп(и)(с)(ко)па Кесарїа Кападокїискыѧ, списана Анфилохїе(м), епископо(м) Иконийскы(м). Бл(аго)(с)(ло)ви ѡ(ч)(е) [11, стб. 8–53]).

Житие Епифания Кипрского приписывается ученикам Епифания — Иоанну и Полибию, однако в действительности, по мнению исследователей, написано гораздо позже чиновником из Констанции, который, опираясь на сочинения самого святителя, «Церковную историю» Созомена, добавил множество вымыслов и легенд. Заслуживающими доверия считаются первые 8 глав текста (о юном возрасте Епифания) [31, с. 557]. В настоящей работе текст исследуется по опубликованному в составе Успенского сборника XII–XIII вв. списку (МСЦА МАИЯ ВЪ . в҃і . д(е)нь иѡана прозвутера града костѧнтия . ѡ житии бл(а)ж(е)наго и славьнаго епифана . еп(и)с(ко)па купрьска . града костѧнтия . г(оспод)и бл(а)г(о)с(ло)ви [30, л. 146 а –175 б]). Текст Жития в составе Успенского сборника включает две части: повествование пресвитера Иоанна [30, л. 146 а – 157 а] и «Повѣсть Поливия епспа ринокурьскаго. о коньчании жития стаго оцѧ нашего. и арьхиепспа купрьскаго» [30, л. 157 а – 173 а]. Далее читаются статьи, имеющие непосредственное отношение к святителю: «Посълание полувия епспа града ринокурьска. к савиноу епспоу. града костѧнтия купрьска» [30, л. 173 а – 173 в] и «посълание савина епспа. града костѧнтия. кипрьскыѧ митрополия. къ полувию епспоу. ринокурьскоу» [30, л. 173 в – 175 б]. Первая из них передает просьбу Полибия сообщить о том, когда и где был погребен Епифаний, а вторая — содержит сокрушения нового епископа Констанции по поводу отбытия Полибия с Кипра, подробное пове-

ствование о погребении Епифания, сообщение о его посмертных чудесах и о посольстве к императору Аркадию.

Житие Николая Мирликийского написано византийским агиографом Симеоном Метафрастом в X в. [27, с. 168]. В древнерусской книжности встречается около сорока различных произведений, соотнесенных с культом Николая Мирликийского, в том числе несколько Житий [27, с. 168–172]. Исследуемый текст Метафрастова Жития Николая входит в состав ВМЧ (В тъ(ж) д(е)нь житїе и жизнь и отчасти чюдесъ сповѣданїе и(ж) въ с(вя)тыхъ отца н(а)шєго Николы чюдотворца, архїеп(и)(с)(ко)па Ми(р)ликїиска(г) [6, стб. 695–724]). Перевод этого Жития по изданию Г. Анриха 1913 г. опубликован в «Византийских легендах» — труде, подготовленном С. В. Поляковой [3, с. 140–155]. Имеющиеся несоответствия между древнерусским переводом в ВМЧ, его оригиналом (в соответствии с замечаниями издателей) и переводом С. В. Поляковой будут оговорены ниже.

Известно, что «земную основу» героя отражают мотивы его чудесного рождения, прославления родителей и места рождения.

Чудесное рождение святого обнаруживается только в Житии Николая, что вполне закономерно, принимая во внимание подход к литературному творчеству автора — Симеона Метафраста, знаменитого «перелагателя» агиографических произведений в соответствии с требованиями канона [24, с. 233]. Как отмечает болгарский исследователь Д. Кенанов, с «агиографической реформой Симеона Метафраста <…> жития святых становятся важной составляющей частью церковной богословской культуры, в которой художественная ценность текста зависит от точного следования правилам, канону…» [15, с. 668]. Так, Метафраст сообщает о факте рождения святого, сопровождающегося в определенном смысле чудом: мать становится бесплодной, чтобы не иметь возможности более родить подобного ребенка. Подчеркивается важность этого события для христиан: «…многъкраты съ супругомъ си д(у)ховны(м) въздаста плодъ, добродѣтелїи събранїе…» [6, стб. 696].

В Житии Григория Акрагантийского кратко, однако в рамках канона, сообщается о факте рождения подвижника («…родиста же блаженнаго») [10, стб. 3124].

Авторы остальных житий не дают информации о рождении святого.

Большее типологическое сходство обнаруживается в характеристике семейных корней героя. Предки будущего святого — это обычно благочестивые, именитые люди. По утверждению Х. М. Лопарева, известны ли были имена родителей святого, или нет, авторы так или иначе касались этой темы [17, с. 21].

О состоятельных и добродетельных христианах Харитоне и Феодотии — родителях Григория Акрагантийского — повествуется в посвященном ему Житии [10, стб. 3124].

Родители Златоуста — Секунд и Анфуса — канонично описываются как достойные богатые люди [7, стб. 901]. А. С. Балаховская, сравнив повествование Псевдо-Георгия с произведениями ранней агиографии, посвященными Златоусту, отмечает, что в них не придается значения знатности рода святого. Исследовательница совершенно справедливо утверждает, что указание более позднего агиографа на происхождение Иоанна от одного из самых высокопоставленных людей в городе обусловлено стремлением автора подчеркнуть особые достоинства своего героя и возвысить его [1, с. 4]. Заметим, что Псевдо-Георгий создавал свое сочинение в конце VII – начале VIII вв. К этому времени уже в целом сформировался канон византийского жизнеописания, заимствовавшего, кроме прочих, черты произведений античной биографии, имевших

целью прославление описываемого лица [24, с. 222]. Наряду со стремлением следовать требованиям канона, автор отходит от исторической достоверности, сообщая о первоначальной приверженности родителей Иоанна языческой вере [7, стб. 901]. Как утверждают исследователи, родители Златоуста были христианами [14, с. 160].

Агиограф Епифания Кипрского упоминает об отце святого — земледельце и матери его — «линифарее» («линиѳарея») [30, л. 146 а].

Симеон Метафраст представляет родителей Николая Мирликийского как людей благородных, достаточно богатых, но не «преобильно живущих», не ищущих славы мирской и являющихся образцом нестяжательности для будущего отрока [6, стб. 695]. Следует заметить, что в славянском переводе Жития названы отсутствующие (в соответствии с указанием издателей ВМЧ) в греческом оригинале имена родителей («Феофанъ» и «Нона»). Имена отсутствуют и в переводе этого Жития, представленном в «Византийских легендах» [3, с. 140]. Славянский переводчик / редактор ВМЧ проявил инициативу и заполнил лакуну недостающей, по его мнению, информацией. Возможно, имена родителей заимствованы из так называемого «Иного жития», посвященного св. Николаю Пинарскому [6, стб. 589–624]. А. Ю. Виноградов относит возникновение смешения агиографических мотивов из двух первоначально независимых друг от друга источников — житийных традиций святителя Николая Мирликийского (IV в.) и архимандрита Сионского монастыря и епископа Пинарского Николая (VI в.) — к концу IX – первой половине X вв. [4, с. 103].

Агиографы Григория Чудотворца, Спиридона Тримифунтского и Василия Великого отходят от требований композиционной схемы преподобнического жития. Так, составитель самого раннего из исследованных памятников намеренно отвергает средства «мирской» литературы при создании образа Григория Чудотворца. Убеждение в том, что не будет истинной та похвала, которая не является своей, личной, для прославляемого [8, стб. 2656], побуждает агиографа отказаться от упоминания о предках своего героя и об их богатстве [8, стб. 2656, 2659]. Таким образом, Григория Нисского можно назвать одним из тех агиографов, которые, по словам Х. М. Лопарева, «всячески избегали всего, что так или иначе могло бы бросить тень в смысле влияния на них классических образцов, и пытались самостоятельным путем писать житие святого» [17, с. 15].

Отступление агиографов Спиридона и Василия от требований композиции агиографического произведения может быть объяснено объективными причинами — отсутствием у составителей необходимых сведений.

По свидетельству А. Ю. Виноградова, жизнеописание Спиридона большей частью основано на несохранившемся стихотворном житии, созданном Трифиллием Ледрским в IV в. [26, с. 1, 4]. Феодор Пафский (автор исследуемого сочинения) утверждает, что все его «списание», немного им расширенное, можно обрести в книгах Трифиллия [6, стб. 922], поэтому с большой долей вероятности можно предположить, что и первоначальное (Трифиллиево) жизнеописание Спиридона не содержало сведений о его родителях.

Нежелание составителей (в случае отсутствия определенной информации о святом) заполнить «лакуны» в житийной схеме трафаретными формулами обусловлено, скорее всего, тем, что византийские агиографы не были всецело скованы законами агиографического жанра [24, с. 235], и каноническая схема могла варьироваться в творчестве разных авторов [24, с. 234].

По схеме преподобнических повествований, кроме родителей, должна быть упомянута / прославлена родина святого. Авторы всех исследуемых памятников соблю-

дают это требование канона: «…Кѵ̆прьскаго же бѧше родомъ града» в Житии Спиридона [6, стб. 884]; «…родисѧ в веси гл(агол)емѣи Протори (Πραιτωρια), близъ Акраганьскаго града…» в Житии Григория Акрагантийского [10, стб. 3124]; «…Антиохіанинъ бѣ Сѵ̆ріа…» в Житии Златоуста [7, стб. 901]; «…Каподокианинъ бо бе родомъ…» в Житии Василия [11, стб. 10]; «…рода оубо бѣ финикиискаго . живоущиихъ окрьс(т) елевъѳорополѧ…» (рода финикийского, из селения в окрестностях Элевтерополя) в Житии Епифания [30, л. 146 а]. В Житии Николая в славянском переводе кратко прославлена родина святого: «…Патара бѣ отчьство, гра(д) Ликїискыи и въ свѣтлы(х) п(е)рьвыи» [6, стб. 695]. В греческом варианте, как следует из замечания издателей Археографической комиссии, читалось немного иначе: «καί τών επιφανών πρότερον», что означает следующее: (этот город) «из видных (выдающихся) прежде (в прошлом)». Как видно, смысл выражений несколько различен, однако цель у них одна — прославить место рождения Николая, — что значимо для нашего исследования. Очень близок к указанному греческому варианту перевод, представленный в «Византийских легендах», где о городе Патара говорится: «славный некогда» [3, с. 140]. Таким образом, славянский перелагатель Жития в составе ВМЧ в данном случае отходит от первоисточника, сохраняя, тем не менее, основную направленность выражения.

Противоречивое отношение автора «Слова о жизни Григория Чудотворца» к прославлению родины святого отражено в своеобразии реализации данного мотива: отвергая использование приемов «внешнего», языческого, обычая для восхваления христианина и заявляя о намерении умолчать об отчизне Григория Чудотворца [8, стб. 2654, 2656], но в то же время, опасаясь упреков читателей [8, стб. 2657], Григорий Нисский все же добавляет несколько похвальных фраз о родине будущего святителя — Понте [8, стб. 2657–2658], упоминает родной город Чудотворца — Неокесарию («Кесарїа») и описывает историю появления его названия [8, стб. 2658]). Затем вновь Григорий Нисский заявляет, что эта информация никоим образом не послужит для целей прославления святого [8, стб. 2658, 2659].

Итак, исследование семи переводных, бытовавших на славянской почве, византийских святительских житий, созданных в IV–X вв., показало, что мотив чудесного рождения реализован в полном соответствии с каноном в Житии Николая Мирликийского; о факте рождения святого кратко сообщается в Житии Григория Акрагантийского. Мотив прославления (упоминания) родителей реализован в житиях Григория Акрагантийского, Иоанна Златоуста, Николая Мирликийского, а также в Житии Епифания Кипрского в составе Успенского сборника.

Упоминания о предках святого отсутствуют: в Похвальном слове IV в. («Слово о жизни Григория Чудотворца»), в памятнике середины VII в. (Житие Спиридона Тримифунтского), в памятнике, относящемся к VIII–IX вв. (Житие Василия Великого).

Отход от традиции в первом из названных сочинений продиктован, как уже было сказано, сознательным намерением автора отказаться от «мирских» способов прославления героя. Отступление от требований композиции агиографического произведения в житиях Спиридона и Василия может быть объяснено, во-первых, реальным отсутствием у агиографов необходимых сведений, а во-вторых, тем, что византийские авторы порой выходили за рамки жанрового канона.

Таким образом, в качестве характеристики «земной основы», с которой начинался путь подвижника, мотив прославления (упоминания) родины святого являлся для большинства авторов исследуемых текстов более значимым, нежели мотивы чудесного рождения и благочестивых родителей. При этом не выявлено однозначной хронологической зависимости в отношении становления последних двух мотивов.

К каноническим элементам жанрово-композиционной схемы преподобнического жития относятся мотивы, представляющие собой пролог к дальнейшему подвижничеству героя: мотивы его крещения, добродетельного детства и юности [19, с. 126]. Среди исследуемых святительских житий мотив крещения подвижника реализован в следующих памятниках: в «Слове о жизни Григория Чудотворца» [8, стб. 2662–2663]; в Житиях Григория Акрагантийского [10, стб. 3124], Иоанна Златоуста [7, стб. 901], Василия Великого [11, стб. 16], Николая Мирликийского [6, стб. 697]. Оговоримся, что в последнем памятнике речь идет не о крещении непосредственно, а о возведении подвижника в сан пресвитера. Ясно, что без обряда крещения это было бы невозможным.

В отношении двух авторов установлено, что они соблюдают историческую достоверность, сообщая о крещении героев в определенный период их жизни. Так, Григорий Нисский, повествуя о юношеском возрасте Чудотворца, указывает на принятие им крещения. На сегодняшний день известно, что первоначальное воспитание Григория было языческим [23, с. 76], следовательно, он не мог быть крещен в детском возрасте. В сообщении о крещении отметим небольшое опущение славянского переводчика. Согласно ему, Григорий настолько исправил (очистил) свою жизнь до введения в «тайное и бесплотное порождение» (крещение), что никакой греховной скверне к нему не «прилѣпитисѧ» [8, стб. 2663]. В соответствии с греческим текстом (согласно указаниям издателей ВМЧ и тексту в ТСОРП), Григорий достиг такого совершенства, что никакой скверны греховной не привнес в купель крещения [8, стб. 2663–2664; 28, с. 137]. Ясно, что отступление славянского перелагателя не нарушает общий смысл греческого источника.

Псевдо-Амфилохий, описывая период достаточно зрелого возраста Василия, справедливо помещает здесь и повествование о его крещении (ср.: [20, с. 136]). Однако, отступая от исторической правды, автор называет епископа Иерусалимского Максимина (Максима — греч.) вместо епископа Кесарийского Диания (ср.: [20, с. 136]) в качестве крестителя своего героя и указывает на Иордан как место крещения [11, стб. 16]. Подобную фактическую недостоверность можно объяснить стремлением агиографа придать значимость этому эпизоду в жизни Василия: добившись исключительного успеха во «всех земных науках», однако так и не сумев уразуметь Божественную премудрость [13, с. 135], святой, наконец, получает настоящее духовное рождение в священной для христиан реке при посредстве епископа священного города.

Соблюдая традиции преподобнического жития, в котором мотив крещения обычно осложняется дополнительными деталями, агиографы Василия и Николая вводят чудеса, сопровождающие обряды крещения (чудо-знамение с молнией и голубицей на Иордане [11, стб. 16] и прозрение будущих подвигов святого (при возведении его в пресвитеры) архиереем Мир [6, стб. 697], соответственно).

Сообщая о принятии Григорием Чудотворцем, Василием Великим и Николаем Мирликийским крещения в сознательном возрасте, авторы тем самым подчеркивают начало сознательного пути героя к Богу.

Информация агиографа Златоуста о его крещении в детском возрасте, в то время как это событие произошло, когда Иоанн был уже достаточно взрослым [14, с. 161], обусловлена стремлением автора подчеркнуть свойственную его герою с детских лет святость.

В Житии Епифания Кипрского в составе Успенского сборника не имеется сведений о крещении подвижника, поскольку список Жития в этом памятнике с лакунами [29, с. 208]. По замечанию Е. И. Сарина, «предположительно утрачена тетрадь (в соста-

ве рукописи Успенского сборника. — *Т. С.*), в которой читалось повествование о крещении героя, начале его иноческого служения и первых чудесах» [25, с. 234]. Наличие информации о крещении в первоначальном списке Успенского сборника весьма вероятно, поскольку в тексте следует повествование о служении Епифания настоятелем монастыря.

В целом, мотив крещения можно назвать традиционным для исследованных византийских житий.

Известно, что повествование о детстве и юности героя агиографического произведения должно подтвердить факт святости будущего подвижника. Житийный шаблон требовал говорить, что уже в детстве герой, как правило, отличался от сверстников; в юношеском возрасте святой не любил ни «конских ристалищ, ни светских песен, ни плясок», а усердно изучал Псалтырь, Священное Писание [17, с. 25]. Будущий подвижник при этом неизменно стремился к непорочной жизни.

Агиографы Григория Акрагантийского, Иоанна Златоуста и Николая Мирликийского всецело следуют канонической схеме преподобнического жития. Игумен Леонтий кратко упоминает о «детском чистом и нескверном к Богу житии» Григория Акрагантийского [10, стб. 3124]. Полнее этот мотив отражен в повествовании об отроческом и юношеском возрасте героя: автор указывает на его склонность к церковным песнопениям и молитвословиям, изучение Псалтыри, трепетное внимание к услышанному из Священных книг и т. д. [10, стб. 3126–3127, 3129]. Детство Златоуста отличается добродетелью [7, стб. 901]. В юности герой отказывается от забав, интересовавших прочих молодых людей [7, стб. 905]; указывается на смирение и отказ от показной пышности, отличавшие его от многих сверстников [7, стб. 901, 902]. Кроме того, Иоанн, как и большинство святых, содержит свое тело в строгости и непорочности и гонит от себя плотские желания [7, стб. 917]. По утверждению А. С. Балаховской, в более раннем памятнике, посвященном Златоусту, подразумевается произошедший в нем духовный переворот, поскольку он предпочел путь духовного подвига пути блестящей светской карьеры [12, с. 48]. У Псевдо-Георгия Иоанн свят с детства [7, стб. 901].

Традиционно свят и благочестив с детства Николай, чья предызбранность явлена уже с младенчества: он прикладывался к материнской груди по средам и пятницам лишь раз в день по вечерам, проявляя тем самым воздержание [6, стб. 696]. Не менее добродетелен Николай и в юности: он избегает неподобающих разговоров, всего суетного, а на женщин даже не взирает, соблюдая целомудрие [6, стб. 696–697]. Мотив юношеского благочестия реализован и в описании стремления к строгости, посту, молитве и непорочности (бесплотной жизни) в содержании своего тела [6, стб. 697].

Более значимым для агиографов Григория Чудотворца, Василия Великого и Епифания Кипрского представляется период отроческого и юношеского возраста святого.

Факт отсутствия рассказа о детстве в повествовании о Чудотворце можно объяснить стремлением автора соблюсти историческую достоверность. Первоначальное языческое воспитание Григория [23, с. 76], вероятно, заставило агиографа умолчать о его детстве. Так, автор прямо заявляет о том, что начнет похвалу с описания того периода, когда жизнь его героя наполнилась добродетелью: «В начато(к) сице возме(м) похваленїю, яко(ж) онъ доброю жиѕнїю сдолѣ» [8, стб. 2659] (в греческом варианте, по указанию издателей ВМЧ, — «начнемъ же похвалу съ того, что онъ положилъ началомъ жизни въ добродѣтели», в ТСОРП — «а началомъ для похвалы его возмемъ то время, какъ онъ началъ добродѣтельную жизнь» [28, с. 133–134] — как видно, смысл греческого текста очень близок к славянскому варианту). Момент начала добродетель-

ной жизни Григория уточняется в тексте: «… родитель оумерше емоу… тогда тоу абїе сїи показа первый начатокъ, како ему есть быти на поконъ оумѣ ставшоу…» [8, стб. 2659], что в переводе на современный язык звучит как: «его родители умерли… тогда он тотчас показал первое начало, каким ему следует стать, когда он встанет на (путь) начала разума/благоразумия» — то есть когда он (Григорий) достигнет благоразумного возраста. Издатели ВМЧ приводят следующий перевод окончания данной фразы: «какимъ онъ станетъ въ совершенномъ возрастѣ» [8, стб. 2659–2660]; практически такой же вариант представлен в ТСОРП [28, с. 134]. Некоторое отличие в данном случае славянского перевода от первоисточника не меняет суть настолько, чтобы можно было говорить о несоответствии двух текстов. Таким образом, повествование начинается с того периода, когда Григорий лишился своего отца (а не обоих родителей [23, с. 76]) и впервые обратился к «истинному и спасительному Слову», т. е. примерно с возраста 14 лет [23, с. 76]. Юность будущего святителя канонично благочестива и непорочна: он достаточно рано показал, каким будет, отказавшись от юношеских «буестїи»: охоты, одеяний, пиров, игрищ [8, стб. 2660]. Кроме того, агиограф выстраивает своеобразную шкалу добродетелей, стяжать которые устремился Григорий, будучи в юном возрасте: первой добродетелью следует стремление к мудрости («потщанїе о философїи»), с ней «сопряжено» «м(у)др(о)(с)ть цѣла» (σωφροσύνη [8, стб. 2659–2660] — благоразумие, воздержание, целомудрие; «целомудрие» [28, с. 135]), обеим добродетелям помогало воздержание; негорделивость и беззлобие прикрепились к презрению к богатству [8, стб. 2660]. Автор традиционно отмечает наличие у молодого Григория благоразумия, не свойственного обычно молодым людям его возраста: «… оуноша паче старости бѣ бл(а)гомь смышлениемь оутварѧє(м)» [8, стб. 2663] («юноша, украшенный благоразуміемъ совсѣмъ не по возрасту», — по указанию издателей ВМЧ и «юноша украшенный цѣломудріемъ свыше своего возраста» — в ТСОРП [28, с. 137]).

Агиограф Василия также не считает необходимым повествовать о детстве своего героя. Возможно, он не располагал сведениями об этом этапе жизни святого. Между тем известно, что детство будущего епископа прошло при его бабке Макрине, духовным наставником которой был свт. Григорий Чудотворец, и сама она, несомненно, передала маленькому Василию серьезные духовные познания [20, с. 133–134]. При этом, придерживаясь традиции, автор восхваляет добродетели святого, отличавшие его в отрочестве и юности: «кротость естества», «чистоту и многое воздержание и целомудрие», стремление уразуметь Божественную премудрость, изучение Священных книг [11, стб. 10–11].

Агиограф Епифания (в соответствии с Успенским сборником), отказываясь от канонического восхваления его детства, начинает повествование (после упоминания родителей и родины святого) с указания на 10-летний возраст своего героя, когда тот лишился отца, и семья претерпевает определенные сложности [30, л. 146 а – 146 б]. Следовательно, рассказ о будущем святом начинается лишь с его отроческого возраста. Нежелание агиографа повествовать о раннем детстве святого можно объяснить тем, что Епифаний воспитывался, весьма вероятно, в иудейской вере [31, с. 557], и автор первой части, по всей видимости, не обнаружил в детстве иудея ничего достойного восхваления. В силу соблюдения исторической правды, агиограф вкладывает в уста своего героя сообщение о его принадлежности к иудейскому роду [30, л. 146 в]. В то же время исследователям известно приписываемое Епифанию послание к императору Феодосию, в котором он заявляет о приверженности его родителей никейскому вероисповеданию [31, с. 557]; однако это представляется маловероятным [31, с. 557]. В отношении идеа-

лизации отрочества и юности будущего Кипрского епископа агиограф не словоохотлив: указывается (косвенно) на послушание отрока, его богобоязненность и обладание «мудростью еврейской» [30, л. 146 б, 146 г, 147 б, 147 г]. Автор в данном случае находит удачное разрешение вопроса о необходимости Епифанию в будущем вступить в брак: умирает его суженая, дочь некоего «жидовина законоучителя» Трифона, принявшего Епифания на воспитание и прочившего ему в жены свою дочь [30, л. 147 г].

Таким образом, мотив благочестивого детства / отрочества / юности, как залог святости будущего иерарха, в целом можно назвать утвердившимся в исследуемых святительских житиях.

Несколько особняком стоит Житие Спиридона. Его автор не дает информации ни о родителях, ни о детстве, ни о юности святого, что не характерно для композиции жития. Более того, в начале главной части Жития автор отступает и от традиционного принципа хронологического построения повествования жития-биос. Эта часть текста представляет собой пространное прославление добродетелей уже взрослого святого [6, стб. 884–886].

В ходе анализа шести переводных византийских святительских житий, представленных в ВМЧ митрополита Макария, в аспекте предмета настоящего исследования фундаментальных несоответствий между славянскими текстами и их греческими оригиналами не замечено. Дополнение славянского перелагателя (имена родителей святого) и изменение выражения, призванного прославить родину подвижника, — в Житии Николая, незначительное изменение фразы о крещении героя («купель крещения») в Житии Григория Чудотворца не влияют на выводы, представленные в данной работе.

Сопоставительный анализ жанрово-композиционной схемы переводного византийского святительского жития (в частности, начала его главной части) и канона построения начала главной части византийского преподобнического жития (а именно — комплекса мотивов, отражающих «земную основу», с которой начинается путь будущего святого, а также мотивов, представляющих собой пролог к его будущему подвижничеству), приводит к выводу о значительной роли византийского преподобнического жития в формировании жизнеописаний церковных иерархов. Так, для исследованных византийских святительских житий можно назвать традиционными мотивы прославления (упоминания) родины святого, его крещения, благочестивого детства / отрочества / юности. Вместе с тем, мотив упоминания / прославления родителей являлся для агиографов более значимым, нежели мотив чудесного рождения.

Необходимо сказать и о проявлении византийскими авторами определенной самостоятельности (возможно, обусловленной объективными причинами), о чем свидетельствует нарушение ими в ряде случаев традиционного канона, в частности, отсутствие в некоторых текстах информации о рождении и родителях героя, либо полное отсутствие сведений о детском и юношеском возрасте подвижника (например, в Житии Спиридона).

Анализ повествования о начале жизненного пути святого в переводном Житии Епифания Кипрского показал, что отражение мотивов упоминания родителей и родины, благочестивого отрочества и юности в целом отвечает требованиям канона византийского преподобнического жития.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1 *Балаховская А. С.* Легенды о святых и формирование жанра биографии (по материалам агиографии Иоанна Златоуста) // Вестник МГОУ. 2014. № 1. С. 1–11. URL: http://www.evestnik-mgou.ru/Articles/Doc/510 (дата обращения: 14.06.2016).

2 Библиографический указатель к «Творениям святых отцов в русском переводе». 1855–1865, 1871–1872 гг. // Богословский вестник. 2004. Т. 4, № 4. С. 410–477.
3 Византийские легенды / изд. подг. С. В. Полякова; отв. ред. Д. С. Лихачев. Л.: Наука, 1972. 304 с.
4 *Виноградов А. Ю.* Греческая житийная традиция святителя Николая. Проблемы и перспективы // Добрый кормчий. Почитание святителя Николая в христианском мире: сб. ст. / сост. и общ. ред. А. В. Бугаевский. М.: Скиния, 2010. С. 100–107.
5 Великие Минеи четьи, декабрь, дни 1–5. М.: [б.и.], 1901.
6 Великие Минеи четьи, декабрь, дни 6–17. М.: [б.и.], 1904.
7 Великие Минеи четьи, ноябрь, дни 13–15. СПб.: [б.и.], 1899.
8 Великие Минеи четьи, ноябрь, дни 16–17. М.: [б.и.], 1911.
9 Великие Минеи четьи, ноябрь, дни 17–22. М.: [б.и.], 1914.
10 Великие Минеи четьи, ноябрь, дни 23–25. М.: [б.и.], 1916.
11 Великие Минеи четьи, январь, дни 1–6. М.: [б.и.], 1910.
12 Древние жития святителя Иоанна Златоуста. Тексты и комментарий. М.: Паломник, Изд-во ПСТБИ, ИМЛИ РАН, 2007. 528 с.
13 Избранные жития святых III–IX вв. М.: Молодая гвардия, 1992. 416 с.
14 *Казачков Ю. А.* Иоанн Златоуст // Православная энциклопедия. М.: Православная энциклопедия, 2010. Т. 24. С. 159–179.
15 *Кенанов Д.* (Велико Тырново). Симеон Метафраст и его славянские последователи // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб.: Дмитрий Буланин, 1996. Т. 50. С. 668–676.
16 *Кусков В. В.* Характер средневекового миросозерцания и система жанров древнерусской литературы XI – первой половины XIII в. // Вестник Московского университета. Сер. 9. Филология. 1981. № 1. С. 3–12.
17 *Лопарев Х. М.* Византийские жития святых VIII–IX веков // Византийский временник. 1911. Т. 17. Вып. 17. С. 1–43.
18 *Луховицкий Л. В., Артюхова Т. А.* Григорий // Православная энциклопедия. М.: Православная энциклопедия, 2006. Т. 12. С. 474–477.
19 *Минеева С. В.* Проблемы комплексного анализа древнерусского агиографического текста (на примере Жития преп. Зосимы и Савватия Соловецких). Курган: Изд-во КГУ, 1999. 198 с.
20 *Михайлов П. Б.* Василий Великий // Православная энциклопедия. М.: Православная энциклопедия, 2004. Т. 7. С. 131–146.
21 *Муравьев А. В.* Епископ против кесаря (Истоки одного византийского идеологического мотива) // Вестник древней истории. 1994. № 4 (211). С. 140-153.
22 *Муравьев А. В., Э. П. А.* Почитание. Мощи // Православная энциклопедия. М.: Православная энциклопедия, 2004. Т. 7. С. 185–188.
23 *Никифоров М. В.* Григорий Чудотворец // Православная энциклопедия. М.: Православная энциклопедия, 2006. Т. 13. С. 75–79.
24 *Попова Т. В.* Античная биография и византийская агиография // Античность и Византия. М.: Наука, 1975. С. 218–266.
25 *Сарин Е. И.* Биографические и автобиографические элементы в переводных древнерусских житиях // Вестник БГУ. 2012. № 2: История. Литературоведение. Языкознание. Брянск: Изд-во БГУ, 2012. С. 233–241.

26 Свт. Спиридон Тримифунтский, Кипрский чудотворец. Агиографические источники IV–X столетий. Святая гора Афон: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеймонова монастыря, 2008. 296 с.
27 Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л.: Наука, 1987. Вып. 1: XI – перв. полов. XIV в. 493 с.
28 Творения святого Григория Нисского // Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской духовной академии. М.: Тип. В. Готье, 1871. Т. 45. Ч. 8. 536 с.
29 *Творогов О. В.* Древнерусские четьи сборники XII–XIV вв. (Статья вторая: Памятники агиографии) // Труды Отдела древнерусской литературы / отв. ред. Д. С. Лихачев. Л.: Наука, 1990. Т. 44. С. 196–225.
30 Успенский сборник XII–XIII вв. / под ред. С. И. Коткова. М.: Наука, 1971. 770 с.
31 *Фокин А. Р.* Епифаний Кипрский // Православная энциклопедия. М.: Православная энциклопедия, 2008. Т. 18. С. 557–579.

***

© 2018. Tatyana N. Solovyeva
Kurgan, Russia

TRADITIONS OF REVEREND'S LIFE WITHIN THE GENRE TYPE OF HIERARCH'S LIFE (TRANSLATED TEXTS OF BYZANTINE HAGIOGRAPHY)

Abstract: Basing on a comparative analysis of the genre and compositional scheme of seven translated Byzantine Hierarchs' lives (specifically the beginning of their main parts) and the canon of Byzantine Reverend's Life (namely the motifs reflecting "earthly basics" like parents, homeland representing the prologue to the saint's future ascetic life) the author detects a number of constant motifs established in hierarch`s life under the influence of the reverend`s one. The research reveals a significant role of the Reverend's life traditions in formation of the Hierarch's life. The paper results in identifying traditional motifs of hierarchs' lives under study such as praising the saint's homeland, baptism and pious childhood / adolescence / youth. Moreover, the motif of celebration of the saint's parents proves to be more important for the hagiographers than that of his miraculous birth. In some instances the Byzantine writers displayed a certain will for creative independence, which happens to be distinctive for the medieval booklore as a whole. As for research subject the paper detected no evidence of fundamental incongruities between translated Old Russian texts, featured in Great Menaion Reader, and their Greek originals.
Keywords: canon, motif, genre types, hierarch's Life, reverend's Life.
Information about author: Tatyana N. Solovyeva — Senior Instructor, Maltsev Kurgan State Agricultural Academy, 641300 Lesnikovo, Ketovo region, Kurgan oblast, Russia. E-mail: solovyeva-05.04@mail.ru
Received: March 04, 2018
Date of publication: December 28, 2018
For citation: Solovyeva T. N. Traditions of reverend`s life within the genre type of hierarch`s life (translated texts of Byzantine hagiography). *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2018, vol. 50, pp. 103–118. (In Russian)

REFERENCES

1 Balakhovskaia A. S. Legendy o sviatykh i formirovanie zhanra biografii (po materialam agiografii Ioanna Zlatousta) [Legends about saints and the formation of the biography genre (on materials of the hagiography of John Chrysostom)]. *Vestnik MGOU.* Available at: URL: http://www.evestnik-mgou.ru/Articles/Doc/510 (Accessed 14 June 2016). (In Russian)

2 Bibliograficheskii ukazatel' k "Tvoreniiam sviatykh ottsov v russkom perevode" [1855–1865, 1871–1872 gg.] [Bibliographical index to "Works of Holy Fathers in the Russian translation" [1855–1865, 1871–1872]]. *Bogoslovskii vestnik*, 2004, vol. 4, no 4, pp. 410–477. (In Russian)

3 *Vizantiiskie legendy* [Byzantine legends], prepared by S. V. Poliakova, ex. ed. by D. S. Likhachev. Leningrad, Nauka Publ., 1972. 304 p. (In Russian)

4 Vinogradov A. Iu. Grecheskaia zhitiinaia traditsiia sviatitelia Nikolaia. Problemy i perspektivy [The Greek Life tradition of Saint Nicholas. Issues and prospectives]. *Dobryi kormchii. Pochitanie sviatitelia Nikolaia v khristianskom mire. Sbornik statei* [The kind helmsman. The worship of Saint Nicholas in the Christian world. Collection of articles], comp. and ed. by A. V. Bugaevskii. Moscow, Skiniia Publ., 2010, pp. 100–107. (In Russian)

5 *Velikie Minei Chetyi* [Great Menology], December, 1–5 days. Moscow, 1901. (In Old Russian)

6 *Velikie Minei Chetyi* [Great Menology], December, 6–17 days. Moscow, 1904. (In Old Russian)

7 *Velikie Minei Chetyi* [Great Menology], November, 13–15 days. St. Petersburg, 1899. (In Old Russian)

8 *Velikie Minei Chetyi* [Great Menology], November, 16–17 days. Moscow, 1911. (In Old Russian)

9 *Velikie Minei Chetyi* [Great Menology], November, 17–22 days. Moscow, 1914. (In Old Russian)

10 *Velikie Minei Chetyi* [Great Menology], November, 23–25 days. Moscow, 1916. (In Old Russian)

11 *Velikie Minei Chetyi* [Great Menology], January, 1–6 days. Moscow, 1910. (In Old Russian)

12 *Drevnie zhitiia sviatitelia Ioanna Zlatousta. Teksty i kommentarii* [Ancient Lives of Saint John Chrysostom. Texts and comments]. Moscow, Palomnik, Pravoslavnyi Sviato-Tikhonovskii gumanitarnyi universitet, Izdatel'stvo IMLI RAN Publ., 2007. 528 p. (In Russian)

13 *Izbrannye zhitiia sviatykh III–IX vv.* [Selected Lives of the Saints of the 3th–9th centuries]. Moscow, Molodaia gvardiia Publ., 1992. 416 p. (In Russian)

14 Kazachkov Iu. A. Ioann Zlatoust. *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox encyclopedia]. Moscow, Pravoslavnaia entsiklopediia Publ., 2010, vol. 24, pp. 159–179. (In Russian)

15 Kenanov D. (Veliko Tyrnovo). Simeon Metafrast i ego slavianskie posledovateli [Symeon the Metaphrast and his Slavic followers]. *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* [Works of the Department of Old Russian Literature]. St. Petersburg, Dmitrii Bulanin Publ., 1996, vol. 50, pp. 668–676. (In Russian)

16 Kuskov V. V. Kharakter srednevekovogo mirosozertsaniia i sistema zhanrov drevnerusskoi literatury XI – pervoi poloviny XIII v. [Character of the medieval

worldview and the system of the genres of Old Russian literature of the 11th – first half of the 13th centuries]. *Vestnik MGU*, series 9: Philology, 1981, no 1, pp. 3–12. (In Russian)

17 Loparev Kh. M. Vizantiiskie zhitiia sviatykh VIII–IX vekov [Byzantine Lives of the saints of the 8th–9th centuries]. *Vizantiyskiy*, 1911, vol. 17, issue 17, pp. 1–43. (In Russian)

18 Lukhovitskii L. V., Artiukhova T. A. Grigorii [Gregory]. *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox encyclopedia]. Moscow, Pravoslavnaia entsiklopediia Publ., 2006, vol. 12, pp. 474–477. (In Russian)

19 Mineeva S. V. *Problemy kompleksnogo analiza drevnerusskogo agiograficheskogo teksta (na primere Zhitiia prep. Zosimy i Savvatiia Solovetskikh)* [Problems of the complex analysis of an Old Russian hagiographical text (through the example of the Life of Zossima and Savvaty Solovetsky)]. Kurgan, Izdatel'stvo KGU Publ., 1999. 198 p. (In Russian)

20 Mikhailov P. B. Vasilii Velikii [Saint Basil the Great]. *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox encyclopedia]. Moscow, Pravoslavnaia entsiklopediia Publ., 2004, vol. 7, pp. 131–146. (In Russian)

21 Murav'ev A. V. Episkop protiv kesaria (Istoki odnogo vizantiiskogo ideologicheskogo motiva) [Bishop against Caesar (The sources of an ideological motive)]. *Vestnik drevnei istorii*, 1994, no 4 (211), pp. 140–153. (In Russian)

22 Murav'ev A. V., E. P. A. Pochitanie. Moshchi [Veneration. Relics]. *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox encyclopedia]. Moscow, Pravoslavnaia entsiklopediia Publ., 2004, vol. 7, pp. 185–188. (In Russian)

23 Nikiforov M. V. Grigorii Chudotovorets [Gregory the Miracle-Worker]. *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox encyclopedia]. Moscow, Pravoslavnaia entsiklopediia Publ., 2006, vol. 13, pp. 75–79. (In Russian)

24 Popova T. V. Antichnaia biografiia i vizantiiskaia agiografiia [Antique biography and Byzantine Hagiography]. *Antichnost' i Vizantiia* [Antiquity and Byzantium]. Moscow, Nauka Publ., 1975, pp. 218–266. (In Russian)

25 Sarin E. I. Biograficheskie i avtobiograficheskie elementy v perevodnykh drevnerusskikh zhitiiakh [Biographic and autobiographic elements in translated Old Russian Lives]. *Vestnik BGU*, 2012, no 2: Istoriia. Literaturovedenie. Iazykoznanie [History. Literary study. Linguistics], pp. 233–241. (In Russian)

26 *Svt. Spiridon Trimifuntskii, Kiprskii chudotvorets. Agiograficheskie istochniki IV–X stoletii* [Saint Spyridon, Bishop of Trimythous, miracle-worker of Cyprus. Hagiographic sources of the 4th–10th centuries]. Sviataia Gora Afon, Pustyn' Novaia Fivaida Afonskogo Russkogo Panteleimonova monastyria Publ., 2008. 296 p. (In Russian)

27 *Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevnei Rusi* [Vocabulary of Old Russian scribes and literary manuscripts]. Leningrad, Nauka Publ., 1987. Issue 1: XI – perv. polov. XIV v. [11th – first half of 14th century]. 493 p. (In Russian)

28 Tvoreniia sviatogo Grigoriia Nisskogo [Works of Saint Gregory of Nyssa]. *Tvoreniia sviatykh ottsov v russkom perevode, izdavaemye pri Moskovskoi dukhovnoi akademii* [Works of Holy Fathers in the Russian translation published at Moscow Theological Academy]. Moscow, Tipografiia V. Got'e, 1871. Vol. 45. Part 8. 536 p. (In Russian)

29 Tvorogov O. V. Drevnerusskie chet'i sborniki XII–XIV vv. (Stat'ia vtoraia: Pamiatniki agiografii) [Old Russian Menaion collections of the 12th–14th centuries (Article two:

Monuments of hagiography)]. *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury* [Works of the Department of Old Russian Literature]. Leningrad, Nauka Publ., 1990, vol. 44, pp. 196–225. (In Russian)

30 Uspenskii sbornik XII–XIII vv. [Uspenskii collection of the 12th–13th centuries]. Moscow, Nauka Publ., 1971. 770 p. (In Old Russian)

31 Fokin A. R. Epifanii Kiprskii [Epiphanius of Salamis]. *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox encyclopedia]. Moscow, Pravoslavnaia entsiklopediia Publ., 2008, vol. 18, pp. 557–579. (In Russian)

УДК 821.161.1
ББК 83.3(2Рос=Рус)4

This is an open access article distributed under
the Creative Commons Attribution 4.0
International (CC BY 4.0)

© 2018 г. С. К. Севастьянова
г. Новосибирск, Россия

ТЕМА «ЧЕЛОВЕК И БОЛЕЗНЬ» В СБОРНИКЕ «ВЕЛИКОЕ ЗЕРЦАЛО»

Аннотация: Тематическая и сюжетно-мотивная составляющая западноевропейского сборника «Великое Зерцало», переведенного с польского языка на русский в конце XVII в., изучена недостаточно. Тема «человек и болезнь», можно сказать, сквозная в сборнике. Анализ содержания «Зерцала» показал, что персональный грех в соответствии с христианской этиологией является основной причиной недуга. Отсюда — неоднозначное восприятие окружающими болеющего человека и состояния нездоровья. Больной одновременно выбивается из круга здоровых людей и нуждается в уходе и терпимом к себе отношении. Понятие «врач» в русском «Зерцале» собирательное и означает человека, оказывающего безвозмездную помощь нуждающимся. В сборник вошли сюжеты и о профессиональной медицинской помощи. Тема «человек и болезнь» раскрыта в «Зерцале» как составная часть повседневной жизни средневекового общества в социальном, мировоззренческом и культурном измерениях. Поэтому в конце XVII в. в период становления отечественной медицинской культуры, трансформирования, упорядочения и развития медицинских знаний, складывания государственной системы медицины эта проблематика стала особенно актуальной. Рассказы на медицинскую тему привлекли переводчиков «Зерцала» описаниями состояния болеющего человека, способами ухода за ослабленным недугом, перечнем болезней и травм, методами лечения и диагностики. Медицинское направление русского «Зерцала», «украшенное» анатомическими мотивами, очевидно, привлекло читателя и в познавательно-развлекательном, и в культурно-историческом аспекте, о чем свидетельствует богатейшая рукописная традиция сборника и огромное количество его списков.

Ключевые слова: сборник «Великое Зерцало», тема «человек и болезнь», человек болеющий, человек врачующий, болезни и травмы, методы средневековой диагностики и лечения, развитие медицины

Информация об авторе: Светлана Климентьевна Севастьянова — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник, Институт филологии СО Российской академии наук, ул. Николаева, д. 8, 630090 г. Новосибирск, Россия; главный научный сотрудник, Рубцовский индустриальный институт Алтайского государственного технического университета им. И. И. Ползунова, ул. Тракторная, д. 2/6, 658207 г. Рубцовск, Россия. E-mail: sevask@mail.ru

Дата поступления статьи: 19.02.2018
Дата публикации: 28.12.2018
Для цитирования: *Севастьянова С. К.* Тема «человек и болезнь» в сборнике «Великое Зерцало» // Вестник славянских культур. 2018. Т. 50. С. 119–135.

Сборник религиозно-назидательных рассказов «Великое Зерцало» дважды переведен в России с польских изданий в конце XVII в. Темы о человеке и его бытии значительно обогатили русскую культуру. Одна из них — «человек и болезнь». Будучи составной частью повседневной жизни средневекового общества в социальном, мировоззренческом и культурном измерениях, эта проблематика неразрывно связана с историей медицины — наукой, актуализировавшейся сегодня в ее эпистемологической составляющей, способствующей реконструкции и осмыслению этапов развития медицинского знания, методов его получения, способов накопления и принципов применения.

Феномен недуга в современной историографии изучается как проблема медицинская, естественная и социальная [30, с. 5–21]. В развитие третьего направления вклад вносят гуманитарии, в чьих работах междисциплинарного и историко-антропологического характера болезнь трактуется как неотъемлемая часть культурной традиции (Ю. Е. Арнаутова, А. С. и С. Н. Малаховы, А. Н. Медведь, В. В. Мильков, М. П. Одесский и др.). Русский сборник «Великое Зерцало», имеющий через польское посредство в качестве прототипов средневековые латинские книги «примеров», представляет интерес как историко-антропологический нарратив по истории развития медицинского знания с эпохи Возрождения[1] [11, с. 1–35]. К началу XVII в., когда появились первые польские издания памятника, положенные в основу переводов на русский язык, сборник наполнился материалом апокрифическо-легендарной, житийной и светской литературы западноевропейского и восточно-византийского происхождения [15, с. 32–33, 44, 47]. В компиляцию вошли и рассказы о болезнях, их причинах и видах, способах лечения и даже диагностирования. Комплексный подход к изучению и реконструкции отдельных аспектов взаимоотношений средневекового человека и болезни в русском сборнике «Великое Зерцало» определил цель и гипотезу работы, структуру статьи.

Цель. Охарактеризовать отношение средневекового человека к болезни, анализируя содержание новелл в русском сборнике «Великое Зерцало».

Гипотеза. Рассказы на медицинскую тему привлекали читателя анатомическими мотивами, описаниями состояния болеющего человека, способов ухода за ним и соответствовали медико-познавательному интересу русского читателя и культурно-исторической ситуации в России в конце XVII в.

Структура статьи. В двух первых частях сосредоточено внимание на образах больного и врача, охарактеризовано отношение «человека болеющего» и «человека врачующего» к недугу; в третьем разделе классифицированы болезни и травмы, охарактеризованы представленные в сборнике способы диагностики.

Человек болеющий

Болезнь в русском переводе «Зерцала» трактуется в русле христианской этиологии как наказание Богом за грех — это наиболее частое ее объяснение в средневековой культуре, а внешние проявления заболевания находятся в прямой зависимости от духовной организации человека [35]. Замечания о видимых проявлениях недуга подчеркивают восприятие болезни как состояния, отражающегося на внешности человека,

[1] Текст «Великого Зерцала» цит. по ркп. ГИМ ОР, Синодальное собр. № 101, в которой объединены оба перевода. Ссылки на главы сборника и листы ркп. — в круглых скобках. Благодарю Е. Э. Худницкую, предоставившую нам для работы набранный ею текст Синодального списка, в настоящее время готовящийся к публикации группой исследователей из Института филологии СО РАН (Новосибирск).

меняющейся порой до неузнаваемости. Тело кузнеца «уже от многия болезни изше, яко кожи токмо единой едва остатися» (гл. 272); у женщины «язвы по лицу разсыпашася, очеса углубишася, уста искриви//шася, нос згорбися и искривися и конечно чюждее ея лице на ней показася» (гл. 246). Фиксация внешней симптоматики недуга подчеркивает восприятие социумом больного как человека, выпадающего из круга здоровых людей. Блудник и «хулник», заболевший «свирепою язвою», вопит «нечеловеческим гласом», «вывернувши очи» (гл. 105); у другого хулителя «даже очи его проклятыя излезоша на чело, лице его надымашеся, язык далече от уст протязаше <…> к тому во скверныя уста его не вниде» (гл. 104).

Непривлекательная наружность больного, зримые следы недуга, отсутствие частей тела или их изменившийся вид — все это служило знаком греха, слабости веры больного. Два хулителя на Христа и апостола Петра свои отметины, похожие на язвы от проказы, носили на лице и теле до смерти (гл. 100); игрока в карты ангел ударил по лицу, «яко чрез многи дни име лице опухло» (гл. 52); юноша, в день Св. Воскресения игравший в шахматы, избит невидимой рукой «по главе и по плещема и по хребту, и тяжки зело задающе раны» (гл. 727); два «сквернаго жития» епископа своей исказившейся наружностью пугали паству: у одного «уста его даже до носа согнушася и язык весь тако же, и брада вся тако», у другого «руце, на олтари протяжени, адским нарицающимся огнем даже до лакот згореша» (гл. 496). Девица, просившая у св. Фомы о красивых глазах для бóльшей привлекательности, наказана слепотой (гл. 513), как и некий Феотим, который ослеп, но не отказался от плотских утех (л. 762). Внешность прокаженных описана с элементами натурализма: их тела «более являшеся смрад и гноение, а нежели живое тело» (гл. 15), «на многих местех от гноения тело от костей отпаде» (гл. 249), лицо «острупися» и «огнистыми проказами бысть прокаженно» (гл. 139, 659).

В сборнике гендерно-возрастной статус больного четко очерчен. Болеют в основном мужчины (120 примеров, женщины — 15). Молодежь еще реже подвержена недугу (отроки — 7, юноши — 4), а вот люди преклонного возраста с больными не ассоциируются: старость — особое состояние, относящееся к «обычному ходу вещей, который нельзя изменить» [4, с. 153]. Подавляющее большинство болеющих мужчин — представители духовенства: монахи (42), епископы (7), иереи и пресвитеры (по 2), клирик. Круг светских больных включает представителей власти — царей (4), князей (3), градоначальника, господина и вельможу, воинов (6); болезнь уравнивает людей с разным уровнем дохода — богатых (6) и десяток нищих и странников; среди недужных представители трех профессий — кузнец (2), доктор (!) и пастух. Часто социальный статус больного не определен — это «един(-а)», «некий(-ая)», «слепой», «бесноватый(-ая)», «человек благ» и т. д. (22). Среди болеющих женщин красавицы (3), «девицы» благочестивые (3) и женщина «гневливая», дамы замужние и инокини (по 2), «святая жена». Персональный грех провозглашается главной причиной болезни, поэтому самые высокие строчки в рейтинговом списке больных занимают грешники — разбойники и грабители, еретики и богохульники, клеветники и блудники, обжоры и пьяницы, азартные игроки и убийцы, люди слабой веры и поругатели святынь.

Недуг воспринимается больными в «Зерцале» по-разному. Одни молят Бога дать им особенно тяжелые заболевания. Женщина, заболев проказой, радовалась, что больше не сможет соблазнять мужчин (гл. 139). Прокаженный веселился и пел от радости, наблюдая, «яко разсыпается и устает плоть» (гл. 142). Другие больные причиняли себе еще бóльшую боль. Вспоминая о грехах, грешник изнурял плоть пытками, приводя себя в особое состояние: «по всему телу мучение на ся полагаше тако, яко голени и колени,

кости ног претираше о древо. И тако на долзе даже кожу, тело и жилы насильствием влечаше. И воду хладную зимою, яко ради пития тайно взимаше, на груди своя возливаше да от леднаго хлада мучится. Вскоре же по сем умирающи сицевым духом исполнен бысть, ибо яко Христос Господь из мытарей евангелиста избра, такожде и сего пророка сотвори» (гл. 582). Подобные сюжеты раскрывали особенности западно-христианской экзегезы боли, понимаемой латинской церковью как вид аскезы, проявляющийся в духовной практике внешними эффектами. Истязали себя западноевропейские флагелланты (XIII в.), и русские последователи хлыстов (рубеж XVII–XVIII вв.), и древние аскеты, но в их традиции самобичевание имеет другую природу. Осознавая свое несовершенство (например, прп. Нифонт, еп. Кипрский, и свт. Иринарх Ростовский) избивали собственные тела палками, чтобы смирить себя и избавиться от обуревавших их страстей.

Есть в сборнике новеллы, герои которых, потеряв надежду на выздоровление, становились преступниками. Черноризец, «яко конь бояшеся стени», отверг монашеские ризы и стал промышлять грабежами (гл. 84). «Безбожник» отказался от покаяния и терпел невидимое избиение: «слышаны быша гласи биения и гром по тылу его, такоже синеты и язвы на теле его» (гл. 533). Женщина на смертном одре «уста своя затвори и лице к стене обрати» (гл. 479). «Господин преизрядный по мирскому» стал лихоимцем, «яко отомстити болезнь телесную» (гл. 139). Но такое поведение больного в сборнике скорее исключение. Размышления о недуге приводят героев новелл к восприятию болезни как «врачества за грехи своя» (гл. 659).

Еще одно восприятие болезни как испытания, укрепляющего дух. Св. Пахомий на вопрос монаха Феодора «яко болезнь кому или что иного без попущения Божия бывает?» ответил поучением о прав. Иове (гл. 134). Инока из другой новеллы сам Иов наставлял, «яко же в толиких болезнех быв терпелив тако и ты» (гл. 77). Образ прав. Иова, ставшего с библейских времен эталоном терпения в испытаниях, посылаемых Богом, является в средневековой культуре дидактическим образцом для не стойких в напастях.

В русском «Зерцале» немало примеров о благом терпении в болезни. Больному, жаждущему смерти, ангел предложил выбор: умереть быстро после мытарств или прожить год в «обычной» болезни. Несчастный предпочел мытарства, но душа не вынесла испытаний, и человек согласился «в тяжчайших болезнех терпети» (гл. 129). Инок Алквирин «весь предадеся Господеви, понеже Той есть о всех нас имеет попечение» (гл. 127). Монах Палемон терпел месяц тяжелейшего недуга, желая в страданиях приблизиться к мученикам Христа ради (гл. 132). Подобные сюжеты есть и в памятниках древнерусской письменности. Наряду с этикетными выражениями предсмертных мук исторических деятелей, книжники фиксировали страдания больного, превознося подвиг смирения. Сливаясь с новеллами «Зерцала», примеры силы духа и веры побуждали читателя подражать «житию и терпению» «святых мужей», «по житию соревнуясь» «со всеми христианами, богоугодно прожившими век» [16, с. 37, 121].

В «Зерцале» есть примеры заботы о нуждающихся в опеке. Два старца молили Бога показать им, «в кую меру добродетелей доспеша», и встретили супружескую пару, раскрывшую им свой секрет добродетельной жизни: «еже что дает нам Господь Бог <…> на три части разделяем. Едину убогим, а другую часть на приятие странных пришелцов, третию же часть на потребы наша обращаем» (гл. 238). Милосердие, проявленное к больным, особо превозносится в сборнике и приравнивается к духовному подвигу, превосходящему пост и покаяние (гл. 125). Иерею, приступившему к причастию после связи с женщиной, игумен советовал три года ухаживать за больными (гл. 167).

Помощь страдающему символически означала служение Христу. Монах Алквирин не только «болезни исцелеваше, но и зело застарелыя язвы и гнусныя пестунствоваше и касашеся сих, яко самых Христовых» (гл. 127). Св. Галикан «ноги нищим умываше, трапезу поставляет, воды на руце подает, болящим со усердием прилежит и прочая, сему подобная, творит» (гл. 122).

В описаниях знакового поведения ухаживающих за больными порой обнаруживаются детали, придающие той или иной ситуации живой, эмоционально-личностный характер. Св. Макарий, несмотря на 90-летний возраст, совершил поход в Александрию за кусочком свежего пшеничного хлеба для больного монаха (гл. 121). Евлогий служил прокаженному, «не имеющаго ниже рук, ниже ног, точию язык имеющаго свободен», и 15 лет терпел его капризы и оскорбления (гл. 124). Такие образцы человеколюбия и самопожертвования напоминают духовные подвиги киево-печерских старцев и прежде прп. Феодосия, который терпеливо ухаживал за Исакием Пещерником в своей келье [5, т. 4, с. 388].

Особое отношение демонстрировало средневековое общество к прокаженным. В «Зерцале» проказа служит индикатором чистоты души здорового человека и показателем крепости духа недужного. Инок, борясь с искушением оставить истекающего гноем старца, пил «омытие» (гл. 126). Папа Леонт никогда не закрывал двери перед нищими и больными (гл. 333). Иерей в «комаре» своего дома ухаживал за прокаженным, за что получил похвалу свт. Василия Великого, назвавшего его поступок «благим пребыванием» с «сокровищем» (гл. 249). Женщина уложила прокаженного в постель, и супружеское ложе заблагоухало цветами (гл. 339). В сборнике есть и другие примеры женской благотворительности. Плацыя, жена царя Феодосия, «болницы посещаше, своима рукама болным служаше, горшки и прочия их сосуды сама измываше, варени их сама искушаше, ложицы подаяше, хлеб резаше, брашна приносяше, чашицы пития даяше // и прочия послужения им творяше» (гл. 128). Сюжеты о женском сострадании напоминают не только о благотворительницах западноевропейского средневековья (например, свв. католической церкви Елизавете Тюрингской, Венгерской и Изабелле Португальской), но и святых девах и женах Древней Руси, посвятивших значительную часть своей жизни служению нуждающимся — вел. кнж. Анне († XI в.), прпп. Евфросинии Полоцкой († 1173), Евфросинии Суздальской († 1250) и Харитине Новгородской († XIII в.), правв. Гликерии Новгородской и Иулиании Ольшанской († XVI в.) [25].

Но встречаются примеры нетерпимого, даже брезгливого отношения к прокаженным. Священник сделал в стене оконце для общения с больными: «половиною тела своего бысть прокажен. Есть сия, яже отвращашеся от них, прокаженных» (гл. 141). «Прокаженнии между собою» прогнали себе подобного, «страшно болящаго и смердящаго», поскольку «терпети не можаху» исходящего от него запаха (гл. 140). Больной, «нетерпелив, зол и непослушлив», жаловался игумену: «не токмо мя болезнь мучит, но и братия, их же ми приставил еси надзирати мя, поругают ми ся зело» (гл. 131). Очевидно, что в западном обществе терпимое отношение к прокаженному уживалось с открытой неприязнью даже в сообществе ему подобных. Сюжеты о больных проказой служили, как можно думать, дидактическими примерами, воспитывающими в социуме терпимость к ним.

В ряде новелл отразилась существовавшая на средневековом Западе практика пострижения больных для избавления от недуга. Молодой человек, дав обет постричься, ослабел верой, женился, «преклонися ко плотьскому желанию» — тут его и стали таскать «свирепии и гнуснии ефиопи», но он «прият монашеский образ» и выздоровел

(гл. 480). Практика пострижения больных известна и в России в XVI–XVII вв., однако в это время наблюдается тенденция пострига с целью бегства от больных супругов и родственников, о чем пишет А. Н. Медведь, ссылаясь на записи иностранцев [27, с. 143–145]. В новеллах «Зерцала» переезд больного в монастырь инициируют жены и родители, но эти поступки служат доказательством заботы о здоровье члена семьи и сохранении семейных уз.

Особое место в рассказах об отношении к больному в семье отводится случаям с титулованными особами. Князь Либзой не отказался от больной жены: «И никогда же ей трапезы своея, ниже одра своего возбрани и возлежания с собою, понеже любовь супружеская страх уязвления и гнушателное зрение, и неблагоприемный смрад в бестрашие и во утешение премени, ибо, по словеси Господню, // единым телом с собою быти» (гл. 15). Жена британского царя Роберта высосала из раны мужа яд, «плеваше на землю», «и язву врачем ко скорому исцелению подаде» (гл. 14). Сюжетов об отказе от больных членов семей в русском «Зерцале» нет; напротив, сборник учит хранить супружескую верность и любовь, несмотря на немощь супруга.

Таким образом, персональный грех провозглашается в сборнике основной причиной недуга. Хотя восприятие болеющего человека неоднозначно. С одной стороны, он выбивается из круга здоровых людей, что подчеркивается видимой и слышимой симптоматикой недуга. С другой — он нуждается в терпимом к себе отношении, особенно членов семьи и родственников. Нездоровье самим болеющим воспринимается в трех направлениях: с раздражением и отвращением; с радостью, переходящей порой в экстатическое переживание; и как благое терпение. К самым интересным сюжетам о больном относятся такие, где поведение больного «выбивается» из канона и агиографического стереотипа. Сквозь дидактику проступают человеческие эмоции, личностная оценка ситуаций и явлений окружающего мира.

Человек врачующий

По наблюдению А. С. и С. Н. Малаховых, в XVII в. в древнерусском обществе понятия, связанные с обозначением персон, обладавших лечебной техникой, семантически различались [24, с. 222]. Действия, влияющие на изменение физического состояния человека, в «Зерцале» выполняют *волхв* (1 раз), *врач* (более 30), *лекарь* (1), *чародей* (5).

Понятие *врач* в контексте сборника неоднозначно и обобщило представления древнерусского человека о врачевателе. До XVII в. лекарем именовался специалист, обладавший терапевтической и хирургической практикой, а позже — лицо, имевшее ученую степень и изучавшее врачебное искусство профессионально. В подавляющем большинстве новелл слово «врач» употреблено в значениях, используемых в лексиконе русского человека XI–XVII вв.: тот, кто обладал знаниями о лечении больной «телесности», в том числе священник [36, вып. 3, с. 103; вып. 8, с. 202]. Этимология слова «врач» в обоих значениях опирается на слова Иисуса Христа: «Не требуют здравии врача, но болящии» (Мф. 9: 12; ср.: Мк. 2: 17; Лк. 5: 31), которые приводятся в одной из новелл (гл. 288); в другом рассказе Бог именуется Врачом Небесным (гл. 356), совершающим «невидимое» врачевание. Духовник — «премудрый врач», «открывающий» и исцеляющий «язвы греховные» (гл. 168).

Волхвы, заклинатели и чародеи, которые и на Руси занимались лечением, противопоставлены в «Зерцале» врачу как представители непрофессиональной медицины.

Колдуны именуют христианское учение «чародействием» (гл. 12, 160, 296, 397, 633, 646), но Амвросий, еп. Медиоланский учит, «яко чародейство ничтоже не может святым вредити» (гл. 250, 251). Указанная антитеза во второй половине XVII в. в России была понятна, поскольку медицинская культура еще носила бинарный характер [13, с. 20–21]. Несмотря на объявление врачебной практики знахарей и колдунов незаконной, их услуги были востребованы. Возрастанию значения профессиональной медицины способствовали переводы на русский язык во второй половине XVII в. трудов выдающихся европейских медиков (А. Везалия, И. Ремелина, Г. Бидлоо, Л. А. Блюментроста [9, с. 10–17; 6, с. 375–480; 7, с. 98; 19, с. 135–182; 21, с. 87; 31, с. 101]), которые постепенно становились настольными книгами российских лекарей. Несмотря на плотное знакомство отечественной медицины с европейским опытом [37, с. 323–324], в России продолжала жить народная медицина. Травники и лечебники служили источниками книг по медицине, авторами которых, по словам Л. Ф. Змеева, становились «люди всяких чинов» [17, с. 119], в том числе и представители высшего духовенства, оставившие потомкам собственный опыт (Афанасий, архиеп. Холмогорский, патриарх Никон).

В «Зерцале» последовательно проводится мысль о том, что успешное лечение телесных болезней возможно лишь при условии искреннего освобождения от греха: «Господине, — поучает больного лекарь, — аще вериши, иже силою врачевства и художеством врача может живот твой направитися, чесо ради веровати не хощеши, яко велие есть и дивное лекарство душам — покаяние, злых ошаяние и воздержание» (гл. 746). Врач часто советовал больному обратиться к священнику за «врачеванием духовным» (гл. 114, 264, 587), что в определенной степени отражало законодательно закрепленную установку западноевропейского средневекового общества лечить больных только после исповеди и причастия [3, с. 185–186]. Судя по исповедным текстам русского средневековья, у нас ситуация была аналогичной: иерею, приступавшему к исповеди в качестве исповедующегося, вменялось признаваться, способствовал ли он тому, чтобы больной обращался к доктору во вторую очередь, после духовника [20, с. 498].

Приведем примеры с иным наполнением понятия *врач*. Врачом поименован христианин Ливерат (гл. 13), возможно, один из африканских мучеников. Врачом назван человек, стригущий волосы: именно к нему в образе нищего странника пришел Христос (гл. 112). В средневековье распространенным типом лекаря был цирюльник — практикующий врач [14, с. 62]. Эпитеты, употребляемые с лексемой «врач», характеризуют его профессиональные качества («изрядный», «искусный», «премудрый» и «благоразсудный») и нравственный облик (гл. 13, 168, 434, 548). Среди лекарей «добродетелна житием» встречались и жулики: один, к примеру, украл у соседа свинью (гл. 112), другой вместо лекарств продавал дождевую воду (гл. 667). Незаконная торговля фальсификатами процветала и в русской медицинской культуре рубежа XVII–XVIII вв., о чем свидетельствуют постановления и указы Петра I, направленные на упорядочение медицинского и лекарственного дела в стране и армии, на борьбу с торговлей «нелекарственным питьем» и «непотребным зельем» [18].

К практикующим врачам, судя по новеллам, обращались, когда речь шла о физическом состоянии человека, в том числе близком к смерти. Св. Августин, готовясь к смерти, позволил входить в келью врачу и разносчику пищи (гл. 571). Господин приводил врачей к слуге, чтобы облегчить его предсмертные страдания (гл. 699). Врача приглашали для констатации смерти. Взойдя на Масличную гору, воин внезапно скончался: «Друзи же <…> приведоша врача, да видит, от чесого ему сия смерть случися» (гл. 642).

По характеру служения, которое купец Апполоний нес в старости, доставляя монахам «потребная и полезная» и «рукоделие въсяких потреб», он назван врачом (гл. 123). Аналогичное послушание было и у инока Алквирина, и монаха Иуста, в «болезнех зело прилежно служаше» (гл. 494). Функция таких «врачей» заключалась в уходе за больными, в молитвенном утешении и духовной поддержке. Подобного рода попечительство над ослабленными недугами иноками осуществляли киево-печерские больничники, в обязанности которых входили хозяйственные заботы по организации ухода за больными и исполнение их просьб [28, с. 18–19]. Очевидно, эти «врачи» занимались схожей деятельностью, не связанной ни с организацией лечения больных, ни с терапевтической практикой.

Особенности «монастырской медицины» в сборнике не раскрываются. Нам встретилось несколько упоминаний о больницах в обителях, где лечились в основном бывшие насельники (гл. 77, 84, 311, 459, 581, 649 и др.). Судя по содержанию новелл, при монастырях организовывались приюты для прокаженных, где иноки несли особое послушание, ухаживая за ними: «Узакони един от монах, да ради любве Христовы в его монастыри, да идеже будут прокаженнии, братия да служат им. Братия же яко послушнии сынове послушанием сие творяху» (гл. 131). В одной из новелл сообщается об изолировании больной проказой: «Но врачеве поведают, яко проказа неизцелна есть и прочаго совета не бысть, токмо ю отлучити от людей повелеваху, да не прочих повредит» (гл. 243). Что касается ситуации в Древней Руси, то исследователи утверждают: никаких специальных учреждений для прокаженных ни в русских княжествах, ни в русском государстве не существовало — часть их проживала в семьях, а максимальной степенью изоляции такого больного была передача его в монастырь [27, с. 147–148].

Упоминаются в сборнике и какие-то городские лечебницы, куда щедрые патроны делали значительные пожертвования (гл. 123, 128, 167, 356, 524); к подобным заведениям можно отнести и так называемые «нищепитателницы» и «странноприимницы» (гл. 785) из второго перевода. Городские и светские «лечебные» заведения из новелл «Зерцала» напоминали приюты, создаваемые в России в XVII в., например, Ф. М. Ртищевым и А. Л. Ординым-Нащокиным, где, как показал на псковском источниковом материале А. Б. Постников, содержались нищие и бездомные, бобыли и старцы — в основном те, кто в силу возраста и физического состояния не мог вести полноценную жизнь [33, с. 78–127]. Развитие светской медицинской культуры в России особенным образом проявилось в деятельности русских царей, принимавших под личную защиту слабых и гонимых. Но по указу Федора Алексеевича 1682 г. на государственное содержание стали брать только больных и калек, остальные должны были работать — именно так, считает Е. Ш. Гуляева, закладывалась государственная система медицины, получившая при Петре I завершение в организации первого государственного госпиталя [14, с. 23].

Таким образом, в русском «Зерцале» понятие «врач» было собирательным и означало человека, оказывающего безвозмездную помощь нуждающимся. В сборник вошли сюжеты не только о молитвенной поддержке и уходе, но и об оказании больному профессиональной помощи, что свидетельствовало о существовании на средневековом Западе в период формирования латинских книг exempla рациональной медицины. Подобная тематика, несомненно, была интересна русскому читателю конца XVII в., когда отечественная медицинская культура нуждалась в упорядочении и системе, закрепленной законодательно, в развитии государственной светской медицины и в наличии учреждений, готовящих профессиональных медиков из числа русских людей. Повествования

о человеке врачующем звучали актуально в период войн России с Польшей и Швецией, когда особенно выросло значение «классической» медицины, актуализировалась необходимость ухода за больными и организации лечения. Открытие в Смоленске первого временного военного госпиталя (1656), первой в России Лекарской школы (1654) и начало в 1682 г. строительства двух «шпитален» (гражданских госпиталей) в Знаменском монастыре, где предполагалось лечить и обучать лекарскому делу [22; 29, с. 34–35; 38, с. 280], — все свидетельствовало о выходе отечественной медицины на более высокий уровень развития и о появлении в России нового поколения врачей — отечественных профессионалов европейского уровня.

Болезнь: виды, диагностика, лечение

Упоминаемые в русском «Зерцале» болезни и травмы отличаются разнообразием. Приведем их перечень с указанием количества упоминаний. Беснование («духом лукавым» мучение) — 31, проказа —19, слепота — 12, объедение (в том числе поперхнуться) и отрезание одного органа — по 5, «огневица» (лихорадка?) и самоубийство — по 4, болезни ног и сердца — по 3, болезнь головы и безумие, раны (в том числе гнойные) и порезы, укусы живых существ и «болезнь черная» (эпилепсия?) — по 2, выпадение глаза, «желтая немощь» (желтуха), лунатизм, немота, «ничащие долу» (горбатые?), отравление, паралич, потеря голоса — по 1.

Описания симптоматики редки в сборнике, а потому интересны. В новелле о нищем, поранившем ногу о камень, описаны последствия заражения инфекцией: «От очию же его безъпрестанно вода течаше тако, яко ничто же можаше видети… И тако все лице его обтече, очи и нос покры тако, яко страшно нань зрети. По четырех же днех опухоль оная начат умалятися, но лице все огнистыми проказами бысть прокаженно. Посем болезнь начат в них низходити от стомаха даже до перъстов ножных. И тако страшная болезнь объят его, яко даже в клуб стисну или совлече его, еже прочия уды и не слыша, обмертвеша бо, и никогда же сам можаше двигнутися от постели своея, но всегда лицем и чревом // к постели своей лежаше, и чревом о конце, иже бысть близ смерти, милости прошаше» (гл. 659).

В другой новелле зафиксировано проявление «огневицы»: «воин зело болезноваше огневицею <…> глаголаше ему игумен, да обещается быти монах… и абие лице его начат пременятися, и бледость пременися в белость, синета же в красоту» (гл. 130). Следствием недуга явилось помешательство агарянина, несколько дней бегавшего голышом: «одержим болезнию огненною зело тяжко, яко даже ума изступи. Егда же вси уснуша <…> той агарянин отбежа наг. И тако три дни и три нощи скитаяся в пустыни» (гл. 183).

Отмечаются и бытовые травмы. Один больной во время приступа чуть не лишился глаза: «Тогда убо на ланиту его исплывше око, на тонкой жиле висящи… Тогда око испадшее и висящее на место свое положи, и объвяза, и даже по седми днех хотяше развязати» (гл. 593). Монах Закхей за рукоделием ранил руки, а другой инок советовал мазать раны елеем (гл. 133).

Судя по перечню болезней, из всех соматических болезней, известных в России по многочисленным лечебникам, особое место отведено проказе (лепре) — опасному и тяжелому инфекционному заболеванию средневековья [1, pp. 273–275]. В древнерусских нарративах, как известно, о проказе говорится редко. Интерес русских переводчиков к повествованиям о лепре можно объяснить интересом к заболеванию, не по-

лучившему в России широкого распространения до XVI в., когда в Западной Европе эпидемия была практически побеждена [8, с. 255–279], а потому не имевшему детальных описаний течения, методов диагностики и лечения.

В сборнике способы лечения и диагностики не отличаются многообразием. Нам встретилось одно упоминание о лечебной процедуре — «кровипущении», которое способствует «лучше ко здравию возвращашеся» (гл. 130). Отношение русских к ней в основном было отрицательным, хотя услугами кровопусков пользовались в XVII в. и первые Романовы, и стольники, и даже духовенство [27, с. 206, 208]. Сюжет о кровопускании в «Зерцале» соответствовал востребованности процедуры в XVII в. в России.

Что касается диагностики — то и здесь названы два популярных в Средневековье способа определения болезни — по пульсу и по урине. Максимиан Ракушенин, римский кесарь, когда болел, желал, «дабы доктури урину его видели» (гл. 816). Диагностикой по пульсу славился еврей Иосиф, который предсказал свт. Василию Великому скорую смерть (гл. 739). Оба способа диагностики заимствованы европейцами из античных или переосмысленных арабами античных источников. Методика определения состояния здоровья человека по характеру пульса и особенностям выделяемой организмом жидкости была обстоятельно изложена персидским врачом Ибн Синой. «Канон врачебной науки», неоднократно издаваемый на латинском языке, вплоть до Нового времени служил источником медицинских знаний в странах Европы; апеллировали к нему и древнерусские травники и лечебники.

Особое место в сборнике занимают новеллы об интересе к внутреннему устройству человека. В рассказе о «некоем лакомом» мотив извлечения сердечной мышцы из тела умершего связан с идеей анатомического вскрытия трупа человека для диагностики: «повелеша утробу его прорезав, сердца осмотрить, кое прилучение напрасной его смерти» (гл. 695). Из другой новеллы известно, как через отверстие в трупе присутствующие разглядывали внутренние органы: «видеша зело велию язву, чрез нея сердце, утроба и вся составы видени быша» (гл. 103). Наконец, читатель знакомился с практикой излечения умирающего путем вскрытия плоти и «обработки» больных органов: «отверзе яко мечем оное место и иземши утробу, показа ми вреды и язвы. // Очистивши же их рукою своею и, паки во свое место положивши, затвори» (гл. 42).

Интерес к анатомии человека соответствовал традиции переводных с латинского или польского языка сочинений медико-биологического и анатомического содержания, вошедших в древнерусскую книжность и знакомивших с европейским опытом о «внешней» природе человека. Как известно, на средневековом Западе с XIII в. официально практиковались анатомические секции. Процедура препарирования, сопровождаемая музыкой, выпивкой и легкими закусками, собирала огромное число зрителей, ожидавших поочередную демонстрацию изъятых из тела частей. «Лицезрение внутренностей тела человека являлось потрясением, было сопряжено с драматической рефлексией о жизни и смерти, и долго не могло стать нормой медицинской науки» [34]. Отголоском подобной рефлексии от созерцания изъятых органов может служить упоминание о массовом эмоциональном потрясении в ранее приведенном примере: «зело смутишася и ужасошася прочии блядословцы и хулницы, ибо отовсюду снидошася людие на оное чюдо» (гл. 103).

Развитие научной медицины в России в конце XVII в. и появление первого анатомического театра в 1705 г. связано с личным интересом Петра I к науке, медицинским знаниям и анатомии [6, с. 396, 399]. По возвращении в Россию из первого заграничного путешествия, где царь познакомился с анатомом Ф. Рюишем (1638–1731) и побывал

в анатомическом театре доктора Г. Боэргава (1668–1738), в 1699 г. Петр I организовал в Москве курс лекций по анатомии с демонстрациями на трупах, чем сильно напугал присутствовавших там бояр [21, с. 75–78]. Вскрытие человеческого трупа в учебных или медицинских целях да еще и по указу царя — уникальное явление для русской культуры, где вопрос об анатомических вскрытиях даже не обсуждался. Известны запрет царя Бориса Годунова анатомировать тело датского герцога Иоганна фон Шлезвиг-Гольштейна перед его бальзамированием и отправкой на родину [26, с. 225] и заявление царя Алексея Михайловича, узнавшего о процедурах вскрытия трупов в Европе, не допустить «подобных вещей» в России [27, с. 209]. Наличие в сборнике сюжетов на анатомическую тему доказывало высокий интерес к ней в России в конце XVII в.

Приведем еще один пример. К лжесвидетелю в видении явился святой и откусил нос, «безъ образна сотвори его». Лжец заказал себе золотой протез. Но святой потребовал убрать его и публично признаться в обмане. Обманщик «уцеломудрися» и «во знамя же тоя правды нос оный златый долго у себе соблюдаша» (гл. 616). Описанный случай — замена металлическим протезом носа — явление ординарное для средневековой Европы, где долгое время пользовались древними индийскими способами лицевого протезирования. В XVI в. лицевые протезы были усовершенствованы французским хирургом Амбруазом Паре (1510–1590) [4] — предшественником современной ринопластики, развитие которой в Европе связывают с именем основателя эстетической хирургии итальянца Гаспара Тальякоцци (1546–1599), который не только придумал новый способ «приращивать» нос, сформированный из кожи предплечья пациента, но и подробно описал метод реконструкции.

В средневековой Руси проводились хирургические операции и работы по протезированию (в основном утраченных конечностей) — такие факты (довольно редкие) зафиксированы в русских летописях: князю Святославу Ярославичу резали желвак; страдающему от «сухотной болезни» великому князю Василию II Васильевичу Темному делали прижигание на спине — «попален» «трут»; Дмитрию Юрьевичу Красному (Меньшому) остановили кровотечение методом тампонады [5, т. 1, с. 236–237; т. 7, с. 336–337; 326–327]. Свидетельств же о лицевом протезировании в Древней Руси нам не встретилось ни в отечественных нарративах, ни в специальных исследованиях по истории русской медицины, несмотря на то что наши «резалники», как установлено по археологическим находкам XIX в., владели техникой трепанирования еще в XI–XII вв. [2]. Думается, что этот интересный сюжет заинтересовал переводчиков не только его дидактикой, но и доказательством профессиональных возможностей европейской хирургии восстанавливать цельность человеческого тела, устраняя не только физические, но и эстетические его изъяны. Тема носа, пришедшая в мировую культуру из фольклора и устного анекдота, актуализировалась в западноевропейской литературе нового времени (Л. Стерн, Э. Т. А. Гофман, Я. Санглер) и особо реализовалась в «носологии» Н. В. Гоголя и других авторов «Носа» XIX–XX вв. [10].

Подведем итоги. Переведенный в конце XVII в. западноевропейский сборник «Великое Зерцало», благодаря богатейшей тематической, сюжетно-мотивной составляющей, стал одной из самых читаемых книг в России, оказывая до XXI в. влияние на русскую литературу. В первую очередь читателя привлекали темы о человеке и его бытии. Одна из таких — «человек и болезнь» — получила особое значение в конце XVII в., когда началось становление отечественной медицинской культуры, трансформирование, упорядочение и развитие медицинских знаний, начала складываться государственная система медицины. Знакомство отечественных лекарей с популярными

в Европе медицинскими книгами и привлечение их в качестве источников для оригинальных сочинений по медицинской проблематике, повышение уровня и расширение медицинской практики, начало подготовки собственных врачей в отечественных медицинских учебных заведениях — все это свидетельствовало о живом интересе к медицине, к организации лечения. Новеллы на медицинскую тему из «Великого Зерцала» — об отношении человека к болезни, об уходе за больным и восприятии болеющего человека, о враче и способах лечения и диагностики, о вскрытии человеческих трупов — не просто развлекали читателя натуралистическими подробностями, а, говоря словами А. А. Нартова, которыми историк характеризовал задачу устройства Петром I Кунсткамеры — «чтобъ иметь в натуральной истории систематическое понятие» [23, с. 31], были наделены одновременно занимательной и просветительной целью. Медицинская тематика, «украшенная» анатомическими мотивами, реализуясь в сюжетах русского «Зерцала» о духовности и телесности, уже три века привлекает читателя в познавательно-развлекательном и культурно-историческом аспекте, о чем свидетельствует богатейшая рукописная традиция сборника и огромное количество его списков.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1 The Cambridge World History of Human Disease / ed. by Kenneth F. Kiple. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. 1203 p.

2 *Анучин Д. Н.* Амулет из человеческой кости и трепанация черепов в древние времена в России // Труды IX Археологического съезда в Вильне, 1893. М.: Тип. Э. Лиснера и Ю. Романа, 1895. Т. 1. С. 283–297.

3 *Арнаутова Ю. Е.* Колдуны и святые: Антропология болезни в средние века. СПб.: Алетейя, 2004. 398 с.

4 *Балалыкин Д. А., Бергер Е. Е., Бородулин В. И.* Медицина XVI века: Мифы историографии и зарождение науки // Главный врач: Хозяйство и право. 2013. № 5. Ч. II. С. 47–51.

5 Библиотека литературы Древней Руси. СПб.: Наука, 2000. Т. 1. С. 62–315 (Повесть временных лет); 1997. Т. 4. С. 296–489 (Киево-Печерский патерик); 1999. Т. 7. С. 318–347 (Севернорусский летописный свод 1472 года).

6 *Бидлоо Н.* Наставление для изучающих хирургию в анатомическом театре. М.: Медицина, 1979. 591 с.

7 *Богоявленский Н. А.* Древнерусское врачевание в XI–XVII вв. Источники для изучения русской медицины. М.: Медгиз, 1960. 326 с.

8 *Бужилова А. П.* Homo sapiens: История болезни. М.: Языки славянской культуры, 2005. 320 с.

9 *Везалий А.* Эпитоме. Извлечение из своих книг о строении человеческого тела / пер. с лат. и примеч. Н. Соколова. М.: Медицина, 1974. 104 с.

10 *Виноградов В. В.* Натуралистический гротеск: (Сюжет и композиция повести Гоголя «Нос») // Поэтика русской литературы: Избр. тр. М.: Наука, 1976. С. 5–44.

11 *Владимиров В. П.* «Великое Зерцало» (Из истории русской переводной литературы XVII века). М.: Изд. Имп. ОИДР, 1884. 276 с.

12 *Герасимова И. А., Мильков В. В.* Медицинская тематика в книжности Древней Руси // Психология и Психотехника. 2016. № 2 (89). С. 179–191.

13 *Грицкевич В. П.* С факелом Гиппократа: Из истории белорусской медицины. М.: Наука и техника, 1987. 271 с.

14 *Гуляева Е. Ш.* Развитие древнерусской медицинской культуры: автореф. … канд. ист. наук. Волгоград, 2006. 26 с.

15 *Державина О. А.* «Великое зерцало» и его судьба на русской почве. М.: Наука, 1965. 437 с.
16 Домострой / сост., вступ. ст., пер. и коммент. В. В. Колесова; подг. текстов В. В. Рождественской, В. В. Колесова, М. В. Пименовой. М.: Сов. Россия, 1990. 304 с.
17 *Змеев Л. Ф.* Русские врачебники. Исследование в области нашей древней врачебной письменности. СПб.: Тип. В. Ф. Демакова, 1895. ПДП. Т. CXII. 274 с.
18 *Зотова Е. В.* Реформы Петра I в области медицины и фармации // Бюллетень медицинских Интернет-конференций. 2014. Т. 4. № 11. С. 1145.
19 *Исаченко Т. А.* Переводная Московская книжность XV–XVII вв.: На материалах митрополичьего и патриаршего скриптория. М.: Пашков Дом, 2009. 335 с.
20 *Корогодина М. В.* Исповедь в России в XIV–XIX вв.: Исследование и тексты. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006. 584 с.
21 *Куприянов В. В., Татевосянц Г. О.* Отечественная анатомия на этапах истории. М.: Медицина, 1981. 320 с.
22 *Лебединская А.* Первая военно-медицинская школа на Руси (середина XVII в.) // Военно-исторический журнал. 1941. № 3. С. 97–101.
23 *Майков Л. Н.* Рассказы Нартова о Петре Великом. СПб.: Тип. Имп. АН, 1891. 138 с.
24 *Малахова А. С., Малахов С. Н.* Феномен болезни в сознании и повседневной жизни человека Древней Руси (XI – нач. XVII в.). Армавир: Дизайн-студия Б, 2014. 298 с.
25 *Малкова Н. А.* Служение женщины в житиях святых жен Руси // Вестник РХГА. 2009. Т. 10. № 1. С. 107–114.
26 *Марчукова С. М.* Медицина в зеркале истории. СПб.: Европейский Дом, 2003. 272 с.
27 *Медведь А. Н.* Антропология болезни в Древней Руси (X–XVII вв.). Очерки истории. М.: Изд-во МБА, 2014. 232 с.
28 *Мильков В. В.* Древнерусское монашество и его отношение к недугам // Вестник славянских культур. 2015. № 2 (36). С. 13–28.
29 *Мирский М. Б.* Медицина в России XVI–XIX веков. М.: РОССПЭН, 1996. 376 с.
30 *Михель Д. В.* Болезнь и всемирная история: учеб. пособие для студ. и асп. Саратов: Научная книга, 2009. 196 с.
31 *Оборин Н. А.* Выдающееся событие в истории отечественной медицины (К 300-летию перевода на русский язык «De humani corporis fabrica» Андрея Везалия) // Архив анатомии, гистологии и эмбриологии. 1959. Т. XXXVI. № 5. С. 100–104.
32 *Одесский М. П.* «Человек болеющий» в древнерусской литературе // Четвертое измерение литературы: Статьи о поэтике. М.: Изд-во РГГУ, 2011. С. 147–184.
33 *Постников А. Б.* Иноческое житие и благотворительная деятельность А. Л. Ордина-Нащокина в Пскове в 1670-х гг. // Псков. 2010. № 32. С. 78–127.
34 *Сальникова Е. В.* Анатомический театр в контексте истории носителей визуальной информации // NB: Культуры и искусства. 2012. № 1. С. 65–101.
35 *Севастьянова С. К.* Концепт «болезнь» и концепция болезни в сборнике «Великое Зерцало» // Вестник ТГУ. 2017. № 425. С. 32–49.
36 Словарь русского языка XI–XVII вв. М.: Наука, 1976. Вып. 3. 291 с.; 1981. Вып. 8. 355 с.

37 *Сорокина Т. С.* История медицины: учебник для студ. мед. высш. учеб. заведений. М.: Академия, 2008. 560 с.
38 *Чумакова Т. В.* Медицина в средневековой Руси // Диалог со временем. 2004. Вып. 13. С. 272–285.

***

© 2018. Svetlana K. Sevastyanova
Novosibirsk, Russian Federation

"MAN AND DISEASE" TOPIC IN "THE GREAT MIRROR" COLLECTION

Abstract: The thematic, plot and motivic component of the Western European collection "The Great Mirror", translated from Polish into Russian at the end of the 17th century, still awaits its proper study. The theme of "man and disease" is the main or cross-cutting for the collection. As reveals analysis of its contents that personal sin according to the Christian etiology is the main cause of the disease. Hence a diseased man and his unhealthy state are perceived by others ambiguously. The former at the same time no longer belongs to the circle of healthy people and needs care and tolerance. The term "doctor" in the Russian "The Great Mirror" is collective and means a person who provides gratuitous assistance to those in need. The collection also includes stories about professional medical treatment. The topic "man and disease" appears in "The Great Mirror" as an integral part of the daily life of medieval society in social, conceptual and cultural dimensions. Therefore, at the end of the 17th century, and thus in the period of establishing of the national medical culture, the transformation, regulation and development of medical knowledge, the formation of the state system of medicine, this issue became particularly relevant. The medical topic with descriptions of the condition of a diseased man, ways of treatment, a list of diseases and traumas, the methods of treatment and diagnostics were the main attractions for the translators. The medical orientation of the Russian "Great Mirror", "decorated" with anatomical motifs, caught the attention of readers both by its cognitive-entertaining and cultural-historical aspects, with rich manuscript tradition of the collection and a huge number of its lists providing a sound evidence of it.
Keywords: collection "The Great Mirror", the theme "man and disease", diseased man, human physician, diseases and traumas, methods of medieval diagnosis and treatment, development of medicine.
Information about author: Svetlana K. Sevastyanova — DSc in Philology, Leading Researcher, Institute of Philology of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Nikolaeva St., 8, 630090 Novosibirsk, Russia; chief researcher, Rubtsov Industrial Institute of the I. I. Polzunov Altai State Technical University, Traktornaia St., 2/6, 658207 Rubtsovsk, Rossiia. E-mail: sevask@mail.ru
Received: February 19, 2018
Date of publication: December 28, 2018
For citation: Sevastyanova S. K. "Man and disease" topic in "Great mirror" collection. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2018, vol. 50, pp. 119–135. (In Russian)

REFERENCES

1 *The Cambridge World History of Human Disease*, ed. by Kenneth F. Kiple. Cambridge, Cambridge University Press Publ., 2008. 1203 p. (In English)

2 Anuchin D. N. Amulet iz chelovecheskoj kosti i trepanacija cherepov v drevnie vremena v Rossii [Amulets of human bone and trepanation of skulls in ancient times in Russia]. *Trudy IX Arheologicheskogo s'ezda v Vil'ne, 1893* [Proceedings of the 9 Archaeological Congress in Vilnius, 1893]. Moscow, Tipografiia E. Lisnera i Iu. Romana Publ., 1895, vol. 1, pp. 283–297. (In Russian)

3 Arnautova Ju. E. *Kolduny i svjatye: Antropologija bolezni v srednie veka* [Sorcerers and Saints: Anthropology of Disease in the Middle Ages]. St. Petersburg, Aletejja Publ., 2004. 398 p. (In Russian)

4 Balalykin D. A., Berger E. E., Borodulin V. I. Medicina XVI veka: Mify istoriografii i zarozhdenie nauki. Chast' II [Medicine of the 16th century: Myths of historiography and the origin of science. Part 2]. *Glavnyj vrach: Hozjajstvo i pravo*, 2013, no 5, pp. 47–51. (In Russian)

5 *Biblioteka literatury Drevnej Rusi* [Library of the Ancient Rus` literature]. St. Petersburg, Nauka Publ., 2000, vol. 1, pp. 62–315 (Povest' vremennyh let [The Tale of bygone years]); 1997, vol. 4, pp. 296–489 (Kievo-Pecherskij paterik [Kyiv-Pechersk Paterik]); 1999, vol. 7, pp. 318–347 (Severnorusskij letopisnyj svod 1472 goda [Northern Russian chronicle of 1472]). (In Russian)

6 Bidloo N. *Nastavlenie dlja izuchajushhih hirurgiju v anatomicheskom teatre* [Manual for studying surgery in the anatomical theater]. Moscow, Medicina Publ., 1979. 591 p. (In Russian)

7 Bogojavlenskij N. A. *Drevnerusskoe vrachevanie v XI–XVII vv. Istochniki dlja izuchenija russkoj mediciny* [Old Russian medicine in the 11th–17th centuries. Sources for studying Russian medicine]. Moscow, Medgiz Publ., 1960. 326 p. (In Russian)

8 Buzhilova A. P. *Homo sapiens: Istorija bolezni* [Homo sapiens: Disease history]. Moscow, Jazyki slavjanskoj kul'tury Publ., 2005. 320 p. (In Russian)

9 Vezalij A. *Jepitome. Izvlechenie iz svoih knig o stroenii chelovecheskogo tela* [The Epitome. Extract from his books on the structure of human body], trans. from Latin and notes N. Sokolova. Moscow, Medicina Publ., 1974. 104 p. (In Russian)

10 Vinogradov V. V. Naturalisticheskij grotesk: (Sjuzhet i kompozicija povesti Gogolja "Nos") [Naturalistic grotesque: (The plot and composition of the Gogol's story "The Nose")]. Vinogradov V. V. *Pojetika russkoj literatury: Izbrannye trudy* [Poetics of Russian Literature: Selected Works]. Moscow, Nauka Publ., 1976, pp. 5–44. (In Russian)

11 Vladimirov V. P. *"Velikoe Zercalo" (Iz istorii russkoj perevodnoj literatury XVII veka)* ["The Great Mirror" (From the history of Russian translated literature of the 17th century)]. Moscow, Izdanie Imperatorskogo OIDR Publ., 1884. 276 p. (In Russian)

12 Gerasimova I. A., Mil'kov V. V. Medicinskaja tematika v knizhnosti Drevnej Rusi [Medical subjects in the literature of Ancient Rus`]. *Psihologija i Psihotehnika*, 2016, no 2 (89), pp. 179–191. (In Russian)

13 Grickevich V. P. *S fakelom Gippokrata: Iz istorii belorusskoj mediciny* [With the torch of Hippocrates: From the history of Belarusian medicine]. Moscow, Nauka i tehnika Publ., 1987. 271 p. (In Russian)

14 Guljaeva E. Sh. *Razvitie drevnerusskoj medicinskoj kul'tury* [The development of ancient Russian medical culture]. Abstract of dissertation candidate of History. Volgograd, 2006. 26 p. (In Russian)

15 Derzhavina O. A. *"Velikoe zercalo" i ego sud'ba na russkoj pochve* ["The Great Mirror" and its fate on Russiaт ground]. Moscow, Nauka Publ., 1965. 437 p. (In Russian)

16 *Domostroj* [Household book], compilation, introductory article, translation and comments V. V. Kolesov; preparation of texts V. V. Rozhdestvenskaya, V. V. Kolesova, M. V. Pimenova. Moscow, Sovetskaia Rossiia Publ., 1990. 304 p. (In Russian)

17 Zmeev L. F. *Russkie vrachebniki. Issledovanie v oblasti nashej drevnej vrachebnoj pis'mennosti* [Russian doctors. Research in the field of our ancient medical writing]. St. Petersburg, Tipografiia V. F. Demakov Publ., 1895. PDP. Vol. 62. 274 p. (In Russian)

18 Zotova E. V. Reformy Petra I v oblasti mediciny i farmacii [Reforms of Peter I in the field of medicine and pharmacy]. *Bjulleten' medicinskih Internet-konferencij*, 2014. Vol. 4. no 11. p. 1145. (In Russian)

19 Isachenko T. A. *Perevodnaja Moskovskaja knizhnost' XV–XVII vv.: Na materialah mitropolich'ego i patriarshego skriptorija* [Translated Moscow booklore of 15th–17th centuries: based on the materials of the Metropolitan and Patriarchal Scriptorium]. Moscow, Pashkov Dom Publ., 2009. 335 p. (In Russian)

20 Korogodina M. V. *Ispoved' v Rossii v XIV–XIX vv.: Issledovanie i teksty* [Confession in Russia in the 14th–19th centuries: Research and texts]. St. Petersburg, Dmitrij Bulanin Publ., 2006. 584 p. (In Russian)

21 Kuprijanov V. V., Tatevosjanc G. O. *Otechestvennaja anatomija na jetapah istorii* [National anatomy at different stages of history]. Moscow, Medicina Publ., 1981. 320 p. (In Russian)

22 Lebedinskaja A. Pervaja voenno-medicinskaja shkola na Rusi (seredina XVII v.) [The first military medical school in Russia (mid-17th century)]. *Voenno-istoricheskij zhurnal*, 1941, no 3, pp. 97–101. (In Russian)

23 Majkov L. N. *Rasskazy Nartova o Petre Velikom* [Nartov's stories about Peter the Great]. St. Petersburg, Tipografiia Imperatorskoi AN, 1891. 138 p. (In Russian)

24 Malahova A. S., Malahov S. N. *Fenomen bolezni v soznanii i povsednevnoj zhizni cheloveka Drevnej Rusi (XI – nach. XVII v.)* [Phenomenon of disease in the consciousness and everyday life of a man of Ancient Rus` (11th – early 17th century)]. Armavir, Dizajn-studija B Publ., 2014. 298 p. (In Russian)

25 Malkova N. A. Sluzhenie zhenshhiny v zhitijah svjatyh zhen Rusi [Service of the woman in lives of the holy wives of Rus`]. *Vestnik Russkoj hristianskoj gumanitarnoj akademii*, 2009, vol. 10, no 1, pp. 107–114. (In Russian)

26 Marchukova S. M. *Medicina v zerkale istorii* [Medicine in the mirror of history]. St. Petersburg, Evropejskij Dom Publ., 2003. 272 p. (In Russian)

27 Medved' A. N. *Antropologija bolezni v Drevnej Rusi (X–XVII vv.). Ocherki istorii* [Anthropology of the disease in Ancient Rus` (10th–17th centuries). Essays on history]. Moscow, Izdatel'stvo MBA Publ., 2014. 232 p. (In Russian)

28 Mil'kov V. V. Drevnerusskoe monashestvo i ego otnoshenie k nedugam [Old Russian monasticism and its relation to illnesses]. *Vestnik slavjanskih kul'tur*, 2015, no 2 (36), pp. 13–28. (In Russian)

29 Mirskij M. B. *Medicina v Rossii XVI–XIX vekov* [Medicine in Russia 16th–19th centuries]. Moscow, ROSSPJeN Publ., 1996. 376 p. (In Russian)

30 Mihel' D. V. *Bolezn' i vsemirnaja istorija: ucheb. posob. dlja studentov i aspirantov* [Disease and world history: a textbook for students and graduate students]. Saratov, Nauchnaja kniga Publ., 2009. 196 p. (In Russian)

31 Oborin N. A. Vydajushheesja sobytie v istorii otechestvennoj mediciny (K 300-letiju perevoda na russkij jazyk "De humani corporis fabrica" Andreja Vezalija) [An outstanding event in the history of Russian medicine (On the 300th anniversary of the translation into Russian of the "De humani corporis fabrica" by Andrei Vesalia)]. *Arhiv anatomii, gistologii i jembriologii*, 1959, vol. 36, no 5, pp. 100–104. (In Russian)

32 Odesskij M. P. "Chelovek bolejushhij" v drevnerusskoj literature ["The sick Man" in Old Russian Literature]. *Chetvertoe izmerenie literatury: Stat'i o pojetike* [The Fourth Dimension of Literature: Articles on Poetics]. Moscow, RGGU Publ., 2011, pp. 147–184. (In Russian)

33 Postnikov A. B. Inocheskoe zhitie i blagotvoritel'naja dejatel'nost' A. L. Ordina-Nashhokina v Pskove v 1670-h gg. [The monastic life and charity activities of A. L. Ordin-Nashchokin in Pskov in the 1670s]. *Pskov*, 2010, no 32, pp. 78–127. (In Russian)

34 Sal'nikova E. V. Anatomicheskij teatr v kontekste istorii nositelej vizual'noj informacii [Anatomical theater in the context of the history of visual information carrier]. *NB: Kul'tury i iskusstva*, 2012, no 1, pp. 65–101. (In Russian)

35 Sevast'janova S. K. Koncept "bolezn'" i koncepcija bolezni v sbornike "Velikoe Zercalo" [The "disease" concept and disease conception in the collection "The Great Mirror"]. *Vestnik TGU*, 2017, no 425, pp 32–49. (In Russian)

36 *Slovar' russkogo jazyka XI–XVII vv.* [Dictionary of the Russian language 11th–17th centuries]. Moscow, Nauka Publ., 1976. Vol. 3. 291 p.; 1981. Vol. 8. 355 p. (In Russian)

37 Sorokina T. S. *Istorija mediciny: uchebnik dlja stud. med. vyssh. ucheb. zavedenij* [History of medicine: textbook for students of medical higher education institutions]. Moscow, Akademija Publ., 2008. 560 p. (In Russian)

38 Chumakova T. V. Medicina v srednevekovoj Rusi [Medicine in medieval Russia]. *Dialog so vremenem*, 2004, vol. 13, pp. 272–285. (In Russian)

УДК 821.161.1
ББК 83.3(2Рос=Рус)5

This is an open access article distributed under
the Creative Commons Attribution 4.0
International (CC BY 4.0)

© 2018 г. А. И. Завьялова
г. Москва, Россия

ИВАН ГРОЗНЫЙ В ТВОРЧЕСТВЕ РУССКИХ ПИСАТЕЛЕЙ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVIII – НАЧАЛА XIX ВВ.

Аннотация: В 1779 г. М. М. Херасковым издана эпическая поэма «Россиада», повествующая о победе царя Ивана Грозного над Казанским ханством. Для ее написания автор воспользовался «Казанской историей» — сочинением неизвестного древнерусского автора XVI в., прославившего первого русского царя. «Россиада» приобрела литературный успех, причиной чего была актуальность сюжета о казанском взятии в екатерининское время — победу Ивана Грозного и русских воинов над магометанами в XVI в. стали соотносить с Русско-турецкой войной. По прошествии уже нескольких лет, в начале XIX столетия, сюжет «Казанской истории» и поэмы Хераскова заинтересовал других русских писателей — появились трагедии С. Н. Глинки «Сумбека, или Падение Казанского царства» и А. Н. Грузинцева «Покоренная Казань или Милосердие царя Иоанна Васильевича IV, проименованного Грозным» и опера Г. Р. Державина «Грозный, или Покорение Казани». Каждый из названных авторов второй половины XVIII – начала XIX вв. создал свой образ древнерусского правителя. В статье рассматривается, какой взгляд на деятельность и личность царя существовал задолго до издания «Истории Государства Российского» Н. М. Карамзина, со времени появления которой в общественном сознании преимущественно укоренилось представление об Иване IV как о правителе деспотического характера.

Ключевые слова: Иван Грозный, покорение Казани, «Казанская история», М. М. Херасков, «Россиада», С. Н. Глинка, А. Н. Грузинцев, Г. Р. Державин, русская драматургия.

Информация об авторе: Анастасия Игоревна Завьялова, — аспирантка, МГУ им. М. В. Ломоносова, Ленинские горы, д. 1, 119991 г. Москва, Россия. E-mail: azavyalowa@gmail.com.

Дата поступления статьи: 16.03.2018
Дата публикации: 28.12.2018
Для цитирования: *Завьялова А. И.* Иван Грозный в творчестве русских писателей второй половины XVIII – XIX вв. // Вестник славянских культур. 2018. Т. 50. С. 136–145.

В истории русской культуры прослеживаются периоды повышенного внимания к эпохе Ивана IV (например, в XIX в. выделяются 60–70-е гг., в XX в. — 30–40 гг.). По мнению Г. Н. Моисеевой, интерес к фигуре первого русского царя «усилился» [9] еще в конце XVII в. и не угасал на протяжении всего XVIII в. Внимание к деятельности конкретной исторической личности нередко возникает в силу причин политического

характера. Оценки деятельности Ивана Грозного всегда отличались противоречивостью. До сих пор либо почитают царя как сильного государственного деятеля, либо, напротив, отмечают отрицательные стороны его деспотичного правления.

В XIX в. на формирование отношения к политике Ивана Грозного оказала большое влияние «История Государства Российского» Н. М. Карамзина — с тех пор укоренилось представление о тираническом характере царя. В пореформенное время писатели А. К. Толстой, А. Н. Островский, Д. В. Аверкиев и др. изображали Ивана Грозного жестоким правителем, во многом ориентируясь на текст исторического сочинения Карамзина.

Описав «жестокости Иоанновы» [6], сам историк в конце девятого тома, вышедшего в 1821 г., отметил невозможность однозначной характеристики Ивана IV: «…добрая слава Иоаннова пережила его худую славу в *народной памяти*: стенания умолкли, жертвы истлели, и старые предания затмились новейшими; но имя Иоанного блистало на Судебнике и напоминало приобретение трех царств монгольских: доказательства дел ужасных лежали в книгохранилищах, а народ в течение веков видел Казань, Астрахань, Сибирь как живые монументы Царя — Завоевателя, чтил в нем знаменитого виновника нашей государственный силы…» [6].

Какой же образ царя формировался в общественном сознании до появления «Истории Государства Российского» Карамзина, и какие события тех времен могли «возвращать» к эпохе Ивана Грозного? В Петровское время о грозном самодержце «вспомнили» в связи с победой Петра I в Северной войне. Возникшая параллель — первый царь Иван Грозный и первый император Петр I — существовала в течение всего столетия[1]. Исследователи, говоря о прославлении этих монархов в XVIII в., указывали на записи из дневника камер-юнкера Ф. В. Берхгольца, описавшего открытие в Петербурге триумфальной арки по случаю победы над шведами с изображениями обоих правителей [10]. Но особый интерес ко времени XVI в. появился в российском обществе при Екатерине II, в эпоху Русского Просвещения, что в первую очередь было связано с литературным успехом эпической поэмы М. М. Хераскова «Россиада» (1779), повествующей о покорении Казанского ханства. Победу русских над казанцами, находившимися в XVI в. под протекторатом турецкого султана, стали соотносить с тогдашними событиями — русско-турецкой войной, а с 1783 г. — с присоединением Крымского ханства к Российской империи.

По прошествии двух десятилетий после издания «Россиады», уже в начале XIX в., тема казанского взятия привлекла других писателей. Появился ряд драматических произведений: трагедии С. Н. Глинки («Сумбека, или Падение Казанского царства», 1806) и А. Н. Грузинцева («Покоренная Казань или Милосердие царя Иоанна Васильевича IV, проименованного Грозным», 1810), опера Г. Р. Державина «Грозный, или Покорение Казани» 1814 г., в предисловии к которой писатель указал, что опера как литературный жанр является «нѣкоторым подражанiем древней греческой трагедiи» [15, с. 581].

Каждый из авторов второй половины XVIII – начала XIX вв. создал свой литературный образ Ивана Грозного. Их произведения заслуживают отдельного рассмотрения. При этом заметим, что в трагедии Глинки авторское внимание сосредоточено на фигуре казанской царицы Сумбеки, а царь Иван Васильевич представлен всего лишь внесценическим персонажем.

[1] Г. Н. Моисеева приводила в качестве примера диалог Петра I и Ивана Грозного в «Оде на взятия Хотина» М. В. Ломоносова [9, с. 201].

Прежде чем обратиться к тексту «Россиады», вспомним, что в основу сюжета эпической поэмы, согласно литературной традиции данного жанра, мог быть положен только рассказ о событии, представляющем большую значимость для национальной истории. Так, ранее, в 1771 г., Херасковым была издана поэма «Чесмесский бой». В ней поэт прославил знаковую победу русского флота под командованием графа А. Г. Орлова над турецкой эскадрой и императрицу Екатерину II, и в том же году он приступил к написанию «Россиады».

Одним из литературных источников «Россиады» явилась «Казанская история», сохранившаяся, как известно, во многих списках[2]. В 1905 г. в Санкт-Петербурге член Общества Любителей Древней Письменности Г. З. Кунцевич[3] издал монографию «История о Казанском царстве, или Казанский летописец», в которой он выделил 195 списков древнерусского памятника. Исследователь говорил о широком распространении списков «Казанской истории»: некоторые из них хранились в Москве и Петербурге, в Троице-Сергиевой лавре, в Антониево-Сийском монастыре, в Киево-Печерской лавре, в Казанском университете, в Берлине, Дрездене и Оксфорде. Большинство списков «Казанской истории» относится к XVII в. Именно в то время «Казанская история» была включена в «Хронограф», что «немало способствовало извѣстности» [8 с. 597] произведения. Также Кунцевич указал, что «достаточное количество» [8 с. 597] списков датируется XVIII в. (с середины XIX в. новые списки «Казанской истории» уже не встречаются).

Неизвестный автор XVI в. поведал читателям об истории Казанского царства с момента его возникновения до падения в 1552 г. Но если древнерусский книжник посвятил свое грандиозное сочинение Ивану IV, то Херасков, напротив, в «Историческом предисловии» к эпической поэме предупреждает своих читателей о том, что воспел не столько личные заслуги монарха, сколько победу целого Российского государства: «Воспевая разрушение Казанского царства со властию державцев ордынских, я имел в виду успокоение, славу и благосостояние всего Российского государства; знаменитые подвиги не только одного государя, но всего российского воинства; и возвращенное благоденствие не одной особе, но целому отечеству, почему сие творение и “Россиадою” названо» [18, с. 178].

В начале «Россиады» писатель и вовсе изображает Ивана Грозного с отрицательной стороны, говоря, что тот «забавами пленился» и «едва не выпустил Казань из слабых рук» [18, с. 183]. Царь, «объятый сном» [18, с. 187], и не думает о походе на Казань, и о нем сказано, что он «венец, отчество, законы позабыл» [18, с. 188]. В это время «Москва главу склонила» [18, с. 185], а угроза со стороны казанцев возросла. В данном случае интересно привести сопоставление с текстом «Казанской истории», где представлена совсем другая характеристика царя: «...и от юны версты не любляше никакие потехи царьския» [5, с. 175]. Далее на страницах «Россиады» облик Ивана Грозного меняется. Показательно, что эти изменения автор связывает с учреждением Избранной рады: «Казалось, Иоанн вновь царство приобрел; // Избранной думе быть в чертоги повелел, // Доныне стольный град стенящий, утружденный // Явился, будто

[2] По этой причине внимание исследователей «Казанской истории» в основном было сосредоточено на текстологическом анализе и на выявлении источников произведения. В то же время отмечалась особая поэтичность древнерусского текста. Вопрос о художественных особенностях памятника рассматривался в работах Г. З. Кунцевича, А. С. Орлова, Д. С. Лихачева и др. Комплексное изучение поэтики «Казанской истории» было проведено Н. В. Трофимовой [17].

[3] В 1903 г. Кунцевич издал «Казанскую историю» в 19 томе «Полного собрания русских летописей».

бы осады свобожденной» [18, с. 195]. Заметим, что в поэме Херасков придает большое значение деятельности царской Избранной рады, утверждая мысль о том, что монарх не может управлять государством единолично, не опираясь на поддержку своих подданных и мудрых советников. Эта просветительская идея самого писателя становится одной из основополагающих в его поэме: «Единение царя и аристократии кажется Хераскову необходимым условием благоденствия государства, и, не видя его в современности, поэт хочет искать идеал в историческом прошлом России» [4].

Тема гражданского долга, вполне традиционная для классицизма, ключевая в эпической поэме. Как известно, отличительная черта классицистической поэзии — ее «национально-патриотическая» [14] направленность. Герои «Россиады», как и «Казанской истории», — это русские и магометане. Еще раз скажем, что на первом плане в древнерусском произведении — царь, возглавивший поход на Казань. В эпической поэме, наоборот, центральное место отведено описанию подвигов российских воинов и их предводителей (князя Курбского, Серебряного, Микулинского и др.) во время осады города. При этом автор нисколько не уменьшает заслуги Ивана Грозного в победе 1552 г. Для него важнее показать, что величие государства зависит одновременно от нескольких условий — не только от одного монарха, но и от верного служения подданных. И в конце «Россиады» царь говорит: «Мне славно, что я есмь толь храбрых войск царем!» [18, с. 237] (сравним, в конце «Казанской истории» автор в основном перечисляет заслуги Ивана Грозного: «Сицев бе той царь князь великии и многа при себе памяти и похвалы достойна сотвори» [5, с. 175]).

К началу XIX в. «Россиада» приобрела значение влиятельного источника для авторов, обратившихся к теме казанского взятия. В 1806 г. в Москве Глинка издал трагедию в пяти действиях «Сумбека, или Падение Казанского царства», посвященную «Творцу Россиады» [1]. Но в его пьесе ведущий персонаж — казанская царица Сиюнбике. И уже в 1810 г. в Петербурге появилась другая пьеса, основным персонажем которой стал царь Иван Грозный, — это «трагедия в стихах» Грузинцева «Покоренная Казань, или Милосердие царя Иоанна Васильевича, проименованного Грозным». Несмотря на то что пьеса Грузинцева появилась позже и в ней заметны некоторые заимствования из предшествующего драматического произведения, в содержательном плане она значительно отличается от трагедии Глинки.

Драматические сочинения Глинки и Грузинцева по большей части только упоминаются в контексте развития русской драматургии рубежа XVIII – начала XIX вв. (например, в работах Ю. В. Стенника, Н. Д. Кочетковой). В недавнее время появилась работа украинской исследовательницы Е. А. Прокофьевой [12], где анализируется трагедия Глинки. Однако автор не рассматривает проблемы источниковедческого характера.

В «Покоренной Казани» Грузинцева действие происходит на третий день после падения Казанского царства, и казанская царица еще верит в то, что сможет восстановить власть: «Увидит Иоанн не слезы, мечь в дѣсницѣ, // И смертию своей онъ мзду воздастъ Царицѣ» [2, с. 6]. Она оплакивает падение Казани и говорит, что всего лишь два дня прошло с того времени, когда ее считали правительницей «равной» [2, с. 8] российскому царю. В ее речи звучит презрительное отношение к Иоанну. Сам же царь относится к Сумбеке с большим почтением: «Всегда дивился я, премудрости жены, // И бодрости твоей во время сей войны. // Хоть полъ тебе претилъ сражаться со врагами, // Но мужеством души ты правила полками» [2, с. 21].

В сюжет пьесы включена вымышленная автором «Россиады» история любви Сумбеки и Алея (его прообраз — князь Шигалей из «Казанской истории»)[4]. Из-за любви к царице Алей переходит на сторону казанцев. В финале трагедии царь прощает Алея и Сумбеку.

Одно из главных качеств Ивана Грозного у Грузинцева — милосердие. Царь полагает, что именно эта добродетель характеризует великого правителя и возвеличивает его над другими. Видя, что самодержец проявляет снисходительность к казанцам, Курбский пытается предостеречь его: «Не должно было нам щадить упорный градъ, // Но истребить мечем враговъ послѣдний ядъ» [2, с. 18]. А в ответ царь задает князю вопрос: «Ты хочешь, чтобъ твой Царь былъ варварамъ подобенъ?» [2, с. 18]. В этой речи отчетливо видно, что он противопоставляет свою доброту жестокости, присущей, по его мнению, только «варварам» (под ними, возможно, подразумеваются не только казанские правители). В то же время милосердие Ивана Грозного становится еще большим наказанием для гордой Сумбеки. Она говорит ему: «Чѣм больше ты великъ, тѣмъ злѣй мои мученья» [2, с. 60].

Совсем другим царь предстал в «героической опере» [15, с. 581] (авторское название) Державина «Грозный, или Покорение Казани». Опера была написана в 1814 г.[5] Для ее написания Державин использовал одновременно несколько источников — «Казанскую историю», «Россиаду» и текст одной из трагедий[6]. Недавно А. В. Семеновой [13] был проведен сопоставительный анализ текстов державинской оперы и «Россиады». Ей удалось найти соответствия в содержании произведений и доказать, что поэма Хераскова — один из источников оперы.

В основе сюжета оперы Державина — легенда о «гнездящемся змее» [15, с. 594], заимствованная Державиным из текста «Казанской истории». Так, «Казанская история» рассказывает об основании Казани царем Саином на том месте, где раньше находилось «издавна гнездо змиево» [5, с. 47]. С помощью волхва Саин уничтожил обитающих в гнезде змей и огромного двуголового змея. В 32-й главе «Казанской истории» появляется образ беса, который с давних времен прельщал людей со всей Казанской земли. Бес говорит о непредотвратимой победе христианской веры. Превратившись в змея, он покидает мечеть, и жители тамошнего края видят в этом печальное для них предзнаменование гибели Казани: «И по малѣ часѣ явися дым чернъ великъ изнутрь градца, из мечети, на воздух се излетѣ змий огненъ и полѣте на запад. Нам же всѣм зрящим и чюдящимся, и невидимъ бысть очию нашею. И разумѣвше все бывшее, яко ту исчезе живот ихъ» [5, с. 92]. В державинской опере «крылатый» Зилант, или Казанский змей выступает как персонаж, являющийся основным противником Ивана Грозного вместе с чародеем Нигрином[7] и Сумбекой. И в финале именно Нигрин тщетно пытается излечить раненого змея волшебными снадобьями. Вообще, если говорить об отличительных особенностях оперы, то для этого жанра была характерна особая атмосфера волшебства и загадочности[8]. Поэтому в произведении можно встретить удивитель-

[4] В «Казанской истории» князь Шигалей — самый преданный воин Ивана Грозного. После взятия Казани царь выдал Сумбеку замуж за Шигалея. Но автор сообщает о том, что Шигалей не простил Сумбеку за ее попытку отравить его. Согласно «Казанской истории» в 1551 г., когда Шигалей находился в Свияжске, Сумбека пыталась убить его: она подарила князю отравленную одежду и еду.

[5] Так датирует произведение Я. К. Грот [15, с. 579].

[6] Державин указал в предисловии «Казанскую историю» как один из источников оперы. О привлечении текстов других произведений свидетельствуют одинаковые имена некоторых героев.

[7] Державин заимствует образ чародея Нигрина у Хераскова.

[8] См., например, статью К. А. Кокшеневой [7].

ные, порой фантастические сцены — например, в третьем действии есть эпизод, когда тень покойного мужа казанской царицы «бросается» [15, с. 632] на Ивана Грозного. Да и сами центральные персонажи произведения — кудесник Нигрин и крылатый летающий змей — делают оперу похожей на сказку.

У Державина Иван Грозный немилосерден и суров по отношению к казанцам. Когда Шигалей[9] говорит о Сумбеке, самодержец отвечает ему: «Хочу, чтобъ наказанiй // Ты зрителем Казанцев былъ // И зрѣлъ, какъ рушилъ зданьи, // Какъ градъ сей вспепелилъ, Какъ въ немъ чтобъ чтобъ человѣка // И слѣда ты не зрѣлъ» [15, с. 590]. Вспомним, что в «Россиаде» и в трагедии Грузинцева царь чтит казанскую царицу и прощает ее, обещая относиться как к сестре. И в «Казанской истории» он выдает Сумбеку замуж именно за князя Шигалея, поскольку тот, по словам автора, выделялся среди остальных князей знатным происхождением. Древнерусский писатель сообщает, что таким образом царь отнесся к «вольной царице казанской» [5, с. 97] снисходительно. В «Казанской истории», в поэме и в трагедии победитель более добр к Сумбеке. Опера же, напротив, оканчивается тем, что Сумбека и Нигрин оказываются «въ оковахъ» [15, с. 634]. И только по настоятельной просьбе Шигалея царь прощает Сумбеку при обязательном условии ее крещения. Грозный нрав царя показан и в сцене, когда самодержец разговаривает с Нигрином. Из авторской ремарки читатели узнают о царском обычае «ставить тому на ногу трость свою с копиемъ, съ кѣмъ говорилъ, дабы онъ не лгалъ» [15, с. 593]. Примечательно, что этот же мотив, как известно, есть в балладе А. К. Толстого «Василий Шибанов»[10].

Следует отметить, что жестокость Ивана Грозного в опере не является самодурством. Царь часто высказывает мысль о том, что правителю надлежит наказывать, «карать» [15, с. 590] всякое зло. И борьба с Казанью и ее язычеством в опере — это прежде всего противостояние злу. Не будем забывать, что по преданию, содержащемуся в «Казанской истории», Казань — город, основанный на месте, где издавна поселился Зилант (или «адский демон» [15, с. 582]).

В отличие от трагедии Грузинцева, где князья Курбский и Троекуров боятся, что казанцы обманут царя, воспользовавшись его великодушным отношением к ним, в опере все обстоит иначе: Иоанн мнителен и полагает, что опасность может исходить не только от чужеземцев, но и от «внутренних врагов» [15, с. 587], от ближайшего окружения. В первом действии из его речи становится известно, почему он стал жестоким ко всем. В разговоре с Шигалеем царь вспоминает о своем детстве, говорит об измене бояр: «Отъ ближнихъ зло — вреднѣй тьмы вражьихъ золъ. // Я не пришол // Сюда, прошедшаго какъ приходили году // Бояре взять Казань, но дали ей свободу. // Ты самъ скажи про то: // Что? не измѣна ль то?» [15, с. 587]. Итак, перед нами видны основные предпосылки формирования характера Ивана IV. Возможно, есть основания полагать, что опера «Грозный, или Покорение Казани» отличается от других произведений на тему казанского взятия большим психологизмом.

Опера, как и ее древнерусский источник, оканчивается похвалой. Но в ней царь сам говорит о своих заслугах: «Да идетъ слухъ о мнѣ в потомки поздны, // Что былъ царь Грозный», «Что сѣверъ, югъ, востокъ въ едину слилъ державу, // И Россов утвердилъ величiе и славу // Надъ полвселенной тѣмъ, // Что правятся они однимъ царемъ» [15, с. 637–638].

[9] У Хераскова и Грузинцева — Алей. В опере автор использует имя героя из «Казанской истории».

[10] В балладе царь во время разговора с Василием Шибановым вонзил жезл в его ногу.

Как уже было сказано, тема казанского взятия заинтересовала российскую общественность именно после издания «Россиады», одним из источников которой стала «Казанская история». Спустя два десятилетия, в начале XIX в., русские писатели вновь обратились к этой теме. Каждый из них использовал текст известной эпической поэмы наряду с ее древнерусским источником. Несмотря на то что авторы заимствовали друг у друга некоторых героев, отдельные мотивы, они демонстрируют разные подходы к изображению Ивана Грозного: у Хераскова царь — «раб отечества» [18, с. 188], подданный своего государства, Грузинцев выводит на сцену милосердного и великодушного монарха. В целом, применительно к эпической поэме и трагедии можно говорить о создании авторами положительного образа Ивана IV. Писатели по-своему идеализируют правителя, и в этом отношении их произведения близки к древнерусскому источнику.

Опера «Грозный, или Покорение Казани» Державина занимает особое место в ряду произведений, посвященных теме казанского взятия. Впервые в русской литературе появляется образ Ивана Грозного как жестокого правителя и карающего самовластца. По всей видимости, это объясняется тем, что Державиным могли быть привлечены другие, ранее неизвестные источники о времени правления Ивана IV. На данный момент выявить их пока не представляется возможным. Опера написана в 1814 г. И только через семь лет читатели познакомятся с девятым томом «Истории Государства Российского» Карамзина, а в 1833 г. будет опубликована переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским[11].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1 *Глинка С. Н.* Сумбека, или Падение Казанского царства. М.: Тип. С. Селивановского, 1817. 79 с.

2 *Грузинцев А. Н.* Покоренная Казань, или Милосердие царя Иоанна Васильевича IV, проименованного Грозным. СПб.: Императорская тип., 1810. 61 с.

3 *Державина О. А.* Древняя Русь в русской литературе XIX в. М.: Изд-во АН СССР, 1990. 416 с.

4 *Западов А. В.* Поэты XVIII в.: Литературные очерки. М.: Изд-во МГУ, 1984. 236 с.

5 *Казанская история.* М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1954. 194 с.

6 *Карамзин Н. М.* История Государства Российского: в 18 т. М.: ТЕРРА-книжный клуб, 2001. Т. IX. 624 с.

7 *Кокшенева К. А.* Драматические сочинения Г. Р. Державина // Державин и русская литература. М.: Изд-во ИМЛИ РАН, 2007. С. 139–160.

8 *Кунцевич Г. З.* История о Казанском царстве, или Казанский летописец. СПб.: Тип. И. Н. Скороходова, 1905. 681 с.

9 *Моисеева Г. Н.* Древнерусская литература в художественном сознании и исторической мысли России XVIII в. Л.: Наука, 1980. 265 с.

10 *Панченко А. М., Успенский Б. А.* Иван Грозный и Петр Великий: концепции первого монарха // Труды отдела древнерусской литературы ИРЛИ РАН. Л.: Наука,1983. Т. 37. С. 54–55.

11 *Пауткин А. А.* Иван Грозный: интермедиальность и трансформация образа // RUS-Revista de Literetura e Cultura Russa. 2016. Т. 5, № 5. С. 12–18.

[11] Издана Н. Г. Устряловым.

12 *Прокофьева Е. А.* Русская историческая драма эпохи барокко, классицизма и сентиментализма. Днепропетровск: А. Л. Свидлер, 2008. С. 88–94.
13 *Семенова А. В.* «Россиада» М. М. Хераскова как один из источников оперы Г. Р. Державина «Грозный, или Покорение Казани» // Литературоведческий журнал. 2016. № 1. С. 46–53.
14 *Смирнов А. А.* Литературная теория русского классицизма. М.: Высшая школа, 2007. 208 с.
15 Соч. Державина с объяснительными примечаниями Я. Грота. СПб.: Изд-во Тип. Императорской АН, 1867. Т. IV. 863 с.
16 *Трофимова Н. В.* Поэтика древнерусского воинского повествования. М.: Изд-во МПГУ, 2017. 274 с.
17 *Трофимова Н. В.* Поэтика повести второй половины XVI века «История о Казанском царстве»: автореф. … канд. филол. наук. М., 1984. 16 с.
18 *Херасков М. М.* Избранные произведения. М.; Л: Сов. писатель, 1961. 409 с.

***

© 2018. Anastasiya I. Zavialova
Moscow, Russia.

IVAN THE TERRIBLE IN THE WORKS OF RUSSIAN WRITERS OF THE SECOND HALF OF THE 18TH CENTURY AND THE BEGINNING OF THE 19TH CENTURY

Abstract: In 1779 M. M. Kheraskov published the epos "Rossiada", telling about the victory of Ivan the Terrible over the Khanate of Kazan. For its writing the author used "The Kazan Chronicle" — a work of the unknown Old Russian writer, which praised the first Russian tsar. "Rossiada" gained a literary success. The reason for it was the relevancy of the story about The Kazan's conquest in the epoch of Catherine the Great. The victory of Ivan the Terrible and Russian warriors over Mahometans in the 16th century became correlated with the Russian-Turkish war. Several years after, at the beginning of the 19th century, other writers returned to the story of "The Kazan Chronicle" and Kheraskov's epos — this was how tragedies by S.N. Glinka "Sumbeka, or The Kazan's conquest", by A. N. Gruzincev "The conquered Kazan, or The Kindness of Ioann Vasilyevich IV, called Terrible" and the opera of G. N. Derzhavin "Grozny, or the Kazan's conquest" appeared. Each of the mentioned authors created the Old Russian ruler's image of his own. This paper reveals what view of the activities and personality of the tsar preceded the publication of "The history of the Russian State" by N. M. Karamzin, which perpetuated the idea of Ivan IV as a tyrannical ruler in the public mind.
Keywords: Ivan the Terrible, The Kazan's conquest, The Kazan Chronicle, M. M. Kheraskov, "Rossiada", S. N. Glinka, A. N. Gruzintsev, G. R. Derzhavin, Russian drama.
Information about author: Anastasiya I. Zavialova — Postgraduate Student, Lomonosov Moscow State University, Leninskiye gory, 1, 119991 Moscow, Russia. E-mail: azavyalowa@gmail.com
Received: March 16, 2018

Date of publication: December 28, 2018
For citation: Zavialova A. I. Ivan the Terrible in the works of Russian writers of the second half of the 18th century and the beginning of the 19th century. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2018, vol. 50, pp. 136–145. (In Russian)

REFERENCES

1 Glinka S. N. *Sumbeka, ili Padenie Kazanskogo carstva* [Sumbeka, or The fall of the Kazan kingdom]. Moscow, Tipografija S. Selivanovskogo Publ., 1817. 79 p. (In Russian)

2 Gruzincev A. N. *Pokorennaja Kazan', ili Miloserdie carja Ioanna Vasil'evicha IV, proimenovannogo Groznym* [The conquered Kazan, or The kindness of tsar Ivan Vasilyevich, called the Terrible]. St. Petersburg, Imperatorskaja tipografija Publ., 1810. 61 p. (In Russian)

3 Derzhavina O. A. *Drevnjaja Rus' v russkoj literature XIX v.* [The reception of the Old Russian literature in Russian literature of the 19th century]. Moscow, Izdatel'stvo AN SSSR Publ., 1990. 416 p. (In Russian)

4 Zapadov A. V. *Pojety XVIII v.: Literaturnye ocherki* [Poets of the 18th century: Literary essays]. Moscow, Izdatel'stvo MGU Publ., 1984. 236 p. (In Russian)

5 *Kazanskaja istorija* [The Kazan Chronicle]. Moscow, St. Petersburg, Izdatel'stvo AN SSSR Publ., 1954. 194 p. (In Russian)

6 Karamzin N. M. *Istorija Gosudarstva Rossijskogo: in 18 t.* [The history of the Russian State: in 18 vols.]. Moscow, TERRA-knizhnyj klub Publ., 2001. Vol. 9. 624 p. (In Russian)

7 Koksheneva K. A. Dramaticheskie sochinenija G. R. Derzhavina [The dramatic works of G. R. Derzhavin]. *Derzhavin i russkaja literature* [Derzhavin and Russian literature]. Moscow, Izdatel'stvo IMLI RAN Publ., 2007. pp. 139–160. (In Russian)

8 Kuncevich G. Z. *Istorija o Kazanskom carstve, ili Kazanskij letopisec* [The history about the Kazan kingdom, or The Kazan Chronicle]. St. Petersburg, Tipografija I. N. Skorohodova Publ., 1905. 681 p. (In Russian)

9 Moiseeva G. N. *Drevnerusskaja literatura v hudozhestvennom soznanii i istoricheskoj mysli Rossii XVIII v.* [The Old Russian literature in the artistic conscience and historical thought of the 18th century]. Leningrad, Nauka Publ., 1980. 265 p. (In Russian)

10 Panchenko A. M., Uspenskij B. A. Ivan Groznyj i Petr Velikij: koncepcii pervogo monarha [Ivan the Terrible and Peter the Great: conceptions of the first Russian monarch]. *Trudy otdela drevnerusskoi literatury* [Proceedings of the Department of Old Russian literature]. Leningrad, Izdatel'stvo IRLI RAN Publ., 1983, vol. 37, pp. 54–55. (In Russian)

11 Pautkin A. A. *Ivan Groznyj: intermedial'nost' i transformacija obraza* [Ivan the Terrible: image's intermedia and transformation]. *RUS-Revista de Literetura e Cultura Russa*, 2016, vol. 5, no 5, pp. 12–18. (In Russian)

12 Prokof'eva E. A. *Russkaja istoricheskaja drama jepohi barokko, klassicizma i sentimentalizma* [Russian historical drama of Baroque, the epoch of classicism and sentimentalism]. Dnepropetrovsk, Izdatel'stvo A. L. Svidler Publ., 2008, p. 88–94. (In Russian)

13 Semjonova A. V. "Rossiada" M. M. Heraskova kak odin iz istochnikov opery G. R. Derzhavina "Groznyj, ili Pokorenie Kazani" ["Rossiada" as one of the sources of Derzhavin's opera "Groznyj, or The Kazan's conquest"]. *Literaturovedcheskij*

zhurnal, 2016, no 1, pp. 46–53. (In Russian)
14 Smirnov A. A. *Literaturnaja teorija russkogo klassicizma* [The literary theory of the Russian classicism]. Moscow, Vysshaja shkola Publ., 2007. 208 p. (In Russian)
15 *Sochinenija Derzhavina s ob#jasnitel'nymi primechanijami Ja. Grota* [The complete collection of Derzhavin's works with notes by Jakov Grot]. St. Petersburg, Izdatel'stvo Tipografii Imperatorskoj Akademii nauk Publ., 1867. Vol. 4. 863 p. (In Russian)
16 Trofimova N. V. *Pojetika drevnerusskogo voinskogo povestvovanija* [The old Russian martial storie's poetics]. Moscow, Izdatel'stvo MPGU Publ., 2017. 274 p. (In Russian)
17 Trofimova N. V. *Pojetika povesti vtoroj poloviny XVI veka "Istorija o Kazanskom carstve"* [Poetic of the story of the second half of the 16th century "The history about the Kazan kingdom"]. Abstract of dissertation candidate of Philology. Moscow, 1984. 16 p. (In Russian)
18 Heraskov M. M. *Izbrannye proizvedenija* [Selected works]. Moscow, St. Petersburg, Sovetskij pisatel' Publ., 1961. 409 p. (In Russian)

УДК 821.161.1
ББК 83.3(2Рос=Рус)1

This is an open access article distributed under
the Creative Commons Attribution 4.0
International (CC BY 4.0)

© 2018 г. О. В. Захарова
г. Петрозаводск, Россия

ТРАНСФОРМАЦИЯ ЖАНРА БЫЛИНЫ В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XVIII–XIX ВВ.

Работа выполнена при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ), проект 15-04-00366 а

Аннотация: Во многих произведениях русской литературы конца XVIII – начала XIX вв. писатели стремились выразить, а подчас и создать национально-исторический миф. Важное значение в таких попытках имели фольклорные жанры и их обработки («Русские сказки» В. А. Левшина, «Добрыня, театральное представление с музыкой» Г. Р. Державина и др.). Былинные герои становились героями разных литературных жанров, подчас оригинальных. Так, взаимодействие фольклорных и литературных жанров, среди которых сказки, былины, древнерусские повести и жития, образовало новый жанр — пасхальную повесть В. И. Даля «Илья Муромец. Сказка Руси богатырской». Ряд писателей стремились продолжить жанровые традиции «Слова о полку Игореве». Оригинальное понимание былины как фольклорного жанра дал Ф. М. Достоевский, который отметил ее соприкосновение «с красотою высшей, с красотою идеала». В былине, по мнению писателя, выразилось «все мировоззрение народа», «его идеалы героев, царей, народных защитников и печальников, образы мужества, смирения, любви и жертвы». В системе жанров Достоевского былина могла стать и литературным жанром, который выражает смысл русской истории, русский взгляд на жизнь, русскую идею. В этих былинах могут быть изображены подвиги обыкновенных людей, описаны ключевые эпизоды русской и мировой истории, в которых, по его словам, обновлялось христианство, проявлялась русская будущность. Эти былины могут составить «великую национальную книгу», «послужить к возрождению самосознания Русского человека». К сожалению, жанровое открытие Достоевского стало известно лишь в первой половине XX в. и не было реализовано писателями и поэтами.

Ключевые слова: былина, жанр, русская история, В. И. Даль, Ф. М. Достоевский, А. Н. Майков.

Информация об авторе: Ольга Владимировна Захарова — кандидат филологических наук, доцент, Петрозаводский государственный университет, пр. Ленина, д. 33, 185690 г. Петрозаводск, Россия. E-mail: ovzakh05@yandex.ru

Дата отправки: 25.01.2018
Дата публикации: 28.12.2018
Для цитирования: *Захарова О. В.* Трансформация жанра былины в русской литературе XVIII–XIX вв. // Вестник славянских культур. 2018. Т. 50. С. 146–157.

Более 160 лет назад К. С. Аксаков писал о содержании и значении былин: «Битвы и подвиги, свадьбы и пиры составляют внешний строй этой жизни, в которой слышится воля и приволье. Но весь этот шумный мир, еще много хранящий в себе следов недавнего язычества, проникнут уже, как сказали мы выше, лучами Христовой веры. Таким образом, первое и главное, что выдается из этого мира Владимировых песен, — это христианская вера; она постоянно и всюду основа жизни; особенно слышится это в песне о Калине-царе, особенно видится даже и в сказочном образе Ильи Муромца, причтенного в действительной жизни нашей церковью к лику святых. Все богатыри — православные, и постоянно повторяется богатырское присловие, когда приезжает православный витязь к неправославному государю» [1, с. 95].

В советской фольклористике исследователи игнорировали христианское содержание былин, предпочитали писать о языческих корнях эпических представлений, о двоеверии русского народа, о наслоении христианского мировоззрения на мифологическое, что во многом справедливо, не учитывали, что в народном сознании языческое включалось в иерархию христианских ценностей: христианство поглощало и преобразовывало языческие представления. В былине происходило христианское переосмысление мифологических образов и осмысление исторических событий.

В русской литературе конца XVIII – начала XIX вв. былинные герои часто становились персонажами повестей, литературных сказок, поэм, романов и других произведений, что было обусловлено потребностью создания национально-исторического мифа, стремлением угадать предание, создать «баснословную» историю, вообразить то, как это могло быть в доисторическое время.

Одной из первых попыткой создания «баснословной» истории является сборник В. А. Левшина «Русские сказки» (1780–1783). В «Повести о славном князе Владимире Киевском Солнушке Всеславьевиче и о сильном его могучем богатыре Добрыне Никитиче» автор создает образ языческого Киева. Хотя князь Владимир и другие герои повести обращаются к первосвященнику и жрецам, борьба Добрыни и Тугарина представлена как противодействие духов зла и доброй волшебницы Добрады, в конце повести содержится намек на скорое грядущее обращение к истинной вере. В свою очередь, подражая В. А. Левшину, Г. Р. Державин в финале «оперы» «Добрыня, театральное представление с музыкой» (1804) провозглашает устами волшебницы Добрады будущее христианское величие князя Владимира и России.

В тезаурус современного русского языка концепт *былина* вошел из «Слова о полку Игореве» (1800). Читатели и писатели поняли выражение «по былинам сего времени» как указание на известный, но забытый жанр.

На близость «Слова о полку Игореве» и народной эпической поэзии критики обратили внимание вскоре после публикации произведения (см. работы: [27, с. 4; 28, с. 149–152; 23, т. 2, с. 261–264; 23, т. 3, с. 108, 109, 112, 389–403; 2, с. 3–31; 24, с. 441–455]). Этому способствовал выход в 1804 г. «Сборника Кирши Данилова», в котором собраны произведения, жанр которых К. Калайдович в предисловии ко второму изданию называл то «древними русскими стихотворениями» (вариант: «российскими»), то «древними богатырскими песнями», то «былевыми песнями», то «сказками».

Е. М. Неелов неоднократно ставил вопрос, кто спас князя Игоря из плена, и отвечал: Ярославна, тем самым вписывая ее в контекст женских образов, спасительниц Авдотьи Рязаночки, Февроньи Муромской. Но тогда возникает вопрос: почему Игорь, освободившись из полона, держит путь не к ней в Путивль, а в Киев?

И. А. Есаулов истолковывает зачин «Слова о полку Игореве» как противопоставление двух стилистических манер: «Так автор “Слова” намечает двумя штрихами

доевангельскую проекцию, являющуюся своего рода выбором кода и регистра последующего описания похода князя Игоря: *языческую*, которую наследует Боян, и *христианскую*, которую наследует сам автор “Слова”» [7, с. 42]. По его мнению, автор проводит героя через покаяние, в котором «чудесное возвращение героя в пределы Русской земли — прямое исполнение воли Божией», «душа одного человека “перевешивает” все остальное» [7, с. 43–44]. Это объясняет завершение похода Игоря в киевском храме Богородицы, в котором происходит «соборное единение» живых и почивших во Христе [7, с. 46].

Иначе решена эта тема в «Задонщине»: «…актуальное ранее противопоставление стиля Бояна и автора “Слова…” теперь уже перестает быть таковым: стоявшие за ним различные духовные ориентиры <...> ушли в прошлое. “Русь православная” к этому времени уже основательно освоила мощный пласт язычески-ветхозаветного наследия. <...> Вера христианская — это тот общий знаменатель, которых объединяет всех бардов русских ратных подвигов» [8, с. 42].

Преемственность «Слова о полку Игореве» и «Задонщины» подчеркивал В. И. Даль выбором эпиграфов из этих произведений к опубликованному в 1836 г. в «Северной пчеле» сочинению «Илья Муромец. Сказка Руси богатырской».

Сюжет «Ильи Муромца» — чудесное исцеление и подвиги богатыря: освобождение Чернигова от татар, одоление Соловья-разбойника, освобождение Киева от Калин-царя, победа Ильи Муромца над разбойниками, бой Ильи Муромца с сыном. Как и в былине, действие в повести Даля происходит во время правления князя Владимира, Илья Муромец совершает не просто героические, но христианские подвиги: крещение разбойников, освобождение от Литвы и крещение Кинешмы, избавление Киева от «чудища пса-богатыря» Полкана Полкановича.

В разработке сюжета В. И. Даль ориентируется не только на литературную традицию: «Слово о полку Игореве» и «Задонщину», но и на сказку или былину (старину), заметно влияние житийной традиции.

Сходство фольклорных жанров (былины, сказки) и жития неоднократно отмечалось в отечественной науке. Так, например, в начале XX в. на «сходство некоторых апокрифических и житийных мотивов с былевыми» указывал Б. М. Соколов [25, с. 2]. Отмечая использование общих для народного эпоса и апокрифов мотивов и образов, исследователь делает предположение, что «эпос былинный, эпос, по преимуществу говорящий о славных и могучих богатырях, воспевающий их чудесные подвиги, имеет еще больше точек соприкосновения с житиями святых» [25, с. 4–5]. Противопоставляя «воинов земных воинам Христовым» в «Поучении Феодосия Печерского о терпении и милостыни», Б. М. Соколов подмечает, что «светские богатыри, не всегда довольствоваись тем, что “слава их с животом скончевалась”, им не могли остаться совершенно чуждыми религиозные идеалы благочестивой Руси и, поработав достаточно “за тщую славу”, они нередко, особенно под конец жизни начинали помышлять о “славе бесконечной”. Книжная литература дает нам богатейшие примеры подобного сживания светских воинских идеалов с идеалами церковно-религиозными и даже аскетическими» [25, с. 5]. Это «сживание светских воинских идеалов с идеалами церковно-религиозными», по мнению ученого, является общим для таких текстов древнерусской словесности, как «Слово о полку Игореве», «Поучение Владимира Мономаха», некоторые летописи, оно же «в достаточной мере выражено и в былевом эпосе» [25, с. 5].

В аспекте исторической поэтики жанров о родстве волшебной сказки и жития неоднократно писал Е. М. Неелов [19; 20; 21; 22]. Сходство былины и жития отмечено

М. Ч. Ларионовой [16]. По мнению исследовательницы, оно обнаруживается в отражении «процесса формирования русской нации, Русского государства», личные интересы героя подчиняются «служению высокой идее», в общей жанровой установке на «абсолютную достоверность», в «прославлении героя», чьи деяния приобретают «значение образца героизма или святости» как ратного, так и духовного, в его противопоставлении противнику том числе и конфессионально [16, с. 96].

На житийную традицию в «богатырской сказке» В. Даля указывают такие мотивы, как рождение героя от благочестивых родителей, испытание героя и его личная благочестивость, чудо исцеления происходит на Пасху, время его исцеления совпадает с прощением грехов деда Тимофея, старца Илариона.

Уникальный жанр «Ильи Муромца» В. Даля образует взаимодействие фольклорных и литературных жанров: сказки, былины, древнерусской повести и жития. Их связывает христианский хронотоп: на Пасху Илья Муромец исцеляется и совершает свои подвиги. В результате возник новый жанр — пасхальная повесть [26; 11], ср.: [10].

Оригинальную концепцию былины как фольклорного и литературного жанра дал Ф. М. Достоевский. Вместе с тем отметим, что этот жанр не выделен в исследовании о жанрах и жанровой системе писателя [9]. Былина как фольклорный жанр в критике Достоевского описана В. А. Михнюкевичем [18], но исследователь не раскрыл ее оригинальность. В статьях С. В. Капустиной дано сопоставление типа героя и явления богатырства в творчестве Достоевского и Гоголя [13; 14; 15]. Этим, пожалуй, и ограничивается круг исследований о жанре былины в критике и поэтике Достоевского.

Достоевский оказался единственным, кто в былине подчеркнул такой признак жанра, как соприкосновение «с красотою высшей, с красотою идеала», указал на примеры этой красоты — «удивительные типы Ильи Муромца и фантастического Святогора»[1], отметил, что в былине, как в народных песнях, преданиях и сказаниях, «высказалось все, что любит и чтит народ», «выразились его идеалы героев, царей, народных защитников и печальников, образы мужества, смирения, любви и жертвы» [5, с. 303].

Более того, опираясь на фольклорную традицию, Достоевский создал концепцию былины как литературного жанра, которую он подробно изложил в письме Ап. Майкову от 15/27 мая 1869 г.

Письму предшествовала более чем годовая переписка поэта и романиста, имевшая важное литературно-критическое значение.

В то время А. Н. Майков работал над переводами «Апокалипсиса» и «Слова о полку Игореве», писал поэмы на исторические темы, задумал цикл прозаических рассказов из русской истории для учащихся начальных школ. Поэт полагал, что имеющиеся исторические сочинения сухи, тенденциозны, рассудочны, не достигают своей цели, нужна другая — «живая история», написанная «чувством и воображением» [17, с. 143]. В письме Достоевскому поэт кратко охарактеризовал свой замысел исторических рассказов, которые должны создать «представление о России». Эти рассказы он хотел посвятить ключевым именам и эпизодам русской и мировой истории, начиная с X в., таким как князь Владимир и принятие христианства, Александр Невский и нашествие татар, «его страдальчество за русскую землю, или заповеданное терпение русскому народу»,

[1] Ср.: «И тогда только очищается чувство, когда соприкасается с красотою высшей, с красотою идеала. Это соприкосновение с красотою идеала есть и в былинах наших, и в сильной <*В рукописи ошибочно:* силиной> степени. Там есть удивительные типы Ильи-Муромца, [и удивительн] [/Свя/] /и фантастического/ Святогора и проч.». — РГАЛИ. Ф. 212.1.16. С. 26.

собирание Русских земель, «Взятие Царьграда Турецким султаном Магометом II, возникновение Третьего Рима (Москва), брак с Софьей, герб, упование востока, новая роль московских царей, т. е. Иван III, Василий, Иван IV — покорение магометанских царств, и требования отчины Киева и русских земель от Литвы», Смутное время, реставрация самодержавия, реформы Петра I, «пробуждение православия на Балкане», продолжение дел Петра Екатериной Великой, «нашествие двудесяти языков» в 1812 г., Крымская война, освобождение крестьян в 1861 г. … [17, с. 143–144].

Свой замысел поэт реализовал частично. Он написал и опубликовал в течение 1869 г. три рассказа, два из них были созданы под влиянием Достоевского[2]. Впрочем, степень влияния не стоит преувеличивать, они были люди одних убеждений, одних творческих стремлений.

Достоевский напомнил Ап. Майкову их переписку годичной давности. 18 февраля/1 марта 1868 г. он писал:

> Ваша «Софья Алексеевна» — совершенная прелесть, но у меня мысль махнула: Как бы хорошо могло бы быть, если б вот этакая «Софья Алексеевна» очутилась эпизодом в *целой поэме* из того времени, т<о> е<сть> *поэме раскольничьей*, или в романе в стихах из того времени. Неужели Вам такие намерения никогда не заходят в голову? А такая поэма произвела бы огромный эффект [6, с. 223].

Чуть позже в письме от 21–22 марта / 2–3 апреля 1868 г. Достоевский пытался увлечь поэта предложением «прославиться», заинтриговать новым творческим замыслом, который возник у него в связи с «Софьей Алексеевной»:

> Это не роман и не поэма. Но это так нужно, так будет необходимо, и так будет оригинально и ново и с таким необходимым, русским направлением, что сами ахнете! Я Вам изложу программу [6, с. 246].

О том, что ему не удалось изложить свой замысел, Достоевский напоминал в письме от 15/27 мая 1869 г.:

> …я писал к Вам, полный серьозного и глубокого восторга, о *новой идее*, пришедшей мне в голову, собственно для Вас, для Вашей деятельности, — (т<о> е<сть> если хотите идея пришла сама по себе, как нечто самостоятельное и для меня вполне целое, но так как сам себя я никоим образом не мог считать возможным исполнителем этой идеи, то назначил ее, в желаниях моих, для Вас, естественно. Так даже, что может она и родилась–то во мне именно, как я уже сказал, *для Вас*, или лучше сказать нераздельно с образом Вашим, *как поэта*). Если б Вы тогда, летом, тотчас бы мне ответили, я бы послал Вам огромное разъяснение идеи, с подробностями; я уже и обдумал тогда, все до последней строчки, что Вам написать. Но кажется и лучше вышло, что Вы мне тогда не ответили [6, с. 316].

Творческое предложение Достоевского заключалось в разработке отдельных эпизодов русской истории в «увлекательных, обаятельных стихах, — в таких стихах, которые сами по себе, безо всякого усилия, наизусть заучиваются» [6, с. 316], в создании нового литературного жанра («неромана» и «непоэмы»), который он назвал *былинами*, или «рядом былин». Впрочем, Достоевский не настаивает на своей дефиниции («как хотите назовите»); уточняя свою концепцию, он в скобках расширил жанровый ряд «былин»: «баллады, песни, маленькие поэмы, романсы» [6, с. 316].

[2] Все обстоятельства переписки Достоевского и Ап. Майкова см. подробно в статье «Концепция былины у Ф. М. Достоевского» [12].

Жанровая сущность былины близка поэме. В них даже и не автор творец, «а жизнь, могучая сущность жизни, Бог живой и сущий, совокупляющий свою силу в многоразличии создания *местами*, и чаще всего в великом сердце и в сильном поэте, так что если не сам поэт творец, — (а с этим надо согласиться, особенно Вам как знатоку и самому поэту, потому что ведь уж слишком цельно, окончательно и готово является вдруг из души поэта создание) — если не сам он творец, то по крайней мере душа–то его есть тот самый рудник, который зарождает алмазы и без которого их нигде не найти» [6, с. 316].

Достоевский представил былину как новый литературный жанр, который способен выразить смысл русской истории, русский взгляд, русскую идею. Он призвал с любовью воспроизводить в былинах «всю русскую историю, отмечая в ней те точки и пункты, в которых она, временами и местами, как бы сосредоточивалась и выражалась вся, вдруг, во всем своем целом» [6, с. 316]. Это должна быть не «простая летопись», а «сердечная поэма», даже без строгой передачи факта, «чтоб видно с какой мыслию он вылился, с какой любовью и мукою эта мысль досталась», безъ «эгоизма, *без слов от себя*», «как можно *наивнее*, только чтоб одна любовь к России била горячим ключом» [6, с. 317].

Эти былины «могли бы быть великою национальною книгой и послужить к возрождению самосознания Русского человека много», это «наука, это проповедь, это подвиг» [6, с. 318].

Призывая поэта к подвигу, Достоевский создал образец жанра — изложил содержание одной задуманной былины, которую он, по собственному признанию, «все в уме тогда сочинил и долго потом сочинял» [6, с. 317].

Ее сюжет — взятие Константинополя Мехмедом II Завоевателем в 1453 г. Достоевский относит это событие к русской истории и сам удивляется этому обстоятельству:

> …и это прямо и невольно явилось как былина *из Русской Истории*, сама собою и без намерения; потом я сам подивился как, без всякого сомнения и даже без обдумывания и без сознания, у меня так пришлось что взятие Константинополя, я причем прямо *к Русской Истории* не усумнившись нимало [6, с. 317].

В письме Достоевский привел несколько сюжетов былин. «Программа» каждой из них закончена и совершенна как художественное явление и раскрывает концепцию былины как литературного жанра. Необходимо привести их полностью. Каждый сюжет имеет самостоятельное значение и внутренне завершен. В изложении былин выверено каждое слово. Их текст — в полном смысле поэма в прозе:

> Вся эта катастрофа в наивном и сжатом рассказе: турки облегли Царьград тесно; последняя ночь перед приступом, который был на заре; последний император, ходит по дворцу —
>
> («Король ходит большими шагами»)
>
> идет молиться образу Влахернской Божией Матери; Молитва; приступ, бой; Султан с окровавленной саблей въезжает в Константинополь. Труп последнего Императора отыскивают по приказанию Султана в куче убитых, узнают по орлам вышитым на сапожках, Святая София, дрожащий Патриарх, последняя обедня, Султан не слезая с коня, скачет по ступеням в самый Храм (historique[3]), доскакав до средины Храма останавливает коня в смущении, задумчиво и с смятением озирается и выговаривает слова: «Вот дом для молитвы Аллаху»! За тем выбрасывают иконы, престол, ломают алтарь, становят мечеть, труп Императора хоронят, а в Русском Царстве, последняя из Палеологов является, с двуглавым орлом вместо приданого; русская Сватьба, Князь

[3] Исторический очерк (*фр.*).

Иван III в своей деревянной избе вместо дворца, и в эту деревянную избу переходит и великая идея о всеправославном значении России и полагается первый камень о будущем главенстве на Востоке, расширяется круг Русской будущности, полагается мысль не только великого государства, но и целого нового мира, которому суждено обновить христианство, всеславянской православной идеей и внести в человечество новую мысль когда загниет Запад, а загниет он тогда, когда Папа исказит Христа окончательно и тем зародит атеизм в опоганившемся, западном человечестве [6, с. 317].

Другие сюжеты описаны не столь подробно, они лишь обозначены:

Да и не эта одна мысль об этой эпохе: была у меня мысль, рядом с изображением деревянной избушки и в ней умного, с величавой и глубокой идеей Князя, в бедных одеждах Митрополита сидящего с Князем, и прижившейся в России Фоминишны — вдруг, в другой уже балладе перейти к изображению конца пятнадцатого и начала 16го столетия в Европе, Италии, Папства, искусства Храмов, Рафаэля, *поклонения Аполлону Бельведерскому*, первых слухов о Реформе, о Лютере, об Америке, об золоте, об Испании и Англии, — целая, горячая картина в #ль <параллель. — *О.З.*> со всеми предыдущими русскими картинами, — но с намеками о будущности этой картины, о будущей науке, об атеизме, о *правах человечества*, сознанных по-Западному а не по-нашему, что и послужило источником всего, что есть и что будет. В горячей мысли моей я думал даже, что не надо кончать былины на Петре на пример, об котором непременно нужно особенное хорошее слово и хорошая поэма-былина с смелым и *откровенным* взглядом, *нашим взглядом*. Я бы прошел до Бирона, до Екатерины и далее — я бы прошел до освобождения крестьян и до бояр, рассыпавшихся по Европе с последними кредитными рублишками, до барынь блядующих с Боргезанами, до семинаристов, проповедующих атеизм, до всегуманных и всесветных граждан русских графов, пишущих критики и повести и т<ак> д<алее> и т<ак> д<алее>. Поляки бы должны были занять много места. Затем кончил бы фантастическими картинами будущего: Россия через два столетия, и рядом померкшей истерзанной и оскотинившейся Европы, с ее цивилизацией. Я бы не остановился тут *ни перед какой фантазией*... [6, с. 317–318].

Еще один сюжет (завоевание Ермаком Сибири) Достоевский излагает без подробностей, но в этом рассказе еще ярче выражена сущность жанра:

Об Ермаке же ничего Вам сказать не могу; вы конечно лучше знаете. По-моему, сначала казачье — удальство — бродяжничество и разбой. Потом уже указывается гениальный человек под бараньим тулупом; угадывает колоссальность дела и будущее значение его, но уже тогда, когда почти все дело пошло на лад и удачно обделалось. Тут рождается *русское* чувство, православное чувство единения с русским корнем, (даже непосредственное может быть чувство вроде тоски) — а из того выходит посольство и челобитье великому государю, выражающему в понятиях народа вполне русский народ. (NB. Главное и полнейшее выражение этого понятия дошло до полного, последнего своего развития, знаете ли когда, по-моему? В нашем столетии. Разумеется, я говорю об народе, а не о прогнивших боярах и семинаристах) [6, с. 318–319].

Письма Достоевского показывают, какие былины из русской истории он мог бы писать, но предпочел поделиться своим замыслом с Ап. Майковым, который не ставил перед собой столь амбициозных задач. К сожалению, ни их переписка, опубликованная лишь в 1920-е гг. [3; 4], ни рассказы Ап. Майкова о русской истории не оказали заметного влияния на эволюцию жанра. Сам Достоевский отчасти реализовал свой замысел в поэме «Великий инквизитор» («Братья Карамазовы»), но сюжет был не былинный — не из русской, а из мировой истории.

Достоевский представил былину как литературный жанр. В задуманных им былинах нет богатырей, но есть подвиги обыкновенных людей. Их содержанием становились ключевые эпизоды и поворотные моменты русской и мировой истории, в которых обновлялось христианство, проявлялась русская будущность.

1860–1890-е гг. — время открытия живой сказительской традиции на Русском Севере и Сибири. По результатам фольклорных экспедиций были опубликованы собрания эпических песен П. Н. Рыбникова, А. Ф. Гильфердинга и др. Художественным открытием русского былевого эпоса стало музыкальное творчество А. П. Бородина, М. П. Мусоргского, М. А. Балакирева, Н. А. Римского-Корсакова, А. С. Аренского. Богатырская тема представлена в русской живописи, прежде всего в творчестве И. Е. Репина, В. М. Васнецова, М. А. Врубеля, А. П. Рябушкина, И. Я. Билибина, Н. К. Рериха. В русской журналистике 1860–1870-х гг. получила развитие другая тенденция — дегероизация жанра: богатыри зачастую становились героями юмористических и сатирических произведений и пародий. Героико-патриотическая концепция жанра осталась в фольклоре. Без Достоевского былина как литературный жанр не состоялась. Появись этот жанр — и русская литература в некоторых существенных чертах была бы другой.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1 *Аксаков К. С., Аксаков И. С.* Литературная критика. М.: Современник, 1981. 384 с.

2 *Буслаев Ф. И.* Русская поэзия XI и начала XII века // Летописи русской литературы и древности, издаваемые Ник. Тихонравовым. М.: Тип. В. Грачева и комп., 1859. Т. 1. С. 3–31.

3 *Достоевский Ф. М.* Статьи и материалы / под ред. А. С. Долинина. СПб.: Мысль, 1922. Сб. 1. 517 с.

4 *Достоевский Ф. М.* Статьи и материалы / под ред. А. С. Долинина. Л.: Мысль, 1924. Сб. 2. 780 с.

5 *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: в 18 т. М.: Воскресенье, 2004. Т. 12: 446 с.

6 *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: в 18 т. М.: Воскресенье, 2005. Т. 15. Кн. 2. 505 с.

7 *Есаулов И. А.* Категория соборности в русской литературе (к постановке проблемы) // Проблемы исторической поэтики. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 1994. Вып. 3. С. 32–60.

8 *Есаулов И. А.* Категория соборности в русской литературе. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 1995. 288 с.

9 *Захаров В. Н.* Система жанров Достоевского: Типология и поэтика. Л.: Изд-во ЛГУ, 1985. 208 с.

10 *Захаров В. Н.* Пасхальный рассказ как жанр русской литературы // Проблемы исторической поэтики. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 1994. Вып. 3. С. 249–261.

11 *Захарова О. В.* «Илья Муромец. Сказка Руси богатырской» В. И. Даля (проблема жанра) // Проблемы исторической поэтики. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2008. Вып. 5. С. 283–294.

12 *Захарова О. В.* Концепция былины у Ф. М. Достоевского // Проблемы исторической поэтики. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2015. Вып. 13. С. 271–286.

13 *Зябрева Г. А., Капустина С. В.* Художественный концепт «богатырство» в творчестве Н. В. Гоголя и Ф. М. Достоевского // Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Серия «Филология. Социальные коммуникации». 2011. Т. 24 (63), № 1. С. 114–123.

14 *Капустина С. В.* Богатырство как христианское служение в миру (на материале прозы Н. В. Гоголя и Ф. М. Достоевского) // Официальный сайт Харківського національного ун-та ім. В. Н. Каразіна. URL: http://www-philology.univer.kharkov.ua/nauka/e_books/visnyk_994/content/kapustina.pdf (дата обращения: 20.11.2017).

15 *Капустина С. В.* Феномен богатырства в трактовке Н. В. Гоголя и Ф. М. Достоевского // Проблемы исторической поэтики. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2014. Вып. 12. С. 233–242.
16 *Ларионова М. Ч.* Древнерусская литература и фольклор: историко-культурный контекст // Вестник Южного научного центра РАН. 2012. Том 8. № 4. С. 95–100.
17 *Майков А.* Письма к Достоевскому. 1867–1878. Вступительная статья — Тексты — Примечания // *Ашимбаева Н. Т.* Достоевский. Контекст творчества и времени: сб. ст. СПб.: Серебряный век, 2005. С. 91–168.
18 *Михнюкевич В. А.* Былины // Достоевский: Эстетика и поэтика. Словарь-справочник. Челябинск: Металл, 1997. С. 142.
19 *Неелов Е. М.* «Повесть о Петре и Февронии» и «Царевна-лягушка» // Рябининские чтения'95: междунар. науч. конф. по проблемам изучения, сохранения и актуализации нар. культуры Рус. Севера: сб. докл. Петрозаводск: Изд-во Карел. науч. центра РАН, 1997. С. 177–183.
20 *Неелов Е. М.* Сказка и житие // Проблемы исторической поэтики. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 1998. Вып. 5. С. 61–72.
21 *Неелов Е. М.* Сказка и житие (статья вторая) // Проблемы исторической поэтики. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2001. Вып. 6. С. 57–66.
22 *Неелов Е. М.* «По щучьему велению...»: литературная трансформация фольклорного мотива // Проблемы исторической поэтики. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2008. Вып. 8. С. 44–50.
23 *Полевой Н. А.* История русского народа. М.: Тип. Августа Семена, при Имп. мед.-хирургической акад., 1830. Т. 2. 472 с.; 1830. Т. 3. 415 с.
24 *Полевой Н. А.* Рец. на кн.: Слово о полку Игореве / изд. для учащихся Н. Тихонравовым. М., 1866 // Журнал министерства народного просвещения. 1867. Февраль. С. 441–455.
25 *Соколов Б. М.* О житийных и апокрифических мотивах в былинах. М.: Синодальная тип., 1916. 23 с.
26 *Тарасов К. Г.* Пасхальные мотивы в творчестве В. И. Даля // Проблемы исторической поэтики. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2008. Вып. 5. С. 295–302.
27 *Цертелев Н. Д.* Взгляд на русские сказки и песни и повесть в духе старинных русских стихотворений. СПб.: Тип. Греча, 1820. 35 с.
28 *Цертелев Н. Д.* О произведениях древней русской поэзии // Сын Отечества. 1820. № 30. Ч. 63. С. 149–152.

***

© 2018. Olga V. Zakharova
Petrozavodsk, Russia

TRANSFORMATIONS OF BYLINA`S (EPIC POEM) GENRE IN THE RUSSIAN LITERATURE OF THE 18TH–19TH CENTURIES

Acknowledgements: The paper is prepared with financial support from Russian Foundation for Basic Research (RFBR), grant 15-04-00366 a.

Abstract: In many Russian literary works of the late 18th – early 19th century, writers were aspiring to express and occasionally to create a national and historical myth. Folklore genres and their adaptations were significant in such attempts ("Russian Fairy Tales"

by Vasily A. Levshin, "Dobrynya, a Theatrical Performance with Music" by Gavriil R. Derzhavin, etc.). The bylina (Russian epic poem) heroes were characters in different literary genres, sometimes in original ones. Thus, the interaction of folklore and literary genres (e.g., fairy tales, bylinas, Old Russian stories and hagiographies) comprised a new genre — Vladimir I. Dahl's Easter short novel "Ilya Muromets. A Tale of Heroic Rus". A number of writers were eager to carry on the genre traditions of "The Tale of Igor's Campaign". Fyodor M. Dostoevsky proposed an original conception of bylina as a folklore genre. He noted its tangency "with the paramount beauty, the beauty of the ideal". In the writer's opinion, "the whole world outlook of the people", "their ideals of heroes, tsars, national defenders and sympathizers, the images of valour, humility, love and sacrifice" were manifested in the bylina. In Dostoevsky's system of genres, bylina could also become a literary genre expressing the sense of Russian history, the Russian view on life, the Russian idea. These bylinas may depict the feats of ordinary people, describe the pivotal episodes of Russian and world history, in which, in the writer's words, Christianity was reviving and the Russian future was emerging. These bylinas are able to comprise "a great national book" and "serve to the revival of self-consciousness of the Russian". Unfortunately, Dostoevsky's genre discovery became known only in the first half of the 20th century and has not been actualized by writers and poets.

Keywords: Bylina (Russian epic poems), genre, Russian history, V. I. Dahl', Dostoevsky, A. N. Maykov.

Information about the author: Olga V. Zakharova — PhD in Philology, Associate Professor, Petrozavodsk State University, Leninsky ave., 33, 185690 Petrozavodsk, Russia. E-mail: ovzakh05@yandex.ru

Received: January 25, 2018

Date of publication: December 28, 2018

For citation: Zakharova O. V. Transformations of bylina`s genre (epic poem) in the Russian literature of the 18th–19th centuries. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2018, vol. 50, pp. 146–157. (In Russian)

REFERENCES

1 Aksakov K. S., Aksakov I. S. *Literaturnaja kritika* [Literary criticism]. Moscow, Sovremennik Publ., 1981. 384 p. (In Russian)

2 Buslaev F. I. Russkaja pojezija XI i nachala XII veka [Russian poetry of the 11th and early 12th century]. *Letopisi russkoj literatury i drevnosti, izdavaemye Nik. Tihonravovym* [The chronicle of Russian literature and antiquity. Published by Nick. Tihonravov]. Moscow, Tip. V. Gracheva i komp. Publ., 1859, vol. 1, pp. 3–31. (In Russian)

3 *Dostoevskij F. M. Stat'i i materially* [Articles and materials], ed. by A. S. Dolinin. Petrograd, Mysl' Publ., 1922. Vol. 1. 517 p. (In Russian)

4 *Dostoevskij F. M. Stat'i i materially* [Articles and materials], ed. by A. S. Dolinin. Leningrad, Mysl' Publ., 1924. Vol. 2. 780 p. (In Russian)

5 Dostoevskij F. M. *Polnoe sobranie sochinenii: v 18 t.* [The complete works: in 18 vols.]. Moscow, Voskresen'e Publ., 2004. Vol. 12. 446 p. (In Russian)

6 Dostoevskij F. M. *Polnoe sobranie sochinenii: v 18 t.* [The complete works: in 18 vols.]. Moscow, Voskresen'e Publ., 2005. Vol. 15, part 2. 505 p. (In Russian)

7 Esaulov I. A. Kategorija sobornosti v russkoj literature (k postanovke problemy) [The Category of conciliarism in Russian literature]. *Problemy istoricheskoj pojetiki* [The

issues of historical poetics]. Petrozavodsk, Izdatel'stvo PetrSU Publ., 1994, vol. 3, pp. 32–60. (In Russian)

8 Esaulov I. A. *Kategorija sobornosti v russkoj literature* [The Category of conciliarism in Russian literature]. Petrozavodsk, Izdatel'stvo PetrSU Publ., 1995. 288 p. (In Russian)

9 Zakharov V. N. *Sistema zhanrov Dostoevskogo: Tipologija i pojetika* [The system of genres of Dostoevsky: typology and poetics]. Leningrad, Izdatel'stvo LGU Publ., 1985. 208 p. (In Russian)

10 Zakharov V. N. Pashal'nyj rasskaz kak zhanr russkoj literatury [Easter story as a Russian Literary Genre]. *Problemy istoricheskoj pojetiki* [The issues of Historical Poetics]. Petrozavodsk, Izdatel'stvo PetrSU Publ., 1994, vol. 3, pp. 249–261. (In Russian)

11 Zakharova O. V. "Il'ja Muromec. Skazka Rusi bogatyrskoj" V. I. Dalja (problema zhanra) [Ilya Muromets: the Tale of heroic Rus by Vladimir Dahl (The Problem of the Genre)]. *Problemy istoricheskoj pojetiki* [The issues of Historical Poetics]. Petrozavodsk, Izdatel'stvo PetrSU Publ., 1998, vol. 5, pp. 283–294. (In Russian)

12 Zakharova O. V. Koncepcija byliny u F. M. Dostoevskogo [Dostoevsky's conception of the epic poem]. *Problemy istoricheskoj pojetiki* [The issues of historical poetics]. Petrozavodsk, Izdatel'stvo PetrSU Publ., 2015, vol. 13, pp. 271–286. (In Russian)

13 Zjabreva G. A., Kapustina S. V. Hudozhestvennyj koncept "bogatyrstvo" v tvorchestve N. V. Gogolja i F. M. Dostoevskogo [The artistic concept of "epic heroes" in the works of N. V. Gogol and F. M. Dostoevsky]. *Uchenye zapiski Tavricheskogo nacional'nogo universiteta im. V. I. Vernadskogo* [Scientific notes of Taurida national University. V. I. Vernadsky]. Serija "Filologija. Social'nye kommunikacii" [*Series "Philology. Social communication"*], 2011, vol. 24 (63), no 1, pp. 114–123. (In Russian).

14 Kapustina S. V. Bogatyrstvo kak hristianskoe sluzhenie v miru (na materiale prozy N. V. Gogolja i F. M. Dostoevskogo) [Epic heroes as a way of Christian ministry in a secular world (based on the prose of N. V. Gogol and F. M. Dostoevsky)]. *Ofitsiinii sait Kharkivs'kogo natsional'nogo universiteta imeni V. N. Karazina* [The official website of Kharkiv national Karazin University]. Available at: http://www-philology.univer.kharkov.ua/nauka/e_books/visnyk_994/content/kapustina.pdf (accessed 20 November 2017). (In Russian)

15 Kapustina S. V. Fenomen bogatyrstva v traktovke N. V. Gogolja i F. M. Dostoevskogo [The phenomenon of "epic heroes" according to N. V. Gogol and F. M. Dostoevsky]. *Problemy istoricheskoj pojetiki* [The issues of historical poetics]. Petrozavodsk, Izdatel'stvo PetrSU Publ., 2014, vol. 12, pp. 233–242. (In Russian)

16 Larionova M. Ch. Drevnerusskaja literatura i fol'klor: istoriko-kul'turnyj kontekst [Old Russian literature and folklore: Historical and Cultural context]. *Vestnik Juzhnogo nauchnogo centra RAN*, 2012, vol. 8, no 4, pp. 95–100. (In Russian)

17 Majkov A. Pis'ma k Dostoevskomu. 1867–1878. Vstupitel'naja stat'ja — Teksty — Primechanija [Letters to Dostoevsky. 1867-1878. Introduction — Texts — Notes]. Ashimbaeva N. T. *Dostoevskij. Kontekst tvorchestva i vremeni* [Dostoevsky. The context of works and time]. St. Petersburg, Serebrjanyj vek Publ., 2005, pp. 91–168. (In Russian)

18 Mihnjukevich V. A. Byliny [Epic poems]. *Dostoevskij: Jestetika i pojetika. Slovar'-spravochnik* [Dostoevsky: Aesthetics and poetics. Dictionary]. Cheljabinsk, Metall Publ., 1997, p. 142. (In Russian)

19 Nejolov E. M. "Povest' o Petre i Fevronii" i "Carevna-ljagushka" ["The Tale of Peter and Fevronia" and "Frog Princess"]. *Riabininskie chteniia'95: mezhdunarodnaia*

nauchnaia konferentsiia po problemam izucheniia, sokhraneniia i aktualizatsii narodnoi kul'tury Russkogo Severa: sbornik dokladov [Riabininsky readings'95: international scientific conference on the issues of study, preservation and mainstream popular culture of the Russian North: book of reports]. Petrozavodsk, Izdatel'stvo Karel'skogo nauchnogo tsentra RAN Publ., 1997, pp. 177–183. (In Russian)

20 Nejolov E. M. Skazka i zhitie [Faire tale and hagiography]. *Problemy istoricheskoj pojetiki* [The issues of Historical Poetics]. Petrozavodsk, Izdatel'stvo PetrSU Publ., 1998, vol. 5, pp. 61–72. (In Russian)

21 Nejolov E. M. Skazka i zhitie (stat'ja vtoraja) [Fairy tale and hagiography. (Article 2)] *Problemy istoricheskoj pojetiki* [The issues of historical poetics]. Petrozavodsk, Izdatel'stvo PetrSU Publ., 2001, vol. 6, pp. 57–66. (In Russian)

22 Nejolov E. M. "Po shhuch'emu veleniju...": literaturnaja transformacija fol'klornogo motiva ["As if by magic ..." — Literary transformation of the folklore motif]. *Problemy istoricheskoj pojetiki* [The issues of historical poetics]. Petrozavodsk, Izdatel'stvo PetrSU Publ., 2008, vol. 8, pp. 44–50. (In Russian)

23 Polevoj N. A. *Istorija russkogo naroda* [History of the Russian people]. Moscow, Tip. Avgusta Semena, pri Imperatorskoi meditsinsko-khirurgicheskoi akademii Publ., 1830. Vol. 2. 472 p. 1830. Vol. 3. 415 p. (In Russian)

24 Polevoj N. A. Retsenziia na knigu: Slovo o polku Igoreve, izd. dlja uchashhihsja N. Tihonravovym. Moscow, 1866 [Book review: The Tale of Igor's Campaign, ed. for pupils by N. Tikhonravov. Moscow, 1866]. *Zhurnal ministerstva narodnogo prosveshhenija*, 1867, February, pp. 441–455. (In Russian)

25 Sokolov B. M. *O zhitijnyh i apokrificheskih motivah v bylinah* [On hagiographic and apocryphal motifs in the epic poems]. Moscow, Sinodal'naja Tip. Publ., 1916. 23 p. (In Russian)

26 Tarasov K. G. Pashal'nye motivy v tvorchestve V. I. Dalja [Easter Motifs in Vladimir Dahl's works]. *Problemy istoricheskoj pojetiki* [The Problems of Historical Poetics]. Petrozavodsk, Izdatel'stvo PetrSU Publ., 1998, vol. 5, pp. 295–302. (In Russian)

27 Certelev N. D. *Vzgljad na russkie skazki i pesni i povest' v duhe starinnyh russkih stihotvorenij* [View on the Russian fairy tales, songs and short novel in the spirit of ancient Russian poems]. St. Petersburg, Tip. Grecha Publ., 1820. 35 p. (In Russian)

28 Certelev N. D. O proizvedenijah drevnej russkoj pojezii [On the works of ancient Russian poetry]. *Syn Otechestva*, 1820, no 30, part 63, pp. 149–152. (In Russian)

УДК 821.161.1
ББК 83.3(2Рос=Рус)

This is an open access article distributed under
the Creative Commons Attribution 4.0
International (CC BY 4.0)

© 2018 г. О. В. Сулемина
г. Воронеж, Россия

СУДЬБА КАК «АГЕНТ» СТРАШНОГО В ПОЭМАХ А. С. ПУШКИНА

Аннотация: Тема судьбы занимает в творчестве А. С. Пушкина особое место. Судьба имеет несколько воплощений. Это либо благое Провидение, либо злой Рок, либо Случай, играющий с человеком. В данной работе мы рассмотрим реализацию страшной судьбы в нелирической поэзии, где создается особое пространство, в котором человек оказывается «игрушкой» надличностных сил и в итоге приходит к гибели. Однако стоит отметить, что человек попадает под влияние злого рока вследствие определенных поступков или мыслей. В то время как Провидение благосклонно, Судьба — злой Рок приносит человеку исключительно страдания.

Ключевые слова: судьба, рок, поэма, статуя, страшное.

Информация об авторе: Оксана Владимировна Сулемина — кандидат филологических наук, старший преподаватель, Воронежский государственный технический университет, ул. 20-летия Октября, д. 84, 394006 г. Воронеж, Россия. E-mail: russ_yaz_kaf@vgasu.vrn.ru)

Дата поступления статьи:19.01.2018
Дата публикации: 28.12.2018
Для цитирования: *Сулемина О. В.* Судьба как «агент» страшного в поэмах А. С. Пушкина // Вестник славянских культур. 2018. Т. 50. С. 158–164.

Тема страшной судьбы человека затрагивается Пушкиным и в лирике, и в поэмах, но именно на сюжетном уровне поэм это происходит более эксплицировано.

Мы уже говорили о роковом пространстве Судьбы в поэме «Медный всадник». [6] Еще один вариант *страшной судьбы* разворачивается в «Каменном госте» (1830) [8]. «Наброски» сюжета о мертвом ревнивом муже можно заметить в «лицейском» послании «К молодой вдове» [9]: «Почему, в любви счастливой / Видя страшную мечту, / Взор недвижный, / боязливый / Устремляешь в темноту? / <…> Вечно ль слезы проливать, / Вечно ль мертвого супруга / Из могилы вызывать? / <…> Верь любви — невинны мы. / Нет, разгневанный ревнивец / Не придет из вечной тьмы; / Тихой ночью гром не грянет, / И завистливая тень / Близ любовников не станет, / Вызывая спящий день») [5, т. 1, с. 187]. Здесь лирический субъект уверен в собственной безнаказанности, потому что никак не связан со смертью мужа своей возлюбленной, который, «блаженством упоенный, / На груди» ее «уснул». Тень, которая способна в раннем стихотворении лишь принести с собой воспоминание о прошлом и напугать этим, никак физически не влияя на настоящее, в «Каменном госте» «конденсируется» в живую статую — орудие возмездия убийце.

Дон Гуан сам устремляется навстречу наказанию за убийство Командора, будто одержимый злой силой. Мы встречаем его на кладбище, территории мертвых, к ко-

торым теперь принадлежит и Командор. Герой говорит, что был выслан из Мадрида, чтобы его «оставила в покое семья убитого».

Однако он действует вопреки здравому смыслу, возвращаясь и будто специально добиваясь своей гибели: при очередной встрече с Доной Анной, женой (двоение образа Анны как жены-вдовы указывает на ее посмертную «принадлежность» мужу) Командора «у гроба» Дон Гуан озвучивает просьбу, которая затем исполняется почти детально.

Дона Анна.
Ну? что? чего вы требуете?
Дон Гуан.
Смерти.
О пусть умру сейчас у ваших ног,
Пусть бедный прах мой здесь же похоронят
Не подле праха, милого для вас,
Не тут — не близко — дале где-нибудь,
Там — у дверей — у самого порога…

Итак, пребывая в пространстве Командора, Дон Гуан планирует собственную смерть следующим образом: гибель у ног Доны Анны, погребение у порога. Смертельный locus обозначен. Карающая сила судьбы действует через вдову Командора, которая «памятник <…> воздвигла», с помощью скульптора наделив его чертами «исполин(а)», и «согре(вает)» его «дыханием небесным», окропляя «любви <…> слезами», т. е. будто бы поддерживает в нем жизнь, которая нужна, чтобы отомстить. Дона Анна не подозревает о своей «роли» орудия судьбы (и «посредника» между Гуаном и роком, воплощенным в статуе); она вынуждена уйти с «гробницы», назначив время и место встречи-смерти, потому что «моленье <…> в ум нейдет». Но с уходом Доны Анны *«Другое»* заявляет о себе открыто: статуя *глядит* и *сердится*, а потом и вовсе *кивает*. Дон Гуан «шутит» с Командором, пытаясь даже после убийства отомстить ему за то, что он Доной Анной «выбран был», но на самом деле действует в соответствии с «волей» самой живой статуи. Получая ответ, Дон Гуан испытывает страх: «Страшное, собственно, и страшно у Пушкина именно потому, что оно *есть*, и не как нечто “случайное” и “постороннее”, а как шифр ощутимой близости “другого”, <…> с которым спорить нельзя» [8, с. 184].

Заглавный герой продолжает движение к гибели, говоря при последней встрече с Доной Анной, что «казнь <…> заслужил» и опять настаивая на приятии смерти:

Что значит смерть? за сладкий миг свиданья
Безропотно отдам я жизнь. —
что реализуется практически сразу.

Дона Анна будто прозревает невозможность выхода для героя и оказывается права: судьба-наказание в лице статуи, несущей смерть, ждет Дона Гуана у порога, как он и «просил», на кладбище. Круг замыкается, и герой это осознает, но предпринимает последнюю попытку заявить о самостоятельности своих решений: «Я звал тебя и рад, что вижу». Однако и эта попытка оборачивается исполнением роковой воли: «приветственное» рукопожатие оказывается смертельным. Художественное пространство «Ка-

менного гостя» представляет собой сцену, на которой Судьба разыгрывает трагедию человеческих жизней. «Актеры» не всегда осознают действие воли «главного режиссера», а если и осознают, то не могут ей противиться.

Невозможность для человека противиться *роковой* Судьбе, которая страшна своей близостью и непреодолимостью своего воздействия, можно наблюдать, например, в стихотворении «19 Октября» (1825) [5, т. 2, с. 374–377], где лирический субъект вспоминает об *узком круге друзей*, «Из края в край преследуем грозой, / Запутанный в сетях судьбы суровой…».

Роковое пространство судьбы, в котором пребывают бессильные противостоять ей герои, разворачивается перед нами и в «Пире во время чумы» [5, т. 7, с. 173–184], где высшая степень человеческого ужаса выражается через безумное пиршественное веселье. (Ср. замечание Пушкина «<О поэтическом слоге>», 1828: «<…> иногда ужас выражается смехом».)

Здесь, думается, стоит вспомнить о стихотворении П. А. Вяземского «Осень 1830 года»: «Как осень хороша! как чисты небеса! / <…> Но горе! тайный враг, незримый, неизбежный, / Средь празднества потряс хоругвию мятежной. / На ней начертано из букв кровавых: Мор. / <…> Смерть воцарилась, жизнь во лжи изобличая, / И сердце, сжатое боязнью и тоской, / Слабеет и падет под мыслью роковой. / Не верьте небесам: им чувство доверялось, / Но сардонически и небо улыбалось. / <…> Земного царства царь, в владении своем, / Один под бич поник униженным челом, / <…> Так в жертвах, преданных секирам палачей, / Последняя стоит, в живой кончине страха, / И очереди ждет, чтоб упразднилась плаха. / Отсрочка ей не жизнь, судьбы коварный дар; / И вместо, чтоб пресек в ней жизнь один удар, / Над нею смерть, свои удары помножая, / Страданий лестницей ведет на край от края» [3]. Именно прохождение обреченных через «жив(ую) кончин(у) страха» изображает Пушкин в своем «Пире…».

Пирующие, пребывая в мире, где царствует Чума, будто «отмечены» ей, что делает их, по слову священника, подобными бесам. Каждый из участников пира понимает свою обреченность и греховность; Вальсингам говорит:

<…> я здесь удержан
Отчаяньем, воспоминаньем страшным,
Сознаньем беззаконья моего,
И ужасом той мертвой пустоты,
Которую в моем дому встречаю…

Воспоминание, которое для поэта служит орудием творчества, для людей, лишенных дома и родных, одиноких перед роковой судьбой, оказывается «орудием» вторгающегося в мир ужаса.

Воспоминание о собственном грехе постоянно преследует и страшит Бориса в трагедии «Борис Годунов»:

Душа сгорит, нальется сердце ядом,
Как молотком стучит в ушах упрек,
И все тошнит, и голова кружится,
И мальчики кровавые в глазах...
И рад бежать, да некуда... ужасно!
Да, жалок тот, в ком совесть нечиста.

Вспомним «лицейское» стихотворение «Сон»: «Я не злодей, с волненьем и тоской / Не зрю во сне кровавых приведений / <…> И в поздний час ужасный бледный *Страх* / Не хмурится угрюмо в головах» [5, т. 1, с. 147].

Герой испытывается собственной совестью посредством ужаса, охватывающего все его чувства и влекущего к неминуемой расплате. Смертный грех Бориса требует смертельного искупления, и он это сознает. Кровавые мальчики, которые видятся царю, — это, как кажется, не только убиенный им царевич, но и его сын, обреченный на смерть (род Бориса прерывается карающей силой).

Территория трагедии — это область жестокой и безразличной Истории, где нет места милости. Народ, совокупно представляющий не официальную, а частную сферу исторического процесса, испытывает ужас перед безликой возвышающей и карающей силой, которая «играет» судьбами всех, кто причастен к ней.

Представляется, что сюжетом всех упомянутых нами пушкинских драм служит столкновение человека с «Другим» — надличностной роковой силой, беспристрастной или враждебной «частному» существованию, которая разрушает личность и подчиняет ее своей воле.

Этот же сюжет реализуется и в «Сказке о золотом петушке» (1834) [5, т. 3, с. 557–564], где *сонное* царство Дадона становится объектом действия морока, который наводит демоническая сила. Пассивность и дремотное состояние царя («Царствуй, лежа на боку!») делают его (и его царство) объектом влияния внешних сил. Спокойный сон Дадона, который родствен «дремот(е) хладн(ой)» [5, т. 2, с. 42] из лирики, ведет к «застыванию», смерти (этим обусловлено прекращение продолжения царского рода с гибелью сыновей). Золотой петушок («мертвая» фигура) оказывается единственным живым и активным существом в государстве, поскольку воплощает в себе охранительную волю Звездочета. Петушок регулярно прерывает спокойный сон царя, чтобы указать ему на приближающуюся опасность. Пробужденный Дадон сталкивается со страшной реальностью:

Петушок опять кричит;
Страх и шум во всей столице.

Попытки царя сохранить покой и избавиться от внешней угрозы заканчиваются плачевно. Звучащий вначале как предупреждение, крик петушка начинает казаться посланием страшного и неизвестного врага, регулярно [5, т. 4, 8, с. 39–64] требующего себе жертву.

Шамаханская царица наделяется демоническими, потусторонними чертами: она появляется после того, как

Застонала тяжким стоном
Глубь долин, и сердце гор
Потряслося. <…>, —

будто разбуженный представитель преисподней. Ее шатер стоит «в ущелье тесном», пространстве, связанном в пушкинской художественной реальности с демоническими, адскими персонажами. Кроме того, она выходит к царю, «сияя как заря», что отсылает к образу Люцифера. Своей завораживающей силой царица «наводит морок» на сыновей Дадона, самого царя и даже Звездочета. Смерть Звездочета и Дадона проис-

ходит примерно по тому же сценарию, что и гибель царских сыновей: царица завораживает своих противников так, чтобы они боролись друг с другом, т. е. побеждает врагов их собственными руками. Исчезновение царицы еще больше усиливает бессмысленность гибели ее врагов. Сам факт ее появления в пределах дадонова царства вызван его статичностью, отсутствием воли и движения. Субъект, лишенный собственного устремления и пребывающий в пассивно-сонном состоянии, становится объектом воздействия «Другого».

Вообще, говоря о «сновидчестве» (в особенности о его «страшной» составляющей) пушкинских героев, представляется уместным выделить две его основные вариации. *Первую* из них можно охарактеризовать словами А. П. Сумарокова из его пародийной, но очень точно фиксирующей при этом определенный топос оды: «И наяву зрю страшный сон» [7 с. 287]. Это особое состояние, которое характеризуется проникновением «Другого» в наличную реальность и последующим ее преображением в подобие «страшного сна»; такой «реальный сон» преследовал Евгения из «Медного всадника». Второй вариант связан с обратным процессом; это, например, провиденциальные страшные сны Татьяны («Евгений Онегин») [10 p. 137–175], Петруши Гринева («Капитанская дочка» [4]).

Завершая обзор «страшной» реальности в рассмотренных нами «сюжетных» поэтических произведениях Пушкина, добавим, что, хотя «страшное» и связано с влиянием надчеловеческой, враждебной высшей силы (будь то силы рока или хаоса), оно обычно «проникает» внутрь частного человеческого существования только как ответ на определенные действия (воспринимаемые как «грех») или, наоборот, бездействие человека. «Встреча с судьбой» так или иначе обусловлена предшествующими поступками героев: «просто так» в пушкинском мире ничего не происходит. Судьба как провидение (подчиненное воле бога) благосклонна, судьба как беспристрастный рок (воздаяние за «грехи») страшна, поскольку лишена *милости к падшим.*

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1 *Ахматова А. А.* «Каменный гость» Пушкина // Пушкин: Исследования и материалы. Л.: Изд-во АН СССР, 1958. Т. II. С. 194.

2 *Вяземский П. А.* Осень 1830 года // *Вяземский П. А.* Стихотворения. Л.: Сов. писатель, 1958. С. 227–229.

3 *Коджак А.* Сказка Пушкина «Золотой петушок» // American Contributions to the 8th International Congress of Slavists. Ohio, 1978. Vol. 2. P. 332–334.

4 *Николаева Т. М.* «Слово о полку Игореве». Поэтика и лингвистика текста; «Слово о полку Игореве» и пушкинские тексты. М.: КомКнига, 2005. С. 234–256.

5 *Пушкин А. С.* Полн. собр. соч.: в 19 т. М.: Воскресенье, 1994–1997.

6 *Сулемина О. В.* Роковое пространство судьбы в поэме А. С. Пушкина «Медный всадник» // Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2017. № 2 (25). С. 39–46.

7 *Сумароков А. П.* Избр. произведения. Л.: Сов. писатель, 1957. 607 с.

8 *Фаустов А. А.* Авторское поведение Пушкина: Очерки. Воронеж: Изд-во ВГУ, 2000. 321 с.

9 *Якобсон Р.* Статуя в поэтической мифологии Пушкина // Работы по поэтике: Переводы / сост. и общ. ред. М. Л. Гаспарова. М.: Прогресс, 1987. С. 145–197.

10 *Hasty O. P.* Pushkin's Tatiana O. P. Hasty. Madison: Univ. of Wisconsin Press, 1999. 269 p.

* * *

© 2018. Oksana V. Sulemina
Voronezh, Russia

FATE AS THE AGENT OF FEAR IN PUSHKIN'S POEMS

Abstract: Theme of fate holds a special place in the works of A. S. Pushkin. Fate has several incarnations. This is either a good Providence or an evil Fatum or a chance that plays with man. This paper is to consider the realization of a terrible fate in non-lyrical poetry where a special space, in which a person turns out to be a "toy" of transpersonal forces and eventually meets his doom, is created. However we must note that a man falls under the influence of evil fate due to his certain actions or thoughts. And while Providence is supportive Fate, the evil Fatum, brings to him only sufferings.
Keywords: fate, fatum, poem, statue, terrible.
Information on the author: Oksana V. Sulemina — PhD in Philology, Senior Lecturer, Voronezh State Technical University, 20-years October St., 84, 394006 Voronezh, Russia. E-mail: russ_yaz_kaf@vgasu.vrn.ru
Received: January 19, 2018
Date of publication: December 28, 2018
For citation: Sulemina O. V. Fate as the agent of fear in Pushrin`s poems. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2018, vol. 50, pp. 158–164. (In Russian)

REFERENCES

1 Ahmatova A. A. "Kamennyj gost'" Pushkina [Pushkin's "The stone guest"]. *Pushkin: Issledovanija i materialy* [Pushkin: Research and studies]. Leningrad, Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR Publ., 1958. Vol. 2. P. 194. (In Russian)
2 Vjazemskij P. A. Osen' 1830 goda [Autumn of 1830]. *Stihotvorenija* [Poems]. Leningrad. Sovetskij pisatel' Publ., 1958, pp. 227–229. (In Russian)
3 Kodzhak A. Skazka Pushkina "Zolotoj petushok" [Pushkin's tale "Golden Rooster"]. *American Contributions to the 8th International Congress of Slavists.* Ohio, 1978, vol. 2, pp. 332–334. (In Russian)
4 Nikolaeva T. M. "Slovo o polku Igoreve" "Lay of Igor`s campaign"]. *Pojetika i lingvistika teksta; "Slovo o polku Igoreve" i pushkinskie teksty* [Poetics and linguistics of the text; "Lay of Igor`s campaign" and Pushkin's texts]. Moscow, KomKniga Publ., 2005, pp. 234–256. (In Russian)
5 Pushkin A. S. *Polnoe sobranie sochinenij: v 19 t.* [Complete works: in 19 vols.]. Moscow, Voskresen'e Publ., 1994–1997. (In Russian)
6 Sulemina O. V. Rokovoe prostranstvo sud'by v pojeme A. S. Pushkina "Mednyj vsadnik" [The fatal space of Destiny in A. S. Pushkin's poem "The Bronze Horseman"]. *Lingvistika i mezhkul'turnaja kommunikacija*, 2017, no 2 (25), pp. 39–46. (In Russian)
7 Sumarokov A. P. *Izbrannye proizvedenija* [Selected works]. Leningrad, Sovetskij pisatel' Publ., 1957. 607 p. (In Russian)
8 Faustov A. A. *Avtorskoe povedenie Pushkina: Ocherki.* [Pushkin's author behavior: Essays]. Voronezh, Izdatel'stvo VSU Publ., 2000. 321 p. (In Russian)
9 Jakobson R. Statuja v pojeticheskoj mifologii Pushkina [Statue in Pushkin's poetic mythology]. *Raboty po pojetike: Perevody* [Works on poetics: Translation]. Moscow, Progress Publ., 1987, pp. 145–197. (In Russian)

10 Hasty O. P. *Pushkin's Tatiana.* Madison, Univ. of Wisconsin Press Publ., 1999. 269 p. (In English)

УДК 821.161.1
ББК 83.3(2Рос=Рус)52

This is an open access article distributed under
the Creative Commons Attribution 4.0
International (CC BY 4.0)

© 2018 г. Е. Г. Падерина
г. Москва, Россия

К ИСТОРИИ СОХРАНЕНИЯ И ПЕРВЫХ ПУБЛИКАЦИЙ ЧЕРНОВЫХ РУКОПИСЕЙ ГОГОЛЯ: ВОПРОСЫ, ПРОБЛЕМЫ, НОВЫЕ МАТЕРИАЛЫ

Аннотация: Мы на пороге 210-летнего юбилея Гоголя, но наше знание о его рукописях и автографах все еще не полное, а судьба многих из них неизвестна; отдельные произведения печатаются по тексту первого издания, многие письма — по сделанным современниками копиям, следы части автографов и рукописей теряются в периоды разломов отечественной истории, во времена издательских проектов. Не все понятно даже с тем рукописным наследием писателя, которое поступило в государственные архивы страны уже в XIX в. В статье обсуждаются вопросы и проблемы, связанные с судьбами черновых материалов Гоголя, с их появлением в печати и поступлением в архивы. Публикуемый «Реестр черновых бумаг Н. В. Гоголя», отправленных наследниками в Москву для подготовки 10-го издания сочинений писателя, сохранился в фонде Н. С. Тихонравова Отдела рукописей РГБ. Документ проливает свет на одно темное обстоятельство в истории сохранения гоголевских рукописей.

Ключевые слова: Гоголь, рукописи, черновики, публикации, архивные материалы, комментарии

Информация об авторе: Екатерина Геннадьевна Падерина — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник, Институт мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук, ул. Поварская, д. 25 а, 121069 г. Москва, Россия. E-mail: info@imli.ru

Дата поступления статьи: 10.04.2018
Дата публикации: 28.12.2018
Для цитирования: *Падерина Е. Г.* К истории сохранения и первых публикаций черновых рукописей Гоголя: вопросы, проблемы, новые материалы // Вестник славянских культур. 2018. Т. 50. С. 165–177.

По смерти Гоголя сохранение всякой памяти о нем, а тем более всякого автографа, авторизованной или относительно достоверной копии и т. п. «мгновенно» приняло форму собирательства и поступательного ознакомления широкого читателя с «творческой лабораторией» классика — с черновыми редакциями, набросками, не получившими художественного воплощения замыслами. Распространение интереса читающей России на черновики писателя и драматурга было внове. Сыграло свою роль стяжение многих факторов, влияющих на литературный процесс и/или сопровождающих его[1],

[1] См., например, о «тяжбе» между литературными направления и толстыми литературными журналами и о значении в ней наследования Гоголю: [20].

включая вовлечение самим Гоголем читателей в создание 2-го тома «Мертвых душ» и прижизненное положение классика. М. П. Погодин писал, в частности, 7 мая 1852 г. одному из постоянных корреспондентов «Москвитянина» — библиографу С. И. Пономареву: «Спешу в Петербург — не успел и дочитать Ваше письмо. <…> Скажите г. Самарину, что найдены чернов. пять глав Мертв. душ, Объяснение литургии и много писем. Я еду в Петерб. на 3 дня» [17, с. 54].

Так или иначе уже в 1856 г. в 1-м томе «Русского вестника» Н. Трушковский опубликовал черновой вариант окончания гл. IX «Мертвых душ». Редактор нового журнала, М. Н. Катков, написал в предисловии: «Нам приятно начать первую книжку нашего издания строками Гоголя», а заключил «изъявлением благодарности родственникам Гоголя за обязательность, с какою они дозволили нам украсить “Русский вестник” этим отрывком» [12, с. 1, 3][2]. Но все-таки в эти годы в периодической печати появлялись по преимуществу гоголевские письма, а публикация его черновиков была первоначально прерогативой издателей его сочинений, а также его первого биографа Кулиша. Н. П. Трушковский, в частности, в чьем распоряжении был солидный корпус рукописей его знаменитого дяди, включил в первое посмертное издание гоголевских сочинений (1855–1856) отрывок из незавершенной повести «Гетьман», упомянутый выше черновой отрывок поэмы и «Два отрывка из малороссийской повести: Страшный кабан». Кулиш в своей книге «Записки о жизни Николая Васильевича Гоголя, составленные из воспоминаний его друзей и знакомых и из его собственных писем» (1856) не только обнародовал многие эпистолярные тексты Гоголя, но и подробно описал несколько его рабочих записных тетрадей, сбереженных К. С. Аксаковым, и воспроизвел некоторые фрагменты, а кроме того в «Приложении» опубликовал неизвестный ранее читателю даже понаслышке драматический эскиз — черновые наброски первых полутора действий трагедии из истории Англии времен Альфреда Великого. В 1857 г. Кулиш выпустил под своей редакцией 6 томов «Сочинений и писем Н. В. Гоголя», в которое вошли черновые редакции «Тараса Бульбы», «Портрета», а ранее опубликованные сохранившиеся главы 2-го тома «Мертвых душ» он напечатал в двух редакциях — по верхнему и по нижнему слою чернового текста. Увеличился объем обнародованных черновиков Гоголя и усилиями наследников и Ф. В. Чижова («Полное собрание сочинений Н. В. Гоголя. 2-е изд. его наследников, пополненное по рукописям автора». М., 1867. Т. 1–4). Наконец, более чем существенно пополнился состав обнародованных черновых редакций, набросков и заметок Гоголя в 10-м издании под редакцией академика Н. С. Тихонравова и автора «Материалов к биографии Гоголя» (1892–1897) В. И. Шенрока; первый при этом разобрал и подготовил к печати самый обширный корпус ранее неизвестных черновых текстов, а последний в 7-м томе «Сочинений Н. В. Гоголя» подробно и по возможности методично описал все известное на тот момент рукописное наследие классика, включая и не упомянутые предшественником автографы[3]. Последующие переиздания А. Ф. Марксом (более или менее сильно усеченные относительно 10-го

[2] Через несколько лет, в 1861 г., еще два новых журнала начнут свою жизнь с черновыми материалами Гоголя. «Время» выйдет с публикацией Н. В. Гербеля из Нежинской коллекции гоголевских автографов [2, с. 606–614], а П. А. Кулиш проявит небывалую смелость и поместит в «Основе» не какой-то единый черновик или черновой фрагмент известного произведения, а несколько отрывочных, сугубо предварительных заметок и заготовок Гоголя («кусочков мыслей» — по формулировке публикатора), относящихся — по выводу Кулиша — к известной прежде только по мемуарам и гоголевским эпистолярным упоминаниям трагедии из истории Запорожья [9].

[3] О поступательном расширении состава публикуемых текстов в первых изданиях Гоголя см.: [5, с. 5–8].

издания), а также вал изданий сочинений Гоголя (полных или избранных) в юбилейные 1902 и 1909 гг. — новыми черновыми текстами не пополнялись. Следующим этапом в этом плане стало первое академическое издание Гоголя (1938–1952). Однако достоянием читателя в этом временном промежутке черновики становились благодаря сотрудникам архивов и библиографам (см. далее).

Между тем вопрос о публикации (и не только первой) того или иного гоголевского текста, тем более не предназначенного самим автором к печати, до попадания их в юрисдикцию архивохранилищ государственного масштаба (Императорская публичная библиотека, Московский Публичный и Румянцевский музеи) или регионального (Библиотека Нежинского историко-филологического института) требовал официального согласия владельца (ср. упомянутую выше благодарность Каткова наследникам писателя[4]); в случае с изданием «сочинений» оговаривалась и материальная сторона по результатам продажи тиража выпущенных томов. Так, в частности, оговорены условия в неопубликованной, насколько нам известно, доверенности наследников на имя Ф. В. Чижова и И. С. Аксакова: «Мы, нижеподписавшиеся наследники покойного Николая Васильевича Гоголя, поручаем Федор<у> Васильевичу Чижову и Ивану Сергеевичу Аксакову напечатать сочинения покойного, состоящие в шести томах, в пяти тысячах экземплярах и по отпечатании выпустить в продажу, вырученные же деньги выслать на имя Владимира Ивановича Быкова[5]. Полтавской Губернии, Миргородского уезда, село Васильевка. 1861 года, Сентября 29 дня. Николай Трушковский, Анна Гоголь, Елисавета Быкова, Ольга Головнина»[6]. В период подготовки 10-го издания — оговаривался вопрос о денежной компенсации за передачу литературных прав. Эти условия сформировали совсем не простые обстоятельства для издателей[7], не так просто и не в полном объеме реконструируемые ныне, в то время как касаются они между тем непосредственного состава и качества сохранности уцелевших и найденных по смерти писателя рукописей, писем и т. п.

Основной массив черновых автографов Гоголя долгое время находился в руках его наследников и ближайших друзей (А. А. Иванов, В. А. Жуковский, Аксаковы, Н. Я. Прокопович и др.), к которым черновики попали «волею судеб»: «связка» рукописей была оставлена Гоголем в мастерской А. А. Ивановна, как казалось ему — на какое-то время, художник обращался по этому поводу к С. П. Шевыреву, спрашивая, как ему поступить [4, т. 3, с. 356], но в итоге «связка» была обнаружена С. А. Ивановым после смерти брата; подобно этому «чемодан» с гоголевскими бумагами остался у Жу-

[4] Ср. также при публикации в «Русском архиве» «первоначальной редакции» «Повести о капитане Копейкине» (уже принадлежащей Императорской публичной библиотеке и подготовленной А. Ф. Бычковым в бытность зав. Отделением рукописей и собр. старопечатных церковно-славянских книг) выражение П. Бартеневым признательности «родственникам Н. В. Гоголя, дозволившим (при посредстве Ф. В. Чижова) поместить их («любопытные разночтения» между опубликованным в издании наследников 1862 г. и помещаемым в журнале текстом. — *Е. П.*) в Русский Архив» [19, стб. 775].

[5] Мужа сестры Гоголя — Елизаветы Васильевны.

[6] ОР РГБ. Ф. 332. Чижов Ф. В. К. 68. Ед. хр. 2. Л. 1–1об. (печатаем с исправлением синтаксических особенностей подлинника).

[7] В этом свете следует отвести как необоснованный известный упрек Г. П. Георгиевского, обращенный к первым издателям: «По смерти Гоголя рукописи его перешли, в большинстве своем, в собственность наследников всего его имущества — матери и сестер — и стали предметом извлечения из них материальных выгод. Редакторы посмертных изданий сочинений Гоголя отыскивали в рукописном наследстве его такие произведения, которые или совсем не были напечатаны, или были известны по вариантам и печатались не полностью. Так поступали с рукописями Гоголя Кулиш, Трушковский, Чижов» [18, с. 3].

ковского за границей и был передан Н. Трушковскому вдовой поэта, А. П. Елагиной [1, с. 282]; об аксаковской коллекции сказано выше, а у Н. Я. Прокоповича рукописи оказались в период подготовки первого издания «Сочинений Гоголя» и были в 1861 г. выкуплены графом Г. А. Кушелевым-Безбородко у наследников в пользу Нежинского института, что положило начало архивации гоголевского наследия. Из опубликованных данных известно, что следом в архивохранилища поступили рукописи и бумаги из римской «коллекции», одна часть которых была пожертвована братом художника Императорской Публичной библиотеке в 1862 г. (черновые редакции пьес, вошедших в первое издание и мн. др. [13, с. 48]), а оставшаяся, уже по завещанию С. А. Иванова, попала в Московский Публичный музей вместе с бумагами А. А. Иванова, среди которых в 1879 г. и «обнаружилась» [14, с. 43, 46–49][8]. В 1889 г. от Д. Ф. Самарина (согласно завещанию И. С. Аксакова) тот же музей (МП и РМ) получил две из шести, сберегаемых в семье, рабочие записные тетради Гоголя [15, с. 67–70], а самый большой объем автографов был передан в Музей наследниками в 1896 г. [16, с. 16], т. е. по завершении подготовки и/или по выходу из печати двух последних томов 10-го издания, редактором которого был вначале Н. С. Тихонравов, а после его скоропостижной кончины (1893) — В. И. Шенрок.

Разумеется, на этом пополнение гоголевского фонда государственных архивов не остановилось, и характерно, что не только извне, но и при описании и систематизации как вновь поступивших, так и уже хранящихся документов и коллекций таковых [18, с. 3–5; 6]. Понятно, что немалый объем автографов Гоголя и авторизованных рукописных текстов сохранялся (и сейчас сохраняется) в руках коллекционеров и других частных лиц. Но сейчас речь о другом.

Уже при первичной обработке и неполной систематизации собранного рукописного фонда Гоголя архивисты столкнулись с рядом вопросов по идентификации рукописного текста, его датировке, установлению полноты и качества первой публикации и т. п. В числе прочего обнаружили себя проблемы, связанные с предшествующей «миграцией» автографов или порожденные ею. Например, причудливой оказалась биография упомянутой выше аксаковской коллекции гоголевских черновиков. Кулиш разбирал ее и готовил к частичной публикации и описанию в книге о Гоголе еще при жизни Константина Сергеевича, специально приезжая для этого в Абрамцево [8, с. 20]; Иван Сергеевич взялся за ее осмотр и подготовку к передаче в архив уже в начале 1880-х гг., выделив и опубликовав два не упомянутых Кулишом документа, записанных на отдельных листах, — фрагмент неизвестной драмы и рецензию на пушкинского «Бориса Годунова» [11]. Там же Аксаков перечислил наиболее значительные гоголевские произведения, черновые редакции которых имеются в рабочих тетрадях[9], и сообщил о намерении передать собрание в архив[10]; но осуществить это не успел, и черновики поступили в Музей уже после его смерти от Д. Ф. Самарина, однако при этом — не все. Дело

[8] В «Полном систематическом своде документальных свидетельств», изданном И. А. Виноградовым, указан 1880 г. [4, т. 3, с. 357], но о том, что верным следует считать 1879 г., свидетельствует помета А. Е. Викторова (первого хранителя отдела рукописей Румянцевского музея) о времени поступления входящего в состав «бумаг А. Иванова» первого издания «Ревизора» 1836 г. с авторскими поправками и дополнениями для второго издания 1841 г. [6, с. 549].

[9] «В них заключаются первоначальные наброски некоторых повестей “Вечеров на Хуторе близь Диканьки”, “Тараса Бульбы”, “Портрета”, “Невского Проспекта”, “Коляски”, всего “Ревизора”, а также некоторых журнальных, напечатанных в “Собрании его сочинений” статей» [11, с. 19].

[10] «Все эти рукописи Гоголя приготовляются нами к сдаче в Румянцевский Публичный Музей» [11, с. 19].

было не в том, что Самарин ограничил свои усилия (обе тетради тщательно перемечены им, и в них оставлены соответствующие заверительные подписи); о причине неполной передачи сообщается в «Отчете» Румянцевского музея за 1889–1891 гг.: «Принося глубокую благодарность исполнителю воли покойного Ивана Сергеевича, мы не можем не выразить сожаления, что в бумагах И. С. после его смерти не оказалось большей части обещанных Музеям рукописей. В переданном теперь из перечисленного в Руси (т. е. в: [11, с. 19]. — *Е. П.*) находятся только *два* сочинения (Ревизор и Коляска) и нет следующих: Вечера на хуторе близ Диканьки, Тарас Бульба, Портрет и Невский проспект; мелких статей И. С. не исчислял» [15, с. 67]. По счастью, остальные записные тетради тоже попали в архив, но позднее — вместе с собранием наследников, точнее — в составе этого собрания.

Между тем объем и состав гоголевских рукописей в руках наследников тоже менялся с течением времени, как менялись и те младшие родственники Гоголя, к которым переходили права на это рукописное наследство[11]. При этом, как следует только из опубликованных данных (писем наследников, друзей, издателей и биографов Гоголя), у самих наследников возникали в разное время вопросы и тревоги по поводу сохранности унаследованного [4, т. 1, с. 273–273]. В то же время, судя по составу опубликованного и описанного в 10-м издании Тихонравовым к 1889 г., рукописи, отписанные архиву И. С. Аксаковым в вышеупомянутой публикации (в частности, все шесть записных тетрадей), в распоряжении Тихонравова были[12], но от кого он их получил для работы и в чьем распоряжении они были в дальнейшем до 1896 г., до сих пор было непонятно. Шенрок, в целом с большой степенью систематичности описавший все рукописное наследие Гоголя, хранившееся в то время в московском, петербургском и нежинском архивных фондах, не во всех случаях указывал даже место хранения (например, «Книга всякой всячины, или подручная энциклопедия» описана им отдельно от собрания Румянцевского музея [22, с. 873–891]), тем более историю поступлений, будучи скован жесткими сроками[13].

В обстоятельствах передачи наследниками в МП и РМ музей гоголевских рукописей не вполне прояснен и вопрос о том, от кого, собственно, они были получены (по официальным документам и физически) и были ли они предварительно возвращены из Москвы в Полтаву? Обнародованные сведения по этому поводу лаконичны, неоднозначны, а частью — противоречивы. В обзоре поступившего собрания (подписанном — «От Директора Музеев», т. е. от А. М. Веневитинова) читаем: «Наследники Н. В. Гоголя уступили Музеям за весьма скромное вознаграждение все бывшие у них рукописи нашего великого писателя, а также и материалы для его биографии, собранные ими. <…> Подробное описание этих книг помещено в примечаниях к VII тому 10-го издания сочинений Гоголя, вышедшего под редакцией Н. С. Тихонравова и В. И. Шен-

[11] И. С. Аксаков, например, знавший из наследников, занимавшихся изданием Гоголя, вначале Н. П. Трушковского и потом В. И. Быкова (мужа сестры — Е. В. Гоголь), писал С. И. Пономареву 7 августа 1881 г.: «Теперь подросли племянники его, Быковы, которые хотят сами вступить в наследство и заведовать им и которые живут в Полтаве» [17, с. 142].

[12] См., например, описание записной книги (обозначенной Тихонравовым как «РА») с черновиками «Портрета» и «Невского портрета»: [21, с. 569].

[13] Судя по сохранившимся письмам Шенрока к издателю двух последних томов 10-изд., А. Ф. Марксу, в июле 1896 г. тома вышли из печати (РГАЛИ. Ф. 335. Издательство А. Ф. Маркса. Оп. 1. Ед. хр. 11. Письма Шенрока В. И. Марксу А. Ф. по вопросам издания сочинений Н. В. Гоголя. Л. 15–15 об.), а подписан был Шенроком договор с издателем 3 января 1895 г. (РГАЛИ. Ф. 139. Оп. 2. Ед. хр. 21. Л. 9).

рока» [16, с. 16]; при этом за купюрой в приведенной цитате скрыто перечисление основных произведений Гоголя, представленных автографами, рукописями и материалами записных книг (включая, повторяем, не найденные в 1889 г. среди бумаг И. С. Аксакова). Г. П. Георгиевский поначалу (1909) описывал обстоятельства приобретения так же [3, с. VII], однако спустя годы, проведя систематизацию всего рукописного фонда Гоголя Библиотеки им. Ленина и подготовив печатный каталог собрания, он высказался о ситуации несколько иначе, предварительно отметив вклад Тихонравова в изучение и публикацию неизвестных прежде черновых текстов Гоголя: «Эта задача (задача Тихонравова «исчерпать полностью все содержание автографов». — *Е. П.*) потребовала сосредоточения в руках редактора решительно всех сохранившихся автографов Гоголя. Автографы были собраны в Отделе рукописей Румянцевского музея, Тихонравов систематизировал их по плану издания. <…> По завершении работ по десятому изданию вся масса рукописей наследственного фонда осталась в Отделе рукописей» [18, с. 4].

На данный момент гоголеведение не располагает достаточными данными, чтобы прояснить обозначенные выше вопросы вполне. Однако издательская история гоголевских сочинений открывает в этом плане дополнительные возможности и указывает направление поисков сведений. В частности, разного рода переписка (дружеская и официальная) с участием редакторов, владельцев и издателей способна сообщить много интересных подробностей. Приведем только цитаты из двух писем А. Ф. Бычкова (директора ИПБ) к Тихонравову, где речь идет о возможностях и условиях пересылки в Москву для его работы гоголевских рукописей из Императорской публичной библиотеки. Первое из писем относится к разным черновикам (в том числе к гоголевской записной тетради начала 1830-х гг. и архивному переплету с черновиками пьес, прозаическими набросками и т.п.), а второе — к черновой редакции «Мертвых душ». Так, 4 июня 1887 г. Бычков писал: «В ответе на письмо Ваше поспешаю Вас уведомить, что, с своей стороны, я не встречаю препятствий к высылке в Московский Университет необходимых Вам для Ваших занятий рукописей Гоголя, поступивших в Императорскую Публичную Библиотеку от художника Иванова, с тем непременным условием, чтобы рукописи эти во все время Ваших занятий не выходили из стен Университетской библиотеки»[14]. Не ранее 24 октября 1893 г. написано не датированное автором письмо, в котором сообщается, что «сегодня отправляется в Румянцевский Музей для Ваших занятий рукопись Мертвых Душ, о чем поспешаю уведомить»[15]. Примечательно, что письма Бычкова открывают нам еще одно важное условие, осложняющее, при лояльных вроде бы обстоятельствах, труд Тихонравова, в частности. На всякую пересылку гоголевских автографов, обсуждаемую и/или осуществленную Бычковым, требовался не только официальный запрос со стороны архивохранилища, принимающего на время и рукописи, и полную ответственность за их сохранность (ср.: «предоставляю на Ваш выбор три учреждения: Университет, Румянцевский Музей и Архив Иностранных Дел»[16]), но и высочайшее разрешение Государя, и 24 октября 1893 г. отправитель такого разрешения еще не получил, хотя соответствующее представление министру сделал сразу же по получении запроса от Тихонравова[17]. Следует в этом плане лишний раз подчеркнуть заслугу Тихонравова, успевшего за кратчайший срок подготовить-таки черновой текст поэмы к печати (хотя Шенроку и пришлось повторить эту работу), при том что из жизни он ушел 27 ноября того года.

[14] ОР РГБ. Ф. 298. Р. II. К. 2. Ед. хр. 71. Л. 17–17 об.

[15] Там же. Л. 7.

[16] Там же. Л. 11–11об.

[17] Там же. Л. 9 об.

Еще один новый документ, публикуемый ниже полностью, напрямую связан с тем же 10-м изданием, но относится к истории стихийного комплектования собрания наследников и его архивации. Будущий полноценный комментарий к этому документу фактически должен будет эксплицировать всю историю первых публикаций и издательских перипетий, относящихся к черновым гоголевским автографам. Это «Реестр черновых бумаг Н. В. Гоголя», записанный рукой Николая Владимировича Быкова (племянника писателя — сына сестры, Елизаветы Васильевны, и Владимира Ивановича Быкова, занимавшегося «изданием наследников») и, вероятно, им составленный. «Реестр» отражает состав посланных в Москву В. В. Думнову весной 1886 г. гоголевских черновых рукописей и записан в письме к последнему. Приводим письмо полностью, сохраняя, по возможности, все синтаксические и прочие особенности оригинала:

Милостивый Государь
Владимир Васильевич.

Посылаю Вам квитанцию на отправление Вам всех черновых бумаг Н. В. Гоголя и реестр всех этих бумаг, в получении их прошу меня уведомить и прислать Вашу расписку с обозначением полученных Вами теперь и раньше черновых бумаг Н. В. Гоголя по реестру с оговоркой, что в 3^{х} летний срок бумаги должны быть возвращены (как было между нами условлено), а некоторые и раньше по минованию надобности.

С почтением
г. Полтава
2 марта 1886 г.

Реестр черновых бумаг Н. В. Гоголя

1) Письма Языкова к Гоголю — 23 и к ним копии
2) Переписанная набело повесть «Портрет»
3) Пакет под названием «К Размышлению о Божественной Литургии»
4) Пакет «Словарь простонародных слов»
5) Пакет «Копии писем Гоголя к Иванову»
6) Письма Иванова к Гоголю — 12 пис<ем>
7) Большая тетрадь копий писем Гоголя
8) Письма Гоголя к Жуковскому
9) Пакет под названием «5 глав, не вошедших в печатную переписку с друзьями»
10) Пакет «Выписки из журналов и книг»
11) Письма Гоголя к Щепкину
12) Записки Сельского Хозяина — 11 листов и 2 тетради
13) Ответ Гоголя [к] Белинскому
14) Копии писем Аксакова и Белинского к Гоголю
15) Разные отрывки, найденные в чемодане за границей — 7 листов
16) Пакет «Мысли и проч. писанные Гоголем на лоскутках» — 22 листа
17) Пакет «Выписки из Путешествия по России» — 7 тетрадей
18) Рецензии Гоголя — 8 листов
19) Начало неизданной повести — 1 лист
20) Предуведомление для тех, кто хотел бы сыграть Ревизора. — 1 тетрадь
21) Разных листов и полулистов — 17
22) Варианты Мертвых Душ — 8½ листа
23) 1 тетрадь писем, не вошедших в переписку
24) 9 листов черновых «Ревизора»
25) Письма Гоголя к Плетневу
26) 1 большая тетрадь и копии писем Гоголя на разных листах
27) 1 книга в переплете под № °
28) то же под № %
29) 1 книга в переплете «Письма и сочинения Гоголя том 7»
30) 1 тетрадь «Учебник Словесности»

31) Пакет «Занятие языками»
32) 1 книга разных черновых набросков
33) Пакет. Разные наброски и начатое — 28 листов
34) 1 книга «Всякой всячины»
35) 1 книга. Черновик Вечеров на хуторе под названием «Книга для Записывания и проч.
36) Черновая <рукопись> полностью Ревизора
37) Книга с вложенным листом с надписью «Как Вам нравится это сочинение?»
38) Тетрадь под № 00
39) Тетрадь «Неизданные письма»
40) Пакет «Выписки, стихотворения и проза»
41) 1 тетрадь, брошюрована, почти чистая

Н. В. Быков[18]

«Реестр», как видно уже по беглому с ним ознакомлению, многое проясняет, но одновременно содержит много «темных» мест (например, упоминание записных книг без какого бы то ни было описания их содержания) и ставит множество вопросов разного порядка. Так, по поводу первого же пункта можно указать бросающееся в глаза несоответствие широко известным данным: Быковым упомянуто 23 письма Н. М. Языкова, в то время как В. И. Шенроком в № 12 «Русской старины» за 1896 г. опубликовано 30 писем, а в ОР РГБ хранится 29 писем, и поступили они в Румянцевский музей существенно позднее основного собрания наследников. Другой пример: в пункте 2 названа «переписанная набело повесть “Портрет”», в то время как беловой автограф повести, описанный Тихонравовым во 2-м томе 10-го издания, был затем отдан в коллекцию Нежинского лицея и хранится теперь в Институте рукописей Национальной библиотеки Украины. Отсюда вопросы: а) по какому принципу (и кем таковой был определен) бывшие в работе у Тихонравова, а после Шенрока автографы были отписаны наследниками разным архивам; б) была ли все-таки перед архивацией присланная Н. В. Быковым коллекция гоголевских рукописей (не только черновых, как мы видим) возвращена в Полтаву и если была, то — целиком ли?

С другой стороны, в реестре прослеживается история собирания Н. Трушковского, и пункты 6, 8, 15, например, относятся к тем рукописям, что он получил от А. П. Елагиной. Очевидно, что и наименования отдельных «пакетов», как и в целом относительная систематизация рукописного собрания — были сделаны либо тем же Трушковским, либо кроме него — Чижовым и И. Аксаковым. Вместе с тем ныне хранящиеся в ОР РГБ черновики очень часто помечены тем же красным карандашом рукой Думнова — по-видимому, в процессе подготовки такого же, как и публикуемый, «реестра», который запрашивает от него Быков в своем письме.

Если в большинстве вопросы по «реестру» и уточнения его подробностей требуют разысканий как в московских и петербургских архивах, так и в киевских, то часть ранее имевшихся у биографов и комментаторов вопросов может быть данными письма и списка прояснена уже сейчас.

Предыстория письма, содержащего «реестр», выясняется без особых затруднений и по большей части по известным мемуарным публикациям, дополняясь новейшим «сводом документальных свидетельств» и доступными архивными данными.

[18] ОР РГБ. Ф. 289. Тихонравов Н. С. Р. II. К. 10. Ед. хр. 68. Письмо Быкова Н. В. к <Думнову> Владимиру Васильевичу. 1886. Л. 1–2об. (двойной лист тонкой пожелтевшей почтовой бумаги в 8^0; перо, чернила; на лицевой странице толстым красным карандашом, поверх текста, крупная помета рукой В. В. Думнова: № 50; каждый порядковый номер перечня перечеркнут графитным карандашом (тонкой горизонтальной линией) — скорее всего рукой Н. С. Тихонравова.

Г. П. Данилевский, публикуя в последнем номере «Исторического вестника» за 1886 г. свои воспоминания о встречах с Гоголем, включил в них несколько фрагментов из писем Анны Васильевны Гоголь, ответившей на вопросы мемуариста. В числе прочего сестра писателя сообщила о племяннике: «Недавно он (Н. В. Быков. — *Е. П.*) был в Москве и уступил там от нас право на издание сочинений покойного брата книгопродавцу Думнову, наследнику фирмы братьев Салаевых» [4, т. 1, с. 316]. Сам Николай Владимирович, в свою очередь, сообщил об этом договоре в открытом письме, помещенном в газете «Новое время» за 28 мая 1887 г., поводом к которому послужила вызвавшая у сестер и других наследников Гоголя крайне негативную реакцию статья Н. А. Белозерской, родственницы Кулиша (см. о ней: [4, т. 1, с. 150]), содержащая «догадки» (в том числе неуместные) о матери писателя и отношениях ее сыном. В ряду прочего Быков написал: «…бумаги Н. В. Гоголя <…> были в прошлом году отосланы мною по описи во временное пользование г. Думнова (купившего у нас право издания соч<инений> Н. Гоголя)» [4, т. 1, с. 272]. Архив фирмы («Наследники братьев Салаевых») и братьев Думновых практически полностью утрачен, но среди деловых бумаг его преемника по изданию гоголевских сочинений, А. Ф. Маркса, сохранилась копия того самого договора о передаче литературных прав (собственноручно заверенная В. В. Думновым: «С подлинника верно. В. Думнов»), заключенного 23 января 1886 г.[19]

По чьей инициативе был заключен договор о передаче прав — сейчас неизвестно, как неясен и примыкающий к этому вопрос о том, кто впоследствии выступил инициатором такого обширного пополнения запланированного нового (10-го) издания «Сочинений Гоголя» черновыми текстами (с Тихонравовым договор был заключен Думновым 30 мая 1888 г., и в нем речь идет о пополнении «вышедшего ныне в четырех томах», т. е. 9-го изд., выпущенного Думновым[20]). Однако уже сейчас понятно, что к Тихонравову пересланные в Москву черновики попали сразу же, поскольку уже в том же 1886 г. он опубликовал «первоначальный сценический текст» «Ревизора», о чем упомянул и Быков в своем печатном выступлении: «Насколько мне известно, г. Думнов уже воспользовался частью этого материала, при издании “Ревизора” отдельною книгою» [4, т. 1, с. 272].

Из других сведений в том же открытом письме Быкова отчасти проясняется и «биография» аксаковской коллекции гоголевских черновиков: «Ему же (Думнову. — *Е. П.*) были отосланы мною и все черновые бумаги Н. В. Гоголя, подаренные мне покойным Ив<аном> Серг<еевичем> Аксаковым» [4, т. 1, с. 272]. Остается, впрочем, и много вопросов по этому поводу: когда и, особенно, почему обещанные архиву материалы Иван Сергеевич подарил племяннику писателя. В опубликованных письмах (к родным, в частности) об этом не упоминается. Впрочем, вероятность раскрытия этих обстоятельств по хранящимся в разных архивах документам семьи не так уж мала. Не лишена научного интереса и возможна, на наш взгляд, дифференциация, пусть предположительная и не исчерпывающая, тех рукописей, что Гоголь оставил в 1842 г. К. С. Аксакову на временное, казалось ему, сохранение, и тех, что остались на родине у матери. Тщательное изучение «реестра» с этой точки зрения может дать результат, дополняющий творческую биографию Гоголя даже при своей относительной достоверности.

Наконец, еще одним приращением нашего знания о гоголевских рукописях, которому уже сейчас можно порадоваться, является предоставляемая «реестром» возможность полностью снять опасения в утрате (полностью или частично) семейной ча-

[19] РГАЛИ. Ф. 139. Оп. 2. Ед. хр. 16. 2 л.

[20] РГАЛИ. Ф. 139. Оп. 2. Ед. хр. 18. Л. 1.

сти его рукописного наследства. Речь идет об эпизоде 1885 г., когда А. В. Гоголь решила показать «старшему племяннику» Н. В. Быкову, содержимое чемодана с рукописями брата, переданного ей матерью еще за год о смерти (1868), но сохраняемому прежде не раскрытым: «В чемодане не оказалось ничего из сочинений брата, ни записных книжек, которых было несколько. Ключ был у меня, который только знала моя горничная, которая не могла им воспользоваться. Это меня ужасно огорчило. — Чемодана я не отпирала, считая себя не в праве распоряжаться общим. Вот какая неприятность! А все моя лень и беспечность виною. Мне надо было, при получении чемодана, посмотреть, что в нем! Вот таинственная пропажа!» [4, т. 1, с. 273]. Это слова из письма Анны Васильевны к Кулишу (она обратилась к биографу и издателю Гоголя, пытаясь разгадать тайну пропажи и надеясь, что рукописи у него), приведенные в вышеупомянутой статье Н. А. Белозерской со ссылкой на сообщение Кулиша и вызвавшие следующий комментарий Быкова в выше цитированном нами открытом письме: «Насчет чемодана, с бумагами Н. В. Гоголя, могу объяснить следующее: когда моя тетка Анна Вас. Гоголь (кажется, в 1885 г.) открыла при мне этот чемодан и увидела на дне его только несколько бумаг, то так этим была огорчена, что не захотела осматривать его и отдала его мне в деревню, где в крышке чемодана мною были найдены бумаги Н. В. Гоголя» [4, т. 1, с. 272] (вслед за этим Быков и сообщает об отсылке этих бумаг в Москву Думнову).

И. А. Виноградов, собравший в своем «своде» документальных материалов о Гоголе как опубликованные, так и сохранившиеся в архивах сведения об этом тревожном эпизоде из биографии гоголевских рукописей, комментируя сообщение Быкова о «реестре», вынужден был сделать промежуточный вывод: «Как явствует из свидетельства Н. В. Быкова, часть рукописей, упоминаемых А. В. Гоголь, сохранилась» [4, т. 1, с. 272]. Теперь есть возможность говорить о том, что сохранилась очень большая часть этих рукописей, и не исключено, что дальнейшие разыскания и тщательное изучение самого документа, позволят в точности описать все, что хранилась у матери Гоголя, а в то же время (как свидетельствуют данные) побывало в руках разных издателей — от Кулиша до Шенрока.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1 *Аксаков И. С.* Письма к родным. 1849–1856 / изд. подг. Т. Ф. Пирожкова. М.: Наука, 1994. 653 с.

2 *Гербель Н. В.* О рукописях Гоголя, принадлежащих лицею князя Безбородко // Время. 1861. Т. I. № 4. С. 606–614.

3 Гоголевские тексты / изд. подг. Г. П. Георгиевским. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1909. 466 с.

4 Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Полный систематический свод документальных свидетельств: в 3 т. / изд. подг. И. А. Виноградов. М.: Изд-во ИМЛИ РАН, 2011. Т. 1. 902 с. 2013. Т. 3. 1168 с.

5 *Гоголь Н. В.* Полн. собр. соч. и писем: в 23 т. М.: Наука, 2003. Т. 1. 919 с.

6 *Гоголь Н. В.* Полн. собр. соч. и писем: в 23 т. М.: Наука, 2003. Т. 4. 911 с.

7 *Данилевский Г. П.* Знакомство с Гоголем. (Из литературных воспоминаний) // Исторический Вестник. 1886. № 12. С. 473–503.

8 Дневник Веры Сергеевны Аксаковой / ред. и примеч. кн. Н. В. Голицына и П. Е. Щеголева. СПб., 1913. 174 с.

9 Заметки и наброски Н. В. Гоголя для драмы из украинской истории // Основа. 1861. № 1. С. 118–120.

10 *Иванова Л. М.* Фонд Н. В. Гоголя (Дополнение к печатному каталогу «Рукописи Гоголя». М., 1940) // Записки Отдела рукописей Гос. б-ки им. В. И. Ленина. М.: Книга, 1957. Вып. 19. С. 37–46.
11 Неизданные автографы Гоголя // Русь. 1881. № 12. С. 19–20.
12 Неизданный отрывок из первого тома Мертвых душ, найденный в рукописях Гоголя // Русский вестник. 1856. Т. 1. С. 1–10.
13 Отчет Императорской публичной библиотеки за 1862 г. СПб.: [б.и.], 1863. С. 48.
14 Отчет Московского публичного и Румянцевского музеев за 1879–1882 г. М.: Тип. А. И. Мамонтова и К°, 1884. 159 с.
15 Отчет Московского публичного и Румянцевского музеев за 1889–1891. М.: Тип. М. Г. Волчанинова, 1892. 166 с.
16 Отчет Московского публичного и Румянцевского музеев за 1896 г. М.: Печатня А. И. Снегиревой, 1897. 54 с.
17 Письма И. С. Аксакова, Н. П. Барсукова, П. С. Билярского [и др.] к библиографу С. И. Пономареву. М.: Изд. Л. Э. Бухгейм, 1915. 231 с.
18 Рукописи Н. В. Гоголя: Каталог / сост. Г. Георгиевский и А. Ромодановская. М.: Соцэкгиз, 1940. 128 с.
19 Русский архив. 1865. Вып. 7. 64 с.
20 «Современник» против «Москвитянина». Литературная полемика первой половины 1850-х годов / изд. подг. А. В. Вдовин, К. Ю. Зубков, А. С. Федотов. СПб.: Нестор-История, 2015. 872 с.
21 Соч. Н. В. Гоголя. 10-е изд. М.: Книж. маг. В. Думнова, под фирмою «Наследники братьев Салаевых», 1889. Т. 5. 684 с.
22 Соч. Н. В. Гоголя. 10-е изд. М.: Изд. А. Ф. Маркса, 1896. Т. 7. 1087 с.

***

© 2018. Ekateria G. Paderina
Moscow, Russia

TO THE HISTORY OF PRESERVATION AND PUBLICATION OF GOGOL'S FIRST DRAFTS: QUESTIONS, CHALLENGES, NEW MATERIALS

Abstract: On the verge of Gogol's 210-th anniversary our knowledge of his manuscripts and autographs is still incomplete. A part of works had been published basing on the first edition's text, while many letters — after copies made by contemporaries while traces of some manuscripts had been lost in the turbulent years of Russia's history. Even author's legacy in the form of handwritten works that got into state archives in 19th century leaves room for questions. The paper adresses questions and highlights challenges associated with the fate of Gogol's drafts, their publications and new archives` acquisitions. "Registry of Gogol's draft papers", provided now, lists papers that were send by Gogol's heirs to Moscow for the 10-th publication of his works, is currently intact and preserved in N. S. Tikhonravov's fund in the Department of manuscripts of the Russian State Library. This document sheds light on one obscure circumstance from the history of Gogol's manuscripts preservation.

Keywords: Gogol, manuscripts, drafts, publications, archival materials, comments.
Information about the author: Ekaterina G. Paderina — DSc in Philology, Senior Researcher, A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Povarskaya St., 25 a, 121069 Moscow, Russia. E-mail: info@imli.ru
For citation: Paderina E. G. To the history of preservation and publication of Gogol's first drafts: questions, challenges, new materials. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2018, vol. 50, pp. 165–177. (In Russian)

REFERENCES

1 Aksakov I. S. *Pis`ma k rodny`m. 1849–1856.* [Letters to family. 1849–1856], ed. by T. F. Pirozhkova. Moscow, Nauka Publ., 1994. 653 p. (In Russian)

2 Gerbel` N. V. O rukopisyah Gogolya, prinadlezhashhix liceyu knyazya Bezborodko [On Gogol's manuscripts belonging to the Lyceum of Prince Bezborodko]. *Vremya*, 1861, vol. I, no 4, pp. 606–614. (In Russian)

3 *Gogolevskie teksty`* [Gogol's texts], publ. by G. P. Georgievsky. St. Petersburg, Tipografiia Imperatorskoi Akademii nauk Publ., 1909. 466 p. (In Russian)

4 *Gogol' v vospominaniiakh, dnevnikakh, perepiske sovremennikov. Polnyi sistematicheskii svod dokumental'nykh svidetel'stv: v 3 t.* [Gogol in memoirs, diaries, and correspondence of his contemporaries. A complete and systematic set of documentary evidence: in 3 vol.], ed. by I. A. Vinogradov. Moscow, IMLI RAN Publ., 2011. Vol. 1. 902 p. 2013. Vol. 3. 1168 p. (In Russian)

5 Gogol` N. V. *Polnoe sobranie sochinenij i pisem: v 23 t.* [Complete works: in 23 vols.] Moscow, Nauka Publ., 2003. Vol. 1. 919 p. (In Russian)

6 Gogol` N. V. *Polnoe sobranie sochinenij i pisem: v 23 t.* [Complete works: in 23 vols.] Moscow, Nauka Publ., 2003. Vol. 4. 911 p. (In Russian)

7 Danilevskij G. P. Znakomstvo s Gogolem. (Iz literaturny`x vospominanij) [Acquaintance with Gogol. (From literary memories)]. *Istoricheskij Vestnik*, 1886, no 12, pp. 473–503. (In Russian)

8 *Dnevnik Very` Sergeevny` Aksakovoj* [Diary of Vera Sergeevna Aksakova], ed. and note by kniaz N. V. Golicyn and P. E. Shhegolev. St. Petersburg, Ogni Publ., 1913. 174 p. (In Russian)

9 Zametki i nabroski N. V. Gogolya dlya dramy` iz ukrainskoj istorii [Notes and sketches by N. V. Gogol for the drama on Ukrainian history]. *Osnova*, 1861, no 1, pp. 118–120. (In Russian)

10 Ivanova L. M. Fond N. V. Gogolya (Dopolnenie k pechatnomu katalogu "Rukopisi Gogolya". M., 1940 [Gogol`s collection (Supplement to catalogue "The Manuscripts of Gogol". M., 1940]. *Zapiski Otdela rukopisei Gosudarstvennoi biblioteki imeni V. I. Lenina* [Notes of the Department of manuscripts of The Lenin State library]. Moscow, Kniga Publ., 1957, vol. 19, pp. 37–46. (In Russian)

11 Neizdanny`e avtografy` Gogolya [Gogol's unpublished autographs]. *Rus`*, 1881, no 12, pp. 19–20. (In Russian)

12 Neizdanny`j otry`vok iz pervogo toma Mertvy`x dush, najdenny`j v rukopisyax Gogolya [An unpublished excerpt from the first volume of "Dead souls", found in Gogol's manuscripts]. *Russkij vestnik*, 1856, vol. 1, pp. 1–10. (In Russian)

13 *Otchet Imperatorskoj publichnoj biblioteki za 1862 g.* [Report of the Imperial public library as of 1862]. St. Petersburg, Bez izdatel'stva, 1863, p. 48. (In Russian)

14 *Otchet Moskovskogo publichnogo i Rumyancevskogo muzeev za 1879–1882 g.* [Report of the Moscow public and Rumyantsev museums for 1879–1882]. Moscow, Tipografiya A. I. Mamontova i Kº Publ., 1884. 159 p. (In Russian)

15 *Otchet Moskovskogo publichnogo i Rumyancevskogo muzeev za 1889–1891 g.* [Report of the Moscow public and Rumyantsev museums for 1889–1891]. Moscow, Tipografiya M. G. Volchaninova Publ., 1892. 166 p. (In Russian)

16 *Otchet Moskovskogo publichnogo i Rumyancevskogo muzeev za 1896 g.* [Report of the Moscow public and Rumyantsev museums as of 1896]. Moscow, Pechatnya A. I. Snegirevoj Publ., 1897. 54 p. (In Russian)

17 *Pis`ma I. S. Aksakova, N. P. Barsukova, P. S. Bilyarskogo [i dr.] k bibliografu S. I. Ponomarevu* [The Letters of I. S. Aksakov, N. P. Barsukov, P. S. Bilyarsk [and others] to bibliographer S. I. Ponomarev] Moscow, Izdatel'tvo L. E`. Buxgejm Publ., 1915. 231 p. (In Russian)

18 *Rukopisi N. V. Gogolya: Katalog* [N. V. Gogol`s Manuscripts: Catalogue], compiled by G. Georgievskij i A. Romodanovskaya. Moscow, Socze`kgiz Publ., 1940. 128 p. (In Russian)

19 *Russkij arxiv*, 1865. vol. 7. 64 s. (In Russian)

20 "Sovremennik" protiv "Moskvityanina". Literaturnaya polemika pervoj poloviny` 1850-x godov. ["Sovremennik" against "Moskvityanin". Literary controversy of the first half of the 1850s], edition prepared by A. V. Vdovin, K. Yu. Zubkov, A. S. Fedotov. St. Petersburg, Nestor-Istoriya Publ., 2015. 872 p. (In Russian)

21 *Sochineniya N. V. Gogolya. 10-e izd.* [Works by N.V. Gogol. 10th ed.]. Moscow, Knizhnyi magazin V. Dumnova, pod firmoi "Nasledniki brat`ev Salaevy`x" Publ., 1889. Vol. 5. 684 p. (In Russian)

22 *Sochineniya N. V. Gogolya. 10-e izd.* [Works by N. V. Gogol. 10th ed.]. Moscow, Izdanie A. F. Marx Publ., 1896. Vol. 7. 1087 p. (In Russian)

УДК 821.161.1
ББК 82.3(2)

This is an open access article distributed under
the Creative Commons Attribution 4.0
International (CC BY 4.0)

© 2018 г. Е. Н. Строганова
г. Москва, Россия

НАРОДНАЯ/ПСЕВДОНАРОДНАЯ «ВАНЬКА-ТАНЬКА»: МЕТАМОРФОЗЫ БЫТОВАНИЯ

Аннотация: В текстах второй половины XIX в. неоднократно упоминается песня «Ванька и Танька», однако до сих пор не поднимался вопрос о ее происхождении и особенностях бытования. Обращение к сборникам русских народных песен, разного рода песенникам, нотным текстам, а также свидетельствам современников позволяет говорить о том, что эта авторская песня появилась в 1850–1851 гг. в репертуаре хора московских цыган, была популярна в разных слоях общества и получила особенное распространение в простонародной среде. В образованном обществе пользовалось известностью и музыкальное переложение А. С. Даргомыжского, в 1856 г. аранжировавшего «Ваньку и Таньку» на два голоса. Не имевшие отношения к музыкальной шутке Даргомыжского упоминания о песне в литературных текстах второй половины XIX – начала XX вв. отражали ее популярность в простонародной среде, а также использовались в символическом смысле для обозначения низовых явлений искусства.

Ключевые слова: песня «Ванька-Танька», происхождение, особенности бытования, М. Е. Салтыков-Щедрин, популярность, дуэт А. С. Даргомыжского, низовые явления искусства.

Информация об авторе: Елена Нахимовна Строганова — доктор филологических наук, профессор, Российский государственный университет им А. Н. Косыгина (Технологии. Дизайн. Искусство), ул. Садовническая, д. 33, стр. 1, 117997 г. Москва, Россия. E-mail: enstroganova@yandex.ru

Дата отправки: 29.03.2018
Дата публикации: 28.12.2018
Для цитирования: *Строганова Е. Н.* Народная/псевдонародная «Ванька-Танька»: метаморфозы бытования // Вестник славянских культур. 2018. Т. 50. С. 178–196.

В литературных текстах XIX в. неоднократно встречаются упоминания о песне «Ванька и Танька», которая и в самих произведениях, и в комментариях иногда представлена как русская народная. В частности, отсылка к песне «как Ванька Таньку полюбил» дважды встречается в текстах М. Е. Салтыкова-Щедрина 1870-х гг., в связи с вопросами литературного творчества. Уже в 1860-е гг. писатель заявлял, что современная беллетристика, ограничиваясь по преимуществу изображением любовных перипетий, не отвечает требованиям жизни: «Любовь с ее видоизменениями и последствиями давала легкое средство отыскать содержание для целой картины; к ней одной представлялось возможным свести всю человеческую деятельность. Беллетристы пользовались этим обстоятельством и разрабатывали любовные способности человека, насколько

хватало у них сил…» [30, с. 182]. Формульным обозначением этой проблемы становится у него отсылка к «Ваньке-Таньке». В III главе цикла «Господа Молчалины» (1874) речь идет о невозможности для писателя свободно выражать свои мысли. Главным принципом современной жизни Молчалин называет нерассуждение: «…если хочешь прожить мирно, то стоит только не рассуждать», и этот принцип он распространяет на литературу, очерчивая круг возможных тем: «Ежели романист — пиши сказание о том, как Ванька Таньку полюбил, как родители их полагали этой любви препятствия и какая из этого вышла кутерьма!» [31, с. 63]. В незавершенном наброске «Говоря по правде…» (цикл «Круглый год», 1879) Салтыков намечает своеобразную периодизацию литературного процесса и особо выделяет период после 1848 г., когда под гнетом цензурных притеснений литература «с жадностью» накинулась на любовную тему «и страстно разрабатывала ее в течение целых восьми лет». Он саркастически замечает, что такой путь литературе показала популярная «у Излера, на минерашках <…> песня о том, как Ванька Таньку полюбил»: «Все произведения ума человеческого этого короткого периода были написаны на эту тему, и все они были непохожи друг на друга» [32, с. 643]. Писатель утрированно изображает литературную ситуацию периода безвременья, и символическим обозначением литературы, отказавшейся от «права мыслить, права отыскивать истину» [32, с. 642], становится эталонная по отсутствию мысли песня про Ваньку-Таньку[1]. Эти упоминания о «Ваньке и Таньке» разноречиво толкуются в комментариях. В одном случае исследователь пишет, что речь идет о «русской народной песне», которая «в обработке А. С. Даргомыжского получила широкую известность» [31, с. 646]; в другом — назван «популярный романс А. С. Даргомыжского» [32, с. 789]. Таким образом, остается непонятным, какое именно произведение имел в виду Салтыков: «русскую народную песню» или же «романс» Даргомыжского. Возникает также вопрос и о самом существовании такой русской народной песни, поскольку в современных полевых записях она не встречается и фольклористам неизвестна[2].

Литературные источники дают немало примеров популярности песни в простонародной среде — городской, крестьянской, солдатской. Один из наиболее ранних примеров — стихотворение А. К. Злова[3] «Перевозчик (Посвящается Тайвани)», где изображается сценка из петербургской жизни: героиня спешит попасть на Петровский остров и нанимает перевозчика, который требует в уплату «десятка-другого» поцелуев:

И я видел потом: под Тучковым мостом
Перевозчик с мамзелью в ялботе, рядком,
По теченью, без весел, неслися,
Перевозчик пылал, *«Ваньку-Таньку»* орал,

[1] В романе «Современная идиллия» (1877–1883) писатель буквально демонстрирует, что такое литература на манер песни о Ваньке-Таньке. Он создает пародийный вставной рассказ, доверяя авторство героине по имени Фаинушка. В этом десятистрочном рассказе повествуется о том, как Петенька позвал Оленьку в лес погулять и Оленька «узнала многое, чего прежде, не бывши в лесу, не знала». Знаменателен своеобразный постскриптум: слушатели восторгаются рассказом, потому что, «если бы все так писали, тогда цензорам нечего было бы делать, а следовательно, и цензуру можно бы упразднить» [33, с. 204]. Так «вещицей» Фаинушки Салтыков пародирует литературу, которая давала основание для символической репрезентации ее песней про Ваньку и Таньку.

[2] За помощь и советы благодарю коллег М. В. Ахметову, И. А. Книгина, С. Н. Лебедеву, М. Л. Лурье, И. Ю. Махотину, С. И. Панова, Д. К. Равинского, М. В. Строганова.

[3] По сведениям И. Ф. Масанова, А. К. Злов — один из псевдонимов Алексея Александровича Козлова (1831–1901) [21, с. 395], однако один из авторов статьи о Козлове в словаре «Русские писатели» Д. К. Равинский [29] полагает эту информацию ошибочной (сообщено в частной переписке), что, на мой взгляд, соответствует действительности.

Да мамзель то и дело в уста целовал,
А в Петровском уж все разошлися [14, с. 99].

Этот текст был явным подражанием стихотворению Ф. А. Кони «Гондольер» (1835), известному в романсном варианте. Знаменательно, что у Злова амурная ситуация маркируется песней про Ваньку-Таньку, отсылку к которой должны были понимать читатели середины XIX в.

Приведу еще несколько примеров. В. А. Соллогуб, служивший в начале 1850-х гг. на Кавказе при М. С. Воронцове, вспоминал, что князь имел «слабость думать, что русского солдата нужно постоянно веселить», поэтому «вплоть до самой глубокой ночи, пока последний солдат, изнуренный трудовым днем, не засыпал, в лагере раздавались звуки какой-нибудь гнусной балалайки, наигрывавшей Ваньку-Таньку…» [37, с. 508]. В мемуарах Е. Н. Водовозовой рассказана история талантливого крепостного скрипача, просившего барыню не приставлять его к крестьянскому труду, на что та отвечала: «Тринкать-то “Ванька Таньку полюбил” ты мог и без учения, и без ущерба для господского хозяйства!» [8, с. 135]. О широкой известности песни в простонародной среде свидетельствуют и «Записки из Мертвого дома» Ф. М. Достоевского, где упоминается некая «весьма пригожая девица, по прозвищу Ванька-Танька, подававшая большие надежды и отчасти осуществившая их впоследствии» [11, с. 222]. Н. С. Лесков, рассуждая в 1869 г. о вкусах простонародного зрителя, замечал, что написанная интеллигентным автором сцена из русского народного быта[4] покажется «простому человеку» скучной: «Он сам знает, как

Ванька дудочку берет,
Танька песенку поет,

и за то, чтобы видеть это повторенное искусственным образом на подмостках в театре, платить денег не станет» [19, с. 281].

В резко негативном смысле отсылка к песне была использована М. И. Михайловым в отзыве о шеститомном собрании сочинений Пушкина под редакторством Г. Н. Геннади: «Конечно, известный библиограф и библиофил наш не мог бы поставить наряду с превосходным стихотворением Пушкина “Для берегов отчизны дальней” (sic) площадную песню “Ванька Таньку полюбил” или что-то еще хуже…» [38, с. 188]. Это упоминание «площадной» песни имеет откровенно пренебрежительный смысл. Как и у Салтыкова впоследствии, песня становится символическим обозначением низовой культуры, которая противопоставляется настоящей литературе, у Михайлова — «превосходному» пушкинскому стихотворению о любви.

Приведенные примеры дают представление о ситуации начала 1850-х – 1860-х гг., но они лишь подтверждают факт широкого распространения песни и не содержат сведений о ее происхождении. Пожалуй, единственный раз о народном происхождении песни говорится в романе И. С. Тургенева «Дым» (1867). Западник Потугин доказывает, что «так называемое народное, наивное, бессознательное творчество есть нелепость и чепуха»: «Хотите ли уяснить себе поэтический идеал нецивилизованного русского человека? Разверните наши былины, наши легенды. Не говорю уже о том, что любовь в них постоянно является как следствие колдовства, приворота <…>; не говорю также о том, что наша так называемая эпическая литература одна, между всеми другими, европейскими и азиятскими, одна, заметьте, не представила — коли Ваньку Таньку не считать — никакой типической пары любящихся существ <…>» [41, с. 236]. Таким

[4] Речь идет о «сцене из русского быта» «Ночное» М. А. Стаховича.

образом, в устах Потугина песня о Ваньке-Таньке оказывается своего рода символом русской народной поэзии. Но этот персонаж слишком далек от народной культуры, поэтому вряд ли следует отождествлять его рассуждения с позицией самого писателя, автора рассказа «Певцы». Другими словами, эта цитата не означает, что Тургенев считал «Ваньку-Таньку» русской народной песней, скорее, можно предположить, что приведенный пассаж нужен автору для того, чтобы усилить представление о чуждости героя народной культуре.

Обращение к сборникам русских народных песен показывает, что авторитетные песенные собрания Н. А. Львова, П. Н. Рыбникова, П. В. Шейна, А. И. Соболевского не содержат этого произведения. Вместе с тем во второй половине XIX в. существовали разного рода песенники и нотные издания, в которых опубликована песня «Ванька-Танька». Самой ранней фиксацией можно считать нотированное издание 1850 г., репрезентирующее песню как «деревенскую», автором музыки назван дирижер хора московских цыган Иван Васильев.

В селе малый Ванька жил,
Ванька Таньку полюбил (2),
Хор. Тпру! га, го, га, го,
Ванька Таньку полюбил (2).

Ванька с Танькою сидит,
Танька Ваньке говорит (2).
Хор. Тпру! га, го, га, го,
Танька Ваньке говорит (2).

Ванька, сокол дорогой,
Таньке песенку пропой (2).
Хор. Тпру! га, го, га, го,
Таньке песенку пропой (2).

Ванька дудочку берет,
Таньке песенку поет (2).
Хор. Тпру! га, го, га, го,
Таньке песенку поет (2).

Бачка мой коня купил,
Сивогривого купил (2).
Хор. Тпру! га, го, га, го,
Сивогривого купил (2).

В одноколку заложил,
Со двора в ней укатил (2).
Хор. Тпру! га, го, га, го,
Со двора в ней укатил (2).
Он держал, держал его,
Но не выдержал его (2).
Хор. Тпру! га, го, га, го,
Но не выдержал его (2).

Инде вожжи оборвал,
Шереночку потерял (2).
Хор. Тпру! га, го, га, го,
Шереночку потерял (2) [4].

Текст не вполне внятен, так как история Ваньки и Таньки переходит в рассказ о «бачке», т. е. отце, батюшке, купившем коня. Слово «шереночка», т. е. «шириночка» (от слова «ширина», полотнище по ширине), означает *полотенце*, *утиральник*, но возможно также и *кушак* [9, с. 634], что в данном случае больше соответствует контексту.

В сборнике песен 1865 г. первые три куплета повторяют предыдущее издание, но последующий текст и припев несколько изменены:

В селе малый Ванька жил:
Ванька Таньку полюбил. (2)
Тпру, ну, га, го, га, го,
Ванька Таньку полюбил.(2)

Ванька с Танькою сидит,
Танька Ваньке говорит: (2)
Тпру, ну, га, го, га, го,
Танька Ваньке говорит. (2)

Ванька, сокол дорогой,
Таньке песенку пропой.
Тпру, ну, га, го, га, го,
Таньке песенку пропой. (2)

Ванька коника купил,
Сивогривого купил.
Тпру, ну, га, го, га, го,
Сивогривого купил. (2)

В одноколку заложил,
Ванька с Танькой укатил.
Тпру, ну, га, го, га, го,
Ванька с Танькой укатил. (2)

Он держал, держал его,
Но не выдержал его.
Тпру, ну, га, го, га, го,
Но не выдержал его. (2)

Инде возжи оборвал,
Шереночку потерял.
Тпру, ну, га, го, га, го,
Шереночку потерял. (2) [26, с. 147–148].

В этом варианте речь идет только главных персонажах и их история приобретает эротические очертания, поскольку «шириночка» («шереночка») в народной культуре выступала как «своеобразный маркер девушек брачного возраста» [44, с. 681] и утрата ширинки, коррелирующая здесь с оборванными вожжами, могла означать утрату девственности.

Встречается песня и в лубочных песенниках, например в сборнике песен московских цыган, первое издание которого вышло в 1861 г. В третьем издании 1867 г. эта песня открывает сборник [34, с. 3]. Текст ее повторяет процитированное выше издание 1865 г., но за неимением варианта 1861 г. трудно судить о том, какому из сборников — «Песеннику» 1865 г. или «Собранию песен московских цыган» — следует отдать пальму первенства.

В нотном издании 1871 г., представляющем песню как «настоящая цыганская», автором назван некто А. Крылов [3]. Таким образом, «Ванька-Танька» по происхождению оказывается авторской песней, причем определение «цыганская» отсылает к источнику возникновения, а эпитет «деревенская», т. е. из деревенской жизни, характеризует содержание[5].

Вопрос об авторстве песни окончательно не решен. Исследователи истории русского романса Е. Л. и В. С. Уколовы называют имя композитора А. И. Дюбюка: «В начале 1850-х годов на одной из цыганских вечеринок Дюбюк сочиняет вездесущую “Ваньку-Таньку”, которая преследовала всех и всюду своим веселым привязчивым мотивом» [42, с. 37]. Приводятся примеры присвоения И. В. Васильевым песен Дюбюка, в том числе публикации их под собственным именем. По мнению исследователей, свое авторство песни о Ваньке-Таньке Дюбюк подчеркнул, написав на стихи А. В. Кольцова песню «Женитьба Павла» (1853) [42, с. 37].

В 1848 г. хор московских цыган под руководством Васильева гастролировал в Петербурге. Обозреватель газеты «Иллюстрация» отозвался о выступлении хора 29 февраля в зале Благородного танцевального собрания. Положительно оценив это выступление, рецензент тем не менее сожалел о прежнем дирижере — «незабвенном Илье Соколове» — и утрате исполнителями «того разгула, того огня, отличительной черты цыганской песни» [46, с. 169][6]. В заметке названы некоторые песни из репертуара, но «Ваньки-Таньки» в их числе нет. В начале 1850-х гг. хор Васильева с большим успехом выступал в Петербурге в заведении искусственных минеральных вод (известном в народе под названием «минерашки»), где его владелец Иван Иванович (Иоганн) Излер устроил парк гуляний и диковинных развлечений[7]. Судя по отзыву журнала «Москвитянин», летом 1851 г. «Ванька-Танька» в исполнении хора производила фурор. Автор очерка иронически пишет о том, что в музыке торжествует «народность»: появились польки Степка-растрепка, Антипка и полька на основе песни «Ванька-Танька». Чрезвычайной популярностью пользовалась и сама песня: «Нынешним летом петербургские цыганоманы приходили в неописанный восторг от Ваньки-Таньки, распеваемой цыганским хором; смуглая примадонна, отличавшаяся в ней, производила фурор, соби-

[5] Эта песня входит и в состав «Сборника боевых, бытовых, плясовых и солдатских песен» [28], однако само его название не претендует на аттестацию песен как народных.

[6] Противоположного мнения придерживался рецензент журнала «Пантеон», который в 1853 г. писал, что хор «значительно улучшился», и видел в этом заслугу Васильева: «Нет уже диких, неистовых криков, осталось одно тихое, звучное, приятное пение, дышащее родною, русскою заунывностию» [24, с. 41].

[7] И. И. Излер был известен как содержатель популярной кондитерской на Невском, с 1847 или 1848 г. он стал владельцем заведения «Искусственных Минеральных вод», располагавшемся в Новой Деревне, на правом берегу Большой Невки, напротив Каменного острова.

рала обильные рукоплескания, цветы и деньги в кассу антрепренера; за цыганоманами и большинство публики заинтересовалось восхитительною Ванькою-Танькою, — и вот дитя кочевой фантазии положено на музыку, на мотив его написана полька, его играют и в салонах, и на уличных шарманках…». В журнале был опубликован и текст песни, столь полюбившейся всем слоям общества:

В селе малом Ванька жил,
Ванька Таньку полюбил.
Тпррр… тпррр… го, го, го,
Ванька Таньку полюбил.

Ванька с Танькою сидит,
Ваньке Танька говорит
Тпррр… тпррр… го, го, го,
Ваньке Танька говорит:

Ванька сокол удалой,
Таньке песенку пропой.
Тпррр… тпррр… го, го, го,
Таньке песенку пропой

Ванька дудочку берет,
Таньке песенку поет.
Тпррр… тпррр… го, го, го,
Таньке песенку поет [23, с. 321–322][8].

Автором этого обзора был писатель И. Т. Кокорев, очерк под названием «Ванька-Танька» вошел в собрание его сочинений, посмертно изданное в 1858 г. [16, с. 324–325].

Факт существования в цыганском репертуаре песен, подобных «Ваньке-Таньке», исследователи связывают с кризисом цыганской музыкальной культуры в 1840-х гг. [10, с. 162], о чем в 1853 г. писал любитель цыганского пения Л. Н. Толстой, сетуя, что цыгане перестали петь «русские старинные хорошие песни» и теперь «для публики, которая собирается в пассаже, поют водевильные куплеты, “Две девицы”, “Ваньку и Таньку”, и т. д.» [40, с. 386].

Однако незатейливая эта песенка побудила Даргомыжского аранжировать ее на два голоса. Время написания этого переложения известно из письма Ц. А. Кюи к М. А. Балакиреву от 3 сентября 1856 г.: «Даргомыжский занимается подбиранием 2-го голоса к “Ваньке-Таньке” и тому подобным песенкам» [18, с. 39]. Приводя этот фрагмент, И. А. Медведева толкует реплику Кюи как пренебрежительную [22, с. 67], что легко отводится текстом письма: «Напр.<имер>: эта нота <…>, особенно спетая Даргомыжским, возбуждает всегда общий хохот. Вообще, он мне весьма нравится, и я очень доволен его знакомством[9]» [18, с. 39]. Во время заграничного турне композитора пьеса пользовалось большим успехом в Брюсселе, о чем он сообщал сестре в январе 1865 г.: «“Ванька-Танька” в два голоса производит страшный еффект» [цит. по: 25, с. 33]. В от-

[8] Обзор сопровождается следующим примечанием: «По новейшим известиям, Ванька-Танька удостоилась чести быть переведенною на французский язык: Wanka-Tanka» [23, с. 322].

[9] Далее следуют два ряда нотных линеек с партиями сопрано и тенора (фраза «Ванька дудочку берет и проч.») [18, с. 39].

дельных изданиях пьесы Даргомыжского в XIX в. [5; 6] указывалось, что это переложение «цыганской песни», такая информация сохранилась и в изданиях советского времени 1923, 1935, 1939, 1943 гг. Дуэт Даргомыжского, текст которого ограничен первыми четырьмя куплетами, ныне широко известен, он используется как учебный материал и присутствует в репертуаре многих профессиональных и самодеятельных певцов.

Однако еще до появления пьесы Даргомыжского песня о Ваньке-Таньке имела широкое хождение в простонародной среде, куда она попадала разными путями, в том числе и при участии шарманщиков, которые, как писал Кокорев, несли песню в народ. О распространенности песни в народной среде свидетельствует вариативность инципита:

В селе малый Ванька жил [4; 3; 26, с. 147–148; 34, с. 3];
В селе малом Ванька жил [23, с. 321];
В селе Ванька малый жил [28].

Известен также и вариант припева, привносящий в текст русский национальный колорит. В автобиографической повести для детей «Мое милое детство» К. В. Лукашевич, рассказывая о домашнем музицировании в 1860-х гг., приводит фрагмент песни:

В селе малом Ванька жил;
Ванька Таньку полюбил.
Ай люли! Ай люли!
Ванька Таньку полюбил.
Ванька дудочку берет,
Таньке песенки поет.
Ай люли! Ай люли!
Таньке песенки поет... и т. д. [20[10]].

Показателем широкого распространения песни может служить и известное по дневнику А. П. Боголюбова 1861 г. название одного из судов волжского речного флота — «Ванька с Танькой» [1, с. 108].

В народной среде песня, судя по всему, бытовала в близком к первоначальному варианте. Известен лубок, изображающий молодца и девицу в традиционных праздничных костюмах: он играет на дудочке, она в плясовом движении, с расшитой ширинкой в поднятой руке[11]. Текст под рисунком включает куплет о покупке коника, а ширинка в руке девицы предполагает известное нам продолжение песни.

В селе малом Ванька жил;
Ванька Таньку полюбил. (2)
Танька Ваньку полюбила
Ваньке дудочку купила;
Ванька дудочку берет

[10] К сожалению, современные издания повести допускают произвольные сокращения и изменения, поэтому цитируем по электронному изданию, воспроизводящему оригинальный текст.

[11] Судя по всему, этот лубок вошел в книгу, экземпляр которой находится в коллекции В. В. Кандинского (хранится в Национальном музее современного искусства: Центр Ж. Помпиду, Париж): Народные картины, лубочные. Товарищество И. Д. Сытина в Москве. Переплетенный альбом без титульного листа, содержащий 112 нераскраш. и 35 повторяющих их сюжеты раскраш. литографий. 45,0 х 34,5. После 1893 г. Позднейший из датир. листов имеет цензурное разрешение от 23 марта 1894 г. Аналогии: ГИМ И III хр. — лит. 4862/Б 38-01/17 (105 л., все раскраш.); Музей книги РГБ (146 л.) [35, с. 56–57].

Таньке песенку поет;
Ванька коника купил,
Сивогривого купил;
Он в тележку заложил [46].

Эта картинка с персонажами в народных костюмах усиливала представление о принадлежности «Ваньки-Таньки» русской среде (рисунок 1).

Рисунок 1 – Лубок «В селе малом Ванька жил» [2]
Figure 1 – Popular print “In a small village Van`ka lived”

Полный текст песни приводит художник Е. Г. Соколов, создавший целую серию открыток по мотивам бытовавших в народной среде песен и пословиц. Открытка «Ванька-Танька» была отпечатана в Москве в издательстве Кудиновой и К до 1905 г., т. е. на ней воспроизведен текст конца XIX в.:

В селе малый Ванька жил,
Ванька Таньку полюбил
Тпру, ну, га, го, га, го,
Ванька Таньку полюбил.
Ванька с Танькою сидит,
Танька Ваньке говорит.
Припев

Ванька, сокол дорогой,
Таньке песенку пропой.
Припев
Ванька коника купил,
Сивогривого купил.
Припев
В одноколку заложил,
Ванька с Танькой укатил.
Припев
Он держал, держал его,
Но не выдержал его.
Припев
Инда вожжи оборвал,
Шириночку разорвал.
Припев [43].

Как видим, текст песни повторяет вариант 1865 г., но здесь буквально говорится о разорванной шириночке, означавшей утрату девственности до свадьбы [44, с. 682], — и песня приобретает откровенно эротический смысл.

Рисунок 2 – Открытка «В селе малый Ванька жил» [36]
Figure 2 – Postcard "In a small village Van`ka lived" [36]

Таким образом, не будучи собственно русской народной по происхождению, песня «Ванька-Танька» в процессе бытования приобретала именно такой статус, что подкреплялось и визуальным рядом. О популярности любого произведения свидетельствуют перепевы — тексты, написанные по его мотивам. В начале XX в. существовал подобный отклик и на «Ваньку-Таньку», известный по сборнику Н. И. Станиславского:

Ванька Таньку увидал

Ванька Таньку увидал,
Ах, как мне ты, он сказал,
Полюбилась, полюбилась, полюбилася.
Танька же Ваньке на слова
Отвечала: черта с два!
Покосилась, и т. д.
Ты не ровня стал уже ей:
Тьма поклонников у ней
Появилась, и т. д.
Не такой, как ты, бедняк:
Князь, барон и сибиряк.
Возгордилась, и т. д.
К ней теперь не подходи:
В бриллиантах вся, пади,
Снарядилась, и т. д.
Подвернулся тут ловкач:
Дело Танькино — хоть плачь.
Так влюбилась, и т. д.
Тот, конечно, не зевал:
Таньку ловко обобрал.
Поплатилась, и т. д.
Ванька вспомнился тут ей,
И судьбе она своей
Покорилась, и т. д.
Воле рока покорилась:
Выйти замуж согласилась.
Спохватилась, и т. д. [12, с. 6–7].

История Ваньки и Таньки разворачивается здесь иначе, чем в тексте источника, любовная линия радикально переосмыслена, но вряд ли можно сомневаться, что основой послужила интересующая нас песня. Вместе с тем трудно судить, под воздействием какой из пьес — бытовавшей в народной среде или дуэта Даргомыжского — мог возникнуть этот перепев.

Переложение Даргомыжского способствовало утверждению «Ваньки-Таньки» в культурной среде и вывело ее на эстрадные подмостки: песня вошла в репертуар исполнителей, не имевших отношения к цыганскому пению. В начале XX в. была продолжена традиция эстрадного исполнения песни как музыкальной шутки Даргомыжского. Н. Н. Ходотов вспоминал об актере К. А. Варламове: «Он и Стрельская, воспитанные на оперетте и водевиле с пением, отлично умели петь “говорком” и подавать куплеты в публику. Бывало, на дружеских вечеринках или у себя дома они садились за рояль и сами аккомпанировали себе дуэты из опереток. Особенно удавался им русский дуэт “Ванька-Танька”. Он был вынесен даже на Мариинскую сцену в концерте Театрального общества, правда, партию Таньки пела уже не Стрельская, а известный тенор Смирнов, Ваньку — Варламов» [43, с. 78–79]. Эта песня исполнялась в театре Валентины Лин

[39, с. 246] и на сцене московского театра миниатюр «Летучая мышь», где «Л. Собинов, кумир Москвы, романтический Ленский, распевал комические малороссийские песни, смешно наряженный и загримированный, препотешно играл в лубочном дуэте Даргомыжского "Ванька-Танька"…» [39, с. 28]. Пьеса Даргомыжского инсценировалась и на самодеятельной сцене, так, в начале XX в. ее разыгрывали студенты Саратовского университета: «Картина "Ванька и Танька" была поставлена следующим образом: на боковой эстраде <…> исполнялся известный дуэт Даргомыжского "Ванька с Танькой", а на центральной сцене одна за другой открывались живые картины на фоне декорации, представлявшей дворик украинской хаты, которые иллюстрировали содержание текста дуэта. Таньку изображала <…> Новикова Тоня, хорошенькая девушка украинского типа, Ваньку — какой-то подходящий студент» [13, с. 187]. Характерно, что в этой трактовке песне придавался украинский национальный колорит, т. е. культурной публикой она не воспринималась как русская народная. Известно также, что музыкальный «лубок» Даргомыжского включали в программу своих выступлений русские актеры, которые в 1920-е гг. нашли пристанище в Белграде [17, с. 127].

Концертный номер «Ванька-Танька» был популярен и в постреволюционной России. В мемуарах Майи Плисецкой есть упоминание о том, что в 1936 или 1937 г. она, будучи воспитанницей московского хореографического училища, с успехом выступала «в действительно пикантном номере a la russe "В селе Малом Ванька жил, Ванька Таньку полюбил"»: партнер «обладал недюжим артистическим даром, юмористической пластикой, и мы с азартом, соревнуясь друг с другом, отчебучивали занятные коленца, гримасничали, флиртовали, ритмично лущили семечки, плевались, конфузились…» [27, с. 41]. Таким образом, благодаря Даргомыжскому, «Ванька-Танька» оказалась популярным эстрадным номером в стиле *а-ля рюс*.

Вместе с тем в первые десятилетия XX в. еще бытовало представление о «Ваньке-Таньке» как о русской народной песне. И. С. Шмелев в романе «Иностранец» (1938) пишет о ресторанной певице Саше Белокуровой, коронным номером которой была песня «В селе Новом Ванька жил, Ванька Таньку полюбил» [45, с. 472], и понятно, что речь идет не о дуэте Даргомыжского. Но более всего репрезентативен фельетон украинского писателя Остапа Вишни (Павел Михайлович Губенко) «Шовінізм (За що мене били, б'ють і нахваляються бити)», опубликованный в газете «Трудова громада» 1 января 1920 г., в период борьбы Украинской Народной Республики против большевиков [7]. В сознании писателя, как и его единомышленников, большевизм ассоциировался с Россией и русскими, отсюда та система резких оппозиций, которая представлена в тексте:

> Як я, наприклад, кажу: «Майо паштєніє-с», — люблю шті, кислу капусту, Пушкина, лаптушкі, в «избе» бруд, телята й воші і як співаю «Ванька Таньку полюбил» і за це все йду й грабую, вбиваю, вішаю, стріляю, тисну за горло, щоб і другий це саме співав, те ж саме кохав, — так це не шовінізм?!
>
> А як кажу «добридень», люблю борщ, Шевченка, білу хатину, співаю «Місяченьку блiднолиций» і нікого за це не вбиваю, а лише прошу: «Ідіть, мовляв, ви до своєї Іверської Божої Матері», — так це шовінізм?! [20].

Два ряда оппозиций представляют параллельный набор национальных маркеров (шті/борщ, Пушкин/Шевченко, в «избе» бруд/біла хатина и т. д.) Но система маркеров во второй, украинской, парадигме основана на принципе от нейтрального к позитивному: никого не убиваю, а только прошу оставить меня в покое. В российской же

парадигме явно нагнетаются негативные коннотации: маркеры нейтральные (формула приветствия, гастрономические предпочтения, национальный поэт) сменяются откровенно негативными — от внешней неопрятности к попранию нравственных норм, физическому и нравственному насилию. В этом контексте разудалая любовная песня о Ваньке и Таньке как один из атрибутов русскости противопоставлена грустной украинской песне об утрате любимой. Такая контрастность эмоциональных характеристик через обозначение эстетических предпочтений органично вписывается в этом фельетоне в общую картину национальных репрезентаций.

Материалы показывают, что возникшая в 1850–1851 гг. в репертуаре цыганского хора авторская песня о Ваньке-Таньке на бытовом уровне стала восприниматься как русская народная, но период ее активного распространения, судя по всему, ограничивался второй половиной XIX в. Полевые записи песни отсутствуют, она известна лишь в печатном виде — по очерку Кокорева, нескольким нотным изданиям и песенным сборникам второй половины XIX в., лубочной картинке и открытке. При этом надо подчеркнуть, что среди огромного числа разнородных песенников нашлось лишь три содержащих текст «Ваньки-Таньки». Сложилась парадоксальная ситуация: бытование песни в устной традиции наиболее авторитетно подтверждается упоминанием о ней в литературных текстах, и таких литературных текстов гораздо больше, чем фиксаций самой песни.

В нашем распоряжении имеется также пример того, что в начале 1970-х гг. значительно преображенный вариант песни был известен в детской среде г. Бологое Тверской области. И хотя случай этот единичен, но он свидетельствует о том, что могли существовать и другие подобные варианты, пока неизвестные нам:

Ванька Таньку полюбил,
Ей цветы всегда дарил,
Гоп цаца, гоп цаца,
Ей цветы всегда дарил.

На базар ее водил,
Платье новое купил,
Гоп цаца, гоп цаца,
Платье новое купил[12].

Возвращаясь к исходному пункту наших разысканий — текстам Салтыкова-Щедрина, следует признать, что упоминание песни о том, «как Ванька Таньку полюбил», не имело отношения к пьесе Даргомыжского, которую к тому же не следует именовать «романсом». Контекст упоминаний дает основание говорить о том, что Салтыков имел в виду простонародный вариант песни. В исполнении цыганского хора сам он слышать ее не мог, поскольку в период петербургской популярности песни находился в вятской ссылке. Скорее всего, Салтыков воспользовался уже вошедшим в литературный обиход толкованием песни как символа низовой культуры, и наиболее непосредственным источником для него мог послужить фельетон Михайлова в «Свистке». Это использование формулы, за которой уже были закреплены определенные смыслы, можно рассматривать как опосредованное обращение к «чужому слову». Такой способ

[12] Сообщено 6 февраля 2017 г. С. Н. Лебедевой, которая вспомнила только этот фрагмент песни.

экономии эстетических средств, когда желаемый смысл и эмоциональная атмосфера достигались с помощью минимальных художественных затрат, был обычным явлением в литературе[13].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1 *Боголюбов А. П.* Записки моряка-художника // Тверь в записках путешественников. Водные пути Верхней Волги. Вторая половина XIX – начало XX века / изд. подгот. Е. Г. Милюгиной, М. В. Строгановым. Тверь: Книжный клуб, 2014. Вып. 3. С. 106–109.

2 В селе малом Ванька жил [Лубок] // Public.fotki.com. URL: https://public.fotki.com/Vakin/aa7ae/fg42d/hbi59/9f48.html (дата обращения: 19.03.2018)

3 Ванька и Танька [Ноты]: «В селе малый Ванька жил...»: песня: для пения с аккомпанементом фортепиано: [c^1-d^2] / музыка А. Крылова; аранж. Ферд. Бюхнером. М.: У П. Юргенсона, 1871. 3 с.

4 Ванька и Танька [Ноты]: деревенская песня: «В селе малый Ванька жил...»: [для солиста и хора с сопровождением фортепиано] / музыка Ив. Васильева, дирижера хора московских цыган. СПб.: У Василия Деноткина, 1850. 4 с.

5 Ванька-Танька. Цыг. песня, перелож. на 2 голоса с сопровожд. фп. А. Даргомыжским. М.: А. Гутхейль, 1885. 6 с.

6 Ванька-Танька. В селе малом Ванька жил. Цыганская песня. Перелож. на 2 голоса [с ф-п] А. Даргомыжским. СПб.: Ф. Стелловский, [Б. г.]. 6 с.

7 *Вишня О.* Вишневі усмішки. Заборонені твори // Fictionbook.ru. URL: https://fictionbook.ru/author/ostap_vishnya/vishnevi_usmishki_zaboroneni_tvori_zbirnik/read_online.html?page=5 (дата обращения: 15.03.2018)

8 *Водовозова Е. Н.* На заре жизни: в 2 т. М.: Худож. лит., 1987. Т. 1. 512 с.

9 *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. М.: Русский язык, 1980. Т. IV. 684 с. (репринт).

10 *Деметер Н., Бессонов Н., Кутенков В.* История цыган — новый взгляд. Воронеж: Воронеж, 2000. 336 с.

11 *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1972. Т. 4. 328 с.

12 Живая струна. Сатирический сборник комических куплетов, дуэтов, песен, романсов, сценок, рассказов и шуток / сост. Н. И. Станиславский. М.: Типолитография Торгового дома Е. Коновалова и К, 1913. 24 с.

13 *Зернов В. Д.* Записки русского интеллигента / публ., вступ. статья, коммент. В. А. Соломонова; под общ. ред. А. Е. Иванова. М.: Индрик, 2005. 400 с.

14 *Злов А. К.* Что это такое? Юморо-сатирический калейдоскоп. М.: Тип. Каткова и К, 1859. 138 с.

15 *Калинина Н. В.* Примечания *// Гончаров И. А.* Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. СПб.: Наука, 2004. Т. 6. С. 423–452.

16 *Кокорев И. Т.* Очерки и рассказы: в 3 ч. М.: Университетская тип., 1858. Ч. II. 396 с.

[13] Текст Салтыкова становился в свою очередь источником упоминания формулы «как Ванька Таньку полюбил» другими авторами. В одном из сценических переложений романа И. А. Гончарова «Обломов» в начале XX в. автор инсценировки А. Владиславлев (А. В. Бабецкий) наделяет главного героя репликой, обращенной к Пенкину: «А по-вашему лучше изобразить, как “Ванька Таньку полюбил”, да чтоб от этого Ваньки дух пошел, да подпустить такой психологии, чтоб после нее три дня есть нельзя было? Это, по-вашему, литература?» [цит. по: 15, с. 426].

17 *Косик В. И.* Что мне до вас, мостовые Белграда? Очерки о русской эмиграции в Белграде. 1920–1950-е годы. М.: Изд-во ИСл РАН, 2007. Ч. I. 288 с.
18 *Кюи Ц. А.* Избранные письма. Л.: Госмузиздат, 1955. 756 с.
19 *Лесков Н. С.* Полн. собр. соч.: в 30 т. М.: ТЕРРА-Книжный клуб, 2004. Т. 8. 944 с.
20 *Лукашевич К. В.* Мое милое детство // Ваш домовенок. URL: http://domovenok-as.ru/prazdnichnoe-nastroenie/raskazy-o-pashe-dlja-shkolnikov-pervyi-den-svetlogo-hristova-voskresenija/page-4.html (дата обращения: 13.03.2018)
21 *Масанов И. Ф.* Словарь псевдонимов русских писателей, ученых и общественных деятелей: в 4 т. М.: Изд-во Всесоюзной книжной палаты, 1956. Т. 1. 442 с.
22 *Медведева И. А.* Александр Сергеевич Даргомыжский. М.: Музыка, 1989. 202 с.
23 Москвитянин. 1851. Декабрь. № 23. Кн. 1. Отд. Смесь: Мелочи. С. 317–324.
24 Пантеон. 1853. Т. 8. Кн. 3. Отд. Петербургский вестник: II. Музыка. С. 33–46.
25 *Пекелис М. С.* Александр Сергеевич Даргомыжский и его окружение: в 3 т. М.: Музыка, 1983. Т. 3. 1858–1869. 318 с.
26 Песенник. Полное собрание русских и цыганских песен и романсов, с присовокуплением песен тиролек и известных двух певцов хористов: в Москве: О. Кольцова, в С.-Петербурге: Молчанова: в 2 ч. М.: Тип. П. Бахметева, 1865. 234 с.
27 *Плисецкая М.* Я, Майя Плисецкая… М.: Новости, 1994. 496 с.
28 *Попов Г. М.* Сб. боевых, бытовых, плясовых и солдатский песен: в 2 ч. Харьков: Тип. А. Дарре, 1888. Ч. 2 (последняя песня). 178 с.
29 *Равинский Д. К., Шахматов Б. М.* Козлов Алексей Александрович // Русские писатели. 1800–1917: Биографический словарь. М.: Большая Российская энциклопедия, 1992. Т. 2: Г-К. С. 589–591.
30 *Салтыков-Щедрин М. Е.* Собр. соч.: в 20 т. М.: Худож. лит., 1968. Т. 6. 740 с.
31 *Салтыков-Щедрин М. Е.* Собр. соч.: в 20 т. М.: Худож. лит., 1971. Т. 12. 752 с.
32 *Салтыков-Щедрин М. Е.* Собр. соч.: в 20 т. М.: Худож. лит., 1972. Т. 13. 814 с.
33 *Салтыков-Щедрин М. Е.* Собр. соч.: в 20 т. М.: Худож. лит., 1973. Т. 15–1. 384 с.
34 Собр. песен московских цыган и современных русских народных. М.: Изд. книгопродавца Манухина, 1867. 70 с.
35 *Соколов Б. М.* Кандинский — коллекционер русского лубка // Многогранный мир Кандинского. М.: Наука, 1998. С. 50–71.
36 *Соколов Е. Г.* В селе малый Ванька жил // Artru.info. URL: http://artru.info/il/39318/ (дата обращения: 15.03.2018)
37 *Соллогуб В. А.* Повести; Воспоминания / сост., подгот. текста, вступ. ст., коммент. И. С. Чистовой. Л.: Худож. лит., 1988. 720 с.
38 *Сычовкин Григорий.* Г. Геннади, исправляющий Пушкина // Свисток. Сатирическое приложение к журналу «Современник». 1859–1863 / изд. подгот. А. А. Жук, А. А. Демченко. М.: Наука, 1982. 592 с.
39 *Тихвинская Л. И.* Повседневная жизнь театральной богемы серебряного века: Кабаре и театр миниатюр в России: 1908–1917. М.: Молодая гвардия, 2005. 528 с.
40 *Толстой Л. Н.* Собр. соч.: в 22 т. М.: Худож. лит., 1978. Т. I. 422 с.
41 *Тургенев И. С.* Полн. собр. соч. и писем: в 28 т. М.; Л.: Наука, 1965. Т. IX. 560 с.
42 *Уколова Е., Уколов В.* Творчество и судьба Александра Дюбюка // Собр. старинных русских романсов: Антология: в 2 т. / авт.-сост. Е. Л. Уколова, В. С. Уколов. М.: Изд-во МАИ, 1997. Т. II. Романсы московского гуляки. С. 9–104.
43 *Ходотов Н. Н.* Близкое — далекое / предисл. Я. О. Малютина, подгот. текста и примеч. Г. З. Мординсона. Л.; М.: Искусство, 1962. 328 с.

44 *Шангина И.* Ширинка // Мужики и бабы. Мужское и женское в русской традиционной культуре: Иллюстрированная энциклопедия. СПб.: Искусство-СПб., 2005. С. 681–682.
45 *Шмелев И. С.* Иностранец // *Шмелев И. С.* Собр. соч.: в 5 т. М.: Русская книга, 1999. Т. 6 (доп.). История любовная: Романы. Рассказы. С. 421–488.
46 *Элькан А.* Музыка // Иллюстрация. 1848. Т. 6. № 11 (145). 20 марта. С. 169–170.

***

© 2018. Evgeniya N. Stroganova
Moscow, Russia

FOLK/PSEUDOFOLK OF "VAN'KA-TAN'KA": METAMORPHOSES OF EXISTENCE

Abstract: "Van'ka-Tan'ka" is a recurrent song in the texts of the second half of the 19th century, yet the matter of its origin and characteristics remains open to discussion. This study addresses the collections of Russian folk songs, all sorts of song-books, musical texts, as well as testimony of contemporaries which enables to suggest that this author's song appeared in the 1850–1851 in the repertoire of the chorus of the Moscow Gypsies, and was popular among different layers of society and was widespread among common people. Arranged for two voices by A. S. Dargomyzhsky in 1856 "Van'ka-Tan'ka" became popular in the educated society as well. References to the song in literary texts of the second half of 19th – the beginning of 20th century having nothing to do with a musical joke of Dargomyzhsky, reflected its popularity in the common environment and served to designate lower phenomena of art.
Keywords: song "Van'ka-Tan'ka", origin, specific existence, M. E. Saltykov-Shchedrin, popularity, duet of A. S. Dargomyzhsky, lower phenomena of art.
Information about the author: Elena N. Stroganova — DSc in Philology, Professor, A. N. Kosygin Russian State University, Sadovnicheskaya St., 33, build. 1, 117997 Moscow, Russia. E-mail: enstroganova@yandex.ru
Received: March 29, 2018
Date of publication: December 28, 2018
For citation: Stroganova E. N. Folk/pseudofolk of "Van`ka-Tan`ka": the metamorphoses of existence. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2018, vol. 50, pp. 178–196. (In Russian)

REFERENCES

1 Bogoliubov A. P. Zapiski moriaka-khudozhnika [Notes of the seaman-artist]. *Tver' v zapiskakh puteshestvennikov. Vodnye puti Verkhnei Volgi. Vtoraia polovina XIX – nachalo XX veka* [Tver in the notes of travelers. Waterways of the Upper Volga. The second half of 19th – early 20th century], edition prepared by E. G. Miliuginoi, M. V. Stroganovym. Tver', Knizhnyi klub, 2014, vol. 3, pp. 106–109. (In Russian)
2 V sele malom Van'ka zhil [Lubok] [In a village little Vanka lived [Lubok]]. *Public. fotki.com.* Available at: https://public.fotki.com/Vakin/aa7ae/fg42d/hbi59/9f48.html (accessed 19 March 2018) (In Russian)
3 *Van'ka i Tan'ka [Noty]: "V sele malyi Van'ka zhil...": pesnia: dlia peniia s akkompanementom fortepiano: [c¹–d²]* [Van`ka and Tan`ka [Notes]: "In the village

little Van`ka lived...": song: for singing with piano accompaniment: [c¹–d²]], music by A. Krylov; arrangement by Ferd. Biukhnerom. Moscow, U P. Iurgensona Publ., 1871. 3 p. (In Russian)

4 *Van'ka i Tan'ka [Noty]: derevenskaia pesnia: "V sele malyi Van'ka zhil...": [dlia solista i khora s soprovozhdeniem fortepiano]* [Van`ka and Tan`ka [Notes]: village song: "In the village little Van`ka lived...": [for soloist and choir with piano accompaniment]], music by Iv. Vasil'eva, conductor of the choir of the Moscow Gypsies. St. Petersburg, U Vasiliia Denotkina Publ., 1850. 4 p. (In Russian)

5 *Van'ka-Tan'ka Tsyg. pesnia, perelozh. na 2 golosa s soprovozhd. fp. A. Dargomyzhskim* [Vanka-Tanka, a Gypsy song, 2 voices with piano, by A. Dargomyzhsky]. Moscow, A. Gutkheil' Publ., 1885. 6 p. (In Russian)

6 *Van'ka-Tan'ka. V sele malom Van'ka zhil. Tsyganskaia pesnia. Perelozh. na 2 golosa [s f-p] A. Dargomyzhskim* [Vanka-Tanka. In the village of small Vanka lived. Gypsy song. Shifted by 2 votes A. Dargomyzhsky]. St. Petersburg, F. Stellovskii Publ., [B. g.]. 6 p. (In Russian)

7 Vishnia O. Vishnevi usmishki. Zaboroneni tvori [Cherry grins. Do zaboroneni]. *Fictionbook.ru.* Available at: https://fictionbook.ru/author/ostap_vishnya/vishnevi_usmishki_zaboroneni_tvori_zbirnik/read_online.html?page=5 (accessed 15 March 2018) (In Ukrainian)

8 Vodovozova E. N. *Na zare zhizni: v 2 t.* [At the dawn of life: in 2 vols.]. Moscow, Khudozhestvennaia literatura Publ., 1987. Vol. 1. 512 p. (In Russian)

9 Dal' V. I. *Tolkovyi slovar' zhivogo velikorusskogo iazyka: v 4 t.* [Explanatory dictionary of the living Great Russian language: in 4 vols.] Moscow, Russkii iazyk Publ., 1980. Vol. IV. 684 p. (reprint). (In Russian)

10 Demeter N., Bessonov N., Kutenkov V. *Istoriia tsygan — novyi vzgliad* [History of Gypsies — a new look]. Voronezh, Voronezh Publ., 2000. 336 p. (In Russian)

11 Dostoevskii F. M. *Poln. sobr. soch.: v 30 t.* [Complete works: in 30 vols.]. Leningrad, Nauka Publ., 1972. Vol. 4. 328 p. (In Russian)

12 *Zhivaia struna. Satiricheskii sbornik komicheskikh kupletov, duetov, pesen, romansov, stsenok, rasskazov i shutok* [Live string. Satirical collection of comic verses, duets, songs, romances, scenes, stories and jokes], comp. by N. I. Stanislavskii. Moscow, Tipolitografiia Torgovogo doma E. Konovalova i K Publ., 1913. 24 p. (In Russian)

13 Zernov V. D. *Zapiski russkogo intelligenta* [Russian intellectual's notes], publication, introductory article, comments by V. A. Solomonova; under the general editorship by A. E. Ivanova. Moscow, Indrik Publ., 2005. 400 p. (In Russian)

14 Zlov A. K. *Chto eto takoe? Iumoro-satiricheskii kaleidoskop* [What is this? Satirical kaleidoscope]. Moscow, Tipografiia Katkova i K Publ., 1859. 138 p. (In Russian)

15 Kalinina N. V. Primechaniia [Notes]. Goncharov I. A. *Polnoe sobranie sochinenii i pisem: v 20 t.* [Complete works and letters: in 20 vols.] St. Petersburg, Nauka Publ., 2004, vol. 6, pp. 423–452. (In Russian)

16 Kokorev I. T. *Ocherki i rasskazy: v 3 ch.* [Essays and short stories: 3 vols.]. Moscow, Universitetskaia Tipografiia Publ., 1858. Part II. 396 p. (In Russian)

17 Kosik V. I. *Chto mne do vas, mostovye Belgrada? Ocherki o russkoi emigratsii v Belgrade. 1920–1950-e gody* [What do I care about you, Belgrade pavements? Essays on Russian emigration in Belgrade. 1920–1950]. Moscow, Izdatel'stvo ISl RAN Publ., 2007. Part I. 288 p. (In Russian)

18 Kiui Ts. A. *Izbrannye pis'ma* [Selected letters]. Leningrad, Gosmuzizdat Publ., 1955. 756 p. (In Russian)

19 Leskov N. S. *Polnoe sobranie sochinenii: v 30 t.* [Complete works: in 30 vols.] Moscow, TERRA-Knizhnyi klub Publ., 2004. Vol. 8. 944 p. (In Russian)
20 Lukashevich K. V. Moe miloe detstvo [My sweet childhood]. *Vash domovenok* [Your brownie]. Available at: http://domovenok-as.ru/prazdnichnoe-nastroenie/raskazy-o-pashe-dlja-shkolnikov-pervyi-den-svetlogo-hristova-voskresenija/page-4.html (accessed 13 March 2018) (In Russian)
21 Masanov I. F. *Slovar' psevdonimov russkikh pisatelei, uchenykh i obshchestvennykh deiatelei: v 4 t.* [Dictionary of pseudonyms of Russian writers, scientists and public figures: in 4 vols.] Moscow, Izdatel'stvo Vsesoiuznoi knizhnoi palaty Publ., 1956. Vol. 1. 442 p. (In Russian)
22 Medvedeva I. A. *Aleksandr Sergeevich Dargomyzhskii* [Alexander Sergeevich Dargomyzhsky]. Moscow, Muzyka Publ., 1989. 202 p. (In Russian)
23 *Moskvitianin*, 1851, Desember, no 23, book 1. Otd. Smes': Melochi [Mix: Trivia], pp. 317–324. (In Russian)
24 *Panteo*, 1853, vol. 8, book 3. Otd. Peterburgskii vestnik: II. Muzyka [The St. Petersburg Gazette: II. Music], pp. 33–46. (In Russian)
25 Pekelis M. S. *Aleksandr Sergeevich Dargomyzhskii i ego okruzhenie: v 3 t.* [Alexander Sergeevich Dargomyzhsky and his entourage: in 3 vols.]. Moscow, Muzyka Publ., 1983. Vol. 3. 1858–1869. 318 p. (In Russian)
26 *Pesennik. Polnoe sobranie russkikh i tsyganskikh pesen i romansov, s prisovokupleniem pesen tirolek i izvestnykh dvukh pevtsov khoristov: v Moskve: O. Kol'tsova, v S.-Peterburge: Molchanova: v 2 ch.* [Songbook. Full collection of Russian and Gypsy songs and romances, with the addition of songs of Tyroliennes and two famous singers: in Moscow: O. Koltsova, in St. Petersburg: Molchanova: in 2 parts]. Moscow, Tipografiia P. Bakhmeteva Publ., 1865. 234 p. (In Russian)
27 Plisetskaia M. *Ia, Maiia Plisetskaia…* [I, Maya Plisetskaya…] Moscow, Novosti Publ., 1994. 496 p. (In Russian)
28 Popov G. M. *Sb. boevykh, bytovykh, pliasovykh i soldatskii pesen: v 2 ch.* [A collection of military, domestic, dance and the soldiers ' songs: in 2 parts]. Khar'kov, Tipografiia A. Darre Publ., 1888. Part 2. 178 p. (In Russian)
29 Ravinskii D. K., Shakhmatov B. M. Kozlov Aleksei Aleksandrovich [Kozlov Alexey Alexandrovich]. *Russkie pisateli. 1800–1917: Biograficheskii slovar'* [Russian writers. 1800–1917: Biographical dictionary]. Moscow, Bol'shaia Rossiiskaia entsiklopediia Publ., 1992, vol. 2: G-K, pp. 589–591. (In Russian)
30 Saltykov-Shchedrin M. E. *Sobranie sochinenii: v 20 t.* [Collected works: in 20 vols.] Moscow, Khudozhestvennaia literatura Publ., 1968. Vol. 6. 740 p. (In Russian)
31 Saltykov-Shchedrin M. E. *Sobranie sochinenii: v 20 t.* [Collected works: in 20 vols.] Moscow, Khudozhestvennaia literatura Publ., 1971. Vol. 12. 752 p. (In Russian)
32 Saltykov-Shchedrin M. E. *Sobranie sochinenii: v 20 t.* [Collected works: in 20 vols.] Moscow, Khudozhestvennaia literatura Publ., 1972. Vol. 13. 814 p. (In Russian)
33 Saltykov-Shchedrin M. E. *Sobranie sochinenii: v 20 t.* [Collected works: in 20 vols.] Moscow, Khudozhestvennaia literatura Publ., 1973. Vol. 15–1. 384 p. (In Russian)
34 *Sobranie pesen moskovskikh tsygan i sovremennykh russkikh narodnykh* [Collection of songs of Moscow Gypsies and modern Russian folk songs]. Moscow, Izdanie knigoprodavtsa Manukhina Publ., 1867. 70 p. (In Russian)
35 Sokolov B. M. Kandinskii — kollektsioner russkogo lubka [Kandinsky — collector of Russian popular print]. *Mnogogrannyi mir Kandinskogo* [Multi-faceted world of Kandinsky]. Moscow, Nauka Publ., 1998, pp. 50–71. (In Russian)

36 Sokolov E. G. V sele malyi Van'ka zhil [In a small village Van`ka lived]. *Artru.info.* Available at: http://artru.info/il/39318/ (Accessed 15 March 2018) (In Russian)

37 Sollogub V. A. *Povesti; Vospominaniia* [Short novels; Memories], preparation, preparation of the text, introductory article, comments by I. S. Chistovoi. Leningrad, Khudozhestvennaia literatura Publ., 1988. 720 p. (In Russian)

38 Sychovkin Grigorii. G. Gennadi, ispravliaiushchii Pushkina [G. Gennady correcting Pushkin]. *Svistok. Satiricheskoe prilozhenie k zhurnalu "Sovremennik". 1859–1863* [Whistle. A satirical Supplement to the magazine "Sovremennik". 1859–1863], edition prepared by A. A. Zhuk, A. A. Demchenko. Moscow, Nauka Publ., 1982. 592 p. (In Russian)

39 Tikhvinskaia L. I. *Povsednevnaia zhizn' teatral'noi bogemy serebrianogo veka: Kabare i teatr miniatiur v Rossii: 1908–1917* [The everyday life of the theatrical Bohemia of the Silver age: Cabarets and miniature theatre in Russia: 1908–1917]. Moscow, Molodaia gvardiia Publ., 2005. 528 p. (In Russian)

40 Tolstoi L. N. *Sobranie sochinenii: v 22 t.* [Collected works: in 22 vols.]. Moscow, Khudozhestvennaia literatura Publ., 1978. Vol. I. 422 p. (In Russian)

41 Turgenev I. S. *Polnoe sobranie sochinenii i pisem: v 28 t.* [Complete works and letters: in 28 vols.] Moscow, Leningrad, Nauka Publ., 1965. Vol. IX. 560 p. (In Russian)

42 Ukolova E., Ukolov V. Tvorchestvo i sud'ba Aleksandra Diubiuka [The work and life of Alexander Dubuque]. *Sobranie starinnykh russkikh romansov: Antologiia: v 2 t.* [Collection of Russian romances: an anthology: in 2 vols.], comp. by E. L. Ukolova, V. S. Ukolov. Moscow, Izdatel'stvo MAI Publ., 1997, vol. II: Romansy moskovskogo guliaki [Romances of Moscow reveler], pp. 9–104. (In Russian)

43 Khodotov N. N. *Blizkoe — dalekoe* [Close — distant], foreword Ia. O. Maliutina, preparation of text and notes by G. Z. Mordinsona. Leningrad, Moscow, Iskusstvo Publ., 1962. 328 p. (In Russian)

44 Shangina I. Shirinka [Fly]. *Muzhiki i baby. Muzhskoe i zhenskoe v russkoi traditsionnoi kul'ture: Illiustrirovannaia entsiklopediia* [Men and women. Male and female in traditional Russian culture: Illustrated encyclopedia]. St. Petersburg, Iskusstvo-SPb. Publ., 2005, pp. 681–682. (In Russian)

45 Shmelev I. S. Inostranets [Foreigner]. *Sobranie sochinenii: v 5 t.* [Collected works: in 5 vols.] Moscow, Russkaia kniga Publ., 1999, vol. 6 (dop.). Istoriia liubovnaia: Romany. Rasskazy (suppl.). [Admiration story: Novels. Stories], pp. 421–488. (In Russian)

46 El'kan A. Muzyka [Music]. *Illiustratsiia*, 1848, vol. 6, no 11 (145), 20 March, pp. 169–170. (In Russian)

УДК 821.161.1
ББК 83.3(2Рос=Рус)53

This is an open access article distributed under
the Creative Commons Attribution 4.0
International (CC BY 4.0)

© 2018 г. Е. В. Глухова
г. Москва, Россия

ЕВАНГЕЛЬСКИЙ СЮЖЕТ О РОЖДЕНИИ МЛАДЕНЦА И ЕГО ТРАНСФОРМАЦИЯ В АВТОБИОГРАФИЧЕСКОЙ МИФОЛОГИИ АНДРЕЯ БЕЛОГО

Работа выполнена за счет гранта Российского научного фонда (проект № 14-18-02709) и в ИМЛИ РАН.

Аннотация: В статье предлагается рассмотрение архетипического мотива рождения чудесного ребенка как варианта евангельский сюжета Рождества в творчестве Андрея Белого — от «Симфоний» до работ революционных лет. Ключевую роль в культуре русского символизма играет семантический сдвиг традиционной пространственно-временной модели архаического нарратива, при котором события евангельской истории воспринимаются синхронными современности. Показано, что в раннем творчестве писателя с наибольшей частотой встречается эсхатологический мотив ожидания чудесного младенца, заимствованный из Откровения Иоанна Богослова, затем этот мотив вытесняется своим травестийным вариантом — появлением ложного/другого младенца. Затем, на примере публицистики и мемуарно-автобиографических документов Андрея Белого периода Первой мировой войны и революции, доказывается, что в антропософский период творчества мотив рождения чудесного младенца замещается эзотерическим *мотивом рождения как смерти и воскрешения*. Утверждается, что этот мотив не только метафорически переосмыслен как рождение «внутреннего», духовного человека, но и имеет системную частотность в контексте автобиографической мифологии писателя. Отмечено, что сюжет о рождении чудесного ребенка трансформируется в семантически близкие мифологические сюжеты об умирающем/возрождающемся божестве. Сделан вывод о том, мотив рождения чудесного младенца в контексте автобиографической мифопоэтики Андрея Белого замещен близкородственным эзотерическим сюжетом духовной трансмутации.

Ключевые слова: Андрей Белый, мифопоэтика, евангельский сюжет Рождества, мотив рождения чудесного ребенка, автобиографическая мифология.

Информация об авторе: Елена Валерьевна Глухова — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, Институт мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук, ул. Поварская, д. 25 а, 121069 г. Москва, Россия. E-mail: elenagluhova@mail.ru

Дата поступления статьи: 08.04.2018
Дата публикации: 28.12.2018
Для цитирования: *Глухова Е. В.* Евангельский сюжет о рождении младенца и его трансформация в автобиографической мифологии Андрея Белого // Вестник славянских культур. 2018. Т. 50. С. 197–215.

На фоне эсхатологических настроений начала XX в., затронувших все слои общественной жизни и культуры эпохи русского модерна [17], символистская проза Андрея Белого раннего периода (критические статьи, «Симфонии», повесть «Серебряный голубь») [21] воспринимается как чрезвычайно насыщенная новозаветными темами и мотивами — это и мистическое толкование семантики христианской цветописи [2, с. 78–81; 10, с. 91–102; 24], и апелляция к символам и образам Откровения св. Иоанна Богослова [31; 20]. Евангельские реминисценции встречаются в творческом наследии писателя от ранних «Симфоний» вплоть до поздней романной прозы [18; 27; 36]. О своих первых опытах духовного постижения Евангелия Белый так вспоминал в «Материале к биографии»: «…углубляемся в толкование Евангелия <…> наш мистический опыт этого времени — узнание апокалиптических переживаний <…> мы исследуем *“белые начала”* жизни; в них — веяние наступающей великой эры пришествия Софии Премудрости и Духа Утешителя» [1, с. 57].

Культура русского модерна сформировала особенный тип неомифологизма: прагматика символистского текста ощущается читателем балансирующей между иллюзией и реальностью, трансформирующей привычные пространственно-временные модели архаического нарратива [26; 24; 31]. Восприятие сюжетно-образного универсума евангельского текста также претерпевает значительный сематический сдвиг. Прежде всего эти изменения затронули традиционные представления о протяженности и линейности временной парадигмы, на первый план выходит мифологическая модель вечного возвращения, сакрального временного цикла; события евангельской и библейской истории ощущаются синхронными современности[1].

Описываемые тенденции в полной мере представлены творческим инструментарием Андрея Белого-символиста, для которого евангельский текст является значимой частью индивидуальной мифологии, а новозаветная и гностическая экзегеза занимает важное место в эпистолярном наследии этого периода [2, с. 15–196]. Сюжеты Рождества и Пасхи, образы младенца и креста, мотивы сакрального рождения/смерти можно было бы обозначить как две центральных мифогенных оси, вокруг которых концентрируются лейтмотивы его поэзии и прозы на протяжении всего творческого пути [22; 27].

Один из значимых, эсхатологических мотивов «Драматической симфонии» — рождение «младенца, которому надлежит пасти народы жезлом железным» (Откр. 12: 5) от «Жены, облеченной в солнце» — переосмыслен в духе софиологической философии Вл. Соловьева. В «Симфонии», как и в позднейших дневниковых записях, евангельский сюжет преобразуется в автобиографическую мифологему[2], обретая признаки архетипического мотива *чудесного ребенка* [36], помещенного в московскую реальность начала XX в.: «Тогда явилось знамение пред лицом ожидающих: *жена, облеченная в солнце*,

[1] Наиболее очевидный пример переосмысления линейной модели исторического времени мы встречаем в романе М. Булгакова «Мастер и Маргарита», в котором прошедшее и настоящее, историческое бытие и современность, синхронизированы, соположены и переплетены, а события евангельской истории параллельны повседневности, вклиниваются в нее [13].

[2] Ср. в ретроспективных мемуарных записях Белого: «…на небе вспыхивает новая звезда (она вскоре погасла); печатается сенсационное известие, будто эта звезда — та самая, которая сопровождала рождение Иисуса младенца <…> мы формулируем нашу мистическую символику приблизительно в таких терминах: Дух Утешитель будет иметь в истории такое же воплощение, как Христос; он родится младенцем; его мать — женщина, которая будет символом Церкви (Жены Облеченной в Солнце), рождающей новые слова, Третий Завет; «Жена Облеченная в Солнце» — София; Мария родила младенца Иисуса; София родит Духа Истины» [1, с. 58].

неслась на двух крыльях орлиных к Соловецкой обители, чтобы *родить младенца мужеского пола, кому надлежит пасти народы жезлом железным*» [11, с. 109]. — «Он видел Москву, а над Москвой громады туч с льдистыми верхами, а на туче *жена, облеченная в солнце*, держала в объятиях своих *священного младенца*» [11, с. 119]. — «Ждали объявления *священного младенца*. Не знали того, кто младенец, ни того, *кто облечена в солнце*. <…> Вечность указала запечатленного *младенца и жену, облеченную в солнце*» [11, с. 129].

Этот мотив во 2-й Симфонии, затем в творчестве писателя 1900-х явственно дублирован таким травестийным сюжетным вариантом, который можно встретить, например, в мифологии хлыстов [36]: некая женщина, избранная в своей религиозной общине, как правило наделенная выдающейся красотой, символизирует земное, ипостасное воплощение Богородицы/Софии; ей предстоит стать матерью младенца, наделенного исключительными/чудесными способностями. Пронизанная эсхатологическими темами, Симфония Белого построена на приеме иронического остранения; на протяжении всего текста оксюморонная метафорика подготавливает сюжетную буффонаду, представляя своеобразное травестú: вопреки ожиданиям одного из главных героев, прекрасная героиня, «Сказка», которая должна была произвести на свет младенца-Мессию мужского пола, воспитывает девочку[3]. Как известно, прототипом «Сказки» была М. К. Морозова — ср. в дневниковых записях Белого описание сходного биографического эпизода: «Ранняя Пасха проходит для меня во встречах с М.К.М. на Арбате, на выставках, в симф<оническом> концерте; я продолжаю писать ей письма, я хожу мимо ее дома, и однажды в окне дома вижу изумительной красоты мальчика; соображаю: "Это ее сын"; С. М. Соловьев шутит со мною: "*Это и есть младенец, которому надлежит пасти народы жезлом железным*". Между нами развивается стиль пародии над священнейшими нашими переживаниями; и этот стиль пародии внушает мне тему 2-ой "Симфонии"» [1, с. 61–62].

Белый обращался к мотиву рождения и воспитания *чудесного младенца* и в своих неосуществившихся замыслах этого периода: запутанное содержание его утраченной поэмы «Дитя-Солнце» (1907) было иронично отреферировано писателем в мемуарах «Между двух революций»: «...сюжет — космогония <…> вмешан профессор Ницше, — в усилиях: заставить некоего лейтенанта Тромпетера наставить рога лаборанту Флинте, чтобы от этого сочетания жены лаборанта с Тромпетером родился младенец, из которого Ницше хотел сделать сверхчеловека; но рыжебородый праотец рода Флинте вылезает из недр; он борется с Ницше; когда вырастает младенец, то он, снявши шкуру, подстригшись, надевши очки, нанимается, неузнанный, в гувернеры и похищает в горы младенца, чтобы в горных пещерах по-своему его перевоспитать» [6, с. 22].

[3] Ср.:

«1. Вечерняя заря хохотала над Москвой, и Мусатов сказал в волнении: "Не удивляйтесь... Я имею сообщить вам нечто важное... Когда я могу к вам явиться..." <…>

3. В эту минуту раздвинулась портьера. Вбежал хорошенький мальчик с синими очами и кудрями по плечам.

4. Это, конечно, был младенец мужеского пола, которому надлежало пасти народы жезлом железным.

5. "Милый мальчик, — сказал Сергей Мусатов, сделав нечеловеческое усилие, чтобы не выдать себя. — Как его зовут?"

6. Но смеялась сказка, обратила запечатленное лицо свое к малютке, поправила его локоны и с напускной строгостью заметила: "Нина, сколько раз я тебе говорила, чтобы ты не входила сюда без спросу".

7. Нина надула губки, а сказка весело заметила аскету: "Мы с мужем одеваем ее мальчиком"» [11, с. 131–132].

Свое дальнейшее развитие этот мотив получает в повести с хлыстовским сюжетом — «Серебряный голубь»: столяр-сектант Кудеяров[4] хочет колдовским путем произвести от интеллигента-народника Дарьяльского и крестьянки Матрены — хлыстовской «богородицы» — дитя, наделенное необычайными способностями. Д. Мережковский в статье «Восток или запад» отмечал знаменательность казуса этой темы у Белого: как и в традиции мистического религиозного сектантства, евангельский сюжет получает в творчестве писателя отнюдь не каноническое толкование: «Молодого писателя Петра Дарьяльского баба Матрена, жена столяра Кудеярова, совращает в секту “голубей”. Секта эта, напоминающая хлыстов, ожидает пришествия и воплощения Духа в плоть человеческую именно в наши дни, в России. Матренин муж, столяр Кудеяров, основатель и глава секты, надеется, что от его жены и ее любовника родится ожидаемый Младенец — Белый Голубь. С этою целью он и сводит их» [23].

Анализ переписки Белого с Блоком в 1903–1905 гг. свидетельствует о том, что евангельский сюжет о рождении младенца Иисуса не только заменяется предпочтительным и более значимым для символиста мотивным вариантом из Откровения Иоанна Богослова, но привлекает метафизическое толкование образа Богородицы как св. Софии Премудрости. В своих рассуждениях Белый опирается на гностическую софиологию Вл. Соловьева [19, с. 199–219], а его экзегеза евангельского текста в письмах к Блоку раскрывает один из ипостасных вариантов Софии — *двоящейся*, явленной в двух лицах — Жена, рождающая божественного младенца, в то же время сама является этим младенцем: «Человекобог — не Ее ли младенец, а может быть, не младенец Ее, а Она Сама в какой-то новой потусторонней плоскости. <…> в ней какое-то отношение двух разных начал <…> исчезает *Она*, а является Нечто, что может быть и Вечно-Женственным, и убеленно-мягким, детским, человекобожеским… И это Нечто — не есть ли св. Дух Утешитель?» [2, с. 81]. В этом смысле травестийность высокого мотива ожидания *чудесного младенца*, подмена мальчика — девочкой в сюжете второй Симфонии — кажутся вполне символически оправданными на фоне рассуждений Белого об андрогинности Софии[5].

Существенная трансформация уже закрепленного мотива прослеживается в ретроспективных автобиографических записях Белого о периоде его духовного ученичества в антропософской общине. Для отчета Штайнеру о своих ежедневных медитациях писатель находит единственно адекватную форму выражения своих переживаний в рисовании видений своего ментального мира: «…я усиленно подготовляю д-ру отчет о медитациях, развертывающийся в дневник эскизов, живописующих жизнь ангельских иерархий на луне, солнце, Сатурне в связи с человеком; этот человек — я, а иерархии — мне звучащие образы (именно «*звучащие*») <…> целыми днями раскрашиваю я образы, мной зарисованные (символы моих духовных узнаний)» [1, с. 143]. Осмысливая полученные от Штайнера знания, Белый обращается к антропософскому толкованию новозаветного сюжета, проецирует его на опыт своего эзотерического ученичества, описывает собственные ощущения как мистериальный путь нового рождения в Духе [30; 37].

[4] Этот персонаж можно рассматривать как своеобразный функциональный коррелят Ницше из поэмы «Дитя-Солнца».

[5] Особое отношение Белого к категории Вечно-Женственного убедительно рассматривается в одной из глав книги М. Л. Спивак «Мать, жена, сестра, дочь? Объект влечений Андрея Белого» [28, с. 290–313]. О мотиве андрогина в литературе Серебряного века см.: [16].

Один из наиболее ранних сохранившихся рисунков, касающийся интересующей нас темы — находится в составе Дорнахского архива «Rudolf Steiner-Nachlaßverwaltung» (рисунок 1)[6]. Перед нами явственно сложный двухчастный сюжет: на правой стороне листа — человек, голова которого обозначена условным символическим изображением кубка, или чашей Святого Грааля [15], верхняя часть черепа открыта, и в нее входит луч со звездой; луч символизирует духовный свет, который открывался писателю в процессе медитации; звезда — Рождественская звезда, предвозвестившая рождение евангельского младенца; все вместе они обозначают процесс духовного единения микрокосма с макрокосмом, человека — с Божественным Всеединством. Изображение слева представляет младенца в купели, расположившегося в некоем подобии звездного пространства; рядом с младенцем предстоят три ангелоподобных существа. Этот двухчастный сюжет является аллегорическим толкованием рождения Божественного младенца как рождения нового духовного «я» в человеке.

Рисунок 1 – Андрей Белый. Медитативный рисунок. 1910-е гг.
Figure 1 – Andrei Bely. A meditative drawing. 1910s

По всей видимости, рисунок следует датировать не ранее конца декабря 1913 г., поскольку история «духовного» рождения и явление писателю ментального духовного света подробно раскрываются в автобиографических записях «Материала к биографии» и в романе «Записки Чудака» в связи с посещением Лейпцигского курса лекций Рудольфа Штайнера «Христос и духовный мир. О поиске святого Грааля», который состоялся 28–31 декабря 1913 и 1–2 января 1914 г. Белый так описывал свои ощущения: «С трепетом готовлюсь к Лейпцигскому циклу; почему-то мне кажется, что этот цикл имеет какое-то особое касание меня; все дни провожу в посте, медитациях и молитве;

[6] Этот рисунок экспонировался в составе выставки рисунков писателя, приуроченной к его 125-летнему юбилею. Выставка была подготовлена швейцарскими коллегами и проходила в Мемориальной квартире Андрея Белого на Арбате в октябре 2005 г.

у меня слагается какой-то особый чин; так в известный час я ощущаю потребность разуться и замереть; мне почему-то кажется, что надо, чтобы на лбу у меня кто-то провел ножом крест; во мне оживает тысяча прихотей; я себя ощущаю точно беременной женщиной, которой надлежит родить младенца; я ощущаю, что этот, рождаемый мною младенец — "*Я*" большое» [1, с. 144]. — «Я понял, что посвящение мое в рыцари — духовный факт, и что в сердце моем родился младенец; мне, как роженице, надлежит его выносить во чреве ветхого сознания моего; через 9 месяцев "*младенец*" родится в жизнь. Разумеется, я эти странные, невероятные переживания скрыл от всех; но я вернулся с лекции с сознанием, что Св. Дух зачат в моем ветхом "*я*"; теперь это ветхое "*я*" будет распадаться» [1, с. 146]. Эти свидетельства писателя представляются чрезвычайно важными для понимания механизма экстраполяции мифопоэтического нарратива в поле автобиографического дискурса.

В 1927 г. в письме к Иванову-Разумнику писатель обозначит эти события как центральный момент своей биографии, полагая, что именно тогда он был «посвящен» в духовные рыцари Св. Грааля: «и если "посвящение" имеет свои "прообразы", которые суть "посвятительные моменты", — "моментом моментов" всей жизни — этот странный период, обнимающий недели три, в другом странном периоде, обнимающем ряд месяцев» [3, с. 501].

В революционные годы евангельский сюжет о рождении младенца претерпевает определенную смысловую трансформацию — от апокалиптического ожидания Мессии в символистский период к образу преображенного мира и нового рождения преображенного человека в революционную эпоху.

В период после февральской революции, в мае 1917 г., Белый работает над статьей «Революция и культура», в которой формулирует свое представление о внутренней инерции истинной революционности; революция в контексте мистериально-утопических представлений писателя есть акт не политической или социальной свободы, но акт освобождения в духе, Белый предвидит третью революцию, которая предстает как истинная «революция духа». Это понятие вскоре вошло в число культурных универсалий. 5 мая 1917 г. Белый пишет Иванову-Разумнику письмо, в котором, жалуясь на революционной эпохи и вскоре, наряду с левым эсером Ивановым-Разумником, — о «революции духа» будут говорить в своем манифесте русские футуристы обвинения от Бердяева в «мистическом большевизме», подробно излагает свою политическую позицию мистико-утопического социализма: «...тезис моей мысли: "*Взыгрался младенец во чреве*"... России. Может умереть мать: младенец будет жив на удивление всему миру; может умереть он; и — выживет мать. Может быть, будут живы и мать, и младенец. Младенец — "*мировой*", новая культура <...>; в случае жизни матери и смерти новорожденного — старая культура (Нео-Китай, Нео-Атлантида); в третьем случае: Россия, как ряд федераций, явит миру новые формы жизни вплоть до социальной. Словом, Россия хочет: "Я б для батюшки царя / Родила б богатыря". Батюшка-царь — Царь Небесный: он и будет русским царем: Невидимым [3, с. 111–112]».

Этот образ — России, производящей на свет в революционных муках младенца, — прямо соотносится с историософской позицией Белого, чьи размышления возвращают его к поискам формы идеальной государственности в духе русской философии Серебряного века. Белый переосмысливает соловьевскую теократию, полагая, что новое государство Страны Советов и есть воплощение Софийного идеала человечества — государства Святого Духа. Философские размышления и политические ожидания Белого-писателя в этот период объединяют целый ряд историко-культурных

концептов, среди которых — идея государства-коммуны-церкви Кампанеллы, представления Огюста Конта о человечестве как теле Софийного государства.

На этом этапе метафорическое осмысление архетипического сюжета о рождении божественного младенца отразилось в неомифологической интерпретации исторических событий, свидетелем которых становится писатель. В биологических терминах зарождения формы новой жизни описывает Белый историософский акт Богопознания: «В механическом взгляде на жизнь революция — взрыв, обрывающий мертвую форму в бесформенный хаос; но ее выражение иное: скорее она есть давление силы ростка, разрыванье ростком семенной оболочки, пророст материнского организма в таинственном акте рождения; <…> толчок революции — показатель того, что младенец взыгрался во чреве» [9, с. 13].

Рисунок 2 – Андрей Белый. Эскиз к лекции «Свет из грядущего». 1918
Figure 2 – Andrei Bely. Sketch for the lecture "Light from the Future". 1918

В начале 1918 г. писатель читал лекцию «Свет из грядущего», которая частично сохранилась в черновых набросках; если судить по тезисам программы лекции, популярная идея о русском народе-богоносце, приявшем в яслях Христа-младенца, была ее основной темой[7]. «Свет из грядущего» — это в сущности философские размышления о всемирной миссии и особом пути славянской духовности — этими чертами антропософ Штайнер наделял славянство. В рамках темы нашей работы важно отметить, что писатель рисовал программки к своему выступлению, и один из рисунков изображал трех волхвов, стоявших над младенцем; похожего типа рисунок мы встречаем позднее в альбоме С. Алянского (1919), с той только разницей, что вместо волхвов на рисунке предстают три Ангела у престолов, окруживших младенца.

[7] Приведем частично план лекции: «Ковчеги культуры. Масличные ветви и эвритмия сознания. Прорези новой культуры и "Человек" средь людей. Маги и пастухи. Младенец. Свет миру. "В знойные грозные душные дни — белые, стройные, те же они"». Цит. по: ОР РНБ. Ф. 60. Ед. хр. 24. Л. 3.

Рисунок 3 – Андрей Белый. Рисунок. 1919 г.
Figure 3 – Andrei Bely. Drawing. 1919

В 1917 г., в своей статье «Песнь Солнценосца»[8], посвященной творчеству поэта Николая Клюева, Белый проводит историософские параллели между ключевым событием евангельского повествования и историческим событием Октябрьской революции: «Величайший младенец родился в звериные ясли: прекрасный, “культурный”, его ожидающий мир — не дал места ему. <…> Это все есть: “Покайтесь! Приблизилось Царствие Божие! Ясли ищите: в них Кто-то лежит”» [7, с. 7]. Совершенно очевидно, что статья Белого не может быть рассмотрена как критическая интерпретация творчества народного поэта Клюева, но важна как пример того профетического пафоса, которым был одержим писатель в этот период своей творческой биографии. По мысли Белого, только истинный поэт может быть тем пастухом, что приютит младенца-Христа в яслях: «Так гроза человечества, ураган, все метущий и зревший в веках — не вызывает в нас мысли, что ныне завесою ливней закрыт миг рождения... в ясли: грядущей культуры: что маги прошли за звездой (сорок лет уж идут) и пастухи отвечают на песни веков славословием, перемогающим миллионы убитых, терзаемых, поднимающих руки «горе»: —

|!— пастухи славословят Звезду» [7, с. 8].

Вслед за Клюевым и Достоевским Белый провозглашает новую Россию, а русский народ — народом-богоприимцем, выстраивающим Царство Божие на земле:

> Если русский народ — «богоносец», то «богоносец» не в том смысле, что вынесет из души боготворенье: кумир; богоносен он, если сердца его — ясли: а в яслях — Христос, соединитель народов.

[8] Эта статья предназначалась для 2-го сборника «Скифы», который готовил Иванов-Разумник, он же напечатал ее под другим названием «Рождение в ясли», приурочив ее к Рождеству 1917 г.

Пастухи ведь услышали первые: «Мир на земле и человекам благоволенье» — и весть пастухов из народа передает Клюев нам: да, Народы — Христы, если сердца станут в них, как ясли Христовы [7, с. 9].

Идею о революционном переустройстве человека и мира, о совершившейся глубинной революции и трансформации Духа Белый продолжил в романе «Записки чудака» (1918–1921), где образ младенца обретает отчетливо эзотерические черты внутреннего мистического младенца и все события жизни главного героя есть не что иное, как отражения событий внешней жизни автора — на духовном плане. Например, тема преследования героя шпионами обретает свою параллель в астральном мире, где на вновь рожденное беззащитное духовное «Я»-младенца строчат доносы «астральные шпионы», воины Ирода [10, т. 6, с. 290–291]. Две другие главки романа — «Леонид Ледяной» и «Два "Я"» — также целиком посвящены теме нарождающегося духовного младенца: «…когда стал я воистину "странником", шествующим за звездою своею: звезда привела меня к яслям; там, в "яслях", младенец лежал.

Событие неописуемой важности заключалося в том, каким образом я убедился, что этот "младенец" есть "я", мое, — "точка" моя, до которой коснуться не мог я; во мне, человеке, родился теперь человек. Был он, правда, младенцем еще, но я нянчился с ним, я любил его.

Я его никому не отдам.

Я — стал Я (с большой буквы)» [10, т. 6, с. 310–311].

Процесс рождения младенца-звезды в духовном сознании героя в процессе его медитации, младенца, принявшего образ ослепительно сияющего шара и одновременно являющегося евангельским Словом, воспроизводит архитектоника главки «Кем я был?»:

Чтобы в светлейшую славу прояснился их громовержущий смысл; видел образы: — теплились ясные ясли; младенец рождался на землю –

– из
го–
во–
ра Ангелов, передающих теплотами
Слово
и
ка
к
бы —
– ш–
ар,
превыша–
ющий блеска–
ми солнце, при
этих карти–
нах во
мне
во–
–сходил –
м
н
е —
– казалось: вперяли в меня
безглагольные взоры узнавшие братья
Мои [10, т. 6, с. 354].

Судя по всему, приведенный отрывок параллелен или был написан близко по времени к его рассказу «Человек» (1918):

> Учитель спустился к Земле, пересекая круги иерархий обстающего Духовного Мира, чтобы... снялись печати с последних столетий и чтобы в светлейшую славу прояснился их глухой, громовержущий смысл.
>
> Затеплятся «ясные ясли»: родится младенец: соединит воедину две тайны: рождение в ясли и — воскресение в жизнь. Рождество соединится со Светлою Пасхою.
>
> С порога Духовного Мира мы видим, как –
>
> — в громе говора Ангелов, передающих теплотами Слово, восстало творение оболочек Души; и –
>
> — как бы шар, превышающий блесками Солнце, — мы видим: –
>
> — вперили, теплясь, Элогимы свои безглагольные взоры в сходящую Душу; и над влученем Элогимовых мыслей в сходящие оболочки взыгрались Начала, –
>
> — спрессовывая их комом плоти... [10, т. 1, с. 167].

Следует отметить, что в этот период Белый обращается не только к рассматриваемому нами евангельскому сюжету Рождества и мотиву чудесного ребенка; писатель использует целый ряд значимых для эзотерической традиции русского символизма мифов и образов, продуцируя тем самым своеобразный антропософский код автобиографического нарратива. Совершенно очевидно, что в структуру антропософского кода входят и аломорфные мотивы и сюжеты, отмеченные принадлежностью к семиосфере инициации. Например, разворачивая «биологическую» метафору для утверждения ассоциативного ряда «чаша — это ясли», Белый упоминает и легенду о Чаше Св. Грааля и связанном с ней замке Монсальват, и поиски мистического Голубого цветка Новалиса: «Воспоминания о священнейших мигах моих (Христиания, Берген и Дорнах) — мне чаша: несу ее; в чаше — “младенец”; а прежняя жизнь — облетевший цветок; наливается в настоящем в нем плод; моя жизнь в настоящем — корявые коросты: оболочка живейшего семени: лишь после смерти моей из растресканных створок сухой оболочки (из тела) в “миры” побежит длинный стебель; <…> стебель выкинет чашечку; мне окажется чашечкой материнский покров моего воплощения в будущем; а из чашечки развернется и венчик (или жизнь моя в будущем); расцвету я не здесь (я — отцвел); но я венчик цветка голубого в себе уже знаю; он — Грааль, я его, над собой приподняв, понесу» [10, т. 6, с. 313].

В то же время мотив рождения младенца претерпевает существенную трансформацию, например, в стихотворении Белого «Антропософии» («Из родников проговорившей ночи...» (той же весны 1918), в который вводится явственно автобиографический элемент, основанный на медитативных практиках писателя — речь идет о мотиве метафорического обезглавливания:

Блистает луч из звездной рукояти,
Как резвый меч;
Мой бедный ум к ногам смущенных братии
Слетает с плеч.

Я — обезглавлен в набежавшем свете
Лучистых глаз
Меж нами — Он, Неузнанный и Третий:
Не бойтесь нас.

Мы — вспыхнули, но для земли — погасли.
Мы — тихий стих.
Мы — образуем солнечные ясли.
Младенец — в них [12, с. 411].

Именно этот сюжет — с обезглавливанием героя и присутствием на дальнем плане куколя с младенцем — просматривается на одном из рисунков, сохранившемся в черновых материалах к лингвистическому антропософскому трактату «Глоссолалия». На нем изображен явственно энигматический сюжет: человек, стоящий на коленях и дающий обет перед ангелом с чашей; на следующем элементе рисунка видно, что его череп открыт и уже его голова является кубком, в который проливается некая субстанция (вероятно, благодать Божественного Слова). В верхней части листа изображен традиционный младенчик, среди облаков, справа на рисунке — наброски к изображению трех волхвов (рисунок 3).

Рисунок 4 – Рисунок Андрея Белого. <1910-е годы>
Figure 4 – Drawing by Andrei Bely. <1910s>

Сюжет о Божественном младенце, связанный в авторском сознании с инициатической традицией, переосмысляется Белым в «Глоссолалии» (1917). «Глоссолалия» — антропософский трактат о творении земного человека, первочеловека, описание того, как «опускали нас духи на землю из воздуха звука» [4, с. 19]; это особенно ясно в одной из первоначальных редакций, «Безрукой танцовщице» [4], а в итоговой версии «Глоссолалии» — в начальных и конечных главках, обрамляющих развившееся позднее космогоническое повествование. Глоссолалический человек Белого, сотканный из первозвуков материи — это каббалистический андрогинный Адам-Кадмон, протоформа универсального мироустройства.

Специальной теме — осознания себя в состоянии до рождения, в материнской утробе, — посвящены части главки «Записок Чудака» — «В вагоне»; эта же тема является одной из центральных в повести «Котик Летаев»: пренатальный опыт героя, самоосознание своего «я» до рождения [10, т. 6, с. 366–368]; (ср.: «теплились ясные ясли: младенец во мне опускается в гром говора мира» [10, т. 1, с. 167]).

Близкородственным и ответвившимся от основного сюжета можно назвать мотив рождения как духовного воскрешения, распространенный не только в христианской экзегезе, но и в эзотерических неогностических интерпретациях. Слова из послания апостола Павла к Коринфеянам: «То, что ты сеешь, — говорит апостол, — не оживет, если не умрет» (1 Кор. 15: 36) — имеют метафорический смысл: умирая для плотской жизни — Дух воскресает для жизни вечной. Наследие апостола Павла, по мысли эзотерического учения Штейнера, имело значительную роль в гностической интерпретации мистерии Голгофского христианства. Об этом Штайнер говорил в уже упоминавшейся нами лекции «Христос и духовный мир», оказавшей столь решительное влияние на представления писателя о своем духовном опыте. Таким образом, традиционный мифологический сюжет об умирающем/возрождающемся божестве, получивший широкое распространение и в гностической интерпретации — акт рождения в материальном мире приравнен акту смерти в духовном мире (и наоборот) — можно рассматривать в качестве важного коррелята к рассматриваемому нами мотиву (ср. в рассказе «Человек»: «…родится младенец: соединит воедину две тайны: рождение в ясли и — воскресение в жизнь. Рождество соединится со Светлою Пасхою» [10, т. 1, с. 167]).

В статье Белого, посвященной творчеству Вячеслава Иванова (1917), евангельский сюжет о рождении младенца прямо интерпретирован сквозь призму *дуплекс*-мотива о духовном перерождении — мифопоэтический нарратив здесь опять сопряжен с автобиографическим: Белый экстраполирует область анализа поэтического текста на факт личной биографии поэта, упрекая его в неспособности к воскресению в «жизни вечной». Давая Иванову нелицеприятную оценку, Белый пишет о нем как о человеке, который не может следовать истинному духовному пути посвящения. Мотивный коррелят рожденного/возрождающегося человека привлекает и другие мифопоэтические дискурсивные практики; например, Белый обращается к образной системе египетской мифологии, указывая на тот факт, что, согласно древнеегипетским верованиям, египтяне «клали в рот мумии» тотем «божка», своего рода «человека-языка», или египетского бога Гора (сына Осириса, родившегося после его смерти):

> …в Вячеславе Иванове тихо возлег им рожденный младенец: он — куколка; верим: из «куколки» вылетит бабочка Аполлонова света. <…> Обстановка душевно-духовнаго быта его восьми книг, если снять с них покров, нам явит: в песках — пирамиду с пустою комнатой в ней; посередине ее — саркофаг; под саркофагом — коричневеет иссохшая мумия; положили папирус ей в ноги; и то — «Книга Мертвых». Восьмикнижие Вячеслава Иванова — «Книга мертвых» его — повествует о странствии подсудимой души по пространствам загробного мира. <…>
>
> И оттого-то, судя здесь «Осириса» Вячеслава Иванова, верим мы в Горуса, *все* еще могущего встать из-за мрамора стен прославляемой им культуры, уже упадающей в грохот пушек и реве стихий [5, с. 440].

Таким образом, Белый использует мифологические варианты сюжетов о рождении/смерти/возрождении для описания творческой и духовной трансформации, которая происходит с личностью Иванова; например, развивая тему умирающего/возрождающегося божества, Белый сравнивает его поэзию с духовным рождением Орфея:

> …дышит тайнами эзотерической мистики он: три души, в нас живущих, как сестры (разум, чувство и воля) встают — треугольником перед младенцем, Орфеем духовно рожденным <…>
>
> Что сталось с «младенцем»?
>
> Младенец не умер; имагинации сна развернули пред ним длинный свиток путей, изображающих путешествие по загробному миру. Его тройники — «Вячеславы Ивановы» (старшине братья)

нашептами овевают пейзаж возникающих снов: смутный ужас встает; и душа приникает к лозе придорожной, что «шепчется с ужасом»; волна миражей, как смутные сны долгой ночи, застигла в пути; возникает за образом образ, поднимается издали «Сфинкс»… [5, с. 431–432].

В конце 1920-х гг., в письме «Правда ритмов времени», которое в машинописи циркулировало между антропософскими группами, Белый отмечал особенную взаимосвязь двух годовых христианских циклов — Рождества и Пасхи, — опираясь на гностическое разделение Христа и Иисуса, основанного, в свою очередь, на представлении, что духовную сущность Христа человек-Иисус обрел лишь в акте сошествия на него святого Духа во время крещения. Два центральных христианских праздника Белый рассматривал как события внутреннего ежегодного мистериального цикла, в котором участвует верующий: «25 декабря — Праздник Иисусов (рождение Младенца Иисуса), а Праздник 6 января — Крещение 30-летнего Иисуса, то есть зачатие Христа в Землю; Христос 6 января рождается из Космоса в мир: Иисус 25 декабря идет к Крещению. <…> От 25-го декабря до 6 января есть "12" дней Мистерии Рождения Высшего "Я" (от Иисуса ко Христу)» [8]. Совершенно очевидно, что эта тема воспринималась писателем в ключе гностической розенкрейцерской формулы «В Боге родимся, во Христе умираем, в Святом Духе родимся» — «Ex Deo nascimur, In Cristo morimur, In Sancto Spirito reviviscimus!» — осмыслявшейся писателем на протяжении последних десятилетий его жизни [15].

Символическая образность Белого-писателя в равной степени пронизывает собственно художественные произведения, критику и публицистику, документы мемуарно-автобиографического характера, рисуя единую смысловую «кривую». Евангельский мотив рождения младенца-Мессии, частый и в первом периоде творчества Белого — в годы Первой мировой войны и русской революции принимает вполне отчетливые формы историософского мотива духовного перерождения и преображения (человека и человечества, государства); не первый, но третий член розенкрейцерской триады. Побочные же мифопоэтические трансформации этого мотива связаны с актуализацией *мотива рождения как смерти и воскресения*, повлекшего за собой параллели из области мифологических сюжетов об умирающем/возрождающемся божестве (о Дионисе/Орфее, Горусе, Осирисе).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1 Андрей Белый. Автобиографические своды. Материал к биографии. Ракурс к дневнику. Регистрационные записи. Дневники 1930-х годов / сост. А. В. Лавров, Дж. Мальмстад; научн. ред. М. Л. Спивак. М.: Наука, 2016. 1120 с.

2 Андрей Белый и Александр Блок. Переписка. 1903–1919 / публ., подгот., предисл., коммент., А. В. Лавров. М.: Прогресс-Плеяда, 2001. 608 с.

3 Андрей Белый и Иванов-Разумник. Переписка / публ., вступит. ст., коммент. А. В. Лаврова и Дж. Малмстада; подгот. текста Т. В. Павловой, А. В. Лаврова, Дж. Малмстада. СПб.: Atheneum-Феникс, 1998. 736 с.

4 *Белый А.* Безрукая танцовщица / публ., предисл. Е. В. Глуховой, Д. О. Торшилова // Literary Calendar: the Books of Days. 2009. № 5 (2). С. 5–25.

5 *Белый А.* Вячеслав Иванов // Вяч. Иванов: Pro et contra. Личность и творчество Вячеслава Иванова в оценке русских и зарубежных мыслителей и исследователей. Антология: в 2 т. СПб.: Изд-во РХГА, 2016. Т. 1. 996 с.

6 *Белый А.* Между двух революций / подгот., вступит. ст., коммент. А. В. Лаврова. М.: Худож. лит., 1989. 670 с.
7 *Белый А.* Песнь Солнценосца // Скифы: Сб. 2 / под ред. А. Белого, Р. В. Иванова-Разумника, С. Д. Мстиславского. Пг.: Скифы, 1918. С. 6–11.
8 *Белый А.* Правда ритмов времени // Rudolf-steiner.ru. URL: http://www.rudolf-steiner.ru/50000016/1448.html (дата обращения: 07.04.2018).
9 *Белый А.* Революция и культура. М.: Изд. Г. А. Лемана и С. И. Сахарова, 1917. 30 с.
10 *Белый А.* Собр. соч.: в 8 т. М.: Республика, 1995.
11 *Белый А.* Собр. соч.: в 14 т. М.: Дмитрий Сечин, 2014. Т. 10: Симфонии / сост., послесл., коммент. А. В. Лаврова. 450 с.
12 *Белый А.* Стихотворения и поэмы: в 2 т. / вступит. ст., сост., подгот. текста и примеч. А. В. Лаврова и Дж. Малмстада. СПб.; М.: Академический проект, 2006. Т. 1. 640 с.
13 *Галинская И. Л.* Загадки известных книг. М.: Наука, 1986. 126 с.
14 *Глухова Е. В.* А. Р. Минцлова в письмах к Андрею Белому // Труды Русской антропологической школы. М.: Изд-во РГГУ, 2007. Вып. 4 (2). С. 215–270.
15 *Глухова Е. В.* Неопубликованные рисунки Андрея Белого к «Глоссолалии»: Чаша Св. Грааля // Труды Русской антропологической школы. М.: Изд-во РГГУ, 2005. Вып. 3. С. 386–408.
16 *Григорьева Е.* О некоторых психоаналитических коннотациях мотива андрогинна в русской литературе конца 19 – начала 20 века // Studia Russica Helsingiensia et Tartuensia V: Модернизм и постмодернизм в русской литературе и культуре. Helsinki: University of Helsinki, 1996. Вып.: Slavica Helsingiensia 16. P. 335–348.
17 *Кацис Л.* Русская эсхатология и русская литература. М.: Изд-во ОГИ, 2000. 665 с.
18 *Кожевникова Н. А.* Евангельские мотивы в романе А. Белого «Москва» // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX вв. Петрозаводск, Изд-во ПетрГУ, 1995. С. 493–504.
19 *Козырев А. П.* Соловьев и гностики. М.: Изд. Савин С. А., 2007. 544 с.
20 *Коно Вакана.* Культурный контекст образа корабля в «Серебряном голубе» А. Белого // Japanese Slavic and East European studies. 2001. Vol. 22/2001. P. 1–16.
21 *Лавров А. А.* Андрей Белый в 1900-е годы: жизнь и литературная деятельность. М.: Новое литературное обозрение, 1995. 336 с.
22 *Левина-Паркер М.* Андрей Белый: путь к распятию как аспект серийного самосочинения // AvtobiografiЯ. 2014. № 3. URL: http://www.avtobiografija.com/article/view/58/46 (дата обращения: 07.04.2018).
23 *Мережковский Д. С.* Восток или Запад // Русское слово. 1910. № 217. 22 сентября.
24 *Минц З. Г.* О некоторых «неомифологических» текстах в творчестве русских символистов // Блок и русский символизм. Избранные труды: в 3 кн. СПб.: Искусство-СПб, 2004. Кн. 3: Поэтика русского символизма. С. 59–96.
25 *Постоутенко К.* Священные цвета Андрея Белого // Die Welt der Slaven. 1996. № XLI (1). S. 153–156.
26 *Руднев В. П.* Неомифологическое сознание // Словарь культуры XX века. М.: Изд-во РГГУ, 1997. С. 184–185.
27 *Серегина С. И.* Образ распятия в произведениях Андрея Белого, Николая Клюева и Сергея Есенина (1917–1918 гг.) // Мифологические образы в литературе и искусстве. М.: Индрик, 2015. С. 262–284.

28 *Спивак М. Л.* Андрей Белый — мистик и советский писатель. М.: Изд-во РГГУ, 2006. 577 с.
29 *Спивак М. Л.* Иван Иванович Коробкин на путях посвящения: Антропософский код в романе А. Белого // Sub Rosa: Сборник в честь Лены Силард. Budapest: EFO, 2005. С. 555–570.
30 *Спивак М. Л.* «Символы моих духовных узнаний»: Медитативные рисунки Андрея Белого // Русское искусство. 2006. № 1 (9). С. 28–33.
31 *Тилкес О.* Православные реминисценции в четвертой симфонии А. Белого // Литературное обозрение. 1995. № 45. С. 135–143.
32 *Тилкес-Заусская О. К.* Литература и музыка: Четвертая симфония Андрея Белого. Amsterdam, Б.и., 1998. 539 с.
33 *Тилкес-Заусская О. К.* Четвертая симфония Андрея Белого: точки «затемнения фокализации» и неомифологический порядок действия // Amsterdam International Eltctronic Journal for Cultural Narratology. 2005. № 1. URL: http://cf.hum.uva.nl/narratology/tielkis.htm (дата обращения: 18.02.18).
34 *Хэмлет Т. Ю.* Описание сказочного сюжета 707 Чудесные дети в международных, национальных и региональных указателях сказочных сюжетов: сравнительный анализ // Научный диалог. 2013. № 5 (17): Филология. С. 198–219; 2013. № 10 (22). С. 61–75.
35 *Шарапенкова Н. Г.* Крестный путь героя. Ветхозаветные и евангельские мотивы в романе Андрея Белого «Москва» // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX вв.: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2012. С. 301–314.
36 *Эткинд А.* Хлыст: Секты, литература и революция. М.: Новое литературное обозрение, 1998. 644 с.
37 *Oboleńska D.* Путь к посвящению. Антропософские мотивы в романах Андрея Белого. Gdansk: Wydawnictwo Universitetu Gdanskiego, 2009. 282 с.

***

© 2018. Elena V. Glukhova
Moscow, Russia

GOSPEL STORY ABOUT THE BIRTH OF A BABY AND ITS TRANSFORMATION IN THE AUTOBIOGRAPHICAL MYTHOLOGY OF ANDREI BELY

Acknowledgements: The work was carried with support of a grant from the Russian Science Foundation (project No. 14-18-02709) and at the IMLI RAS.
Abstract: The article offers consideration of the archetypical *motif of the birth of a miraculous child* as variations of the Gospel plot of Christmas in the work of Andrei Bely — from his early "Symphonies" up to his articles of the revolutionary years. A semantic shift of the traditional spatial-temporal model of the archaic narrative came to play a key role in the culture of Russian symbolism, which implies that the events of the Gospel history are perceived as synchronous modernity. As the paper revealed the eschatological *motif of the waiting for a miraculous baby*, borrowed from the Revelation of John the Theologian, occurs in the early works of the writer most frequently, but at the same time this motif is supplanted by its travesty variant — the appearance of a

false / other baby. Then, using the example of journalistic articles by Andrei Bely and his memoir-autobiographical documents from the period of the First World War and Revolution, the author proves that during the anthroposophical period of his work, the *motif of the birth of a miraculous child* is replaced by the esoteric *motif of the birth as death, or resurrection*. The study presumes that this motif is not only metaphorically reinterpreted as the birth of an "inner", spiritual person, but has also a systemic frequency in the context of the writer's autobiographical mythology. As the author notes the *story of the birth of a miraculous child* is transformed into semantically similar mythological scenes of a dying/resurgent deity. The study concluded that the *motif of the birth of a miraculous child* in the context of the autobiographical mythopoetics of Andrei Bely was replaced by a closely related esoteric plot of spiritual transmutation.

Keywords: Andrei Bely, Gospel plot of Christmas, mythopoetics, motif of the birth of a miraculous child, autobiographical mythology.

Information about author: Elena V. Glukhova — PhD in Philology, Senior Researcher, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Povarskaia St. 25 a, 121069 Moscow, Russia. E-mail: elenagluhova@mail.ru

Received: April 08, 2018

Date of publication: December 28, 2018

For citation: Glukhova E. V. Gospel story about the birth of a baby and its transformation in the autobiographical mythology of Andrei Bely. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2018, vol. 50, pp. 197–215. (In Russian)

REFERENCES

1 *Andrej Bely. Avtobiograficheskie svody. Material k biografii. Rakurs k dnevniku. Registracionnye zapisi. Dnevniki 1930-h godov* [Autobiographical registers. Material for the biography. A view to the diary. Registration records. The diaries of the 1930s], comp. of A. V. Lavrov, J. Malmstad; scientific editorial M. L. Spivak. Moscow, Nauka Publ., 2016. 1120 p. (In Russian)

2 *Andrej Bely i Aleksandr Blok. Perepiska. 1903–1919* [Andrei Bely and Alexander Block. Correspondence: 1903–1919], edited, preparation, introduction, comments by A. V. Lavrov. Moscow, Progress-Plejada Publ., 2001. 608 p. (In Russian)

3 *Andrej Bely i Ivanov-Razumnik. Perepiska* [Andrei Bely and Ivanov-Razumnik. Correspondence], publication introductory article, comments by A. V. Lavrova i Dzh. Malmstada; preparation of the text by T. V. Pavlovoj, A. V. Lavrova, J. Malmstad. St. Petersburg, Atheneum-Feniks Publ., 1998. 736 p. (In Russian)

4 Bely A. *Bezrukaja tancovshhica* [Armless Dancer], publication, foreword by E. V. Gluhovoj, D. O. Torshilova. Literary Calendar: the Books of Days, 2009, no 5 (2), pp. 5–25. (In Russian)

5 Bely A. Vjacheslav Ivanov [Vyacheslav Ivanov]. *Vyacheslav Ivanov: Pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo Vjacheslava Ivanova v ocenke russkih i zarubezhnyh myslitelej i issledovatelej. Antologija: v 2 t.* [Vyacheslav Ivanov: Pro et contra: Personality and work of Vyacheslav Ivanov according to the Russian and foreign thinkers and researchers: in 2 vols.]. St. Petersburg, Izdatel'stvo RHGA Publ., 2016. Vol. 1. 996 p. (In Russian)

6 Bely A. *Mezhdu dvuh revoljucij* [Between two revolutions], preparation, introductory article, comments by A. V. Lavrov. Moscow, Hudozhestvennaja literature Publ., 1989. 670 p. (In Russian)

7 Bely A. Pesn' Solncenosca [The song of Sunbearer]. *Skify*: Sb. 2 [Scythians: Collection 2], ed. by A. Bely, R. V. Ivanova-Razumnik, S. D. Mstislavskii. Moscow, Skify Publ., 1918, pp. 6–11. (In Russian)

8 Bely A. Pravda ritmov vremeni [Truth of the time`s rhythms]. *Rudolf-steiner.ru.* Available at: http://www.rudolf-steiner.ru/50000016/1448.html (accessed 07 April 2018) (In Russian)

9 Bely A. *Revoljucija i kul'tura* [Revolution and culture]. Moscow, Izdatel'stvo G. A. Lemana i S. I. Saharova Publ., 1917. 30 p. (In Russian)

10 Bely A. *Sobranie sochinenij: v 8 t.* [Collected works: in 8 vols.] Moscow, Respublika Publ., 1995. (In Russian)

11 Bely A. *Sobranie sochinenij: v 14 t.* [Collected works: in 14 vols.] Moscow, Dmitrij Sechin Publ., 2014. Vol. 10, compilation, afterword comments by A. V. Lavrova. 450 p. (In Russian)

12 Bely A. *Stihotvorenija i pojemy: v 2 t.* [Poems: in 2 vols.], introductory article, preparation of the text and notes A. V. Lavrov i J. Malmstad. St. Petersburg, Moscow, Akademicheskij proekt Publ, 2006. Vol. 1. 640 p. (In Russian)

13 Galinskaja I. L. *Zagadki izvestnyh knig* [Riddles of famous books]. Moscow, Nauka Publ., 1986. 126 p. (In Russian)

14 Gluhova E. V. A. R. Minclova v pis'mah k Andreju Belomu [Letters from Anna Mintslova to Andrei Bely]. *Trudy Russkoj antropologicheskoj shkoly* [Proceedings of the Russian Anthropological School]. Moscow, Izdatel'stvo RGGU Publ., 2007, vol. 4 (2), pp. 215–270. (In Russian)

15 Gluhova E. V. Neopublikovannye risunki Andreja Belogo k "Glossolalii": Chasha Sv. Graalja [Unpublished drawings by Andrei Bely to "Glossolalia": The Holy Grail]. *Trudy Russkoj antropologicheskoj shkoly* [Proceedings of the Russian Anthropological School]. Moscow, Izdatel'stvo RGGU Publ., 2005, vol. 3, pp. 386–408. (In Russian)

16 Grigor'eva E. O nekotoryh psihoanaliticheskih konnotacijah motiva androgina v russkoj literature konca 19 – nachala 20 veka [On some psychoanalytic connotations of the motif of androgyne in Russian literature of the late 19th – early 20th century]. *Studia Russica Helsingiensia et Tartuensia V: Modernizm i postmodernizm v russkoi literature i kul'ture* [Studia Russica Helsingiensia et Tartuensia V: Modernism and postmodernism in Russian literature and culture]. Helsinki, Izdatel'stvo University of Helsinki, 1996, vol. Slavica Helsingiensia 16, pp. 335–348. (In Russian)

17 Kacis L. *Russkaja jeshatologija i russkaja literature* [Russian eschatology and Russian Literature]. Moscow, Izdatel'stvo OGI Publ., 2000. 665 p. (In Russian)

18 Kozhevnikova N. A. Evangel'skie motivy v romane A. Belogo "Moskva" [Gospel motives in A. Bely's novel "Moscow"]. *Evangel'skij tekst v russkoj literature XVIII–XX vv.* [Gospel text in the Russian literature of the 17th–20th centuries]. Petrozavodsk, Izdatel'stvo PetrGU Publ., 1995, pp. 493–504. (In Russian)

19 Kozyrev A. P. *Solov'ev i gnostiki* [Solovyov and gnostics]. Moscow, Izdatel'stvo Savin S. A. Publ., 2007. 544 p. (In Russian)

20 Kono Vakana. Kul'turnyj kontekst obraza korablja v "Serebrjanom golube" A. Belogo [The cultural context of the ship`s image in the "Silver Dove" by A. Belogo]. *Japanese Slavic and East European studies*, 2001, vol. 22/2001, pp. 1–16. (In Russian)

21 Lavrov A. A. *Andrej Bely v 1900-e gody: zhizn' i literaturnaja dejatel'nost'* [Andrei Bely in the 1900s: Life and Literary Activity]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 1995. 336 p. (In Russian)

22 Levina-Parker M. Andrej Bely: put' k raspjatiju kak aspekt serijnogo samosochinenija [Andrei Bely: the way to crucifixion as an aspect of serial self-comprehension]. *AvtobiografiJa*, 2014, no 3. Available at: http://www.avtobiografija.com/article/view/58/46 (accessed 07 April 2018) (In Russian)

23 Merezhkovskij D. S. Vostok ili Zapad [East or West]. *Russkoe slovo*, 1910, no 217, 22 September. (In Russian)

24 Minc Z. G. O nekotoryh "neomifologicheskih" tekstah v tvorchestve russkih simvolistov [On some "neomythological" texts in the works of Russian Symbolists]. *Blok i russkij simvolizm: Izbrannye Trudy* [Blok and Russian Symbolism. Selected works]. St. Petersburg, Iskusstvo-SPb Publ., 2004, vol. 3: Pojetika russkogo simvolizma [Poetics of Russian Symbolism], pp. 59–96. (In Russian)

25 Postoutenko K. Svjashhennye cveta Andreja Belogo [Sacral colors of Andrei Bely]. *Die Welt der Slaven*, 1996, no XLI (1), pp. 153–156. (In Russian)

26 Rudnev V. P. Neomifologicheskoe soznanie [Neomythological consciousness]. *Slovar' kul'tury XX veka* [Dictionary of 20th century culture]. Moscow, Izdatel'stvo RGGU Publ., 1997, pp. 184–185. (In Russian)

27 Seregina S. I. Obraz raspjatija v proizvedenijah Andreja Belogo, Nikolaja Kljueva i Sergeja Esenina (1917–1918 gg.) [The image of crucifix in the works of Andrei Bely, Nikolai Klyuyev, Sergei Yesenin. (1917–1918)]. *Mifologicheskie obrazy v literature i iskusstve* [Mythological images in literature and art]. Moscow, Indrik Publ., 2015, pp. 262–284. (In Russian)

28 Spivak M. L. *Andrej Bely — mistik i sovetskij pisatel'* [Andrei Bely — mystic and Soviet writer]. Moscow, Izdatel'stvo RGGU Publ., 2006. 577 p. (In Russian)

29 Spivak M. L. Ivan Ivanovich Korobkin na putjah posvjashhenija: Tilkes O. Pravoslavnye reminiscencii v chetvertoj simfonii A. Belogo [Orthodox Reminiscences in the Fourth Symphony by A. Bely]. *Literaturnoe obozrenie*, 1995, no 45, pp. 135–143. (In Russian)

30 Spivak M. L. "Simvoly moih duhovnyh uznanij": Meditativnye risunki Andreja Belogo ["Symbols of my spiritual quest": meditative drawings of Andrei Bely]. *Russkoe iskusstvo*, 2006, no 1 (9), pp. 28–33. (In Russian)

31 Tilkes O. Pravoslavnye reminiscencii v chetvertoj simfonii A. Belogo [Orthodox reminiscences in the fourth symphony of A. Bely]. *Literaturnoe obozrenie*, 1995, no 45, pp. 135–143. (In Russian)

32 Tilkes-Zausskaja O. K. *Literatura i muzyka: Chetvertaja simfonija Andreja Belogo* [Literature and Music. The Forth Symphony of Andrei Bely]. Amsterdam, Bez izdatel'stva, 1998. 539 p. (In Russian)

33 Tilkes-Zausskaja O. K. Chetvertaja simfonija Andreja Belogo: tochki "zatemnenija fokalizacii" i neomifologicheskij porjadok dejstvija [The fourth Symphony by Andrei Bely: points of "dimming focalization" and neo-mythological action]. *Amsterdam International Electronic Journal for Cultural Narratology*, 2005, no 1. Available at: http://cf.hum.uva.nl/narratology/tielkis.htm (accessed 18 February 2018). (In Russian)

34 Hamlet T. Ju. Opisanie skazochnogo sjuzheta 707 Chudesnye deti v mezhdunarodnyh, nacional'nyh i regional'nyh ukazateljah skazochnyh sjuzhetov: sravnitel'nyj analiz [Description of a fairytale story 707 Wonderful children in international, national and regional indexes of fairy-tale plots: comparative analysis]. *Nauchnyj dialog*, 2013, no 5 (17): Filologija [Philology], pp. 198–219; no 10 (22): Filologija [Philology], pp. 61–75. (In Russian)

35 Sharapenkova N. G. Krestnyj put' geroja. Vethozavetnye i evangel'skie motivy v romane Andreja Belogo "Moskva" [Hero`s way of the cross. Old Testament and Evangelical Motives in Andrei Bely's Novel "Moscow"]. *Evangel'skij tekst v russkoj literature XVIII–XX vv.: citata, reminiscencija, motiv, sjuzhet, zhanr* [Gospel text in Russian literature of the 17th–20th centuries: quote, reminiscence, motif, plot, genre]. Petrozavodsk, Izdatel'stvo PetrGU Publ., 2012, pp. 301–314. (In Russian)

36 Etkind A. *Hlyst: Sekty, literatura i revoljucija* [Khlyst: sects, literature and revolution]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 1998. 644 p. (In Russian)

37 Oboleńska D. *Put' k posvjashheniju. Antroposofskie motivy v romanah Andreja Belogo* [The path to initiation. Anthroposophic motifs in the novels of Andrei Bely]. Gdansk, Wydawnictwo Universitetu Gdanskiego Publ., 2009. 282 p. (In Russian)

УДК 821.161.1
ББК 83.3(2Рос=Рус)

This is an open access article distributed under
the Creative Commons Attribution 4.0
International (CC BY 4.0)

©2018 г. А. В. Жучкова
г. Москва, Россия

БОГАТЫРСКАЯ ПРОЗА И. БОГАТЫРЕВОЙ. ЭКЛЕКТИКА ЖАНРА

Аннотация: Творчество современной писательницы Ирины Богатыревой актуализирует образы славянского фольклора и мировой мифологии. Однако литературным критикам до сих пор не удается установить жанрово-видовую принадлежность ее текстов. Встречаются такие определения, как «магический реализм», «этническое фэнтези», «славянское фэнтези», «мифопоэтический роман». Проведенное исследование позволяет обосновать типологическое несоответствие текстов Ирины Богатыревой приведенным выше жанровым определениям и последовательно отграничить их от таких понятий, как «магический реализм», «фэнтези», «героический эпос» и «славянское фэнтези». Анализ мифопоэтической составляющей произведений И. Богатыревой выявляет их ориентацию не на мифологическую, а на фольклорно-обрядовую образность, а также позволяет утверждать, что функция фольклорных элементов в текстах писательницы сводится в основном к иллюстративно-орнаментальной.
Ключевые слова: Ирина Богатырева, миф, фольклор, героический эпос, обрядовость, природа, славянское фэнтези.
Информация об авторе: Анна Владимировна Жучкова — кандидат филологических наук, доцент, Российский университет дружбы народов, ул. Миклухо-Маклая, д. 6, 117198 г. Москва, Россия. E-mail: capra@mail.ru
Дата поступления статьи: 21.02.2018
Дата публикации: 28.12.2018
Для цитирования: *Жучкова А. В.* Богатырская проза И. Богатыревой. Эклектика жанра // Вестник славянских культур. 2018. Т. 50. С. 216–228.

Ирина Богатырева — финалист премии «Дебют» (2006), лауреат премии журнала «Октябрь», премии детской и подростковой литературы им. С. Михалкова (2012), член Союза писателей Москвы. В 2016 г. роман Богатыревой «Кадын» вышел в финал «Русского Букера» и победил в голосовании «Студенческого Букера». Повесть «Товарищ Анна» (шорт-лист премии И. П. Белкина) в 2017 г. была переведена на французский язык и опубликована в издательстве Albin Micheal. Роман «Формула свободы» в 2017 г. вошел в лонг-лист премии «Русский Букер» и топ-10 самых популярных прозаических публикаций сайта «Журнальный зал».

Однако литературные критики не могут определить жанровую природу прозы Богатыревой, называя ее произведения и мифопоэтическими, и этническими, и магическим реализмом, и фэнтези, а то и вовсе детской и подростковой литературой.

Несомненно лишь то, что в художественной структуре романов Богатыревой важное место занимают фольклорно-поэтические образы и мотивы: от Царевны-Лебедь до прославления Рода и Даждя, от праздника Купалы до легенды об утке, сотворившей

мир. Писательница работает не только со славянской традицией. Роман «Кадын» реконструирует верования и обряды шаманизма пазырыкской эпохи. А в романе «Жити и нежити», наиболее близком славянскому фольклору, встречаются также античные Пан и Феб.

Интересно разобраться с жанровой природой текстов Богатыревой. С мифом или обрядом работает писательница? Создает ли новую реальность, как литература фэнтези, или параллельную, как магический реализм?

Первым произведением И. Богатыревой, вышедшим к читателю, стала повесть «АвтоStop», главы из которой были опубликованы в журнале Л. Костюкова «Девушка с веслом»в 2006 г.

Героический эпос

Уже в повести «АвтоStop» появляется то, что будет лейтмотивом всех текстов Богатыревой — ветер свободы, сбивающий с ног, непостижимо огромный мир и одиночество героя, находящего приют лишь в изнанке реальности, там, где бытие мерцает отблесками иного знания. Герой Богатыревой одинок и бесприютен, но он не дрожащая мышь, ищущая норку и корку. Он чувствует себя равным миру. Его внутреннее «я» усилено лирическим «мы»: «Мы — вольные странники бесконечных дорог». Лексико-статистический анализ ранних текстов Богатыревой показывает, что местоимение «мы» встречается в них во много раз чаще, чем «я».

Повесть «АвтоStop» рассказывает о реальных событиях из жизни автора, повествование ведется от первого лица. Но при этом, по словам Л. Костюкова, «это повесть о молодом поколении» [18]. Также считает и А. Караковский: «...автор действительно пытался написать общечеловеческое произведение» [18]. Богатырева пишет про себя, а получается — про всех. И таким будет каждый следующий еетекст. «Товарищ Анна» (2011) — про студенчество 90-х (в этом произведении вообще нет авторского «я», только собирательное «мы» жителей общаги), «Кадын» (2009–2015) — про алтайскую принцессу, мумия которой была найдена в долине Укока в 1993 г., а на самом деле — про вечный выбор женщин между личным и общественным, «Жити и нежити» (2017) — про цивилизацию, все дальше уходящую от живых истоков, «Формула свободы» (2015–2017) — про то, как сложно стать личностью, «Замкадыш» (2017) — о выборе между иметь или быть.

Поколенческий и общечеловеческий месседж Богатырева всегда передает через мировоззрение только одного, главного героя произведения. В ее романах нет смены нарративов. Остальные персонажи несложные и непротиворечивые, они лишь проекции внутреннего мира героя. Как тени царства Аида, они воплощают одну мысль, один цвет. А спектр — в образе главного героя. «Остальные персонажи есть лишь истории, наблюдение за которыми составляет содержание внутренней жизни героя» [9]. «Я» у Богатыревой приравнено к «мы».

Но при этом, испытывая ли сомнение и боль предательства или радость и благоговение перед гармонией мироздания, центральный герой нисколько не меняется внутренне. У него нет характера в понимании литературы XIX в. Он не герой своего времени как таковой, в чьих недостатках и достоинствах можно увидеть недостатки и достоинства эпохи. Он просто герой. В первоначальном смысле этого слова. Берущий на себя бремя выбора.

Мужественно принимая вызов этого мира, он говорит не только за себя, но и за всех. Главные герои Богатыревой из рода эпических богатырей — Кухулина, Бе-

овульфа, Зигфрида и Ильи Муромца. Переживания и озарения они используют не для личностного роста, а во благо города и мира. Их поступки — пример для подражания, а мировоззрение — мировоззрение народа.

Тексты Богатыревой не истории жизни отдельной личности, а сказания о жизни человека и его народа. Герой, выступающий выразителем всего народа, — доминантный признак героического эпоса. Следовательно, тексты Богатыревой обнаруживают типологическое сходство с героическим эпосом.

Но есть и различия. Героический эпос, древнейшая форма литературы, плотно укоренен в национальной мифологии. Он вырос из нее. И другой картины мира не знает. Эпический герой может быть изначально героем мифа (так Сигурд «Старшей Эдды» стал Зигфридом «Песни о Нибелунгах»), может иметь божественное происхождение (Геракл, Кухулин) или являться собирательным образом, олицетворяющим национальный архетип (Беовульф, Илья Муромец), но в любом случае его образ и поведение — литературный аналог национальной мифологии.

Не так у Богатыревой.

Во-первых, писательница не сакрализует миф. Она понимает его весьма утилитарно: «Миф в обыденной жизни компенсирует невежество и отсутствие специальных знаний. Причем он эволюционирует по мере эволюции знаний вообще. <…> склонность к мифологизации, постоянное порождение новых мифов, свидетельствует об инфантилизме общественного сознания» [3].

Ремарка несогласия. Если говорить о мифе древнем, то материалистическая концепция, на которой базируется утверждение И. Богатыревой («Миф в обыденной жизни компенсирует невежество и отсутствие специальных знаний») сегодня ставится под сомнение. «Более достоверным представляется взгляд на прошлое человечества как на сбалансированную систему отношений между человеком и природой, построенных по принципу взаимодействия. Находится все больше фактов, подтверждающих, что древний человек жил в гармонии с природой или, прибегая к научной терминологии, умел строить системные контуры обратной связи» [10, с. 108]. Математик и философ В. Н. Тростников считал миф не примитивно-первобытной, а, наоборот, более сложной по сравнению с современной формой мышления и отражения мира: «Современные ученые утверждают, что миф складывался в результате обобщения социального и производственного опыта. Но тогда его понятия должны были становиться все более общими, абстрактными, емкими. Именно так развивали свой понятийный аппарат математика, философия, логика, богословие и др. совершенствующиеся системы знаний. Но факты говорят о том, что наиболее абстрактны как раз самые древние варианты мифа. < …> Люди прошлого, якобы не обладавшие отвлеченным мышлением и способные лишь к простейшим формам обобщения непосредственного чувственного восприятии, создали сложнейший понятийный конструкт, каковым является ненаблюдаемая онтология, связанная с миром явлений тонким и непрямым способом» [21, с. 234].

Во-вторых, Ирина Богатырева использует миф не как смыслозначимый конструкт, а лишь орнаментально, иллюстрируя отдельными его элементами мотивы своих произведений. Она не стремится ни к национальной идентичности мифа, ни к его онтологической целостности. Это можно наблюдать даже в наиболее эндемичном (но эндемичном не славянской, а алтайской мифологии) романе «Кадын», где писательница смешивает элементы шаманизма, античной и «общей мифологии»: «Совершенно не претендуя на историческую достоверность, я отталкивалась в первую очередь от художественной необходимости текста. Мне пришлось привлечь очень большой мифо-

логический пласт, от общих языческих мотивов, до типично шаманистских. Несколько легенд — о появлении самих скифов и царской власти — я также почерпнула у Геродота, другие же, такие как о возникновении мира и его троичном устройстве — черпала из общей мифологии» [3].

Не знаю, что такое «общая мифология», но в любом случае очевидна эстетическая прагматика отношения Богатыревой к мифу, обусловленность его использования художественными задачами текста. Это разрушает сущностную связь произведений Богатыревой с мифом и типологическое родство с героическим эпосом и заставляет перейти к поиск других жанровых аналогий.

Магический реализм

Может быть, проза Богатыревой — это магический реализм, утверждает, разбирая "Формулу свободы", Яна Сафронова: «В прозе Ирины Богатыревой можно выделить два основных направления: реализм и одну из его разновидностей, реализм магический» [20]. Разграничивать реализм и магический реализм в прозе одного и того же автора несколько странно, особенно при литературоведческой неопределенности обоих понятий. Не менее странно, чем утверждать, что «Формула свободы» «явно тяготеет к реалистической традиции без «примесей» [20], упуская магические мотивы романа: духов, которых видит Волк, неорганов, наблюдаемых Максимом и Ленькой, мистические практики Дани в ашраме и историю утки, сотворившей мир, которой начинается и заканчивается повествование. К слову, у Богатыревой не бывает реализма «без примесей». В этом особенность ее авторского видения. Но, возражая Я. Сафроновой в частном, попробуем поверить ей в главном, сопоставив произведения Богатыревой с литературой «магического реализма».

Магический реализм — термин, в первую очередь связанный с послевоенной латиноамериканской литературой, «преломляющей изображение жизни сквозь призму мировосприятия индейцев или негров, во многом сохранивших свои особенные пантеистические представления о мире» [8]. Однако употребление понятия «магический реализм» разошлось достаточно широко как в территориальном, так и в хронологическом отношении, что позволяет сегодня относить к этому направлению как творчество художников и писателей немецкого постэкспрессионизма начала XX в., так и произведения русских писателей первой половины XX в. А. Платонова, М. Булгакова и др., а также романы современной писательницы О. Славниковой. Со всем этим можно согласиться, но с отнесением к магическому реализму творчества И. Богатыревой — нет. Поскольку, как пишет А. Гугнин, «произведение магического реализма обладает характерными чертами, которые лишь в совокупности достигают особого качества, позволяющего выделить тексты магических реалистов из массы во многом сходных произведений: а) специфическое использование категории времени — с целью раскрытия его субъективности и относительности; б) отказ от детерминированно-психологического принципа изображения человеческого сообщества, стремление изобразить функционирование этого сообщества на уровне мифического сознания; в) показ сосуществования и взаимопроникновения двух реальностей: “низшей”, первичной, вроде бы очевидной, но не доподлинной, и “высшей”, доподлинной, на уровне которой теряют всякий смысл и значение стереотипы поведения, пригодные для жизни в обманно очевидной реальности; г) “магическое пространство” произведения, хотя и может быть вполне конкретно очерченным, не совпадает полностью с каким-либо реальным географическим и историческим пространством, поскольку пространство магического реализма не подчиня-

ется общепринятым формам детерминизма, а живет по своим — магическим — законам, которые, однако, не имеют ничегообщего с иррациональной мистикой [6, с. 106].

Из всех вышеназванных в прозе Богатыревой полностью не представлен ни один пункт. Пункт а) отсутствует совершенно: игр*ы* со временем, свернутым в кольцо или спираль в произведениях магического реализма, у Богатыревой нет. Художественное время ее произведений всегда конкретно и узнаваемо. Даже отдаленное эпическое время романа «Кадын» четко ориентировано на определенный культурный локус — пазырыкскую культуру. Если же, как в романе «Формула свободы» переплетены современность и 1990-е гг., то обе эпохи очерчены в конкретной убедительности деталей: «растянутые треники» и «тикаем, быро», с одной стороны, и экзамены в формате «ЕГЭ» и «анриал» — с другой.

Главное же несоответствие прозы Богатыревой пунктам б), в) и г), — это отсутствие приоритета «мифического сознания» (пункт б), «“высшей” магической реальности» (пункт в), «магических законов» (пункт г) над конкретным и очевидным. «Магические реалисты устраняют дилемму рационального и иррационального сознаний с помощью восстановления в правах мифически/магического мировидения» [6, с. 107]. Но в прозе Богатыревой обратная соподчиненность: мифически/магические элементы не формируют мировоззренческую основу произведения, а служат лишь средствами художественной изобразительности (поражение Вальки в борьбе с тьмой безумием сопровождается видением Анны, как Царевна Лебедь, сидящей в распахнутом окне «изломленно, нездешнее, отрешенно» («Товарищ Анна»); рабочие из «Формулы свободы», в 1990-е тащащие в темноте с завода что ни попадя, подросткам представляются неорганами, ворующими человеческий дух). Все произведения писательницы — о нашем, грешном, потешном и поддающемся рациональному объяснению мире. Мистические элементы в романах Богатыревой есть, а общего мистического мировидения нет.

Попытку перенести акцент с бытовой на «высшую» магическую реальность писательница предпринимает в романе «Жити и нежити». Но видимого успеха это не приносит, сказочно-мифологические включения только ослабляют сюжетную структуру произведения. «С жанровой точки зрения роман излишне эклектичен, это и сказка, и фольклорно-эпическое повествование, и детектив с голливудским саспенсом, и интертекст, и пародия, и реализм с легким привкусом чернухи» [11, с. 182]. С точки зрения мифологической онтологии в нем тоже нет целостности: в одной упряжке славянская обрядовость, античная образность, фантастические артефакты (волшебный варган и шарики судьбы) и вполне рационалистическое объяснение почти всего чудесного — действие происходит то в магазине этнических инструментов, то на фольклорном фестивале. Ну никак не получается у Богатыревой иррациональный модус «магического реализма». Нет мерцающей параллельности миров, перетекающих один в другой, нет возможности прочитать историю то так, то этак, каковую предоставляют читателю, скажем, произведения О. Славниковой. У Богатыревой элементы магического не меняют мир, а тогда какой же это магический реализм?

Фэнтези

Может быть, если элементы мифа используются в текстах Богатыревой как опорные точки, как звезды, вшитые в грубую ткань реальности, то это фэнтези? Ведь ее романы схожи с романами-фэнтези и проблематикой. Это всегда истории выбора, становления, обретения себя. По сути, все литература фэнтези выросла из легенды о пути к Граалю, символизирующем познание себя. Первый шаг на этом пути — отказ от прежнего мира (прощание с матерью, выход из леса), последний — принятие своего

«я» (борьба с тенью, встреча с самим собой на нитяном мосту). Между — возможны варианты этапов пути: жертва, переход в иной мир, сопротивление господину, запретная любовь. Все герои фэнтези проходят путь подростка, т. е. путь обретения себя. Так же и герои Богатыревой. Поэтому, да, ее книги можно отнести к подростковой литературе. Но так как в действительности не так уж много взрослых прошли путь обретения себя, то книги Богатыревой, как и литература фэнтези, не только для подростков, ведь проблема выбора сопровождает человека на протяжении всего его жизненного пути.

О жанровом определении фэнтези исследователи ожесточенно спорят. Но можно вычленить компонент, присущий всем произведениям этого рода, этот компонент — «магичность». «Возможно произведение, в котором ни разу не произошло колдовство, но при этом очевидно, что оно магично» [7]. Под магичностью фэнтези понимается одухотворенность изображаемого мира. М. И. Мещерякова называет фэнтези «неомифом», в котором построение целостной картины мира «сопровождается воссозданием мифо-синкретических структур мышления» [17]. Носителем мифологического сознания «мир ощущается как живой, изменяющийся, одушевленный, и человек верит в возможность магического воздействия на него» [16, с. 143].

И здесь мы снова видим расхождение с произведениями Богатыревой. Никакого магического воздействия человека на мир в них не предполагается.

Также не соблюдено еще одно субстанциональное свойство фэнтези — иномирье. Т. А. Касаткина называет фэнтези «особым царством»: «Фэнтези открывается как особая земля, где можно набраться того опыта, который скрыт на той земле, которую мы уже в достаточной степени покрыли слоем своих домыслов, отходов своей жизнедеятельности, своего дурного отношения, которая под этим слоем уже замолчала, затихла, которая с нами уже не разговаривает» [12].

Но Богатырева пишет про наш мир. Про его реалии и проблемы. И идти к себе и внутренней свободе ее герою приходится по той земле, «которую мы уже в достаточной степени покрыли слоем отходов своей жизнедеятельности, своего дурного отношения».

Однако есть все же еще общая черта между фэнтези и произведениями Богатыревой. Это *одухотворение* действительности. Все события, имеющие место в фэнтези, управляются логикой духа. Так же в романах Богатыревой. Полюс добра — это человеческое «счастье», полюс «зла» — несчастье. Все миры всех произведений фэнтези подчиняются этим простым законам. Герой фэнтези, как и герой Богатыревой, проходит путь нравственного познания (он не меняется внутреннее, а идет к раскрытию и пониманию себя). И фэнтези, и романы Богатыревой — литература посвятительная, близкая мистерии и инициации.

Все тексты Богатыревой — философские притчи, а мифологические элементы в них — художественные аллегории. Так «Формула свободы» — рассказ о последнем школьном лете подростка, раненного смертью отца и алкоголизмом матери. Духовная история обретения им нового мира в самом себе сопровождается мифологической окантовкой — легендой об утке, сотворившей землю.

В одиночестве и смятении носилась утка по волнам изначального океана, и негде ей было снести яйцо. Тогда нырнула она в глубину океана, вынесла в клюве немного ила со дна и сделала остров. И снесла яйцо. Так начался мир.

В начале романа Максим Ганин так же бесприютен и одинок, как утка в начале легенды. Богатырева наделяет героя всем комплексом подростковых страданий. Оставленность, предательство, смерть возлюбленной, голод и холод — все проходит Ганин.

Это не просто пубертатный герой, а собирательный образ многих, чувствующих себя щепкой на волнах судьбы, не умеющих снести свое яйцо. Что значит повзрослеть? Это значит добыть землю и построить свой мир. Для этого мало стать воином, набраться мужества и нырнуть. Воин не создает новый мир, он гибнет за этот. Если хочешь создать свою землю, придется испачкать клюв в иле. Пройти через страхи и смерть, потерять привычный образ своего «я» и найти себя настоящего.

> Ветер стих — они и не заметили. Тучи разметало, и небо светило на них своим белым шлейфом, протянутым от горизонта до горизонта. Как мост, как дорога между мирами, звезды висели над ними, как и сотни, тысячи и миллионы лет назад. И ни одна из них не была Полынь, хотя каждая имела свое имя [5, с. 298].

> Если идти навстречу себе, то сквозь хмарь будней однажды блеснет нестерпимым светом истины и красоты горное озеро или звездное небо. И окажется, что мироздание целостно. Одиночество — иллюзия. А человеческое «я» равно Вселенной.
>
> — Эгей! — раздался в стороне голос Буяна. — Эгей! Я один! На всем свете я один! Ле-ле-ле-ле-ле!
>
> Они проломились через кусты. Он носился по белому, выглаженному ветром яру, орал и прыгал, валился в снег, выныривал, плевался и снова прыгал, теряя носки. А под яром лежала Волга, белая и будто неживая, и терялась в черноте, в небытии, будто пространство кончалось, и что там — еще никто себе не помыслил, а потому ничего и не было, а был здесь самый край света [5, с. 299].

Обретение героем себя в книгах Богатырёвой всегда происходит в моменты экстатического слияния с природой. Здесь ключевой аспект её поэтики. По-настоящему остро и мистично И. Богатырева ощущает не миф, а природу. Ее одухотворенность и красоту. Именно она — чудо, и единение с ней — магия нашего мира. Другой не дано, да и не нужно:

> Передо мной — зеленая трава, совсем, совсем зеленая, блестящая в ласковом солнышке. Лужайка. Земля убегает от асфальта полого, и ниже по склону, верно, течет река — там протянулись рядком ветлы с округлой кроной, в поклоне застывшие ветлы. Смотрю туда и будто вижу за зеленью ветвей, как взблескивает, играя на солнце, вода. Потом понимаю, что уже иду вниз, сквозь траву и, поняв, вдруг ложусь, обнимаю землю, чувствую ее касание на коже, и почти плачу — такое полное счастье охватило меня.В этот миг как на ладони вижу всю свою дорогу, сверху и вдаль, в прошлом и сейчас, и все, что я вижу — чудо: каждая машина, открывшая нам дверь, — великая доброта, каждый человек, нам повстречавшийся, — великое терпение и радость. Разливается, как спокойная, на солнце теплая и желтая река, чувство благодарности. Вспоминается каждый драйвер, хотя лиц нет, они обычно спиной ко мне сидели, но все они проходят передо мной, и хочется каждому снова сказать: спасибо. Мы и они — едины, и все это вместе — дорога. Любишь ли ты то, что вокруг тебя? [1, с. 274].

Итак, одухотворенность мира для И. Богатыревой — в единении с природой и постижении своего «я». А это субстантивное свойство славянского фэнтези.

Славянское фэнтези

В России возникновение оригинальной литературы фэнтези (Н. Перумов, А. Мазин, С. Лукьяненко, М. Семенова) относится к началу 1990-х гг.[1] К концу XX в.

[1] Бум переводного фэнтези в России приходится на вторую половину 80-х гг. XX в. Подражательные произведения русского фэнтези выходят в конце 1980-х гг. «Хронологически первое произведение современного русского фэнтези было создано в 1980-х годах Н. Перумовым и представляло собой продолжение “Властелина колец” Дж. Р. Р. Толкиена» [16, с. 112].

формируется славянское фэнтези, представленное такими авторами, как М. Семенова, О. Григорьева, Ю. Никитина, Е. Дворецкая и др. Славянское фэнтези представляет собой интересную научную проблему, так как, по мнению, скажем, Анджея Сапковского, вообще существовать не может в связи с «отсутствием материала» из-за целенаправленного уничтожения славянской мифологии на ранних этапах ее фиксации и подменой мифологией христианской. «Нет у нас фэнтези, ибо, во-первых, у нас нет архетипа. Да, знаю, имеется славянская мифология: разные Сварожцы, Свантевиты и прочие Белесы. Но мифология эта не доходит до нас своим архетипом, и мы не чувствуем ее влияния на сферу мечтаний поскольку об этом эффективно позаботились. Славянская мифология тождественна язычеству, а мы, как твердыня христианства, восприняли крест от Рима с радостью и удовольствием, и это есть наш архетип. У нас не было эльфов и Мерлина, до 966 года у нас вообще ничего не было, был хаос, тьма и пустота, мрак, который осветил нам только римский крест. <…> Наши легенды, мифы, даже предания и сказки, на которых мы воспитывались, были соответствующим образом кастрированы всяческими катехизаторами, в большинстве своем, вероятно, светскими, ибо такие, как известно, хуже всего. В связи с этим наши предания до чертиков напоминают жития святых — ангелы, молитвы, крест, четки, добродетель и грех, — и все окрашено изысканным садизмом. Мораль из наших сказок одна: если не прочесть молитву, то дьявол немедля поднимет нас на вилы и в ад!» [17].

Сапковский прав относительно мифологии, однако не учитывает того, что духовный фонд славянского национального сознания под влиянием ситуации диглоссии на Руси, геополитических особенностей ее развития и пр. переместился в устное народное творчество и в фольклоре существовал и передавался из поколения в поколение, формируя устойчивый, хоть и не всегда осознаваемый образ национального самосознания. «Можно предположить, что в сознании русского читателя представление о мифологии предков сформировано на уровне бессознательного интуитивного восприятия» [14, с. 143].

Литература славянского фэнтези по духу и сюжету близка фольклорным жанрам волшебной сказки и героического эпоса. Волшебная сказка метафорически учит законам мироздания, героический эпос — истории и правилам жизни народа.

То же самое можно сказать о произведениях И. Богатыревой. Все сходится, кроме одного. Главного. Фэнтези всегда отражает мир на грани катастрофы и его спасение. Это неомиф, иное царство. А книги Богатыревой прочно укоренены в реальности фактов и логики и рассматривают человека в комплексе его экзистенциальных проблем, главной из которых является проблема свободы.

Выводы

Первое: миф для Богатыревой лишен сакральности. Она использует его элементы, но достаточно рационально, черпая из мифологии скорее средства художественной выразительности, чем идеи: «Эти элементы — формулы человеческого существования, так сказать, его образный генофонд» [3]. Поэтому правильнее говорить не о мифологичности как таковой, а о фольклорной образности и мифологической орнаментальности текстов И. Богатыревой.

Второе: одухотворенность текстов Богатыревой, особое авторское видение, преображающее некоторые моменты повествования в метафоры «высшей» реальности, всегда сопряжены у нее с описаниями природы. Одухотворенность природы, пожалуй, и есть главная магия ее прозы.

Третье — это особое лирическое «я» произведений Богатыревой, представляющее собой некий симбиоз авторской личности и главного героя, типологически близкое и к идеологически концентрированному «я» героя эпических сказаний, и к фольклорному «мы», и в то же время к эгоцентричному «я» романического героя, отражающему мир через призму своего восприятия.

Соберем все вместе: ведущая проблема свободы, фольклорные элементы, смыслообразующая функция природы и авторское «я», помещенное в центр художественной картины мира и равное общенародному «мы». Отсюда следует неожиданный вывод: тексты Богатыревой имеют не мифологический, а романтический модус художественности. Через призму романтической эстетики писательница решает реалистическую задачу становления человека как личности.

Эклектически соединяя эстетику романтизма с тематикой реализма и проблематикой экзистенциализма, И. Богатырева дискурс, онтологически близкий фольклорному. Предназначение фольклора в том, чтобы помогать человеку ориентироваться в окружающем мире. Фольклор напрямую связан с природой. В фольклоре осуществлено то самое родство внутреннего «я» с общенародным «мы», о котором мы говорили относительно текстов Богатыревой. Получается, характерные черты прозы Богатыревой родственны не мифу, а фольклору, соединяющему индивидуальное стремление человека понять себя с мудростью народа и природы. Объяснять мир с помощью мифа писательница не стремится, так же как и создавать свой миф. Её задача - вписать современного человека в систему природных закономерностей бытия, но в контексте общечеловеческой истории.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1 *Богатырева И.* АвтоSTOP. М.: Эксмо, 2008. 228 с.

2 *Богатырева И.* Жити и нежити. М.: Э, 2017. 320 с.

3 *Богатырева И.* Мифология и современная литература. Опыт творческого преломления. Доклад, прочитанный на VI научно-практическом семинаре «Творческое чтение в системе литературного образования», прошедшем 27–28 марта 2014 г. Институт художественного образования РАО // Сайт Ирины Богатыревой. URL: http://www.i-bog.ru/mifologiya-i-sovremennaya-literatura-opyt-tvorcheskogo-prelomleniya(дата обращения: 22.02.2018).

4 *Богатырева И.* Товарищ Анна. М.: АСТ. Астрель, 2011. 316 с.

5 *Богатырева И.* Формула свободы. М.: Аквилегия-М, 201. 352 с.

6 *Гугнин А. А.* Магический реализм в контексте литературы и искусства XX века: феномен и некоторые пути его осмысления. М.: Изд-во Научного центра славяно-германский исследований ИСл РАН, 1998. 117 с.

7 *Гумерова Л. А.* Зачем мы изучаем фэнтези // Как и зачем изучать фэнтези? Семинар отдела теории литературы ИМЛИ им. А.М. Горького РАН, посвященный роли фэнтези в современной культуре 13.12.2016 // Блог Николая Подосокорского. URL: http://philologist.livejournal.com/8931067.html (дата обращения: 22.02.2018).

8 *Жаринов Е. В.* Магический реализм // Самописка.ру URL: http://samopiska.ru/main_dsp.php?top_id=1608 (дата обращения: 22.02.2018).

9 *Жучкова А. В.* Не быть мышью. И. Богатырева «Формула свободы» // Сайт журнала «Новый мир». URL: http://www.nm1925.ru/Controls/Archive/Journal6_2018_2/Content.aspx (дата обращения: 22.02.2018).

10 *Жучкова А. В.* Образ лягушки как символ внутренней трансформации героя в русском и немецком фольклоре // Вестник славянских культур. 2014. Т. 4 (34). С. 107–115.
11 *Жучкова А. В.* Сказка о мертвых и живых душах. (Ирина Богатырева «Жити и нежити») // Октябрь. 2017. № 7. С. 180–183.
12 *Жучкова А. В.* Сказка-роман, или снова о жанре фэнтези // Филологические науки. Научные доклады высшей школы. 2018. № 1. С. 60–67.
13 *Касаткина Т. А.* О литературе фэнтези. Беседа с Н. Подосокорским. 14.09.2013 // Youtube.com. URL: https://www.youtube.com/watch?v=eWADUg0Ials (дата обращения: 22.02.2018).
14 *Ковтун Е. Н.* Поэтика необычайного. Художественные миры фантастики, волшебной сказки, утопии, притчи и мифа. М.: Изд-во МГУ, 1999. 310 с.
15 *Королькова Я. В.* О соотношении литературной сказки и фэнтези // Вестник ТГПУ. 2000. Вып. 8. С. 142–144.
16 *Лебедев И. В.* Проблема жанровой классификации фэнтези как вида // Вестник КГУ им. Н. А. Некрасова. 2015. № 3. С. 111–114.
17 *Мещерякова М. И.* Русская неомифологическая проза в круге детского и юношеского чтения второй половины XX в. // Русская детская, подростковая и юношеская проза второй половины XX века: проблемы поэтики. М.: Мегатрон, 1997. 381 с.
18 *Сапковский А.* Вареник, или Нет золота в Серых горах // Modernlib.ru.URL: http://modernlib.ru/books/sapkovskiy_andzhey/net_zolota_v_serih_gorah/read_2 (дата обращения: 22.02.2018).
19 *Сафронова Е. В.* VI Форум молодых писателей России: несколько интервью // Сетевая словесность. URL: http://www.netslova.ru/safronova/lipki.html (дата обращения: 22.02.2018).
20 *Сафронова Я.* Две формулы свободы // Литерратура.org. URL: http://literratura.org/issue_criticism/2572-yana-safronova-dve-formuly-svobody.html (дата обращения: 22.02.2018).
21 *Тростников В. Н.* Мысли перед рассветом. П.: Ymca-Press, 1980. 360 с.
22 *Чупринин С. И.* Фэнтези. Славянское фэнтези // Русская литература сегодня. Жизнь по понятиям // E-libra.ru.URL: http://e-libra.ru/read/179890-russkaya-literatura-segodnya.-zhizn-po-ponyatiyam.html (дата обращения: 22.02.2018).

***

© 2018. Anna V. Zhuchkova
Moscow, Russia

BOGATYR`S[2] PROSE OF I. BOGATYREVA. GENRE ECLECTICISM

Abstract: The work of contemporary writer Irina Bogatyreva actualizes images of Slavic folklore and world mythology. However, literary critics still can not arrive at common view on what genre and mode of literature her texts belong to. There are such definitions as "magical realism", "ethnic fantasy", "Slavic fantasy", "mythopoetic novel". This study allowed to substantiate the typological nonconformity of Irina Bogatyreva's texts to the above-mentioned genres and to delimit them consistently from such concepts

[2] From Russian "bogatyr" — hero of Russian folk epics; mighty, powerful, heroic warrior.

as “magical realism”, “fantasy”, “heroic epic” and “Slavic fantasy”. The analysis of the mythopoietic component of I. Bogatyreva `s works revealed their orientation not towards mythological but to the folklore-ritual imagery, and also makes it possible to assert that the function of folklore elements in the writer's texts is reduced to merely illustrative-ornamental one.

Keywords: Irina Bogatyreva, myth, folklore, Russian folk epics, ritual, nature, Slavic fantasy.

Information about author: Anna V. Zhuchkova — PhD in Philology, Assistant Professor, Peoples` Friendship University of Russia, Miklukho-Maklaya St., 6, Moscow 117198 Moscow, Russia. E-mail: capra@mail.ru

Received: February 22, 2018

Date of publication: December 28, 2018

For citation: Zhuchkova A. V. Bogatyr`s prose of I. Bogatyreva. Genre eclecticism. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2018, vol. 50, pp. 216–228. (In Russian)

REFERENCES

1 Bogatyreva I. *AvtoSTOP* [Hitchhiking]. Moscow, Jeksmo Publ., 2008. 228 p. (In Russian)

2 Bogatyreva I. *Zhiti i nezhiti* [The living and undead]. Moscow, Je Publ., 2017. 320 p. (In Russian)

3 Bogatyreva I. Mifologija i sovremennaja literatura [Mythology and modern literature]. Opyt tvorcheskogo prelomlenija. Doklad, prochitannyjna VI nauchno-prakticheskom seminare “Tvorcheskoe chtenie v sisteme literaturnogo obrazovanija”, proshedshem 27–28 marta 2014 g. v Institute hudozhestvennogo obrazovanija RAO [Mythology and modern literature. Experience of artistic interpretation. The report given at the 6 scientific and practical seminar “Creative reading in the system of literary education”, held on March 27–28, 2014, Institute of art education RAO]. *Sait Iriny Bogatyrevoi* [Irina Bogatyreva`s website]. Available at: http://www.i-bog.ru/mifologiya-i-sovremennaya-literatura-opyt-tvorcheskogo-prelomleniya (accessed 22 February 2018). (In Russian)

4 Bogatyreva I. *Tovarishh Anna* [Comrade Anna]. Moscow, ASTAstrel' Publ., 2011. hero of the Russian folk epics; mighty, heroic warrior 316 p. (In Russian)

5 Bogatyreva I. *Formula svobody* [Formula of Freedom]. Moscow, Akvilegija-M Publ., 201. 352 p. (In Russian)

6 Gugnin A. A. *Magicheskii realizm v kontekste literatury i iskusstva XX veka: fenomen i nekotorye puti ego osmysleniia* [Magical realism in the context of 20th century literature and art: phenomenon and approach towards understanding]. Moscow, Izd-vo Nauchnogo tsentra slaviano-germanskii issledovanii ISl RAN Publ., 1998, 117 p. (In Russian)

7 Gumerova L. A. Zachem my izuchaem fjentezi [Why do we study fantasy]. Kak i zachem izuchat' fjentezi? Seminar otdela teorii literatury IMLI im. A. M. Gor'kogo RAN, posvjashhennyj roli fjentezi v sovremennoj kul'ture 13.12.2016 [How and why study fantasy? Seminar of the Department of theory of literature of the Gorky Institute of World literature, Russian Academy of Sciences, on the role of fantasy in contemporary culture 13 December 2016]. *Blog Nikolaia Podosokorskogo* [Blog of Nicholas Podosokorsky]. Available at: http://philologist.livejournal.com/8931067.html (accessed 22 February 2018). (In Russian)

8 Zharinov E. V. Magicheskij realism [Magical realism]. *Samopiska.ru.* Available at: http://samopiska.ru/main_dsp.php?top_id=1608 (accessed 22 February 2018). (In Russian)

9 Zhuchkova A. V. Ne byt' mysh'ju. I. Bogatyreva "Formula svobody" [Not to be a mouse. I. Bogatyreva "Formula of freedom"]. Sait zhurnala "Novyi mir" [Official website *"Novyj mir"*]. Available at: http:www.nm1925.ru/Controls/Archive/Journal6_2018_2/Content.aspx (accessed 22 February 2018). (In Russian)

10 Zhuchkova A. V. Obraz liagushki kak simvol vnutrennei transformatsii geroia v russkom i nemetskom fol'klore [Frog as a symbol of personal development in the Russian and German folklore]. *Vestnik slavjanskih kul'tur*, 2014, vol. 4, no 34, pp. 107–115. (In Russian)

11 Zhuchkova A. V. Skazka o mertvyh i zhivyh dushah (Irina Bogatyreva "Zhiti i nezhiti") [Tale of the dead and living souls. (Irina Bogatyreva "The living and undead")]. *Oktjabr'*, 2017, no 7, pp. 180–183. (In Russian)

12 Zhuchkova A. V. Skazka-roman, ili snova o zhanre fjentezi [Fairytale novel or Fantasy genre revisited]. *Filologicheskie nauki. Nauchnye doklady vysshej shkoly*, 2018. no 1, pp. 60–67. (In Russian)

13 Kasatkina T. A. O literature fjentezi [On fantasy literature]. Beseda s N. Podosokorskim 14.09.2013 [Conversation with N. Podosokorsky 14 September 2013]. *Youtube.com.* Available at: https://www.youtube.com/watch?v=eWADUg0Ials (accessed 22 February 2018). (In Russian)

14 Kovtun E. N. *Pojetika neobychajnogo. Hudozhestvennye miry fantastiki, volshebnoj skazki, utopii, pritchi i mifa* [Poetics of the extraordinary. Artistic worlds of fantasy, fairy tale, utopia, parable and myth]. Moscow, Izdatel'stvo MGU Publ., 1999. 310 p. (In Russian)

15 Korol'kova Ja. V. O sootnoshenii literaturnoj skazki i fjentezi [On correlation of literary fairy tales and fantasy]. *Vestnik TGPU*, 2000, vol. 8, pp. 142–144. (In Russian)

16 Lebedev I. V. Problema zhanrovoj klassifikacii fjentezi kak vida [The issue of genre classification of fantasy]. *Vestnik KGU im. N. A. Nekrasova*, 2015, no 3, pp. 111–114. (In Russian)

17 Meshherjakova M. I. Russkaja neomifologicheskaja proza v kruge detskogoi junosheskogo chtenija vtoroj poloviny XX veka [Russian neo-mythological prose in the circle of children and youth reading of the second half of the 20th century]. *Russkaja detskaja, podrostkovaja i junosheskaja proza vtoroj poloviny XX veka: problem pojetiki* [Russian children's, teenage and youthful prose of the second half of the 20th century: issues of poetics]. Moscow, Megatron Publ., 1997. 381 p. (In Russian)

18 Sapkovskij A. Varenik, ili Net zolota v Seryhgorah [Dumpling, or No gold in the Grey mountains]. *Modernlib.ru.* Available at: http://modernlib.ru/books/sapkovskiy_andzhey/net_zolota_v_serih_gorah/read_2 (accessed 22 February 2018). (In Russian)

19 Safronova E. V. VI Forum molodyh pisatelej Rossii: neskol'ko interv'ju [6 Forum of young writers of Russia: several interviews]. *Setevaja slovesnost'*. Available at: http://www.netslova.ru/safronova/lipki.html (accessed 22 February 2018). (In Russian)

20 Safronova Ja. Dve formuly svobody [Two formulas of freedom]. *Literratura.org.* Available at: http://literratura.org/issue_criticism/2572-yana-safronova-dve-formuly-svobody.html (accessed 22 February 2018). (In Russian)

21 Trostnikov V. N. *Mysli pered rassvetom* [Thoughts before dawn]. Parizh, Ymca-Press Publ., 1980. 360 p. (In Russian)

22 Chuprinin S. I. Fjentezi. Slavjanskoe fjentezi [Slavic fantasy]. Russkaja literature segodnja. Zhizn' po ponjatijam [Russian literature today. Life in keeping with concepts]. *E-libra.ru.* Available at: http://e-libra.ru/read/179890-russkaya-literatura-segodnya.-zhizn-po-ponyatiyam.html (accessed 22 February 2018). (In Russian)

УДК 82.0
ББК 83

This is an open access article distributed under
the Creative Commons Attribution 4.0
International (CC BY 4.0)

© 2018. Yuliana G. Pykhtina
Orenburg, Russia

© 2018. Petr A. Yakimov
Orenburg, Russia

© 2018. Margarita A. Конова
Orenburg, Russia

MODEL FOR TYPOLOGICAL STUDY OF ARTISTIC REPRESENTATION

Abstract: Being an integral component of the literary text, space is represented there in specific (a city, a house, a garden) or abstract (space, chaos, emptiness) images, its representative features depending on many factors – national or individual author's world building, modeled in the work, literary method, genus, genre, ideological and aesthetic tasks of the writer. In view of that fact, philologists, for the convenience of analysis, use various classifications of spatial images, based on given attributes and parameters. However, any consistent approach to the typological study of artistic space in literary criticism is yet to come. The relevance of this study bases on the need of developing a universal model for spatial analysis of the literary text. This kind of model will allow adequate interpreting not only of individual works, but also the features of literary process as a whole. In view of the foregoing, the main purpose of this paper is to construct a level model of typological research for space in fiction. The materials and main conclusions of this research may serve as a basis for spatial analysis of different works, genres, trends, epochs, and national literatures.
Keywords: artistic space, spatial analysis, world building, national images, archetypal images, literary process.
Information about the authors:
Yuliana G. Pykhtina — DSc in Philology, Assistant Professor, Orenburg State University, Pobedy Ave., 13, 460018 Orenburg, Russia. E-mail: yuliana.pykhtina@gmail.com
Piotr A. Yakimov — PhD in Pedagogy, Assistant Professor, Orenburg State Pedagogical University, Pushkinskaya St., 18, 460014 Orenburg, Russia. E-mail: pyhtina-2008@mail.ru
Margarita A. Konova — PhD in Philology, Assistant Professor, Orenburg Branch of The Gubkin Russian State University of Oil and Gas (National Research University), Yunyh Lenincev St., 20, 460047 Orenburg, Russia. E-mail: margaret_konova@yahoo.com
Received: November 21, 2017
Date of publication: December 28, 2018
For citation: Pykhtina Yu. G., Yakimov P. A., Konova M. A. Model for typological study of artistic representation. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2018, vol. 50, pp. 229–245. (In Russian)

© 2018 г. Ю. Г. Пыхтина
г. Оренбург, Россия

© 2018 г. П. А. Якимов
г. Оренбург, Россия

© 2018 г. М. А. Конова
г. Оренбург, Россия

МОДЕЛЬ ТИПОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ ПРОСТРАНСТВА В ХУДОЖЕСТВЕННОМ ТЕКСТЕ

Аннотация: Являясь неотъемлемым компонентом художественного текста, пространство представлено в нем в конкретных (город, дом, сад) или абстрактных (космос, хаос, пустота) образах, особенности представления которых зависят от многих факторов — национальной или индивидуально-авторской картины мира, моделируемой в произведении, литературного метода, рода, жанра, идейно-эстетических задач писателя. Принимая это во внимание, ученые-филологи для удобства анализа используют различные классификации пространственных образов, в основе которых лежат те или иные их признаки и параметры. Однако единого подхода к типологическому изучению художественного пространства в литературоведении пока нет. Актуальность настоящей работы видится прежде всего в необходимости разработать универсальную модель пространственного анализа текста, которая позволит адекватно толковать не только отдельные произведения, но и особенности литературного процесса в целом. Исходя из сказанного, основной целью работы является построение уровневой модели типологического исследования пространства в художественной литературе. Материалы и основные выводы статьи могут стать базой для пространственного анализа произведений разных родов, жанров, направлений, эпох, национальных литератур.

Ключевые слова: художественное пространство, пространственный анализ, картина мира, национальные образы, архетипические образы, литературный процесс.

Информация об авторах:
Юлиана Григорьевна Пыхтина — доктор филологических наук, доцент, Оренбургский государственный университет, просп. Победы, д. 13, 460018 г. Оренбург, Россия. E-mail: pyhtina-2008@mail.ru
Петр Анатольевич Якимов — кандидат педагогических наук, доцент, Оренбургский государственный педагогический университет, ул. Пушкинская, д. 18, 460014 г. Оренбург, Россия. E-mail: pyakimov@mail.ru
Маргарита Анатольевна Конова — кандидат филологических наук, доцент, филиал Российского государственного университета нефти и газа (национального исследовательского университета) им. И. М. Губкина в г. Оренбурге, ул. Юных Ленинцев, д. 20, 460047 г. Оренбург, Россия. E-mail: margaret_konova@yahoo.com

Дата отправки статьи: 21.11.2017
Дата публикации: 28.12.2018
Для цитирования: *Пыхтина Ю. Г., Якимов П. А., Конова М. А.* Модель типологического исследования пространства в художественном тексте // Вестник славянских культур. 2018. Т. 50. С. 229–245.

1. Introduction

Space is one of the basic elements in the artistic world of a literary work; therefore, most often the study of text poetics does not do without its spatial structure analysis. The review of contemporary literary works addressing the issue of spatial organization of literary texts has allowed us to identify several main aspects in our research, including:

– the description of individual spatial images and their functions — houses, roads, cities, forests, gardens, etc.: «The Image of "Home" in the Poetry of Anna Akhmatova» by M. Galaeva [2], «"Here always": Time and Place in the Archive of Green Knowe» by R. Long [44], «The Urban Text of E. T. A. Hoffmann: The Stories "The Golden Pot", "The Deserted House" and the Novel "The Devil's Elixirs"» by L. Mishina [46], «Images of Forest and Garden in the Poetics of B. Pasternak's Novel "Doctor Zhivago" by A. Skoropadskaya [29], «Moscow in M. Bulgakov's novel "The Master and Margarita"» by A. Tan [31], «Steppe Space in Russian Literature» by F. Fedorov [34], etc.;

– the study of artistic space structure in a particular work or works of various authors as a whole: "The Structure of 'Artistic Space' in A. Blok's Lyrics" by Z. Mints [20], "The Motive Structure of Spatio-Temporal Organization of 'Cursed Days' and 'Wanderings' by I. A. Bunin" by M. Nikitina [21], "The Structure of Artistic Space in Poetry of V. Vysotsky" by S. Sviridov [28], etc.;

– the study of the poetics of space in close connection with the time "The Poetics of Space" by G. Bachelard [40], "Poetics of Space and Time in Gothic Motifs" by G. Zalomkina [10], "Poetics of Space and Time of Novels by I. S. Turgenev" by N. Logutova [17], "Comic-Chronotope in Julio's Day: Gilbert Hernandez's Explorations of the Form-Shaping Ideologies of the Medium" by M. Mendes de Souza [45], "Poetics of Space and Time in the Lyrics of Arseniy Nesmelov" by N. Panisheva [22], "Poetics of Space and Time in the Lyrics of Georgy Ivanov" by T. Sokolova [30], etc.

– revealing peculiarities of the spatial world-building in the literary process of a certain epoch: "Gaming Space in Russian Literature of the First Half of the 20th Century: Structure, Dynamics, Functioning" by O. A. Ganjara [3], "Semantics of Space in the Postmodern Literary Text" by E. N. Gubanova [5], "Dynamic Aspects of Space in the Lyrics of Acmeists" by E. Yu. Kulikova [15], "Philosophical Implications of Russian Conceptualism" by M. Epstein [43], etc.

Undoubtedly, each of these approaches is productive when analyzing a single work or a series of works similar in various parameters and allows of solving research tasks successfully. At the same time, in our opinion, the development of methodology for a system-oriented analysis of artistic space varieties is as important. Such typological approach will reveal the most general principles of the organization of artistic space in literature, regardless of genus, genre, direction, epoch, and national specificity of a particular text.

Based on the above, the main goal of this research is to create a universal level model for the text spatial analysis based on a global comprehension of various concepts of artistic space, developed by the literary criticism.

2. Materials and Methods

The leading methodological principles used in the study are: the scientificity principle (use of modern critical apparatus in the research, reliance on other researchers' backup works, which strengthen the base of the proposed typology for spatial images and models); principles of reliability and objectivity (the study is conducted on the extensive empirical material); the

principle of criteria definiteness, which makes it possible to carry out a comparative study in accordance with the predetermined parameters.

This study uses a systematic approach for material analysis, which makes it possible to identify and describe the interrelations between differently layered spatial images. For the analysis of specific texts, historico-literary, structural-semiotic and comparative-typological methods are involved.

In the course of research, the following levels of text spatial analysis were identified and described: 1) figurative, allowing of determining the semantics of key spatial images in a specific literary text; 2) genre-generic, explaining the specifics of the genre and genre-modeling function of space; 3) stylistic, aimed at identifying common patterns in the representation of artistic space in the literary process of a certain epoch.

3. Results

As we noted in the Introduction, ***the first, elementary level of the text spatial analysis is the identification and description of key spatial images, as well as the definition of their functions in the structure of the artistic whole.*** The study of a large body of works has given us reason to suggest that in the world literature there is a certain "fund" of persistently repeated images with universal semantics.

Spatial images, which appeared in folklore and literature in ancient times and have retained their main significance until now, are called archetypal spatial images in literary criticism. In his works, the famous Romanian-American religious scholar M. Eliade singled out and described such key spatial archetypes as Cosmos (the mountain, the city, the temple or the palace), Chaos (for example, desert plains inhabited with monsters, uncultivated lands, unknown seas, etc.) and the Border (the gate, the door, the window, the threshold, the river, etc.) [38; 41; 42]. The scientist argues that these archetypes correspond to the mythological model of the world as a whole and are considered to be sacred archetypes. The Russian literary critic E.M. Meletinsky, who developed the theory of literary archetypes, also believed that the mythological description of the world was impossible without naming spatial coordinates, without the narration about the elements of this world «... while the pathos of the myth is limited to the cosmism of the primary chaos, to the struggle and victory of Cosmos over Chaos (i.e. the formation of the world at the same time being its ordering). And it is this process of creating the world which is considered to be the main subject of the image and the main theme of the oldest myths» [19, p. 13].

From myths and fairy tales, spatial archetypes moved into literature, preserving their semantics and volume. For example, the archetypal motif of the path (wanderings) occurs in a number of genres that originated in different epochs (chivalric romance, wanderings, sea romance, travel novel, etc.). For instance, the so-called heroes' travels, as a rule, are strongly correlated with mythological topography, clearly structured on the basis of a system of "binary oppositions, fundamental oppositions, archetypal codes: us-them, up-down, life-death, cosmos-chaos, etc." [37, p. 13–14].

So, spatial archetypes are the basic models determining the original system of values in human orientation and are the basis of the world perception, a kind of matrix containing strongly held views about actual reality. Running through all works of fiction, from mythological sources up to the present moment, and forming a permanent fund of plots and situations, spatial archetypes often act as antinomic oppositions. The main antinomic opposition is Cosmos-Chaos; other spatial oppositions are built on its basis, for example, a house — a forest (a safe space — a dangerous space), a house — a road (a closed space — an

open space), a house — an anti-house (our space — their space), etc. Archetypal meaning is given to the image of the border, a spatial boundary separating one's own and somebody else's worlds.

Certain parameters of space, for example, cardinal points or spatial axes (vertical and horizontal) also acquire universal semantics and value-based status. This position is confirmed by the opinion of many researchers on the stability of an archaic spatial model, including binary opposition (us-them, up-down, south-north, etc.), sacral center and secular space, as well as objects and phenomena, archetypal significance of which is associated with ancient cultural traditions.

It should be noted that any archetypal image, while basically preserving its core key semantic attributes, can acquire unique characteristics in different national literatures, as well as perform different functions for specific authors, depending on their creative tasks.

Thus, in the world literature, the image of a house traditionally imitates a heavenly archetype, getting sacralized and realizing the meaning of closed internal space, providing with safety and reliable protection. Such image focuses on universal values of life — such as happiness, well-being and agreement in the family, material wealth. This is what N. V. Gogol wrote about in the story called "The Old World Landowners". Depicturing the closed world of his heroes — the Tovstogubs, the husband and his wife, the author creates a small universe, fenced off from the outside world first with a ring of huts (izbas), then with a garden, a yard with a thicket and a wood. The main property of this "home" space is hospitality and amicability, and the law of their inner world is coziness. A detailed description of the house of the main characters as a kind of paradise, where everything is lawful and eternal, turns the story into a myth of its own, referring to the ancient narrative of Philemon and Baucis: "But the most remarkable thing in the house was the singing of the doors. <...> I know that many people very much dislike this sound; but I am very fond of it, and if here I sometimes happen to hear a door creak, it seems at once to bring me a whiff of the country: the low-pitched little room lighted by a candle in an old-fashioned candlestick; supper already on the table, a dark May night peeping in from the garden through the open window at the table laid with knives and forks; the nightingale flooding garden, house, and far-away river with its thrilling song; the tremor and rustle of branches, and, my God! What a long string of memories stretches before me then!"[4]. The bucolic aspect of the image, chosen by Gogol, includes the traditional opposition of a solitary, quiet, modest life in the wilds to the fuss, anxiety and noise of the big world.

Charles Dickens describes the protagonist's house in his novel "Dombey and Son" in a completely different manner. Using the same literary techniques and characterizing the character through a detailed description of his house, the author achieves a completely different sensing: there is no hospitality, no benevolence, no coziness in it — only cold and fear: "It was a corner house, with great wide areas containing cellars frowned upon by barred windows, and leered at by crooked-eyed doors leading to dustbins <…> looking upon a gravelled yard, where two gaunt trees, with blackened trunks and branches, rattled rather than rustled, their leaves were so smoked-dried. <…> It was as blank a house inside as outside. <…> Bell-handles, window-blinds, and looking-glasses, being papered up in journals, daily and weekly, obtruded fragmentary accounts of deaths and dreadful murders. Every chandelier or lustre, muffled in holland, looked like a monstrous tear depending from the ceiling's eye. Odours, as from vaults and damp places, came out of the chimneys. The dead and buried lady was awful in a picture-frame of ghastly bandages…" [8].

The above given examples show that both authors, perhaps intuitively, while describing the character and the lifestyle of their characters resorted to the archetypal image of the home. What is fundamentally important is that they reach their objectives by exactly opposite methods: Gogol retained key characteristics of the "home" archetype, and Dickens showed their loss, thereby creating capacious types of human characters.

The image of home, being universal in the world literature, is often realized in its national variants, and it is not because of the fact that different peoples' dwellings vary in their form and interior (izba, yurt, hut, konak, etc.), but they also differ in the characteristics ascribed to by the author and in the functions they perform. For example, in the Russian literature of the 20th century, one of the iconic images is that of a communal flat; according to the correct definition made by Yu. M. Lotman, "The apartment is chaos, which looks as a home and forcing it out from life. Home and apartment (especially the communal one) appear as antipodes, this leads to the fact that the main attribute of home is to be a dwelling (a house or place to live in), this attribute is no longer insignificant; there are only semiotic signs left. The house is transformed into the landmark element of the cultural space" [18, p. 320]. Such a house is no longer a "fortress"; his tenants are deprived of their private space (neighbors use a common corridor, kitchen, bathroom, etc.) and, as a consequence, normal human relationships. Not only the connections between people forced to live side by side, but also the ideas about the family in general are ruined (please refer to the article: "Deformation of 'Home' Archetype in Flash Fiction of M. A. Bulgakov") [27]. Thus, the communal apartment also simultaneously becomes a sign of the times, revealing a certain (Soviet) period in the Russian history, and a national one, i.e. the similar image cannot be found in the literature of other countries.

In addition, in some particular texts, the image of home can be endowed with individual author's features, not previously encountered in other works. For example, in the "S.N.U.F.F." novel (2011), the modern Russian writer V. Pelevin, modeling the virtual state of Byzantium — an offglobe, tethered above the earth on a gravity drive after the ancient civilization had been destroyed by the nuclear explosion, at first glance, quite realistically and habitually describes the dwelling of its heroes: "Bernard-Henri's home stood on a high spot and the view from the windows was incredible — stretching out in every direction, for as far as the eye could see, were whimsically shaped fields and yellow and green hills overgrown with cypress trees. Old white houses were scattered here and there. Lying in the fields were large cylinders that looked like sawn-up logs but were rolled out of sun-scorched hay. And they could also see a river, blue mountains in the distance, and a sky with giant, serene clouds drifting across it. A summer that was only the tiniest bit short of eternity". However, all this is nothing more than a simulacrum: "The boundaries of physical reality could almost always be identified directly through the three-dimensional apparition. Points at which there was a danger of banging a head or an elbow were marked with little green perimeter lights; if they were anything to go by, reality was rather cramped. The cities consisted of several city squares, the squares were actually round halls with low ceilings, and what looked like streets turned out to be narrow tunnels. <…> The contours of physical reality almost always could be determined directly through a three–dimensional obsession: places where there was a danger of bruising your head or elbow, were marked with green lights. Judging by them, the reality was pretty close. The cities consisted of several squares; the squares were actually round halls with a low ceiling, and what looked like streets turned out to be tight tunnels. <...> But three–dimensional projectors turned these curve technical holes into very convincing avenues with tall old trees and fabulous palaces. The illusion was superior to a simple three–dimensional

mirage" [23, p. 351–352]. The virtual space created by the author's imagination in the novel simultaneously plays a sense, a structure and a genre-forming role, becoming the key to the interpretation of the work (please refer to the article: The Structure of Virtual Space in the Novel by Victor Pelevin "SNUFF") [47].

Finally, the same image can simultaneously be viewed as having archetypal, national and individual characteristics. A striking example in this case is the novel written by M. A. Bulgakov "The Master and Margarita", in which the universal locus of a "house" is represented in all three variants: the "eternal house" given to the Master as a reward has archetypal semantics, the communal flat is depicted as a typical image of a Soviet-era dwelling, the house as the bearer of the "internal" symbolizes a human soul, its main characters' psychological world.

The next level of the text spatial analysis is related to the description of the genre specifics and the genre-modeling function of the artistic space. In the Russian literary criticism, the first classification of genre-forming space-time models was developed by M. M. Bakhtin, who had been convinced that "the genre and genre varieties are determined precisely by the chronotope" [1, p. 235]. In his work called "Forms of Time and Chronotope in the Novel", the scientist paid attention primarily to those typologically stable spatio-temporal models which determine the most important varieties of the novel at the early stages of its development: the chronotopes of the Greek novel (adventurous, adventurous and realist fiction, biographical and autobiographical), and also chronotopes of chivalric romance, Rabelaisian and bucolic novels, simultaneously having singled out a series of through-time chronotopes, possessing "a high degree of emotional-value intensity" (an encounter, a road, a castle, a living room, a provincial town, a threshold, a staircase, a corridor, etc., which are the main scenes in different types of novels).

In the future, the typology of M. M. Bakhtin was supplemented by works of other researchers (E. E. Zavyalova [9], E. N. Kovtun [14], N. K. Shutaya [36], M. Epstein [39], etc.) who identified and described the main genre forms, being precisely determined by spatial characteristics. Most researchers considered the model of conditional space and the model of geographical space to be genre-forming ones in epic texts.

The so-called conditional space serves as the basis of a literary fairy tale, a sci-fi novel, a fantasy, utopia-anti-utopia, a mythological novel and a number of other genres.

Artistic space in a literary tale is often modeled on the opposition of the real and fictional worlds, as, for example, A. Pogorelsky does in his fairy tale called "Black Hen, or Living Underground". Describing the scene with a topographic accuracy: "Forty years ago in St. Petersburg on the Vasilievsky Island, in the First Line, there lived a male boarding school housekeeper who is still remembered by many people, although the house, where the school was located, had a long time ago gave way to another one, not at all similar to the former one", here the author clearly defines the border lines separating the ordinary from the miraculous: "They went downstairs, as if into the cellar, and for a long time were to wander around various passages and corridors, which Alyosha had never seen before. Sometimes these corridors were so low and narrow that Alyosha had to bend down. Suddenly they entered the hall, lit by three large crystal chandeliers. The hall had no windows, and on both sides there stood the knights in shiny armor, with large feathers on helmets, holding spears and shields in their iron hands" [24].

A similar method is used by other storytellers — Hans Christian Andersen, M. Maeterlinck, O. Wilde ... This particular example shows that spatio-temporal characteristics play an important role in creating a conditional world in a fairy tale, which fulfill the genre-

forming function. Many techniques of such secondary artistic convention, inherent in a fairy tale, are now used in other genres, particularly in novels (A. S. Byatt, G. Green, J. Fowles, J. Winterson, etc.), which, above all, preserve the peculiarity of the spatial structure in fairy tales.

In fantasy genres, two worlds, both real and supernatural, can also be recreated side-by side. However, quite often an absolutely incredible, living by its own laws, space is modeled: "Now I could see it. The white-and-green checkerboard was getting rapidly bigger. I could already see it was painted on an elongated, whale-shaped hull glistening silver, with the needles of radio antenna protruding from its sides, and rows of darker window openings; this metal colossus wasn't resting on the surface of the planet but was suspended above it, its shadow moving across an inky background in the form of an elliptical patch of even more intense blackness. Simultaneously I noticed the violet-flushed furrows of the ocean, which betrayed a faint motion; the clouds suddenly rose high up, their edges marked with dazzling crimson, the sky between them grew distant and flat, dull orange in color, and everything became blurred" [16]. Undoubtedly, the science fiction writer uses various means of representing the fantastic in his works: it is not only the description of an unexpected space, but also the creation of fantastic literary identities, phenomena and events; it is the chronotope that is the main genre attribute of the sci-fi literary text.

Fantasy fiction is considered by most scientists as a kind of sci-fi. At the same time, the space of fantasy is significantly different from that of sci-fi; first of all, it can be devoid of geographical specificity. This is due to the fact that the journey of a hero, which is an integral component of this genre, is connected with the journey into the world of their soul; this is the way of acquiring inner harmony without moving in a specific space. In addition, as noted by researchers, space modeling features in fantasy depend on its genre modification: in high fantasy the reader is presented with completely fictional worlds, in low fantasy — the supernatural is brought into our reality [7; 35].

The specific organization of the artistic space is one of the genre-forming features of utopia and anti-utopia. If in a fairy tale and fantastic fiction the real and fictional worlds are opposed, then in utopia real and ideal worlds are opposed. An important feature of utopia is the spatial inaccessibility of the state, where traveling heroes find their path with a lot of difficulties and describe those states in detail and realistically. One of the most attractive places for the location of a utopian state is the island ("Utopia" of T. More, F. Bacon "New Atlantis" of F. Bacon, "The Commonwealth of Oceana" of J. Harrington, "Simplicissimus" of H. Grimmelshausen and many others). In anti-utopia, the action also takes place in a geographically closed space, but, unlike utopia, as a rule, in those states that survived revolutions or liberation wars. The anti-utopian world is separated from the rest of the world with a hedge, a wall, a big fence, a sea, a forest, etc., being a law unto itself and being aggressive towards the protagonist: these are its main functions and value-based characteristics.

The mythological model of space determines the specificity of a large number for literary texts of different kinds and genres, focused on the image of mythopoetic world building. Most fully and consistently this model is described in the works of V. N. Toporov [32, 33]. According to the scientist, "the mythological space is always rich and material; it does not exist outside of things. Particular attention in the mythological concept of space is given to the beginning and the end (the limit), to the boundaries — i.e. to the transitions of the hero. For the mythological space, the following oppositions are characteristic: center-periphery, statics-dynamics, top-bottom, and real-hypothetical. In the archaic model of the

world special attention is paid to the "bad" space (a swamp, a forest, a ravine, a forked road, an intersection). Often, special objects indicate a transition to these unfavorable places or neutralize them (for example, a cross, a temple, a chapel, etc.). In the great works of art from the "Divine Comedy" by Dante to "Faust" by I. W. Goethe, "Dead Souls" by N. V. Gogol or "Crime and Punishment" by F. M. Dostoevsky traces of the mythopoetic concept of space are distinctly revealed. Moreover, the genuine and self-sufficient space in fiction (especially among writers with a powerful archetypal base) precisely refers "to the mythopoetic space with characteristic distinctions and semantics of its constituent parts" [33; p. 340–342].

Geographical space is an obligatory attribute of the travelogue. Yu. M. Lotman noted that in Russian medieval literature, the movement in geographical space, having primarily a metaphorical and in some cases utopian sense, was included in a number of oppositions: a parental house — a monastery/ a house of iniquity, our land — Holy Land/unholy lands, earthly countries — heavenly countries/hell. "In accordance with these ideas, a medieval man viewed a geographic journey as getting oriented on the 'map' of religious and moral systems" [18, p. 298]. The scientist convincingly established that this "asymmetry of the geographical space and its close connection with the general world building leads to the fact that it continues to exist in the modern consciousness as a semiotic modeling field" [ibid, p. 303].

Considering the problem of genesis and development of a travel genre in Russian literature, V. M. Guminsky opposes "the medieval understanding of space in which geography acted as an ethical piece of knowledge of one's own and others' righteous and sinful lands" with ideas about the geographical space in the modern literature, when a new (diary) type of narrative, determining further genre development, is formed. Based on the analysis of A. Radishchev's "Journey from St. Petersburg to Moscow", the scientist showed that "the original genre-forming opposition of US-THEM, which first originated as a "geographic" one, can expand into travelling around someone's world, around someone's native country in the form of socio-political opposition. Related to this is the development of the so-called "high road" novel in Russian literature (M. Bakhtin), with "Dead Souls" being an outstanding example [6, p. 166].

In the opinion of V. M. Guminsky, "every literary trend tries to create its own system of ideas about a real geographical space, in other words, its own literary system of geography, being evident in artistic practice. For instance, romanticists built a single comprehensive world building (romantic space), widely using the very idea of movement, movement in space, underlying the genre of "travels" and "discovered" by Old Russian literature». They also discovered new subtypes of travels ("imagination travel", "time travel", etc.), which played a significant role in the subsequent historico-literary process. Realism defined a new type of world perception and a new way of depicting reality in a travel genre, having actualized the least conventional way of learning from each others' experience» [ibid, p. 166–167].

The genre-making function is performed by the geographical space and travel writing, close to the travel-related genre. This is convincingly written in the study by N.V. Ivanova, who considers the connection with the space to be one of the main features of this genre: "Travel writing exists in real geographical space and is largely determined by it" [12, p. 197]. Being both a documentary and artistic genre, «travel writings contain a list of information about the geographical position, architectural look, social and political structure of those settlements, countries, lands that were the subject of their description»; therefore, unlike medieval travel, where the geographical space has a symbolic and conventional character, the space of travel writing of the 19th century is real-geographical one" [ibid, p. 199].

Consequently, our brief review of the two types of artistic space in epic texts — conventional and geographical — emphasizes the absolute necessity of studying the generic and genre-modeling function of the chronotope.

The level analysis of space in literature also implies further research of another important attribute — the ability to express specific features of a particular literary trend or the type of culture represented in the literary text. Supporters of this approach describe the structure of classic, romantic, realistic, modernist, postmodern spatial models in specific works, individual writers' body of work or a whole literary epoch.

As T. V. Zvereva made clear, the artistic space of classic texts is modeled on the idea of transforming reality, which, in its turn, corresponds to the philosophy of the Enlightenment. If the real space of history deviates from the providential path, the artist, by force of words, tries to overcome and correct the reality distorted by time, to lead the world out of the darkness and chaos, directing it towards the light, the "highest enlightened state of the world and the human soul" [11]. Such a model, in the opinion of the researcher, is typical for a variety of classic genres, from anthem to comedy and is used by the majority of authors — M. V. Lomonosov, G. R. Derzhavin, D. I. Fonvizin and others.

The discovery of sentimentalism is the understanding of subjectivity and visual world perception. The author-sentimentalist, in contrast to the classicist, sees the world as not genuine and eternal, but rather as an illusory one. Respectively, the character of spatial descriptions, where conventionality of recreated reality has been initially emphasized, is essentially different: "We entered Kurland — and the thought that I am already out of the country, produced an amazing effect in my soul. Everything that caught my eye, I watched with beautiful attention, although the items themselves were very ordinary. I felt such a joy, which, from the time of our separation, dear! yet had not felt. Soon Mitava was before my eyes. The view of that city was ugly, but for me it was attractive! "This is the first foreign city", I thought, and my eyes were looking for something wonderful, something new" [13].

The quoted fragment from the "Letters of the Russian Traveler» by N. M. Karamzin shows that the psychological state of the narrator is of great importance in the perception of the world around him — there is nothing remarkable around, but the very fact that the traveler is already outside his fatherland, transforms the surrounding, and amazes his heart.

In the era of Romanticism, the emphasis from the outer space is shifted to the inner space, with "inner universe" being represented as a receptacle and described as the model of the macrocosm (for example, through metaphor and comparison). So, using universal oppositions of us-them, external-internal, etc., romanticists depict the space of the soul as a typical "stormy" landscape (refer to "The Sail" by M. Yu. Lermontov). In general, the key principle of romanticism, two-worldness, in whatever variants being manifested, is based on this spatial displacement.

The main feature of a realistic space is its thingness. Being described in details, the real world is simultaneously a characteristic of time, social environment, material prosperity, protagonists' way of life, and internal changes happening to them. A.S. Pushkin resorts to the detailed description of the interior in his "Eugene Onegin" to show the evolution of the inner world and the change in the spiritual values of his hero.

If Onegin's Petersburg apartment bears a strong resemblance to a "beauty salon" (Porcelain and bronzes on the table, / with amber pipes from Tsaregrad; / such crystalled scents as best are able / to drive the swooning senses mad; / with combs, and steel utensils serving as files, / and scissors straight and curving, / brushes on thirty different scales; / brushes for teeth, brushes for nails), then his study in the country house looks like a eremite's

cell (Tatyana in a deep emotion / gazes at all the scene around / she drinks it like a priceless potion; / it stirs her drooping soul to bound / in fashion that's half-glad, half–anguished / that table where the lamp has languished, / that bed, on which a carpet has been spread, / piled books, and through the pane the sable moonscape, / the half-light overall, / Lord Byron's portrait on the wall, / the iron figure on the table) [25].

Within the framework of this article, we can only outline the main way of studying spatial world building, artistically reflected in works of different trends and styles. The synchronic and diachronic approach that we have indicated will make it possible, with a more detailed analysis of a significant body of works, to reveal dynamic transformations in the semantics, functions and structure of the artistic space that occurred during the evolution of world literature.

4. Discussion

The study of artistic space proposed in this research could, in our opinion, serve as the basis for analyzing works of different kinds, genres, trends, epochs, and national literatures. However, only the extensive empirical base will allow of determining those features of space presentation, which are determined by culture, time, creative methods, etc., and those essential attributes of artistic space having universal character.

Generally, we have identified only some of the issues related to the functioning of the artistic space in literature, which are to be studied further. Abundance and versatility of possible directions for typological research indicate that artistic space in literature is a unique entity capable of providing a key to understanding and adequate interpretation of not only individual works or individual author's concepts, but also of the literary process as a whole.

5. Conclusions

Having theoretically realized some individual problems and having consolidated numerous concepts of the literary text spatial analysis, we made an attempt to construct a level model of space typological study. Thus, the elementary level of analysis is a figurative one, which makes it possible to examine the structure and specificity of key loci in a separate work. The next level allows us to explain the features of the genre and genre-modeling function of space. The third level is aimed at revealing general patterns in representing artistic space in the literary process of a certain epoch.

The level positioning of various aspects for the artistic space study does not diminish the significance of each of them in any way, but only leads us to believe that a systematic study of this complex capacious literary category is necessary.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1 *Бахтин М. М.* Формы времени и хронотопа в романе // Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. М.: Худож. лит., 1975. С. 234–408.

2 *Галаева М. В.* Образ «дома» в поэзии Анны Ахматовой: автореф. … канд. филол. наук. М., 2004. 16 с.

3 *Ганжара О. А.* Игровое пространство в русской литературе первой половины XX века: структура, динамика, функционирование: автореф. … канд. филол. наук. Ставрополь, 2002. 21 с.

4 *Гоголь Н. В.* Полн. собр. соч.: в 14 т. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937–1952. Т. 2: Миргород. 763 с.

5 *Губанова Е. Н.* Семантика пространства в постмодернистском художественном тексте: автореф. … канд. филол. наук. М., 2009. 23 с.
6 *Гуминский В. М.* Проблема генезиса и развития жанра путешествий в русской литературе: автореф. … канд. филол. наук. М., 1979. 184 с.
7 *Гусарова А. Д.* Жанр фэнтези в русской литературе 90-х гг. двадцатого века: проблемы поэтики: автореф. … канд. филол. наук. Петрозаводск, 2009. 255 с.
8 *Диккенс Ч.* Собр. соч.: в 20 т. / пер. с англ. А. Кривцовой; примеч. Е. Ланна. М.: ТЕРРА-Кн. клуб, 2000. Т. 9. Торговый дом Домби и Сын: Торговля оптом, в розницу и на экспорт: Роман: (Гл. 1–34). 527 с.
9 *Завьялова Е. Е.* Соотношение канонического и неканонического в системе лирических жанров 1880–1890-х годов: автореф. … д-ра филол. наук. Астрахань, 2006. 40 с.
10 *Заломкина Г. В.* Поэтика пространства и времени в готическом сюжете: автореф. … канд. филол. наук. Самара, 2003. 19 с.
11 *Зверева Т. В.* Взаимодействие слова и пространства в русской литературе второй половины XVIII века: автореф. … д-ра филол. наук. Ижевск, 2007. 40 с.
12 *Иванова Н. В.* Жанр путевых записок в русской литературе первой трети XIX века: автореф. … канд. филол. наук.. М., 2010. 24 с.
13 *Карамзин Н. М.* Письма русского путешественника. Л.: Наука, 1984. 716 с.
14 *Ковтун Е. Н.* Поэтика необычайного: Художественные миры фантастики, волшебной сказки, утопии, притчи и мифа. М.: Изд-во МГУ, 1999. 308 с.
15 *Куликова Е. Ю.* Динамические аспекты пространства в лирике акмеистов: лейтмотивная поэтика: автореф. … д-ра филол. наук. Новосибирск, 2012. 44 с.
16 *Лем С.* Солярис. М.: Изд-во АСТ, 2015. 288 с.
17 *Логутова Н. В.* Поэтика пространства и времени романов И. С. Тургенева: автореф. … канд. филол. наук. Кострома, 2002. 22 с.
18 *Лотман Ю. М.* Семиосфера. СПб.: Искусство-СПб, 2000. 704 с.
19 *Мелетинский Е. М.* О литературных архетипах. М.: Изд-во РГГУ, 1994. 136 с.
20 *Минц З. Г.* Структура «художественного пространства» в лирике А. Блока // Поэтика Александра Блока. СПб.: Искусство-СПб, 1999. С. 444–531.
21 *Никитина М. В.* Мотивная структура пространственно-временной организации «Окаянных дней» и «Странствий» И. А. Бунина: автореф. … канд. филол. наук. Архангельск, 2006. 23 с.
22 *Панишева Н. А.* Поэтика пространства и времени в лирике Арсения Несмелова: автореф. … канд. филол. наук. Киров, 2013. 159 с.
23 *Пелевин В.* O. S. N. U. F. F. М.: Эксмо, 2013. 480 с.
24 *Погорельский А.* Черная курица, или Подземные жители // Городок в табакерке: сказки русских писателей / отв. ред. Л. Кондрашова. М.: Эксмо, 2002, 2006. С. 84–126.
25 *Пушкин А. С.* Полн. собр. соч.: в 10 т. / примеч., сост. Б. В. Томашевским. Л.: Наука, 1977. Т. 4: Евгений Онегин. Драматические произведения. 596 с.
26 *Пыхтина Ю. Г.* Сквозные пространственные образы в русской литературе. GmbH: LAP LAMBERT Academic Publishing, 2011. 150 с.
27 *Пыхтина Ю. Г.* Деформация архетипа «дом» в малой прозе М. А. Булгакова // Михаил Булгаков, его время и мы. Коллективная монография / под ред. Гжегожа Пшебинды и Януша Свежего. Краков: Skriptum, 2012. С. 83–91.

28 *Свиридов С. В.* Структура художественного пространства в поэзии В. Высоцкого: автореф. … канд. филол. наук. М., 2003. 21 с.
29 *Скоропадская А. А.* Образы леса и сада в поэтике романа Б. Пастернака «Доктор Живаго: автореф. … канд. филол. наук. Петрозаводск, 2006. 21 с.
30 *Соколова Т. С.* Поэтика пространства и времени в лирике Георгия Иванова: автореф. … канд. филол. наук. СПб., 2009. 18 с.
31 *Тан А.* Москва в романе М. Булгакова «Мастер и Маргарита» // Декоративное искусство. 1987. № 2. С. 22–29.
32 *Топоров В. Н.* Миф. Ритуал. Символ. Образ: исследования в области мифопоэтического: избранное. М.: Прогресс. Культура, 1995. 624 с.
33 *Топоров В. Н.* Пространство // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. М.: Рос. энциклопедия, 1997. Т. 2: К-Я. С. 161–164, 340–342.
34 *Федоров Ф. П.* Степное пространство в русской литературе // Город, усадьба, дом в литературе: сб. науч. ст. / сост. и науч. ред. А. Г. Прокофьева, О. М. Скибина, В. Ю. Прокофьева. Оренбург: Изд-во ОГПУ, 2004. С. 6–19.
35 *Чепур Е. А.* Герой русской фэнтези 1990-х гг.: модусы художественной реализации: автореф. … канд. филол. наук. Магнитогорск, 2010. 23 с.
36 *Шутая Н. К.* Типология художественного времени и пространства в русском романе XVIII–XIX вв.: автореф. … д-ра филол. наук. М., 2007. 35 с.
37 *Щукина Д. А.* Пространство в художественном тексте и пространство художественного текста. СПб.: Изд-во СПГГИ, 2003. 218 с.
38 *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость. СПб.: Алетейя, 1998. 250 с.
39 *Эпштейн М. Н.* Природа, мир, тайник вселенной»: Система пейзажных образов в русской поэзии. М.: Высш. школа, 1990. 302 с.
40 *Bachelard G.* The Poetics of Space / translated by M. Jolas. N.Y.: Beacon Press, 1994.
41 *Eliade M.* The Sacred and the Profane: The Nature of Religion. L.: Harcourt Inc, 1987.
42 *Eliade M.* The World, the City, the House / ed. by Twiss S., Conser W. *Experience of the Sacred.* London: Brown University Press, 1992. P. 188–199.
43 *Epstein M.* The philosophical implications of Russian conceptualism // Journal of Eurasian Studies. 2010. № 1. P. 64–71.
44 *Long R.* Here always: Time and place in the archive of green knowe // International Research in Children's Literature. 2017. № 10 (1). P. 89–101.
45 *Mendes de Souza M.* Comic-chronotope in Julio's Day: Gilbert Hernandez's explorations of the form-shaping ideologies of the medium // Journal of Graphic Novels and Comics. 2017. March. P. 1–17.
46 *Mishina L. A., Shutaya N. K., Skorokhodova E. Y., Lytkina O. I., Aleshina L. N.* The urban text of E.T.A. Hoffmann: The stories "the golden pot", "the deserted house" and the novel "the devil's elixirs" // International Journal of Applied Linguistics and English Literature. 2016. № 5 (5). P. 153–157.
47 *Pykhtina Y. G.* The structure of the virtual space in the novel by Victor Pelevin "SNUFF" // GISAP: Philological Sciences. 2013. № 2 Liberal. P. 55–59.

REFERENCES

1 Bakhtin M. M. Formy vremeni i khronotopa v romane [Forms of Time and Chronotope in the Novel]. *Voprosy literatury i estetiki. Issledovaniia raznykh let* [Questions of

Literature and Aesthetics. Studies of various years]. Moscow, Khudozhestvennaia literatura Publ., 1975, pp. 234–408. (In Russian)

2 Galaeva M. V. *Obraz "doma" v poezii Anny Akhmatovoi* [The Image of "Home" in the poetry of Anna Akhmatova]. Abstract of dissertation candidate of Philology. Moscow, 2004. 16 p. (In Russian)

3 Ganzhara O. A. *Igrovoe prostranstvo v russkoi literature pervoi poloviny XX veka: struktura, dinamika, funktsionirovanie* [Playing Space in Russian Literature of the First Half of the 20th Century: Structure, Dynamics, Functioning]. Abstract of dissertation candidate of Philology. Stavropol', 2002. 21 p. (In Russian)

4 Gogol', N. V. *Polnoe sobranie sochinenii: v 14 t.* [Complete works: in 14 vols.]. Moscow, Leningrad, Izdatel'stvo AN SSSR Publ., 1937–1952, Vol. 2: Mirgorod. 763 p. (In Russian)

5 Gubanova E. N. *Semantika prostranstva v postmodernistskom khudozhestvennom tekste* [Semantics of Space in Postmodern Artistic Text]. Abstract of dissertation candidate of Philology. Moscow, 2009. 23 p. (In Russian)

6 Guminskii V. M. *Problema genezisa i razvitiia zhanra puteshestvii v russkoi literature* [The issue of Genesis and Development of the Travel Genre in Russian Literature]. Abstract of dissertation candidate of Philology. Moscow, 1979. 184 p. (In Russian)

7 Gusarova A. D. *Zhanr fentezi v russkoi literature 90-kh gg. dvadtsatogo veka: problemy poetiki* [Genre of Fantasy in Russian Literature of the 1990s: Problems of Poetics]. Abstract of dissertation candidate of Philology. Petrozavodsk, 2009. 255 p. (In Russian)

8 Dikkens Ch. *Sobranie sochinenii: v 20 t.* [Collected Works: in 20 vols.], transl. from English by by A. Krivtsova; notes by E. Lanna. Moscow, TERRA-Kn. Klub Publ., 2000. Vol. 9. Torgovyi dom Dombi i Syn: Torgovlia optom, v roznitsu i na eksport: Roman: (Gl. 1–34) [Dealings with the Firm of Dombey and Son: Wholesale, Retail and for Exportation]. 527 p. (In Russian)

9 Zav'ialova E. E. *Sootnoshenie kanonicheskogo i nekanonicheskogo v sisteme liricheskikh zhanrov 1880–1890-kh godov* [The Correspondence of the Canonical and Non-Canonical in the System of Lyrical Genres of the 1880s–1890s]. Abstract of dissertation doctor of Philology. Astrakhan', 2006. 40 p. (In Russian)

10 Zalomkina G. V. *Poetika prostranstva i vremeni v goticheskom siuzhete* [Poetics of Space and Time in Gothic Plots]. Abstract of dissertation candidate of Philology. Samara, 2003. 19 p. (In Russian)

11 Zvereva T. V. *Vzaimodeistvie slova i prostranstva v russkoi literature vtoroi poloviny XVIII veka* [Interaction of Word and Space in Russian Literature of the Second Half of the 18th century]. Abstract of dissertation doctor of Philology. Izhevsk, 2007. 40 p. (In Russian)

12 Ivanova N. V. *Zhanr putevykh zapisok v russkoi literature pervoi treti XIX veka* [Genre of Travel Notes in Russian Literature of the First Third of the 19th century]. Abstract of dissertation candidate of Philology. Moscow, 2010. 24 p. (In Russian)

13 Karamzin N. M. *Pis'ma russkogo puteshestvennika* [Letters of a Russian Traveler]. Leningrad, Nauka Publ., 1984. 716 p. (In Russian)

14 Kovtun E. N. *Poetika neobychainogo: Khudozhestvennye miry fantastiki, volshebnoi skazki, utopii, pritchi i mifa* [Poetics of the Extraordinary: Artistic Worlds of Fantasy, Fairy Tale, Utopia, Parable and Myth]. Moscow, Izdatel'stvo MGU, 1999. 308 p. (In Russian)

15 Kulikova E. Iu. *Dinamicheskie aspekty prostranstva v lirike akmeistov: leitmotivnaia poetika* [Dynamic Aspects of Space in the Lyrics of Acmeists: Leitmotiv Poetics]. Abstract of dissertation doctor of Philology. Novosibirsk, 2012. 44 p. (In Russian)
16 Lem S. *Soliaris* [Solaris], transl. by D. Bruskin. Moscow, AST Publ., 2015. 288 p. (In Russian)
17 Logutova N. V. *Poetika prostranstva i vremeni romanov I. S. Turgeneva* [Poetics of Space and Time in the Novels by I. S. Turgenev]. Abstract of dissertation candidate of Philology. Kostroma, 2002. 22 p. (In Russian)
18 Lotman Iu. M. *Semiosfera* [Semiosphere]. St. Petersburg, Iskusstvo-SPb Publ., 2000. 704 p. (In Russian)
19 Meletinskii E. M. *O literaturnykh arkhetipakh* [On Literary Archetypes]. Moscow, Izdatel'stvo RGGU Publ., 1994. 136 p. (In Russian)
20 Mints Z. G. Struktura "khudozhestvennogo prostranstva" v lirike A. Bloka [The Structure of "Artistic Space" in A. Blok's Lyric]. *Poetika Aleksandra Bloka* [Poetics of Alexander Blok]. St. Petersburg, Iskusstvo-SPb Publ., 1999, pp. 444–531. (In Russian)
21 Nikitina M. V. *Motivnaia struktura prostranstvenno-vremennoi organizatsii "Okaiannykh dnei" i "Stranstvii" I. A. Bunina* [The Motif Structure of Spatio-Temporal Organization of "Cursed Days" and "Wanderings" by I. A. Bunin]. Abstract of dissertation doctor of Philology. Arkhangel'sk, 2006. 23 p. (In Russian)
22 Panisheva N. A. *Poetika prostranstva i vremeni v lirike Arseniia Nesmelova* [Poetics of Space and Time in the Lyric of Arseniy Nesmelov]. Abstract of dissertation doctor of Philology. Kirov, 2013. 159 p. (In Russian)
23 Pelevin *V. O. S. N. U. F. F.* Moscow, Eksmo Publ., 2013. 480 p. (In Russian)
24 Pogorel'skii A. Chernaia kuritsa, ili Podzemnye zhiteli [Black Hen, or Living Underground]. *Gorodok v tabakerke: skazki russkikh pisatelei* [A Small City in the Snuffbox: Fairy Tales of Russian Writers], ed. by L. Kondrashova. Moscow, Eksmo Publ., 2002, 2006, pp. 84–126. (In Russian)
25 Pushkin A. S. Polnoe sobranie sochinenii: v 10 t. [Complete Works: in 10 vols.], comp. by B. V. Tomashevsky. Leningrad, Nauka Publ., 1977. Vol. 4: *Evgenii Onegin. Dramaticheskie proizvedeniia* [Eugene Onegin. Dramatics]. 596 p. (In Russian)
26 Pykhtina Iu. G. *Skvoznye prostranstvennye obrazy v russkoi literature* [Recurrent Spatial Images in Russian Literature]. GmbH: LAP LAMBERT Academic Publishing Publ., 2011. 150 p. (In Russian)
27 Pykhtina Iu.G. Deformatsiia arkhetipa "dom" v maloi proze M. A. Bulgakova [Deformation of the "Home" archetype in short prose of M. A. Bulgakov]. *Mikhail Bulgakov, ego vremia i my. Kollektivnaia monografiia* [Mikhail Bulgakov, his time and us. Collective monograph], ed. by Grzegorz Pshebinda and Janusz Fresh. Krakov, 2012, pp. 83–91. (In Russian)
28 Sviridov S. V. *Struktura khudozhestvennogo prostranstva v poezii V. Vysotskogo* [The Structure of artistic space in poetry of V. Vysotsky]. Abstract of dissertation doctor of Philology. Moscow, 2003. 21 p. (In Russian)
29 Skoropadskaia A. A. *Obrazy lesa i sada v poetike romana B. Pasternaka "Doktor Zhivago"* [Images of forest and garden in the poetics of B. Pasternak's novel "Doctor Zhivago"]. Abstract of dissertation doctor of Philology. Petrozavodsk, 2006. 21 p. (In Russian)
30 Sokolova T. S. *Poetika prostranstva i vremeni v lirike Georgiia Ivanova* [Poetics of space and time in the lyrics of Georgy Ivanov]. Abstract of dissertation doctor of Philology. St. Petersburg, 2009. 18 p. (In Russian)

31 Tan A. Moskva v romane M. Bulgakova “Master i Margarita” [Moscow in M. Bulgakov's novel “The Master and Margarita”]. *Dekorativnoe Iskusstvo*, 1987, no 2, pp. 22–29. (In Russian)

32 Toporov V. N. *Mif. Ritual. Simvol. Obraz: issledovaniia v oblasti mifopoeticheskogo: izbrannoe* [Myth. Ritual. Symbol. Image: studies of the mythopoetic: selected articles]. Moscow, Progress. Kul'tura Publ., 1995. 624 p. (In Russian)

33 Toporov V. N. Prostranstvo [Space]. *Mify narodov mira. Entsiklopediia: v 2-kh t.* [Mythic Literature of Nations. Encyclopedia: in 2 vols.], ex. ed. by S. A. Tokarev. Moscow, Rossiiskaia entsiklopediia Publ., 1997, vol. 2: K-Ia, pp. 161–164, 340–342. (In Russian)

34 Fedorov F. P. Stepnoe prostranstvo v russkoi literature [Steppe Space in Russian Literature]. *Gorod, usad'ba, dom v literature* [Town, Country Estate, House in Literature], comp. and ed. by A. G. Prokofiev, O. M. Skibina, V. Yu. Prokofiev. Orenburg, Izdatel'stvo OGPU Publ., 2004, pp. 6–19. (In Russian)

35 Chepur E. A. *Geroi russkoi fentezi 1990-kh gg.: modusy khudozhestvennoi realizatsii* [Protagonists of Russian Fantasy of the 1990s: Modes of Artistic Realization]. Abstract of dissertation doctor of Philology. Magnitogorsk, 2010. 23 p. (In Russian)

36 Shutaia N. K. *Tipologiia khudozhestvennogo vremeni i prostranstva v russkom romane XVIII–XIX vv.* [The typology of artistic time and space in Russian novel of 18th – and 19th century]. Abstract of dissertation doctor of Philology. Moscow, 2007. 35 p. (In Russian)

37 Shchukina D. A. *Prostranstvo v khudozhestvennom tekste i prostranstvo khudozhestvennogo teksta* [Space in the artistic text and space of the artistic text]. St. Petersburg, Izdatel'stvo SPGGI Publ., 2003. 218 p. (In Russian)

38 Eliade M. *Mif o vechnom vozvrashchenii. Arkhetipy i povtoriaemost'* [Myth of Eternal Return. Archetypes and Repeatability]. St. Petersburg, Aleteiia Publ., 1998. 250 p. (In Russian)

39 Epshtein M. N. *Priroda, mir, tainik vselennoi: Sistema peizazhnykh obrazov v russkoi poezii* [Nature, world, hide of the Universe: System of Landscape images in Russian Poetry]. Moscow, Vyssh. shkola Publ., 1990. 302 p. (In Russian)

40 Bachelard G. *The Poetics of Space*, transl. by M. Jolas. New York, Beacon Press Publ., 1994. (In English)

41 Eliade M. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion.* London, Harcourt Inc Publ., 1987. (In English)

42 Eliade M. The World, the City, the House, ed. by Twiss S., Conser W. *Experience of the Sacred.* London, Brown University Press Publ., 1992, pp. 188–199. (In English)

43 Epstein M. The philosophical implications of Russian conceptualism. *Journal of Eurasian Studies*, 2010, no 1, pp. 64–71. (In English)

44 Long R. Here always: Time and place in the archive of green knowe. *International Research in Children's Literature*, 2017, no 10 (1), pp. 89–101. (In English)

45 Mendes de Souza M. Comic-chronotope in Julio’s Day: Gilbert Hernandez’s explorations of the form-shaping ideologies of the medium. *Journal of Graphic Novels and Comics*, 2017, March, pp. 1–17. (In English)

46 Mishina L. A., Shutaya N. K., Skorokhodova E. Y., Lytkina O. I., Aleshina L. N. The urban text of E.T.A. Hoffmann: The stories “the golden pot”, “the deserted house” and the novel “the devil's elixirs”. *International Journal of Applied Linguistics and English Literature*, 2016, no 5 (5), pp. 153–157. (In English)

47 Pykhtina Y. G. The structure of the virtual space in the novel by Victor Pelevin "SNUFF". *GISAP: Philological Sciences*, 2013, no 2 Liberal, pp. 55–59. (In English)

Искусствоведение
History of Arts

УДК 7.0
ББК 85+87.8

This is an open access article distributed under
the Creative Commons Attribution 4.0
International (CC BY 4.0)

© 2018 г. В. В. Бычков
г. Москва, Россия

© 2018 г. Н. Б. Маньковская
г. Москва, Россия

СОВРЕМЕННЫЙ ВЗГЛЯД НА ЭСТЕТИКУ СИМВОЛИЗМА

Аннотация: В статье выявляются актуальные для современного искусства идеи русских и французских символистов, проводится их сопоставительный анализ. Прослеживается как общность, так и специфика их концепций прекрасного, символа, художественного образа, аллегории, соответствий, суггестии, художественной интуиции, синестезии, синтеза искусств. Раскрываются философско-эстетические истоки символизма в России и Франции, его соотношение с декадансом и импрессионизмом. Характеризуются основные концептуальные линии — неоплатонико-христианская и солипсистская — во французском символизме, идеалистического и реалистического символизма, теургии — в русском. Делается акцент на метафизической сущности искусства как основополагающей для эстетики символизма в целом. Выдвигается тезис о том, что в наши дни, в ситуации разрушения классической культуры, духовно-художественные искания символистов могут служить одним из ориентиров возвращения к ее фундаментальным основам.

Ключевые слова: эстетика, искусство, символизм, символ, художественный образ, аллегория, красота, соответствия, суггестия, синестезия.

Информация об авторах:
Виктор Васильевич Бычков — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, Институт философии Российской академии наук, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, 119019 г. Москва, Россия. E-mail: iph@iph.ras.ru
Надежда Борисовна Маньковская — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, Институт философии Российской академии наук, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, 119019 г. Москва, Россия. E-mail: iph@iph.ras.ru

Дата поступления статьи: 20.01.2018
Дата публикации: 28.12.2018
Для цитирования: *Бычков В. В., Маньковская Н. Б.* Современный взгляд на эстетику символизма // Вестник славянских культур. 2018. Т. 50. С. 246–265.

Виктор Васильевич Бычков: Надежда Борисовна, в последнее время я еще раз внимательно перечитал целый ряд основных теоретических и художественно-критических статей Валерия Брюсова. И это вернуло меня в стихию русского символиз-

ма, которым, как Вы знаете, я занимался достаточно основательно и до сих пор считаю и творчество символистов, и многие их теоретические установки актуальными, ничуть не утратившими свое значение, во всяком случае, для эстетически чутких душ. В связи с этим я хотел бы предложить Вам поговорить об основных эстетических идеях символистов и самом духе символизма с позиции сегодняшнего дня, т. е. столетие спустя после завершения символистского движения как художественного направления или школы, посмотреть, что в символизме и сегодня привлекает наше внимание.

Надежда Борисовна Маньковская: Конечно, я рада побеседовать на эту тему, тем более что в последние годы достаточно внимательно и подробно занималась франкоязычным символизмом и его духовно-художественным окружением. С чего начнем?

В.Б.: Я бы начал вот с какой проблемы. Брюсов, как мы знаем, был одним из главных создателей символизма в России. Относится наряду с Н. Минским, Д. Мережковским, Ф. Сологубом к тем идейным вдохновителям символизма, которые в 90-е гг. XIX в. активно усваивали идеи и изучали художественную практику французских (под этим я понимаю весь франкоязычный ареал) символистов и строили на этом основании свое творчество. Между тем Брюсов на раннем этапе своей деятельности нередко употребляет как синонимы понятия «новая школа», «декадентство», «символизм», «импрессионизм», хотя иногда и разводит последние два понятия. В первые годы появления символизма в России критика отнеслась к нему резко отрицательно, его представителей презрительно именовали «декадентами и символистами» и видели в них почти преступников, покушающихся на основы отечественной литературы. Об этом свидетельствует и Брюсов.

К декадансу, насколько мне известно, как некоему кризисному явлению в культуре и литературе, в частности, и в Европе относились чаще негативно или по крайней мере осторожно. Теофиль Готье, относя поэзию Бодлера к декадентству, дал яркое описание этого феномена. «Этот "стиль декаданс" — последнее слово языка, которому дано все выразить и которое доходит до крайности преувеличения. Он напоминает уже тронутый разложением язык Римской империи и сложную утонченность византийской школы, последней формы греческого искусства, впавшего в расплывчатость… В противоположность "классическому стилю", он допускает неясности и в их тени движутся зародыши суеверия, угрюмые призраки бессонницы, чудовищные мечты, которые останавливаются только перед собственным бессилием… и все, что скрывается самого темного, бесформенного и неопределенно-ужасного в самых глубоких и самых низких тайниках души» [4, с. 18]. Ну, мы понимаем, что это описание во многом соответствует настроениям «Цветов Зла», однако характерно ли оно в целом для французского символизма? И как сами французы употребляли вышеназванные термины и различали ли по существу декаданс, символизм и импрессионизм?

Н.М.: Как все мы хорошо знаем, французские символисты первыми проложили в последней четверти XIX в. путь символизму как особому художественно-эстетическому направлению, оказавшему впоследствии мощное воздействие на другие национальные символистские школы, либо примыкавшие к французской модели, либо дистанцировавшиеся от нее. И они были достаточно внимательны к терминологии и, главное, к тому, что стоит за теми или иными терминами в сущностном плане. В саморефлексии французского символизма это течение предстает как новый органичный ренессанс художества.

Ренессанс, но на какой основе? На картине немецкого художника Макса Клингера «Философ» (1885) человек карабкается на горный пик, напоминающий швейцар-

ский Матер Хорн, с которого открывается великолепный вид на заснеженные Альпы, но теряет очки и повисает на склоне, как тряпка; «Sciens nescieris» («Познающий несведущ»), начертано на снегу неведомой рукой. Подобная символика близка французским символистам, тоскующим по утраченной целостности «Золотого века», решительно не приемлющим техницистскую теорию и практику индустриального общества, рационалистическую философию позитивизма и натурализм в искусстве как господствующие линии в европейской культуре XIX в. «К оружию, граждане! РАЗУМА больше нет», — полемически восклицает Ж. Лафорг, перефразируя слова «Марсельезы» [16]. Чужд символистам и академизм: девиз нового поколения писателей — «Взять литературную Бастилию!» [18, с. 314]. В отличие от своих предшественников, романтиков и парнасцев, которых в преданиях древности, мифах и легендах интересовала прежде всего пластическая красота и высокий строй, символисты ищут их непреходящий, идеальный смысл, усматривают символы там, где прежде видели лишь сказки. Романтики и парнасцы, по мнению С. Мерриля, довольствовались внешней красотой, а нужно символом явленной красоты внушить нетленную идею или чувство, которым нет еще выражения. «Миф — это громкозвучная гулкая раковина Идеи. То предпочтение, которое современные поэты отдают Легендам и Мифам, рождено горячим желанием передать символами идеи, поэтому их и назвали символистами» [20, с. 332]. Такая позиция предопределила отношение символистов к импрессионизму с его праздничной изобразительностью: он не близок им в связи с преимущественной ориентацией на зрительные впечатления и ощущения. У символистов принципиально иная цель — духовная революция, постижение духовных структур Универсума посредством чистой поэзии, проникновение в сущность последней, преобразование реальности на поэтических началах — т. е. «тотальная революция» [19, с. 639]. Сфера их интересов — метафизика искусства. Символ для них — метафорическое выражение Универсума, указывающее на духовную реальность; это и принцип сотворения мира, и способ поэтического творчества, свидетельствующий о божественной функции поэта-символиста — провидца, приобщенного к высшей реальности.

Если различение символизма и импрессионизма и достаточно негативное отношение к последнему в этом контексте не вызывает сомнения, то с художниками-декадентами — Бодлером, Верленом, Рембо — дело обстоит сложнее. И в первую очередь это касается Ш. Бодлера. Да, действительно, приведенные Вами высказывания о декадансе Т. Готье соответствуют настроениям бодлеровских «Цветов Зла», однако в целом для французов более характерно отношение к этому поэту и теоретику искусства как к одному из предтеч символизма, выдвинувшего непосредственно связанную с проблемой символизации концепцию *соответствий (correspondances)*, ставшую для этого художественного течения основополагающей. Суть ее Бодлер обрисовал в своих теоретических сочинениях «Романтическое искусство» и «Эстетические достопримечательности». Развивая представления Сведенборга о том, что все явления как духовного, так и предметного мира взаимосвязаны, перекликаются между собой, указывают друг на друга, и весь мир тем самым пронизан соответствиями, Бодлер видел предназначение художника, наделенного божественной силой воображения, в выявлении этих глубинных соотношений посредством метафор, сравнений, художественных аналогий, предстающих антиподами научной логики. Бодлер называл природу храмом, где все свидетельствует о духовной реальности посредством иероглифов и символов: «Природа — огромный словарь» [11, с. 100], «лес символов». Воплощая эти идеи в своем поэтическом творчестве, Бодлер создал прославившие его художественные симво-

лы поэта-альбатроса, чьи исполинские белоснежные крылья возносят его под облака, но мешают ходить по бренной земле; тех «бездн» — божественной и сатанинской, — к которым обращены молитвы души. Поэту принадлежит немало понятий, составивших теоретический инструментарий символизма: соответствия, иероглифы природы, словарь предметных форм.

Природа — древний храм. Невнятным языком
Живые говорят колонны там от века;
Там дебри символов смущают человека,
Хоть взгляд их пристальный давно ему знаком.

Неодолимому влечению подвластны,
Блуждают отзвуки, сливаясь в унисон,
Великий, словно свет, глубокий, словно сон.
Так запах, цвет и звук между собой согласны.

Шарль Бодлер. «Соответствия»

Линия соответствий оказалась созвучна творческим интенциям многих символистов. Не случайно Ш. Морис охарактеризовал символизм как Евангелие соответствий. Конкретизируя бодлеровскую позицию, Э. Рейно замечал, что «любой психический или физиологический феномен имеет соответствие в потенциальном или воплощенном небесном прообразе. Течение реки соответствует течению чьей-то судьбы, заходящее солнце — чьей-то меркнущей славе…» [10, с. 432]. Запахи, цвета, звуки перекликаются между собой. Принцип соответствий позволяет выявить существенное в материале природы, не копировать внешний мир, но творить, созидать эстетические формы ради возбуждения эстетической эмоции. Сквозь эстетические формы просвечивает тема, всегда относящаяся к духовной сфере бытия. Формы эти и выражают тему при помощи соответствий. Следование идее соответствий — залог синтетического характера символизма, стремящегося представить целостного человека посредством целостного искусства.

В.Б.: Спасибо. Вы начинаете писать идеальную картину сущностных основ символизма, но если брать ее несколько шире, в контексте эпохи fin de siècle (конца века), то может оказаться, что декаданс и импрессионизм будут более тесно связанными с собственно символизмом, чем хотелось это самим символистам. И, возможно, не случайно русские символисты конца XIX столетия смешивали эти понятия. Дух глобального кризиса, переоценки большинства традиционных ценностей господствовал в европейской культуре того времени не меньше, чем дух столь же глобального обновления. Французский журнал «Декадент» хорошо выражал этот дух на литературном уровне. Декаденты в большей мере видели вслед за Бодлером демонические «цветы Зла» в современном им обществе, импрессионисты и символисты, напротив, были ориентированы на принципиально новое, более оптимистичное и возвышенное состояние бытия, чем окружающая их серая действительность. Однако они нередко и пересекались в своей тематике и принципах организации художественного текста.

Интересно, что декадентам далеко не всегда нравился их декаданс. Так, кумир многих символистов, особенно русских, Ф. Ницше осознавал себя декадентом: «Я так же, как и Вагнер, сын этого времени, хочу сказать decadent: только я понял это, только

я защищался от этого. Философ во мне защищался от этого» [9, с. 526]. А под декадансом он понимал «оскудевшую жизнь, волю к концу, великую усталость» [9, с. 526]. Понятно, что и многие символисты открещивались от декаданса по этим же причинам, хотя консервативная общественность того времени часто причисляла их именно к духу упадка. Сами же они, как мы знаем, видели для символизма большие перспективы.

Примечательно, что отождествлению символизма и декаданса в Европе способствовал эстетизм, который был присущ как некоторым декадентам, так и некоторым символистам. Вспомним хотя бы столь уникальную фигуру периода начала европейского символизма, как Ж. К. Гюисманс. В его романе «Наоборот» мы находим целые главы эстетизации безобразных с точки зрения классического эстетического сознания предметов и явлений. Или роман «У пристани», переполненный страницами эстетизации руинированного и заброшенного замка и сада вокруг него. Это, конечно, декаданс, но можно ли говорить о нем с негативным оттенком этого термина? Вряд ли. И он, несомненно, тяготеет у Гюисманса к символизму. Вот небольшой фрагмент из романа «У пристани»: «Это оказалась разрушенная столовая. Печь была вырвана из своей ниши, и кладка ее, опушенная пылью, крошась, накапливалась в огромных паутинах, висевших точно мешки, во всех углах. Узоры плесени покрывали, точно яшмою, стены, изборожденные трещинами, а плиты пола, черные и белые, вылезали из своих гнезд, то выступая наружу, то оседая низ» [7, с. 28]. Чем не символ упадка культуры и общественных настроений, саморазрушения творческой личности конца столетия?

В России слова *декаданс* и *декадентство* появились в последнем десятилетии XIX в. на страницах консервативных журналов для обозначения новых (символистских) тенденций в литературе и использовались в негативном смысле как синонимы символизма и символистов. Однако сами символисты — Брюсов, Блок, Белый — нередко применяли их и без негативного оттенка, ибо имелось в виду выражение в искусстве упадка старой литературы и культуры, расчищающего пути к новым горизонтам. Термин «декаданс» имел в России рубежа столетий некий флюктуирующий амбивалентный смысл, хорошо выраженный, в частности, в одной из статей Андреем Белым, который пытается разграничить понятия «символист» и «декадент»: «“Символисты” — это те, кто, разлагаясь в условиях старой культуры вместе со всею культурою, силятся преодолеть в себе свой упадок, его осознав, и, выходя из него, обновляются; в “декаденте” его упадок есть конечное разложение; в “символисте” декадентизм — только стадия; так что мы полагали: есть декаденты, есть “декаденты и символисты”, <...> есть “символисты”, но не “декаденты”» [2, с. 128]. Бодлер был для Белого декадентом, Брюсов — «декадентом и символистом», Блок — чистым символистом. Сам Блок считал только первый сборник стихов Брюсова (1895) декадентским, притом отнюдь не в негативном, но в литературно-историческом смысле. Однако уже в начале XX в. «“декадентство” в узком смысле отошло в историю литературы» [3, с. 615].

Признаки импрессионизма тоже были присущи символистам. В частности, тот же Брюсов отнюдь не относился к нему негативно, но видел его черты у многих символистов, хотя выделял и собственно импрессионистов. Таким он считал, например, Иннокентия Анненского, ибо «он все изображает не таким, каким он это знает, но таким, каким ему это кажется, притом кажется именно сейчас, в данный миг» [5, с. 328]. А Белый был убежден, что «импрессионизм — это поверхностный символизм» [1, с. 272]. Ранний Брюсов полагал, что целью искусства является передача мгновенного настроения души художника, его впечатления от воспринятого предмета или явления, то есть практически импрессионистский принцип. Между тем в этот же период он создавал типично символистские стихи, которые Блок считал декадентскими.

Вот, например, строки из его стихотворения «Творчество» (1895):

Тень несозданных созданий
Колыхается во сне,
Словно лопасти латаний
На эмалевой стене.

Фиолетовые руки
На эмалевой стене
Полусонно чертят звуки
В звонко-звучной тишине.

Я бы отнес их к символизму.

Однако мы собирались все-таки говорить о самом символизме, а не о его попутчиках, от которых он в целом дистанцируется. Полагаю, уместно вспомнить, что привлекало символистов в культуре прошлого и настоящего в философско-эстетическом и художественном планах.

Н.М.: Духовные и творческие ориентиры французских символистов — «темные» средневековые легенды и немецкий романтизм, философско-эстетические идеи Ф. Шеллинга, Ф. Шиллера, Ф. Шлегеля, А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, Н. Гартмана, Т. Жуффруа, Т. Карлейля, Ш. Ренувье, А. Бергсона, мистика Э. Сведенборга, поэзия Э. По, музыкальные новации Р. Вагнера, живопись английских прерафаэлитов. Так, в фундамент эстетики французского символизма легли шеллингианские положения о символичности природы и искусства; тезис Шиллера, согласно которому мир интересен поэту как символическое свидетельство присутствия мыслящего начала; суждение Шлегеля о том, что всякое искусство символично; установка де Нерваля на «орошение жизни мечтой»; мысли Новалиса о природе как огромном символе, о тесном соприкосновении поэзии с мистическим, позволяющим представить непредставимое, увидеть невидимое, ощутить неощутимое; шопенгауэровская трактовка художества как бегства от тягостей жизни; ницшеанская концепция искусства как мощной формы проявления «воли к власти», гения как творца высших ценностей, проводника творческого порыва жизни, его понимание аполлоновского и дионисийского, идеи метафоричности мышления; интуитивистская эстетика А. Бергсона; гартмановская «философия бессознательного»; теософское учение Сведенборга о соответствиях между земным и потусторонним мирами; вагнерианское постижение мира невиданных возможностей, таящихся в глубинах природы и человеческой души. Символистами во Франции были также восприняты некоторые суждения Ж. М. Шарко и З. Фрейда о бессознательном, Эросе и Танатосе, хотя психоанализ как таковой не был им близок — их интересовало не столько бессознательное само по себе, сколько сверхсознательное, общение с высшей реальностью. Совокупность этих идей коррелировала с повышенным интересом символистов к ирреальному, иррациональному, неуловимому, незримому, фантастическому, потустороннему, мистическому, магическому, эзотерическому, галлюцинаторному, пьянящему, вылившимся в присущий их творческому воображению эстетизированный мир фантазий, грез и видений, нередко подернутый медитативной меланхолией.

Французским символистам импонировал пансимволизм их соотечественника, философа Т. Жуффруа, в соответствии с которым Вселенная — лишь галерея символов, любой предмет, любая мысль в определенной мере являются символами, поэзия

же не что иное, как череда символов, предстающих духу ради постижения незримого («Лекции по эстетике», 1822). Немало тезисов было почерпнуто ими из романа британского философа, писателя и историка Т. Карлейля «Sartor Resartus. Жизнь и мысли герра Тейфельсдрека» (1833), полного символов и аллегорий. Эстетические воззрения А. Бергсона, формировавшиеся, как и у его современников-символистов, в полемике с позитивизмом в философии и натурализмом в искусстве, также были им близки. В особенности это касалось бергсоновского учения об иррациональном характере интуиции как бескорыстном созерцании и творчестве, непосредственном и абсолютном мистическом знании как антитезе рассудочному мышлению, акцента на роли оригинальной и неповторимой эстетической эмоции, рождающейся из интуитивного совпадения автора с его темой. К во многом аналогичным взглядам параллельно с Бергсоном и зачастую независимо от него пришли С. Малларме и Р. де Гурмон.

Христианство — важнейший источник символистского творчества. При этом оно не чуждо и иным духовным исканиям, вдохновленным восточными религиями, теософией и антропософией, а в сочинениях Ж. Пеладана — мистикой и оккультизмом. Среди постоянных ориентиров французских символистов — мифы, сказки, легенды, фольклор (последний сыграл немалую роль в возникновении верлибра).

Как я знаю из Ваших трудов, на такого рода основе возникают две главные тенденции во французском символизме, убедительно охарактеризованные Вами как *неоплатонико-христианская* (объективный символизм) и *солипсистская* (субъективный символизм) линии. Не могли бы Вы рассказать об этом подробнее?

В.Б.: Прежде чем говорить об этом, я хотел бы добавить, что многие из названных Вами источников символизма были присущи и русским символистам. Однако в большей мере они опирались на отечественную поэзию. На своих предшественников — некоторых поэтов XIX в. Осознав вслед за своими французскими коллегами, что сам принцип символизма присущ всему искусству, они сразу обнаружили своих предтеч в отечественной поэзии. Прежде всего отнесли к ним Тютчева и Фета. Если Пушкина Брюсов видел создателем классической поэзии, то Тютчева — почти символистом. Он был «великим мастером и родоначальником поэзии намеков» [5, с. 208]. У него не было подлинных преемников в его время, если не считать Фета, который, замечает Брюсов, развивался без непосредственного влияния Тютчева. Его «истинные последователи» появились только в конце XIX в. Ими стали символисты, которые «восприняли его заветы и попытались приблизиться к совершенству им созданных образцов» [5, с. 208]. Тютчева Брюсов ценит за сокровенные поэтические смыслы его поэзии. Несомненно, замечает исследователь творчества Тютчева, у него интересны и замечательны мысли, которые он прямо высказывает в своих стихах, но «гораздо замечательнее то сокровенное содержание его поэзии, которое вложено им в стихи “бессознательно”, т. е. в силу тайной творческой интуиции». Именно в этом заключена «несокрушимая сила» и «несравненная красота» его поэзии [5, с. 195].

Тютчев — певец природы в ее глубинных основаниях. Для Тютчева она сложный живой организм, говорящий с ним «понятным сердцу языком». Тютчев, а вместе с ним и Брюсов, жалеет тех, «при ком леса молчат, пред кем ночь нема, с кем в дружеской беседе не совещается гроза». Брюсов восхищается любовью Тютчева к природе, к ее тайнам, ее красоте, ибо любовь к природе открывает душе человеческой глубинные тайны мироздания. И символисты хорошо чувствовали это, стремясь и в своей поэзии приблизиться к этим тайнам. Среди ряда художественных приемов Тютчева Брюсов особо выделяет проведение им «полной параллели между явлениями природы и состо-

яниями души» [5, с. 206]. При этом Тютчев нередко опускает вторую часть сравнения (состояние души), а оставляет только первую, природную, которая в таком случае выступает чистым символом. Его читатель должен разгадать сам в момент восприятия. На сравнении мира природы и состояний души человека основаны особенности выбора Тютчевым эпитетов. Если Пушкин изображал предметы и явления по их существу, то Тютчев стремился передать впечатление, которое они производят в данный миг. Этот прием, констатирует Брюсов, теперь назвали бы «импрессионистическим», и он-то и придает своеобразное очарование и даже «магичность» поэзии Тютчева [5, с. 206]. Мы уже могли не раз убедиться, что именно подобные приемы Брюсов считал находкой символистов.

И, конечно, Брюсов не мог пройти мимо важнейшей находки Тютчева, которая дала толчок развитию целой философско-эстетической теории Владимира Соловьева. Это понимание хаоса как начала всякого бытия. Именно из него вырастает и сама природа. «Хаос — сущность, природа — его проявление» [5, с. 200]. Все те моменты, когда сквозь оболочку природы проступает ее темное хаотическое начало, «ее самое», дороги Тютчеву, подчеркивает Брюсов. Эти же хаотические начала как особые двигатели жизни усматривал Тютчев, согласно Брюсову, и в самом человеке. «Во всех основных проявлениях нашей жизни, в любви и смерти, во сне и в безумии, открывал Тютчев священное для него начало хаоса» [5, с. 201]. Здесь даже не нужно особо подчеркивать, что это начало после Тютчева, а затем и Соловьева, стало значимым для русских символистов.

Другим очевидным предтечей символизма Брюсов считал Фета, который в философской лирике, выражая свое понимание искусства, фактически приближался к эстетике символизма. Свое «торжество искусства» Фет, согласно Брюсову, строил на противопоставлении двух миров — обыденного мира явлений, познание которого доступно науке, и мира, «где властвует безумие и опьянение». Себя он любил называть безумцем и опьяненным, ибо только такому творцу открываются «мгновения прозрения», когда он восходит к сущности бытия. Задача искусства, реконструирует эстетику Фета Брюсов, «запечатлеть «мгновения прозрения», т. е. подлинного познания вещей. Объекты науки — явления или условия явления. Объекты искусства — сущности. Искусство только там, где художник «дерзает на запретный путь», пытается зачерпнуть хоть каплю «стихии чуждой, запредельной». Искусство только там, где безумие, где просвет к «солнцу мира»». Именно поэтому произведения искусства вечны [5, с. 213]. Они содержат столь глубокие и тайные смыслы, что даже для самого художника, как только он отдаляется от них, они «только неясно дошедшая весть» [5, с. 214].

Будучи сам символистом, Брюсов остро видит и у своих предшественников и коллег созвучные своему сознанию мотивы и настроения. Высоко оценивая духовно-душевные качества человека, он с удовольствием вычитывает и у Фета эти мысли и резюмирует: «В человеке — все, и вся жизнь, и вся красота, и весь смысл искусства» [5, с. 215]. И обратно — Фет всем своим искусством призывает «к настоящей жизни, к великому опьянению, которое вдруг, за красками и звуками, открывает просвет к «солнцу мира» — из времени в вечность» [5, с. 216].

Что же касается Вашего вопроса относительно объективного (неоплатоно-христианского) и солипсистского (субъективистского) направлений во французском символизме, речь может идти вот о чем. Наиболее последовательными теоретиками первой и наиболее значимой тенденции были, как Вам известно, Ж. Мореас, Э. Рейно, Ш. Морис, Ж. Ванор; среди главных представителей второй можно назвать молодого А. Жида, Р. де Гурмона, Г. Кана.

Ж. Мореас фактически возрождает платоновско-неоплатоническую концепцию искусства как «осязаемого отражения первоидей» в символах. Картины природы, любые предметы и феномены нашей жизни, человеческие поступки и т. п. темы интересуют символистского поэта не сами по себе, утверждает Мореас, а лишь как чувственно постигаемые символы, выражающие идеи. Для художественного воплощения этих символов необходим новый поэтический стиль («первозданно-всеохватный») и особый язык, который выработали символисты на основе древнефранцузского и народного языков. Отсюда своеобразная поэтика символизма: непривычные словообразования, периоды то неуклюже-тяжеловесные, то пленительно-гибкие, многозначительные повторы, таинственные умолчания, неожиданная недоговоренность — все дерзко и образно.

Ш. Морис в статье «Литература нынешнего дня» (1889) дал, пожалуй, наиболее полное изложение сути объективного символизма. Он убежден, что единственными истоками Искусства являются Философия, Традиция, Религия, Легенды. Искусство синтезирует их опыт и идет дальше в постижении духовного Абсолюта. Подлинное искусство — не забава, но — «откровение», оно по¬добно вратам в зияющую Тайну, является «ключом, открывающим Вечность», путем к Истине и «праведной Радости». Такому искусству «предназначено стать религией». Поэзия символистов — это поэзия «первозданности», ей открываются душа и язык природы и внутренний мир человека. Символистское искусство призвано восстановить изначальное единство главных искусств: поэзии, живописи и музыки на основе поэтического искусства — нового театра, который должен стать Храмом Религии Красоты — религии будущего, как результата «вселенского эстетического синтеза». Сущностным принципом символистского искусства Морис (как и многие символисты) считал не выражение (выразительность), а *суггестию* — внушение, которая стала одной из главных категорий эстетики символизма. Непосредственно с ней связана повышенная синестетичность символических образов и метафор, когда аромат мысли, цвет музыкальной фразы, звучание цвета или запаха становятся предметами особого внимания поэзии.

Ж. Ванор в работе «Символистское искусство» (1889) считает, что наиболее богат «прекрасными и поэтическими символами католицизм». Здесь смысл и таинство евангельского учения ясно и просто переданы пластическими символами всех искусств, объединенных в храме и в ритуале богослужения. Элементы архитектуры, скульптура, звуки органа и благоухание ладана, молитвы, проповедь, облачения священников, само Распятие и крест — все является комплексом «величественных символов, что хранит для нас католичество». Более того, вся жизнь людей пронизана религиозным символизмом, и поэты были посланы в мир, чтобы истолковать эту вселенскую символику путем воплощения ее в образах своего искусства. Ибо тварный мир — это книга Господа, в которой обычный человек не понимает ни слова, расшифровать ее может только поэт.

С. Малларме был убежден в том, что в каждой, даже самой незначительной вещи заложено некое сокровенное значение, и цель поэзии состоит в выражении с помощью человеческого языка, обретшего свой исконный ритм, потаенного смысла разноликого бытия. Эту функцию выполняет в поэзии художественный символ, ибо он не называет сам предмет выражения, но только намекает на него, доставляя наслаждение читателю процессом угадывания скрытого в символе смысла. Сокровенной целью литературы и каждого пишущего, по Малларме, является создание некой «единственной Книги», содержание которой — «орфическое истолкование Земли»; «это — хвалебная песнь, гармония и ликование, это — сущая, словно высвеченная молнией, связь всего со всем».

В этой Книге все, от ритма до нумерации страниц, должно соответствовать указанной цели; но главное — поэтическое слово, обладающее магической силой извлекать из-под видимых оболочек глубинные смыслы вещей в их истинных бытийственных взаимоотношениях и «аналогиях».

Солипсистское направление в символизме исходило из того, что объективный мир или не существует вообще, или недоступен восприятию человека, ибо он имеет дело лишь с комплексом ощущений, представлений, идей, которые он сам в себе создает и который не имеет ничего общего с внеположенным бытием. Согласно Р. де Гурмону, мы познаем лишь видимые феномены, но не истинную сущность вещей; посему сколько мыслящих людей, столько же и различных миров. Подобные идеи в философско-символическом «Трактате о Нарциссе (Теория символа)» (1891) высказывал и А. Жид. Символ в этом направлении понимается как художественная форма фиксации субъективных представлений и переживаний поэта. Это направление нашло реализацию в целом ряде символистских произведений (В. де Лиль-Адана, Р. де Гурмона, А. Жарри и др.).

Однако я увлекся и забыл, что главный специалист по эстетике французского символизма — Вы. Поэтому прошу Вас продолжить разговор об основных новшествах, внесенных французскими символистами в художественно-эстетическую теорию и практику.

Н.М.: Новизна, на мой взгляд, состоит в том, что символизация принимает здесь своеобразные типологические формы — метафизичности, идеализации, мистериальности, герметизма, суггестивного эстетизма, повышенной экспрессивности. К специфике эстетики французского символизма можно отнести новую, оригинальную трактовку таких классических эстетических категорий и понятий, как символическое, художественный символ и образ, аллегория, красота, возвышенное, метафизика искусства, художественная идея, суггестия, интуиция художника, гениальность, язык и стиль в искусстве, метафоричность, художественный синтез, синестезия и др., не говоря уже о роли художника-медиума — проводника в мир духа, чуждого реалистической и натуралистической репрезентации.

В.Б.: Я думаю, на основных из них имеет смысл здесь остановиться. И в первую очередь, конечно, на понятии художественного символа, ибо именно на нем делали акцент многие символисты в своих теориях и пытались строить на его основе свою художественную практику.

Н.М.: Определяя специфику символизма, Ванор подчеркивает, что «суть доктрины новой школы заключается в том, чтобы облечь догмат в доступный человеку символ» [22, с. 12] и развить его посредством бесконечных гармонических вариаций. Конечно, символ не изобретен символистами, замечает де Ренье в «Анкете о литературной эволюции» Ж. Юре, ведь без символа подлинное искусство вообще невозможно; однако раньше он возникал у художников непроизвольно. И именно символизм «превратил символ в главное условие искусства» [15]. Символ выступает как художественная проекция идеи — божественной сущности, нематериальной реальности, которой соответствует в искусстве дематериализация мира художественных форм, его развоплощение в мистическом экстазе, поэтическом слове, субъективном, воображаемом цвете и колорите в живописи.

По аналогии с одним из определений романтизма как либерализма в литературе символизм можно было бы охарактеризовать как идеализм в искусстве. Де Гурмон называет символизм «заменителем» идеализма. Метерлинк уподобляет символ одной из

сил природы: истинный символ рождается в стихах, как цветок от избытка жизненных сил, и он позволяет убедиться, насколько жизнеспособна и плодотворна поэзия. И если произведение искусства подобно кристаллу, формирующемуся лишь в тиши, то художник-символист, отрешившийся от всего бренного, медленно взращивает идею, и та, «засияв, распускается неувядаемым цветком» [14]. Малларме описывал «сущее понятие», свободное от гнета непосредственных конкретных ассоциаций: «Цветок! — говорю я. И тотчас из недр забвения, куда голос мой проецирует смутные цветочные абрисы, прорастает нечто иное, чем знакомые цветочные чашечки; возникает, как в музыке, сама пленительная идея цветка, которой не найдешь ни в одном букете» [17, с. 857]. Задача символистов — не описание либо гербаризация этого цветка, но явление миру его одухотворенного образа. Статуя Юпитера некогда олицетворяла власть, Венеры — любовь, Геркулеса — силу, Минервы — мудрость; теперь же, исходя из виденного, слышанного, ощущаемого, осязаемого, поэт стремится постичь их внутренний отклик, а затем от него подняться к идее. Если Эмиль Золя описал бы ночной Париж непосредственно (улицы, площади, памятники, газовые рожки, чернильную тьму и т. п.), то дал бы его художественное непосредственное видение, но вовсе не символистское. А символист представит ту же картину косвенно, сказав, например: «это совершенно непостижимая китайская грамота, загадочный шифр, ключ от которого потерян» [23, с. 114]. И эта далекая от описательности и фактологии фраза вместит в себя весь Париж с его светом, мраком и роскошью. Символ всегда облагораживается в идее путем заклинания, являясь результатом возгонки восприятий и ощущений: суггестией, а не свидетельством. Он далек каких бы то ни было фактов, деталей, случайностей: «он — наивысшее, наиболее духовное воплощение искусства» [23, с. 114–115].

В литературном манифесте символизма его автор, Мореас, видит специфику символической поэзии в создании особого, первозданно-всеохватного стиля, чуждого поучениям, риторике, ложной чувствительности и объективным описаниям. Символизм стремится облечь идею в чувственно постижимую форму, являющуюся при этом не самоцелью, но служащую ее выражением: «Картины природы, человеческие деяния, все феномены нашей жизни значимы для искусства символов не сами по себе, а лишь как осязаемые отражения перво-Идей, указующие на свое тайное сродство с ними» [8, с. 430].

В.Б.: *Я* бы подчеркнул еще принципиальную невербализуемость содержания художественного символа у символистов. Об этом разбросано много суждений как у французских теоретиков символизма, так и у русских символистов. Тот же Брюсов, как бы трансформировавший французские идеи на русской почве, постоянно подчеркивает, что содержание художественного символа не передается словесной прозаической речью, вообще никак не передается, кроме как самим произведением искусства в процессе его восприятия реципиентом (читателем или зрителем). Это существенный вклад в эстетику и теорию искусства символистов. Они достаточно полно осознали, что символ в искусстве — это не религиозный и не какой-либо иной символ, но специфически художественный. Поэтому они требовали и от художника, и от читателя символистских произведений особой мудрости, особого духовного состояния, при котором открываются некие глубинные смыслы бытия. Художнику — в Универсуме, и мудрость его заключается в умении художественными средствами своего искусства выразить их в своем произведении. А читатель (зритель) должен обладать достаточным вкусом и особым духовным навыком, чтобы воспринять в произведении смыслы, не передаваемые никаким иным способом. Именно символисты пришли к пониманию, что реципиент ис-

кусства должен быть хорошо подготовленной и эстетически чуткой личностью, которой следует приложить определенные духовные усилия, чтобы правильно воспринять глубокие смыслы искусства, прежде всего символистского. Русские символисты Блок, Белый нередко подчеркивали, что, конечно, во многих символистских произведениях есть поверхностный — реалистический или импрессионистский смысл, но сущность художественного символа не в нем, а в том смысле, который открывается чуткому реципиенту за ним, в его глубинах. И это может быть смысл универсальный, на который ориентировались символисты объективного направления, или сугубо интериорный, с которым работали приверженцы субъективного символизма. Кстати, снова о терминах. Проводят ли французские символисты различия между символом, аллегорией, художественным образом?

Н.М.: Соотношение *символа, образа и аллегории* — одна из сквозных тем эстетики французского символизма. Отказываясь от задачи копирования внешнего мира как внеэстетичной, французские символисты видят сущность художества в выявлении соответствий психофизиологических феноменов их идеальным прообразам. Символ определяется как выражающий некое сугубо духовное явление образ, призванный пробудить эстетическую эмоцию, явить красоту (Рейно). Образ же предстает как символ целого, его творение, а не просто одна из частей. В каждом образе заключен символ — «видимый аналог невидимой реальности» [12, с. 179]. Символ проступает в образе, как королевский профиль на монете; «Он подобен ключу, чья конфигурация позволяет ему поворачиваться в замочной скважине, так как все зубчики и бороздки соответствует язычку замка. Именно он — движущая сила, приводящая все в действие» [12, с. 138–139].

При этом символ и образ отнюдь не отождествляются. Символ мыслится де Ренье как наиболее законченное воплощение идеи, венчающее целый ряд мысленных операций, который начинается с простого слова, проходит ступени образа и метафоры, включает в себя эмблему и аллегорию. Он видит в символе высшее выражение поэзии, несущее в себе смысл неявно, скрыто, подобно тому, как дерево несет зародыш будущего плода. Поэтому в символике неизбежно есть некая темнота. Как бы ни старался поэт-символист делать свое стихотворение доступным, его все равно нелегко понять, просто пробежав глазами. Ведь символ — это сравнение, отождествление абстрактного и конкретного, причем один из членов такого сравнения лишь подразумевается. Взаимосвязь их обозначена одним намеком, и ее нужно восстановить, дабы прикоснуться к невыразимой сути вещей.

Более энергично, чем по отношению к образу, проводится различие между символом и аллегорией. Водоразделом между ними служит интуитивный, бессознательный, сверхразумный характер первого и рационалистический — второй. В отличие от однозначности прочтения аллегории, символ наделен неисчерпаемым богатством смыслов, предопределяющим его художественную мощь. По этим признакам Метерлинк различает две разновидности символизма — умозрительно-преднамеренный и бессознательный. Первый тип сродни аллегории, так как возникает из сознательного желания придать художественную форму сухой абстракции; вся потенциальная энергия поэзии обернется против того, кто «придумывает» символ. Второй же приводит в действие сокровенную энергию вещей, их тайную и вечную гармонию, питая такие гениальные произведения как драмы Эсхила и Шекспира: «символ a priori возникает помимо воли поэта, а порой и вопреки ей: он присущ всем гениальным творениям человечества» [15].

В.Б.: Есть и еще одно ключевое для французского символизма понятие — *суггестия*. Мы уже не раз употребляли этот термин, но, может быть, имеет смысл остановиться на нем подробнее, тем более что латинское слово suggestio имеет два значения *внушение* и *намек*, во всех отношениях близкие менталитету символистов.

Н.М.: С приоритетом, который французские символисты отдают интуиции перед рассудком, связан их особый акцент на *бессознательном*, а не умозрительном характере символизации, на внушении, а не сообщении. Язык соответствий — *суггестия*, передающая не образ предмета (это задача выразительности), но его невыразимую суть в ощущениях, чувствах: «Назвать предмет, значит уничтожить три четверти наслаждения от стихотворения, доставляемого постепенным его разгадыванием; внушать — вот наше страстное желание» (Малларме) [15]. Суггестия — свидетельство сокровенного, неизъяснимого единства души и природы, его голос, отзвук невыразимого. «Поэт отныне захочет не столько говорить, сколько внушать. Читатель — не столько понимать, сколько разгадывать. Отныне поэзия… не взывает, но внушает. Не поет, а околдовывает, заклинает. Можно сказать, что поэзия превращается из вокальной — в музыкальную» [20, с. 332]. Суггестии, полагает Морис, чужда как банальность традиционной словесности, так и холодная научная терминология. Так, она не станет называть цвет, но передаст ощущение от него.

В.Б.: Кстати, взаимопереплетения музыкальных и цветовых ощущений, их соотношения со словом тоже немало занимали французских символистов. У них, как мне известно, много соображений по поводу *синестезии* и *синтеза искусств*.

Н.М.: Да, Вы совершенно правы. Р. Гиль, первым из символистов соединивший понятия символа и суггестивной «поэзии-музыки» как «единого произведения», отличающегося музыкальной инструментовкой пластичного, живописного поэтического слова, рассуждая в своей статье «Познание творчества» о цветовом слухе, или цвете звуков, подчеркивал, что музыкальный тембр не случайно определяется как «окраска звука». Он сравнивал гласные, составляющие «голос» языка, с различными музыкальными инструментами, обеспечивающими «словесную инструментовку». Гиль уподоблял поэтическое слово слову-мелодии; их совокупность слагается в язык-музыку. Поэт должен подбирать слова с определенной звуковой гаммой, дабы их непосредственный смысл дополнялся имманентной эмоциональной силой звука — звукового воплощения идей, порождающих свойственную им музыку и ритм. Символистский «язык-музыка» — органичное объединение фонетики со звуковой инструментовкой мысли как путь проникновения в изначальный целостный смысл сущего. Инструментарием поэзии-музыки выступали слова=ноты=тембры; цвета=тембры=гласные. Развивая линию соответствий и синестезии, Гиль исходил из слитности чувства и идеи на основе ритмического аудиовизуального синтеза, акцентируя его символический смысл:

A — Орган — черный
E — Арфа — белый
I — Скрипка — синий
O — Ударные — красный
U — Флейта — желтый

Двойная обработка поэтического слова в тиглях значения и звучания, завершающаяся изгнанием из поэзии всего случайного, увенчивается, согласно Малларме, превращением стиха в слово-заклинание, цельное новое слово. В своей рефлексии и саморефлексии по поводу поэтического творчества он отмечал большее родство поэзии с музыкой, чем с живописью — по крайней мере, той, что ограничивается воспроизве-

дением форм внешнего мира. Он заострил мысль Вагнера о поэзии как продолжении музыки: поэзия, по его мнению — служанка музыки, той чистой абстракции, к которой и стремится поэзия в поисках абсолюта; достичь ее можно лишь посредством символа.

В.Б.: Мы обсудили многие особенности французского символизма, но не обошли ли самое главное в их эстетике и искусстве — *красоту*? Ведь и в символистской живописи, и в поэзии красота, притом утонченная красота, изысканная красота стоит на одном из первых мест. В русском символизме она была тесно связана с мифологемой Вечно-Женственного, и многие символисты вообще полагали, что в Красоте и Гармонии находит воплощение если не сам Бог, то его Премудрость София.

Н.М.: Мы оставили эту тему напоследок, как подытоживающую сказанное. *Красота* — важнейшая категория эстетики французского символизма как путь проникновения в изначальный целостный смысл сущего, ипостась целостности Цель символического произведения — явить красоту: «Единственная цель стихотворения — Красота» [10, с. 431]. Истина, добро, человеческие переживания не чужды ему, но играют лишь вспомогательную роль. Единственное, к чему стремится стихотворение, — возбуждение эстетической эмоции, дабы приблизиться к искомому эстетическому идеалу красоты (Рейно).

Призвание искусства — напоминать людям о вечной идее красоты, рассеянной в преходящих явлениях несовершенной жизни. Для Мерриля красота наряду с добродетелью и истиной — залог и условие совершенной жизни. Среди жизненных форм поэт должен избирать лишь те, которые соответствуют его идее красоты и могли бы стать ее символом: из форм несовершенной жизни он призван создать жизнь совершенную.

При этом поэт-символист лишь угадывает узор, предвечно существующий в лоне красоты. Красота для Сен-Поль-Ру — форма Бога: «В Истине ищу я внешний абрис Красоты, а суть ее взыскую у Бога, ибо первозданной и целостной пребывает в Нем Идея Красоты…» [15].

А теперь позвольте задать вопрос Вам. Как известно, в конце XIX – начале XX вв. символистскими веяниями были охвачены все виды искусства: литература, музыка, театр, живопись, графика, скульптура, архитектура, балет, пикториальная фотография, нарождающийся кинематограф, декоративно-прикладное искусство. Тенденции эти прослеживались и в России. А «русские сезоны» в Париже стали точкой соприкосновения и отчасти переплетения отечественного и французского видения сути символизации в искусстве — хореографическом, музыкальном, живописном, декоративно-прикладном. Влияние эстетики французского символизма особенно ощутимо в творчестве Брюсова. А вот русские младосимволисты — Андрей Белый, Вячеслав Иванов, Александр Блок, Эллис — вырабатывают собственную оригинальную концепцию символизма, отличную от французской модели. В чем ее суть?

В.Б.: Подробно я писал об этом в недавно вышедшей статье [6]. Здесь же могу сказать только кратко. Символизм в России унаследовал основные принципы западноевропейского символизма, но переставил отдельные акценты и внес в него ряд существенных корректив. Новаторский этап отечественного символизма приходится на первое десятилетие XX в. и действительно связан с именами «младосимволистов» А. Белого, В. Иванова, А. Блока, Эллиса (Л. Л. Кобылинского), которые внесли в теорию и практику символизма специфические черты. В качестве главных среди них можно назвать осознание софийного начала искусства и соборности художественного мышления, разделение символизма на реалистический и идеалистический, выведение символизма из сферы искусства в жизнь и разработку в связи с этим понятий мистери-

альности и теургии, как важнейших категорий эстетики русского символизма, апокалиптизм и эсхатологизм в качестве существенных творческих мотивов.

Символистов увлекли идеи Вл. Соловьева о Софии Премудрости Божией как некотором креативном посреднике между Богом и людьми. У них она слилась с гетевской идей Вечно-Женственного и воплотилась в многочисленных поэтических образах раннего Блока («Стихи о Прекрасной Даме»), Бальмонта, отчасти раннего Брюсова, Белого («Кубок метелей», поэма «Первое свидание»). Образ Софии вообще присущ русскому сознанию. В Древней Руси было создано множество храмов и икон, посвященных Премудрости Божией, поэтому и символисты с особым энтузиазмом подхватили эстафету возвеличивания прекрасного женского божественного начала Универсума. Образ этот хорошо резонировал с идеальным женским началом лирической поэзии.

Русские символисты теснейшим образом связывали символ с мифом, понятым как сущностное выражение глубинных истин бытия. Особое внимание этой теме уделил Вяч. Иванов, хорошо чувствовавший принципы античного мифологического сознания. Он полагал, что мифы историчны. Когда одна мифологическая система устаревает, ей на смену приходит другая, адекватная сознанию нового поколения людей, но выражающая все те же извечные истины бытия, которые оплодотворяли и предшествующую мифологию. Символисты осознали, что именно эти изначальные истины и выражают символы искусства, вырастая из недр мифологии. Символ и миф, согласно Иванову, амбивалентны: один коренится в другом, усиливая его своей энергетикой. Поэтому символисты и ставили перед художником задачу проникнуть к глубинным основам мироздания, жизни, самого человека и воплотить их в символах своего искусства.

Отсюда творческий процесс представлялся Иванову состоящим из двух составляющих. Первую он обозначил как «восхождение», вторую как «нисхождение». На первом этапе художник духовно возносится в божественные сферы и постигает там невыговариваемые истины. На втором нисходит к своему творчеству и стремится художественными средствами воплотить полученное знание в созидаемом произведении. Именно поэтому Брюсов требовал от художника быть умным, мудрым, святым. Почти эти же требования он предъявлял и зрителям (читателям) символистских произведений. При этом художник облекает свое невыговариваемое знание в систему символов, которые только намекают на истину и этим открывают реципиенту путь к многозначному пониманию символистского произведения искусства.

К русским символистам восходит и идея разделения символизма на *идеалистический* и *реалистический*. В основе первого они видели исключительно коммуникативную функцию передачи знания о настроениях души художника реципиенту. К нему относили многих французских символистов, особенно солипсистского направления. Им, кстати, грешила и теория раннего Брюсова. Именно следование данному принципу и позволяло отождествлять символизм с импрессионизмом. Реалистический же символизм преследовал цель выражения в художественных символах тех самых извечных невыговариваемых истин, которые художник получает в процессе восхождения в потусторонние сферы. Понятно, что под реалистическим символизмом русские теоретики имели, вероятно, в виду ту ветвь символизма, который мы осмысливаем как объективный, неоплатонико-христианский символизм их французских предшественников. Иванов и Белый видели себя именно представителями реалистического символизма.

Этот символизм они отождествляли с новым мифотворчеством и стремлением к созданию мистерий — неких соборных театрализовано-сакрализованных действ, в которых искусство уже выходит за свои пределы и начинает переформировывать со-

знание участников мистерии и самую действительность. Здесь символизм приходит, согласно Иванову, к своей завершающей стадии — синтетической, когда мистическим способом преодолеваются границы земной жизни и участники мистерии прорываются к Вечности.

Вообще устремленность к Вечности волновала всех символистов, и русских, и французских. В ней они видели тот идеал, к которому устремлено их творчество. Символистское искусство должно приоткрывать этот идеал, а вот русские символисты стремились и к его реальному приближению путем своей деятельности. Многим из них было тесно в рамках искусства, и они осмысливали символизм как некую творческую систему будущего, которая должна выйти за пределы искусства и стать религиозно-эстетическим созиданием самой жизни. Для описания этой творческой функции символизма они применяли термин *теургия*. Смысл теургии они видели в преобразовании мира художником совместно с божественной энергией на основе эстетических принципов, прежде всего красоты.

Н.М.: Между прочим, и у французских символистов были идеи на этот счет. Еще Бодлер считал совершенствование художественной формы эстетическим соучастием, аналогичным божественному творению. Сходные идеи выдвигал Сен-Поль-Ру: «Поэт — продолжатель божественных деяний, поэзия — обновление стародавнего божественного промысла» [21]. В наиболее развитом виде их сформулировал католический поэт и мыслитель Поль Клодель. Символизм для Клоделя — это духовный путь, причастие. Идя своим собственным путем, он пришел к выводам, во многом близким основному пафосу русской теургической эстетики. Делегировав художнику свои права — участвовать в творении, Бог «дал в человеке образ своей творческой деятельности — образ внятный, проистекающий из неиссякаемых источников жизни, исполненный радостью жизни и ее упорядоченностью, торжественным бракосочетанием с первопричиной, надевшей на него обручальное кольцо» [13, с. 159]. Ответственность и привилегию художника Клодель видит в том, чтобы помогать творцу в сотворении все более гармоничного и духовного мира. Поэт — не только певец гармонии творения, но и помощник Бога, его посланник в мире, чья миссия продлить и усовершенствовать творение. Так что представление о двух основных ветвях символистской эстетики — объективно- и субъективно-идеалистической окраски — представляется возможным, по нашему мнению, обогатить третьим ее ответвлением — *неотомистским*.

Завершая наш разговор, я хотела бы спросить, в чем Вы видите актуальность постановки проблемы эстетики символизма сегодня, когда арт-практики XXI в. практически отказались от идеи символизации?

В.Б.: Думаю, что дело не только в символизации как главном принципе символизма, хотя и в ней тоже. Символисты открыли целый ряд принципов, которые актуальны и в современной эстетике. Это и символизация как принцип всего искусства, и понимание художественного символа как выразителя глубинных основ бытия, и осознание бессознательности художественного творчества в его сущностных основаниях, и выдвижение на первый план в искусстве вкуса, художественности, духовности искусства, о чем собственно и шел наш разговор. Эти принципы актуальны во все времена. И если многие современные арт-практики отказываются от этих принципов, они сами исключают себя из пространства подлинного искусства.

Кроме того, и, может быть, главное — символизм, как мы отмечали и в нашей беседе, возник во время внутреннего декаданса классической европейской культуры, с одной стороны, ярко выявляя его как негативно потенциальную материю для чего-то

принципиально нового. С другой стороны, стремился сам явить это новое, усматривая его в символическом выражении духовных начал Универсума, что было основательно забыто в Новое время. Сегодня, столетие спустя после символизма, мы находимся уже не в ситуации эстетского декаданса культуры, но в процессе глобального разрушения классической культуры, забвения ее фундаментальных принципов, уничтожения Культуры, основу которой и составляла вера в метафизические основы бытия. Эту веру символисты возродили в свое время с особой силой и с могучим пафосом творцов Нового, с упованием на создание новой культуры на духовно-эстетических началах. И сегодня атмосфера духовно-художественных исканий символистов представляется мне крайне актуальной. Погружаясь в нее, мы чувствуем там нечто подлинное, значимое для человека всех времен и народов, что и может вдохновлять современных духовно и художественно одаренных людей на поиски луча света в техногенно-темном царстве глобального потребительства и меркантилизма современной цивилизации.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1 *Белый А.* Критика. Эстетика. Теория символизма. В 2 т. М.: Искусство, 1994. Т. 1. 478 с.

2 *Белый А.* Начало века. М.: Худож. лит., 1990. 687 с.

3 *Блок А.* Собр. соч.: в 8 т. М.; Л.: Худож. лит., 1962. Т. 5. 560 с.

4 *Бодлер Ш.* «Цветы Зла» и стихотворения в прозе в переводе Эллиса. Томск: Водолей, 1993. 400 с.

5 *Брюсов В.* Собр. соч. в 7 т. М.: Худож. лит., 1975. Т. 6. 656 с.

6 *Бычков В. В.* Проблема творчества в эстетике русского символизма // Вестник славянских культур. 2018. № 2. С. 235–249.

7 *Гюисманс Ж. К.* У пристани // *Гюисманс Ж. К.* Собр. соч. в 3 т. М.: Книжный Клуб Книговек, 2010. Т. 2. 448 с.

8 *Мореас Ж.* Литературный манифест. Символизм (1886) // Поэзия французского символизма. Лотреамон. Песни Мальдорора / под ред. Г. Косикова / пер. с франц. М. Кожевниковой, Н. Мавлевич. М.: Изд-во МГУ, 1993. 512 с.

9 *Ницше Ф.* Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. 829 с.

10 *Рейно Э.* О символизме (1888) / пер. с франц. Г. Косикова // Поэзия французского символизма. Лотреамон. Песни Мальдорора / под ред. Г. Косикова. М.: Изд-во МГУ, 1993. 512 с.

11 *Baudelaire Ch.* Curiosités Esthétiques. P.: Michel Lévy frères, libraires éditeurs, 1868. 440 p.

12 *Claudel P.* Art poétique. P.: Mercure de France, 1904. 223 p.

13 *Claudel P.* Religion et poésie // Réflexions sur la poésie. P.: Gallimard, 1963. 185 p.

14 *Gide A.* Traité du Narcisse suivi de La Tentative Amoureuse. Lausanne: Mermod, 1946. 77 p.

15 *Huret J.* Enquête sur l'évolution littéraire. P.: Bibliothèque Charpentier, 1891. 451 p.

16 *Laforgue J.* Derniers vers. Simple agonie // *Laforgue J.* Poésies complètes. P.: Léon Vanier, 1894. 282 p.

17 *Mallarmé S.* Avant-dire au «Traité du Verbe» de René Ghil // *Mallarmé S.* Oeuvres complètes. P.: Gallimard, 1945. 1659 p.

18 *Michaud G.* Message poétique du symbolisme. T. II. La Révolution poétique // *Michaud G.* Message poétique du symbolisme. L'Aventure poétique. La Révolution poétique. L'Univers poétique. La Doctrine poétique. P.: Librairie Nizet, 1947. 703 p.

19 *Michaud G.* Message poétique du symbolisme. T. III. L'Univers poétique // *Michaud G.* Message poétique du symbolisme. L'Aventure poétique. La Révolution poétique. L'Univers poétique. La Doctrine poétique. P.: Librairie Nizet, 1947. 703 p.
20 *Régner H.* de. Poètes d'aujourd'hui et poésie de demain // Figures et caractères. P.: Mercure de France, 1900. 361 p.
21 *Saint-Pol-Roux.* Les Reposoirs de la Procession. I. Liminaire. P.: Mercure de France, 1893. 230 p.
22 *Vanor G.* L'art symbolique. P.: Vanier, 1889. 48 p.
23 *Verhaeren E.* Impressions. 4 éd. P.: Mercure de France, 1928. 231 p.

***

© 2018. Victor V. Bychkov
Moscow, Russia

© 2018. Nadezhda B. Mankovskaya
Moscow, Russia

MODERN VIEW ON THE AESTHETICS OF SYMBOLISM

Abstract: The article deals with the ideas of Russian and French symbolists relevant for modern art and with their comparative analysis. Both generality and specificity of their concepts of beauty, symbol, artistic image, allegory, matchings, suggestion, art intuition, synesthesis, synthesis of arts are at the centre of authors attention. The paper explores philosophical and aesthetic sources of symbolism in Russia and France, its correlation with decadence and impressionism and highlights basic conceptual lines — neoplatonic-christian and solipsist in French symbolism, idealistic and realistic symbolism, theurgy — in Russian. The authors lay emphasis on metaphysical essence of art as basic for the aesthetics of symbolism at large. They conclude with the thesis statement that today, under conditions of destruction of classical culture, spiritual and creative search of symbolists may serve as one of the reference points in returning to its fundamentals.
Keywords: aesthetics, art, symbolism, symbol, artistic image, allegory, beauty, matchings, suggestion, synesthesis.
Information about authors:
Victor V. Bychkov — DSc in Philosophy, Professor, Chief Researcher, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Goncharnaya St., 12–1, 119019 Moscow, Russia. E-mail: iph@iph.ras.ru
Nadezhda B. Mankovskaya — DSc in Philosophy, Professor, Chief Researcher, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Goncharnaya St., 12-1, 119019 Moscow, Russia. E-mail: iph@iph.ras.ru
Received: January 20, 2018
Date of publication: December 28, 2018
For citation: Bychkov V. V., Mankovskaya N. B. Modern view on the aesthetics of symbolism. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2018, vol. 50, pp. 246–265. (In Russian)

REFERENCES

1 Bely A. Kritika. Estetika. *Teoriya simvolizma: v 2 t.* [Critics. Aesthetics. Theory of Symbolism: in 2 vols.]. Moscow, 1994. Vol. 1. 478 p. (In Russian)

2 Bely A. *Nachalo veka* [Turn of the century]. Moscow, Khudozhestvennaia literatura Publ., 1990. 687 p. (In Russian)

3 Blok A. *Sobranie sochinenii: v 8 t.* [Complete Works: in 8 vols.] Moscow, Leningrad, Khudozhestvennaia literatura Publ., 1962. Vol. 5. 560 p. (In Russian)

4 Bodler Sh. *"Tsvety Zla" i stikhotvoreniya v proze v perevode Ellisa* ["Flowers of Evil" and poems in prose translated by Ellis]. Tomsk, Vodolei Publ., 1993. 400 p. (In Russian)

5 Bryusov V. *Sobranie sochinenii: v 7 t.* [Complete Works: in 7 vols.] Moscow, Khudozhestvennaia literatura Publ., 1975. Vol. 6. 656 p. (In Russian)

6 Bychkov V. V. Problema tvorchestva v estetike russkogo simvolizma [The issue of creativity in Russian symbolist aesthetics]. *Vestnik slavyanskikh kultur*, 2018, no 2, pp. 235–249. (In Russian)

7 Gyuismans Zh. K. U pristani [Becalmed]. *Sobranie sochinenii: v 3 t.* [Complete Works: in 3 vols.]. Moscow, Knizhnyi Klub Knigovek Publ., 2010. Vol. 2. 448 p. (In Russian)

8 Moreas Zh. Literaturny manifest. Simvolizm (1886) [Literary Manifests. Symbolism]. *Poeziya frantsuzskogo simvolizma. Lotreamon. Pesni Maldorora* [The poetry of French symbolism. Lautréamont. Songs of Maldoror], ed. by G. Kosikova; translated from French M. Kozhevnikov, N. Mavlevich. Moscow, Izdatel'stvo MGU, 1993. 512 p. (In Russian)

9 Nitsshe F. *Sochineniya: v 2 t.* [Works: in 2 vols.]. Moscow, Mysl' Publ., 1990. Vol. 2. 829 p. (In Russian).

10 Reyno E. O simvolizme (1888) [About Symbolism (1888)]. *Poeziya frantsuzskogo simvolizma. Lotreamon. Pesni Maldorora* [The poetry of French symbolism. Lautréamont. Songs of Maldoror], ed. by G. Kosikova; translated from French M. Kozhevnikov, N. Mavlevich. Moscow, Izdatel'stvo MGU, 1993. 512 p. (In Russian)

11 Baudelaire Ch. *Curiosités Esthétiques* [Aesthetic Curiosities]. Paris, Michel Lévy frères, libraires éditeurs Publ., 1868. 440 p. (In French)

12 Claudel P. *Art poétique* [Poetic Art]. Paris, Mercure of France Publ., 1904. 223 p. (In French)

13 Claudel P. Religion et poésie [Religion and poetry]. *Réflexions sur la poésie* [Reflections on the poetry]. Paris, Gallimard Publ., 1963. 185 p. (In French)

14 Gide A. *Traité du Narcisse suivi de La Tentative Amoureuse* [Treaty of Narcissus and Love Tentative]. Lausanne, Mermod, 1946. 77 p. (In French)

15 Huret J. *Enquête sur l'évolution littéraire* [Survey on the literary evolution]. Paris, Bibliothèque Charpentier, 1891. 451 p. (In French)

16 Laforgue J. Derniers vers. Simple agonie [Last verses. Simple agony]. Laforgue J. *Poésies complètes.* Paris, Léon Vanier, 1894. 282 p. (In French)

17 Mallarmé S. Avant-dire au "Traité du Verbe" de René Ghil [Foreword to the "Treaty of the Word" by René Ghil]. Mallarmé S. *Oeuvres complètes* [Complete Works]. Parid, Gallimard, 1945.1659 p. (In French)

18 Michaud G. Message poétique du symbolism [Poetic Message of symbolism]. Vol. II. La Révolution poétique [The poetic revolution]. Michaud G. *Message poétique du symbolisme. L'Aventure poétique. La Révolution poétique. L'Univers poétique. La Doctrine poétique.* Paris, Librairie Nizet, 1947. 703 p. (In French)

19 Michaud G. Message poétique du symbolism [Poetic Message of symbolism]. Paris, 1947. Vol. III. L'Univers poétique [Poetic universe]. Michaud G. *Message poétique du symbolisme. L'Aventure poétique. La Révolution poétique. L'Univers poétique. La Doctrine poétique.* Paris, Librairie Nizet, 1947. 703 p. (In French)

20 Régner H. de. Poètes d'aujourd'hui et poésie de demain [Poets of today and poetry of tomorrow]. *Figures et caractères* [Figures and characters]. Paris, Mercure de France, 1900. 361 p. (In French)

21 Saint-Pol-Roux. *Les Reposoirs de la Procession. I. Liminaire* [The recess of the Procession. I. Introduction]. Paris, Mercure de France, 1893. 230 p. (In French)

22 Vanor G. *L'art symbolique* [Symbolic art]. Paris, Vanier. 1889. 48 p. (In French)

23 Verhaeren E. *Impressions* [Impressions]. 4 éd. Paris, Mercure de France, 1928. 231 p. (In French)

УДК 745.52 + 746.1
ББК 85.103(4Пол)

This is an open access article distributed under
the Creative Commons Attribution 4.0
International (CC BY 4.0)

© 2018 г. В. Д. Уваров
г. Москва, Россия

ТВОРЧЕСТВО ПОЛЬСКИХ ХУДОЖНИКОВ-ТАПИССЬЕРОВ КАК ЧАСТЬ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Аннотация: Специфика авторского подхода заключается в попытке исследования работ польских художников, представляющих собой славянский народ и славянскую культуру. Дизайн интерьеров с использованием таписсерии основывается на общих закономерностях развития мирового художественного процесса от традиционализма до современности, он неразрывно связан с архитектурой. Польские мастера в этом плане значительно преуспели. В статье представлены работы таких польских художников таписсерии, как Магдалена Абаканович, М. Антошевска-Монета, Збигнев Салай, Александра Манчак, Эмилия Доманьска, Иоланта Рудская-Хабисяк, Кристина Мищак, Казимира Фримарк-Блажчик, Анджей Райх, Доротта Гринчел, представленные на крупных международных текстильных выставках.

Ключевые слова: арт-текстиль, таписсерия, гобелен, ручное ткачество, инсталляция, инвайронмент, дизайн интерьеров.

Информация об авторе: Виктор Дмитриевич Уваров — доктор искусствоведения, Российский государственный университет им. А. Н. Косыгина, ул. Садовническая, д. 33, стр.1, 117997 г. Москва, Россия. E-mail: artuwaroff@yandex.ru

Дата отправки статьи: 15.04.2018
Дата публикации: 28.12.2018
Для цитирования: *Уваров В. Д.* Творчество польских художников-типиссьеров как часть славянской культуры // Вестник славянских культур. 2018. Т. 50. С. 266–273.

Самым важным событием в области таписсерии (искусстве ковра), положившим начало процессу обновления этого вида искусства, явилась организация международных биеннале в швейцарском городе Лозанна. В 1961 г. французский таписсьер Жан Люрса выступил в числе учредителей Международного центра старинной и современной таписсерии («Centre International de la Tapisserie Ancienne et Moderne» — CITAM). Первым руководителем центра был Пьер Паули. По инициативе Ж. Люрса CITAM, начиная с 1962 г., стал систематически проводить выставки таписсерии. В прекрасном здании XIX в. в центре города раз в два года устраивали большие экспозиции современного искусства ковра: соревнования мастеров из разных стран, демонстрировавшие новаторские текстильные произведения.

Следует отметить, что в 1960-е – начале 1970-х гг. на лозаннских биеннале безусловный успех сопутствовал польским мастерам, которые задавали тон в развитии современной таписсерии. Работы польских художников, таких как Ада Кержковска, Войцех Садлей, Иоланта Овидзка, Мария Лашкевич, Иренеуш Пежгальский, отличали

жажда дерзких экспериментов, поиск новых форм экспрессии, неистощимая фантазия в выборе и сочетании самых невероятных материалов.

Для произведений «первой дамы» польской таписсерии Магдалены Абаканович характерны направленность на создание текстильной пластики. В условиях «тотального эксперимента» — с материалом, пространством и зрителем — она сумела получить своеобразный «патент на изобретение»: представленные ею трехмерные монументальные структуры, которые невозможно было обозначить ни одним из существовавших в текстильном искусстве терминов, получили название «абаканов» по имени их создателя, например, «Желтый абакан» (1968), «Красный абакан» (1969), «Коричневый абакан» (1983) [5].

В выставочных композициях первой половины 1970-х гг. — «Импровизация каната» (1970), «Барочное платье» (1970), «Оранжевый абакан» (1975) — М. Абаканович экспериментирует со шнуром, его проникновением и распределением в пространстве. Она стремится ввести в текстиль четвертое измерение — время. Американские критики М. Константин и Д. Л. Ларсен пытались объяснить авангардистские поиски польского таписсьера тем, что время в этих композициях становится основным фактором: на нас действует неподвижное, статическое состояние материи, с которой не происходит никаких перемен. И вдруг возникает неожиданное движение, поскольку шнур может свободно сновать в пространстве, пока он вновь не будет пойман зрителем [1].

В экспозиции в Дюссельдорфе в 1972 г. был представлен «Черный инвайронмент» (1971), в котором были расположены манекены из толстой проклеенной мешковины. «Манекены» (1971) еще обладали головами, впоследствии же М. Абаканович все человеческие фигуры создает без голов или же подает головы отдельно. Так, в крупных стоящих прямо на полу монументальных головах из цикла «Альтерация» (1974–1976) художница демонстрирует изменения, которые по ее мнению, происходят с современным человеком под влиянием повреждающих его личность воздействий.

С 1975 г., со времени проведения 7-й биеннале, главенствующую роль на выставке в Лозанне начал играть экспериментальный текстиль. Наибольшее развитие стал получать язык символов и отвлеченных понятий, способный полнее выразить субъективно-личностные позиции авторов. На этой биеннале М. Абаканович впервые показала свой опус «Сидящие фигуры» (1975). Это цикл из двенадцати объемных человеческих фигур, выполненных из мешковины и шнуров. Текстильные скульптуры в одинаково безжизненных позах восседали на хрупких металлических рамах, символизируя апофеоз распада формы, пластики, материи, наконец, личности. Тему страхов и страданий продолжают матерчатые статуи «Андрогинов» (1984–1985), сидящих на деревянных носилках и повозках. Автор писала, что это рефлексия по поводу обстоятельств, формирующих различные состояния человека. В многофигурной композиции «Толпа» (1987) М. Абаканович пытается найти корни подсознательного поведения людей и их постоянной борьбы со всевозможными страхами. В результате экспериментов с текстилем, проводимых М. Абаканович, имидж таписсерии кардинально изменился. Ее антропоморфные таписсерии не вызывают ассоциаций с традиционными коврами, а придают таписсерии статус мягкой скульптуры.

Со временем текстильные биеннале в Лозанне стали такими же репрезентативными, как кинофестивали в Каннах, и от них во многом стали ускользать реалии нашего времени. С 1995 г. проведение выставок было приостановлено. Для швейцарских биеннале, начиная с 1975 г., был характерен широкий показ общего состояния и новых достижений искусства таписсерии. Такой принцип демонстрации обобщенной карти-

ны нам представляется достаточно консервативным, а работы из многих стран никогда не могли бы попасть в выставочные залы Лозанны. Поэтому наряду с перечисленной серией выставок в Лозанне важное значение стала приобретать организованная в Лодзи текстильная триеннале.

Один раз в три года в старинном польском г. Лодзь проходят всемирно известные выставки художественного текстиля. Местом их проведения является Центральный музей текстильного производства, который располагается в залах белой фабрики с января 1960 г. Начиная с 1972 г. здесь проводятся крупные смотры произведений мастеров современного текстиля из разных стран мира, демонстрирующих достижения и диапазон творческих поисков в искусстве ковра [8].

Таписсерия в результате интеграционного взаимодействия с различными видами творчества ассимилировала изобразительные приемы и знаковые системы новейших авангардных течений. На использовании иллюзорных эффектов изобразительного искусства построены многочисленные произведения известного польского представителя оп-арта в таписсерии Доротты Гринчел. В основе большинства ее композиций лежит соотношение светлых и темных линий и передача иллюзорного движения посредством динамики тона. Достигаемые путем введения многочисленных пятен и линий оптические иллюзии неадекватны смыслу ее произведений — это первый пласт, под ним расположен второй глубинный пласт, связанный с миром души человека, его чувствами и переживаниями.

Известный польский живописец и график Анджей Райх тоже активно работает в таписсерии, используя приемы оп-арта. Одним из получивших мировое признание его произведений является текстильная композиция «Три грации» (1989). Импульсом к его созданию явилось стремление передать путем ткачества изображение самой ткани.

Теме «ткань в ткачестве» было посвящено много его работ, но стопроцентной реализации замысла помогли принципы формообразования оптического искусства. В композиции «Три грации» на гладком полотне, сотканном в технике классического ткачества, изображена трехмерная ткань в черно-белую полоску. Иллюзорность объема этого в какой-то степени фотографического изображения достигается подчеркиванием пластической характеристики ткани. Полосатые линии на ее поверхности наглядно демонстрируют, каким образом заложены складки и ломается форма, в каких местах черные линии замещаются белыми. Убедительно передан эффект перспективного сокращения линий и передача объемной формы трех пластических пятен, символизирующих три античные грации. А. Райх создал несколько вариантов этой композиции, меняя структурные построения и конфигурацию изобразительных форм, но принципы использования оптических эффектов, создающих иллюзию движения, перемещения, слияния форм, остались неизменными. Анализ процесса формирования иллюзорных образов показал, что светлотные контрасты между черными и белыми линиями создают оптический эффект благодаря особенностям человеческой психологии и законам восприятия плоских и пространственных фигур [2].

В связи с использованием новых форм и техник современная таписсерия стала более походить на скульптуру, созданную из специальных материалов, чем на ковер. В искусстве текстиля получили свое воплощение появившиеся в начале XX в. в живописи ассамблажи — пластические картины, возникающие при расположении на плоской поверхности разнородных объемных предметов и материалов. Затем путем монтажа в пространстве разнообразных промышленно или кустарно изготовленных

объектов стали создаваться масштабные инсталляции. Если ассамблажи можно сравнить с текстильными панно, то инсталляции — это уже круглые скульптуры, которые можно обойти со всех сторон.

Характерным приверженцем текстильного оп-арта и инсталляций является польский таписcьер Казимира Фримарк-Блажчик. В ее произведениях путем растяжения и сжатия трикотажных полотен имитируется основное графическое средство — линия, возникают разнообразные муаровые эффекты, на которых строятся произведения оп-арта. Это дает возможность воспроизвести в текстиле широкий диапазон приемов пространственного смешения цветов. Так, в таписcерии «Желтое пространство» (1997) К. Фримарк-Блажчик образовала пространственную структуру из трикотажных элементов из полиэстера. Прикрепленные к потолку прозрачные вязаные полосы ниспадают на пол и укладываются тонкими слоями, желтый цвет которых становился постепенно плотнее и насыщеннее. Многочисленные наслоения трикотажных полотен К. Фримарк-Блашчик использует также в композиции «Ежики» (1989), в которой закрученные концы вязаной сетки визуально напоминают иголки ежей. В инсталляции «Снопы соломы над копной сена» (1989) художница представила шесть вертикальных цилиндров, обтянутых трикотажной сеткой, с ритмически организованной системой колец. Эти отвлеченные формы, вызывают ассоциации с непослушными хохолками волос на головах молодых ребят.

Эстетические проблемы художественного текстиля не могут решаться в отрыве от конкретных художественных объектов, описываемых с применением специальной технологической терминологии, которая помогает наиболее точно обозначить предмет искусства и заложенный в него смысл. В середине 1970-х гг. возник своеобразный термин — «пространственная таписcерия», подчеркивающий, что новая форма — не элемент, разделяющий пространство на зоны, не объемный предмет, раскрытый внутрь или наружу, а пластическое средство образования самостоятельного пространство. Этот термин несет в себе глубокую качественную характеристику ассамблажей, инсталляций и подобной им авангардной текстильной пластики [7].

Широту диапазона пластических поисков в пространственной таписcерии продемонстрируем на примере польской художественной практики. Ассамблажи польского таписcьера Кристины Мищак носят мистический характер. Поверхность текстильного панно «Молчание» (1997) состоит из расположенных горизонтальными рядами мелких кусочков древесной стружки, чередующихся с рядами материалов из хлопка. Ассамблаж воспринимается как таинственный, непонятный текст и вызывает ассоциации со шрифтами на пепельных полотнах немецкого авангардиста Гюнтера Юккера. Кусочки стружки, то мелкие, то крупные, создают нарастание или уменьшение интенсивности цвета. Поверхность декоративна и в то же время загадочна. Перед нами текст, информация, а на самом деле молчание.

Известная польская художница Иоланта Рудская-Хабисяк активно работает в ассамблаже, соединяя металл, холст, бумагу и дерево. Так, в композиции «Тишина» (1997–1998) плоскостные треугольные формы, напоминающие паруса, располагаются в пространстве на уровне земли, но с разной степенью удаленности. Таписcьер особое внимание уделил характеру поверхности, соединяя различные материалы, из которых ведущую роль играла бумага — порезанные на мелкие полоски географические атласы. Торчащие, как иголки ежа, полоски плотной бумаги скрывают деревянные каркасы парусов. На географической карте мира голубоватый цвет морей и океанов преобладает над коричневым цветом материков, что и определило основной цвет инсталляции — голубой [10].

Другая польская художница из Лодзи Александра Манчак отражает свои философские представления, используя природные материалы. Так, в инсталляции «Воспоминания об арборетуме» (1995) она использует саженцы фруктовых растений. На полу выставочного зала выложен из крупных комьев земли правильный прямоугольник, над которым параллельно подвешены закутанные в целлофановую пленку деревья. В первой упаковке было два саженца, во второй и третьей — по одному. Горизонтальное положение не свойственно растениям, что навевает мысль об абсурдности многих явлений и об экологической катастрофе. В произведении «Арборетум» (1996) А. Манчак напротив создает жизнеутверждающее настроение. Она размещает саженцы подобно музыкальным инструментам в футлярах. Ритмический строй композиции безукоризненно найден. Очертания футляров и пластические движения растительных форм корреспондируют друг с другом. Образ ботанического сада как своего рода ценности подается утонченно и возвышенно. Идея гармонии и музыкальности наполняет все произведение.

Вызывая у зрителя ощущение полета, пытается взмыть ввысь из глубины зала инсталляция польского таписсьера Эмилии Доманьской «На привязи» (2000) размером 350x350x40 см. Свисающие вниз, повинуясь силе гравитации, сорокасантиметровые кисти красного мохера образуют фигуру, напоминающую крылья. Природная мягкость мохера также вызывает аналогию с легкостью перьев и птичьего пуха. Но вся драматичность ситуации заключается в том, что объект привязан и никак не может взлететь. Пластическая ясность образа придает произведению высокую степень эмоционального воздействия и художественной выразительности [4].

Интерес к работе с бумагой проявляется в творчестве многих художников Польши. Например, Збигнев Салай создал инсталляцию «Экран, позитив — негатив» из страниц политической книги. Одна пространственная форма представляет собой лежащий на полу бумажный прямоугольник размером 210x140x6 см, состоящий из рядов книжных страниц, обрезанных таким образом, что общая толщина ряда уменьшается к краям; тем самым создается впечатление выпуклости. Другая форма состоит из высоких рядов страниц на краях и низких посередине, олицетворяя идею вогнутости. Так как мы видим листы бумаги с торца, то наблюдаем легкую рябь, которую создают неровно обрезанные страницы, подобно узору на зеркале водоема, колышущегося от дуновения ветерка. Диптих «Экран, позитив — негатив» заставляет задуматься о смысле жизни, о взаимосвязанности явлений, об известных еще со времен Древнего Рима двух сторонах одной медали. При созерцании работы возникает целый сонм исторических реминисценций. Зрителя пронизывает ощущение чего-то потустороннего и сакрального [6].

Художница из Польши Малгожата Антошевска-Монета создала бумажную композицию «Ничего больше» (2001) представляющую собой шалаши Суккот из формованной ручным способом бумаги, под покровом которых стоят бумажные чаши. Так современный таписсьер переосмыслил старинный библейский обычай, согласно которому по Закону Моисея израильтяне раз в год переселяются в шалаши, дыбы они не забывали о том, как жили в пустыне их предки. Шалаши лишь частично должны быть прикрыты зелеными ветвями или пальмовыми листьями, чтобы сквозь них были видны луна, предупреждающая об изменчивости судьбы, и звезды, напоминающие о том, что даже рассвет человеческой жизни — это всего лишь искра в таинственном мраке. Поэтому М. Антошевска-Монета образовала форму скинии из вертикальных полос бумаги, сквозь которые проглядывает внутреннее пространство. Игра текстуры и фактуры

на поверхности бумаги, полученных при помощи авторской техники, перекликается с ритмическим строем цветовых пятен. Осенний праздник Кущей, выбранный таписсьером в качестве темы произведения, позволил создать инсталляцию, исполненную высокой символики воздержания и благодарности природе за ее щедрость [9].

В заключение следует сказать, что в результате научного исследования искусство польской таписсерии как элемента славянской культуры выявлено структурообразующее значение техники исполнения и принципиальное воздействие качества и характера текстильного материала на конфигурацию объекта в процессе формообразования живописно-пластических и декоративно-орнаментальных композиций [3]. Благодаря применению мягких (текстильных) материалов многие течения изобразительного искусства (концепт-арт, ленд-арт, ассамблаж, инсталляция, инвайронмент и т. д.) изменили свой имидж и получили новое образное звучание.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1 *Constantine M., Larsen J-L.* Beyoud Craft: The art fabric. N.Y.: Van Nostrand Reinhold Co., 1973. 304 p.

2 *Савицкая В. И.* Превращение шпалеры. М.: Галарт, 1995. 86 с.

3 *Уваров В. Д.* Авторская таписсерия. М.: Изд-во МГТУ им. А. Н. Косыгина, 2010. 325 с.

4 *Уваров В. Д.* Поиски пластических решений в пространственной таписсерии Польши // Польская культура в зеркале веков / Российская академия наук, Федеральное агентство по культуре и кинематографии РФ, Государственный институт Искусствознания, Институт славяноведения (Федеральная целевая программа «Культура России»). М.: Материк, 2007. С. 642–659.

5 *Уваров В. Д.* Проблема эстетической организации предметно- пространственной среды интерьера // Декоративное искусство и предметно-пространственная среда. Вестник МГХПА. 2016. № 2. Ч. 1. С. 10–12.

6 *Уваров В. Д.* События всемирной истории в искусстве таписсерии 19–20 вв. // Европейское искусство 19–20 вв. Исторические взаимосвязи / ред.-сост. И. В. Попова, И. Е. Светлов. М.: Изд-во ГИИ, 1998. С. 130–145.

7 *Уваров В. Д.* Таписсерия как «модель» общих закономерностей развития мирового искусства // Дизайн и технологии. 2017. № 59 (101). С. 22–29.

8 *Уваров В. Д.* Текстильные Триеннале в Лодзи // Декоративное искусство 2003. № 3–4. С. 55–58.

9 *Уваров В. Д., Решетова М. В., Мурашкин И. С.* Информационный взрыв и новые технологии в преломлении гармонизующих средств дизайна (таписсерия и акцидентный шрифт) // Дизайн и технологии. 2018. № 62 (104). С. 114–121.

10 *Цветкова Н. Н.* Искусство ручного ткачества. М.: СПбКО, 2016. 280 с.

***

© 2018. Victor D. Uvarov
Moscow, Russia

WORKS OF POLISH ARTISTS AS A PART OF SLAVIC CULTURE

Abstract: The specificity of the author's approach involves an attempt to study the works of Polish artists representing the Slavic people and Slavic culture. Interior design

using tapisserie and basing on general patterns of development of the world art process from traditionalism to modernity is inextricably linked with architecture. Polish masters excelled in this regard. The paper addresses the works of such Polish artists of tapestry as Magdalena Abakanowicz, M. Antoszewska-Moneta, Zbigniew Szalay, Alexander Manchak, Emilia Domanska, Iolanta Rudskoy-Hubisak, Christina Misak, Casimir Frimark-Blaczik, Andrzej Reich, Dorota Grinczel featured at major international textile exhibitions.

Keywords: Art textiles, tapisserie, tapestry, hand weaving, installation, environment, interior design.

Information on the author: Victor Dmitrievich Uvarov — DSc in Arts, Professor, A. N. Kosygin Russian State University, Sadovnicheskaya St., 33, p. 1, 117997 Moscow, Russia. E-mail: artuwaroff@yandex.ru

Received: April 15, 2018

Date of publication: December 28, 2018

For citation: Uvarov V. D. Works of Polish artists as a part of Slavic culture. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2018, vol. 50, pp. 266–273. (In Russian)

REFERENCES

1 Constantine M., Larsen J-L., *Beyoud Craft: The art fabric.* New York, Van Nostrand Reinhold Co. Publ., 1973. 304 p. (In English)

2 Savickaja V. I. *Prevrashhenie shpalery* [The transformation of the tapestry]. Moscow, Galart Publ., 1995. 86 p. (In Russian)

3 Uvarov V. D. *Avtorskaja tapisserija* [Author`s tapestry]. Moscow, Izdatel'stvo A. N. Kosygin`s MGTU Publ., 2010. 325 p. (In Russian)

4 Uvarov V. D. Poiski plasticheskih reshenij v prostranstvennoj tapisserii Pol'shi [Search of plastic solutions in the spatial tapestry of Poland]. *Pol'skaja kul'tura v zerkale vekov* [Polish culture in the mirror of centuries]. Moscow, Materik Publ., 2007, pp. 642–659. (In Russian)

5 Uvarov V. D. Problema jesteticheskoj organizacii predmetno- prostranstvennoj sredy inter'era [The issue of aesthetic organization of the subject-spatial environment of the interior]. *Dekorativnoe iskusstvo i predmetno-prostranstvennaja sreda* [Decorative arts and subject-spatial environment]. *Vestnik MGHPA*, 2016, no 2, part 1, pp. 10–12. (In Russian)

6 Uvarov V. D. Sobytija vsemirnoj istorii v iskusstve tapisserii 19–20 vv. [Events of the world history in the art of tapestry of the 19–20 cs.] *Evropejskoe iskusstvo 19–20 vv. Istoricheskie vzaimosvjazi* [European art of the 19–20 cs. Historical relationships], ed.-comp. by I. V. Popova, I. E. Svetlov. Moscow, Izdatel'stvo GII Publ., 1998, pp. 130–145. (In Russian)

7 Uvarov V. D. Tapisserija kak "model'" obshhih zakonomernostej razvitija mirovogo iskusstva [Tapestry as a "model" of general laws of the world art development]. *Dizajn i tehnologii*, 2017, no 59 (101), pp. 22–29. (In Russian)

8 Uvarov V. D. Tekstil'nye Triennale v Lodzi. [Textile Triennial exhibitions in Lodz]. *Dekorativnoe iskusstvo*, 2003, no 3–4, pp. 55–58. (In Russian)

9 Uvarov V. D., Reshetova M. V., Murashkin I. S. Informacionnyj vzryv i novye tehnologii v prelomlenii garmonizujushhih sredstv dizajna (tapisserija i akcidentnyj shrift) [Information explosion and new technologies in terms of design harmonizing

means (tapestry and random typeface)]. *Dizajn i tehnologii*, 2018, no 62 (104), pp. 114–121. (In Russian)

10 Cvetkova N. N. *Iskusstvo ruchnogo tkachestva* [The art of hand weaving]. Moscow, SPbKO Publ., 2016. 280 p. (In Russian)

УДК 78.072.2
ББК 85.31

This is an open access article distributed under
the Creative Commons Attribution 4.0
International (CC BY 4.0)

© 2018 г. И. Л. Егорова
г. Саратов, Россия

Е. В. ГИППИУС, Ф. А. РУБЦОВ, Л. Л. ХРИСТИАНСЕН, З. В. ЭВАЛЬД: У ИСТОКОВ СОВРЕМЕННОГО ЭТНОМУЗЫКОЗНАНИЯ

Аннотация: Выдающиеся ученые XX в. Е. В. Гиппиус, З. В. Эвальд, Ф. А. Рубцов, Л. Л. Христиансен, продолжив развитие передовых идей родоначальников отечественной фольклористики Б. В. Асафьева и К. В. Квитки, стали основоположниками различных подходов к исследованию проблем музыкального фольклора. Достижения Гиппиуса, Рубцова и Эвальд получили широкое претворение, тогда как многие научные открытия Христиансена незаслуженно забыты. Цель данной работы заключается в том, чтобы на основе сравнительного анализа позиций ученых выявить общие и отличительные черты взглядов на проблемы музыкальной фольклористики и обратить внимание на актуальность многих позиций научно-творческой концепции, выдвинутой Христиансеном. В итоге сделан вывод, что, несмотря на разницу научных подходов и аналитических методов, созданные исследователями направления в изучении песенного фольклора входят в единое пространство научной мысли о народном музыкально-поэтическом творчестве. Материалы статьи представляют практическую ценность для специалистов в области этномузыкологии и народно-песенного исполнительства.

Ключевые слова: Лев Христиансен, Евгений Гиппиус, Феодосий Рубцов, Зинаида Эвальд, искусство, этномузыкология, музыка, фольклор, музыкальная фольклористика, народная песня, народное исполнительство.

Информация об авторе: Ирина Львовна Егорова — кандидат искусствоведения, профессор, Саратовская государственная консерватория им. Л. В. Собинова, просп. им. С. М. Кирова, д. 1, 410012 г. Саратов, Россия. E-mail: i.egorova@inbox.ru

Дата отправки статьи: 28.02.2018
Дата публикации: 28.12.2018
Для цитирования: *Егорова И. Л.* Е. В. Гиппиус, Ф. А. Рубцов, Л. Л. Христиансен, З. В. Эвальд: у истоков современного этномузыкознания // Вестник славянских культур. 2018. Т. 50. С. 274–283.

Система современных знаний о русском музыкальном фольклоре объединяет множество направлений, базирующихся на основе достижений российских ученых, начиная с XIX в. и до настоящего времени. К числу первых исследователей российской народной музыкальной культуры принадлежат В. Ф. Одоевский, Ю. Н. Мельгунов, А. Н. Серов, П. П. Сокальский (XIX в.). В начале XX в. родоначальниками музыкальной фольклористики в России стали видные музыкальные деятели — Б. В. Асафьев и К. В. Квитка. Идеи, выдвинутые ими на заре фольклористической науки, получили яр-

кое воплощение и развитие в последующие годы. Среди преемников выделяются имена З. В. Эвальд, Е. В. Гиппиуса, Ф. А. Рубцова, Л. Л. Христиансена, научные убеждения которых во многом складывались под влиянием учения Б. В. Асафьева и нашли претворение в исследовательской практике. Корифеи отечественного этномузыкознания, они по праву считаются основоположниками *различных подходов* к изучению аутентичного песенного творчества.

Исключительно яркие личности, окрыленные открытием новых, непознанных горизонтов науки о музыкальном фольклоре, они с уверенностью выдвигали смелые идеи и гипотезы, оформившиеся в целостные научные концепции. Основные постулаты Гиппиуса, Рубцова и Эвальд получили впоследствии широкое претворение в этномузыкологии, тогда как многие достижения Христиансена, связанные с русской песенностью в контексте проблем народного исполнительства, к сожалению, незаслуженно забыты. Цель данной работы заключается в том, чтобы на основе сравнительного анализа позиций ученых, стоявших у истоков современного этномузыкознания, выявить *общие черты* во взгляде на проблемы музыкального фольклора и *принципиальные отличия* их аналитических методов, а также обратить внимание на актуальность многих позиций научно-творческой концепции, выдвинутой Христиансеном.

Е. В. Гиппиус, З. В. Эвальд, Ф. А. Рубцов основатели Санкт-Петербургской (Ленинградской) ветви этномузыкологии. Тесное сотрудничество в подготовке многих публикаций и общность взглядов на методику полевой работы и на «идейно-теоретические установки» в методологии исследования музыкального фольклора, сформировавшиеся под руководством Б. В. Асафьева, объединяет Е. В. Гиппиуса и З. В. Эвальд [2, с. 12].

З. В. Эвальд
Zinaida V. Evald

Личность *Зинаиды Викторовны Эвальд* (1894–1942) поражает разносторонней одаренностью. По словам Е. В. Гиппиуса, она была наделена «созерцательным складом характера» и «обладала обостренно чутким восприятием живописи, литературы и музыки» [2, с. 10]. Ее гражданский подвиг заслуживает глубокого уважения. Практически до конца своих дней[1] она продолжала педагогическую и исследовательскую деятельность в блокадном Ленинграде.

Итоги многолетней экспедиционной работы воплотились в научном исследовании жнивных песен белорусского Полесья [13] и в издании уникальных сборников песен, подготовленных совместно с Е. В. Гиппиусом («Песни Пинежья», «Белорусский песенный фольклор» и др.). В сфере ее научных интересов находятся *«многоголосные системы»*[2] и певческая эстетика различных ветвей «крестьянской *художественной практики*», к анализу которых она подходит с позиций *исполнительского контекста* и интонационной природы напевов [13, с. 41].

[1] Зинаида Викторовна скончалась во время Блокады в марте 1942 г. [Блокада, т. 35: Дата смерти: март 1942; справку уточнил Д. Б. Азиатцев // Эвальд З. В. Электронный ресурс. URL: http://visz.nlr.ru/blockade/show/1084967 (дата обращения: 02.04.2017)].

[2] Термин З. В. Эвальд.

З. В. Эвальд в своих наблюдениях отмечает непреодолимую тягу молодежи к новым песням, которые они «жадно впитывают» и тут же «творчески перерабатывают» [13, с. 41], тогда как более зрелые исполнители придерживаются традиционно архаичного репертуара и стиля интонирования. Она замечает: «Разностильные ансамбли старшего возрастного слоя (культивирующего унисонно-гетерофонное пение) и молодежи (культивирующей многоголосие[3]) почти никогда не смешиваются» [13, с. 41]. Усматривая в этом явлении столкновение «двух исторически обусловленных систем музыкального мышления», Эвальд говорит о необходимости «постановки проблемы соотношения стадии и системы в образовании национальных музыкальных стилей» [13, с. 41].

Прогрессивным является постулат о смысловом значении «интонационных комплексов» в их взаимосвязи с комплексами образов поэтических [13, с. 33]. Эвальд вводит в научный тезаурус термин «образ-интонация». Влияние идей Б. В. Асафьева ощущается и в исследовании семантики «интонационного комплекса» в культуре определенной социальной группы [13, с. 15–32]. Мысли З. В. Эвальд об общественной *функции* и *социальной значимости песенных жанров* получили дальнейшее развитие в изысканиях Ф. А. Рубцова, а позже в теории жанра И. И. Земцовского.

Е. В. Гиппиус
Evgeniy V. Gippius

Весомый вклад в науку о музыкальном фольклоре внес *Евгений Владимирович Гиппиус* (1903–1985). Масштабна не только его практика собирания и изучения музыкального фольклора русского Севера, центральных областей России, Белорусского Полесья, Армении, других регионов, но и научное руководство основанным им в 1927 г. Фонограмм-архивом АН СССР. На протяжении шестнадцати лет он возглавлял научную работу архива. Данная обширная деятельность побудила ученого к поиску способов хранения, методов систематизации и каталогизации несметного количества единиц записей песен.

Преследуя сугубо практические цели, Гиппиус разрабатывает *аналитический метод нотации* напевов для создания типологии многообразных музыкально-поэтических строф. Но при этом он отмечает недостатки в использовании данного метода некоторыми славянскими этномузыкологами[4]: «Все они не понимают, однако, народно-творческой природы слогового музыкального ритма, так как игнорируют его слышимость народом в песне <…>. Рассуждая о музыкальном ритме с позиций формальной логики, все эти исследователи *неправильно* понимают слоговые музыкально-ритмические формы — только как *теоретически абстрагируемые ритмические схемы*. Именно поэтому *их ритмические анализы песен не приводят, и не могут привести, ни к каким обобщающим выводам* (курсив мой. — *И. Л.*)» [1, с. 235].

Ученый предупреждает, что в процессе систематизации музыкальных образцов необходимо обращать внимание на все подробности и отношения *динамических ком-*

[3] В данном случае речь идет о многоголосии, основанном на закономерностях развития «тонально-гармонических элементов» [13, с. 41].

[4] Среди них названы: В. Вольнер, Л. Зима, К. Квитка, Ф. Колеса, Ян Лось и др. [1, с. 235].

понентов музыки, «определяющих структуру». Анализ «живой музыки» несовместим с механическим ее членением «когда в одном ряду рассматриваются статические и акустические элементы <…>, организуемые ритмом, и организующий их ритм» [3, с. 32].

В середине XX в. Е. В. Гиппиус поднимает актуальную проблему идейно-художественного замысла песни в контексте исторического фактора, говорит о влиянии исполнительской ситуации на стиль и характер смысловой интерпретации песни [1][5]. От наблюдательности ученого не ускользнула отличительная особенность «типических аранжировок хоровых песен для одного голоса, созданных волжскими запевалами» [1, с. 202]. Эту же особенность исполнения песен певцами-одиночками заметил в XIX в. В. А. Мошков. Позже Л. Л. Христиансен обозначил данный феномен термином *комбинированный напев* [11][6]. Гиппиус пишет об особом стиле исполнения, сложившемся в среде волжских бурлаков и отмечает глубокий психологизм и убедительность подчеркнуто пафосного образного строя, проникновения «в драматическую сущность русской народной песенности», тонко подмеченных М. А. Балакиревым в его обработках [1, с. 196]. Добавим, что в данном явлении находит отражение та же закономерность взаимосвязи *«общественной функции и социальной значимости песенных жанров»*, о которой в свое время писала З. В. Эвальд.

Ф. А. Рубцов
Feodosiy A. Rubtsov

Феодосий Антонович Рубцов (1904–1986), «вооруженный большим практическим опытом собирателя и исследователя» [8, с. 20], приступил к преподаванию в Ленинградской консерватории (1948) спустя шесть лет после смерти З. В. Эвальд и через четыре года после переезда Е. В. Гиппиуса в Москву. В исследованиях Рубцова, также производимых под влиянием учения Б. В. Асафьева, доминирует проблема смысла музыкальной речи песенного фольклора. Он, как и Гиппиус, критически относится к формальному анализу структуры мелодии. Его метод «изучения образной связи текста и напева» основывается на *«зависимости образной взаимосвязи слова и музыки от назначения песни, стимулирующего ее создание»* [8, с. 110].

Рубцов считает, что первичной формой интонационного выражения музыкальной мысли являются *попевки*. Их смысловая наполненность заключается не в отражении конкретного содержания слов, а в передаче их общего смысла. Структура попевок подчинена логике строения завершённых «музыкальных фраз», обобщающих смысловое содержание мелодии и имеющих «целевую направленность» [8, с. 21].

Итогом исследования феномена лада стала книга Ф. А. Рубцова «Основы ладового строения русской народной песни» [7], вызвавшая острую полемику в середине 60-х гг. С критической статьей выступил Л. Л. Христиансен [9]. Он по достоинству оценил значение данного научного труда. Но занял принципиальную позицию в от-

[5] Подробнее см.: [4].

[6] Автор настоящей статьи определяет данный феномен как «сольную транскрипцию многоголосных песен». Данное явление имеет место в творчестве современных аутентичных исполнителей. Метод сольной транскрипции приобрел художественно-смысловое значение в творчестве великих русских певцов XX в.: Ф. И. Шаляпина, Н. В. Плевицкой, Л. А. Руслановой [5; 6].

ношении отдельных существенных противоречий в выводах автора. Христиансен указал на то, что, вскрывая методологические ошибки «исследователей ладообразования народной музыки и предлагая свой метод», сам Ф. А. Рубцов не смог избежать предвзятости в некоторых вопросах теории лада [9, с. 129]. Подчеркивая важность мысли об отсутствии единой ладовой системы в русском песенном фольклоре, Христиансен считает хорошо обоснованным поиск связей музыкальных интонаций с интонациями речи. Но видит и слабую сторону этого заключения — речевое интонирование не может быть «исключительной и единственной формой возникновения музыки» [9, с. 131]. Об этом свидетельствует гипотеза Асафьева о происхождении «музыкальной интонации» и «музыкальной речи» в процессе интонирования: речевого, инструментального (минуя слово) и под воздействием «немой интонации» пластики и движений человека [9, с. 131]. Много вопросов вызвала этимология терминов, обозначающих разновидности ангемитонных ладовых форм. *Неубедительным* считает Христиансен и закрепление звукорядов за отдельными жанрами [9, с.132]; *противоречивыми* — теоретические воззрения на «простые диатонические лады» и «отрицание органичности возникновения в русском народном музыкальном творчестве функциональных связей» [9, с. 136], *субъективными* — объяснения, данные некоторым «своим верным ощущениям» выразительных свойств мажора и минора [9, с. 135].

При всей остроте критических замечаний и аргументированного оспаривания отдельных позиций автора, статья Христиансена пронизана глубоким уважением к труду Ф. А. Рубцова. Надо отдать должное скромности и честности самого Феодосия Антоновича. Его труд — это первая серьезная попытка систематизации и научного осмысления проблемы лада в теории музыкального фольклора. Понимая всю сложность поставленных перед собой задач, ученый позиционирует данную работу в виде гипотезы и не претендует на исчерпывающий итог. Отметим, что данная гипотеза, выдвинутая ученым, практически без изменений получила закрепление в трудах его учеников и последователей, а противоречия в вопросах теории лада, на которые в свое время обратил внимание Христиансен, до сих пор остались незамеченными в кругах этномузыкологов.

Л. Л. Христиансен
Lev L. Christiansen

Лев Львович Христиансен (1910–1985) — знаковая фигура в научной, исполнительской и педагогической сферах музыкальной культуры и искусства страны. Широкую известность Л. Л. Христиансен обрел как основатель и художественный руководитель Уральского русского народного хора (1943–1959), созданного им в тяжелые годы Великой Отечественной войны. Автор многочисленных научных статей, монографий, методических публикаций, сборников песен, собранных им на Урале. Он был блестящим оратором, ярким общественным деятелем, обладавшим организаторским талантом. Его имя, огромный профессиональный и творческий авторитет сыграли решающую роль в создании и дальнейшем процветании народного певческого образования в России[7].

Многие вопросы, поднимавшиеся ученым при жизни, остаются актуальными и сегодня. Прозорливость

[7] В 1967 г. им основана кафедра «Руководителей народного хора» в Саратовской государственной консерватории им. Л. В. Собинова.

и широта охвата проблем, попадавших в поле зрения Христиансена, поражают масштабностью и оригинальностью подходов к их решению. Центральная мысль научной концепции Христиансена, во многом созданной под влиянием интонационной теории Б. В. Асафьева, обращена к живому процессу песенного творчества, которое вне исполнительства существовать не может. В связи с этим ведущее положение занимают вопросы образного мышления, ассоциативного представления и переживания певцов в момент исполнения песни.

Ю. Н. Тюлин отметил «верные исходные положения» новаторского труда Христиансена «Ладовая интонационность русской народной песни» [10], смело ведущего свои изыскания на стыке музыкознания, философии и эстетики. Исследование ученого посвящено неразработанной, «совершенно неизведанной в музыкальной науке области — связи ладовой интонационности народных песен с содержанием текста» [10, с. 3].

Песня, как особый вид искусства, характеризуется единством идеи, раскрывающейся *в оппозиции равноправных, но кардинально разных компонентов* — напеве и тексте. Важная роль в актуализации *идеи* принадлежит *ассоциативной связи логики* развития выразительных свойств элементов музыкальной речи (в их совокупности), с логикой различных явлений, действий, намерений, мыслей, чувств, отражаемых в сюжете песни [10, с. 60–61].

Христиансен говорит об *асинхронном воплощении идеи* в музыке и в словах. На вербальном уровне сюжет развивается постепенно[8], а смысловая наполненность идеи проявляется по его завершении. В напеве же *обобщенный смысл идеи* находит интонационное воплощение в музыкальном построении мелодии[9] уже в первой строфе песни, и продолжает настойчиво заявлять о себе, утверждаясь в каждой последующей строфе, вплоть до эпилога. Поэтому на начальной стадии звучания часто наблюдается *смысловое противоречие* содержания первых строф текста и общего характера напева, а их *смысловое согласование* наступает в конце песни в момент драматургической развязки сюжетной линии [10, с. 59–61].

Предложенный Л. Л. Христиансеном метод целостного интонационно-смыслового анализа, имеет целью *выявление обобщенной песенной идеи, закодированной в музыке, и интонационно выражающей подтекст слов и отношение исполнителя к смыслу содержания песни.*

Научные интенции ученого находятся в русле феноменологического понимания народного песенного искусства[10]. Разработанный им аналитический метод отличается многоплановостью. Одна из его сторон — анализ версии песни, зафиксированной в момент исполнения, — нацелена на понимание когнитивного процесса песенной интерпретации в определенном ситуативном контексте. В новых обстоятельствах, как правило, происходит вариантное изменение первоначальной исполнительской версии. Песня в данных условиях получает иную смысловую трактовку идеи.

[8] В поэтическом тексте последовательно изложена сюжетная линия, подчиняющаяся в своем развитии законам драматургии: пролог (завязка сюжета) → развитие событий сюжета (перипетии) → кульминация (точка золотого сечения) → эпилог (развязка).

[9] Чаще всего мелодическая строфа строится в форме музыкального периода. Но в народных песнях встречаются и примеры структурной организации напева в форме периодичности предложений или же периодичности фраз. См.: [10, с. 40–48].

[10] В концепции Л. Л. Христиансена видны параллели с философскими изысканиями А. Ф. Лосева, В. В. Медушевского, Е. В. Назайкинского.

В разработке своей концепции Христиансен опирается на итоги сложной и многоплановой аналитической работы. Ее результаты выразились:

– в разработанном методе целостного интонационно-смыслового анализа напева и текста;

– в стройной и логически обоснованной типологии ладовых форм, выявленных из всех, доступных на тот момент, опубликованных источников и полученных на основе анализа более 2000 песенных образцов, собственноручно записанных им на Урале;

– в типологии схем структурного ритма и принципов формообразования напевов песен;

– в характеристике и типологии форм песенных запевов;

– в характеристике особенностей вариантности в народной музыке;

– в типологии многоголосного строения напевов.

Практически в каждой своей работе Лев Львович неустанно подчеркивает важность сочетания интеллектуального и художественного начал в певческом процессе исполнителей народных песен.

В заключение отметим, что Л. Л. Христиансен, Е. В. Гиппиус, З. В. Эвальд, Ф. А. Рубцов солидарны в том, что народное исполнительство основывается на сложном взаимодействии интеллектуальных и психологических процессов, происходящих в момент «погружения» певцов в художественную стихию песни.

Проводя параллель в воззрениях ученых на проблему художественного воплощения идейного замысла, отметим:

1) Е. В. Гиппиус, Ф. А. Рубцов и З. В. Эвальд, ссылаясь на собственные наблюдения, лишь констатируют наличие художественно-эстетического компонента в народно-песенном исполнительстве. Л. Л. Христиансен рассматривает данную проблему как центральную в своих научных изысканиях, адресованных как исследователям песенного фольклора, так и исполнителям.

2) Важная роль в формировании научных позиций ученых принадлежит конкретным профессиональным целям и задачам:

– Взгляды Гиппиуса и Эвальд сосредоточены на проблеме *моделирования признаков типических особенностей национального мелоса*, представленных в виде статистических схем музыкально-поэтических типов определённого ареала распространения. Данный подход обусловлен профессиональными интересами в области архивирования несметного числа песенных образцов. В обращении к статистическим методам и схемам ощущается влияние научной и организационной деятельности ученых в Фонограмм-архиве АН СССР.

– Взгляды Христиансена формировались в плоскости феноменологического понимания песенного искусства и преемственности традиций исполнительского мастерства. Существенное значение в данной связи приобретает *моделирование самого творческого процесса*, непосредственно влияющего на актуализацию типических признаков национального мелоса и песенного стиля исполнителей в живой певческой практике. Этот процесс проецирует ситуацию психологического «погружения» в атмосферу художественной правды песни и создает условия для убедительного воплощения песенного образа в естественном, осмысленном и прочувствованном интонировании. Методы подобного моделирования творческого процесса продиктованы сугубо профессиональными требованиями к сценической интерпретации фольклора и педагогическими задачами обучения народному исполнительскому искусству в лучших традициях аутентичного пения.

3) Существенное значение в концепциях ученых приобретает проблема связи музыки и слов в народной песне:

– по мнению Е. В. Гиппиуса, связь музыки и текста координируется ритмом;

– З. В. Эвальд и Ф. А. Рубцов считают, что она соотносится с функцией (назначением) и образным контекстом песни;

– Л. Л. Христиансен доказывает, что связь музыки и слов осуществляется в народной песне на основе общей идеи, особыми способами закодированной в содержании музыкального и поэтического компонентов фольклорного текста. Ритм же, в континууме с иными средствами музыкального языка, играет семантическую роль выразительного элемента, влияющего на образный строй и эмоциональный тонус конкретной песни, звучащей в конкретной исполнительской ситуации.

Изучая труды Л. Л. Христиансена и опираясь на основные постулаты его научно-творческой концепции, убеждаешься в уникальности и многоплановости практического применения его методов в педагогике, исполнительской практике, научном осмыслении песенного фольклора и народного исполнительства как феномена народного музыкального искусства. Это является ярким свидетельством актуальности его научных позиций в отношении народного песенного творчества и примером востребованности аналитических методов современными учеными и практиками.

Корифеи отечественной науки о музыкальном фольклоре Е. В. Гиппиус, Ф. А. Рубцов, Л. Л. Христиансен, З. В. Эвальд стояли у ее истоков. В своих трудах они во многом определили основные направления развития современной науки о музыкальном фольклоре. Их научные методы исследования фольклора различны, но они входят в единое пространство научной мысли о народном музыкально-поэтическом творчестве. В этом и заключается их ценность.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1 *Гиппиус Е. В.* Сборники русских народных песен М. А. Балакирева // Русские народные песни. М.: МУЗГИЗ, 1957. С. 193–228.

2 *Гиппиус Е. В.* З. В. Эвальд и ее исследования Белорусского народного песенного искусства // Песни Белорусского Полесья. М.: Сов. композитор, 1979. 143 с.

3 *Гиппиус Е. В.* Общетеоретический взгляд на проблему каталогизации народных мелодий // Актуальные проблемы современной фольклористики. Л.: Музыка, 1980. С. 23–36.

4 *Егорова И. Л.* Е. В. Гиппиус и Л. Л. Христиансен: два взгляда на народно-песенное искусство // Проблемы музыкальной науки. 2013. № 2 (13). С. 63–67.

5 *Егорова И. Л.* Исполнительский стиль Лидии Руслановой. Саратов: Изд-во СГК им. Л. В. Собинова, 2010. 221 с.

6 *Егорова И. Л.* Русская песня в творчестве Ф. И. Шаляпина, Н. В. Плевицкой, Л. А. Руслановой // Современные проблемы науки и образования. 2015. № 2–3. С. 263–270.

7 *Рубцов Ф. А.* Основы ладового строения русской народной песни. Л.: Сов. композитор, 1964. 96 с.

8 *Рубцов Ф. А.* Статьи по музыкальному фольклору. Л.; М.: Сов. композитор, 1973. 220 с.

9 *Христиансен Л. Л.* Лед тронулся // Советская музыка. 1966. № 7. С. 129–136.

10 *Христиансен Л. Л.* Ладовая интонационность русской народной песни. М.: Сов. композитор, 1976. 390 с.

11 *Христиансен Л. Л.* Встречи с народными певцами. Воспоминания. М.: Сов. композитор, 1984. 168 с.
12 *Христиансен Л. Л.* Нерешенные проблемы фольклористики // Избранные статьи по фольклору. Саратов: Изд-во СГК им. Л. В. Собинова, 2010. С. 88–101.
13 *Эвальд З. В.* Песни Белорусского Полесья. М.: Сов. композитор, 1979. 143 с.

***

© 2018. Irina L. Egorova
Saratov, Russia

E. V. GIPPIUS, F. A. RUBTSOV, L. L. CHRISTIANSEN, Z. V. EVALD: AT THE ORIGINS OF MODERN ETHNOMUSICOLOGY

Abstract: Outstanding scientists of the 20th century — E. Gippius, Z. Evald, F. Rubtsov, L. Christiansen keeping to develop advanced ideas of B. V. Asafiev and K. V. Kvitka , founders of the Russian folklore studies, came to be pioneers of the various approaches to the study of musical folklore issues. While the achievements of E. Gippius, Z. Evald, F. Rubtsov met wide recognition and were put to practice, many of L. Christiansen`s discoveries are undeservingly overlooked. The purpose of this present paper is to provide a comparative analysis of scientists' scholarly opinions in order to identify common and distinctive features in their views on folk studies issues and re-actualize various guidelines of L. Christiansen`s conception. The author concludes that despite differences in scientific approaches and analytical methods of abovementioned researchers, directions they traced in the field of folk singing studies enter the common space of scientific thought on folk musical and poetic art. Article's materials are of great practical value for professionals working in the field of ethnomusicology, folk music creative work and folk singing performance.
Keywords: Lev Christiansen, Evgeniy Gippius, Feodosiy Rubtsov, Zinaida Evald, art, ethnomusicology, music, folklore, folk music studies, folk song, folk performance.
Information about the author: Irina L. Egorova — PhD in Arts, Professor, L. V. Sobinov Saratov State Conservatory, Kirov Ave, 1b, 410065 Saratov, Russia. E-mail: i.egorova@inbox.ru
Received: February 28, 2018
Date of publication: December 28, 2018
For citation: Egorova I. L. E. V. Gippius, F. A. Rubtsov, L. L. Christiansen, Z. V. Evald: at the origins of modern ethnomusicology. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2018, vol. 50, pp. 274–283. (In Russian)

REFERENCES

1 Gippius E. V. Sborniki russkikh narodnykh pesen M. A. Balakireva [Collections of Russian Folk Songs of M. A. Balakirev]. Balakirev M. A. *Russkie narodnye pesni* [Russian Folk Songs]. Moscow, Muzgiz Publ., 1957, pp. 193–228. (In Russian)
2 Gippius E. V. Z. V. Jeval'd i ejo issledovanija Belorusskogo narodnogo pesennogo iskusstva. [Z. V. Evald and her research of the Belarusian folk singing art]. *Pesni Belorusskogo Poles'ja* [The Songs of Belarusian Polesie]. Moscow, Sovetskii kompozitor Publ., 1979. 143 p. (In Russian)

3 Gippius E. V. Obshcheteoreticheskiy vzglyad na problemu katalogizatsii narodnykh melodiy [A General Theoretical Approach to the Problem of Cataloguing Folk Melodies]. *Aktual'nye problemy sovremennoy fol'kloristiki* [Relevant Issues of Contemporary Folk Music Studies]. Leningrad, Muzyka Publ., 1980, pp. 23–36. (In Russian)

4 Egorova I. L. E. V. Gippius i L. L. Christiansen: dva vzgljada na narodno-pesennoe iskusstvo [Evgeny Gippius and Lev Christiansen: Two Approaches to the Art of Folk Singing]. *Problemy muzykal'noj nauki*, 2013, no 2 (13), pp. 63–67. (In Russian)

5 Egorova I. L. *Ispolnitel'skij stil' Lidii Ruslanovoj* [Performing style of Lidia Ruslanova]. Saratov, Izdatel'stvo SGK im. L. V. Sobinova Publ., 2010. 221 p. (In Russian)

6 Egorova I. L. Russkaja pesnja v tvorchestve F. I. Shaljapina, N. V. Plevickoj, L. A. Ruslanovoj [Russian song in creative work of F. I. Shaliapin, N. V. Plevickaya, L. A. Ruslanova]. *Sovremennye problemy nauki i obrazovanija*, 2015, no 2, pp. 263–270. (In Russian)

7 Rubtsov F. A. *Osnovy ladovogo stroenija russkoj narodnoj pesni* [The modal basis of the structure of Russian folk songs]. Leningrad, Sovetskii kompozitor Publ., 1964. 96 p. (In Russian)

8 Rubtsov F. A. *Stat'i po muzykal'nomu fol'kloru* [Articles on musical folklore]. Leningrad, Moscow, Sovetskij kompozitor Publ., 1973. 220 p. (In Russian)

9 Christiansen L. L. Ljod tronulsja [The ice has been broken]. *Sovetskaja muzyka*, 1966, no 7, pp. 129–136. (In Russian)

10 Christiansen L. L. *Ladovaja intonacionnost' russkoj narodnoj pesni* [Modal intonation of Russian folk song]. Moscow, Sovetskii kompozitor Publ., 1976. 390 p. (In Russian)

11 Christiansen L. L. *Vstrechi s narodnymi pevcami. Vospominanija.* [Meetings with folk singers. Recollections]. Moscow, Sovetskii kompozitor Publ., 1984. 168 p. (In Russian)

12 Christiansen L. L. Nereshennye problemy fol'kloristiki [Unresolved problems of folklore studies]. *Izbrannye stat'i po fol'kloru* [Selected articles on folklore]. Saratov, Izdatel'stvo SGK im. L. V. Sobinova Publ., 2010, pp. 88–101. (In Russian)

13 Jeval'd Z. V. *Pesni Belorusskogo Poles'ja* [The Songs of Belarusian Polesie]. Moscow, Sovetskij kompozitor Publ., 1979. 143 p. (In Russian)

УДК 7.017.412 +745.04
ББК 85.125+85.12

This is an open access article distributed under
the Creative Commons Attribution 4.0
International (CC BY 4.0)

© 2018 г. Г. И. Борзунов
г. Москва, Россия

© 2018 г. А. В. Фирсов
г. Москва, Россия

© 2018 г. А. Н. Новиков
г. Москва, Россия

ИНДЕКСАЦИЯ ЦВЕТОВЫХ СОЧЕТАНИЙ УЗОРОВ РУССКОГО ДЕКОРАТИВНО-ПРИКЛАДНОГО ИСКУССТВА

Аннотация: В данной работе впервые выполнена индексация цветовых сочетаний узоров прялок, которые представляли собой выборки из музейного фонда РГУ им. А. Н. Косыгина. Показана эффективность предложенного метода индексации: все различные по цветовым контрастам изображения получили различные индексы, т. е. различные по значениям характеристические векторы. Анализ указанных характеристических векторов позволил определить особенности распределения цветовых контрастов в индексируемых изображениях, а также выделить наиболее характерные цветовые сочетания, для узоров прялок. Проведенный вычислительный эксперимент показал, данный метод индексации цветных изображений может использоваться для автоматизированной классификации больших по объему коллекций таких важных для искусствоведческих исследований цветных изображений как узоры прялок. Кроме того, данный метод индексации цветовых сочетаний может служить основой содержательного поиска узоров прялок на основе распознавания цветовых контрастов.

Ключевые слова: коллекции изображений, узоры прялок, автоматическая классификация, содержательный поиск изображений, детекторы опорных точек, дескрипторы опорных точек, цветовые контрасты.

Информация об авторах:
Георгий Иванович Борзунов — доктор технических наук, профессор, Российский государственный университет им. А. Н. Косыгина, ул. Садовническая, д. 33, стр. 1, 117997 г. Москва, Россия. E-mail: borzunov_g@mail.ru
Андрей Валентинович Фирсов — доктор технических наук, профессор, Российский государственный университет им. А. Н. Косыгина, ул. Садовническая, д. 33, стр. 1, 117997 г. Москва, Россия. E-mail: firsov_a_v@mail.ru
Александр Николаевич Новиков — доктор технических наук, профессор, Российский государственный университет им. А. Н. Косыгина, ул. Садовническая, д. 33, стр. 1, 117997 г. Москва, Россия. E-mail: a_n_novikov@mail.ru

Дата поступления статьи: 15.05.2018

Дата публикации: 28.12.2018
Для цитирования: *Борзунов Г. И., Фирсов А. В., Новиков А. Н.* Индексация цветовых сочетаний узоров русского декоративно-прикладного искусства // Вестник славянских культур. 2018. Т. 50. С. 284–300.

Современные коллекции изображений (графические базы данных) могут насчитывать сотни тысяч и более экземпляров изображений, количество графической информации в пространстве сети Интернет столь велико, что вообще оценивается лишь приблизительно. Очевидно, чтобы использовать эту информацию в различных целях, в том числе в исследованиях искусствоведческой направленности, необходимы средства поиска изображений по описанию или по графическому представлению их содержания, т. е. средства содержательного или контекстного поиска. Средства содержательного поиска изображений, в свою очередь, основываются на методах распознавания и формального описания (индексации) содержания изображений. Поэтому задача распознавания и контекстного (содержательного) поиска изображений в больших коллекциях или в сети интернет остается весьма актуальной. В последнее десятилетие одновременно с развитием аппаратных средств и программного обеспечения обработки изображений быстро совершенствовались методы распознавания точечных изображений, которые обеспечили новые возможности автоматической классификации и содержательного поиска изображений, имеющих заданные характеристики или содержащие определенные объекты. Основанные на этих методах алгоритмы и их программные реализации успешно применялись для решения задач в самых различных областях человеческой деятельности: для классификации отпечатков пальцев [18], детектирования стволов деревьев [7], поиска похожих на заданные изображения картинок или фотографий в сети Интернет [19], распознавания эмоций по лицам на фотографиях [2]. Приведенное выше перечисление работ по распознаванию и содержательному поиску изображений показывает, что исследования в этом направления проводятся широким фронтом. При этом следует отметить, что из-за отсутствия эффективных универсальных методов и алгоритмов успешно решаемые задачи относятся к узким предметным областям. Создание методов и на их основе алгоритмов распознавания изображений и их содержательного поиска в каждой новой предметной области требует разработки специальной технологии доступа к коллекциям изображений, основанной на сопоставлении изображению набора визуальных примитивов (характеристик цвета, формы, текстуры) и определении количественной оценки близости примитивов различных изображений [9], т. е. индексации. Так, для индексации и сравнения изображений по характеристикам цвета широко, но в узких предметных областях, успешно применяется метод цветовых гистограмм и его различные модификации [5; 13; 3; 6]. Однако, как показывает анализ доступных источников, при этом не используются в полной мере такие характеристики цвета, как оценки цветовых гармоний, и это несмотря на то, что цветовые гармонии играют важную роль в искусстве, образовании и в решении современных прикладных задач дизайна [17]. Это обстоятельство обусловлено тем, что само понятие цветовой гармонии оказывается комплексным и ее различные аспекты с трудом подаются строгой формализации. Так, Иоханес Иттен, известный теоретик дизайна, художник и педагог Баухауза, в своей монографии «Искусство цвета» определяет цветовые гармонии на основе анализа семи типов цветовых контрастов [14]: 1) по цвету (тону); 2) светлого и темного; 3) холодного и теплого; 4) дополнительных цветов; 5) симультанный (виртуальный); 6) по насыщенности; 7) по площади цветовых пятен.

В работе «Индексация изображения по цветовым сочетаниям» [10] был предложен метод индексации цветовых контрастов по тону и по сочетанию дополнительных цветов (первый и четвертый типы цветовых контрастов по И. Иттену). В данной работе приводятся результаты использования указанного метода индексации цветовых контрастов для количественной оценки цветовых контрастов изображений узоров 11 прялок, которые являются выборками из коллекции музейного фонда РГУ им. А. Н. Косыгина. Выбор таких наборов изображений обусловлен актуальностью комплексного изучения феномена прялок как части традиционной народной культуры [16]. Указанные оценки цветовых контрастов могут использоваться для определения количественной оценки близости узоров прялок при классификации или при содержательном поиске. В рамках предлагаемого метода в качестве модели цвета при построении дескрипторов цветовых контрастов используется стандартный 24-секторный цветовой круг, на который накладывается шкала цвета (тона) в модели HSV (рисунок 1).

Рисунок 1 – Стандартный 24-секторный цветовой круг с наложенной на него шкалой компоненты цвета модели HSV, значения которой показаны на внутренней окружности
Figure 1 — Standard 24-sector color circle with a HSV model color component scale superimposed on it, the values of which are shown in the inner circle

Для построения детекторов цветовых контрастов используются известные алгоритмы квантования точеных изображений и преобразования их из цветовой модели *RGB* в цветовую модель *HSV* [8], а также программные средства, предназначенные для редактирования цветных точечных изображений [1; 4].

Опустив некоторые технические детали, можно считать, что в рамках предлагаемого метода индексирование цветных контрастов выполняется в результате 4 этапов (рисунок 2).

Рисунок 2 – Этапы индексации цветовых контрастов
Figure 2 – Phases of color contrasts indexing

Ниже эти этапы рассматриваются подробно на примере индексирования узора прялки, изображение которого приводится на рисунке 3. Для индексации этого изображения выполняются следующие действия:

Этап 1 — Квантование. Для заданного изображения с помощью графического редактора [4] была построена оптимальная палитра [8], состоящая из 8 цветов (рисунок 4).

Рисунок 3 – Исходное изображение узора прялки
Figure 3 – Initial image of the spinning wheel pattern

Рисунок 4 – Оптимальная восьмицветная палитра, полученная в результате квантования узора, приведенного на рисунке 3
Figure 4 – The optimal eight-color palette obtained by quantizing the pattern shown in figure 3

Этап 2. Выполняется преобразование изображения из цветовой модели *RGB* в модель *HSV* при помощи графического редактора [1]. Результатом этого шага является представление палитры в виде массива *HSV*, в котором раздельно хранятся значения тона, насыщенности и яркости. В качестве примера ниже приводится результат преобразования для палитры, приведенной на рисунке 4 в виде таблицы 1, в которой первые 3 строки содержат значения цветовой модели RGB, а последние 3 строки — значения цветовой модели *HSV*.

Таблица 1 – Преобразование палитры из модели *RGB* в модель *HSV*
Table 1 – Converting the palette from RGB model to HSV model

№	1	2	3	4	5	6	7	8
R	52	94	146	142	97	182	165	224
G	42	40	55	73	89	116	144	206
B	41	30	28	57	86	104	127	182
H	5	9	14	11	16	9	27	34
S	21	68	81	60	11	43	23	19
V	20	37	57	56	38	71	65	88

Этап 3. Из полученной палитры модели *HSV* выделяется ее цветовая компонента *H* и определяется размещение ее значений относительно секторов цветового круга. В таблице 2 во второй строке приводятся номера секторов цветового круга, которым принадлежат значения компоненты *H* из таблицы 1.

Таблица 2 – Номера секторов цветового круга, которым принадлежат значения компоненты *H* из таблицы 1
Table 2 – Number of sectors of the color circle, to which the values of the components of H from table 1 belong

H	5	9	14	11	16	9	27	34
№	6	6	6	6	5	6	4	4

Далее с помощью компьютерной технологии (например, с помощью графического редактора [1]) значения цветовой компоненты *H* переносятся на стандартный 24-секторный цветовой круг по схеме, приведенной на рисунке 1. Результат выполнения этого этапа относительно значений цветовой компоненты *H*, представленной таблицей 2, иллюстрируется рисунком 5. Эти точки, соотнесенные с секторами цветового круга, являются детекторами распознавания цветовых контрастов изображений.

Рисунок 5 – Размещение значений цветовой компоненты модели HSV в секторах цветового круга
Figure 5 – Distribution of the values for color components of the HSV model in the sectors of the color circle

Этап 4. Формирование характеристического вектора цветовых контрастов. Все размещенные на цветовом круге точки соединяются попарно отрезками прямых, моделирующими ребра графа. При этом образуется полный граф. На рисунке 6 приводится полный граф, образованный значениями цветовой компоненты *H*, размещения которых на цветовом круге показано на рисунке 5.

Рисунок 6 – Полный граф, образованный значениями цветовой компоненты H (см. рисунок 5)
Figure 6 – Complete graph formed by the values of the color component H (see figure 5)

Трехвершинные подграфы этого графа являются дескрипторами цветовых контрастов изображений. Оценка цветовых контрастов основывается на анализе вариантов размещения на цветовом круге вершин этих подграфов (триад). Такие триады играют важную роль при построении гармонических сочетаний цветов [14; 15], но в данном случае в целях индексации контрастов рассматриваются и анализируются все возможные триады, выделяемые из указанного выше полного графа, среди которых могут быть цветовые сочетания не являющиеся гармоническими. Присутствие в изображении негармонических триад нередко встречается в фотографиях или в изображениях, полученных с использованием сканирования. В общем случае для выявления различия и схожести цветовых контрастов различных изображений такие цветовые сочетания также необходимо учитывать. При анализе каждой из указанных триад формируется координата характеристического вектора *X*, которая соответствует одной из характеристик размещения цветов на цветовом круге. Характеристический вектор имеет следующую структуру: *X*[0] — *X*[3] — в каждой координате содержится количество триад, представляющих собой сочетание трех основных цветов из четырех возможных вариантов; *X*[4] — *X*[27] — триада содержит 2 основных цвета в секторах, представляющих собой сочетание двух секторов их четырех возможных секторов, а также 1 неосновной цвет в одной из четвертей круга; *X*[28] — *X*[67] — триада содержит 1 основной цвет в одном из секторов цветового круга, а два неосновных цвета размещаются всеми возможными способами по четвертям цветового круга; *X*[68] — *X*[81] — Триада не содержит основных цветов и 3 неосновных цвета размещаются всеми возможными способами по четвертям цветового круга. Как видно из приведенного описания, при формировании характеристического вектора не рассматриваются подграфы на четырех вершинах, так как они покрываются подграфами на трех вершинах. Для рассматриваемого примера (рисунок 6) все 10 треугольников не содержат основных цветов, лежат в первой четверти цветового круга и, следовательно, все координаты соответствующего характеристического вектора *X1*равны 0, кроме координаты 68: *X1*[68]=10. С точки зрения художника или дизайнера это означает, что цветовая гамма изображения, приведенного на рисунке 3, построена на родственных желто-красных сочетаниях ведущих цветов. Анализ полученных характеристических векторов показал, что всем изображениям, которые, по мнению экспертов, обладали различным цветовым контрастом, были поставлены в соответствие различные характеристические векторы. Это иллюстрируется таблицей 3, в которой приводятся значения координат фрагментов характеристических векторов *X1* — *X5*. Эти характеристические векторы были получены для узоров, представленных соответственно на рисунках 3, 7, 10, 12, 14. В качестве центра пространства цветовых сочетаний был принят характеристический вектор *Xc* (см. таблицу 3), значения координат которого равны среднему значению по всей выборке узоров. Вектор *Xc* является шаблоном, который ограничивает пространство цветовых контрастов исследованной выборки узоров прялок.

Таблица 3 – Значения координат фрагментов характеристических векторов X1–X5
Table 3 – Values of the fragments coordinates of the characteristic vectors of X1–X5

№	Xc — шаблон	X1	X5	X2	X3	X4
16	0,454545	0	0	0	0	0
18	0,090909	0	0	0	0	0
28	2,545455	0	0	0	0	13
32	0,818182	0	0	0	0	4
35	0,090909	0	0	0	0	0
36	1,363636	0	0	0	0	0
38	0,636364	0	0	0	0	0
40	0,090909	0	0	0	0	0
46	0,454545	0	0	0	0	0
48	0,636364	0	0	0	0	0
56	0,454545	0	0	0	0	0
68	6,727273	10	6	0	19	12
71	0,454545	0	0	1	0	0
72	14,27273	0	22	41	15	13
76	5,363636	0	0	0	0	0
80	0,454545	0	0	0	0	0

В качестве расстояния между цветовыми контрастами изображений была принята сумма модулей разности координат характеристических векторов. В таблице 4 приводятся расстояния между цветовыми контрастами шаблона (вектор Xc) и соответственно узоров, приведенных на рисунках 3 (вектор X1), 7 (вектор X2), 10 (вектор X3), 12 (вектор X4), 14 (вектор X5).

Таблица 4 – Расстояния между цветовыми контрастами шаблона (вектор Xc) и узоров
Table 4 – Distances between pattern color contrasts (Xc vector) and patterns

Векторы, определяющие цветовое сочетание	Xc–X1	Xc–X2	Xc–X3	Xc–X4	Xc–X5
Расстояние в пространстве цветовых контрастов	31,454546	22,363632	47,454542	26,909086	30,727272

Из пяти узоров, для которых в таблице 4 приведены расстояния от центра выборки, ближайшим к центру пространства цветовых сочетаний, является. узор, представленный на рисунке 7. На рисунке 8 приводится полный граф, образованный значениями цветовой компоненты *H* узора, представленного на рисунке 7. Этот узор может считаться наиболее характерным для рассматриваемой коллекции. Максимальное удаленным от центра выборки является узор, представленный на рисунке 10 (вектор *X3*). Расстояние между векторами *Xc* и *X3* (47,454542), может быть принято в качестве порога

классификации: все изображения удаленные от шаблона *Xc* на расстояние, не превышающее 47,454542 принадлежат классу цветовых контрастов рассматриваемой выборки узоров; изображения удаленные от шаблона *Xc* на расстояние большее, чем 47,454542 оказываются вне этого класса цветовых контрастов. Таким образом, вектор *Xc* может служить основой классификации изображений на основе цветовых сочетаний.

Рисунок 7 – Узор, ближайший к центру пространства цветовых сочетаний
Figure 7 – The pattern closest to the center of the color combinations space

Рисунок 8 – Полный граф, образованный значениями цветовой компоненты H узора, представленного на рисунке 7
Figure 8 – The Complete graph formed by the values of the color component H of the pattern shown in figure 7

Анализ структуры вектора Хс позволяет получить описание наиболее часто встречающихся цветовых сочетаний среди узоров прялок. Так, на рисунке 9 приводится распределение частоты встречаемости видов цветовых сочетаний узоров прялок (значения по вертикали) по видам цветовых контрастов (горизонтальная числовая ось).

Рисунок 9 – Распределение частоты встречаемости видов цветовых сочетаний узоров прялок по видам цветовых контрастов
Figure 9 – Frequency distribution for species of spinning wheels` patterns color combinations

Анализ графика, приведенного на рисунке 9, показывает, что наиболее характерными для узоров прялок являются цветовые сочетания, определяемые следующими координатами характеристического вектора: 72 — триады не содержат основных цветов, и 3 неосновных цвета соответствуют секторам первой и четвертой четверти цветового круга, цветового круга (см. рисунки 10, 11); 68 — триады не содержат основных цветов и все 3 неосновных цвета соответствуют секторам одной и той же первой четверти цветового круга (см. рисунки 12, 13), 28 — триады содержат 1 основной цвет в секторе 1 и 2 неосновных цвета в одной и той же первой четверти цветового круга (см. рисунки 14, 15).

Рисунок 10 – Узор, палитра которого не содержит основных цветов, и 3 неосновных цвета соответствуют секторам первой и четвертой четверти цветового круга, цветового круга
Figure 10 – The Pattern with a palette that does not contain primary colors and 3 non-primary colors correspond to the sectors of the first and fourth quarters of the color wheel

Рисунок 11 – Полный граф, образованный значениями цветовой компоненты H узора, представленного на рисунке 10
Figure 11 – The Complete graph formed by the values of the color component H of the pattern shown in figure 10

Рисунок 12 – Узор, максимальное число триад которого не содержит основных цветов и все 3 неосновных цвета соответствуют секторам одной и той же первой четверти цветового круга
Figure 12 – The Pattern whose maximum number of triads does not contain primary colors and all 3 non-primary colors correspond to the sectors of the same first quarter of the color circle

Рисунок 13 – полный граф, образованный значениями цветовой компоненты H узора, представленного на рисунке 12
Figure 13 – The complete graph formed by the values of the color component of the H-pattern shown in figure 12

Рисунок 14 – Узор, максимальное число триад которого содержат 1 основной цвет в секторе 1 и 2 неосновных цвета в одной и той же первой четверти цветового круга
Figure 14 – The Pattern with a maximum number of triads containing 1 basic color in sector 1 and 2 non-base colors in the same first quarter of the color circle

Рисунок 15 – Полный граф, образованный значениями цветовой компоненты H узора, представленного на рисунке 14
Figure 15 – The Complete graph formed by the values of the color component of H pattern shown in figure 14

Таким образом, узоры рассмотренной выборки прялок при индексации только цветовых контрастов характеризуются теплыми родственно-контрастными сочетаниями. Для более полной характеристики цветовых гармоний узоров прялок необходимо дополнительно индексировать контрасты светлого и темного, холодного и теплого, симультанных (виртуальных) контрасты, контрасты по насыщенности и по площади цветовых пятен [14].

Выводы по статье. Экспериментальное применение предложенного в работе [10] метода индексации цветовых сочетаний для оценки цветовых контрастов узоров прялок подтвердило его возможность его использование при распознавании и классификации изображений на основе указанных оценок. Одновременно выявлены для узоров прялок наиболее характерные сочетания ведущих цветов. Показана возможность поиска в коллекциях изображений наиболее близких по цветовым сочетаниям к заданному изображению. Показана возможность использования характеристических векторов для автоматизации составления вербальных описаний цветовых сочетаний, используемых в узорах прялок. Естественным развитием рассмотренного в данной работе метода является разработка на основе использования графа соседства цветов [11; 12] алгоритмов индексации контрастов светлого и темного, холодного и теплого, симультанных (виртуальных) контрастов, контрастов по насыщенности и по площади цветовых пятен [14].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1 Adobe color CC. URL: https://color.adobe.com/ru/create/color-wheel (дата обращения: 12.11.2017).

2 Emotient — приложения для Google Glass, распознающее эмоции // T-human. URL: http://t-human.com/journal/emotient-prilozheniya-dlya-google-glass-raspoznayushhee-emocii/ (дата обращения: 12.11.2017).

3 *Ghazi Dr., Qaryouti M.* et al. A Novel Method for Color Image Recognition // International Journal of Computer Science and Mobile Computing. 2016. No 11. Vol. 5. Pp. 57–64.

4 GNU Image Manipulation Program. User Manual // Gimp. URL: https://docs.gimp.org/2.8/ru/ (дата обращения: 12.11.2017).

5 *Joutou T., Yanai K.* A food image recognition system with multiple kernel learning // IEEE International Conference on Image Processing. 7–10 Nov 2009. P. 285–288. DOI: 10.1109/ICIP.2009.5413400.

6 *Parker J. R.* Algorithms for Image Processing and Computer Vision, Second Edition. Indianapolis: Wiley Publishing, Inc., 2012. 506 p.

7 *Аблоухов С. И., Егупов Р. Д., Лобов Д. В.* Детектирование стволов деревьев на основе алгоритмов библиотеки OpenCV // Инновационная наука. 2016. № 5. С. 9–12.

8 Алгоритмические основы растровой машинной графики / *Иванов Д. В., Карпов А. С. и др.* М.: Интернет-Университет Информационных Технологий, БИНОМ, Лаборатория знаний, 2010. 283 с.

9 *Байгарова Н. С., Бухштаб Ю. А., Евтеева Н. Н. и др.* Некоторые подходы к организации содержательного поиска изображений и видеоинформации URL: http://www.keldysh.ru/papers/2002/prep78/prep2002_78.html (дата обращения: 12.11.2017)

10 *Борзунов Г. И., Бесчастнов Н. П., Стор И. Н.* Индексация изображения по цветовым сочетаниям // Дизайн и технологии. 2017. № 62 (104). С. 34–40.

11 *Борзунов Г. И., Моисеев К. А., Новиков А. Н.* Использование графа соседства цветов для распознавания линейных элементов в текстильных узорах // Известия высших учебных заведений. Технология текстильной промышленности. 2012. № 2. С. 142–146.

12 *Борзунов Г. И., Моисеев К. А., Новиков А. Н.* Использование графа соседства цветов для распознавания цветных клеток в текстильных узорах // Известия вузов. Технология текстильной промышленности. 2013. № 1. С. 144–147.

13 *Захаров Р. К.* Методы повышения качества изображений в задачах распознавания // Современные научные исследования и инновации. 2012. № 8 URL: http://web.snauka.ru/issues/2012/08/16488 (дата обращения: 29.09.2017).

14 *Иттен Й.* Искусство цвета / пер. с нем. Л. Монахова. М.: Д. Аронов, 2007. 96 с.

15 *Миронова Л. Н.* Цветоведение. Минск: Высшая школа, 1984. 286 с.

16 *Слепынина Л. Ю.* Прялка в традиционной культуре: мифопоэтика и типология (на материалах Костромской губернии): автореф. дис. … канд. культурологии. Киров: Изд-во ВГГУ, 2007. 18 с.

17 *Снетков В. Ю., Шугарова Л. Н.* Модели и принципы цветовой гармонии // Вестник МЭИ. Радиоэлектроника. 2010. № 3. С. 132–135.

18 *Хоанг Нгок Фан, Спицын В. Г.* Алгоритмы для классификации отпечатков пальцев на основе применения фильтра Габора, вейвлет-преобразования и многослойной нейронной сети // Известия Томского политехнического университета. 2012. Т. 320, № 5. С. 60–64.

19 Яндекс поиск картинок и фотографий. URL: http:\\images.yandex.ru (дата обращения: 12.11.2017).

***

© 2018. Georgii I. Borzunov
Moscow, Russia

© 2018. Andrey V. Firsov
Moscow, Russia

© 2018. Alexander N. Novikov
Moscow, Russia

INDEXING OF COLOR COMBINATIONS PATTERNS OF RUSSIAN DECORATIVE AND APPLIED ART

Abstract: This paper is the first to perform indexing of color combinations of the spinning wheels patterns, based on a selection from the Museum Fund of A. N. Kosygin Russian State University. The authors display the efficiency of the proposed indexing method: all the images with differing color contrasts obtained different indexes, i.e. different values of characteristic vectors. The analysis of the specified characteristic vectors allowed to define features of distribution of color contrasts in indexed images and to allocate the most characteristic color combinations for patterns of spinning wheels. The computational experiment showed that this method of color image indexing can be used for automated classification of large collections of as patterns of spinning wheels so important for art studies of color images. In addition, this method of indexing color combinations can serve as a basis for content search of spinning wheels` color patterns based on the recognition of color contrasts.
Keywords: collection of images, patterns, spinning wheels, automatic classification, content search of images, control points detectors, descriptors reference points, color contrasts.
Information about authors:
Georgii I. Borzunov — DSc in Technical Sciences, Professor, A. N. Kosygin Russian State University, Sadovnicheskaya St., 33, build. 1, 117997 Moscow, Russia. E-mail: borzunov_g@mail.ru
Andrey V. Firsov — DSc in Technical Sciences, Professor, A. N. Kosygin Russian State University, Sadovnicheskaya St., 33, build. 1, 117997 Moscow, Russia. E-mail: firsov_a_v@mail.ru
Alexander N. Novikov — DSc in Technical Sciences, Professor, A. N. Kosygin Russian State University, Sadovnicheskaya St., 33, build. 1, 117997 Moscow, Russia. E-mail: a_n_novikov@mail.ru
Received: May 15, 2018
Date of publication: December 28, 2018
For citation: Borzunov G. I., Firsov A. V., Novikov A. N. Indexing of color combinations patterns of Russian decorative and applied art. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2018, vol. 50, pp. 284–300. (In Russian)

REFERENCES

1 *Adobe color CC*. Available at: https://color.adobe.com/ru/create/color-wheel (accessed 12 November 2017). (In Russian)

2 Emotient — prilozheniia dlia Google Glass, raspoznaiushchee emotsii [Emotient — applications for Google Glass that recognize emotions]. *T-human*. Available at: http://t-human.com/journal/emotient-prilozheniya-dlya-google-glass-raspoznayushhee-emocii/ (accessed 12 November 2017). (In Russian)

3 Ghazi Dr., Qaryouti M. et al. A Novel Method for Color Image Recognition. *International Journal of Computer Science and Mobile Computing*, 2016 (November), no 11, vol. 5, pp. 57–64. (In English)

4 GNU Image Manipulation program. User manual. *Gimp*. Available at: https://docs.gimp.org/2.8/ru/ (accessed 12 November 2017). (In English)

5 Joutou T., Yanai K., A food image recognition system with multiple kernel learning. *IEEE International Conference on Image Processing*. 7–10 November 2009, pp. 285–288. DOI: 10.1109,ICIP.2009.5413400. (In English)

6 Parker J. R. *Algorithms for Image Processing and Computer Vision*, Second Edition. Indianapolis, Wiley Publishing, Inc. Publ., 2012. 506 p. (In English)

7 Ableukhov S. I., Egupov R. D., Lobov, D. V. Детектирование стволов деревьев на основе алгоритмов библиотеки OpenCV [Detection of tree trunks based on the algorithms of the OpenCV library]. *Innovatsionnaia nauka*, 2016, no 5, pp. 9–12. (In Russian)

8 *Algoritmicheskie osnovy rastrovoj mashinnoj grafiki* [Algorithmic foundations of raster computer graphics], Ivanov D. V., Karpov A. S. and others. Moscow, Internet-University of Information Technologies, BINOMIAL, laboratory of knowledge Publ., 2010. 283 p. (In Russian)

9 Baygarova N. S. Bukhshtab Yu. A., Evteeva N. H. Koryagin D. A. Nekotorye podhody k organizacii soderzhatel'nogo poiska izobrazhenij i videoinformacii [Some approaches to the organization of content search of images and video data]. *Sait IPM im. M. V. Keldysha* [M. V. Keldysh`s IPM website]. Available at: http://www.keldysh.ru/papers/2002/prep78/prep2002_78.html (accessed 12 November 2017). (In Russian)

10 Borzunov G. I., Beschastnov N. P., Stor I. N. Indeksaciya izobrazheniya po cvetovym sochetaniyam [Indexing images by color combinations]. *Dizajn i tekhnologii*, 2017, no 62 (104), pp. 34–40. (In Russian)

11 Borzunov G. I., Moiseev K. A., Novikov A. N. Ispol'zovanie grafa sosedstva cvetov dlya raspoznavaniya linejnyh ehlementov v tekstil'nyh uzorah [Use of the colors` adjacency graph for recognizing of linear elements in textile pattern]. *Izvestiya vysshih uchebnyh zavedenij. Tekhnologiya tekstil'noj promyshlennosti*, 2012, no 2, pp. 142–146. (In Russian)

12 Borzunov G. I., Moiseyev, A. K., Novikov A. N. Ispol'zovanie grafa sosedstva cvetov dlya raspoznavaniya cvetnyh kletok v tekstil'nyh uzorah [Use of the colors adjacency graph for recognizing colored cells in textile patterns]. *Izvestiya vysshih uchebnyh zavedenij. Tekhnologiya tekstil'noj promyshlennosti*, 2013, no 1, pp. 144–147. (In Russian)

13 Zakharov R. K. Metody povysheniya kachestva izobrazhenij v zadachah raspoznavaniya [Methods of image quality improvement in recognition problems]. *Sovremennye nauchnye issledovaniya i innovacii*, 2012, no 8. Available at: http://web.snauka.ru/issues/2012/08/16488 (accessed 29 September 2017). (In Russian)

14 Itten I. *Iskusstvo cveta* [The art of color], translated from Germany by L. Monahova. Leningrad, Moscow, D. Aronov Publ., 2007. 96 p. (In Russian)

15 Mironova L. N. *Cvetovedenie* [Color science]. Meganewton, High school Publ., 1984. 286 p. (In Russian)

16 Slepynin L. Y. *Pryalka v tradicionnoj kul'ture: mifopoehtika i tipologiya (na materialah Kostromskoj gubernii)* [Spinning Wheel in traditional culture: poetics and typology (based on materials of Kostroma province). Abstract of dissertation candidate of Culturology. Kirov, 2007. 18 p. (In Russian)

17 Snetkov V. Y., Sugarova L. N. Modeli i principy cvetovoj garmonii [Models and principles of color harmony]. *Vestnik MEHI. Radioehlektronika*, 2010, no 3, pp. 132–135. (In Russian)

18 Hoang Ngoc Phan, Spitsyn V. G. Algoritmy dlya klassifikacii otpechatkov pal'cev na osnove primeneniya fil'tra Gabora, vejvlet-preobrazovaniya i mnogoslojnoj nejronnoj seti [Algorithms for fingerprint classification based on Gabor filter, wavelet transform and multilayer neural network application]. *Izvestiya Tomskogo politekhnicheskogo universiteta*, 2012, vol. 320, no 5, pp. 60–64. (In Russian)

19 *Yandeks poisk kartinok i fotografij* [Yandex search of pictures and photos]. Available at: http:\\images.yandex.ru (accessed 12 November 2017). (In Russian)

УДК 257.7-047.43:[791+654.197](470)
ББК 85.38 +85.373(2)+63.521(=41)-7

This is an open access article distributed under
the Creative Commons Attribution 4.0
International (CC BY 4.0)

© 2018 г. А. А. Бесков
г. Нижний Новгород, Россия

ОБРАЗ СЛАВЯНСКОГО ЯЗЫЧЕСТВА В РОССИЙСКОМ КИНЕМАТОГРАФЕ И НА ТЕЛЕВИДЕНИИ

Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта «Комплексное историко-религиоведческое изучение феномена русского неоязычества» (проект № 15-31-01247)

Аннотация: В статье рассматриваются различные варианты репрезентации славянского язычества в советских и российских кинофильмах и телепередачах. Ранее эта тема почти не привлекала внимание ученых, хотя накопился значительный материал, требующий своего осмысления. Если в советскую эпоху кинематографисты проявляли симпатию преимущественно к язычникам, а не христианам, то в настоящее время наблюдается обратная ситуация. Причина этого в позиции государства, взявшего курс на поддержку православия. Однако на телевидении заметны тенденции к реабилитации и романтизации язычества, в чем можно видеть отражение потребностей российского общества. Вероятно, противостояние прохристианских и проязыческих интенций в российских фильмах и телепередачах будет лишь усиливаться.

Ключевые слова: визуальная культура, русская культура, российский кинематограф, российское телевидение, славянское язычество, массовое историческое сознание.

Информация об авторе: Андрей Анатольевич Бесков — кандидат философских наук, Нижегородский государственный педагогический университет им. К. Минина, ул. Ульянова, д. 1, 603000 г. Нижний Новгород, Россия. E-mail: beskov_aa@mininuniver.ru

Дата поступления статьи: 20.04.2018
Дата публикации: 28.12.2018
Для цитирования: *Бесков А. А.* Образ славянского язычества в российском кинематографе и на телевидении // Вестник славянских культур. 2018. Т. 50. С. 301–313.

Заявленная в названии статьи тема может показаться чересчур факультативной, однако она способна привлечь интерес различных групп читателей сразу по нескольким причинам.

Сама постановка подобной темы отдает дань пресловутому «визуальному повороту», ознаменовавшемуся сосредоточением внимания исследователей на феномене «экранной культуры», постепенно сменяющей «книжную культуру» [4, с. 22]. Общим местом в литературе стала констатация того, что кино, телевидение и в целом различные видеотехнологии дополняют, изменяют или даже подменяют собой окружающую

человека реальность. Даже если усмотреть в этой позиции излишний алармизм (разве книги не дополняют реальность?), приходится признать, что основания для подобных трактовок имеются, учитывая главенствующую роль телевидения как средства получения информации о происходящем вокруг [7]. Не удивительно поэтому, что некоторые авторы воспринимают все современное (во всяком случае российское) телевидение как средство создания коллективных мифов, выгодоприобретателем чего является государство или конкретные политические деятели [9]. О «тотальном контроле Кремля» над российским телевидением часто упоминают западные СМИ. Как будет показано ниже, подобный взгляд на российское телевидение придется несколько скорректировать.

Кинематограф и телевидение не только оказывают влияние на формирование массового сознания, но и сами являются неким отражением его текущего состояния. Следовательно, рассматриваемая в статье проблематика способна заинтересовать специалистов, изучающих проблемы современного массового сознания.

Заявленная тема имеет и отчетливое религиоведческое измерение. Актуальность изучения взаимовлияния визуальных образов и религиозных представлений все более осознается на Западе — так, например, в США выходит академическое издание Journal of Religion & Film, под эгидой которого проводятся международные конференции. В российских изданиях также иногда появляются публикации такого рода, хотя о становлении соответствующего направления исследований говорить пока рано. Это особенно хорошо заметно на примере работ о таком любопытном феномене, как русское неоязычество. Несмотря на то что число работ о нем быстро растет и некоторые авторы даже отмечали какую-то связь между ним и некоторыми кинофильмами (еще советской поры), упоминая единичные примеры такого рода [5, с. 213; 12, с. 105], более подробно этот вопрос был рассмотрен лишь недавно [1]. Что же касается российских телепередач, то в данном контексте они не привлекали внимания исследователей до самого последнего времени [2], хотя материала для анализа накопилось предостаточно.

Провести детальный анализ всех аспектов заявленной темы в рамках одной статьи невозможно, поэтому мы рассмотрим здесь наиболее яркие и показательные, на наш взгляд, примеры, отсылая читателя, заинтересованного в более подробной информации, к недавним статьям автора [1; 2], которые, помимо прочего, выполняют функцию подробных каталогов соответствующих кинокартин и телепередач.

Тема славянского язычества ворвалась в советский кинематограф в 1960-х гг. Мы обнаруживаем ее в двух широко известных в мире кинокартинах — «Тени забытых предков» (режиссер-постановщик Сергей Параджанов, 1964) и «Андрей Рублев» (Андрей Тарковский, 1966).

Фильм «Тени забытых предков» снят по мотивам одноименной повести, написанной Михаилом Коцюбинским в 1911 г. Фильм, вслед за повестью, вводит нас в мир архаичного быта и суеверий гуцулов — славянского этноса, живущего в Карпатах. В фильме детально воссозданы этнографические реалии, которые находят свое соответствие в различных областях славянского мира и уверенно соотносятся учеными с язычеством древних славян. Сам факт появления такого фильма знаменует собой изменение общественного отношения к архаичной славянской культуре. Еще недавно этнографы, наблюдавшие ее реликты, говорили о «дикости» описываемых ими нравов. Эта позиция была характерна для ученых XIX в., но весьма близкой к ним была и позиция критиковавшего их за буржуазную ограниченность советского этнографа С. А. Токарева, писавшего, практически накануне выхода фильма Параджанова: «С практической точки зрения знать народные верования интересно и важно потому, что такое знание дает

нам возможность более сознательно и успешно вести борьбу за преодоление вредных пережитков в сознании человека» [10, с. 4]. Однако в кинокартине мы видим, напротив, стремление сохранить для потомков то, что ранее просвещенная общественность стремилась поскорее изжить из народного быта. Примечательно, что этот советский фильм вдруг оказывается созвучным интенциям американского послевоенного киноавангарда, увлеченного магией, ритуалами, оккультизмом и этнографической экзотикой [13].

Но если фильм Параджанова отличается поэтичностью киноязыка, то в фильме Тарковского зритель сталкивается с прозой жизни. Эпизод встречи монаха-иконописца Андрея Рублева с язычницей Марфой в купальскую ночь стал поводом для размышлений режиссера о природе любви. Братская любовь и любовь к Богу, которую проповедует язычникам Рублев, сталкивается с любовью плотской. Облава на язычников, проведенная наутро княжескими дружинниками и монахами, показывает реальную цену каждого из этих типов любви. Лишь язычник Федор готов оказывать сопротивление дружинникам ради того, чтобы помочь Марфе, христианам же остается лишь злорадно улыбаться либо тихо сидеть, потупив глаза. Так поступает и Рублев, не нашедший в себе решимости прийти на помощь женщине, ночью спасшей его от расправы рассерженных его появлением язычников. Таким образом, Тарковский первым в отечественном кинематографе показал восточнославянское язычество как жертву репрессивного государственно-церковного аппарата.

Конфликт язычества и приходящего ему на смену христианства еще не раз отразился в советском кино. Довольно рельефно он представлен в фильме «Захар Беркут» (Леонид Осыка, 1971) по мотивам одноименной повести Ивана Франко, написанной в 1882 г. В фильме показана борьба карпатских русинов с монголами, готовыми обрушиться на Русь. Русины изображены язычниками, живущими общиной и не желающими признавать над собой власть боярина, поставленного князем. Язычники вызывают симпатию своими моральными качествами и свободолюбием, хотя в фильме любование язычеством выражено в меньшей степени, нежели в книге. Зато в фильме разворачивается интересный диалог о вере между молодым язычником и девушкой-христианкой, чего нет в повести. Их разговор напоминает религиозный диспут, в котором позиция язычника выглядит сильнее.

Идеалами народоправства наполнен и другой фильм, снятый в том же году — «Могила Льва» (Валерий Рубинчик, 1971), основанный на мотивах белорусских народных легенд. Уже в самом начале фильма зритель понимает, что главный герой — кузнец Машека, а также его отец и соседи являются язычниками. Антагонист главного героя, князь Всеслав, строит христианский храм. Селение язычников он сжигает, дружинники валят установленного там идола, князь похищает невесту Машеки. Мы видим, как родоплеменные отношения уступают место феодальным порядкам, а вместе с тем уходит и прежняя демократичная религия. О том, что представляет собой новая вера, зритель может судить по эпизоду, где брат убитого князя воздает хвалы Господу за то, что дорога к престолу расчищена.

Тема религиозных конфликтов при христианизации Руси отражена еще в нескольких картинах. Таковы двухсерийные фильмы «Ярослав Мудрый» (Григорий Кохан, 1981), «Легенда о княгине Ольге» (Юрий Ильенко, 1983), «Русь изначальная» (Геннадий Васильев, 1985), а также односерийная кинолента «Василий Буслаев» (Геннадий Васильев, 1982), снятая по мотивам новгородских былин. Как и в других советских фильмах, там не найти открытой апологии язычества, в ленте «Ярослав Мудрый» выведен даже малосимпатичный образ язычника-фанатика. Но в целом прослеживается

линия, согласно которой христианство выступило в качестве агрессора по отношению к славянским верованиям и культурным традициям. Славяне-язычники изображаются либо нейтрально, либо с симпатией.

Однако уже на заре постсоветской эпохи акценты изменились. Предвестником грядущих перемен стал совместный советско-американский фильм «Феофания, рисующая смерть» (Владимир Алеников, 1991). Сюжет строится на противостоянии священника Агафангела и местного старосты язычника Григория, борющихся за умы колеблющейся паствы в какой-то средневековой русской деревне. Впервые восточнославянское язычество представлено в кино как нечто грубое, в полном смысле слова варварское. Впрочем, и православный священник здесь не вызывает симпатии.

Но то был пример отстраненного, чужого взгляда на славянскую историю, где и язычники, и христиане не заслуживают сочувствия. Фильмы, ориентированные на российского зрителя, конечно же, другие. И здесь можно выделить несколько стратегий построения образа язычества.

Современные кинематографисты, осваивающие бюджетные деньги, демонстрируют зрителю укорененность, «традиционность» православия в России. Но мазать язычество черной краской — значит бросить тень на наших предков, что вряд ли найдет понимание у зрителя. Отсюда вытекает задача разрешить явное противоречие и найти в язычестве что-то положительное, но наряду с этим обосновать необходимость замены старой религии. Эту линию мы видим в фильмах «Лествица Владимира Красное Солнышко» (Булат Мансуров, 2004) и «Ярослав. Тысячу лет назад» (Дмитрий Коробкин, 2010).

Другой возможный вариант — связать язычество с чем-то иллюзорным и сказочным, изготовив средствами кинематографа некий сказочный лубок а-ля рюс. Таковы четырехсерийный фильм «Легенда о Кащее» (Валерий Ткачев, 2004) и детский фильм «Русичи» (Адель Аль-Хадад, 2008).

Казалось бы, эти компромиссные варианты, снимающие давнюю культурную травму, вызванную христианизацией Руси, проведенной отнюдь не демократическими методами, так или иначе устраивает и государство, и общество, и потому должны стать нормой для российского кинематографа. Но не так давно ситуация стала меняться, и в итоге мы обнаруживаем еще как минимум два варианта репрезентации славянского язычества.

Один из них выражается в резко негативном изображении этого явления. Впервые одними лишь черными красками оно было нарисовано в малоизвестном фильме «Владимир Святой» (Юрий Томошевский, 1993). Правда из-за крайне скудного бюджета, выражающегося в почти полном отсутствии декораций, фильм приходится не столько смотреть, сколько слушать и потому негативный образ язычества конструируется главным образом через обличающие его речи персонажей.

На новом технологическом уровне очернение язычества началось совсем недавно. Пробным шаром стал приключенческий минисериал «Дружина» (Михаил Колпахчиев, 2015), показанный на телеканале «Россия 2». В нем нам показывают некое славянское племя язычников-огнепоклонников, поклоняющихся богу смерти Мору (отметим эту необычную для кинематографа трактовку образа бога огня). Негативный образ язычников создается разными средствами — как визуальными (безобразный черный идол, жрец в страшной маске с огромным ножом в руке, его помощница с безумным взглядом, кровь, окропляющая загадочные языческие знаки, выбитые на камне), так и акустическими (всякий раз, как язычники появляются в кадре, зритель слышит «поту-

сторонние» голоса, шепчущие нечто зловещее). Стоит отметить, что подобное звуковое оформление стало стандартным для фильмов и сериалов мистической направленности, а эффективность влияния аудиоэффектов на восприятие зрителя привела к выделению особой отрасли в составе киноиндустрии — саунд-дизайна [6, с. 327–328]. Сочетание описанных приемов, использованных на современном уровне развития технологий, позволило создать весьма отталкивающий образ язычества.

Столь же непривлекательно оно показано в фильме «Викинг» (Андрей Кравчук, 2016), созданном при поддержке Фонда кино и Первого канала и ставшем одним из наиболее дорогих проектов в истории российского кинематографа. Фильм повествует о принятии князем Владимиром христианства, и мы не найдем здесь никакого любования язычеством. Древнерусские волхвы — грязные, тощие, изможденные, наголо обритые, одетые в лохмотья, перед столь же грубо (в полном смысле топорно) изготовленными идолами бьют в бубны, вводя народ в транс, и требуют от князя Владимира приносить человеческие жертвы. Хотя визуально это язычество выглядит иначе, чем в «Дружине», в целом посыл тот же: древние славянские волхвы — это полубезумные дикари и религиозные фанатики, которых исправит разве что могила.

Еще один возможный вариант представления славянского язычества в современном российском кинематографе — его апология — совсем недавно казался чем-то невероятным, ведь государство финансировать подобные фильмы явно не будет. Но времена меняются, и мы можем наблюдать любопытные сдвиги в этой сфере.

Сегодня, благодаря развитию технологий, снять свой фильм и ознакомить с ним широкую аудиторию под силу любому желающему. Примером тому служит фильм «Заклятие Велеса» (2015) — это авторское, независимое кино в самом прямом смысле, поскольку фильм снят режиссером-любителем Сергеем Задориным и членами его семьи. Этот кинопродукт получился откровенно слабым, но он примечателен тем, что на данный момент это единственный современный фильм, который явно выражает симпатии к славянскому язычеству и высмеивает православное духовенство.

Но выражать симпатии к язычеству отваживаются не только режиссеры-любители. В фильме «Скиф» (Рустам Мосафир, 2017), снятом в жанре исторического фэнтези, мы не найдем эстетизации язычества — достаточно сказать, что служитель Перуна здесь выглядит еще более отталкивающе, нежели в «Викинге». Но в конце фильма — кровавого, брутального, рассчитанного на такую же аудиторию, как и «Дружина», — мы видим неожиданный поворот сюжета: христиане во главе с русским князем оказываются коварными и жестокими, в то время как противопоставленные им скифы-язычники вдруг предстают перед нами честными и благородными людьми, а главный герой, славянин Лютобор, ошеломленный вероломством своего князя, обретает новую идентичность и осознает себя скифом по духу[1]. В фильме можно отметить те же мотивы, что и в советских лентах «Захар Беркут» и «Могила Льва», — герой противится воле князя-христианина, не считающегося ни с традициями, ни с моральными нормами.

Есть основания полагать, что режиссер не был вполне свободен в проявлении своих языческих симпатий и несколько их заретушировал. Оказывается, изначально Мосафир хотел снять фильм про Евпатия Коловрата — героического воина, упомянутого в древнерусской «Повести о разорении Рязани Батыем». В Интернете мы можем найти промотизер (фрагмент будущего фильма, изготовленный с целью презентации

[1] Нельзя не заметить, что название фильма удачно обыгрывает не только распространенное мнение, что скифы были предками восточных славян, но и привычную для нашей литературы формулу уничижительно-горделивого определения русского народа как «скифов» [3].

последнего) кинокартины под названием «Коловрат. Восхождение». Там присутствует сцена человеческого жертвоприношения перед идолом Перуна. Поскольку этот проект не был поддержан Фондом кино (госструктурой, в чьи задачи входит всемерная поддержка российского кинематографа) и, соответственно, фильм не был снят, нам остается лишь догадываться, как этот эпизод связан с событиями времен монгольского нашествия. Но примечательно само стремление режиссера обязательно снять что-то «языческое». И хотя в итоге им был снят совершенно другой фильм, многое из первоначального замысла в трансформированном виде было реализовано в получившем поддержку Фонда кино «Скифе».

Выражать симпатии к язычеству проще в тех фильмах, что изначально рассчитаны на телевизионную демонстрацию. Их бюджеты невелики, и им не требуется господдержка. Тема язычества может встретиться там, где ее абсолютно не ждешь, например, в детективном сериале «Обратная сторона Луны» [1, с. 21]. Правда, там встреча никак не мотивирована сюжетом и остается лишь гадать, почему сценаристы вспомнили о славянской мифологии. Интереснее пример телефильма «Провинциалка» (Александр Кананович, 2015), который совсем недавно демонстрировался на канале «Россия 1» (эфир от 14.04.18). В глухой сибирской тайге геолог ищет месторождение лунного камня и натыкается на поселение русских язычников. Невозможно понять, кто они — неоязычники, сбежавшие от цивилизации, или потомки древних славян-язычников, спрятавшихся в глуши от христианизации (есть основания думать и так и так). Но их простой быт и крепкие нравственные устои показаны с симпатией и противопоставлены испорченности нашего общества.

Итак, мы убедились в том, что тема славянского язычества в том или ином виде нередко присутствует в художественных фильмах. Теперь рассмотрим, как она находит свое выражение в телепередачах.

Сразу стоит заметить, что изучить отражение этой темы на советском телевидении (если оно вообще имело место) крайне затруднительно: хотя записи телепередач той поры постепенно оцифровываются и размещаются в Интернете, в целом их пока немного. Впрочем, учитывая слабый по сравнению с сегодняшним днем уровень развития советского телевидения и строгий идеологический контроль, вряд ли можно рассчитывать найти там богатую палитру мнений о язычестве. Современное российское телевидение предоставляет гораздо более разнообразный материал для анализа. Учитывая, что совсем недавно был сделан подробный обзор таких телепередач [2], здесь мы ограничимся краткими выжимками из него в контексте интересующей нас темы, дополнив их некоторыми новыми примерами.

Как и в кино, мы можем найти некую примиренческую позицию, сглаживающую противоречия между язычеством и христианством, но в телепередачах она выражена менее явно — можно сказать, что эта линия намечена пунктиром. Так, на Первом канале в 2012 г. был показан телефильм с названием «Деревенская магия», где проводится мысль, что колдовство существует, но в его основе лежат вполне объяснимые наукой механизмы, а в нас на подсознательном уровне живут древние знания, потому даже такой известный модельер, как Вячеслав Зайцев, использует в своем творчестве орнаменты, восходящие к древнеславянским языческим оберегам. В качестве иллюстративного материала нам показывают неоязычников из «старославянской общины», быт которых показан с симпатией. Словно для того, чтобы как-то уравновесить производимое фильмом «проязыческое» впечатление, Первый канал в том же году показал еще фильм «Биополе. Невидимая сила», где утверждается, что на биополе благотворно воздействуют православные молитвы и посещение церкви.

Впрочем, телевизионщиков мало заботят поиски какого-то компромисса между язычеством и христианством — у них иные задачи. Телевизионный контент должен прежде всего приносить прибыль, и значит тема язычества должна быть подана так, чтобы это цепляло зрителя. В том, как достигается эта цель, проявляется существенная разница между кинематографом и телевидением. Если кинематографисты стараются поразить зрителя красочностью картинки и спецэффектами, то телевизионщики, не имеющие таких бюджетов, в битве за зрителя применяют иную стратегию, где фэнтези превращается в свою противоположность — быль или явь.

Хорошей иллюстрацией к этому тезису служит сериал «Гадалка» на канале «ТВ3». Этот проект выдержан в жанре документального сериала, якобы основанного на реальных событиях. В серии «Берегиня» рассказывается история девушки, которая стала замечать, что вокруг нее происходит что-то зловещее, и обратилась за советом к гадалке. От нее девушка узнает, что впала в немилость к славянской богине Берегине. Чтобы умилостивить ее, приходится принести жертву. Таким образом, языческое божество изображается как реально существующая сила, влияющая на нашу жизнь.

В приведенном примере славянское божество представлено нейтрально. Да, оно может быть опасным, но нужно всего лишь уметь с ним ладить. Но эта ревитализация славянского язычества на нашем телевидении может вести как к его порицанию, так и к апологии. Приведем примеры того и другого.

Несколько лет назад на канале «НТВ» выходил цикл передач под названием «Таинственная Россия», создатели которого ездили по разным регионам России и придумывали таинственные истории с местным колоритом. Некоторые передачи были посвящены «поиску следов» славянских мифологических существ — Бабы-Яги, лешего, русалок и прочих. Журналисты пытаются найти некое рациональное зерно в этих преданиях, например, идентифицировать лешего как снежного человека. Временами, однако, рациональное мышление дает сбои. Так, в передаче под названием «Курганская область. Охота на русалку?» нам показывают реконструированное славянское святилище, рассказывают что-то про древние языческие обычаи и капища, но в итоге авторы передачи приходят к неутешительному выводу, что русалки — это темные духи, которые опасны. Спасти от них могут христианские молитвы и иконы.

Тот же посыл присутствует в выпуске программы «Дело Х. Следствие продолжается» под названием «Дело о возмездии за колдовство», который был показан несколько лет назад на канале «Россия-1». Там была рассказана история о том, как неоязычники своими отвратительными ритуалами в честь бога Мора спровоцировали грозу, в результате чего молния — кара небесная — убила одного из них. Эта передача интересна не только как образец «магического реализма» на российском телевидении, но и упоминанием неизвестного науке бога Мора, знакомого нам по сериалу «Дружина». Видимо, этот персонаж показался удачной находкой для сотрудников холдинга ВГТРК, который является производителем и того, и другого продукта.

Те же мотивы прослеживаются и в 37-м выпуске передачи «Документальный спецпроект» (снова претензии на документальность!) на «РЕН ТВ». Выпуск называется «7 посланников дьявола». В нем рассказывается о «силах зла». Есть эпизод и про славянскую магию. Нам показывают дряхлую старушку, которая «сгубила не одну сотню людей, потому как владеет секретами славянской магии — веретничеством. Эти секреты веками передавались в ее семье по женской линии». Итоговый вывод однозначен: «Такие люди — слуги дьявола. И обращаться к ним за помощью опасно».

Впрочем, именно для канала «РЕН ТВ» подобное отношение к славянской магии и языческим ритуалам совершенно не свойственно. Напротив, уже не первый год в своих псевдонаучных передачах на тему древней славянской истории канал придерживается линии на всяческую романтизацию и восхваление славянского язычества [2, с. 10–16]. Открыто утверждается, что прежде языческие боги помогали славянам — и тогда они владели передовыми технологиями и были невероятно могущественны, а их культура была богаче, чем наша. Но, когда наши предки отказались от почитания своих богов, наступил упадок. Теперь же пришло время вспомнить забытых богов и напомнить им о себе. Такой посыл содержится, например, в передачах «Девы древней Руси» (эфир от 06.05.2013), «Битва славянских богов» (эфир от 22.02.2014), «Защитники. Реальная история цивилизации славян» (эфир от 03.03.2017). Помимо всего прочего, зрителю внушается мысль, что близится время, когда ситуация изменится, в чем его должны убедить удивительные «знамения». Так, в фильме «Русские варяги. Кто и зачем продвигает идею внешнего управления для России?» (эфир от 20.01.2017) рассказывается, что погибший в 972 г. князь Святослав, бывший убежденным язычником, перед смертью якобы оставил пророчество, согласно которому он вернется через тысячу лет и вновь объединит славянские земли. Признаком того, что вскоре это пророчество сбудется, служит найденный несколько лет назад в Днепре меч, который по непонятным причинам окрестили мечом Святослава. Очевидно, князю вновь помогут славянские боги — во всяком случае на эти мысли наводит сопровождающий закадровый текст видеоряд, где нам показывают отправляющих свои обряды русских неоязычников. (Стоит заметить, что кадры с неоязыческих праздников вкрапляются во все подобные телепередачи — похоже, телевизионщикам очень нравится эта колоритная натура.)

Из представленного материала следует, что информационная политика государства по всемерной поддержке православия, сказывающаяся в том числе в обилии телевизионных сюжетов на темы православных праздников, строительства новых храмов и других событий религиозной жизни, до сих пор скорее игнорировала тему славянского язычества, во всяком случае, не была склонна к его бичеванию. Обобщенный образ язычества складывался спонтанно, и в этом процессе наблюдаются разнонаправленные тенденции. Но, возможно, ситуация начала меняться. Первый канал не просто активно участвовал в создании и продвижении фильма «Викинг» (телепремьера состоялась на этом же канале 11 марта 2018 г.), но показал 8 апреля 2018 г., в Пасху, четырехсерийный телефильм «Крещение Руси», произведенный при финансовой поддержке Министерства культуры РФ. Сопоставление этих двух фильмов показывает, что информационная политика по отношению к эпохе Крещения Руси начала выкристаллизовываться более явно. Здесь нет возможности подробно остановиться на анализе этих фильмов, но язычество показано очень схожим образом: экстатические пляски по ночам вокруг костра, грубой работы идолы, грязь и жертвенная кровь на руках и лицах язычников. Зритель должен уяснить себе, что язычество — это дикость, совершенно недостойная романтизации и симпатии, а принятие славянами христианства — историческая неизбежность и несомненное благо. Вероятно, на наших глазах возникает новый тренд в подаче информации о славянском язычестве на основных федеральных телеканалах.

Итак, мы рассмотрели способы изображения и варианты интерпретации славянского язычества в советских и российских кинофильмах и телепередачах. Из представленного материала можно сделать несколько выводов.

В российском кино, во всяком случае в том, которое снимается при поддержке государства, по сравнению с советскими фильмами явно поменялись акценты в изобра-

жении славянского язычества. Если в советский период симпатии кинематографистов были на его стороне, а христианство представлялось чуждой идеологией, инструментом порабощения личности, способом политического подчинения славян Византии, а также средством борьбы класса феодалов со славянскими традициями народоправства, то ныне подчеркивается благотворная роль христианства в истории и культуре России, причем упор делается на гуманизме новой религии.

В отличие от советского кинематографа, в современных фильмах тема религиозного конфликта между язычеством и христианством практически отсутствует. Язычество изображается как некий комплекс изживших себя предрассудков, который в силу естественного развития исторического процесса вынужден был сойти со сцены и безропотно уступить дорогу христианству.

При этом до последнего времени в кино и на телевидении не было заметно попыток активного обличения язычества. Язычество представало перед зрителем не столько страшным и отталкивающим, сколько примитивным. Лишь в 2015–2018 гг. выходят кино- и телефильмы, выставляющие язычество в весьма неприглядном свете, что открывает новую страницу в истории видеорепрезентации этого явления.

Вместе с тем российские зрители могут видеть и иные трактовки славянского язычества — от нейтральных до апологетических. Важно отметить, что во многих телепередачах персонажи восточнославянской мифологии предстают перед нами не как олицетворение народной фантазии, но как реально существующие и могущественные сверхъестественные силы.

Подобные альтернативные трактовки плохо вяжутся с представлением о «тотальном контроле» российских властей над телевидением. Напротив, можно наблюдать, как древняя история славян все теснее сближается с нацистским мифом об ариях, пресловутая «белокурая бестия» («раса белых богов») буквально завладела умами создателей передач для канала «РЕН ТВ» [2, с. 15–16]. Вряд ли можно всерьез думать, что это тоже часть «кремлевской пропаганды». Здесь мы сталкиваемся не с призрачной «рукой Кремля», но с «невидимой рукой рынка», т. е. с готовностью производителей телевизионного контента предложить населению любой продукт, который будет ему интересен.

В целом, столь богатая палитра вариантов репрезентации образа восточнославянского язычества на российских экранах вполне соответствует тому плюрализму мнений, который должен быть присущ обществу, построенному на современных демократических принципах. Вместе с тем мы, вероятно, сможем наблюдать в ближайшие годы более отчетливое противоборство в теле- и кинопроизводстве двух разнонаправленных позиций, одна из которых связана с порицанием язычества и апологией сменившего его христианства, вторая — напротив, выражается в реабилитации и романтизации язычества. При этом первая из них будет поддерживаться государством, вторая — вкусами и запросами зрителя.

Но сможет ли независимая от государства продукция конкурировать с кинофильмами и телепередачами, снятыми при поддержке государства? Похоже, что да. В этом убеждает опыт развлекательных телеканалов и те тенденции, что сейчас наблюдаются в сфере российского кинобизнеса.

В том, что язычество как нечто колоритное и таинственное для коммерческого телевидения гораздо интереснее, нежели более знакомое зрителю и уже хотя бы потому скучное христианство, сомневаться не приходится. В этом свете неудивительной кажется победа в тринадцатом сезоне (2012) популярного шоу «Битва экстрасенсов»

на канале «ТНТ» жреца бога Велеса — напротив, было бы странно, если бы подобный проект обошелся без представителя славянского язычества. И наоборот, трудно себе представить, чтобы в таком шоу участвовал православный священнослужитель. Таким образом, анализ передач российского телевидения показывает, что у славянского язычества есть своя коммерческая ниша, которая обязательно будет заполнена в условиях свободной конкуренции и отсутствия цензуры.

Что касается сферы кинопроизводства, то, как было продемонстрировано выше, сейчас вполне возможно снимать фильмы без господдержки. При этом важно учесть, что меняется структура зрительской аудитории и ее потребительское поведение. Недавний масштабный опрос посетителей российских кинотеатров [8] показал, что россияне стали ходить в кино чаще, российские фильмы становятся более востребованными, при этом зрительская аудитория взрослеет, и зрители все более внимательно относятся к выбору фильма для просмотра — каждый третий читает отзывы о фильме в Интернете перед тем, как принять решение о покупке билета. Вероятно, отзывы в Интернете могут стать мощным инструментом формирования обратной связи от зрителей к кинопроизводителям. Последним придется значительно больше внимания уделять вкусам и потребностям своей аудитории. Важность учета этого фактора демонстрирует поучительная история фильма «Викинг». Несмотря на оглушительную рекламную компанию, которую устроил Первый канал (нам показали даже кадры с Президентом В. В. Путиным, для которого устроили персональный просмотр), отзывы зрителей на специализированных интернет-сайтах («Кинопоиск», IMDb) очень низкие — всего 4.6 балла по 10-балльной шкале. И лишь 2 балла по 5-балльной шкале выставили фильму пользователи русскоязычного сайта «Отзовик» (среди более чем тысячи отзывов преобладает оценка 1 балл). В числе наиболее частых претензий — оскорбительный образ древних славян и их дохристианской культуры[2]. Можно спорить, насколько исторически достоверными являются те или иные детали, показанные в фильме, но факт остается фактом — зрители приняли в штыки такую версию нашей истории. Видимо, в дальнейшем режиссерам, собирающимся снимать фильмы о Древней Руси, придется учитывать этот vox populi.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1 *Бесков А. А.* Реминисценции восточнославянского язычества в современной российской культуре (статья вторая) // Colloquium heptaplomeres. 2016. № 3. С. 6–24.

2 *Бесков А. А.* Реминисценции восточнославянского язычества в современной российской культуре (статья третья) // Colloquium heptaplomeres. 2017. № 4. С. 7–19.

3 *Зуев И. Н.* Путь от образа к символу. Появление и реализация в русском искусстве первой половины XX в. концепта «скиф» // Вестник славянских культур. 2017. № 3. С. 222–231.

4 *Ищенко Е. Н.* «Визуальный поворот» в современной культуре: опыты философской рефлексии // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. 2016. № 2 (20). С. 16–27.

5 *Мороз Е.* Неоязычество в России // Цена ненависти. Национализм в России и противодействие расистским преступлениям / под ред. А. Верховского. М.: Центр «Сова», 2005. С. 196–225.

[2] На этом фоне обращение русских неоязычников в прокуратуру по поводу оскорбления создателями фильма их религиозных чувств [11] выглядит не столько комичным, сколько закономерным.

6 *Мочалова В. В.* Звук и видеоизображение: опыт российских ТВ-сериалов. Наблюдения над практикой // Наука телевидения. 2010. № 7. С. 323–329.
7 *Петренко Е. С.* СМИ-экраны: в реале, в рунете и среди акторов гражданского участия (по результатам общенациональных опросов ФОМ в 2015–2016 гг.) // Наука телевидения. 2017. № 13.3. С. 7–17.
8 Портрет аудитории российских городских кинотеатров 2017. М., 2018. 11 с. // Фонд кино. URL: http://www.fond-kino.ru/documents/download/727/ (дата обращения: 10.04.2018).
9 *Телегин С. М.* Телевидение как средство создания коллективных мифов // Наука телевидения. 2010. № 7. С. 64–72.
10 *Токарев С. А.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX века / отв. ред. С. И. Ковалев. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. 168 с.
11 Фрагмент выпуска программы «Познер» от 06.02.2017 // Сайт Первого канала. URL: http://www.1tv.ru/shows/pozner/izbrannoe/anatoliy-maksimov-o-borbe-sovremennyh-yazychnikov-protiv-vikinga-pozner-fragment-vypuska-ot-06-02-2017 (дата обращения: 10.04.2018).
12 *Шнирельман В. А.* Русское родноверие: неоязычество и национализм в современной России. М.: Изд-во ББИ, 2012. 302 с.
13 *Ямпольский М.* Экспрессивность: между человеческим и машинным (неметафизическая антропология и кинематограф) // Новое литературное обозрение. 2011. № 109. С. 20–36. URL: http://www.nlobooks.ru/node/1892 (дата обращения: 03.04.18).

***

© 2018. Andrei A. Beskov
Nizhny Novgorod, Russia

THE IMAGE OF SLAVIC PAGANISM IN RUSSIAN CINEMA AND TELEVISION

Acknowledgements: The research is carried with financial support from RFH, project No. 15-31-01247 ("Complex historical and religious study of the phenomenon of Russian Neo-Paganism").
Abstract: The article explores a number of variants of representation of Slavic Paganism in Soviet and Russian films and TV programs. Previously, this topic almost did not attract scientists' attention, despite the availability of considerable material that requires requiring closer attention. Whereas filmmakers of the Soviet era expressed their sympathy mostly for the pagans and not the Christians, now the situation is reversed. The reason for this is the State's position, which focuses on the support of the Russian Orthodox Church. However, television displays tendencies toward rehabilitation and romantisation of paganism, which may be considered as a reflection of the needs of Russian society. Probably, the opposition of pro-christian and pro-pagan intentions in Russian films and TV shows will only grow.
Keywords: Visual culture, Russian culture, Russian cinema, Soviet cinema, Russian TV, Slavic Paganism, public consciousness.
Information about author: Andrei A. Beskov — PhD in Philosophy, Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University, Ul'ianova St., 1, 603000 Nizhny Novgorod, Russia. E-mail: beskov_aa@mininuniver.ru

Received: April 20, 2018
Date of publication: December 28, 2018
For citation: Beskov A. A. The image of Slavic paganism in Russian cinema and television. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2018, vol. 50, pp. 301–313. (In Russian)

REFERENCES

1 Beskov A. A. Reministsentsii vostochnoslavianskogo iazychestva v sovremennoi rossiiskoi kul'ture (stat'ia vtoraia) [Reminiscences of Eastern Slavic Paganism in modern Russian culture (part two)]. *Colloquium heptaplomeres*, 2016, no 3, pp. 6–24. (In Russian)

2 Beskov A. A. Reministsentsii vostochnoslavianskogo iazychestva v sovremennoi rossiiskoi kul'ture (stat'ia tret'ia) [Reminiscences of Eastern Slavic Paganism in modern Russian culture (part three)]. *Colloquium heptaplomeres*, 2017, no 4, pp. 7–19. (In Russian)

3 Zuev I. I. Put' ot obraza k simvolu. Poiavlenie i realizatsiia v russkom iskusstve pervoi poloviny XX v. kontsepta "skif" [The path from image to symbol. Emergence and realization of the concept "Scythian" in the Russian art of the beginning of the 20th century]. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2017, no 3, pp. 222–231. (In Russian)

4 Ishchenko E. N. "Vizual'nyi povorot" v sovremennoi kul'ture: opyty filosofskoi refleksii ["Visual turn" in contemporary culture: experience of philosophical reflection]. *Vestnik Voronezhskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriia: Filosofiia*, 2016, no 2, pp. 16–27. (In Russian)

5 Moroz E. Neoiazychestvo v Rossii [Neo-Paganism in Russia]. *Tsena nenavisti. Natsionalizm v Rossii i protivodeistvie rasistskim prestupleniiam* [The price of hatred. Nationalism in Russia and opposition to racist crimes], ed. by A. Verkhovskii. Moscow, Tsentr "Sova" Publ., 2005, pp. 196–225. (In Russian)

6 Mochalova V. V. Zvuk i videoizobrazhenie: opyt rossiiskikh TV-serialov. Nabliudeniia nad praktikoi [Audio and video in Russian TV series]. *Nauka televideniia*, 2010, no 7, pp. 323–329. (In Russian)

7 Petrenko E. S. SMI-ekrany: v reale, v runete i sredi aktorov grazhdanskogo uchastiia (po rezul'tatam obshchenatsional'nykh oprosov FOM v 2015–2016 gg.) [Media screens: in the reality, in the internet and among the actors of civil participation (according to the results of national surveys of FOM in 2015-2016)]. *Nauka televideniia*, 2017, no 13.3, pp. 7–17. (In Russian)

8 Portret auditorii rossiiskikh gorodskikh kinoteatrov 2017 [The composite sociological profile of the Russian moviegoer in 2017]. Moscow, 2018. *Nauka televideniia* [Television science]. Available at: http://www.fond-kino.ru/documents/download/727/ (accessed 10 April 2018). (In Russian)

9 Telegin S. M. Televidenie kak sredstvo sozdaniia kollektivnykh mifov [Television as a means of creating collective myths]. *Nauka televideniia*, 2010, no 7, pp. 64–72. (In Russian)

10 Tokarev S. A. *Religioznye verovaniia vostochnoslavianskikh narodov XIX – nachala XX veka* [The religious beliefs of the East Slavic peoples in the 19th – early 20th centuries], ex. ed. by S. I. Kovalev. Moscow, LIBROKOM Publ., 2012. 168 p. (In Russian)

11 Fragment vypuska programmy "Pozner" ot 06.02.2017 [The segment from TV show "Pozner", 06 February 2017]. Available at: http://www.1tv.ru/shows/pozner/

izbrannoe/anatoliy-maksimov-o-borbe-sovremennyh-yazychnikov-protiv-vikinga-pozner-fragment-vypuska-ot-06-02-2017 (accessed 10 April 2018). (In Russian)

12 Shnirel'man V. A. *Russkoe rodnoverie: neoiazychestvo i natsionalizm v sovremennoi Rossii* [Russian Rodnoverie: Neo-Paganism and nationalism in contemporary Russia]. Moscow, Izdatel'stvo BBI Publ., 2012. (In Russian)

13 Iampol'skii M. Ekspressivnost': mezhdu chelovecheskim i mashinnym (nemetafizicheskaia antropologiia i kinematograf) [The expressiveness: between human and machine (non-metaphysical anthropology and cinema)]. *Novoe literaturnoe obozrenie*, 2011, no 109, pp. 20–36. (In Russian)

УДК 72+338.48-6:2
ББК 85.113(2)+86.372.24-65

This is an open access article distributed under
the Creative Commons Attribution 4.0
International (CC BY 4.0)

© 2018 г. Т. В. Белько
г. Тольятти, Россия

© 2018 г. Н. П. Бесчастнов
г. Москва, Россия

© 2018 г. В. П. Овсянников
г. Тольятти, Россия

© 2018 г. В. Н. Якунин
г. Тольятти, Россия

РЕНОВАЦИЯ ПРАВОСЛАВНОГО АРХИТЕКТУРНОГО НАСЛЕДИЯ В КОНТЕКСТЕ РЕЛИГИОЗНОГО ТУРИЗМА СРЕДНЕГО ПОВОЛЖЬЯ

Аннотация: Дается краткая характеристика русской культуры как самоорганизующейся системы; выявляются механизмы сохранения идентичности в провинциальной традиционной культуре; выдвигается тезис о важности сохранения и реновации православного архитектурного наследия для поддержания духовно культурных процессов и развития отечественного религиозного туризма; дается историко-культурная и искусствоведческая характеристика некоторым объектам православного религиозного туризма Самарской области, таких как Иверский женский монастырь и Покровский кафедральный собор г. Самары, а также Свято-Богородичный Казанский мужской монастырь в Винновке; исследуется влияние конфессиональных сооружений на культурный ландшафт. В целом, по мнению авторов статьи, реновация архитектурного наследия и религиозный туризм должны способствовать восстановлению традиционного образа края в региональной культуре.

Ключевые слова: реновация православного архитектурного наследия, русская архитектура, культура, религиозный туризм, паломничество, монастыри и храмы Среднего Поволжья.

Информация об авторах:
Татьяна Васильевна Белько — доктор технических наук, профессор, Поволжский государственный университет сервиса, ул. Гагарина, д. 4, 445677, г. Тольятти, Россия. E-mail: belko@tolgas.ru
Николай Петрович Бесчастнов — доктор искусствоведения, профессор, Российский государственный университет им. А. Н. Косыгина, ул. Садовническая, д. 33, 117997, г. Москва, Россия. E-mail: npb.art@mail.ru
Валерий Петрович Овсянников — доктор исторических наук, профессор, Поволжский государственный университет сервиса, ул. Гагарина, д. 4, 445677, г. Тольятти, Россия. E-mail: valera-ovsyannikov@rambler.ru

Вадим Николаевич Якунин — доктор исторических наук, профессор, Поволжский государственный университет сервиса, ул. Гагарина, д. 4, 445677, г. Тольятти, Россия. E-mail: vadyak@mail.ru
Дата поступления статьи: 25.12.2017
Дата публикации: 28.12.2018
Для цитирования: *Белько Т. В., Бесчатнов Н. П., Овсянников В. П., Якунин В. Н.* Реновация православного архитектурного наследия в контексте религиозного туризма Среднего Поволжья // Вестник славянских культур. 2018. Т. 50. С. 315–327.

Народы России, находясь в суровом природном и сложном этноконфессиональном окружении, для сохранения своей идентичности должны были постоянно развивать межкультурный диалог, совершенствовать традиции взаимного уважения. Культурное взаимовлияние существенно меняло этнические ценности. Эти процессы выдвигали необходимость создания социокультурных механизмов, позволяющих выявлять и фиксировать в культуре лучшие образцы. Россиянам удалось сформулировать такие принципы отбора. Естественно, что трудное испытание российской действительностью выдерживали не все заимствованные феномены культуры. Однако с каждым шагом российской истории все четче фиксировался именно русский вариант ценностей, обычаев и традиций. Это культурное наследие в XXI столетии дает россиянам дополнительные возможности для духовного развития, является нашим конкурентным преимуществом по сравнению с другими социокультурными типами организации человеческих сообществ. Русская культура, обладая устойчивым культурным кодом, имеет все механизмы и основания для объективного реагирования на системные ошибки, ставя внешнему воздействию своеобразные духовно-нравственные фильтры.

Культура как самоорганизующаяся система имеет двойственную природу. С одной стороны, она развивается согласно закономерностям, на которые способны все большие системы, но в то же время социокультурные процессы совершаются не «сами по себе», а в тесной связи с практической созидательной, творческой деятельностью людей. Причем даже под воздействием малого возмущения, которое могут вызвать идеи или убеждения людей, возможно изменение траектории движения всего сообщества людей, входящих в эту систему. Поэтому просветительская деятельность, освещающая историю края, необходимость сохранения и реновации архитектурного наследия, является важным фактором поддержания духовно-нравственных и социокультурных процессов на различных уровнях общественного развития. Кроме того, эта деятельность укрепляет прямые и обратные межпоколенные связи в культурных системах и обусловливает оригинальное сочетание в российской национальной культуре традиций и инноваций [2, с. 878–886; 8, с. 201–207].

Замечено, что в процессе социокультурной эволюции этнос приспосабливается к окружающему ландшафту и, постепенно преобразуя его, превращает в культурный ландшафт, где гармонично сочетаются природные и антропогенные элементы. Для человека важна не только окружающая его природа, но и среда, созданная предками и ныне живущими людьми, что воспринимается как «образ края». Если же в силу различных обстоятельств культурный ландшафт изменяется радикально, то меняется и этнос. Такие процессы (транскультурации) протекают далеко не безболезненно.

В России культурный ландшафт за последние 100 лет резко менялся под воздействием идеологических факторов [10, с. 201–207]. В частности, конфессиональная

архитектура претерпела существенные изменения — от почти полного разрушения — до некоторого даже избыточного восстановления. Это не может не сказаться на духовной насыщенности культуры. Пока процессы возвращения конфессиональных сооружений в культурный ландшафт воспринимаются неоднозначно. Восстановить традиционный образ края в региональной культуре должен помочь религиозный туризм.

Предметом нашего рассмотрения стали механизмы сохранения идентичности в провинциальной традиционной культуре, основанные на историко-культурном и искусствоведческом анализе некоторых объектов православного религиозного туризма Самарской области.

Исследователи выделяют следующие разновидности религиозного туризма: паломнический туризм, религиозный туризм экскурсионной направленности и научный туризм религиозной тематики (с религиоведческими целями). Понятия «религиозный туризм» и «паломничество» нельзя смешивать. Их главное отличие заключается в том, что религиозный туризм имеет своей целью получение новых знаний об истории, культуре и искусстве, паломничество же носит чисто религиозный характер. Паломничество предполагает определенное отношение человека к действительности. Паломник в большинстве случаев — глубоко религиозный человек с уже сложившейся системой ценностей, для которого главная цель — совершение религиозного обряда, участие в богослужении.

В рамках религиозного туризма экскурсионной направленности предполагается посещение религиозных святынь и памятных мест, в которых туристы могут увидеть религиозные объекты. Объектами туристского интереса в таких поездках могут быть архитектурные ансамбли, монастыри, церкви, иконы, мощи святых, святые источники. Эти поездки обычно не столь продолжительны, как паломничества верующих, организуются в любое время года и не привязаны к культовым праздникам. Если для паломника важен духовный момент, то турист отправляется в путешествие по святым местам с культурно-познавательной целью — получение эстетического удовольствия, знакомство с уникальными памятниками старинной архитектуры, настенной живописью, иконописью, знакомство с религиозной культурой [5, с. 2595–2603].

Религиозному туризму близок научный туризм с религиоведческими целями. Такие поездки немногочисленны, но они расширяют географию туристских поездок. Ученых интересует религиозное наследие — предметы культа, найденные в том числе благодаря археологическим раскопкам [9, с. 201–207].

В начале XXI в. начались бурные перемены в повседневности, понимаемые в этой статье как «процесс, с помощью которого будущее вторгается в нашу жизнь», которые зачастую стали вызывать у обычных людей «культурный шок» [4]. Он проявлялся в беспокойстве, растерянности, разрушении привычных форм поведения, неправильном истолковании реальности и в результате приводил к утрате способности к адаптации и страху перед грядущими переменами. Эти проблемы актуальны и в настоящее время, поэтому, по нашему мнению, посещение таких мест, как монастыри, совместные трапезы-беседы с монахами, проживание в монастырских гостиницах будет иметь положительный психологический эффект для туристов.

Этот взгляд хорошо согласуется с идеей о том, что основным препятствием дальнейшего развития цивилизации стал сам человек, который достиг своего предела развития в современной социально-экономической системе. Остается пока единственный путь — модернизация самого человека [1, с. 899–907; 3, с. 944–954]. Однако совершенствование человека может быть осуществлено в соответствующей среде, т. е. это

путь духовного насыщения окружающей людей материальной культуры и ландшафта. Участие в этих процессах является перспективным направлением туристической деятельности регионов.

В качестве примера разберем туристическую деятельность в Самарской области — центре Среднего Поволжья. Из анализа предложений туристских фирм и паломнических служб области можно сделать вывод о том, что религиозный внутренний туризм вполне перспективен для региона. Этой деятельности способствует наличие привлекательных для туристов религиозных объектов, туристских фирм и паломнических служб, занимающихся организацией религиозных маршрутов по территории Самарской области, а также наличие постоянного спроса. Положительными факторами, оказывающими влияющие на развитие религиозного туризма в Самарской области, являются территориальная, транспортная доступность к религиозным объектам, выгодная ценовая политика для российских туристов, удачное географическое положение, наличие образовательных структур, готовящих кадры для туристской отрасли, поддержка и благословение митрополита Самарского и Сызранского Сергия на создание местных религиозных маршрутов, финансовая помощь Правительства Самарской области, местных органов власти в строительстве и реставрации храмов, монастырей. Сдерживают интенсивное развитие религиозного туризма в Самарской области в основном организационно-экономические факторы — это неразвитая инфраструктура для религиозного туризма (недостаток гостиниц среднего класса уровня 2–3 звезды, отсутствие санитарных мест на остановках по пути следования), отсутствие программы развития религиозного туризма в Самарской области, отсутствие гибкой системы стимулирования (в том числе отсутствие налоговых льгот) для туристских предприятий и паломнических служб, занимающихся религиозным туризмом.

Следует заметить, что, если в туристической деятельности учитывать только цивилизационный компонент — стремление к неуклонному движению вперед, восхождение по лестнице прогресса, тогда следует совершенствовать туристическую инфраструктуру, делая ее для туристов более комфортной. Однако в религиозном туризме ведущей является культура, которая не использует предшествующее наследие как трамплин для новых достижений по той причине, что она не может отказаться целиком или частично от культурного фонда. Поэтому в такой форме туризма огромное значение имеет сопричастность с различными воплощениями традиции. В историко-религиозном контексте даже возможно использование, проселочных дорог как своеобразного культурного ресурса для туристического бизнеса.

Жизнь каждого человека связана с определенной социокультурной реальностью, которая представляет собой мир разделяемых людьми символов. Это своеобразный язык культурного кода, определяющий культурную парадигму — модель образа жизни и способ мировосприятия данной культурной эпохи. Культура может строиться только на основе духовной преемственности, только с учетом внутреннего диалога культурных типов.

Однако в постиндустриальном обществе постоянные перемены, как уже было отмечено, стали образом жизни для многих людей. Такая новая модель поведения не проходит бесследно для духовно-нравственного облика человека, ибо меняют отношение к родным местам, дому, работе. Повышенная мобильность лишь усиливает ощуще¬ние нестабильности разочарование и растущее чувство одиночества. Поэтому так важны культурные объекты, отражающие духовный облик и внутренний мир народа то, что для него имеет смысл и значение. Они в конечном итоге хранят человека

от обезличивания, позволяют ему ощутить связь времен и поколений, получить необходимую в трудную минуту поддержку и жизненную опору.

В Самарской области реализуются четыре направления деятельности в сфере религиозного туризма и паломничества: местные маршруты по территории Самарской области, маршруты на территории России, маршруты, пролегающие к монастырям и святыням ближнего зарубежья, маршруты дальнего зарубежья к святым местам и мощам святых.

Рассмотрим некоторые объекты религиозного туризма Самарской области, в частности Покровский кафедральный собор и Иверский женский монастырь г. Самары, Свято-Богородичный Казанский мужской монастырь в Винновке. Их современная история и изменения архитектурного облика тесно связаны с процессами реновации (от лат. *renovatio* — обновление, возобновление, ремонт) этих памятников культуры. Реновация в архитектуре представляет собой сложный ремонт, включающий в себя реконструкцию, реставрацию и возведение утраченных объектов, без разрушения целостности структуры исторического места.

Покровский кафедральный собор находится в историческом центре Самары, имеет богатую историю рождения и возрождения (рисунок 1). Его история началась в 1853 г., когда известные самарские купцы Шихобаловы обратились к Самарскому епископу Евсевию (Орлинскому) с ходатайством о строительстве нового каменного храма на месте деревянной церкви, которая была освящена в честь св. Иоанна Крестителя. В 1857 г. началось строительство храма по проекту петербургского архитектора Э. И. Жибера. В закладке храма участвовал святой Иоанн Кронштадтский. Хотя по проекту Покровский собор планировался как трехпрестольный, долгое время в левом приделе размещались ризница и канцелярия с церковным архивом. С западной стороны храма в 1906–1907 гг. был сделан симметричный пристрой, куда перевели канцелярию и ризницу, а над западным входом устроили хоры [1]. Архитектура Покровского собора выдержана в стиле московского храмового зодчества XVII в., когда стремление к динамическому силуэту храма привело к образованию особого типа высотной композиции — ярусным храмам шатрового типа в сочетании с куполами. Вместо одного монументального шатра зодчие XVII в. украшали храмы двумя или тремя одинаковыми или разными по высоте шатрами. Со второй половины XVII в. в поисках сложного и богатого силуэта стали использовать принцип многоглавия.

Для архитектуры этого периода характерны сложные композиции, декорированные снаружи несколькими ярусами кокошников и увенчанные пятиглавием. Церковная архитектура быстро становилась все более нарядной, храмы напоминали сказочные терема, стены зданий украшали изразцами и расписывали яркими красками [8, с. 88–93]. Шатер из основного перекрытия часто превращался в декоративную деталь завершения архитектурной формы и потому терял связь с внутренним пространством сооружения. Иногда он венчал уже не весь объем, а только его часть или даже заменял собой церковные главки.

В архивных документах начала XX столетия описывается, что в Покровском соборе Самары алтари были облицованы искусственным мрамором, наружные стены украшены живописью. Роспись собора изначально была фряжская, которая начала складываться в России со второй половины XVII в. под влиянием художников Западной Европы. От традиционной иконописи она отличается более точным воспроизведением натуры.

Рисунок 1 – Покровский кафедральный собор, г. Самара.
Фото 1900–1905 гг. из архива Самарского областного историко-краеведческого музея им. П. В. Алабина

Figure 1 – Intercession Cathedral in Samara.
Photo of 1900–1905 from P. V. Alabin Samara regional Museum of Local History

После революции 1917 г. в РПЦ произошел раскол: часть духовенства поддержала большевиков, начала реформироваться церковь. Новая власть первое время благоволила обновленцам. В Самарской епархии позиции приверженцев обновленчества были достаточно сильны. Ряд храмов, в том числе Покровский, перешли в обновленческую Средне-Волжскую митрополию. Но уже в 1938 г. храм воссоединился с Московской патриархией. В эти сложные годы, когда закрывались и рушились храмы, Покровский собор некоторое время оставался единственно действующим православным храмом в регионе, а в 1941 г. он становится кафедральным. В военное время Покровский собор объединил людей в общем горе и лишениях. Так, например, прихожанами и духовенством были собраны средства на танковую колонну, названную в честь Дмитрия Донского; в хоре пели артисты эвакуированных в Куйбышев столичных театров, в том числе знаменитые певцы Большого театра [10, с. 83; 11, с. 88–91].

Возможно, именно позиция обновленцев позволила сохранить храм до наших дней. В храме хранится много святынь: Крест с частицей древа Животворящего Креста Господня, Камень от Живоносного Гроба Спасителя; икона святителя Митрофана, Воронежского чудотворца, с частицей его мощей; ковчежец с частицами мощей святителя

Николая, преподобного Григория Декаполита, святителя Игнатия Ростовского и других святых. Одна из главных святынь собора — чудотворная икона Божьей Матери «Взыскание погибших». Из истории иконы известно, что она приплыла по Волге к Саратову в 1666 г. и была явлена местному воеводе Кадышеву. С тех пор икона стала родовой реликвией этого дворянского рода, неоднократно являя чудесные знамения и исцеления от болезней [12].

Уникальность архитектурной Самары заключается в том, что здесь можно встретить множество достопримечательностей, относящихся к конфессиональной культуре. Причем православные храмы и монастыри мирно соседствуют со старообрядческими церквами, мечетями, еврейской хоральной синагогой, католическими и протестантскими храмами и молитвенными домами баптистов и пятидесятников. Одновременно с основанием самарской крепости в XVI в. в городе стали строится православные церкви. Одной из первых церквей в городе считается Смоленская, которая до настоящего времени не сохранилась. В 1782 г. на плане городской застройки Самары было отмечено уже 5 церквей, а к концу XIX в. их стало 46.

Во второй трети XIX в. развитие архитектурного облика города столкнулось с рядом проблем и оказалось особенно противоречивым. Это время можно назвать переходным в истории русской архитектуры: на смену русскому классицизму, ориентированному на Античность, приходит новое направление, именуемое «историзмом». Кризис классицизма в русской архитектуре обусловлен осознанием необходимости зарождения новых художественных ценностей, связанных с «последекабристской» эпохой высвобождения национального самосознания. Идеи романтизма, широко распространенные в этот исторический период, привели к историческому воссозданию исконно русского прошлого в архитектуре столичных и провинциальных городов. Романтизированные образы русско-византийских мотивов становилось неиссякаемым источником вдохновения архитекторов в формировании «национального» стиля, воплощающего официозное понимание национального и народного [8, с. 292–293].

Самарский Иверский монастырь является ярчайшим образцом русской архитектуры середины XIX в. (рисунок 2). Это действующий православный женский монастырь, относящийся к Самарской и Сызранской епархии Русской православной церкви. История монастыря насчитывает чуть более 150 лет. В декабре 1850 г., за год до присвоения Самаре статуса губернского города, была построена часовня с восемью келиями для послушниц. Преосвященный Феодотий, епископ Симбирский благословил обитель святой иконой Иерусалимской Божией Матери. Во исполнение желания елабужской купчихи Е. И. Марихиной, пожертвовавшей общине фамильную икону Божией Матери «Иверская» в драгоценном окладе, она была названа Иверской [7, с. 184–211]. 12 марта 1855 г. император Николай I утвердил образование в Самаре женской общины под названием «Иверская» с тем, чтобы она, подобно другим богоугодным заведениям, оставалась на собственном способе содержания, без всякого пособия из государственной казны.

Послушницы жили по правилам, утвержденным Священным Синодом для женских православных общежитий Арзамасского, Дивеевского и других монастырей Нижегородской епархии. Первоначально община располагалась в центре города на улице Мечетной (в настоящее время — улица Самарская), затем самарские купцы И. Н. Синягин и М. Н. Назаров пожертвовали общине свои загородные земли на крутом склоне левого берега Волги. Впоследствии монастырь представлял собой архитектурный ан-

самбль, со всех сторон огороженный высокой выбеленной каменной стеной с четырьмя башнями в форме часовен по углам, во многом определявший вид Самары, особенно со стороны Волги. «Самарские епархиальные ведомости» за 1880 г. сохранили такое описание: «Иверский женский монастырь, расположенный на скате крутого волжского берега, составляет великое украшение местности города. Главы большого храма, стоящего на гребне берега, первые бросаются в глаза путнику, плывущему сверху по Волге; с верхней площади монастыря открывается восхитительный вид на Волгу…». Панорама женской обители напоминала традиционные силуэты древнерусских монастырей.

В архитектурный ансамбль монастыря входили деревянная теплая трехпрестольная церковь, Сретенский храм, собор Успения Пресвятой Богородицы (утрачен), часовня Казанской иконы Божией Матери (утрачена) и монастырская колокольня. Деревянная теплая церковь просуществовала до 1901 г., после чего была разобрана из-за ветхости, а на ее месте в 1903 г. был построен трапезный Иерусалимский храм. Иконостас в храме был двухъярусный, с вызолоченной по белому фону резьбой. С левой стороны от царских врат располагалась Иверская икона Божией Матери, а за левым клиросом — Иерусалимская икона Божией Матери.

В 1858 г. по обращению настоятельницы общины Марии Яновой к епископу Феофилу был заложен большой каменный трехпрестольный холодный храм во имя Сретения Господня. План постройки, составленным губернским архитектором К. Г. Макером в 1856 г., был одобрен департаментом проектов и смет главного управления путей сообщения и публичных зданий Самары. Храм представлял собой образец русско-византийского стиля, который использовал в своем проекте К. Г. Макер, основываясь на чертежах К. А. Тона. К. А. Тоном в 1838 г. был издан альбом проектов церквей, который способствовал распространению русско-византийского стиля в провинциальных городах [8, с. 297]. Для русско-византийской архитектуры характерно заимствование ряда композиционных приемов и мотивов византийской архитектуры. Развитию этого художественного направления в архитектуре способствовала правительственная поддержка, поскольку оно воплощало идею РПЦ о преемственности между Византией и Россией. Представляя собой искусную стилизацию традиций русского зодчества, псевдорусский стиль органично сочетался в Самаре с другими, интернациональными стилями, такими как архитектурный романтизм первой половины XIX в. и модерн.

До постройки кафедрального собора Сретенский храм Иверского монастыря был самым величественным архитектурным сооружением в Самаре, имел крестообразную форму, с пятью главами и сводами, которые лежали на шести колоннах. Главный престол освятили в честь Сретения Господня, боковые — в честь апостолов Петра и Павла, преподобного Сергия Радонежского. В куполе храма размещалось 12 больших окон, что делало Сретенский храм самым светлым из всех церквей Самары. В 1882 г. возвели монастырскую колокольню с въездными воротами, над которыми располагался небольшой храм во имя святителя Николая Мир Ликийских чудотворца.

Возрождение и процесс реновации монастыря начались в 1992 г., когда созданному монастырскому приходу РПЦ были переданы сохранившиеся храмы и часть зданий, признанные памятником архитектуры регионального значения. Были восстановлены и отреставрированы монастырские храмы, колокольня с сохранением облика XIX в., построен новый храм-часовня, проведены охранно-спасательные работы в монастырском некрополе. В настоящее время в монастыре действуют библиотека для прихожан, золотошвейная и иконописная мастерские.

Рисунок 2 – Иверский женский монастырь, г. Самара.
Фото 1900–1905 гг. из архива Самарского областного историко-краеведческого музея им. П. В. Алабина

Figure 2 – Iversky women's monastery in Samara.
Photo of 1900–1905 from the archives of P.V. Alabin Samara regional Museum of Local History

Главная достопримечательность села Винновка находится на берегу Волги — Свято-Богородичный Казанский мужской монастырь (рисунок 3). Он расположился вокруг Храма Казанской Божьей Матери, заложенного около 250 лет назад. История святого места началась в 1851 г., когда на средства дочери графа Алексея Григорьевича Орлова Анны Алексеевны Орловой-Чесменской началось возведение Престола в честь Казанской иконы Божьей Матери после большого пожара, охватившим село в 1839 г. В пожаре сгорела деревянная церковь в честь Казанской иконы Божией Матери, возведенная в 1770 г. на средства прихожан, заместить которую и должно было новое строение.

В 1930 г. эта каменная церковь XIX в. была закрыта. В советское время в ней располагались зернохранилище, столовая и хлев. В 2003 г. началось восстановление церкви и формирование вокруг нее православного мужского монастыря. В настоящее время комплекс выглядит внушительно и состоит из братского монашеского корпуса, рассчитанного на проживание 150 монахов одновременно, с домовой церковью и трапезной, а также гостиницы для туристов и паломников. Над воротами, через которые попадаешь в монастырь, стоит колокольня, стилизованная под маяк, с 15 колоколами,

самый большой из которых весит три тонны. Миссия монастыря, на сегодняшний день, заключается не только в своей первозданной идее монашеского служения, но и в духовно-культурном, просветительском служении. Здесь создана прекрасная библиотека, актовый зал, где проводятся семинары и заседания ученых-теологов, туристов и паломников [12].

Архитектурный комплекс монастыря, расположенный на берегу реки и окруженный каменной стеной, имеет вид традиционной крепостной архитектуры XVIII в., когда монастыри являли собой не только культовые объекты, но и продолжали оставаться важными оборонительными узлами и возводились повсеместно на всей территории России. Образы и формы бойниц и их амбразур проявились в решении рядов узких окон всех сооружений комплекса. В архитектуре комплекса монастыря проявляются несколько стилей, однако доминирующим в архитектуре самого храма можно считать европейское и московское барокко. Этот стиль в архитектурном комплексе монастыря проявляется в элементах фасада храма, звонницы колокольни и линиях кровли на ней, арке над входом в колокольню, архитектурных решениях боковых стен и выходов из центрального купольного пространства.

Рисунок 3 – Свято-Богородичный Казанский мужской монастырь в селе Винновка

Figure 3 – The Holy Mother of God of Kazan monastery in Vinnovka

Шедеврам зодчества эпохи европейского, а затем и русского барокко свойственны пространственный размах, текучесть сложных неоднородных форм, слитность. Особые черты стиля реализуются в громадных колоннадах с наличием рустованных пилястров, изобилии скульптурных элементов, волютах, раскреповках в оформлении фасадов. Наиболее ярко элементы барокко прочитываются в куполах храмов, поскольку они отличаются сложной конструктивной формой и наличием нескольких ярусов. В России эта стилевая традиция полноценно развилась в середине XVIII в. и получила также название растреллиевского (елизаветинского) барокко. Национальной чертой русского барокко стало воплощение героических образов и восхваление силы Российской империи [8, с. 292–297].

Свято-Богородичный Казанский мужской монастырь в Винновке является наиболее ярким примером современной реновации храмовых сооружений в Самарской Луке. Он прекрасно воспринимается с акватории, виден издалека при подходах и подъездах к селу, отличается гармоничными пропорциями и выразительным силуэтом. Близость к Волге в сочетании с красивейшей природой Жигулевских гор, автомобильная и водная-моторная связь с крупными городами делает это небольшое село и право-

славный архитектурный комплекс очень привлекательным местом для религиозного туризма, паломников со всей страны и из-за рубежа. В окрестностях села находится ряд археологических памятников: городище Винновка «Каменная Коза», селища Винновка и Курганный могильник Винновка.

Особым вниманием среди туристов и паломников пользуются чудотворные источники Самарской епархии. Самый знаменитый из всех почитаемых источников на территории Самарской области — Казанско-Богородицкий источник в селе Съежем Богатовского района. К нему ежегодно 21 июля, в день Казанской иконы Пресвятой Богородицы, собираются сотни паломников со всей России.

В Красноярском районе находится Богородицкий родник «Взыскания Погибших», который бьет среди дороги и течет по одной из улиц села Русская Селитьба. По преданию в начале XX в. на этом месте было явление иконы Божьей Матери «Взыскания Погибших». В этом же районе два маленьких ключа бьют у подножья Царева Кургана, в центре Большой Царевщины (поселок Волжский). Ключи текут из щебня на берегу пруда с противоположного склона кургана от Христорождественской церкви.

В Жигулевском районе, недалеко от поселка Солнечная Поляна, в расщелине Жигулевских гор бьет родник «Каменная чаша». С 1930-х гг. он внесен в справочник достопримечательностей Жигулевского заповедника. В настоящее время на месте родника возведена маленькая часовня, где по православным праздникам проходит молебен с процедурой омовения в святых водах.

Регулярное посещение святых мест издревле входило в обыденную жизнь людей. На этом уровне человек удовлетворяет не только духовные потребности в очищении и успокоении души, но и физические потребности в общении. У русских (православных) посещение святых мест входит в специфические культурные формы, позволяющие осуществлять «подпитку» жизненной энергией и укреплять стойкость духа.

Повседневная культура с самого детства воспитывает этнические, идеологические (конфессиональные) стереотипы, которые и делают человека представителем определенной культуры. Но главное — независимо от этноконфессиональной принадлежности человек должен сформировать и носить в своем сердце образ малой Родины, которая, как известно, начинается с природного и культурного ландшафта. Религиозный туризм поможет людям прикоснуться к древним традициям, восстановить связь времен и в какой-то мере блокировать отрицательные формы снятием эмоционального напряжения. Сейчас создается уникальная ситуация для ряда российских регионов, включая и Среднее Поволжье, Самарскую область, по использованию своих богатых культурных ресурсов на новом витке развития цивилизации. Восстановить и возродить прежнюю традиционную культуру невозможно. Однако действительность показывает, что лучшим способом удержания культурных достижений является аккумуляция и превращение их в социальные ценности путем реновации архитектурного наследия, с целью создания прин¬ципиально новой культуры, сохраняющей через свои институты внешнее подобие (фрактальность) прототипам из прошлого.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1 *Artamonova L. M.* Modernization of “collective beliefs” and “cultural capital” in the Russian empire: from enlightened absolutism to civil society // Былые годы. 2016. № 41–1 (3). С. 899–907.

2 *Lipinsky D. A., Ivanova T. N.* Social foundation and sociological substantiation of positive legal responsibility // Journal of Advanced Research in Law and Economics. 2017. Т. 8, № 3. С. 878–886.

3 *Smirnov Yu. N.* The modernization concept as an integrative framework for the methodology of studying topical issues in Russian history // Былые годы. 2016. № 41–1 (3). С. 944–954.
4 *Toffler A.* Future Shock. N.Y.: Bantam Books, 1971. 557 p.
5 *Yakunin V. N., Yamashev V. M., Anuchin O. I., Adaevskaya T. I., Ovsyannikova N. V.* Religious Tourism and Pilgrimage in Russia: Cultural-Historical Analysis // The Turkish Online Journal of Design Art and Communication. 2016. T. 6, № NVSPCL. C. 2595–2603.
6 *Артамонова Л. М.* Политика в сфере народного просвещения в Поволжье (XVIII – первая половина XIX в.) // Российская история. 2013. № 2. С. 101–113.
7 *Веременко В. А.* Взаимоотношения родителей и детей в дворянских семьях России (вторая половина XIX – начало XX вв.: этапы эволюции) // Диалог со временем. 2008. № 23. С. 184–211.
8 *Ракова М. М., Рязанцев И. В.* История русского искусства. Искусство X – первой половины XIX века. М.: Изобразительное искусство, 1991. Т. 1. 503 с.
9 *Смирнов Ю. Н.* Историк в меняющемся пространстве российской культуры // Отечественная история. 2007. № 6. С. 201–207.
10 *Смирнов Ю. Н.* Российская империя: от колонизации до революции // Quaestio Rossica. 2017. Т. 5. № 3. С. 869–881.
11 *Якунин В. Н.* Укрепление положения Русской Православной церкви и структура ее управления в 1941–1945 годы // Отечественная история. 2003. № 4. С. 83.
12 *Якунин В. Н.* Духовное образование в России в годы Великой Отечественной войны // Педагогика. 2003. № 1. С. 88–91.

***

© 2018. Tatiana V. Belko
Togliatti, Russia

© 2018. Nikolai P. Beschastnov
Moscow, Russia

© 2018. Valery P. Ovsyannikov
Togliatti, Russia

© 2018. Vadim N. Yakunin
Togliatti, Russia

RENOVATION OF ORTHODOX ARCHITECTURAL HERITAGE IN THE CONTEXT OF RELIGIOUS TOURISM OF THE MIDDLE VOLGA REGION

Abstract: The paper attempts to provide a brief description of Russian culture as a self-organizing system and determine the mechanisms for preservation of identity in a provincial traditional culture. The authors come up with a premise about the importance of preservation and renovation of the Orthodox architectural heritage for maintaining spiritual and cultural processes and development of domestic religious tourism. They

also define historical and cultural as well as artistic characteristics of a number of objects of Orthodox religious tourism of the Samara region, such as Iversky women's convent and Pokrovsky Cathedral in Samara, the Holy Mother of God of Kazan monastery in Vinnovka and examine the impact of religious buildings on cultural landscape. In general, as the authors of the paper conclude, the renovation of the architectural heritage and religious tourism should help to restore the traditional image of the region in contemporary regional culture.

Keywords: Renovation of the Orthodox architectural heritage, Russian architecture, culture, religious tourism, pilgrimage, monasteries and churches of the Middle Volga region.

Information about the authors:

Tatyana V. Belko — DSc in Technical Sciences, Professor, Volga Region State University of Service, Gagarin St., 4, 445677 Togliatti, Russia. E-mail: belko@tolgas.ru

Nikolai P. Beschastnov — DSc in Arts, Professor, A. N. Kosygin Russian State University, Sadovnicheskaya St., 33, p. 1, 117997 Moscow, Russia. E-mail: npb.art@mail.ru

Valery P. Ovsyannikov — DSc in History, Professor, Volga Region State University of Service, Gagarin St., 4, 445677 Togliatti, Russia. E-mail: valera-ovsyannikov@rambler.ru

Vadim N. Yakunin — DSc in History, Professor, Volga Region State University of Service, Gagarin St., 4, 445677 Togliatti, Russia. E-mail: vadyak@mail.ru

Received: December 26, 2017

Date of publication: December 28, 2018

For citation: Belko T. V., Beschastnov N. P., Ovsyannikov V. P., Yakunin V. N. Renovation of Orthodox architectural heritage in the context of religious tourism of the Middle Volga region. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2018, vol. 50, pp. 314–327. (In Russian)

REFERENCES

1 Artamonova L.M. Modernization of “Collective Beliefs” and “Cultural Capital” in the Russian Empire: from Enlightened Absolutism to Civil Society. *Bylye gody*, 2016, no 41–1 (3), pp. 899–907. (In English)

2 Lipinsky D. A., Ivanova T. N. Social Foundation and Sociological Substantiation of Positive Legal Responsibility. *Journal of Advanced Research in Law and Economics*, 2017, vol. 8, no 3, pp. 878–886. (In English)

3 Smirnov Yu. N. The Modernization Concept as an Integrative Framework for the Methodology of Studying Topical Issues in Russian History. *Bylye gody*, 2016, no 41–1 (3), pp. 944–954. (In English)

4 Toffler A. *Future Shock.* New York, Bantam Books Publ., 971. 557 p. (In English)

5 Yakunin V. N., Yamashev V. M., Anuchin O. I., Adaevskaya T. I., Ovsyannikova N. V. Religious Tourism and Pilgrimage in Russia: Cultural-Historical Analysis. *The Turkish Online Journal of Design Art and Communication*, 2016, vol. 6, no NVSPCL, pp. 2595–2603. (In English)

6 Artamonova L. M. Policy in the Sphere of Public Education in the Volga region (XVIII – first half XIX century). *Russian history*, 2013, no 2, pp. 101–113. (In Russian)

7 Veremenko V. A. Vzaimootnosheniia roditelei i detei v dvorianskikh sem'iakh Rossii (vtoraia polovina XIX – nachalo XX vv.: etapy evoliutsii) [The relationship of parents

and children in the noble families of Russia (second half of the 19th – beginning of the 20th cs.: evolution stages)]. *Dialog so vremenem*, 2008, no 23, pp. 184–211. (In Russian)

8 Rakova M. M., Ryazantsev I. V. *Istoriia russkogo iskusstva. Iskusstvo X – pervoi poloviny XIX veka* [History of Russian Art. The Art of the 10th – the first half of the 19th century]. Moscow, Izobrazitel'noe iskusstvo Publ., 1991. Vol. 1. 503 p. (In Russian)

9 Smirnov Yu. N. Istorik v meniaiushchemsia prostranstve rossiiskoi kul'tury [Historian in the changing space of Russian culture]. *Otechestvennaia istoriia*, 2007, no 6, pp. 201–207. (In Russian)

10 Smirnov Yu. N. Rossiiskaia imperiia: ot kolonizatsii do revoliutsii [The Russian Empire: from colonization to revolution]. *Quaestio Rossica*, 2017, vol. 5, no 3, pp. 869–881. (In Russian)

11 Yakunin V. N. Ukreplenie polozheniia Russkoi Pravoslavnoi tserkvi i struktura ee upravleniia v 1941–1945 gody [Strengthening position of the Russian Orthodox Church and the structure of its management in 1941–1945]. *Otechestvennaia istoriia*, 2003, no 4, p. 83. (In Russian)

12 Yakunin V. N. Dukhovnoe obrazovanie v Rossii v gody Velikoi Otechestvennoi voiny [Spiritual education in Russia during the Great Patriotic War]. *Pedagogika*, 2003, no 1, pp. 88–91. (In Russian)

УДК 781
ББК 85.31

This is an open access article distributed under
the Creative Commons Attribution 4.0
International (CC BY 4.0)

© 2018 г. М. В. Генченкова
г. Москва, Россия

СМЫСЛОВЫЕ ГРАНИ ПОЭЗИИ ИЕРОМОНАХА РОМАНА (МАТЮШИНА-ПРАВДИНА) В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОГО КОМПОЗИТОРСКОГО ТВОРЧЕСТВА

Аннотация: Художественный мир известного современного русского поэта иеромонаха Романа (Матюшина-Правдина) близок многим нашим соотечественникам. Его творчество привлекает внимание не только читателей, но и людей творческих профессий — музыкантов-исполнителей, композиторов. Каким может быть подход современного композитора к воплощению стихов поэта в музыке? Ответ на этот вопрос не может быть однозначным: творчество поэта многомерно, а индивидуальности музыкантов различны. Тем не менее правомерен поиск различных скрытых смыслов и параллелей для того, чтобы осознать, какие же средства выразительности уместны для выявления идеи того или иного стихотворения. Автор статьи проводит параллели между идеями стихотворений поэта и высказываниями известного искусствоведа, профессора Н. Н. Третьякова (1922–2003) о русской живописи. Комплексное понимание закономерностей искусства в целом позволяет глубже осмыслить, какие пласты музыкального искусства и его закономерности могут быть связаны с поэзией иеромонаха Романа и на каком основании.
Ключевые слова: современное композиторское творчество, иеромонах Роман (Матюшин-Правдин), современная русская поэзия, литература и музыка, живопись и литература.
Информация об авторе: Мария Владимировна Генченкова — кандидат искусствоведения, доцент, Академия хорового искусства им. В. С. Попова, Фестивальная ул., д. 2, 125565 г. Москва, Россия. E-mail: info@axu.ru
Дата поступления: 04.06.2018
Дата публикации: 28.12.2018
Для цитирования: *Генченкова М. В.* Смысловые грани поэзии иеромонаха Романа (Матюшина-Правдина) в контексте современного композиторского творчества // Вестник славянских культур. 2018. Т. 50. С. 328–337.

Поэтическое наследие нашего выдающегося современника, иеромонаха Романа (Матюшина) уже не одно десятилетие волнует души и сердца многих читателей и слушателей. По свидетельству митрополита Таллиннского и всея Эстонии Евгения (Решетникова), много лет служившего на посту ректора Московской духовной академии и семинарии, «отец Роман своими песнями привел к крещению десятки, может быть, сотни тысяч людей» [2, с. 12]. Ныне его художественный мир активно привлекает и внимание литературоведов: уже написано немало статей, посвященных творчеству поэта [1; 2; 3; 4; 5; 6; 9].

Поистине удивительным и назидательным является тот факт, что выразителем современного православного мировоззрения стал не специально «выпестованный» для этой роли в профессиональной литературно-писательской среде поэт, а удаленный от тщеты мира сего монах, ушедший в затвор в начале 2000-х гг.

Однако в этом есть и очевидная логика: истинно глубокое понимание смыслов дает именно вера — искренняя, настоящая. Для монаха и для любого православного человека это составляет основу жизни: любое происходящее событие соотносится с Евангелием. В свете такого мировоззрения любой талант человека раскрывается совершенно по-иному, чем он мог бы реализоваться вне религиозного сознания. Об этом (применительно к литературному творчеству) пишет философ Александр Корольков, цитируя Н. В. Гоголя, который еще полтора столетия назад провидел предназначение современной поэзии в том, чтобы «вызывать на другую, высшую битву человека — на битву уже не за временную нашу свободу, права и привилегии наши, но за нашу душу, которую Сам небесный Творец считает перлом Своих созданий» [2, с. 5].

К высокохудожественной, богатой смыслами поэзии иером. Романа, безусловно, все чаще обращаются современные музыканты. И хотя сам поэт был одновременно и музыкантом — многие слушатели познакомились с его стихами именно благодаря исполнению автором собственных песен — его поэтический мир созвучен сегодня совершенно несхожим композиторам, имеющим разные художественные индивидуальности. Это говорит о том, насколько многомерно творчество поэта.

Впервые мною была воспринята поэзия иером. Романа как исключительно близкая собственному внутреннему миру, когда вышли в свет томики стихотворений поэта, к тому времени уже ушедшему в затвор. Отметим, что современный музыкант, воспитанный на академической музыке, не всегда может «признать» неакадемический стиль. Сложилось так, что для меня синтез поэзии и музыки иером. Романа практически не представлял собой цельное единство, и бардовский стиль в соединении со столь высоким слогом не производил на меня целостного впечатления.

Прежде всего, поражает обширный спектр тем, затронутых в поэзии иером. Романа [5]. Тематический круг его поэзии включает стихи, посвященные смыслу жизни человека и устремленности личности к Богу, различные философские и нравственные проблемы, патриотические стихи, в которых поднимаются всевозможные животрепещущие темы для русского народа и вообще современного мира.

Прикасаясь к его творчеству, композитор может сопоставить стихотворные композиции таким образом, чтобы подчеркнуть какую-то основную идею, раскрыть ее наиболее полно. Мне посчастливилось прикоснуться к этой удивительной поэтической струе, сочинив циклы на стихи поэта — «Души моей святыня» (для смешанного хора) и «Сказать и не солгать» (для баритона и фортепиано). Поэтому хотелось бы отметить те детали, которые удалось увидеть среди выбранных мною стихотворений.

Идеи циклов несколько отличаются, в них по-разному расставлены смысловые акценты. В хоровом цикле (девять номеров) ведущей стала тема России, ее значения в жизни человека как Богом данной Родины: «Перестали понимать русские люди, что такое Русь! Она есть подножие Престола Господня. Русский человек должен понять это и благодарить Бога за то, что он русский» (прав. Иоанн Кронштадтский) [11, с. 109].

Вокальный цикл (шестнадцать номеров) включает две тетради, каждая из которых по содержанию строится как замкнутый тематический круг. Первая тетрадь — первый круг — строится на основной теме Богоискания личности, ею открывается и заканчивается тетрадь. Раскрытию главной темы способствуют «сопровождающие» темы

природы как Божественного творения, смысла человеческой жизни, роли искусства. Вторая тетрадь — второй круг — основана на стихах, посвященных теме соборного единства православного народа, а также единения земной природы и высшего Небесного мира. Эти мотивы звучат в четвертом и пятом стихотворениях — кульминациях второй тетради, также образующей два смысловых круга — но второй из них больше, масштабнее.

Исследователи поэзии иером. Романа, понимая, что она глубоко традиционна, проводят параллели и с русской классическим стихосложением, и с богословскими сочинениями святоотеческой литературы [4]. Отметим, что подобные связи можно установить между его творчеством и рядом художественных идей изобразительного искусства — иконописи, классической русской живописи — что неудивительно, поскольку поэт, будучи разносторонне одаренной личностью, имеет практическое представление и о написании икон.

Творческая мысль иером. Романа часто устремлена к созерцанию природы: из сознания поэта они буквально «бьют» как неиссякаемый источник. Именно такие стихотворения и составили большинство номеров моего вокального цикла. Вспоминается совет прав. Алексея Мечева на заданный ему вопрос, как молиться: «Встань с птичками, уйди в лес, там помолись. Природа близко стоит Богу. Каждый шорох листочка, колебание каждой травки — все славит Бога. Преподобный Серафим всегда находился среди природы, там и молился» [10, с. 31]. А как же искусство? Каким образом раскрывается в нем тема природы? По словам Николая Николаевича Третьякова, «в русском искусстве тема прославления Творца и созданного Им мира исстари была ведущей. Это животворное начало выражалось в иконописи, в монументальной фресковой живописи, национальной русской пластике, а также в русской картине — во всем строе культуры» [11, с. 249]. Поэтому природа для иером. Романа — это «нерукотворный храм», «Богосотворенный сад»:

О, Богосотворенный сад, исполненный благословенья!..
И листья, и трава слезят Творцу слезой благодаренья[1].

Поэтому так часто в его стихотворениях говорится о глубоком единении Небесного и земного, об отражении небесных событий в земной природе, о взаимовлиянии Горнего и дольнего, например, «Пред Успением»:

Вечер благостный. За реку гляну —
Над болотом светло и бело.
Словно Небо великим туманом
На смиренную Землю сошло.

Выдыхаю торжественно: — Лепо!
Как же милостив Ты, Боже мой!
И деревья восходят на Небо,
Увлекая и нас за собой.

Это единение Неба и земли настолько велико, ликование природы так очевидно на праздник Троицы, «что видится Храмом земля!»

[1] Здесь и далее стихотворения цитируются по изданиям: [7; 8].

Тема устремленности от земного к Небесному также имеет свои параллели в русской иконописи, где «возможно изображение движения восхождения» [11, с. 133]. Эта идея издавна присутствовала и в классической музыке, связанной с религиозной тематикой. В стихах иером. Романа она часто подразумевается, даже если об этом не говорится напрямую, как в приведенном выше примере — в стихотворениях «Иного Гостя привечая…», «Поведали: когда монах один…», «Когда о Боге забываю…» и других. Вводя эти стихотворения в вокальный цикл, я попыталась «высветить» эту идею с помощью музыкальных средств.

Тон повествования стихов о природе у поэта сочетает в себе одновременно простоту и изысканность. Так, например, в стихотворении «Прохожу меж березок и сосен» об осени говорится очень спокойно, просто:

Паучок опустился в лукошко,
Чуть помедлил — и вниз головой.
А в опалой дубовой ладошке
Цело море воды дождевой.

В то же время привлекают внимание неожиданные сравнения, метафоры, эпитеты, что создает необычное видение пейзажа и общего настроения: «собираю грибы и слова», «паутинная осень», «тишину среди мхов сторожу» и пр. И если в этом стихотворении напрямую сказано о восприятии окружающего природного мира человеком взрослым, но не утратившим детского самосознания — «Запах детства вдыхаю, вдыхаю // И дитем на лисичку гляжу» — то и в других композициях ощущается та же свежесть, непосредственность взгляда.

Для многих стихотворений поэта характерно повествовательное описание, которое последовательно и зримо рисует мгновения жизни природы, например:

Лето красное! Грозы
Гонят сон деревень.
Золотые стрекозы
Над рекой целый день.

То к воде припадают,
Искры гасят крылом,
То внезапно взлетают
И висят над веслом.

Об этом же принципе говорится Н. Третьяковым по отношению к иконописи: «Такое деление на эпизоды-"кадры" присутствует именно в повествовательной композиции, которая строится на действии, протекающем в реальном времени, как это свойственно языку киноискусства. Подобный принцип сохраняется во многих произведениях древнерусской живописи» [11, с. 24].

Для этого стихотворения, как и многих других, характерно описание природы именно в контексте православного мировоззрения. Только верующий человек будет видеть в окружающем мире и красоте природы отблеск Рая, а в некоторых ее изъянах — последствие грехопадения:

Соловьиное бденье
Нам о Рае гласит.
Комариное пенье
О грехе говорит.

В стихотворениях поэта о природе очень часто употребляются слова «свет», «сияние» (в цикле из отобранных мною шестнадцати стихотворений их около половины), например: «Иного Гостя привечая, // Что светел, радостен и тих», «И свет играет, как водой, листвой, // И та святою ласкою зеркалит», «И потому так много света, // Что все о Боге говорит», «Ни суеты, ни слов пустых, // Земля в сияниях небесных», «Вечер благостный. За реку гляну — // Над болотом светло и бело», «Ночь без луны, а столько света! // Идет в России крестный ход», «Ветерок без усилий // И кружил их, и нес // На свечение лилий, // На сияние рос». Рассуждая о музыкальных произведениях, в некоторых случаях даже профессионал может охарактеризовать то или иное сочинение как «светлое», не всегда задумываясь о том, что именно стоит за этим определением. Разностороннюю характеристику света дает Н. Третьяков, раскрывая художественное восприятие света в архитектуре, мозаике, иконописи, картине, о различии в понимании света в русском и зарубежном искусстве, а также о различении природы изображенного света — Божественной или, наоборот, уводящей от истинной духовности. В поэзии иером. Романа, как и в русской иконе, а также классической живописи, можно увидеть «традиционное понимание света как образа славы и Божией благодати» [11, с. 204]. Рассуждая о Божественном свете, искусствовед пишет и о том, какое впечатление он производит на человека: «Свет приносит радость красоты. Собственно, он и есть выражение красоты» [11, с. 192]. Недаром в стихотворении иером. Романа «Ни слов, ни дум…» эти понятия соседствуют: «И Свет, и Жизнь — не умолчать! // На Красоту не насмотреться!»

В лирике поэта соседствуют рядом и самоуглубленность, и соборное мироощущение. Если объединить эти различные «состояния» в одном цикле, можно расположить их таким образом, что смысловой вектор всей композиции исходит из глубины внутренней жизни — от молитвенного обращения личности к Богу — и устремляется к всеобщему единению во Христе. Известно высказывание преп. Серафима Саровского о том, что человек должен начать духовное делание с самого себя, и тогда многие вокруг спасутся. В поэзии иером. Романа мы можем прикоснуться к тем никому не ведомым «процессам» духовного становления, которые в обычной жизни скрыты от внешнего взора. Через поэтическое высказывание становится возможным ощутить не только сложность духовного воспитания, но и его красоту, значимость. Поэт многократно рассуждает о стремлении человека к Богу, о светлой, тихой радости души, обратившейся к Небесному миру:

О неотмірность! Ты вовне и в нас,
И Царствие не кажется мечтою.
Блажен, кого находит Божий глас,
Его прикосновение святое.

Трудно переоценить строки, из которых мы узнаем о монашеском мировосприятии, а по сути о той глубине веры, которая должна быть в каждом православном хри-

стианине, но которой достичь в миру, увы, очень сложно. Для такого самосознания общение с Богом, безусловно, первостепенно:

Иного Гостя привечая,
Что светел, радостен и тих,
Душа уже с людьми скучает,
Хотя и молится о них.

Поэтом подчеркивается отличное от мирского молитвенное делание монаха:

Поведали: когда монах один,
Все по-другому слышится и зрится,
И видится, что будет впереди…
И потому так хочется молиться.
Однако бывают и трудные минуты такого делания:
Когда о Боге забываю,
Скудею духом и грешу,
Тогда молюсь, тружусь, читаю,
Но песнопений не пишу.

Из разных стихотворений можно узнать об искренности и радости человека, обратившегося к Творцу, о простоте и немногословности этого обращения, например:

Сказать и не солгать: прости мя, Боже!
И на иные просьбы не дерзать.
И, суетные словеса не множа,
Перед простившим радостно стоять.

В стихотворении «Живые капли стекла бороздят…» ощущается смирение человека, осознающего свою жизнь подобно дождевой капле — казалось бы, ничтожно маленькой, но такой необходимой во всеобщем жизненном промысле:

Не страшно быть и каплей дождевой –
Ведь и она изочтена Сотворшим.

Это смирение ничуть не умаляет душевной радости человека: в стихотворении «Ни слов, ни дум…» говорится об ощущении Благодати в своем сердце, настолько большом, что это состояние даже не выливается сразу в поэтическое высказывание — родное для поэта:

Ни слов, ни дум — всего лишен
И не жалею об утрате:
Душе настолько хорошо,
Что не вмещает Благодати!

В ряде стихов повествуется об удивительной красоте соборного празднования. Их соседство с композициями, полными самоуглубления, говорит о том, что православному человеку близко и одиночество, и соборная, народная молитва:

Ночь без луны, а столько света!
Идет в России Крестный ход.
И в радость слезную одеты
Моя страна и мой народ.

И, думаю, очень внимательно любой творческий человек отнесется к теме искусства, отраженной в стихах иером. Романа. В современном мире легко «потеряться», «не состояться», отступить — в том числе и по причине своей слабости и недостойности. Стихотворения «Белеет яблоневым цветом…», «Когда о Боге забываю…» поддерживают и укрепляют в трудные моменты, ярко и конкретно отвечая на вопросы, которые, вероятно, задает себе каждый думающий человек искусства.

Воплощая поэзию подобного рода в музыке, композитор встает перед необходимостью выбора музыкальных средств (что зависит от многих факторов, а особенно от творческой индивидуальности самого музыканта). Думается, что этот выбор может исходить из самого строя поэзии иером. Романа — глубокой и простой, связанной с русским стихосложением, его образным миром и национальным началом и в то же время существующей в русле общеевропейских традиций. Исходя из этого, в моих музыкальных циклах на стихи поэта сознательно отображены различные истоки. Это в первую очередь стилистические черты русской церковной музыки: вся вокальная мелодика, по существу, опирается на интонации богослужебного песнотворчества и распевы разного времени, их различные выразительные возможности. В партии фортепиано отражены и мелодика этих распевов, и нерегулярная ритмика, и различные способы гармонизации, исторически сложившиеся в русском церковном пении. Народно-песенная мелодика проявилась наиболее явно в композиции «Прохожу меж березок и сосен»; колокольные мотивы звучат в романсах, посвященных теме соборности.

В гармонии циклов нашли отражение приемы, характерные для музыки XX в.: аккорды с добавленными тонами, остинато, полиметрия, кластеры, в ряде случаев и политональность, элементы алеаторики. В то же время это цикл глубоко традиционный — и лирическая стихотворная основа, и состав исполнителей, и его строение в виде двух тетрадей, а также некоторые приемы музыкально-выразительных средств, например, гармонии мажоро-минора — все это вызывает ассоциации с раннеромантическими вокальными циклами. Широко используется диатоника — может быть, в несколько большем объеме, чем это требуется в рамках современного композиторского стиля. Думается, это оправдано самим строем стихов, предполагающим рельефно развитое песенное начало, — а песне свойственна простота, которая в данном случае проявляется более всего в подходе к ладу: «По сюжету и прием; идея подчиняет себе технику» (П. Чистяков) [11, с. 32].

Представляется уместным сочетание поэзии иером. Романа с приемами звукоизобразительного характера: это попытка музыкальными средствами нарисовать тот пейзаж, который живописует поэт. Проводя параллели с живописью, можно вспомнить меткое наблюдение Н. Третьякова, который отмечает, что «внимательное описание природы увеличивает художественное время картины» [11, с. 93]. К тому же в русском искусстве существовала неразрывная связь слова и изображения: «...русская живопись всегда была искусством изображения слова, и можно сказать — искусством изображенного слова <…> Связь слова и изображения всегда была очень непосредственной и осязаемой <…> Зримый образ открывает то, что заложено в глубинах слова. Живопись — великое служение слову. Слово говорит о невидимом, а живопись помогает воплощению невидимого, свидетельствует о нем» [11, с. 18].

В циклах, особенно вокальном, мне, как музыканту, хотелось создать особую атмосферу неспешного течения времени. Как представляется, это соответствует не только поэтическому строю стихов иером. Романа, но и концепции нашего национального искусства. «Закономерности гармонии и лада, пластические законы красоты продолжают жить. Русская живопись всегда тяготела к состоянию покоя и духовного просветления, к сравнительно малоподвижным образам торжественного предстояния всего Божьего мира и каждой колеблемой ветром былинки пред ликом Творца. В ней всегда ценилась красота статики, что с такой силой проявилось в нашей древней иконописи. Русскому искусству чужда суета. Прекрасное всегда понималось как величавое» [11, с. 163]. И если учесть, что «жанр — это тоже определенное представление о времени» [11, с. 105], то и сборник стихотворений, и музыкальный цикл, состоящий из большого количества номеров, — продлевают временное течение, подчеркивая идею художника Н. Федосова о том, что «в живописи надо добиваться замедления…» [11, с. 35]. Н. Третьяков подчеркивает, что это необходимо и для литературы, поскольку «В Святой Руси существовали иные ритмы жизни и время двигалось не так стремительно» [11, с. 35]. Воплощение этой идеи мы находим в полной мере в стихотворениях иером. Романа. Искусствовед говорит также о «русской композиции, часто тяготеющей к статике, предстоянию вечности» [11, с. 29], поскольку «неизменное влечение к образам вечности и длительного времени суть национальный признак нашего искусства» [11, с. 92]. По его мнению, приостановление действия выявляет суть явления, «и тогда с наибольшей силой выступает зримый образ слова» [11, с. 21–22].

В заключение скажем, что творчество иером. Романа — как проповедь в художественной форме — питает нас, его современников, открывая нам новые смысловые грани духовности. Поэтому его искусство становится высоким служением Богу и людям, поддерживает «свечу духовной памяти» [11, с. 249] в нашем народе. От одной свечи зажигаются другие, и подтверждение этому, в частности — возрастающий интерес профессиональных музыкантов к живой, «утверждающей» поэзии иером. Романа. «Искусство заканчивается там, где иссякает трепет ритма жизни. За этой границей начинается что-то другое, разные формы визуальной технической культуры, как правило, выдуманной, холодной» [11, с. 160]. В его стихотворениях мы чувствуем то настоящее, истинное, что составляет основу бытия и помогает нам выполнять свое профессиональное служение.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1 *Корольков А. А.* Высшая позия — моление // Ветрово. URL: http://vetrovo.ru/about/korolkov-molenie/ (дата обращения: 10.09.2018).

2 *Корольков А. А.* Поэзия уединения. Мудрость православной поэзии и поэзия православной мудрости // Роман (Матюшин), иером. Радоваться Небу. Мн.: Изд-во БПЦ, 2004. С. 5–12.

3 *Надпорожская О. С.* Несчастлив — кто не видит Красоты // Ветрово. URL: http://vetrovo.ru/about/nadporozhskaya-neschastliv/ (дата обращения: 10.09.2018).

4 *Надпорожская О. С.* Стихотворные притчи иеромонаха Романа // Ветрово. URL: http://vetrovo.ru/about/nadporozhskaya-stihotvornye-pritchi/ (дата обращения: 10.09.2018).

5 *Ничипоров И. Б.* Песенно-поэтическое творчество иеромонаха Романа (Матюшина): духовное содержание и образный строй // Ветрово. URL: http://vetrovo.ru/about/nichiporov-tvorchestvo/4/ (дата обращения: 10.09.2018).

6 *Рогощенков И. К.* Память крестная. О поэзии иеромонаха Романа (Матюшина-Правдина) // Ветрово. URL: http://vetrovo.ru/about/rogoshchenkov (дата обращения: 10.09.2018)
7 *Роман (Матюшин), иером.* И горько слово... Мн.: Изд-во БПЦ, 2009. 224 с.
8 *Роман (Матюшин), иером.* Одинокий путь. Мн.: Изд-во БПЦ, 2009. 224 с.
9 *Смирнова Л. П.* Великий русский поэт // Ветрово. URL: http://vetrovo.ru/about/liliya-smirnova-poet/ (дата обращения: 10.09.2018)
10 Советы девушке-христианке московского старца святого праведного Алексея Мечева. СПб.: Возрождение, 2012. 32 с.
11 *Третьяков Н. Н.* Образ в искусстве. Основы композиции. Козельск: Изд-во Свято-Введенской Оптиной Пустыни, 2001. 262 с.

***

© 2018. Maria V. Genchenkova
Moscow, Russia

CONCEPTUAL FACETS OF HIEROMONK ROMAN`S (MATYUSHIN-PRAVDIN) POETRY IN THE CONTEXT OF MODERN MUSIC C COMPOSING

Abstract: The art world of the famous modern Russian poet hieromonk Roman (Matyushin-Pravdin) is dear to many of our compatriots. His work attracts the attention not only of the readers, but also of people of creative professions — musicians-performers, composers. How should a modern composer approach to the embodiment of the poet's poetry in music? One cannot answer to this question unambiguously: the poet's work is multidimensional, and the individualities of musicians differ. Nevertheless, it is legitimate to search for various hidden meanings and parallels in order to realize what means of expressiveness are appropriate for revealing the idea of a given poem. The author of the article draws parallels between the poet`s ideas and the statements of the famous art critic, professor N. N. Tretyakov (1922–2003) about Russian painting. A comprehensive understanding of the laws of art as a whole allows us to better understand which layers of musical art and its patterns, and on what grounds, can be related with the poetry of the Ier. Roman.
Keywords: contemporary music composing, hieromonk Roman (Matyushin-Pravdin), modern Russian poetry, literature and music, painting and literature.
Information about author: Maria V. Genchenkova — PhD in Arts, Associate Professor of History and Theory of Music, Popov Academy of Choral Art, Festivalnaya St., 2, 125565 Moscow, Russia. E-mail: info@axu.ru
Received: June 04, 2018
Date of publication: December 28, 2018
For citation: Genchenkova M. V. Conceptual facets of hieromonk Roman`s (Matyushin-Pravdin) poetry in the context of modern music composing. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2018, vol. 50, pp. 328–337. (In Russian)

REFERENCES

1 Korol'kov A. A. Vysshaja pojezija — molenie [The highest poetry is praying]. *Vetrovo*. Available at: http://vetrovo.ru/about/korolkov-molenie/ (accessed 10 September 2018). (In Russian)

2 Korol'kov A. A. Pojezija uedinenija. Mudrost' pravoslavnoj pojezii i pojezija pravoslavnoj mudrosti [Poetry of solitude. Wisdom of Orthodox poetry and the poetry of Orthodox wisdom]. *Roman (Matyushin), ierom. Radovat'sja Nebu* [Roman (Matyushin), hieromonk. Rejoice in the Sky]. Minsk, Izdatel'stvo BPTs Publ., 2004, pp. 5–12. (In Russian)

3 Nadporozhskaja O. S. Neschastliv — kto ne vidit Krasoty [Unhappy — who does not see Beauty]. *Vetrovo.* Available at: http://vetrovo.ru/about/nadporozhskaya-neschastliv/ (accessed 10 September 2018). (In Russian)

4 Nadporozhskaja O. S. Stihotvornye pritchi ieromonaha Romana [Poetic parables of hieromonk Roman]. *Vetrovo*. Available at: http://vetrovo.ru/about/nadporozhskaya-stihotvornye-pritchi/ (accessed 10 September 2018). (In Russian)

5 Nichiporov I. B. Pesenno-pojeticheskoe tvorchestvo ieromonaha Romana (Matjushina): duhovnoe soderzhanie i obraznyj stroj [The singing and poetic works of hieromonk Roman (Matyushin): spiritual content and figurative system]. *Vetrovo*. Available at: http://vetrovo.ru/about/nichiporov-tvorchestvo/4/ (accessed 10 September 2018). (In Russian)

6 Rogoshhenkov I. K. Pamjat' krestnaja. O pojezii ieromonaha Romana (Matjushina-Pravdina) [Memory of the cross. On the poetry of the hieromonk Roman (Matyushin-Pravdin)]. *Vetrovo*. Available at: http://vetrovo.ru/about/rogoshchenkov (accessed 10 September 2018). (In Russian)

7 Roman (Matyushin), ierom. *I gor'ko slovo*... [And bitter is the word...] Minsk, Izdatel'stvo BPTs Publ., 2009. 224 p. (In Russian)

8 Roman (Matyushin), ierom. *Odinokij put'* [A lonesome path]. Minsk, Izdatel'stvo BPTs Publ., 2009. 224 p. (In Russian)

9 Smirnova L.P. Velikij russkij pojet [The Great Russian poet]. *Vetrovo*. Available at: http://vetrovo.ru/about/liliya-smirnova-poet/ (accessed 10 September 2018). (In Russian)

10 *Sovety devushke-hristianke moskovskogo starca svjatogo pravednogo Alekseja Mechjova* [Tips for a Christian girl of the Moscow elder of the holy righteous Alexei Mechev]. St. Petersburg, Revival Publ., 2012. 32 p. (In Russian)

11 Tret'jakov N. N. *Obraz v iskusstve. Osnovy kompozicii* [The image in art. Basics of composition]. Kozelsk, Izdatel'stvo Sviato-Vvedenskoi Optinoi Pustyni, 2001. 262 p. (In Russian)

Научная жизнь
Scientific life

УДК 398
ББК 86.372.81+82.3

This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

© 2018 г. Е. С. Узенева
г. Москва, Россия

ТЕМА СТАРООБРЯДЧЕСТВА НА IV ВСЕРОССИЙСКОМ КОНГРЕССЕ ФОЛЬКЛОРИСТОВ

Публикация подготовлена при поддержке гранта РНФ № 16-18-02080 «Русский язык как основа сохранения идентичности староверов Центральной и Юго-Восточной Европы»

Аннотация: В статье представлены данные об участниках и тематике докладов, прозвучавших на IV Всероссийском конгрессе фольклористов (Тула, 1–5 марта 2018 г.) и объединенных проблематикой изучения старообрядчества. Данный феномен был исследован в рамках нескольких научных направлений: истории науки, искусствоведения, этнолингвистики, этномузыкологии, фольклористики.
Ключевые слова: фольклор, фольклористика, этнолингвистика, искусствоведение, этномузыкология, старообрядцы
Информация об авторе: Елена Семеновна Узенева — кандидат филологических наук, доцент, заместитель директора, Институт славяноведения Российской академии наук, Ленинский пр., д. 32 А, 119991 г. Москва, Россия. E-mail: lenuzen@mail.ru
Дата поступления статьи: 19.10.2018
Дата публикации: 28.12.2018
Для цитирования: *Узенева Е. С.* Тема старообрядчества на IV Всероссийском конгрессе фольклористов // Вестник славянских культур. 2018. Т. 50. С. 338–342.

В этом году состоялся IV Всероссийский конгресс фольклористов, прошедший 1–5 марта 2018 г. в г. Туле при поддержке Министерства культуры РФ, Государственного Российского Дома народного творчества им. В. Д. Поленова, Министерства культуры Тульской обл., Объединения центров развития искусства, народной культуры и туризма Тульской обл. Конгресс был посвящен юбилеям двух выдающих русских фольклористов: 210-летию со дня рождения П. В. Киреевского и 180-летию со дня рождения А. Н. Веселовского. Открытие было в Музейно-выставочном комплексе Тульского кремля, заседания проходили в Доме Дворянского собрания и Тульской областной универсальной научной библиотеке.

Более 300 ученых из 50 регионов России, а также гости из Армении, Азербайджана, Абхазии, Беларуси, Болгарии, Великобритании, Италии, Китая, Литвы, Молда-

вии, Монголии, Польши, Словакии, Турции, Украины, Эстонии, Японии обсудили актуальные вопросы этномузыкологии и истории фольклористики, новых методов изучения народной традиции и народных верований, языка фольклора, проблем бытования культуры в условиях межэтнических контактов, специфику современного фольклора, теоретические аспекты фольклористики и др. Всего на конгрессе работало 16 секций, 3 дискуссионные площадки, прошли презентации новых проектов и книг, а также показ этнографических фильмов, созданных по результатам экспедиций.

И хотя в программе Конгресса не было особой секции по проблемам изучения староверов, большое число докладов оказалось посвящено именно этой теме, не теряющей актуальности за многие годы изучения феномена старообрядчества. Доклады были связаны с разными сферами исследования староверов: историей их изучения в разных регионах и странах (например, в Турции), декоративно-прикладным искусством и художественными ремеслами (иконописание и лубок), современными исследованиями локальных традиций и культур, фольклорной несказочной прозой (современные нарративы о расколе у молдавских староверов), народной верой и народными толкованиями религиозных текстов (русские Румынии и язьвинские пермяки), музыкальным фольклором и этномузыкологией (богослужебное пение семейских), отражением межэтнических контактов в прозаическом фольклоре (семейские и буряты) и традиционной культуре (староверы в Польше), визуальной антропологией (документальный фильм «Казаки-некрасовцы в Турции: 1994». 25 мин. Автор: Вера Никитина. Режиссер монтажа: Юрий Никитин).

Выступления по староверческой проблематике были в различных секциях, поэтому мы сочли целесообразным собрать и обобщить информацию обо всех обсуждавшихся темах в одном месте в данной статье.

В секции № 1 «История науки» прозвучал доклад В. Н. Никитиной (канд. искусствоведения, МГК им. П. И. Чайковского, г. Москва) «Турки как собиратели и исследователи казаков-некрасовцев», в котором автор остановилась на неизученной проблеме: казаки-некрасовцы, с XVIII в. проживавшие в Турции, глазами турок. Были представлены документальные материалы, появившиеся благодаря туркам, — это семейные фотохроники казаков-некрасовцев 1930-х – начала 1960-х гг. На примере таких источников были освещены межкультурные контакты некрасовцев, влиявшие на повседневную и праздничную жизнь общины, ее этнографию и социальное взаимодействие, проанализированы происхождение, содержание и классификация подобных материалов, их сюжетный ряд и использование в быту. С другой стороны, докладчик продемонстрировала взгляд турецких исследователей на некрасовцев, опираясь на неизвестный ранее научный источник — материалы экспедиции Стамбульского университета в с. Коджагель в 1953 г., благодаря которому можно судить как о восприятии старообрядческой общины с позиций турецкого национального опыта, так и об общих представлениях турок о русской культуре того периода.

Искусствоведческая проблематика также была хорошо представлена на Конгрессе. В частности, на второй секции «Декоративно-прикладное искусство и художественные ремесла» прозвучал доклад Е. В. Быковой (канд. искусствоведения, доц., ВГУ, г. Киров) и А. В. Кострова (д-р истор. наук, ИГУ, г. Иркутск) о современном старообрядческом лубке, найденном на р. Енисей во время экспедиций в республику Тыва в 2016–2017 гг. Согласно данным, полученным от информантов, этот современный рисованный лубок был создан в старообрядческих скитах часовенного согласия на Среднем Енисее. Во время полевых исследований старообрядческих поселений

было зафиксировано две формы бытования этого произведения: в приватном пространстве дома и в общественном пространстве перед входом в часовню. Эти формы напрямую связаны с функциями, которые оно должно выполнять. Темы отражают как давно сложившиеся и ставшие традиционными сюжеты старообрядческого искусства, так и новые изобразительные и текстовые интерпретации современной проблематики. Лубочная картинка посвящена актуальной теме современного мира: глобализация и «Всемирная сеть. Мировая паутина». Визуализация эсхатологических представлений связана с информационным обществом и научно-техническим прогрессом, глобализацией и компьютеризацией. Народные картинки «Две дороги — Два пути», «Всемирная сеть», «Демонизация человечества» соединяют фольклорные традиции духовного стиха с визуальными рядами, сочетающими иконографические традиции с постмодернистскими тенденциями — уникальное явление, объединяющее в себе традиции и инновации. Как показали исследования, народная картинка, вслед за священным текстом и иконой, предлагает себя в качестве навигатора жизненных стратегий и показывает свой аутентичный путь к спасению, отражающий доктрину старообрядцев часовенного согласия. Визуализации фольклора и мировоззренческих концептов в народном искусстве — одна из интереснейших форм современной культуры, требующая особого интереса со стороны разработок новых интегративных методик исследований.

Е. В. Быкова на заседании той же секции говорила о современном состоянии иконописания в России. Анализ деятельности современных иконописных центров в Палехе, Мстере, Городце и Семенове свидетельствует о возрождении традиций начала XX в., когда иконописный промысел в этих центрах занимал ведущее место. Затронут был вопрос о современных технологических процессах в иконописании, новациях в иконографии и стилистике. Поскольку иконы пишутся на заказ, в этих центрах наиболее часто можно видеть отход от традиций и современные переработки иконографических образцов.

Легенды и предания язьвинских пермяков, коренной этнической общности народа коми в Прикамье, исповедующей с XVIII в. старообрядчество, стали предметом анализа в выступлении С. Ю. Королевой (ПГНИУ, г. Пермь). Исследователь представила корпус народных христианских легенд (15 текстов), зафиксированный ею в экспедициях на этой территории и впервые вводимый в научный оборот.

Записаны были сюжеты: о сотворении человека и животных; о грехопадении; о появлении табака и курении; о Ноевом ковчеге; о св. Моисее и переходе через пустыню; о Рождестве Христовом; об аресте Христа и апостоле Петре; о двух царях и необходимости возвращать долг; о необходимости поминать родителей; об определении судьбы и Провидении; о св. Георгии Победоносце; о разговоре св. Макария с бесом; об угодной Богу молитве; об устройстве ада и рая. Легенды интересны в нескольких аспектах: с точки зрения функционирования в народной культуре (когда и как актуализируются); отношения к другим известным вариантам; возможных источников. В качестве таковых ученый выделяет: Ветхий и Новый завет; жития, книги религиозного содержания, в том числе новоизданные («Цветник» и др.); книжные иллюстрации и другие визуальные изображения; проповедь священника; рассказы местных верующих; светские СМИ (журналы, телевизионные передачи).

Доклад Н. С. Душаковой (канд. истор. наук, РГГУ, г. Москва) «Мы не изменяли, это Никон изменил» был посвящен изучению влияния современных нарративов о расколе на поддержание групповых границ общин староверов Молдовы (секция № 6 «Вопросы изучения фольклорной несказочной прозы»). Л. К. Гаврюшина (канд. филол.

наук, ИСл РАН, г. Москва) сосредоточила свое внимание на народных толкованиях текстов Священного Писания, опираясь на собственные полевые материалы, собранные в старообрядческих селах Румынии. На заседании секции № 8 «Народная вера и верования: официальная доктрина и народные толкования» докладчица отмечала, что записанные ею в экспедициях толкования некоторых сюжетов из Святого Писания свидетельствуют о неизменной потребности народа в «переводе» текстов церковной книжности на народный язык — не столько в собственно языковом отношении, сколько с точки зрения их содержания и образного строя. Сюжеты Св. Писания, как известно, нередко становились основой для духовных стихов («домашних»), где сюжеты могли быть истолкованы опосредованно, например, история Иосифа Прекрасного в толковании исполнительницы из с. Сарикей в Добрудже обогащается образами русского быта и диалектной лексикой. Информантки из Сарикея приводили целые истории на предложенную тему Св. Писания Ветхого и Нового Завета (о распятом вместе со Христом «благоразумном» разбойнике Тарабане, о Благовещении как «первом» празднике и судьбе кукушки, о Ноевом ковчеге и роли в его судьбе домашних животных). При анализе таких сюжетов автор предлагала говорить как о различных устных формах бытования апокрифов (например, сюжет о действиях кошки и мыши в ковчеге), так и о превращении усвоенных с детства книжных повествований в сказочные. Сделанные наблюдения позволяют предположить, что формы устного бытования книжных текстов в народной среде в прошлом были достаточно многообразны и имели широкое распространение в семейном быту.

В этой же секции вниманию слушателей был представлен доклад Т. Г. Казанцевой (канд. искусствоведения, доцент, НГК им. М. И. Глинки, г. Новосибирск) «Богослужебное пение старообрядцев-семейских: устная жизнь письменной традиции», подготовленный на основе анализа аудиозаписей, сделанных в ходе экспедиций 1992–2017 гг. в семейской общине беглопоповского направления районного центра Бичура Республики Бурятия. Музыковед отметила, что полевые исследования последних десятилетий демонстрируют постепенное угасание богослужебно-певческой традиции семейских, в настоящее время традиция находится на стадии полного исчезновения или замещения новыми, извне привнесенными формами. Основой литургического пения семейских является знаменный распев, составляющий профессиональную ветвь традиционной русской музыкальной культуры и имеющий письменную фиксацию. Однако на протяжении длительного времени данная культура у семейских существовала преимущественно или исключительной в устной форме, сохраняя при этом прежнее обозначение — «пение по солям», т. е. по крюковой строке. Доклад был посвящен изучению механизмов порождения устных версий знаменного распева и способов их удержания в памяти исполнителей.

Изучению семантики и прагматики текстов устных рассказов старообрядцев Бурятии о взаимоотношениях с бурятами был посвящен доклад Е. Л. Тихоновой (канд. филол. наук, доцент, ИМБТ СО РАН, г. Улан-Удэ). Автор показала, что повествовательные жанры, отражающие хозяйственно-бытовые контакты соседствующих народов, довольно активно функционируют в устной культуре семейских, о чем свидетельствуют экспедиционные материалы, собранные в старообрядческих селах в разные годы. Исходя из прагматики и содержания текстов, делается вывод, что эти взаимоотношения успешно сложились как на хозяйственно-бытовом, так и на духовном уровне.

В той же секции № 9 «Традиционная культура в условиях межэтнических контактов» прозвучал доклад Е. С. Узеневой (канд. филол. наук, доцент, ИСл РАН, г. Мо-

сква) «Русские староверы в Польше: сохранение фольклорной традиции», в котором автор убедительно продемонстрировала, что для польских староверов факторами сохранения культурной идентичности и фольклора являются религия/вера (ср. *держать веру, иметь веру* и пр.), русский язык, народная культура (поддержание традиционных праздников, создание фольклорного ансамбля «Рябинушка»).

Можно констатировать, что тема старообрядчества была рассмотрена на IV Всероссийском конгрессе фольклористов с разных точек зрения, с использованием ряда методик, в рамках широкого спектра научных направлений: истории науки, искусствоведения, этнолингвистики, этномузыкологии, фольклористики, что, безусловно, внесло вклад в изучение староверов и имело важное значение как для российской, так и для зарубежной науки.

***

© 2018. Elena S. Uzeneva
Moscow, Russia

THE ISSUE OF THE OLD BELIEF AT THE IV ALL-RUSSIAN CONGRESS OF FOLKLORISTS

Acknowledgements: The article was written with support of the grant № 16-18-02080 “Russian language as a basis for the preservation of the Old believers' identity of Central and Southeast Europe” (RSCF).
Abstract: The paper displays data on the participants and topics of the reports delivered at the IV All-Russian Congress of Folklorists (Tula, March 1–5, 2018) and centered around issues of the Old Belief studies. This phenomenon was explored in terms of a range of scientific areas: the history of science, art history, ethnolinguistics, ethnomusicology and folklore studies.
Keywords: Folklore, folklore studies, ethnolinguistics, art history, ethnomusicology, Old Believers.
Information about the author: Elena S. Uzeneva — PhD in Philology, Executive Director, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Leninsky Ave., 32 A, 119991 Moscow, Russia. E-mail: lenuzen@mail.ru
Received: October 20, 2018
Date of publication: December 28, 2018
For citation: Uzeneva E. S. The issue of the Old belief at The IV all-Russian congress of folklorists. *Vestnik slavianskikh kul’tur*, 2018, vol. 50, pp. 338–342. (In Russian)

УДК 821.161.1
ББК 83.3(2Рос=Рус)

This is an open access article distributed under
the Creative Commons Attribution 4.0
International (CC BY 4.0)

© 2018 г. А. В. Королькова
г. Смоленск, Россия

АВРААМИЕВСКАЯ СЕДМИЦА (ПРЕЗЕНТАЦИЯ СБОРНИКА НАУЧНЫХ СТАТЕЙ «АВРААМИЕВСКАЯ СЕДМИЦА». СМОЛЕНСК: СВИТОК, 2018)

Аннотация: В рецензируемом издании представлено разнообразие методик исследований. Сборник статей «Авраамиевская седмица. Материалы II международной научной конференции» интересен богатым собранием неординарных научных работ, позволяющих ввести в научный оборот новые темы, посмотреть на известные тексты под новым ракурсом, по-новому представить русскую языковую картину мира.

Ключевые слова: древнерусская литература, христианство, духовное наследие, религиозные темы, религиозные образы в литературе.

Информация об авторе: Анжелика Викторовна Королькова — доктор филологических наук, профессор, Смоленский государственный университет, ул. Пржевальского, д. 4, 214000 г. Смоленск, Россия. E-mail: lika.korolkova@bk.ru

Дата отправки статьи: 01.10.2018
Дата публикации: 28.12.2018
Для цитирования: *Королькова А. В.* Авраамиевская седмица (Презентация сборника научных статей «Авраамиевская седмица». Смоленск: Свиток, 2018) // Вестник славянских культур. 2018. Т. 50. С. 343–350.

С 11 по 13 сентября 2018 г. в Смоленском государственном университете прошла третья международная научная конференция «Авраамиевская седмица». Эта конференция представляет собой многоаспектный научный и социальный проект, посвященный памяти преподобного Авраамия Смоленского, что далеко не случайно. С именем Святого Авраамия на Смоленщине издавна связаны замечательные начинания. Так, например, в XIX в. было учреждено Авраамиевское братство, которое должно было содействовать распространению религиозно-нравственного просвещения и оказывать помощь воспитанникам учебных заведений. К имени Авраамия Смоленского обратились учредители конференции «Авраамиевские чтения», проводившейся с 2003 по 2015 гг. по благословению в то время Митрополита Смоленского и Калининградского Владыки Кирилла. Научные форумы, объединенные именем Святого Авраамия, стали значительным научным событием.

По итогам научных дискуссий опубликован сборник научных трудов. Издание открывается вступительным словом Высокопреосвященнейшего Исидора, митрополита Смоленского и Дорогобужского, который отметил, что благодаря Авраамиевской седмице «древний Смоленск, являвшийся во времена святого Авраамия Смоленского одним из научных и просветительских центров Древней Руси, сегодня вновь может

приобрести статус одного из международных гуманитарных научно-исследовательских и духовно-просветительских центров» [1, с. 6].

Первый раздел сборника «Христианство и литература Древней Руси», объединяет статьи, посвященные древнерусским литературным текстам. Совершенно логично в начале первого раздела помещены три статьи, представляющие работы по изучению «Жития Авраамия Смоленского». В статье игумена Хрисанфа (А. Я. Шадронова) (настоятель Спасо-Преображенского Авраамиева мужского монастыря г. Смоленска) и Л. В. Павловой (д-р филол. наук, СмолГУ, г. Смоленск) «“Темные” места авторских отступлений в Житии преподобного Авраамия Смоленского» проанализированы типы и функции авторских отступлений. Преподобный Ефрем создал удивительный образ Святого Авраамия, погруженного в мир духовного самосовершенствования и трудов во Имя Господа. Особо обращают на себя внимание искаженные цитирования Священного Писания, содержащиеся в авторских отступлениях. В статье высказано убедительно подтвержденное предположение о том, что текст Жития был поврежден на начальной стадии распространения, а изменения, «по-видимому, внесенные в текст отступлений извне, — это проявление запечатленного в Житии конфликта, его продолжение другим средствами» [1, с. 16].

В статье игумена Хрисанфа (А. Я. Шадронова) «Пророческая тема в Житии Авраамия Смоленского» представлен детальный анализ имплицитно присутствующей в тексте Жития темы пророческого служения Святого Авраамия. Автор статьи глубоко анализирует сложные сопоставления авторских отступлений с Иоанном Златоустом, Саввой Освященным из сборника «Золотая Цепь» и «Повести некоего отца духовного сыну духовному».

Ф. Н. Двинятин (канд. филол. наук, СПбГУ, г. Санкт-Петербург) в статье «Слова Луки Прус(ян)ина в поздней редакции “Жития Авраамия Смоленского”» не только представляет анализ введения цитаты в текст, но и высказывает вполне обоснованное утверждение о том, что в поздней редакции Жития содержится новый тип смыслового цитирования Священного Писания, более характерный для текстов конца XVI – начала XVII вв.

А. А. Шайкин (д-р филол. наук, ОГУ им. И. С. Тургенева, г. Орел) в статье «Нестор и Кирилл: к вопросу становления русской агиографии» обращается к периоду становления русской агиографической традиции XI в. Автор убедительно показывает, как легендарный летописец Нестор, осваивая житийный жанр, выступает как оригинальный автор, включая в текст реалии русской жизни того времени. При этом Нестор присутствует в своем повествовании только как автор, в то время как его греческий предшественник Кирилл Скифопольский — и как персонаж.

А. М. Ранчин (д-р филол. наук, МГУ им. М. В. Ломоносова, г. Москва) в статье «Символика “младшинства” в памятниках Борисоглебского цикла: библейский и древнерусский контексты» акцентирует внимание на отличии толкования символики возраста героев русских агиографических текстов. Особо обращается внимание на нерушимость принципа старшинства, которое дает право на власть. В ветхозаветной традиции более важным оказывается принцип богоизбранности, в силу которого и младшие могут принять бремя власти. Впрочем, в работе справедливо отмечается, что культ почитания невинно убиенных правителей «не является исключительно русским (восточнославянским) феноменом» [1, с. 75].

В статье «Семантическое пространство со значением “святость” в агиографическом тексте о Дмитрии Донском» С. А. Смирнова (канд. филол. наук, ГУ САФУ, г. Ар-

хангельск) на основе детального анализа «Слова о житии и преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя русского» утверждает, что структура семантического пространства детерминирована знанием о восхождении человека к святости, что является типичным для княжеских житий, но в то же время не лишает памятник стилистической оригинальности.

М. К. Кузьмина (канд. филол. наук, ЧОУ «Елизаветинская гимназия», г. Москва) в статье «Житие Иосифа Заоникиевского — малоизученный памятник русской агиографии» обращается к анализу и интерпретации текстов древнерусских повестей, посвященных преподобному Иосифу и явленной ему иконе Божьей матери Владимирской. Отмечается, что формально эти тексты, объединенные именем преподобного, не представляют собой классического жития, однако являют собой «протожитие» или «духовную биографию». Тексты отличаются оригинальностью и свидетельствуют о «непрерывном духовном пути развития русской святости, тесно и неразрывно связанном с историей русского народа и российской государственности» [1, с. 93].

Статья В. Л. Коровина (д-р филол. наук, МГУ им. М. В. Ломоносова, г. Москва) «Образ природы и христианская историософия в поэмах Ф. Н. Глинки "Иов" и "Видение Макария Великого"» раскрывает особенности христианских историософских размышлений поэта. Поэмы «Иов» и «Видение Макария Великого» являются малоизвестными произведениями автора, плодами его многолетних размышлений, тем интереснее подробный анализ текстов, данный В. Л. Коровиным. В поэме «Иов», по авторитетному мнению исследователя, Ф. Н. Глинка в образах животных противопоставляет грешников и праведников, одновременно рисуя плачевное состояние человечества до Христа. В более поздней поэме «Видение Макария Великого» природные образы (звери и птицы) символизируют «злых духов», господствовавших на земле в дохристианскую эпоху, они же представляются как символы предстоящего Апокалипсиса. В. Л. Коровин предложил читателям замечательные текстологические наблюдения, позволяющие поиному взглянуть на символику природы в поэмах Ф. Н. Глинки.

Вторая часть сборника «Духовное наследие земли Смоленской» включает статьи, посвященные отражению истории Смоленской земли в литературе разных эпох.

В этом разделе помещена статья Е. Л. Конявской (д-р филол. наук, ИРИ РАН, г. Москва) «Смоленская земля и смоленские князья в XII в. в раннем летописании». Е. Л. Конявская рассматривает ряд летописей XII в., в которых довольно часто упоминаются смоленские князья и г. Смоленск. Родоначальником смоленского княжеского рода стал Ростислав Мстиславич, сын Мстислава Великого. В летописях того времени много говорится о порядке престолонаследия, но мало — непосредственно о событиях, совершавшихся в Смоленске. Смоленск, по глубоко аргументированному утверждению Е. Л. Конявской, несмотря на то что был богатым городом, рассматривался смоленскими князьями как своеобразный этап к киевскому престолу. На основе большого фактического материала Е. Л. Конявская проанализировала политические установки и действия смоленских князей на протяжении XII в.

Вторая статья этого раздела «Светский контент "Смоленских епархиальных ведомостей" (1865–1890)» представлена М. В. Ливановой (канд. филол. наук, СмолГУ, г. Смоленск). Автором работы достаточно подробно проанализированы те аспекты содержания журнала, которые названы «неофициальными» и которые проливают свет на «самую широкую социальную проблематику, жизненные реалии, текущие события и "пространство человека", несколько дистанцированные от сугубо церковного, "ведомственного" содержания» [1, с. 114]. М. В. Ливанова предлагает их условно на-

зывать «светским контентом» журнала. К нему относятся информационно-справочные тексты, связанные с бытом и повседневностью, медициной и исцелениями, образованием, просвещением и воспитанием и даже с международными событиями. Автор статьи объясняет появление широкого «светского контента» секуляризацией общества, которая способствовала изменению модели церковного издания.

Третьей статьей раздела является работа Д. А. Беговатова (канд. ист. наук, ТвГУ, г. Тверь) «Провинциальное духовенство первой половины XIX в.: служение, социальный статус и веяния эпохи». Автор статьи подробно проанализировал проблемы, с которыми сталкивались провинциальные священнослужители губернских и уездных городов. В результате анализа их проблем служения Д. А. Беговатов делает вывод о том, что, несмотря на положительные изменения в жизни духовенства, условия не позволяли иереям церкви в полной мере осуществлять общественные функции и социальное служение в силу их загруженности многочисленными обязанностями, а темпы эволюции духовного сословия не совпадали с темпами развития общества в целом.

Третий раздел сборника «Язык — философия — религия» включает статьи различной проблематики. Начинается раздел работой Н. И. Сазоновой (д-р филос. наук, канд. ист. наук, ТГПУ, г. Томск) «Изменение литургического текста и проблема трансформации религиозного сознания (на материале литургической реформы патриарха Никона 1653–1666 гг.)». В статье речь идет об анализе изменения религиозного сознания в связи с изменением (устным и письменным) литургического текста. Литургическая реформа патриарха Никона стала причиной самого крупного церковного раскола в православной церкви. Н. И. Сазонова, проведя скрупулезный анализ текстов, имеет веские основания утверждать, что реформа патриарха Никона была продуманно системной и включала не только «исправления» богослужебных книг по греческим богослужебным текстам, но и «трансформацию сознания верующих путем изменения письменного богослужебного текста, который имел высший приоритет в сознании верующих» [1, с. 137].

Продолжает раздел статья И. В. Семененко-Басина (д-р ист. наук, УН ЦИР РГГУ, г. Москва) «“Словарь русских святых” М. И. Ориентова (1844)». Автор обнаружил в фондах Центрального государственного архива Москвы сброшюрованную рукопись, озаглавленную: «Краткий Словарь Святых Угодников Божиих, прославленных в Российской Церкви и местно чтимых. Составил Ив. Ор-въ. Москва. 1844 года 14е Января» [1, с. 145]. Исследователь справедливо утверждает, что начиная с конца XVII в. наблюдались многочисленные попытки составления полных словарей русских святых. Чаще всего эти попытки были неудачными. Такой же неудачной попыткой стал и словарь Ориентова. Цензурный комитет не одобрил рукопись. Жанр словаря-справочника, связанного с желанием представить в алфавитном порядке русских святых, оказался невостребованным. Большую значимость для русской культуры, начиная со второй половины XIX в., имели серьезные агиографические исследования.

Третья статья раздела «Имя святого в религиозном дискурсе» представлена А. А. Камаловой (д-р филол. наук, Филиал САФУ, г. Северодвинск) и посвящена изучению проблем анализа именования святых в текстах Русской православной церкви. Агиоантропонимы представляют собой сложную для анализа систему в религиозном дискурсе. Безусловной заслугой А. А. Камаловой является детальный анализ функционирования имен преподобного Авраамия Смоленского и блаженного Василия, юродивого Христа ради, Московского чудотворца. Точный анализ позволяет сделать релевантные выводы о том, что «состав компонентов конкретного агиоантропонима зависит

от ситуации в системе имен святых, а также отражает традиции наречения и историю жизни и духовного подвига святого. Агиоантропоним выполняет не только идентифицирующую функцию, но также информативную и культурную» [1, с. 161].

Последняя статья раздела «Традиционный религиозный ритуал в пространстве музея: границы дозволенного» представлена М. Г. Лоскутовой (ст. науч. сотр., Томский областной краеведческий музей им. М. Б. Шатилова). В работе осмысляется роль религиозного ритуала в практике музея как ретранслятора народной культуры. Автор справедливо отмечает, что музейные работники должны соблюдать особую аккуратность при воспроизводстве сакральных ритуалов в музейном пространстве. При этом музей вполне может выступать «в роли посредника между сакральным пространством религии, наукой и современной культурой» [1, с. 171].

Самым объемным в анализируемом сборнике статей является последний, четвертый раздел «Религиозные темы, мотивы и образы в мировой литературе». В нем представлен ряд литературоведческих статей, объединенных религиозным дискурсом в широком понимании. Этот раздел особенно богат разнообразием тем и методик исследований.

Открывает раздел статья А. Маймескулова (д-р филол. наук, Университетим Казимира Великого, г. Быдгощ, Польша) «Шествие на осле: князь Мышкин в карнавализованной поэтике романа Достоевского "Идиот"». Исследователь утверждает, что амбивалентная структура романа Достоевского проявляется, в частности, в изображении князя Мышкина как персонажа карнавализованной поэтики, структурной доминанты творчества Достоевского.

Четвертый раздел продолжает раздел работа Н. И. Пак (д-р филол. н., сотр. Обнинского городского музея, г. Обнинск) «Место и значение экфрасиса в "Богомолье" И. С. Шмелева». Н. И. Пак пишет об особенностях использования экфрасиса как повествовательного компонента в тексте паломнического произведения И. С. Шмелева. Проведя последовательный анализ, автор обоснованно утверждает, что этот прием «в "Богомолье" обусловлен жанровым своеобразием, способствует реализации идейно-художественного замысла и поддержан заголовочно-финальным комплексом» [1, с. 194].

В статье «Религиозная лирика Н. А. Энгельгардта» Д. В. Бутеева (канд. филол. наук, СГИИ, г. Смоленск) рассматривается ранее не опубликованная лирика Н. А. Энгельгардта, позволяющая по-новому осмыслить творческое наследие поэта, считавшего своей поэтической миссией пробуждать светлые религиозные чувства в душах людей, забывших Бога.

Статья Л. Л. Горелик (д-р филол. наук, СмолГУ, г. Смоленск) «Профетическая тема в книге стихов Бориса Пастернака "Второе рождение"» отражает размышления автора по поводу темы строящегося социализма в книге Пастернака. По мнению исследователя, поэт опирается на христианскую традицию профетизма. Образы положительных перемен в стихотворных текстах Пастернака представляют собой лишь стремление к мечте. Книга проникнута противоречиями, а профетическая идея имеет оттенок трагизма.

Работа О. А. Новиковой (канд. филол. наук, СмолГУ, г. Смоленск) «Традиция древнерусской книжности в "Рабочих тетрадях" А. Т. Твардовского» представляет неординарный взгляд на их жанровую природу. О. А. Новикова не без основания полагает, что соединение и нанизывание сюжетов в уникальном тексте «Рабочих тетрадей» содержат элементы, подобные древнерусским жанрам, образующим летописный свод.

Исследователь обнаружила и подробно описала элементы таких жанров, как погодная запись, повесть, житие, послание, похвала, хождение и пр. Вполне закономерно автор статьи подходит к выводу о том, что «Твардовский — писатель XX века нашел жанровую модель для представления новомирской истории именно в древнерусской летописи — в одном из самых монументальных и оригинальных жанров русской словесности» [1, с. 223].

В статье А. В. Кубасова (д-р филол. наук, УрГПУ, г. Екатеринбург) «Жанрово-стилевая транскрипция повести Б. К. Зайцева “Преподобный Сергий Радонежский” и экфрасис житийной иконы» последовательно доказывается положение о том, что «житийная светская повесть, вследствие присущей ей иконографичности, обретает аналитико-синтетический характер. Аналитическое начало идет от литературности, а синтетическое — от иконности» [1, с. 231].

В статье Г. Н. Ермоленко (д-р филол. наук, СмолГУ, г. Смоленск) «Тема христианской религии в творчестве И. А. Бунина» справедливо указывается, что для И. А. Бунина христианская религия (православие) была основой идентичности русского человека и русского народа. Г. Н. Ермоленко убедительно показала, что тема христианства в художественном мире И. А. Бунина присутствовала всегда, начиная с ранней лирики. В разные годы в прозаических произведениях (художественных и публицистических) И. А. Бунин исследует роль христианства в духовной жизни русского общества. При этом писатель не противопоставляет православие и католичество, рассматривая их в контексте народной жизни. На основе массива проанализированных текстов автор статьи приходит к обоснованному выводу о том, что «тема христианской религии у Бунина воплощается в поэзии, публицистике, жанрах путевого очерка, психологического рассказа и бесфабульной прозаической миниатюры, в стилизации житийной литературы и апокрифических легенд, влияет на структуру художественного мира писателя» [1, с. 244].

Четвертый раздел продолжает статья «Религиозная тема в прозе С. Довлатова» И. В. Марусовой (канд. филол. наук, СмолГУ, г. Смоленск). Основой исследования стали пять книг С. Довлатова: «Наши», «Зона», «Компромисс», «Заповедник», «Филиал». Автор указывает, что тема религии, во всех книгах связанная с темами жизни и смерти, тем не менее остается на периферии, чаще всего повторяясь на уровне минимальных тем. В результате анализа И. В. Марусовой удалось выделить различные типы персонажей в зависимости от их отношения к религии: богоборцы, «религиозные деятели» и «богоискатели».

Раздел продолжается статьей «Два стихотворения о Симоне Киринеянине» И. В. Романовой (д-р филол. наук, СмолГУ, г. Смоленск). В представленной работе автор сопоставляет два стихотворения современных поэтов Дмитрия Казарина и Дениса Шполянского, посвященных образу Симона Киринеянина, известного как персонаж Нового Завета. Его имя упоминается в Евангелиях в связи со страшным путем Господа на Голгофу. Стражники процессии, следующей на казнь, принудили человека из толпы Симона Киринеянина нести крест Христа. В стихотворениях наших современников образ Киринеянина служит напоминанием о том, что у каждого человека, у каждого художника своя Голгофа, свой тяжкий крест. Проанализировав тексты стихотворений, И. В. Романова приходит к закономерному выводу о том, что «стихотворения Д. Казарина и Д. Шполянского о Симоне Киринеянине — это стихотворения о чуде обращения, но представленном разными средствами» [1, с. 264].

Завершает сборник статья А. В. Корольковой (д-р филол. наук, СмолГУ, г. Смоленск) «Христианские мотивы в русской афористике XIX в.» В работе рассмотрен корпус русской афористики XIX в., тематически связанный христианской тематикой. Практически все авторы этого периода осмысляют прямо или опосредованно Библию, прибегают прямо и/или косвенно к анализу основных христианских постулатов. Корпус русской афористики XIX в. наполнен изречениями (прозаическими и поэтическими) о труде, терпении, милосердии, смирении, любви к Отечеству, о русском языке как душе русского народа и русской культуры, о любви в христианском ее понимании, о душе, о Боге. При этом автор статьи указывает, что далеко не вся русская афористика этого периода связана с христианством.

В рецензируемом сборнике статей «Авраамиевская седмица. Материалы II международной научной конференции» представлено разнообразие методик исследований. Сборник интересен богатым собранием неординарных научных работ, позволяющих ввести в научный оборот новые темы, посмотреть на известные тексты под новым ракурсом, по-новому представить русскую языковую картину мира.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1 Авраамиевская седмица. Материалы II международной научной конференции. Вып. II, г. Смоленск, 18–22 сентября 2017 г. / Смоленская митрополия Русской Православной Церкви; Смоленский государственный университет; Смоленское отделение Ассоциации преподавателей русского языка и литературы высшей школы / под. ред. Л. В. Павлова, И. В. Романова.Смоленск: Свиток, 2018. 276 с.

***

© 2018. Anzhelika V. Korolkova
Smolensk, Russia

"ST. ABRAHAM`S WEEK" (PRESENTATION OF THE COLLECTION OF ARTICLES "ST. ABRAHAM`S WEEK". SMOLENSK, SVITOK PUBL., 2018)

Abstract: The actual peer-reviewed collection of articles delivers a variety of research methods. The set of articles "St. Abraham's week. Proceedings of the II international scientific conference" is interesting due to the rich collection of extraordinary research papers, allowing to introduce new topics in to scientific circulation and to get a new angle on the well-known texts as well as a new way to display the Russian language picture of the world.

Keywords: Old Russian literature, Christianity, spiritual heritage, religious themes, religious images in literature

Information about the author: Angelica V. Korolkova — DSc in Philology, Professor, Smolensk State University, Przhevalsky St., 4, 214000, Smolensk, Russia. E-mail: lika.korolkova@bk.ru

Received: October 01, 2018
Date of publication: December 28, 2018

For citation: Korolkova A. V. “St. Abraham`s week” (presentation of the collection of articles “St. Abraham`s week”. Smolensk, Svitok Publ., 2018). *Vestnik slavianskikh kul’tur*, 2018, vol. 50, pp. 343–350. (In Russian)

REFERENCES

1 *Avraamievskaya sedmica. Materialy II mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii. Vyp. II, g. Smolensk, 18–22 sentyabrya 2017* [St. Abraham's week. Materials of the II International Scientific Conference. Issue II, Smolensk, September 18–22, 2017], Smolenskaya mitropoliya Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi; Smolenskij gosudarstvennyj universitet; Smolenskoe otdelenie Associacii prepodavatelej russkogo yazyka i literatury vysshej shkoly [Smolensk Metropolitan of the Russian Orthodox Church; Smolensk State University; Smolensk branch of the Association of teachers of Russian language and literature of higher school], ed. by L. V. Pavlova, I. V. Romanova. Smolensk, Svitok Publ., 2018. 276 p. (In Russian)

УДК 008
ББК 87 + 71.0

This is an open access article distributed under
the Creative Commons Attribution 4.0
International (CC BY 4.0)

© 2018 г. М. С. Киселева
г. Москва, Россия

© 2018 г. М. А. Пилюгина
г. Москва, Россия

ДИАЛОГ СЛАВЯНСКИХ КУЛЬТУР: КОММУНИКАЦИЯ, РАЦИОНАЛЬНОСТЬ, СТРАТЕГИИ ТОЛЕРАНТНОСТИ

М. С. Киселева работала при поддержке Российского Фонда Фундаментальных Исследований (РФФИ, грант № 17-23-01010 — «Кросс-культурный диалог и коммуникативно-антропологическая рациональность в условиях вызовов информационного общества»

Аннотация: 8 октября 2018 г. в Институте философии РАН состоялась конференция «Диалог славянских культур: коммуникации, рациональность, стратегии толерантности». Конференция была организована Институтом философии РАН совместно с Институтом славянской культуры РГУ им. А. Н. Косыгина. Актуальность заявленной темы связана с современным состоянием общества, где стратегии взаимодействия разных культур находятся в кризисном состоянии. Его преодоление связано с поиском разумных, взаимно полезных и толерантных траекторий кросс-культурного диалога в мультикультурном обществе. Успешная коммуникация зависит от знаний и установок человека, который выступает как активный субъект, вписанный в культурную традицию и готовый понимать позицию Другого. В этом контексте вопросы коммуникации и взаимодействия культур становятся связанными с вопросами понимания и осмысления исторического фундамента, лежащего в основах современных культурных контактов. Рациональность — надежная гарантия восстановления, снятия напряженности, толерантности, развития и успешного продвижения кросс-культурного диалога в современном обществе. Материалом обсуждения проблем стало прошлое и настоящее славянских культур. В работе конференции приняли участие специалисты различных областей гуманитарного знания (философы, историки, искусствоведы и культурологи), что характеризует ее как междисциплинарную и показывает актуальность не только в общетеоретическом плане, но и как дисциплинарные исследования конкретных областей гуманитарного знания.

Ключевые слова: кросс-культурный диалог, коммуникация, рациональность, толерантность, славянские культуры, история русской культуры, белорусское искусство.

Информация об авторах:
Марина Сергеевна Киселева — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, Институт философии Российской академии наук, ул. Гончарная, 12, стр. 1, 109240 г. Москва, Россия. E-mail: markiseleva@gmail.com

Маргарита Алексеевна Пилюгина — кандидат философских наук, научный сотрудник, Институт философии Российской академии наук, ул. Гончарная, 12, стр. 1, 109240 г. Москва, Россия. E-mail: infinitatis@gmail.com
Дата поступления статьи: 30.10.2018
Дата публикации: 28.12.2018
Для цитирования: *Киселева М. С., Пилюгина М. А.* Диалог славянских культур: коммуникация, рациональность, стратегии толерантности // Вестник славянских культур. 2018. Т. 50. С. 351–357.

В приветственном слове Председателя оргкомитета конференции Владимира Леонидовича Васюкова (д-р филос. наук, зав. каф. истории и философии науки, Институт философии РАН, г. Москва) был представлен проект «Кросс-культурный диалог и коммуникативно-антропологическая рациональность в условиях вызовов информационного общества», его промежуточные итоги 2017 г., которые позволили сформулировать цели и основные проблемные направления вынесенные для обсуждения на конференцию: 1) рациональность как подход и методологическая установка современных коммуникаций, 2) рациональность как исследовательское поле для принятия решений в сфере информационно-коммуникативной деятельности, 3) критическое осмысление различных теорий коммуникативной рациональности как необходимой предпосылке успешной коммуникации, 4) экспликация норм и процедур для достижения коммуникативного согласия в кросс-культурном диалоге. Было отмечено, что современный кризис идей мультикультурализма предполагает поиск выхода из создавшейся ситуации через разработку вопросов рациональности в ее основаниях и актуальных экспликациях. Исследование в этом направлении, безусловно, должно быть обогащено разработкой проблем историко-культурного контекста с опорой на исторический материал.

Пленарное заседание конференции объединило три доклада. Елена Николаевна Шульга (д-р филос. наук, ведущ. науч. сотр., Институт философии РАН, г. Москва) в докладе «Коммуникативно-антропологическая рациональность как основание диалога культур» определила данный вид рациональности как новое философское понятие, используемое в отношении обоснованных действий, которые определяются человеком как рациональные. Отмечено, что сфера осуществления, специфика и определение концептуальных границ использования данного понятия требует: 1) согласования смыслового содержания понятия, определение его концептуального контекста; 2) оценки рациональности как специфической интеллектуальной деятельности; 3) выявления сущностной характеристики коммуникативно-антропологической рациональности, рассматриваемой в контексте диалоговых практик. Коммуникативный аспект расширяет диапазон обосновываемой концепции рациональности. Различение видов рациональности (мышления и действия; ценностей и знания; здравого рассудка и научной мысли) позволяет выстроить ее типологию. Процесс аргументации связан с определением культуры как области, состоящей, по крайней мере, из двух видов рациональности: логики недискурсивного переживания и коммуникативной рациональности, в рамках которой люди согласовывают значения собственных восприятий, вводя их в общий контекст дискурса. Содержащийся в сфере социальных действий потенциал смыслов высвобождается в акте интеракции, обеспечивая коммуникативное действие. Процессы интерпретации, происходящие в актах коммуникации, характеризуются как социокультурные действия. Сделан вывод, что «согласование» знания, норм и идеалов становится определяющим для успешной коммуникации в диалоге, осуществляемом «по прави-

лам», и эти «правила» сохраняют свои ценностные ориентиры и для межкультурного взаимодействия.

Доклад В. Л. Васюкова (д-р филос. наук, зав. каф., Институт философии РАН, г. Москва) «Стратегии толерантности в диалоге культур» был посвящен поиску универсалий и возможных стратегий кросс-культурного диалога. Было отмечено, что этот поиск не представляет собой механический процесс и не сводится лишь к отбору разделяемых обеими сторонами диалога понятий. Для этого часто требуется анализ этнических предубеждений в языке средств массовой информации, способа приобретения социальных знаний, формирования мнений и установок, выяснения идеологически пристрастных точек зрения и т. д. Предложено использование стратегического подхода, заключающегося в отборе универсалий. Стратегия в этом смысле понимается как общая инструкция интерпретации для каждой конкретной коммуникативной ситуации, позволяющая соотнести контексты диалога с определенными наборами культурных универсалий, общими для коммуникантов.

Первый и простейший случай — объединение культурных универсалий во всеобщую совокупность, позволяющую использовать их комбинации, релевантные для данного контекста. Опасность — возможность одновременного применения взаимно противоречащих понятий, что приводит к абсурду и логической некорректности выводов.

Второй вариант — «параллельное» использование культурных универсалий. В этом случае сопоставляются универсалии, образуя некоторые пары; поиск совместных ценностей приводит к ценностям, рассматриваемым как таковые и для каждой из культур, и как совместные.

Третий вариант возникает в том случае, если, принимая сопоставление разнокультурных универсалий, принимаются и выводы, полученные на основе подобного сопоставления. В этом случае, если сопоставляется понятие одной культуры с понятием другой, то вытекающие из этого последствия в рамках второй культуры должны быть осмыслены в рамках первой. И не только осмыслены, но и приняты — обратный «перевод» также должен сработать.

Четвертый вариант связан со всеобщим одобрением сопоставления тех или иных культурных универсалий другим коммуникантом. В этом случае формирование набора культурных универсалий для кросс-культурного диалога должно учитывать это обстоятельство, и необходимо использовать только те культурные универсалии, которые приемлемы для каждого партнера по диалогу.

Марина Сергеевна Киселева (д-р филос. наук, проф., гл. научн. сотр., Институт философии РАН, г. Москва) представила исторические типы коммуникаций, которые можно обнаружить в истории русской культуры. В докладе «Коммуникация в иерархиях власти: древнерусский case» шла речь о различении типов коммуникаций княжеской и церковной власти от времени Киевской Руси до установления власти Золотой Орды. Автор показала последовательно возникшие три типа коммуникаций: внутри становящихся иерархических структур киевской митрополии; между светской и церковной властью; между Византийскими патриархатом и русской митрополией. Во всех вариантах данного типа коммуникативных связей преобладал характер сотрудничества и взаимообязательств по христианизации Русских земель. Коммуникация сотрудничества начала деформироваться в условиях борьбы удельных княжеств и постепенного изменения системы наследования власти. Иной тип коммуникации во властных иерархиях складывался после завоевания русских земель Золотой Ордой, когда образовался

властный коммуникативный треугольник: Москва — Сарай — Константинополь, в котором тип сотрудничества был заменен компромиссным характером коммуникативных связей.

Завершение пленарного заседания историко-культурной темой связало теоретико-методологическую тематику с последующими докладами, где различные проблемы кросс-культурных связей анализировались в историко-культурном контекстах и актуальной динамике славянских культур. Дискуссия по пленарным докладам была дополнена обсуждениями и методологическими рефлексиями последующими докладчиками.

Андрей Петрович Щеглов (д-р филос. наук, проф., Первый МГМУ им. И. М. Сеченова Минздрава России, г. Москва) посвятил доклад «Философская интерпретация метафизических смыслов на примере древнерусских текстов» древнерусским представлениям, которые было предложено рассматривать как «метафизическую взаимосвязь», но не набор силлогизмов и логических понятий. Это связано с характером философствования в Древней Руси — рациональному познанию противопоставлялась «внутренняя и богодарованная философия», с помощью которой возможна подлинная метафизическая реализация в непостоянном природном бытии. Были отмечены уровни интерпретации древнерусских текстов: подразумевающие прямой смысл, намек на некие сущности, аналитически-научное восприятие смысла, тайные смыслы, которые необходимо обнаружить и понять.

Людмила Борисовна Сукина (д-р ист. наук, доцент, Институт программных систем РАН, г. Переславль-Залесский) в докладе «Моральное богословие Димитрия Ростовского и трансфер европейского гуманизма в культуру русского барокко начала XVIII в.» представила анализ взаимосвязи и диалога европейской и славянской традиции. Отмечено, что при изучении русской культуры указанного периода необходимо понимание механизмов ее трансформации, связанной с рецепцией европейского ренессансного и барочного гуманизма. Влияние европейских идей, взглядов, вкусов, ценностей происходило и благодаря активному включению в церковную жизнь Русского государства образованной элиты украинского и белорусского духовенства. В докладе на основе анализа проповедей и сочинений Димитрия Ростовского (Туптало) была показана его роль в распространении в петровской России религиозно-философских и этических концепций европейского гуманизма. Димитрий Ростовский как просветитель, получив знания в Киево-Могилянском коллегиуме, нашел адекватные способы их передачи, отвечая интересам светской и церковной власти в эпоху Петра I.

Михаил Викторович Шпаковский (магистрант, МГУ им. М. В. Ломоносова, г. Москва) в докладе «Полемика 1627 г. Л. Зизания с московскими печатниками: философские и теологические точки раздора» рассмотрел ситуацию с гонениями Речи Посполитой на западнорусских богословов и книжников после Брестской унии, что привело их на Печатный двор в Москву с надеждой на публикацию своих сочинений. Возникала проблема налаживания коммуникации по причине разных традиций в православной культуре восточной и западной Руси, которая вылилась в известную полемику 1627 г. по поводу печатания «Большого катехизиса» Л. Зизания. В докладе была дана историография и интерпретации ряда исследований, посвященных анализу этого события.

Константин Владимирович Коновалов (канд. филос. наук, доцент, Российский ун-т кооперации, г. Мытищи, Московская обл.) в докладе «Специфика философских идей Андрея Курбского» проанализировал идейное наследие Андрея Курбского после его бегства из Москвы в 1564 г. Сочинения Андрея Курбского посвящались эсхатологи-

ческим темам, вопросам добра и зла, ведения и неведения. Был сделан акцент на толковании им духовной борьбы, обличения сил зла в контексте полемики с протестантами. Докладчик поставил вопрос об истоках русского просвещения и толерантности, была отмечена роль в духовной жизни православных западной Руси переводческого кружка Курбского в Миляновичах (1572).

Ольга Дмитриевна Баженова (д-р искусствоведения, проф., Минсий лингвистический гос. ун-т, г. Минск, Беларусь) в докладе «Стратегии толерантности в формообразовании белорусского искусства XVI–XVIII вв.» отметила, что полиэтничность и поликонфессиональность белорусских земель в указанный период сформировала особые стратегии культурного и художественного развития (отказ от единственного пути в создании артефактов, опора на многообразие явлений искусства и культуры, многоуровневое существование художественных феноменов, по крайней мере в трех вариантах — высоком, среднем и низовом, что соответствовало социальной дифференциации общества). Многоконфессиональный мир христианской культуры Белоруссии коммуницировал с иудейской и мусульманской (татарской) художественной традицией. Встреча культур Востока и Запада наполняла художественное пространство разным содержанием, расширяла возможности человека найти себя в социуме. Стратегии тематического и стилевого многообразия многоконфессиональной среды позволяли художникам искать точки соприкосновения / различия, удовлетворяющие интересам заказчиков, формируя коммуникативную культурную среду.

Доклад Маргариты Алексеевны Пилюгиной (канд. филос. наук, научн. сотр., Институт философии РАН). «Организационная теория А. А. Богданова: труд, коммуникация, культура» был посвящен проблеме коммуникации и выработке стратегий сотрудничества в до- и постреволюционный периоды XX в. Картина мира А. А. Богданова монистична, представляет взаимосвязанную систему, поэтому общество понимается им в связке труд–коммуникация–культура. Коммуникация и кооперация являются неотъемлемой частью и даже условием самих общественных отношений, труд же выступает как связующая сила. Новые формы социального взаимодействия и практики, по Богданову, являлись результатом прогресса общества и дали положительные результаты в науке, технике, экономике, культуре. Человек же оказался потерянным в многообразии связей, смыслов и знаний. Создание новых, человеко-ориентированных, коллективных форм коммуникаций виделось А. А. Богданову условием для дальнейшего развития общества. Он считал, что выработка «классового сознания» направит человека к ценностям коммуникации, кооперации и сотрудничества в общих интересах.

В докладе Татьяны Витаутасовны Чумаковой (д-р филос. наук, проф., СПбГУ, г. Санкт-Петербург) «Толерантность vs прагматизм: коммуникация между шаманом и священником» было отмечено, что в отечественной культуре XIX–XX вв. отношения шамана и священника варьировались от полного отсутствия коммуникации до определенных прагматических интересов: 1) они могли быть противниками (XVIII – начало XIX вв.), когда священники при поддержке властей проводили политику «силовой христианизации» и уничтожали предметы шаманского культа (это не предполагало возможности коммуникации и было весьма распространено, что подтверждают легенды о поединке шамана и священника в фольклоре коренных народов Сибири); 2) во второй половине XIX в. отношение к шаманизму со стороны священников изменилось (некоторые миссионеры даже допускали пользу от действий шаманов в условиях отсутствия медицинской помощи, и порой сами прибегали к их услугам). Автор не склонен рассматривать это как толерантность, а, скорее, как прагматизм, который был достаточно характерен для властей Российской империи.

Татьяна Семеновна Злотникова (д-р искусствоведения, заслуженный деятель науки РФ, проф., Ярославский государственный педагогический ун-т им. К. Д. Ушинского, г. Ярославль) в докладе «О провинциальности русского самосознания: философская традиция и актуальные массовые представления» рассмотрела самоощущение русского человека через концепт, названный ею «*хронотоп русской провинции*». Он включает: *пространство*, расположенное на тысячи верст вокруг Москвы или Петербурга; *время*, которое нужно затратить человеку на путь по городам и весям, и на преодоление духовных различий с динамичными (а подчас и циничными) согражданами; *настроение*, отмеченное мечтательностью и тоской; традицию истолкования пространства провинции в вертикальном/нисходящем измерении — *понятие «глубинки»*. Провинциальность русского самосознания как особый тип коммуникации имела трактовки в философско-психологическом плане, и тогда провинциал представлялся маргиналом, интровертом, меланхоликом, холериком, со своим презрением или нелюбовью к западной цивилизации. В докладе был предложен авторский анализ современного состояния провинциальности русского самосознания.

Александр Владимирович Еремин (д-р культурологии, канд. ист. наук, доцент, Ярославский государственный педагогический университет им. К. Д. Ушинского, г. Ярославль) в докладе «Конфессиональные детерминанты русской культуры в эпоху глобализации на рубеже XX–XXI вв.: опыт трансдисциплинарных исследований» представил трансдисциплинарный подход к изучению трансформаций русской культуры в контексте влияния конфессиональной специфики в глобализационной парадигме современного мира. Культура как целостная система анализировалась через архетипы, знаки и имиджи (образы); основное внимание уделялось императивам русской культуры, укорененным в православном мировоззрении и актуализированным на рубеже XX–XXI вв. Автора интересовали конфессиональные основания властных установок государственно-церковной коммуникации как индикатор цивилизационной специфики России. На основании кросс-культурного анализа выделены императивы самосознания россиян, конфессиональные детерминанты как архетипичные основания русской культуры.

Представленные доклады вызвали оживленную дискуссию среди участников и присутствующих гостей, среди которых были как ученые- исследователи, так и студенты.

***

© 2018. Marina S. Kiseleva
Moscow, Russia

© 2018. Margarita A. Pilyugina
Moscow, Russia

DIALOGUE OF SLAVIC CULTURES: COMMUNICATION, RATIONALITY, STRATEGIES OF TOLERANCE

Acknowledgements: Marina S. Kiseleva carried out research with support of the Russian Foundation for Basic Research (RFBR, project № 17-23-01010 — “Cross-cultural dialogue and communicative-anthropological rationality in the context of challenges of the information society”.

Abstract: On October 8, 2018, the Institute of philosophy of RAS held a conference "Dialogue of Slavic cultures: communication, rationality, strategies of tolerance". The conference was organized by the Institute of philosophy of RAS, together with the Institute of Slavic culture of A. N. Kosygin Russian State University. The relevance of the stated topic is related to the current state of society, where the strategies of interaction of different cultures are in crisis. Its overcoming is connected with the search for rational and mutually beneficial and tolerant trajectories of cross-cultural dialogue in a multicultural society. Successful communication depends on the knowledge and attitudes of a person who functions as an active subject, inscribed in a cultural tradition and is ready to understand the position of the Other. In this context, the issues of communication and interaction of cultures become related to the issues of understanding and comprehension of the historical foundation underlying the modern cultural contacts. Rationality is a reliable guarantee of recovery, removal of tension, tolerance, development and successful promotion of cross-cultural dialogue in modern society. The past and present of Slavic cultures became the subject matter of discussion. Experts in various fields of humanities (philosophers, historians, art historians and cultural studies) took part in the conference, which characterizes it as an interdisciplinary event and displays its relevance not only in general theoretical terms, but also as a disciplinary study of specific areas of humanitarian knowledge.

Keywords: cross-cultural dialogue, communication, rationality, tolerance, Slavic cultures, history of Russian culture, Belarusian art.

Information about authors:

Marina S. Kiseleva — PhD in Philosophy, Professor, Chief Researcher, Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences, Goncharnaya St., 12/1, 109240 Moscow, Russia. E-mail: markiseleva@gmail.com

Margarita A. Pilyugina — PhD in Philosophy, Research, Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences, Goncharnaya St., 12/1, 109240 Moscow, Russia. E-mail: infinitatis@gmail.com

Received: October 30, 2018

Date of publication: December 28, 2018

For citation: Kiseleva M. S., Pilyugina M. A. Dialogue of Slavic cultures: communication, rationality, strategies of tolerance. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2018, vol. 50, pp. 351–357. (In Russian)

ОТ РЕДАКЦИИ

Правила оформления статей

1. Статья, оформленная в соответствии с правилами, принятыми в журнале. Объем статьи вместе с примечаниями не более 1 п.л. — 40000 знаков вместе с пробелами (для аспирантов — не более 0,5 п.л. — 20000 знаков вместе с пробелами), включая таблицы и примечания. Дополнительные шрифты, если таковые использовались в статье.
2. Автор представляет рукопись по электронной почте: vsk_gask@mail.ru. Подписанный договор передается автором лично или пересылается по почте простым письмом или бандеролью по адресу: 129337, г. Москва, Хибинский проезд, д. 6. В редакцию журнала «Вестник славянских культур». Все документы должны быть продублированы по электронной почте.
3. Текст должен быть напечатан в текстовом редакторе *Microsoft Word*, формат А4, поля — 2 см со всех сторон, шрифт — *Times New Roman*, кегль — 14, межстрочный интервал — 1,5, абзацный отступ (красная строка) — 1,25, ориентация — книжная, без переносов.
4. Первая страница должна содержать следующую информацию:
   - название рубрики, кегль — 14;
   - УДК (см., например, teacode.com/online/udc), кегль — 14;
   - ББК (см., например, http://roslavl.library67.ru/files/382/bbk.pdf), кегль — 14;
   - Фамилия и инициалы автора(ов) печатаются по центру, жирным шрифтом, строчными буквами, перед ФИО ставится знак авторского права и год (например: **© 2018 г. И. И. Иванов**), кегль — 14. Ниже указываются город, страна, кегль — 12.
   - Название статьи — по центру, без отступа, жирным шрифтом, прописными буквами, кегль — 14.
   - Затем размещаются информация о финансовой поддержке работы (грант и др.), аннотация и ключевые слова на русском языке, дата отправки (поступления) статьи, выравнивание по ширине, без переносов, кегль — 12.
   - Далее — информация об авторе — имя, отчество, фамилия, ученая степень, звание (если есть), должность (при отсутствии ученой степени и звания), полное название организации, адрес организации вместе с индексом, E-mail, кегль — 12.
   - Далее — текст статьи — выравнивание по ширине, без переносов.
5. В конце статьи приводится СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ в алфавитном порядке в соответствии с ГОСТом 7.0.5.–2008 в виде нумерованного списка. Ф.И.О. печатается курсивом. Фамилия и инициала авторов пишутся раздельно.
6. Ссылки в тексте оформляются по следующему образцу: [1], [2, с. 567], [3, с. 45; 4, с. 89], [10, л. 8].
7. Ссылки на архивные материалы даются в виде постраничных автоматических сносок.
8. Примечания оформляются в виде постраничных автоматических сносок. Цифра сноски в конце предложения ставится перед точкой. Шрифт сносок: Times New Roman, кегль 12.
9. После СПИСКА ЛИТЕРАТУРЫ на русском языке размещается информация на английском (отделяется знаком ***):

- фамилия, имя (полностью), отчество (первая буква) автора(ов) печатаются по центру, жирным шрифтом, строчными буквами, перед ФИО ставится знак авторского права и год (например: **© 2018. Ivan I. Ivanov**), кегль — 14. Ниже указываются город, страна, кегль — 12.
- Название статьи — по центру, без отступа, жирным шрифтом, прописными буквами, кегль — 14.
- Затем размещаются информация о финансовой поддержке работы (грант и др.) (*Acknowledgements*), аннотация и ключевые слова на английском языке (*Abstract, Keywords*), выравнивание по ширине, без переносов, кегль — 14.
- Далее — информация об авторе (*Information about the author*) — имя, отчество (первая буква), фамилия, ученая степень, звание (если есть), должность (при отсутствии ученой степени и звания), полное название организации, адрес организации вместе с индексом, E-mail, кегль — 12.
- Далее указывается дата отправки (поступления) статьи (*Received:* January 26, 2018)
- Затем приводится REFERENCES (см. *рекомендации по подготовке References*).

10. Сокращения. При первом упоминании лица обязательно указываются И. О., И. О. отделяются пробелом от фамилии. Годы при указании определенного периода указываются только в цифрах: 30-е гг., а не тридцатые годы. Конкретная дата дается с сокращением г. или гг.: 1920 г., 1920–1922 гг. Не век или века, а в. или вв. (римскими цифрами): IX в. Писать только полностью: так как, так называемые. Из сокращений допускаются: т. д., т. п., др., т. е., см.
11. Кавычки — только «», если закавыченное слово начинает цитату или примыкает к концу цитаты, употребляются кавычки в кавычках: «“раз”, два, три, “четыре”».
12. Иллюстрации представляются отдельно от статьи. Подписи к рисункам и таблицам приводятся на русском и английском языках.

ARTICLE REQUIREMENTS

1. An article, executed in accordance with the Bulletin requirements. The size of the article, including the tables, footnotes, endnotes, annotations etc., must be no larger than 40 000 characters together with space characters – not more than 1 p.s. (for postgraduate students — 20 000 characters together with space characters – not more than 0,5 p.s.). Custom fonts if any have been used.
2. The manuscript should be submitted via following e-mail: vsk_gask@mail.ru. The signed contract should be handed in by the author in person or posted as a regular letter or by parcel post to the address: 6, Hibinsky proezd, Moscow, Russia, 129337 with the tag “Вестник славянских культур”. All of the documents must be additionally sent in electronic form.
3. Text is written in *Microsoft Word*, Page size is A4, Margins are 20mm on all sides, Default font is *Times New Roman* Font size is – 14, Line Spacing is – 1,5, Indentation is first line — 1,25, Portrait orientation, No word breaking.
4. The first page of the article must be written as follows:
   - the name of the column, font size — 14;
   - UDC (see e.g., teacode.com/online/udc), font size — 14;
   - BBC (see e.g., http://roslavl.library67.ru/files/382/bbk.pdf), font size — 14;
   - At the center: Surname, first name, and middle name of the author(s) — bold, italics, lowercase, right align. The copyright and the year is placed before the Surname, first name, and middle name of the author (e.g.: **© 2018 г. И. И. Иванов**), font size — 14. Below: the city, country, font size – 12.

- The title of the article center-aligned. Bold, italics, justified, unintended, font size – 14.
- Next goes information about the financial support of the paper (grant and other), abstract and Russian keywords, date of sending(receipt) of the article, justified, no word breaking, font size is 12.
- Then goes the information about the author — first name, middle name, surname, scientific degree, academic rank (if any) or other status or position of the author(s) (in the absence of scientific degree and academic rank), full name of the institution, address of the institution with a postal code, E-mail, font size — 12.
- These are followed by the text of the article, justified, no word breaking.

5. REFERENCES are listed in the end of the article in the alphabet order in accordance with GOST 7.0.5.–2008. as a numbered list. The font used for the names of the author(s) is italic. The surname and the initials are written separately.
6. References in the text should look as follows: [1], [2, p. 567], [3, p. 45; 4, p. 89], [10, l. 8].
7. References on archive materials come in the form of automatic page footnotes.
8. Commentaries come in the form of automatic page footnotes. The number of the footnote is placed in the end of the sentence followed by full spot. The font is Times New Roman, the font size is 12.
9. After the LIST OF REFERENCES in Russian comes the following information in English (separated with ***):
   - Surname, full first name and middle name of the author(s) are aligned on the right side, the font is italics, bold and lowercase (ex.: **© 2018. Ivan I. Ivanov**), font size — 14. Further goes city or town, country, font size is 12.
   - The title of the article — center align. Bold, italics, justified, unintended, the font size is 14.
   - Then goes the information about financial support of the paper (grant etc.) (*Acknowledgements*), abstract and English keywords (*Abstract, Keywords*), justified, no word break, font size — 14.
   - The next is the information about the author (*Information about the author*) — first name, middle name, surname, academic degree, academic rank (if any), work position (in the absence of scientific degree and academic rank), full name of the institution, E-mail, font size — 12.
   - Then goes the date of sending(receipt) of the article (*Received:* January 26, 2017)
   - These are followed by REFERENCES (see *Guidelines for preparation of References*).
10. Abbreviations. At the first mention of a person the name and patronymic name should be specified with the first capital letters with full stop (e.g.: N. P.). Separate N. P. (initials) and surname with a space. The period of time comes in numbers (e.g.: 1930s, but not “the thirties”). The Russian dates should be abbreviated as follows (г. or гг.: 1920 г., 1920–1922 гг.). Not “century” or “centuries” but c. and cc. correspondingly. (in Roman numerals): IX c. Abbreviations include: etc., i.e., et al.
11. Only inverted commas of this form (e.g.:« ») are required to use. If the quotation begins or ends with the quoted word, the use of both types of commas is required (e.g.: «“one”, two, three, “four”»).
12. The illustrations should be submitted separately. Figures and tables captions are listed in English and Russian.

ВЕСТНИК СЛАВЯНСКИХ КУЛЬТУР

Научный журнал

Том 50
Декабрь 2018

Выходит 4 раза в год

Формат 70 × 108 1/16. Усл. печ. л. 31,6. Тираж 500 экз.

Российский государственный университет им. А. Н. Косыгина
(Технологии. Дизайн. Искусство),
Институт славянской культуры
129337, Москва, Хибинский проезд, д. 6

Изготовлено РИО РГУ им. А. Н. Косыгина