

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ  
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 63**  
**Март 2022**

*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*

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

E-mail: [vsk\\_gask@mail.ru](mailto:vsk_gask@mail.ru)  
Сайт: [www.vestnik-sk.ru](http://www.vestnik-sk.ru)

**Москва**  
**2022**

THE MINISTRY OF SCIENCE AND HIGHER EDUCATION  
OF THE RUSSIAN FEDERATION

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

THE INSTITUTE OF SLAVIC CULTURES

16+

# **VESTNIK SLAVIANSKIKH KUL'TUR [BULLETIN OF SLAVIC CULTURES]**

Scientific journal

*Published since 2000*

**Volume 63  
March 2022**

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

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](mailto:vsk_gask@mail.ru)  
[www.vestnik-sk.ru](http://www.vestnik-sk.ru)

**Moscow  
2022**

Вестник славянских культур. — 2022. — Т. 63. — 377 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. Калашикова* (ФГБОУ ВО «ПГГПУ», Пермь, Россия), *И. И. Калиганов* (Институт славяноведения РАН Москва, Россия), *В. Ф. Козлов* (Российский научно-исследовательский институт культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачева, 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), *Г. Спак* (Университет INALCO — Институт восточных языков и восточных культур, Париж, Франция)

**РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ**

*С. И. Бажов* (Институт философии, РАН, Москва, Россия), *В. Вилмек* (Философский факультет Остравского университета, Острава, Чешская Республика), *Х. Ковальска-Стус* (Ягеллонский университет, Краков, Польша), *А. К. Коненкова* (РГУ им. А. Н. Косыгина, Институт славянской культуры, Москва, Россия), *Н. Б. Корина* (Институт славистики Венского университета, Вена, Австрия), *М. Ю. Люстров* (ИМЛИ РАН, Москва, Россия), *В. Н. Матонин* (Северный (Арктический) федеральный 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, Москва, Россия), *Т. И. Радомская* (РГУ им. А. Н. Косыгина, Институт славянской культуры, Москва, Россия), *Е. В. Сальникова* (Государственный институт искусствознания, Москва, Россия), *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 [Bulletin of Slavic Cultures]. — 2022. — Volume 63. — 377 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* (D. S. Likhachev Russian research Institute of cultural and natural heritage, 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), *Gaiane Spach* (University INALCO — 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), *Alla K. Konenkova* (A. N. Kosygin Russian State University, The Institute of Slavic Culture, Moscow, Russia), *Nataliya B. Korina* (Department of Slavonic Studies University of Vienna, Wien, Austria), *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, 2022

© Вестник славянских культур, 2022

СОДЕРЖАНИЕ

*Теория и история культуры*

<b>ГРОССУЛ В. Я.</b>	
Сербская колония в Бессарабии в XIX в.....	9
<b>ЯКУНИН В. Н.</b>	
Распространение православия среди калмыков в конце XVII – первой половине XVIII вв.: культурно-исторический анализ.....	21
<b>ЮДИНА В. И.</b>	
Дело всей жизни... К истории песенного собрания Петра Киреевского.....	44
<b>НЕДОСТУПОВА Л. В.</b>	
Репрезентация свадебной традиции 60-х гг. XX столетия в Воронежской области (этнолингвистический аспект).....	55
<b>ИСАЧЕНКО Н. Н.</b>	
Ядро культурного кода русского народа как сдерживающий фактор рессетимента...	76
<b>ЛИПОВ А. Н.</b>	
Карл Пингера «В смерти он растоптал смерть!» Умирение, траур и пасхальная вера в восточноправославной традиции.....	89
<b>ЖИЛЕНКО М. Н., БЕРЕСНЕВА Ж. А.</b>	
Языки культур: от теории к практике повседневности.....	107
<b>САПРЫКА В. А., ВАВИЛОВ А. Н., ПАСТЮК А. В., САПРЫКА В. А.</b>	
Фронтирная идентичность населения приграничных регионов восточнославянских государств.....	114
<b>КИСЛЯКОВ П. А., ШМЕЛЕВА Е. А., СЕРГЕЕВ С. Е.</b>	
Государство и церковь как регуляторы просоциального поведения россиян: институциональный анализ.....	126
<b>КАЩЕЕВ О. В., ЕРМОЛЕНКО Д. Э.</b>	
TikTok — платформа для общения молодежи или новый инструмент продвижения товаров и услуг?.....	143

*Филологические науки*

<b>АНДРУЩЕНКО Е. А.</b>	
Городская новость и литературный сюжет: по страницам газеты «Южный край»...	152
<b>ПРОТОПОПОВА А. В., ПРОТОПОПОВ И. А.</b>	
Проблема конструирования женского субъекта в творчестве З. Гиппиус в контексте гендерной теории Вейнингера.....	163
<b>СЕРЕГИНА С. А.</b>	
Диалог и полемика С. А. Есенина и Н. А. Клюева об искусстве.....	184
<b>СМЫКОВСКАЯ Т. Е.</b>	
Роман А. И. Цветаевой «AMOR»: жанровая лирическая модель как воплощение духовного сопротивления.....	198
<b>ШЛЯХОВА Г. И.</b>	
Лексико-семантическая сфера ментальности в поэтических текстах Игоря Северянина.....	208
<b>КОРЖОВА И. Н.</b>	
«Хлеб пополам, кров пополам...»: мифопоэтический аспект осмысления дружбы в поэзии К. Симонова.....	221

**ВОЛКОВ В. В., ВОЛКОВА Н. В.**

Духовный реализм как единство секулярного и сакрального  
в поэтическом творчестве иеромонаха Романа (Матюшина-Правдина).....234

**ПИЛИПЕНКО Г. П.**

Восприятие Триеста в нарративах словенцев в Италии.....247

**ПЕСКОВА А. Ю.**

Современная словацкая драма о Второй мировой войне.....268

*Искусствоведение*

**МИХАЙЛОВА Н. В.**

К проблеме иллюстрирования Священного Писания  
в России на примере некоторых сюжетов из Пятикнижия Моисеева.....278

**БЕСЧАСТНОВ Н. П., ДЕРГИЛЕВА Е. Н.**

Несколько слов о правде и искренности  
в искусстве: творческий опыт Татьяны Назаренко и Алены Дергилевой.....294

**КАМИНСКАЯ Е. А.**

Музыкальный фольклоризм в творчестве А. Нижника:  
современные формы актуализации фольклора.....309

**БЕЛЬКО Т. В., КУЗНЕЦОВА Е. Ю.**

Образ святого благоверного князя Александра Невского  
в русской живописи и печатной графике первой половины XX в.....316

**МОРОЗОВА Е. В., ЩЕРБАКОВА А. В.**

Эволюция мотивов народного искусства  
в отечественном печатном текстиле 40–60-х гг. XX в.....332

*Рецензии*

**ПАТРОЕВА Н. В., ЛЕБЕДЕВ А. А.**

Рецензия на книгу: Феофан Прокопович. Об искусстве риторическом десять  
книг / пер. Г. А. Стратановского; отв. ред. С. И. Николаев; подгот. текста  
Е. В. Маркасовой, С. И. Николаева; коммент. Е. В. Маркасовой; научн.  
ред. пер. Е. В. Введенская. М.; СПб.: Альянс-Архео, 2020. 488 с.....348

**ПОЛЯНСКАЯ Т. М.**

«Да, Сонюшка, а что ни говори, живу-то я всё же твоими письмами...»:  
лагерная повседневность и стратегия выживания Н. П. Анциферова  
(рецензия: Николая Анциферов. «Такова наша жизнь в письмах»: Письма  
родным и друзьям (1900–1950-е годы). М.: Литературное обозрение, 2021. 640 с.)...354

**ЯКИМОВ П. А.**

«Топонимические очерки Оренбуржья» Б. А. Моисеева.....360

*In Memoriam*

**ГЕРЧИКОВА И. А.**

Памяти Радко Пытлика.....369

От редакции.....374

CONTENTS

*Theory and history of culture*

<b>GROSUL V. YA.</b> Serbian colony in Bessarabia in the 19 century.....	9
<b>YAKUNIN V. N.</b> Spread of orthodoxy among the kalmyks in the late 17 – first half of the 18 <sup>th</sup> century: cultural-historical analysis.....	21
<b>YUDINA V. I.</b> The work of a lifetime... The history of Song collection of Piotr Kireyevsky.....	44
<b>NEDOSTUPOVA L. V.</b> Representation of the wedding tradition of the 60-s of the 20 <sup>th</sup> century in the Voronezh region (Ethnolinguistic Aspect).....	55
<b>ISACHENKO N. N.</b> The core of the cultural code of the Russian people as a deterrent to resentment.....	76
<b>LIPOV A. N.</b> (transl.) Karl Pinggera “He trampled down death by death!” dying, mourning, and Easter faith in the Eastern orthodox tradition.....	89
<b>ZHYLENKO M. N., BERESNEVA ZH. A.</b> The languages of culture: from theory to everyday life practices.....	107
<b>SAPRYKA V. A., VAVILOV A. N., PASTYUK A. V., SAPRYKA V. A.</b> Frontier identity of population in the border regions of Eastern Slavic states.....	114
<b>KISLYAKOV P. A., SHMELEVA E. A., SERGEEV S. E.</b> The state and the church as regulators of pro-social behavior of Russians: an institutional analysis.....	126
<b>KASHCHEEV O. V., YERMOLENKO D. E.</b> TikTok — a platform for youth communication or a new tool for promoting products and services?.....	143

*Philological sciences*

<b>ANDRUSHCHENKO E.A.</b> Urban news story and literary plot: through the “Juzhnyj kraj” newspaper.....	152
<b>PROTOPOPOVA A. V., PROTOPOPOV I. A.</b> Constructing the feminine subject in Zinaida Gippius’ works in the context of Otto Weinger’s gender theory.....	163
<b>SEREGINA S. A.</b> Dialogue and polemics of S. A. Yesenin and N. A. Klyuev about art.....	184
<b>SMYKOVSKAYA T. E.</b> Anastasia Tsvetaeva’s novel Amor: the lyrical genre model as the embodiment of spiritual resistance.....	198
<b>SHLIAKHOVA G. I.</b> Lexico-semantic sphere of mentality in poetic texts of Igor-Severyanin.....	208
<b>KORZHOVA I. N.</b> “Bread and house, shared alike...”: mythopoetic aspect of understanding friendship in K. Simonov’s poetry.....	221

**VOLKOV V. V., VOLKOVA N. V.**

Spiritual realism as a unity of the secular and the sacral  
in the poetry of hieromonk Roman (Matiushin-Pravdin).....234

**PILIPENKO G. P.**

Perception of Trieste in narratives of Slovenes in Italy.....247

**PESKOVA A. YU.**

Modern Slovak drama about The Second World War.....268

*History of Arts*

**MIKHAILOVA N. V.**

To the issue of illustrating the Holy Scriptures  
in Russia by example of subjects from the Pentateuch of Moses.....278

**BESCHASTNOV N. P., DERGALEVA E. N.**

A few words about truth and sincerity in Art: creative experience  
of Tatyana Nazarenko and Alena Dergileva.....294

**KAMINSKAYA E. A.**

Musical folklorism in the works of A. Nizhnik:  
modern forms of the actualization of folklore.....309

**BELKO T. V., KUZNETSOVA E. YU.**

The image of The Holy blessed prince Alexander Nevsky in Russian  
painting and printed schedule of the first half of the 20<sup>th</sup> century.....316

**MOROZOVA E. V., SHCHERBAKOVA A. V.**

Evolution of folk art motifs  
in domestic printed textiles of the 40–60s of the 20<sup>th</sup> century.....332

*Reviews*

**PATROEVA N. V., LEBEDEV A. A.**

Book review: Feofan Prokopovich. Ten books on rhetorical art / translated  
by G. A. Stratanovsky; text preparation by S. I. Nikolaev; text eds by E. V. Markasova,  
S. I. Nikolaev; comments by E. V. Markasova; scientific editorial translation  
by E. V. Vvedenskaya. Moscow, St. Petersburg, Alliance-Archeo Publ., 2020. 288 p.....348

**POLYANSKAYA T. M.**

“Yes, Sonyushka, and say what you will, I’m only living on your letters ...”:  
daily life in camp and survival strategy of N. P. Antsiferova (review:  
Nikolai Antsiferov. “This is our life in letters”: letters to family  
and friends (1900–1950s). Moscow, New literary review, 2021. 640 p.).....354

**YAKIMOV P. A.**

“Toponymic essays of the Orenburg region” by B. A. Moiseyev.....360

*In Memoriam*

**GERCHIKOVA I. A.**

In memory of Radko Pytlik.....369

**Editorial note** .....374



<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-9-20>

УДК 008

ББК 71

Научная статья / Research Article



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

© 2022 г. В. Я. Гросул  
г. Москва, Россия

### СЕРБСКАЯ КОЛОНИЯ В БЕССАРАБИИ В XIX В.

**Аннотация:** На протяжении веков сербы неоднократно создавали в Молдавии свои колонии и даже отдельные населенные пункты. Новый этап в сербско-русско-молдавских отношениях наступает в XIX в. Уже в ноябре 1804 г. в Россию отправилась сербская делегация во главе с одним из видных деятелей повстанцев, протоиереем Матвеем Ненадовичем. В то время Молдавия играла определенную связующую роль между сербами и Россией. Значительную роль в сербско-русских связях стали играть Молдавия, а также Валахия после вступления в 1806 г. Война России с Наполеоном, отвод Дунайской армии для борьбы с ним привели к тому, что в то время русско-сербские связи были сведены до минимума. Осенью 1813 г. турки напали на сербов, захватили Белград и разгромили Первое сербское восстание. Многие его предводители бежали в Австрию и были там интернированы. Среди них был и Карагеоргий, который в 1814 г. переселяется вместе с рядом своих сторонников в Россию и обосновывается в Бессарабии. Управляющий Бессарабской области инженер генерал-майор Гартинг предполагал возможное желание сербов поселиться в Бессарабии на пустых казенных землях. Из архивных материалов можно почерпнуть и некоторые подробности водворения сербов в России. По свидетельству русского посла в Австрии Стакельберга следует, что австрийское правительство желало поселения сербов вдали от своих границ, опасаясь недовольства турецких властей, с которыми у Австрии имелись соответствующие мирные договоры. Бессарабия была связана с Сербией и по некоторым другим каналам. В октябре 1875 г. супругой сербского князя Милана Обреновича стала дочь молдавского полковника на русской службе Петра Ивановича Кешко и Пульхерии Стурдзы — Наталия Кешко. После того как ее муж Милан Обренович в марте 1882 г. стал королем Сербии, она становится королевой. Это была первая и единственная королева-молдаванка.

**Ключевые слова:** Сербия, Бессарабия, сербско-молдавские связи, Карагеоргий, Гартинг, сербы, переселение сербов в Россию, этеристы, Болград, Милан Обренович, Наталия Кешко.

**Информация об авторе:** Владислав Якимович Гросул (1939–2022) — доктор исторических наук, главный научный сотрудник, Институт российской истории,

Российская академия наук, ул. Дм. Ульянова, д. 19, 117036 г. Москва, Россия.

E-mail: grisulvi@yandex.ru

*Дата поступления:* 03.07.2021

*Дата одобрения рецензентами:* 25.09.2021

*Дата публикации:* 28.03.2022

*Для цитирования:* Гросул В. Я. Сербская колония в Бессарабии в XIX в. // Вестник славянских культур. 2022. Т. 63. С. 9–20. <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-9-20>

Сербско–молдавские связи насчитывают многие века и восходят к временам Средневековья. Я, вообще, считаю, что молдаване пришли в Марамуреш из Сербии и среди них была какая-то часть сербов. Вместе они в середине XIX в. создают Молдавское государство, где официальным был славянский язык, а главной религией — православие. В ряде молдавских источников молдавская кириллица называется сербскими буквами, а славянский язык — сербским. Один из самых древних и распространенных танцев в Молдавии называется сырба, т. е. сербский. А изучение молдавских фамилий, означающих ту или иную национальность, дает следующие результаты. На первом месте находится фамилия Русу (Руссу) — русский, на втором — Мунтян (хотя мунтян имеет два смысла: первый — горец, а второй — валах или румын). И на третьем месте — Сырбу (Сырбул) — серб.

На протяжении веков сербы неоднократно создавали в Молдавии свои колонии и даже отдельные населенные пункты. В 1528 г. на юге Пруто-Днестровского междуречья, не считая молдаван, наряду с русинами, армянами, болгарями, татарами и даже саксами, отмечены сербы [2, с. 8]. По переписи 1774 г. в Кишиневе, наряду с молдаванами, русскими, украинцами, армянами, евреями, цыганами, греками, упоминаются также и сербы [7, с. 18]. А в одном из молдавских документов за 22 марта 1793 г. пишется о селе Сырбий де Жос (Нижняя Сербия)<sup>1</sup> [16, р. 129], что предполагает также и наличие Верхней Сербии. Несколько позднее появляется Сербская улица в Кишиневе.

Новый этап в сербско-русско-молдавских отношениях наступает в XIX в., особенно во время и после Первого сербского восстания. Уже в ноябре 1804 г. в Россию отправилась сербская делегация во главе с одним из видных деятелей повстанцев, протоиереем Матвеем Ненадовичем. В то время Молдавия играла определенную связующую роль между сербами и Россией. Управлявший российским Министерством иностранных дел Адам Чарторыйский в декабре того же года сообщал российскому генеральному консулу в Яссах о направлении в Яссы одного из депутатов — отставного австрийской службы капитана Петра Ненадовича (АВПРИ. Ф. Генконсульство в Яссах. 1805 г. Оп. 575, Д. 102, Л. 11). Значительную роль в сербско-российских связях стали играть Молдавия, а также Валахия после вступления в 1806 г. России в войну с Турцией. Воодушевленные сербы 8 января 1807 г. взяли штурмом Белград — последнюю турецкую крепость в Сербии.

Но среди повстанцев разгорелась борьба двух группировок, одна из которых ориентировалась на Россию, другая — на Австрию. В этой борьбе победил Карагеоргий, который становится фактически неограниченным правителем [5, с. 72]. Связи с Россией еще больше укрепились. На территории Сербии действовали русские военные части, которыми командовал генерал-майор О. К. Оуррк и генерал-майор Исаев

<sup>1</sup> См. ряд документов в Documente privitoare la istoria Țării Moldovei la începutul secolului al XIX — lea (1800–1806). Chișinău, 2012.

и которые активно взаимодействовали с сербскими повстанцами [8, с. 49–51]. Когда был заключен Бухарестский мир 1812 г., то в него была включена специальная 8-я статья, где были предусмотрены привилегии для сербов. 25 июля 1812 г. новый главнокомандующий Дунайской армией адмирал П. В. Чичагов уведомил Карагеоргия «о невозможности оставлять и самую малую часть войска в бездействии тогда, когда мы должны готовы быть ежечасно к отпору неприятеля со всех почти сторон» [5, с. 528].

Война России с Наполеоном, отвод Дунайской армии для борьбы с ним привели к тому, что в то время русско-сербские связи были сведены до минимума. Этим воспользовались османские власти и нанесли удар по сербам. Осенью 1813 г. турки напали на сербов, захватили Белград и разгромили Первое сербское восстание. Многие его предводители бежали в Австрию и были там интернированы. Среди них был и Карагеоргий, но в Австрии он пробыл недолго. В следующем 1814 г. он переселяется вместе с рядом своих сторонников в Россию и обосновывается в Бессарабии.

Жизнь Карагеоргия в Бессарабии привлекала внимание многих историков и не только их. К его судьбе обращался и А. С. Пушкин, проживавший в начале 1820-х гг. в Кишиневе. Известно его стихотворение «Дочери Карагеоргия», где сам Карагеоргий называется «грозою луны, свободы воином». На кишиневском кладбище был захоронен сын Карагеоргия. Пушкин, по свидетельству И. П. Липранди, часто встречался с сербскими воеводами, проживавшими тогда в Кишиневе [11, с. 861]. О пребывании Карагеоргия в России имеется значительная литература. Но мы обращаемся к фонду Особенной канцелярии Министерства внутренних дел Государственного архива Российской Федерации, по этому вопросу не привлекавшего внимания исследователей. Нас особенно заинтересовала переписка, которая велась между представителями российских властей по поводу устройства в России участников сербского восстания, в частности, в Бессарабии.

6 сентября 1814 г. управляющий Бессарабской области инженер генерал-майор Гартинг направил обширное донесение управляющему Министерством полиции и главнокомандующему в Петербурге, где сообщал о том, что Георгию Черному и другим сербам назначено ехать через Хотин, т. е. через Северную Бессарабию. Он отмечал наличие в Хотинском цинуте малого количества войск, и, в связи с этим, там находилось достаточное количество больших и совершенно свободных от постоя селений, где могут обосноваться сербы. Видимо, генерал Гартинг предполагал прибытие в Бессарабию большого количества сербов. Далее он добавил, что в Хотинском цинуте продовольствие продается гораздо дешевле, чем в других местах Бессарабской области, и в связи с этим содержание там сербов будет менее затруднительным (ГАРФ. Ф. 1165 (Особенная канцелярия Министерства внутренних дел). Оп. 2. Д. 223. Л. 2–5 об.).

Гартинг предполагал возможное желание сербов поселиться в Бессарабии на пустых казенных землях. В этом случае он сообщал о соответствующих мерах, которые предприняты в этом отношении. То есть сербам предоставлялась возможность реализовать и такую форму поселения в Бессарабии. Но при этом он ставил вопрос: «... на каком основании должны они оставаться далее в здешнем краю и будут ли на содержании их производимы от казны деньги, поскольку и откуда, в поддержании посредственных пособий, коими они воспользоваться могут от местных жителей, а равно будут ли им отпущены деньги на первое их обзаведение?» (ГАРФ. Ф. 1165 (Особенная канцелярия Министерства внутренних дел). Оп. 2. Д. 223). При этом Гартинг сообщил о своей связи с Херсонским военным губернатором Дюком де Ришелье по данному вопросу, с которым он уже ведет переписку по поводу выбора в Бессарабии

свободных земель для отвода их переселившимся сербам в случае их желания на них обосноваться.

Гартинг также сообщал своим адресатам о прибытии из Австрии в Бессарабию в начале 1814 г. нескольких сербов. Он упоминает о приезде вначале 12 сербских воинов, при двух их старшинах, из которых трое по собственному желанию отправились в Одессу. Затем прибыли еще 22 человека, как он пишет, при капитане Григоровиче. Эти сербы отправились в распоряжение Бугского казачьего войска. Видимо, там им не понравилось, и они вернулись в Бессарабию. Заниматься здесь хлебопашеством они не пожелали, поскольку всю свою жизнь провели на военной службе. Они обосновались в Кишиневе и, как пишет Гартинг, занялись разными партикулярными службами. Некоторые устроились при полиции и исправничестве и содержали себя за счет жалованья и небольшими от земли пособиями, получая фураж на их лошадей от земства. Эту помощь оказывали местные власти, поскольку хорошо знали, как отмечает Гартинг, о покровительстве им самого императора Александра I (ГАРФ. Ф. 1165 (Особенная канцелярия Министерства внутренних дел). Оп. 2. Д. 223. Л. 6–7).

В архивах также имеются и другие материалы об этом поселении сербов в Бессарабии. Так, сохранились материалы заседания Комитета министров от 10 октября 1814 г., где слушались записки главнокомандующего в Петербурге и министра внутренних дел «о прибытии в Бессарабскую область Георгия Петровича Черного и других сербов». Здесь сообщалось о том, что генерала Гартинга уведомил о прибытии в Бессарабию Карагеоргия и других сербов российский чрезвычайный посланник полномочный министр граф Стакельберг. Именно они и согласовали условия поселения Карагеоргия в Хотине. При этом было постановлено, чтобы сербы, следующие в Россию, не подверглись карантинному задержанию. «Второе знаменитому вождю народа сербского Георгию Петровичу сделать приличную встречу и другие почести должные таковому лицу» (ГАРФ. Ф. 1165 (Особенная канцелярия Министерства внутренних дел). Оп. 2. Д. 223. Л. 10). В соответствии с третьим условием было постановлено для организации пособия Карагеоргию с сербскими чиновниками назначить особого депутата из помещиков Хотинского цинута. В соответствии с четвертым условием, после прибытия сербов в Бессарабию, было предложено как Карагеоргию, так и другим сербским чиновникам обосноваться в Хотине, для чего подыскать в этом городе лучшие квартиры. Остальным же сербам помочь обосноваться в ближайших селениях.

Но, кроме донесения Гартинга, с указанными выше условиями, Кабинет министров учел и те пожелания, которые высказал представитель сербов, специально для улаживания сербских дел прибывший в Петербург. Именно он высказал пожелания принять сербских переселенцев общим числом в 36 человек не в Новороссийском крае, а в Бессарабии. Кабинет министров по представлению министра внутренних дел еще 14 августа 1814 г. постановил, чтобы соответствующие суммы были изысканы и переданы Стакельбергу для использования в организации поселения сербов в России. Поскольку они пожелали поселиться не в Новороссии, а в Бессарабии, то было постановлено предписать Дюку де Ришелье: 25 тыс. руб., переданные ему для водворения сербов, переслать генералу Гартингу с условием принятия им сербов как людей, о которых имеется высочайшее повеление. «Повеление сие объявленное тайным советником графом Нессельродом состояло в том, чтобы сербам дать все выгоды, коим колонисты в Новороссийских губерниях пользуются» (ГАРФ. Ф. 1165 (Особенная канцелярия Министерства внутренних дел). Оп. 2. Д. 223. Л. 12–12 об.).

Прибывший в Петербург сербский депутат был направлен к Гартингу, при этом министр внутренних дел снабдил генерала Гартинга подробными распоряжениями о поселении сербов по примеру других колонистов. В случае если пересланных 25 тыс. руб. будет не хватать, Гартингу дозволялось необходимое количество денег позаимствовать из сумм, отпущенных для водворения варшавских колонистов, т. е. немцев из Польши. Гартинг должен был исправно доносить о ходе дела и в случае необходимости испрашивать новые пособия. В ходе заседания Комитета министров выяснились и некоторые другие детали поселения сербов в Бессарабии.

Ришелье сообщил о переезде из Австрии сербов, в том числе ряда их чиновников во главе с Георгием Черным, который позаботился об устройстве в России. Кстати, Ришелье предложил организовать поселение сербов по примеру Черноморского и Донского войск и на сей счет представил управляющему военным министерством соответствующее предложение. К этому делу подключился и министр внутренних дел, предоставивший соответствующие соображения. Военный министр поддержал мнение Ришелье в плане поселения сербов по примеру Черноморского и Донского войск «во уважение известной храбрости и мужества того народа, но поелику воля Его императорского величества была дабы сербы были приняты и поселены на правах и выгодах колонистов, коим даруется свобода от воинской и гражданской службы, то и предоставил министру внутренних дел войти о сем с докладом государю императору» (ГАРФ. Ф. 1165 (Особенная канцелярия Министерства внутренних дел). Оп. 2. Д. 223. Л. 14 об. – 15).

Из архивных материалов можно почерпнуть и некоторые подробности водворения сербов в России. По свидетельству русского посла в Австрии Стакельберга следует, что австрийское правительство желало поселения сербов вдали от своих границ, опасаясь недовольства турецких властей, с которыми у Австрии имелись соответствующие мирные договоры. При этом подчеркивались особенности правил, касавшихся поселявшихся в России колонистов. Эти правила были предназначены для тех поселенцев, которые желали заниматься земледелием, а также сельских ремесленников.

Несколько другие просьбы были изложены депутатом от сербов Благоем Маленковичем. Он просил от имени своих соотечичей, чтобы им были отведены земли и предоставлены другие выгоды на основании объявленного о том высочайшего повеления, т. е. по примеру колонистов, но о вступлении в воинскую службу он не упоминал. В этой связи министр внутренних дел, видя изменение первоначальных установок по устройству сербов в России, предложил обсудить условия этого устройства с самими сербами. Соответствующую работу по согласованию условия с самими сербами было поручено провести Ришелье и генералу Гартингу. Было также обговорено, как решить возникшие денежные вопросы. Интересно, что водворение сербов в Бессарабии Комитет министров посчитал нарушением тех обещаний, которые граф Стакельберг дал австрийскому правительству и посему вынес решение поселить подальше от границ с Турцией и Австрией, где-нибудь в Новороссийском крае. Это решение Комитета министров было доведено до императора (ГАРФ. Ф. 1165 (Особенная канцелярия Министерства внутренних дел). Оп. 2. Д. 223. Л. 18 об. – 19).

Однако Карагеоргий и ряд его сподвижников все-таки осели в Бессарабии, причем некоторые навсегда. Вскоре стало известно о желании Карагеоргия прибыть в Петербург и лично встретиться с Александром I. Сведения об этом поступили 17 февраля 1815 г. Но лишь в январе 1816 г. поступили сведения о согласии императора на такую встречу, тогда же, в январе, была выделена на эту встречу и необхо-

димая денежная сумма в размере 5000 руб. (ГАРФ. Ф. 1165 (Особенная канцелярия Министерства внутренних дел). Оп. 2. Д. 223. Л. 30, 34). 11 марта 1816 г. Карагеоргий в сопровождении нескольких своих сподвижников отправился из Кишинева в Петербург по подорожной генерала Гартинга. Его сопровождали военных сербских дел попечитель и кавалер М. Милованович, воевода А. Плегич, первый секретарь вождя и кавалер Я. Домитриевич, секретарь Л. Феодорович, М. Чердакли и служители Ф. Попович и Ф. Боянич. 24 марта все они уже были в Киеве (ГАРФ. Ф. 1165 (Особенная канцелярия Министерства внутренних дел). Оп. 2. Д. 223. Л. 34–39).

Таким образом, Карагеоргий пробыл в Бессарабии два года. В дальнейшем он по повелению императора Александра I вместе со всей своей семьей и сопровождающими его лицами направился на новое место жительства, в город Новомиргород Екатеринославской губернии. В этой связи Санкт-Петербургский военный губернатор С. К. Вязмитинов уведомил Херсонского гражданского губернатора о получении от графа Нессельроде сообщения сведений о том, что «бывший сербский вождь Георгий Черный избрал с высочайшего соизволения город Новомиргород для будущего своего пребывания с семейством своим и с теми из соотечественников своих в Россию переселившихся, которые пожелают при нем находиться, отправляются отсюда на сие новое жилище (ГАРФ. Ф. 1165. Оп. 2. Д. 234. Л. 4). Вязмитинов при этом далее добавил о необходимых со стороны херсонского губернатора распоряжениях по «оказанию всех знаков уважения Георгию Петровичу приличных его прежнему званию и в нуждах сего знаменитого серба законного пособия» (ГАРФ. Ф. 1165. Оп. 2. Д. 234. Л. 4 об.).

В том же 1817 г. Карагеоргий решился тайно вернуться на родину, где весной 1815 г. вспыхнуло новое восстание. Ему оказывали содействие Георгиос Олимпиос и Тудор Владимиреску [13, с. 377], но он был убит по приказу нового предводителя сербов Милоша Обреновича 17 июля 1817 г. Некоторые его сербские соратники остались в России. Среди них был Стефан Живкович, прибывший в Россию вместе с другими сподвижниками Карагеоргия. Он получил чин подполковника, а затем и пенсию от российского правительства. В июне 1819 г. вместе с семьей поселился в Бессарабии, а через год он уже находился в Нежине. Живкович известен также своими связями с греческими этеристами [1, с. 267]. Известно о посещении Живковича в Нежине одним из лидеров этеристов Э. Ксантосом. Их переговоры касались укрепления сербско-греческого сотрудничества [1, с. 267]. Имя Живковича порой упоминается в связи с бессарабскими делами и в дальнейшем (ГАРФ. Ф. 109. 1 эксп. Оп. 4 (1829 г.). Д. 287. Л. 56). Стремилась этеристы наладить связи с сербами и по другим каналам. Находясь в Кишиневе, предводитель этеристов А. Ипсиланти не оставлял надежды наладить отношения с Милошем Обреновичем и сподвигнуть его на антиосманское восстание. Из Кишинева в конце января 1821 г. был направлен к Милошу этеристский «апостол» А. Папас. На руках его был проект «оборонительного и наступательного, вечного и нерушимого союза» между Грецией и Сербией. Но миссия эта окончилась трагически. При переправке через Дунай А. Папас был схвачен турками и казнен. По имеющимся данным в случае нежелания участвовать в восстании Милоша Обреновича этеристы предполагали использовать сторонников Карагеоргия.

Среди тех, кто обосновался в Бессарабии, был и сербский митрополит Леонтий Ламбрович. Он приехал в Бессарабию вместе с Карагеоргием. Еще находясь в Сербии, он внес большой вклад в укрепление сербо-русского сотрудничества, за что был неоднократно награжден российским правительством. Но, поскольку он был греком по национальности, Карагеоргий заподозрил его в желании установить в Сербии фана-

риотский режим по типу Молдавии и Валахии. Леонтий, обосновавшись в Бессарабии, в Сербию более не возвращался. Из Хотина, где как указывалось, находилась небольшая сербская колония, Леонтий по инициативе кишиневского митрополита Гавриила переехал в Кишинев и в 1818 г. принял русское подданство. Здесь, в Кишиневе, он становится директором Комитета Бессарабского отделения Российского библейского общества. Среди прочего он здесь отредактировал сербский перевод Нового Завета, осуществленный Стойковичем. Этот перевод был отпечатан затем в Петербурге. Скончался митрополит Леонтий в Кишиневе 4 июля 1831 г. [14, с. 45–46].

П. Свинин в своем описании Бессарабской области пишет о том, что вместе с Карагеоргием переселились 72 семьи сербов и им были предоставлены земли в селе Табак, что располагалось возле Болграда. В литературе среди них называют также имена воевод Вучича, Жуковича, Ненадовича, братьев Македонских, а также архимандрита Спиридона Филиповича, И. Джурича и др. В Кишиневе был похоронен один из сыновей Карагеоргия — Алексей, женатый на дочери бессарабского дворянина Н. Трохина — Марии. Их сын Георгий имел потомство, среди которых был художник Божидар и писатель Алексей. Другой сын самого Карагеоргия — Александр — проживал то в Кишиневе, то в Хотине. Он стал предком сербских королей из династии Карагеоргиевичей [15, р. 25–28].

Роль Бессарабии в участии сербов в этеристском движении заслуживает отдельного внимания. Уже после поражения этеристского восстания в Дунайских княжествах в 1821 г., среди перешедших в Бессарабию этеристов поначалу насчитали 456 человек. Из них только половина была греками, но имелось также 132 серба, 80 молдаван, 28 русских, 13 болгар и по несколько человек венгров, албанцев, поляков и представителей других национальностей [4, с. 42]. Впоследствии число этеристов в Бессарабии заметно увеличилось, и хорошо известно, что и среди них тоже были сербы. Доподлинно известно о тайной переправке в мае 1821 г. севернее Липкан за границу, т. е. на территорию Молдавского княжества, большой группы сербов, которую возглавлял И. Милованович, сторонник Карагеоргия, из тех, кто вместе с ним прибыл в Россию в 1814 г. А в ноябре 1823 г. был составлен список заграничных выходцев, осевших в Кишиневе. Из них греков было 1190 человек, молдаван — 796, болгар — 262, сербов — 242, армян — 3, немцев — 14, евреев — 177. Всего — 2684 человека [12, с. 149].

За причастность к движению этеристов ряд сербов был сослан российскими властями в Оренбург, но вскоре Миловановичу, Бошковичу, Салтановичу было разрешено вернуться в Бессарабию [4, с. 163].

В конце 1820-х гг. в Болграде проживал один из сербских предводителей подполковник Добринац, который вместе с 19 другими сербами, обитавшими там же, обратился к Николаю I с просьбой позволить сформировать отряд из сербов, болгар и албанцев для участия в борьбе против Турции [9, с. 74]. Сербскими были также бессарабский областной почтмейстер полковник Алексеев и кишиневский полицмейстер Радич, подвергнутые преследованиям властей в 1829 г. за какие-то злоупотребления (ГАРФ. Ф. 109. 1 эксп. Оп. 4 (1859 г.). Д. 287. С. 25–75). Впоследствии в Кишиневе работали некоторое время учителями серб Семен Чекердакович, а также словенцы Лаврентий Лесковец и Франц Ребец. Имелись в Бессарабии и сербские священники: из 1274 священников XIX в. (год не указан) относились к сербской нации — 9 [17, р. 5].

Говоря о сербах в Бессарабии во второй половине XIX в., следует отметить, что в 1889 г. в Бессарабию прибыло несколько сербских эмигрантов, устройством которых должны были заняться бессарабские власти. В начале этого года в Рени обосновались

Арсений Пантелич, Георгий Контич и Бука Матович, оказавшиеся совершенно без средств. В этой связи их содержанием должен был заняться пристав г. Рени. Несколько позднее, в марте того же года, по каналам жандармских властей России поступили сведения о принятых из Румынии двух сербских эмигрантов — Радивое Мартыновиче и упомянутом выше Арсение Пантеличе. Там же сообщалось в сведениях, поступивших от поверенного в делах России в Бухаресте о том, что эти двое эмигрантов, так же как и черногорцы Георгий Контич и бука Матович, были высланы из Румынии «вследствие участия их в заговоре, имевшем целью произвести беспорядки в Сербии» (НАРМ (Национальный архив Республики Молдова). Ф. 2. Оп. 1. Д. 8789. Л. 5).

Примечательно, что на вопрос румынских властей о том, куда эти люди хотели бы быть высланы: в Австрию, Россию или Сербию, они предпочли Россию, поскольку, как отмечалось в упомянутых документах, «высылка их в Австрию или Сербию могла бы иметь неблагоприятные для них последствия» (НАРМ (Национальный архив Республики Молдова). Ф. 2. Оп. 1. Д. 8789. Л. 5–5 об.). В тех же материалах Мартынович назывался известным и почтенным лицом, и российскими властями было принято решение о выдаче ему паспорта на въезд в Россию, хотя, как там же отмечалось, «сербские эмигранты Мартынович и Пантелич в непродолжительном времени получают разрешение вернуться в Сербию» (НАРМ (Национальный архив Республики Молдова). Ф. 2. Оп. 1. Д. 8789. Л. 5 об.). В целом же Департамент полиции не видел никаких препятствий для того, чтобы названные выше сербы и черногорцы оставались в Рени до урегулирования их дел с документами или возвращения в Сербию» (НАРМ (Национальный архив Республики Молдова). Ф. 2. Оп. 1. Д. 8789. Л. 5 об.).

Бессарабия была связана с Сербией и по некоторым другим каналам. В октябре 1875 г. супругой сербского князя Милана Обреновича стала дочь молдавского полковника на русской службе Петра Ивановича Кешко и Пульхерии Стурдзы — Наталия Кешко. После того как ее муж Милан Обренович в марте 1882 г. стал королем Сербии, она становится королевой. Это была первая и единственная королева-молдаванка. Но получилась так, что отношения между супругами не сложились. В основе неурядиц были личные проблемы, но хорошо было известно, что Милан ориентировался на Австро-Венгрию, тогда как Наталия была известна как горячая сторонница России [6, с. 99].

Их отношения обострились до такой степени, что король в 1888 г. развелся с женой, а уже в марте 1889 г. он отрекся от престола в пользу своего 13-летнего сына Александра, так что Наталия Кешко, являясь его матерью, стала матерью сербского короля. Но обстановка сложилась очень своеобразно. После развода она была вынуждена выехать за границу, но затем в связи с отречением Милана она вернулась. Далее последовало решение скупщины (парламента) о том, что родители Александра не имеют права на въезд в Сербию до его совершеннолетия. Наталия была вынуждена снова покинуть Сербию, в которую вернулась в 1893 г., когда ее сын восстановил ее права.

Но и с сыном также возникли противоречия. Наталия не была довольна его браком, и в 1898 г. она выехала за границу, где будет находиться до конца своих дней. Она примет католичество, затем после убийства сына и невестки и прихода к власти в Сербии Карагаеоргиевичей станет монахиней и уйдет из жизни во Франции в 1941 г. Наталия сохранила связи с Бессарабией, где ее отец П. И. Кешко был довольно крупным помещиком. В 1891 г. она приехала в Бессарабию, где проживала в имении своей тетки, что располагалось возле Унген. Во время кратковременного пребывания в Яссах у нее



состоялась беседа с российским консулом А. А. Гирсом, оставившим воспоминания об этой поездке Наталии. Она, как пишет Гирс, вступив на территорию Бессарабии, т. е. России, заявила на французском языке, что каждый раз испытывает огромное удовольствие, перейдя эту границу и вступая на эту землю. По словам Гирса, ее сопровождали полковник запаса Симанович и две фрейлины — Неделкович и Джорджевич (ГАРФ. Ф. 892 (А. А. Гирса). Оп. 1. Д. 13. Л. 2–2 об.).

В заключение необходимо отметить, что к истории сербов Бессарабии уже обращались бессарабские историки. Прежде всего выделяются работы историка Г. Г. Безвеконного, еще в 1932 г. опубликовавшего статью «Сербы в Бессарабии» в выходившем в Кишиневе журнале “Din trecutul nostru” («Из нашего прошлого»). Недавно эту тему затронул кишиневский историк Ю. Колесник в статье, посвященной сыну Карагеоргия Алексею [15, р. 25–28]. Внимание обращалось на сербов, находившихся в Бессарабии в первой половине XIX в. Впоследствии число сербов в крае сократилось, и всего в Бессарабской губернии по переписи 1897 г. числились только 53 серба [10, с. 157, 159].

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- 1 *Арш Г. Л.* Этеристское движение в России. М.: Наука, 1970. 372 с.
- 2 *Булгар С., Димчогло Ю.* История гагаузов Украины. Одесса: Астропринт, 2017. 748 с.
- 3 Внешняя политика России XIX и начала XX века / отв. ред. А. Л. Нарочницкий. М.: Политиздат, 1962. Т. 6: 1811–1812 гг. 866 с.
- 4 *Иовва И. Ф.* Бессарабия и греческое национально освободительное движение / под ред. член-корр. АН СССР Я. С. Гросула. Кишинев: Штиинца, 1974. 257 с.
- 5 История Балкан. Век девятнадцатый (до Крымской войны) / отв. ред. В. Н. Виноградов. М.: URSS, 2012. 496 с.
- 6 История Балкан. На переломе эпох (1878–1914 гг.) / отв. ред. К. В. Никифоров. М.: Ин-т славяноведения РАН, 2017. 504 с.
- 7 Кишинев: Энциклопедия. Кишинев: Молдавская сов. энциклопедия, 1984. 573 с.
- 8 *Наумов Е. П.* Записки о русской помощи сербским повстанцам в 1804–1813 гг. // Балканские народы и европейские правительства в XVIII – начале XX в. (Документы и исследования). Балканские исследования. М.: Наука, 1982. Вып. 8. 288 с.
- 9 *Оганян Л. Н.* Общественное движение в Бессарабии в первой четверти XIX века. Кишинев: Штиинца, 1974. Ч. 1. 166 с.
- 10 *Птицын А. Н.* Эмиграция сербов, хорватов и словенцев в Россию в XIX – начале XX в. // Вопросы истории. 2015. № 7. С. 156–161.
- 11 *Пушкин А. С.* Сочинения / ред. текста и коммент. М. А. Цявловского и С. С. Петрова. М.: ГИХЛ, 1948. 952 с.
- 12 *Пятигорский Г. М.* Деятельность Одесской греческой вспомогательной комиссии в 1821–1831 гг. По материалам Государственного архива Одесской области // Балканские народы и европейские правительства в XVIII – начале XX в. (Документы и исследования). Балканские исследования. М.: Наука, 1982. Вып. 8. С. 135–152.
- 13 *Семенова Л. Е.* Княжества Валахия и Молдавия. Конец XIV – начало XIX в. Очерки внешнеполитической истории. М.: Индрик, 2006. 400 с.

- 14 *Халимна И.* Восточные святители, нашедшие пристанище в пределах Кишиневской епархии среди смут греческого восстания 1821–28 гг. // Труды Бессарабской губернской ученой архивной комиссии. Кишинев, 1900. Т. 1.
- 15 *Colesnic I. Alexei Cara-Gheorghe.* Un principe sârb în pământ basarabean // *Colesnic I. Basarabia necunoscută.* Chișinău, 2015. Vol. 10.
- 16 *Documente privitoare la istoria Țării Moldovei în secolul al XVIII – lea (1787–1800).* Chișinău, 2008.
- 17 *Popovschi N.* Istoria Bisericii din Basarabia în veacul al XIX – lea. Chișinău, 1931.

\*\*\*

© 2022. Vladislav Ya. Grosul  
Moscow, Russia

### SERBIAN COLONY IN BESSARABIA IN THE 19 CENTURY

**Abstract:** Over the centuries, the Serbs have repeatedly established their colonies and even inhabited localities in Moldova. A new stage in Serbian-Russian-Moldovan relations begins in the 19 century. As early as in November 1804, a Serbian delegation headed by one of the prominent figures of the rebels, Archpriest Matvey Nenadovich, went to Russia. At that time, Moldova acted as a connecting linker between the Serbs and Russia. Moldavia, as well as Wallachia, began to play a significant role in Serbian-Russian relations after joining in 1806. Russia's war with Napoleon with ensuing withdrawal of the Danube army to fight him resulted in the fact that at that time Russian-Serbian ties were reduced to a minimum. In the autumn of 1813, the Turks attacked the Serbs, captured Belgrade and crushed the First Serbian Uprising. Many of its leaders fled to Austria where were interned. Among them was Karageorgiy, who in 1814 with a number of his supporters moved to Russia and settled in Bessarabia. The governor of the Bessarabian region, engineer Major-General Garting, anticipated a potential intention of Serbs to settle in Bessarabia on empty state lands. From archival materials, you can also learn some details of the establishment of Serbs in Russia. According to the testimony of the Russian ambassador to Austria, Stackelberg, it follows that the Austrian government wanted the settlement of Serbs far from its borders, fearing the discontent of the Turkish authorities, with whom Austria had appropriate peace treaties. Bessarabia was connected with Serbia via some other channels. In October 1875, the daughter of Moldovan colonel in the Russian service, Peter Ivanovich Keshko, and Pulcheria Sturdza — Natalia Keshko became the wife of Serbian Prince Milan Obrenovich and later on, after her husband Milan Obrenovic became King of Serbia in March 1882, she became queen. She came to be the first and only Moldavian queen.

**Keywords:** Serbia, Bessarabia, Serbian-Moldovan relations, Karageorgy, Garting, Serbs, resettlement of Serbs to Russia, Etherists, Belgrade, Milan Obrenovich, Natalia Keshko.

**Information about the author:** Vladislav Ya. Grosul (1939–2022) — DSc in History, Chief Researcher, Institute of Russian History, Russian Academy of Sciences, Ulyanova St., 19, 117036 Moscow, Russia. E-mail: grisulvi@yandex.ru

**Received:** July 03, 2021

**Approved after reviewing:** September 25, 2021

**Date of publication:** March 28, 2022

**For citation:** Grosul V. Ya. Serbian colony in Bessarabia in the 19 century. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2022, vol. 63, pp. 9–20. (In Russian) <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-9-20>

## REFERENCES

- 1 Arsh G. L. *Eteristskoe dvizhenie v Rossii* [The Etheric movement in Russia]. Moscow, Nauka Publ., 1970. 372 p. (In Russian)
- 2 Bulgar S., Dimchoglo Iu. *Istoriia gagauzov Ukrainy* [The history of the Gagauz people of Ukraine]. Odessa, Astroprint Publ., 2017. 748 p. (In Russian)
- 3 *Vneshniaia politika Rossii XIX i nachala XX veka* [Foreign policy of Russia of the 19 and the beginning of the 20<sup>th</sup> century], responsible editor A. L. Narochnitskii. Moscow, Politizdat Publ., 1962. Vol. 6: 1811–1812 gg. 866 p. (In Russian)
- 4 Iovva I. F. *Bessarabiia i grecheskoe natsional'no osvoboditel'noe dvizhenie* [Bessarabia and the Greek National Liberation Movement], edited by Corresponding Member of the USSR Academy of Sciences Ia. S. Grosul. Kishinev, Shtiintsa Publ., 1974. 257 p. (In Russian)
- 5 *Istoriia Balkan. Vek deviatnadsatyi (do Krymskoi voiny)* [History of the Balkans. The nineteenth century (before the Crimean War)], responsible editor V. N. Vinogradov. Moscow, URSS Publ., 2012. 496 p. (In Russian)
- 6 *Istoriia Balkan. Na perelome epokh (1878–1914 gg.)* [The story of the Balkans. At the turning point of epochs (1878–1914)], responsible editor K. V. Nikiforov. Moscow, Institut slavianovedeniia RAN Publ., 2017. 504 p. (In Russian)
- 7 *Kishinev: Entsiklopediia* [Chisinau: Encyclopedia]. Kishinev, Moldavskaia sovetskaia entsiklopediia Publ., 1984. 573 p. (In Russian)
- 8 Naumov E. P. Zapiski o russkoi pomoshchi serbskim povstantsam v 1804–1813 gg. [Notes on Russian aid to Serbian rebels in 1804–1813]. In: *Balkanskie narody i evropeiskie pravitel'stva v XVIII – nachale XX v. (Dokumenty i issledovaniia). Balkanskie issledovaniia* [Balkan peoples and European governments in the 18 – early 20 century. (Documents and research). Balkan studies]. Moscow, Nauka Publ., 1982. Vol. 8. 288 p. (In Russian)
- 9 Oganian L. N. *Obshchestvennoe dvizhenie v Bessarabii v pervoi chetverti XIX veka* [Social movement in Bessarabia in the first quarter of the 19<sup>th</sup> century]. Kishinev, Shtiintsa Publ., 1974. Part 1. 166 p. (In Russian)
- 10 Ptitsyn A. N. Emigratsiia serbov, khovratov i sloventsev v Rossiiu v XIX – nachale XX v. [Emigration of Serbs, Croats and Slovenes to Russia in the 19 – early 20 century]. *Voprosy istorii*, 2015, no 7, pp. 156–161. (In Russian)
- 11 Pushkin A. S. *Sochineniia* [Essays], editorial text and commentary by M. A. Tsiavlovskii and S. S. Petrov. Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoi literatury Publ., 1948. 952 p. (In Russian)
- 12 Piatigorskii G. M. Deiatel'nost' Odesskoi grecheskoi vspomogatel'noi komissii v 1821–1831 gg. Po materialam Gosudarstvennogo arkhiva Odesskoi oblasti [Activity of the Odessa Greek Auxiliary Commission in 1821–1831 Based on the materials of the State Archive of the Odessa region]. In: *Balkanskie narody i evropeiskie pravitel'stva v XVIII – nachale XX v. (Dokumenty i issledovaniia). Balkanskie issledovaniia* [Balkan peoples and European governments in the 18 – early 20 century. (Documents and research). Balkan Studies]. Moscow, Nauka Publ., 1982, vol. 8, pp. 135–152. (In Russian)

- 13 Semenova L. E. *Kniazhestva Valakhiia i Moldaviia. Konets XIV – nachalo XIX v. Ocherki vneshnepoliticheskoi istorii* [Principalities of Wallachia and Moldavia. The end of the 14 – beginning of the 19<sup>th</sup> century. Essays on foreign policy history]. Moscow, Indrik Publ., 2006. 400 p. (In Russian)
- 14 Khalippa I. Vostochnye sviatiteli, nashedshie pristanishche v predelakh Kishinevskoi eparkhii sredi smut grecheskogo vosstaniia 1821–28 gg. [Eastern saints who found refuge within the Kishinev diocese among the troubles of the Greek uprising of 1821–28]. In: *Trudy Bessarabskoi gubernskoi uchenoi arkhivnoi komissii* [Proceedings of the Bessarabian Provincial Scientific Archival Commission]. Kishinev, 1900. Vol. 1. (In Russian)
- 15 Colesnic I. Alexei Cara-Gheorghe. Un principe sârb în pământ basarabeian [Alexei Cara-Gheorghe. An srb Prince in Bessarabian soil]. Colesnic I. *Basarabia necunoscută* [Bessarabia unknown]. Chişinău, 2015. Vol. 10. (In Romanian)
- 16 *Documente privitoare la istoria Țării Moldovei în secolul al XVIII – lea (1787–1800)* [Documents on the history of the country of Moldavia in the 18 century (1787–1800)]. Chişinău, 2008. (In Romanian)
- 17 Popovschi N. *Istoria Bisericii din Basarabia în veacul al XIX – lea* [History of the Church in Bessarabia in the 19 century]. Chişinău, 1931. (In Romanian)

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-21-43>

УДК 008

ББК 71.1(2=64) + 86.372-4

Научная статья / Research Article

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

© 2022 г. В. Н. Якунин

г. Москва, Россия

### РАСПРОСТРАНЕНИЕ ПРАВОСЛАВИЯ СРЕДИ КАЛМЫКОВ В КОНЦЕ XVII – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XVIII ВВ.: КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

*Аннотация:* В статье анализируется процесс распространения православия среди калмыков в конце XVII – первой половине XVIII вв. и их переселение в специально основанный для этих целей г. Ставрополь. Утверждается, что переселение калмыков на новые земли и их христианизация было делом государственной политики, которая отличалась гибкостью и прагматизмом. Она проводилась с учетом внутренних и внешних факторов. Немаловажное значение придавалось крещению калмыцкой верхушки, созданию среди нее проправительственно настроенной элиты. Оказывая влияние на своих соплеменников, элита должна была стать опорой в политике проведения христианизации. Рассматривается деятельность государственных и церковных деятелей, способствовавших этому процессу: В. Н. Татищева, А. П. Волынского, А. И. Румянцева, И. К. Кириллова, А. И. Змеева, архимандрита Никодима (Ленкевича), протоиерея Андрея Чубовского и других. Закладывая Ставрополь, руководствовались необходимостью защиты России от набегов башкир: крепость занимала срединное место между Закамским и Оренбургским укреплениями. Город имел перспективу развития, благодаря выгодному географическому положению на главной водной магистрали России. Льготы, получаемые при крещении, привлекали значительное число калмыков, но среди них было немало таких, которые на глубинном духовном уровне не воспринимали христианство, продолжая оставаться в привычной вере, наиболее приспособленной к кочевьям. Новая вера приживалась с трудом. С самого начала Ставрополь строился как многонациональный город, так как было решено селить рядом с калмыками русских крестьян, купцов и разночинцев, чтобы калмыки приучались, глядя на них, к оседлому образу жизни и земледелию. В декабре 1738 г. основатель Ставрополя В. Н. Татищев совместно с его первым комендантом, полковником А. И. Змеевым, вышел в Коллегию иностранных дел с предложением наделить землями и угодьями калмыков, наделить беднейших из них лошадьми, устроить для них школы и больницы. Оседлость, просвещение, здравоохранение вместе с христианизацией представлялись механизмами поворота населения колонизируемых имперских окраин, включая калмыков, на общий для всей России путь социальной и культурной модернизации. Убедительно доказывается, что политика правительства в отношении перевода калмыков на оседлый

образ жизни не удалась, так как слишком глубоки были традиции и привычки кочевников. Христианизация калмыков также носила формальный характер, они оставались верны прежней вере, наблюдались факты двоеверия.

**Ключевые слова:** храмы, соборы, церкви, духовенство, калмыки, гелюнги, зайсанги, тайши, нойоны.

**Информация об авторе:** Вадим Николаевич Якунин — доктор исторических наук, профессор, Московский художественно-промышленный институт, 2-я Бауманская ул., д. 9/23с3, 105005 г. Москва, Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0464-2938> E-mail: [vadyak@mail.ru](mailto:vadyak@mail.ru)

**Дата поступления статьи:** 01.12.2020

**Дата одобрения рецензентами:** 25.01.2021

**Дата публикации:** 28.03.2022

**Для цитирования:** Якунин В. Н. Распространение православия среди калмыков в конце XVII – первой половине XVIII вв.: культурно-исторический анализ // Вестник славянских культур. 2022. Т. 63. С. 21–43. <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-21-43>

Город Святого Креста... Это имя, данное Ставрополю (современный г. Тольятти) при его основании, как бы подчеркивало особую роль города, ставшего одним из оплотов православия на юго-востоке России. Поэтому вовсе не случайно важнейшее место в жизни ставропольцев занимала вера, с рождения и до смерти их осеняли кресты православных церквей.

Цель работы — проанализировать государственную политику распространения православия среди калмыков в конце XVII – первой половине XVIII вв., рассмотреть причины и последствия их переселения в специально основанный для этих целей г. Ставрополь.

В 1737 г. на протоке Куньей Воложке была заложена крепость, позднее вместе с приписанным к ней посадом получившая статус города, названного Ставрополем и включенного в состав Оренбургской губернии [26, с. 76]. В эту губернию в 1744 г. была преобразована Оренбургская комиссия, которая с 1734 г. осуществляла деятельность по продвижению границ и влияния Российской империи в юго-восточном направлении, установлению торговых связей с соседними и отдаленными азиатскими странами и народами [31, с. 6–7, 10–11, 23–24]. Ставрополь, «небольшой по численности жителей город (чуть более 600 жителей м.п. и немногим более 1000 лиц об. п.) имел с 1745 г. до начала последней четверти XVIII в. достаточно высокий административный статус центра Ставропольской провинции и одноименного уезда Оренбургской губернии» [7, с. 82]. Город был поставлен между уже имевшимися здесь русскими селами Федоровкой и Борковкой. В Ставропольском уезде, кроме небольшого числа горожан и многочисленных крестьян из русских и народов Поволжья, были поселены крещеные калмыки, до образования упомянутой губернии находившиеся в непосредственном ведении Коллегии иностранных дел и руководства Оренбургской экспедиции (комиссии) [32, с. 77, 82].

История заселения этого уезда, формирования этнического состава его населения достаточно обеспечена письменными и устными источниками. Их характеристика дана в работах Л. М. Артамоновой [3, с. 471–475], С. В. Джунджузова [14, с. 211–214], Ю. Н. Смирнова [30, с. 979–983], других авторов [1, с. 3–33] и в коллективных трудах [22].

Три века, начиная с сочинений П. И. Рычкова и его современников [29, с. 171–175], ведутся исследования этноконфессионального [13, с. 65–69] и социального состава военно-служилого [19] и иных групп населения Ставропольско-Самарского Поволжья [11, с. 364–372], их хозяйственной [37, с. 101–109] и культурной жизни [6, с. 101–113]. Результаты этих исследований нашли отражение в историографических статьях [17, с. 8–24] и разделах капитальных трудов [15, с. 6–26].

Благодаря изучению прошлого народов имперских окраин, включая кочевников юго-востока Европейской России [28, с. 161–173], среди современных исследователей утвердилось мнение о том, что «этноконфессиональная политика России отличалась прагматизмом и терпимостью по отношению к нерусским» народам [21]. Политико-стратегические задачи были для нее первоочередными.

Все же история крещеных калмыков остается недостаточно изученной, что и определило наше обращение к ней. Это дает возможность уточнить актуальные в современной исторической науке взаимосвязанные вопросы о том, «каким образом шло присоединение новых территорий к России», «как в составе империи осуществлялась их интеграция и аккультурация» и «как процессы на этих землях влияли на внутреннюю жизнь и модернизацию российского общества и государства в целом» [36, с. 873].

Основание крепости Ставрополя восходит к историческому моменту распада родовых связей, дальнейшего имущественного расслоения в среде калмыцкого населения России. Кочевые племена калмыков, которые в давние времена находились в подчинении монгольских ханов, стали постепенно переходить Уральский хребет и поселяться на южных окраинах Русского государства. Неудивительно, что царскому правительству хотелось иметь калмыцкие племена у себя на службе [23, с. 7].

Уже в середине XVII в. калмыки начали принимать православие, хотя господствующей религией у них продолжал оставаться буддизм.

Ко времени переселения калмыков в Поволжье многочисленная каста буддийских жрецов (гелюнгов) составляла четверть всего населения. Бремя их содержания ложилось на весь народ, так что в 1738 г. в разговоре с одним из зайсангов (представителем местной власти) о причинах упадка калмыцкого благосостояния В. Н. Татищев объяснял ему: «Мне до вашего закона и молитв дела нет. Однако, как слышу от многих знатных и умных калмыков в разговорах, что от сих молитв великое калмыцкому народу разорение чинится... другие калмыки, хотя и не знают закона, но для великого подаяния все тщатся на себя духовный сан принять. И тогда тем духовным, кто добродухотно не подаст, в неволю скот и другое снимают» [24, с. 1–7].

В начале XVIII в. Россия стала проводить политику разъединения калмыков. Уложение 1640 г. (практически калмыцкий уголовный и гражданский кодекс) было заменено российскими законами, усилилась миссионерская деятельность православной церкви. Успех от разобщения калмыков, их крещения был настолько заметен, что перед русским правительством встал вопрос об отделении крещеных калмыков от основной массы калмыцкого народа. Именно в этой связи и появились следующие указы: «О калмыках, чтоб склонять владельцев и законников их в Христианство ученьем и дачею и книги нужные перевести на их язык», «О приискании учителей, способных обращать калмыков к благочестию». В 1725 г. иеромонаху Троице-Сергиева монастыря Никодиму Ленкевичу (1673–1739) была дана инструкция «О просвещении новокрещеных калмыков учением Христианской веры» [39, с. 25].

Распространение христианства среди калмыков привело к тому, что в 1700 г. новокрещенцы жили уже особым большим поселением на реке Терешке, впадающей в Волгу выше Саратова. Чтобы преградить калмыкам переход из буддизма в христианство, гелюнги уговорили своего хана Аюку разорить и сжечь это селение, а калмыков-христиан отвести обратно в улусы. Однако карательная экспедиция против соплеменников не принесла желаемых результатов: калмыки продолжали принимать крещение. Русское правительство стало с тех пор посылать новообращенных в город Чугуев, где они вливались в состав казаков [12; 16, с. 29].

Самый массовый переход калмыков в православие произошел в 1710 г., когда 10000 человек ушли на Дон. Хан Аюка, имевший договор с русским царем, жаловался ему, что на Дону принимают беглых из его орды. Но русское правительство, хотя и предписало донским казакам не принимать подданных хана без его позволения, тем не менее крещеных калмыков ему не возвратило, а переселило из Чугуева в Киев. На основании шертных записей, калмыцкая знать не могла требовать возвращения крестившихся калмыков: «...которые калмыки по своим желательностям похотят в Православную христианскую веру креститься, и тех для Православныя христианския веры им тайдшам и улусным людям не просить и не бить челом» [27, с. 76]. Правительством было назначено вознаграждение калмыцкой знати тридцатью рублями за каждого калмыка, становившегося после крещения свободным. Кроме того, крестившиеся калмыки также получали денежное вознаграждение: женатым зайсангам выдавали 15 руб., женатым калмыкам «черной кости» — 2 руб. 50 коп., холостые получали в два раза меньше. Были и другие льготы: крестившиеся калмыки освобождались от уплаты долгов, сделанных до принятия крещения, а в правление Анны Леопольдовны были даже освобождены от наказания за убийство, если они после этого принимали крещение. Впрочем, эти льготы были вскоре отменены.

С 1720 г. с особым усердием стал содействовать обращению калмыков в православие астраханский губернатор А. П. Волынский. Он считал, что крещение калмыков будет способствовать их ассимиляции с русскими.

Политика христианизации калмыков отличалась гибкостью и прагматизмом. Она проводилась с учетом внутренних и внешних факторов. Немаловажное значение придавалось крещению калмыцкой верхушки, созданию среди нее проправительственно настроенной элиты. Оказывая влияние на своих соплеменников, элита должна была стать опорой в политике проведения христианизации [39, с. 26]. Когда в последние годы правления хана Аюки его влияние стало ослабевать и вследствие междоусобиц калмыки разделились на четыре части, то многие тайши, нойоны и зайсанги (представители знати) по совету А. П. Волынского уехали в Санкт-Петербург и там крестились. Восприемником тайшей и нойонов был Петр I, восприемником зайсангов — князь Меншиков и другие сподвижники Петра I.

В 1724 г. Аюка умер, и среди его многочисленных преемников началась борьба за власть. В том же году Петр I повелел «склонять владельцев и законников их (калмыцких) в христианство учением и дачею, и книги нужная перевести на их язык» [12], а Святейший Синод по указу Петра I распорядился направить специальную миссию в калмыцкие улусы, состоящую из священника и выпускников Заиконоспасской школы. Во главе миссии был поставлен иеромонах Троице-Сергиева монастыря Никодим Ленкевич, хорошо знавший калмыцкий язык. Успеху миссии способствовала и деятельная помощь А. П. Волынского, так что вскоре внук Аюки Баксадай-Доржи, кочевавший с 344 кибитками близ Астрахани, желая занять ханский престол, решил принять право-



славие вместе со своими подданными, чтобы заручиться поддержкой царского правительства. Такое же решение принял другой внук Аюки, Нитар-Доржи [10, с. 23].

Крещение Баксадая состоялось 15 ноября 1724 г. в соборной Троицкой церкви Санкт-Петербурга. Петр I сам был восприемником Баксадая-Доржи, получившего в крещении имя Петра Петровича, а его титул — тайша — стал основой фамилии — Тайшин. С ним крестились семь зайсангов, крестными отцами которых стали Александр Меншиков и другие ближайшие сподвижники Петра Первого. Однако желаемого трона хану Петру Тайшину получить не удалось [9, с. 139].

Император подарил ему походную церковь во имя Воскресения Господня с иконостасом на атласе, изготовленную по собственным чертежам. Большой сакральный смысл был заложен в ее названии: идолопоклоннический народ посредством принятия святого крещения воскресает из тьмы языческих верований. На алтаре этой церкви была надпись: «Повелением благочестивейшего Государя Петра Великого благословением Святейшего Синода состроился храм сей походный Воскресения Христова и освятился 1725 февраля 17 и дадеся владельцу калмыцкому новопросвещенному Петру Петровичу Тайше» [39, с. 27].

Эта церковь неоднократно использовалась в качестве походного храма и до 1842 г. хранилась в Троицком соборе как святыня, а в 1842 г. была перевезена в г. Оренбург.

Иконостас походной Воскресенской церкви (с позднейшими вставками), серебряный вызолоченный напрестольный крест с частицами мощей различных святых, антиминс, дискос, потир, священническое облачение, богослужебные книги, Библия до 1917 г. хранились в домовый церкви Неплюевского кадетского корпуса г. Оренбурга. Н. В. Витевский оставил не только подробнейшее описание иконостаса, но и опубликовал его фотографию в своем фундаментальном труде [12].

11 февраля 1725 г. Императрица Екатерина Алексеевна подтвердила решение Петра Первого об отправке с Тайшиным священника «кого Синод заблагорассудит» [39, с. 27]. Жалованье миссионерам выдавалось из доходов Астраханской губернии. В числе отправившихся к калмыцким кочевникам миссионеров были Андрей Чубовской, Иван Ляхов, Максим Долманов, Петр Смирнов, Федор Львов, Алексей Яковлев, Яков Федотов.

Алексей Яковлев был определен дьячком походной церкви, Яков Федотов — пономарем. Изучая калмыцкий язык, они должны были обучить Тайшина и его детей молитвам. Перед отправкой в степь Синод дал иеромонаху Никодиму ряд инструкций: правила поведения среди калмыков, о крещении калмыков, об отношении к новокрещеным и т. д.

Новоиспеченный православный российский князь Петр Петрович Тайшин прибыл в Царицын 18 марта 1725 г. с походной церковью, «а при оной иеромонах Никодим Ленкевич да несколько учеников из Московской Спасской школы для обучения калмыцкому языку и письму, чтоб впредь из них могли быть в священниках и диаконах. Тому иеромонаху для пребывания в калмыцких улусах определено было жалованье по 300, а ученикам каждому по 100 рублей в год» [39, с. 27–28].

Деятельность Никодима находилась под пристальным вниманием высших органов власти, Сената и Синода, куда регулярно должны были отправляться отчеты обо всем происходящем в кругу калмыков. Отношения между Никодимом и Петром Тайшиным складывались сложно. В донесении барона Петра Павловича Шафирова в Коллегию иностранных дел говорилось, что в разговоре Тайшин сетовал на то, что «духовных людей возле него нет, иеромонах мало при нем бывал, больше жил в Астрахани.

А церковь благочестивая (речь идет о подаренной Тайшину Петром Первым походной церкви) никогда в улусах не была» [39, с. 28, 31]. Тайшин всячески подчеркивал свое недовольство деятельностью Никодима. Он указал на свое желание оставаться в православной вере, на то, что один его сын уже крещен, а «другого он намерен крестить, но только учителя при нем нет. Школьники в улусах не бывают, а живут в Астрахани, при нем их три человека» [39, с. 31]. Федор Черкасов писал Никодиму, что при встрече с Шафировым Тайшин оболгал Никодима, что при Тайшине находятся гелюнги и что Тайшин едва ли не возвратился в прежнюю веру.

Иеромонах Никодим вынужден был оправдываться: 8 марта 1731 г. он сообщал в Святейший Синод, что находился при Петре Тайшине постоянно, исполняя духовные обязанности среди кочующих вокруг города калмыков других владельцев. Отец Никодим указал на неискренность слов Тайшина о желании придерживаться православного благочестия. Иеромонах писал, что его не допускали для благословения ни к Петру Тайшину, ни к его детям, а главными советниками Тайшина были представители калмыцкого духовенства [39, с. 31].

Очень скоро по степи распространились слухи, основанные на словах самого Тайшина, что с помощью русских он станет калмыцким ханом. Астраханский губернатор А. П. Волынский также не скрывал своих надежд с помощью Тайшина обратить основную массу калмыков в христианство. Однако авторитета Тайшина оказалось недостаточно для того, чтобы стать калмыцким правителем, да и миссионерская роль православных священников не выходила за окружение князя.

В 1726 г. «крещеный владелец Петр Тайшин через посланца своего здесь просил о строении городка близ Астрахани и о крещении других калмыцких владельцев подданных, и чтоб им быть при нем, Петре Тайшине. Но на то к нему от канцлера графа Гаврила Ивановича Головкина писано, что вскоре решения о том учинить невозможно за неполучением от него, Петра Тайшина, известия, где он по переходе через Дон к Волге кочевать будет» [39, с. 28].

Подготовка к обряду крещения занимала несколько недель. С калмыками беседовали священники на их родном языке, рассказывали о сущности православной веры, а административные власти «рассуждали, какое награждение учинить крестившимся» [39, с. 29]. Это могло быть новое платье, украшения, предметы религиозного культа, денежные и продовольственные дотации. Более знатным калмыкам, нойонам и зайсангам, предоставлялись бесплатно дома. Эти и другие льготы привлекали значительное число калмыков, но среди них было немало таких, которые на глубинном духовном уровне не воспринимали христианство, продолжая оставаться в привычной вере, наиболее приспособленной к кочевьям. Новая вера приживалась с трудом [39, с. 29].

В 1730–1731 гг. Никодим Ленкевич отправлял в Синод донесения, в которых говорилось, «что он, Петр Тайшин, о подчиненных своих крещеных калмыках не тоию старания не имел, но и малых их детей крестить отвращал и, хотя и он сам святое крещение принял, однако ж больше с своими попами, нежели с православными, имел сообщение, а когда получал жалованье, то из оного раздавал некрещеным калмыкам и попам моления ради идолам» [25, с. 252].

Никодим (Ленкевич) жаловался, что Тайшин в святую церковь никакого подаяния не чинит, палатки или кибитки не хочет сделать и подвод под походную церковь не дает.

Исходя из пользы миссионерского дела, Никодим убеждал Синод селить крещеных калмыков отдельно от некрещеных, по этому вопросу он в 1729 г. представил

доклад. Слушание по донесению иеромонаха состоялось 31 августа 1730 г., предложение его признали полезным, о чем было доложено в Сенат для принятия решения. Позиция Никодима вызвала естественное недовольство калмыцкой знати. При отделении и переселении некрещеных калмыков зайсанги теряли подвластных им людей [39, с. 29]. Никодим высказывался против передачи крещеных калмыков в собственность Тайшину.

В 1730 г. Андрей Чубовской был взят переводчиком в Астраханскую губернскую канцелярию, а Никодим вместе с Петром Смирновым, Иваном Ляховым и Яковом Бестужевым в конце года выехали в Москву, куда прибыли 11 января 1731 г. С калмыками остались Федор Черкасов и Алексей Яковлев. Перед отъездом Никодим составил для них инструкцию [39, с. 29].

В 1731 г. иеромонах Никодим был переведен в Новоспасский монастырь, за ним сохранялись выдаваемые ему кормовые деньги. В том же году он был возведен в сан игумена, а затем архимандрита астраханского Иоанно-Предтеченского монастыря. В этом качестве архимандрит Никодим обратился в Синод с предложением открыть при монастыре училище для обучения русских и калмыцких детей грамоте. Определением Синода заботы об открытии училища были возложены на астраханского епископа Иллариона и губернатора И. Измайлова. В 1732 г. училище было открыто, учащимся и учителям жалование выдавалось из доходов губернии. В 1733 г. Никодим Ленкевич был уволен по болезни на покой в Киевский Златоверхний Михайловский монастырь, но спустя некоторое время вернулся к активной деятельности в построенном для крещеных калмыков г. Ставрополе [39, с. 31].

Переход калмыков в православную веру и покровительство, оказываемое новокрещенцам русской властью, были не по душе национальной феодальной верхушке, которая в своем большинстве оставалась верной религии предков. Калмыцкие ханы, терявшие в лице бежавших источник дохода, настойчиво требовали возвращения им не только тех, кто еще не крестился, но и принявших православие. Особую агрессивность в этом вопросе проявлял хан Дондук-Омбо (внук Аюки). Придя к власти, он потребовал от российского правительства возвращения в улусы всех новокрещеных калмыков или по крайней мере передачи их Петру Тайшину. Правительство уведомило Дондук-Омбо, что оно поступало и впредь будет поступать в соответствии с пунктами существующих шертных записей, но согласно передать в управление Петру Тайшину всех крещеных калмыков и поселить их подальше от калмыцких улусов. Однако время шло, а положение крещеных калмыков оставалось прежним [39, с. 37].

В 1736 г. Дондук-Омбо вновь обратился в Коллегию иностранных дел с просьбой вернуть ему всех крещеных калмыков и дать гарантию, что впредь не будет проводиться миссионерская деятельность среди его народа. «Если же те крещеные в его улусы не отдадутся, — писал он, — то б их всех от Волги отвести в дальние российские места и тамо, яко сущих россиян, поселить и употребить бы в службу» [39, с. 37].

В своем ответе Коллегия иностранных дел сообщала, что правительство не может ни возвратить крещеных калмыков их владельцам, ни тем более запретить желающим калмыкам принять православную веру. Что же касается изоляции новокрещенцев от их некрещеных соотечественников, правительство вновь подтвердило свое обещание передать первых во владение Петра Тайшина и поселить их подальше от улусов волжских калмыков. Выполнение этой задачи облегчалось тем, что в 1736 г. Тайшин, хлопотавший в Петербурге о возвращении ему наследственного улуса, захваченного родственниками в процессе междоусобных столкновений, вторично обратился к правительству

с просьбой передать в его ведение всех крещеных калмыков, для которых «в способном месте построить городок» и выделить отдельную территорию, сосредоточив их всех за чертой закамской линии, на землях выше г. Самары [39, с. 37].

Как видно из выписки, приобщенной к указу Коллегии иностранных дел от 7 ноября 1736 г., присланной руководителю Оренбургской экспедиции, статскому советнику Ивану Кирилловичу Кириллову, в городах Астраханской губернии было крещено 5282 калмыка из 1446 семейств разных улусов.

Предложение калмыцкого князя заинтересовало правительство. Оно увидело несомненную пользу в отделении крещеных калмыков от некрещеных и в приучении первых к оседлому образу жизни. Во второй половине 1736 г. Коллегия иностранных дел поручила казанскому губернатору генерал-лейтенанту А. И. Румянцеву рассмотреть просьбу Петра Тайшина [39, с. 31, 37].

Выполняя поручение российского правительства, А. И. Румянцев лично объехал многие местности Оренбургского края и признал, что самое, на его взгляд, удобное место для поселения калмыков будет при верховьях реки Ика, где в междуречье Кинеля и Сока находятся степи, простирающиеся до Урала [27, с. 78]. Вследствие этого донесения Коллегия иностранных дел предписала начальнику Оренбургской экспедиции Ивану Кирилловичу Кириллову осмотреть указанное А. И. Румянцевым пространство и, выбрав «пристойное и крепкое место», построить там княжеский двор и несколько домов для представителей калмыцкой знати [39, с. 38]. И. К. Кириллов выбрал место на реке Ток, и в правительстве согласились с этим предложением. Он выразил сомнение в возможности скорой оседлости калмыков, заметив, что «пашни можно ожидать разве от внучат или правнучат оных калмыков» [12].

Во время поисков места для поселения крещеных калмыков, не дождавшись их объединения под своей властью, в 1736 г. умирает князь Петр Петрович Тайшин. Жена его, княгиня Анна, наследует все имущественные права. С крещением она получила и право быть главою всех обращенных в православие калмыков. Под ее власть были определены не только подданные и родственники Тайшиной, но и все калмыки, желавшие креститься. В. Н. Татищев писал в Академию наук о княгине после их личного знакомства в 1738 г., что та показала она себя в беседах с ним как «между многими науками превосходная» [8, с. 576].

7 апреля 1737 г. на имя И. К. Кириллова был послан Указ, чтобы он для крещеных калмыков и их княгини Анны Тайшиной построил в пристойном месте небольшую крепость и в ней церковь, «и оной княгине и знатным при ней зайсангам, тако-ж и полковнику Змееву, в оную крепость комендантом определенному, поставить дворы заблаговременно» [27, с. 80]. Но Иван Кириллович не смог довести до конца начатое дело: через семь дней после выхода в свет Высочайшего указа, 14 апреля 1737 г., он скончался в Самаре от чахотки на 48-м году жизни. Похоронен был в церкви Николая Чудотворца, соединенной впоследствии с церковью Казанской Божией Матери (старым собором).

И. К. Кириллов принадлежал к петровской плеяде преобразователей, искренних, целеустремленных, прозревавших Россию на века вперед через неоглядные безлюдные пространства ее огромной территории. Наследовал ему достойный продолжатель его дела. Преемником Ивана Кирилловича по управлению Оренбургским краем стал тайный советник В. Н. Татищев. Отныне устройство крещеных калмыков — одна из многих задач, поставленных перед Василием Никитичем [39, с. 39].

12 мая 1737 г. будущий комендант ставропольской крепости Андрей Иванович Змеев писал в Коллегию иностранных дел, «что на оных от Кириллова избранных мест, помянутых княгиню и калмык для разных обстоятельств селить не сходно и неудобно, а лучше поселить их внутри Закамской линии и построить бы крепость для оной княгини и для будущих при ней зайсангов по рекам Волге, Соку или Кундурче» (за линией поселение было бы трудно охранять от набегов казаков и калмыков из улусов Доржи Назарова) [12].

Правительство 27 мая 1737 г. предписало В. Н. Татищеву рассмотреть мнения И. К. Кириллова и А. И. Змеева и лично осмотреть указанные места. Но В. Н. Татищев не смог сам ознакомиться с предложенными местами и, основываясь на картах и письменных сведениях, доставленных ему Тевкелеевым, рассудил, что лучше княгине Тайшиной жить в Алексеевке, «на линии, между Самары и Красносамарска, где ей на первый случай покоев довольно, а прочих калмык ввесть за линию между рек Кондурчи и Черемшана, в степь, которой поперек более 90 верст, а от Волги вверх тем рекам более 100 верст, и где мнится, что они уместиться свободно могут; если же им покажется тесно, то могут за линией в степи в удобных местах кочевать, где они от набегов других калмыков закрытием строящихся к Оренбургу крепостей могут быть безопасны» [24, с. 13].

Но место, избранное В. Н. Татищевым, не понравилось Анне Тайшиной. Желая угодить княгине, он обратился за содействием в поиске более удобного места к самарским казакам. Один из них указал В. Н. Татищеву на «урочище Переполье, где есть Воложка Копылова, а на ней бор с годным для строения лесом; близ того же урочища вышедшая из степи речка Курумоч, коя впала в Сок мимо Царева Кургана, а к востоку степь, под Перепольем же к Волге великие сенные покосы» [25, с. 260–261, 620–630]. Таким образом, калмыки постепенно приближались к тому месту, на котором потом они были поселены уже окончательно. Это место было указано тем же самарским казаком, который обратил внимание В. Н. Татищева и на Переполье; оно находилось выше Переполя верст на 20 и называлось «Кунья Воложка». 24 сентября 1737 г. В. Н. Татищев представил в Коллегию иностранных дел доклад, в котором рекомендовал это место, богатое лесом и лугами, наиболее удобным к поселению калмыков и княгини Тайшиной.

Итак, остановив свой выбор на Самарской Луке, правительство решило селить крещеных калмыков от устья реки Черемшана до деревни Церевокурганской (позже Царевщина), а для знатных из них построить крепость близ Волги на полуострове, образуемом Волгой и Куньей Воложкой [12].

Коллегия признала выбор удачным и довела свое решение до сведения Татищева 31 октября с предписанием, «чтобы все оное строение по силе прежде посланных указов скорее оканчивать» [39, с. 39].

В. Н. Татищев отправил на выбранное место поручика и геодезистов, которые должны были измерить и нанести на карту выбранные места, так как в карте И. К. Кириллова обнаружились ошибки. Геодезисты сняли чертежи и планы на месте будущего Ставрополя, нанесли на карту берег Волги на 20 верст в каждую сторону и всю степь между реками Соком, Кондурчей и Черемшаном и составили план самой крепости с домами для знатных калмыков, казармами для солдат и кладовыми магазинами, а также начертили план церкви [25, с. 557].

В. Н. Татищев осуществил закладку города, руководствуясь необходимостью защиты России от набегов башкир: крепость занимала срединное место между Закам-

ским и Оренбургским укреплениями. Город имел перспективу развития, благодаря выгодному географическому положению на главной водной магистрали России.

Еще 26 сентября 1734 г. в Санкт-Петербург была отправлена жена Тайшина Церен-Янжи в сопровождении пристава астраханского драгунского полка, толмача, двадцати буддийских монахов, а также двух девочек. Церемония принятия Церен-Янжи Императрицей Анной Иоанновной была прописана до мельчайших подробностей. 17 ноября 1734 г. Церен-Янжи была представлена Императрице и просила «о сподоблении ее Святого крещения, почему она и крещена и наречено ей имя Анна, восприемницею у нее изволила быть Ее Величество Государыня Императрица Анна Иоанновна, восприемником был Остерман» [39, с. 54]. Крестили Церен-Янжи 3 июля 1735 г.

С крещением Анна Тайшина получила титул княгини и право быть главою всех обращенных в православие калмыков. Вместе с княгиней в Петербурге крестилось много соплеменников из ее свиты, восприемниками которых были сенаторы, советники разных коллегий и контор. Крестили их иеромонах Варлаам в церкви Преображенского полка кадетского корпуса и протопоп Василий Терлецкий в церкви Исаака Далматского.

Примером того, как новообращенные калмыки отзывались о своем крещении, служит следующий отрывок из письма зайсанга, возведенного в ранг полковника, Ивана Шаро, написанного им к матери и братьям: «Великая Государыня пожаловала, и я крестился; ежели меня помните, то, поверя астраханскому губернатору, приезжайте в Астрахань. И кто из людей наших сего послушает и пожелает креститься, и тех с собою возьмите, и удобовозможными способами их к крещению приведите, и сами окреститесь. А нам, матушка, креститься или не креститься, оное состоит в нашей воле, и ежели не будете креститься, то и в город Вам не для чего ехать; но можете жить в своем улусе и дела свои как наилучшим образом исправлять. Шаро руку приложил. 19 января 1737 года» [24, с. 8–14].

Княгиня Анна еще находилась в Петербурге, а предназначенные ей в управление калмыки начали уже стекаться к сборным пунктам (Астрахани, Самаре и Красному Яру) для отправки их к новому месту жительства. Незадолго перед отправлением княгини из Петербурга были определены при ней архимандрит, три священника и семь церковников с «пристойным жалованьем» [39, с. 44].

Тайшина в апреле 1737 г. прибыла в Самару, получив при отъезде на обзаведение 9247 руб. [25, с. 557]. Совет из зайсангов, выбранный самой княгиней, должен был вместе с ней управлять подданными.

20 июня 1737 г. на имя княгини Анны Тайшиной была прислана Высочайшая грамота на владение и управление всеми крещеными калмыками (Центральный государственный архив древних актов. Ф. 248. Кн. 140. Л. 494–495). Одновременно с этой грамотой о построении города Ставрополя для крещеных калмыков и предоставлении его в управление княгине Тайшиной правительство, заботясь о скорейшем заселении города, предписало саратовскому воеводе полковнику В. П. Беклемишеву как можно быстрее вызвать и собрать в одно место всех крещеных калмыков, проживающих в разных местах Астрахани, Саратова, Царицына и других городов, и подготовить для перевозки их по реке Волге судна и струги, а берегом для повозок — лошадей и верблюдов [12]. Предписание правительства было выполнено к зиме 1737–1738 гг.

Итак, В. Н. Татищеву с полковником А. И. Змеевым было предписано, чтобы они для поселения прибывающих новокрещенцев выбрали по рекам Черемшану, Соку, Кондурче, Липовке и другим рекам Закамской линии самые удобные для кочевья и становищ и привольные места, приучая их там к пашне и домовому житью. Пока же калмыки

ко всему этому не привыкнув, им разрешалось кочевать внутри линии между реками Волгой, Черемшаном, Соком и Кондурчой.

В. Н. Татищев и А. И. Змеев объехали эти места, заметив 11 пунктов, самых удобных для кочевья и становищ, под будущее поселение новокрещеных калмыков. Вернувшись к месту, избранному и утвержденному императорской грамотой под возведение города, Татищев и Змеев прежде всего сообщили княгине Анне Тайшиной о выбранных ими пунктах для поселения калмыков, приступив затем к заготовке строевого материала в течение зимы, чтобы по ее окончании сразу же приступить к постройке города, согласно чертежу, утвержденному правительством. Тут же встал вопрос о названии будущего города.

На совете, состоявшемся по этому делу, В. Н. Татищев как попечитель предложил назвать его Епифания, что по-гречески значит «Просвещение», но полковник А. И. Змеев и начальник Башкирской комиссии в Уфимской провинции генерал-майор Л. Я. Соймонов, заметив, что, поскольку одной из целей основания города было упрочение и распространение христианства среди калмыков, решили дать ему название Ставрополь, т. е. город Святого Креста. Указом Сената от 14 мая 1739 г. крепость на Куньей Воложке была именована в город Ставрополь.

Весной 1738 г. приступили к постройке нового города. В первую очередь ставили церковь, дома для княгини, коменданта, архимандрита Никодима (Ленкевича), переводчиков и других должностных лиц, а также для помещений архива, канцелярии, магазинов, амбаров и проч. Все эти работы планировалось закончить уже к концу лета. Руководил строительством города полковник Змеев.

Сразу же с началом работ Татищев предписал калмыкам, находящимся в Астрахани, Царицыне и Саратове, прибыть в строящийся город. Зимой 1737–1738 гг. они были собраны и подготовлены к отправке в Ставрополь. Собранных калмыков оказалось 2104 человека в 700 кибитках. Весной 1738 г. их стали отправлять партиями в Ставрополь двумя путями: по Волге — на стругах и суднах, и сухопутьем — на верблюдах и лошадях; домашний скот гнали вблизи левого берега Волги. Для охраны переселенцев и для того, чтобы они не разбежались, был назначен конвой, состоящий из сержанта, прапорщика, 20 солдат и 28 донских казаков. На дорогу царское правительство выдавало калмыкам деньги и одежду, а по прибытии их в Ставрополь снабдило каждое семейство лошадью, мукой и семенами на посев. Но не все калмыки изъявляли желание к переселению и изменению веры. Документы фиксируют моменты ухода их от владельцев, укрытия в калмыцких улусах, нежелания принимать непонятную для них веру. Для поимки беглых были отряжены казацкие войска. Из Астрахани в Ставрополь была доставлена и походная церковь во имя Воскресения Христова [12; 24, с. 1–35].

Через 10 лет, в 1748 г., в Ставрополе и его окрестностях обитало уже 8698 крещеных калмыков. Местные власти стали более внимательно относиться к мотивам, по которым прибывающие калмыки принимали православие. Желающих креститься калмыков спрашивали об искренности их поступка, и когда получали ответ, что они принимают христианскую веру не ради льгот и права ведения торговли на новых поселениях, то по совершении таинства крещения отправляли их на отведенные земли [24, с. 52].

По распоряжению Святейшего Синода в Ставрополь переехали архимандрит Никодим (Ленкевич) и протоиерей Андрей Чубовской.

Полковник А. И. Змеев просил В. Н. Татищева ходатайствовать о разрешении селить между калмыками русских купцов и разночинцев, чтобы калмыки «сперва

к кошению сена и к пашне хлебом, а потом и к поселению возымели охоту». Заслушав представление А. И. Змеева 18 декабря 1737 г., В. Н. Татищев совместно с генерал-майором Л. Я. Соймоновым, решил: «1) купечеству к населению дать позволение по указам и о том потребно, чтоб публиковать указами; а ежели охотников не будет, то перевести из городов Казанской губернии средней статьи купцов до 50 семей, а выбирать их купечеством самим и воеводам в то не вступаться, чтобы не было какого разорения; 2) из объявленных прописных Казанской губернии (разночинцев) перевести и поселить до 300» [12].

Так вместе с калмыками на новые земли стали переселяться и русские. Показательна в этом отношении судьба жителей с. Новодевичье или Новопречистенское. Расположенное недалеко от Ставрополя, оно принадлежало московскому Новодевичьему монастырю и было заселено выходцами из Нижегородской, Пензенской, Тамбовской губерний, из городов Темниково, Вязники и других. Этому же монастырю принадлежали и села Хрящевка, Кондаковка, Бирля и Сускан.

Монастырь решил отправить своих крестьян в родные места, а на их место поселить других. Но 282 жителя с. Новодевичье не хотели уезжать с берегов привольной Волги.

Узнав о поселении по соседству крещеных калмыков, жители с. Новодевичье обратились к коменданту А. И. Змееву с просьбой поселиться близ Ставрополя, так как это переселение не потребует больших затрат, нужно будет лишь переплыть на другой берег.

Ставропольские власти дважды обращались в Петербург с поддержкой такой просьбы, мотивируя тем, что «крещеным калмыкам от тех разночинцев такая польза может быть, что они по поселении между теми калмыками станут жить в слободах домами, и калмыки, живучи между ними и смотря на них, весьма охотно за кошение сена, и за пашню, и к строению домов своих примутся...» [12].

Наконец, правительство лишь в июне 1741 г. разрешило «разночинцев из вотчины Новодевичьего монастыря с. Новопречистенского вывезть и поселить их при Ставрополе между крещеными калмыками, дав им под пашню и сенные покосы земли, сколько надлежит...» [39, с. 51].

Так шло интенсивное заселение берегов Волги как калмыками, так и русскими. Причем ставропольскому коменданту было строго предписано «иметь особое попечение, чтобы от калмык русским людям, как в Ставропольском ведомстве ныне живущим и впредь будущим, также и смежных уездов, никаких обид, грабительств и утеснений не было, равномерно же бы и русские, и прочие иноверцы, в Ставропольском ведомстве и смежно оному живущие, их, калмыков, ничем не обижали» [23, с. 13–14].

В конце лета 1738 г. Ставрополь уже имел вид крепостцы и представлял из себя настоящий по тем временам город. Дома для княгини, архимандрита Никодима, коменданта, зайсангов и других должностных лиц были готовы, кроме того, был построен архив, канцелярия, провиантские магазины, амбары. Храм во имя Святой Троицы был доведен до крыши и главы.

Сама крепость состояла из неправильного шестиугольника с палисадом, имела в длину 667 м, в ширину 422 м и в окружности 1866 м. В ней было поставлено 4 батареи и устроено 2 редута. Ворота было сделано трое: Оренбургские, Симбирские и Водяные.

К концу лета 1738 г. в Ставрополь прибыли крещеные калмыки и раскинули свои кибитки в лесу, за несколько верст от города. Они привезли походную Воскресенскую церковь, предназначенную для перевозки из одного улуса в другой. В сентябре 1738 г.



эта церковь была установлена близ строящегося храма. Тогда же переехала из Самары в Ставрополь княгиня Анна Тайшина со своим штатом и зайсангами [24, с. 1–35].

В середине октября 1738 г. Ставрополь посетил В. Н. Татищев, который остался доволен ходом строительства, но Троицкая церковь показалась ему маловатой, и он предложил первому коменданту крепости А. И. Змееву построить одну большую церковь. Свое предложение он мотивировал тем, что, «во-первых, большую, лучше одну, нежели все, убирать, а наипаче в письме икон надобно смотреть, чтобы хорошее было; во-вторых, в большой церкви поучение и закона толкование больше людей слушать могут, что в разных неудобно; в-третьих, при одной церкви способнее иметь добрых священников, которые у нас в диковинку, а особливо иметь на их калмыцком языке» [25, с. 260].

После разговора со Змеевым В. Н. Татищев побывал у княгини Анны Тайшиной, которая «за обретение привольного места и прилежание для нея строения довольно его благодарила и объявила даже, что она находит себя должно изъяснить благодарение нечто от скотов, яко быков, коров калмыцких и верблюдов» [24, с. 21]. Но Татищев, поблагодарив ее за признательность и добрые пожелания, сказал: «Не токмо от них ничего не пожелаю, но рад бы сам от своего убогим калмыкам помочь» [24, с. 21].

Княгиня напомнила Татищеву о деревнях, которые правительство обещало пожаловать ее мужу при крещении и которые из-за смерти Петра Тайшина не были пожалованы. Княгиня Анна заметила, что «многие в начале этого года приехавшие калмыки сеяли и, благодаря Бога, довольный плод получили; которые же скот имеют, довольно сена наготовили, и хотя де впредь более охоты возымеют, токмо многих железных снастей недостает, а купить их не в состоянии» [25, с. 261–263]. Татищев пообещал княгине по возможности исполнить ее просьбы.

После княгини Василий Никитич отправился в походный храм к обедне, по окончании которой посетил архимандрита Никодима и, сделав все необходимые распоряжения, касающиеся жизнедеятельности нового города, пожелал посетить переселившихся калмыков, заботиться о благосостоянии которых он считал своей прямой обязанностью. Татищев распорядился в самое ближайшее время построить для переселенцев необходимые жилые и хозяйственные помещения, а также открыть больницы и школы. Он разделил всех калмыков на 11 частей и отправил их к пунктам, намеченным им и А. И. Змеевым еще за год до этого. Выбранные места были богаты лесом, плодородными землями, лугами, рыбными ловлями. На этих землях В. Н. Татищев предписал возводить для калмыков особые селения и слободы. В последующем они получили названия Тенеево, Курумоч, Ягодное, Сускан, Калмыцкая Сахча, Красный Яр, Чекалино, Раковка, Кобельма, Кандабулак и Кошки [18, с. 87].

Все эти поселения находились от Ставрополя на расстоянии от 25 до 95 верст. Они дали названия улусам (ротам), по которым «крещеные калмыки в военно-административном отношении распределялись» [38, с. 72].

В декабре 1738 г. В. Н. Татищев совместно с полковником А. И. Змеевым вышел в Коллегию иностранных дел с предложением наделить землями и угодьями калмыков, наделить беднейших из них лошадьми, устроить для них школы и больницы. В. Н. Татищев писал в Коллегию, что «крещеных калмыков полезнее содержать деревнями с землями и угодьями при них, нежели деньгами, ибо чрез таковое содержание они скорее привыкнут к домоводству и работать мало-помалу могут и станут обучаться» [24, с. 24]. Княгине Анне Тайшиной Татищев предложил дать дворцовые деревни на Черемшане или же Усольскую волость [39, с. 47].

В российском обществе и в его отдельных этнических и социальных группах, переживавших в XVIII в. серьезные мировоззренческие, этические, психологические перемены, шел сложный процесс формирования новых «коллективных представлений» [40, с. 900]. Оседлость, просвещение, здравоохранение вместе с христианизацией представлялись механизмами поворота населения колонизируемых имперских окраин, включая калмыков, на общий для всей России путь социальной и культурной модернизации [35, с. 831]. Много сил на приведение этих рычагов в действие приложил В. Н. Татищев, несмотря на то что из-за интриг его врагов 1738 г. был одним из самых «драматических» в «биографии видного государственного деятеля и ученого» [2, с. 373, 376].

Два знавших калмыцкий язык священника получили оклад 150 руб. в год. По указу 1745 г. протоиерей ставропольского собора получал в год 124 руб. 60 коп., священник — 79 руб. 84 коп., диакон — 30 руб. 74 коп., два псаломщика — по 18 руб. 28 коп. В каждом из шести калмыцких приходов был назначен священник, дьячок, пономарь, просфорня. Причтам в калмыцких приходах Ягодного, Курумоча, Калмыцкой Сахчи, Красного Яра, Кошек, Тенево жалование платили гораздо меньше: священникам — 8 руб. 50 коп., псаломщикам — 4 руб. 25 коп. Это жалование сохранилось вплоть до конца XIX в. Некоторое время Троицкий собор находился в ведении не епархиального ведомства, а Святейшего Синода. Протоиерей Дмитрий Орлов считает, что этим преимуществом Троицкий собор пользовался до 1781 г., т. е. до открытия Симбирского наместничества [24, с. 1–35, 106–110]. До 1798 г. священно- и церковнослужители г. Ставрополя и калмыцких приходов владели пахотной и сенокосной землей.

За основу окладного жалования был принят правительственный Указ 1725 г., по которому «производить по достоинству и трудам, не взирая на точные оклады, чтоб достойные с недостойными сравнения не имели» [39, с. 49]. Разъезды служащих, так называемые прогоны, тоже оплачивались и, по необходимости, превышали отпущенные суммы [39, с. 49].

На содержание ставропольского духовенства выделялось 1526 руб. в год. Для сравнения отметим, что на содержание городского правления (коменданта, канцелярии, лекаря, комиссара) выделялось 1100 руб., на содержание калмыцко-русской школы — 476 руб.

Первоначально церковное строительство в Ставрополе и его окрестностях возглавлял архимандрит Никодим, он же освятил в начале 1739 г. первую ставропольскую церковь. За 10 лет миссия Никодима крестила 1700 человек.

В. Н. Татищев, сообщая Коллегии иностранных дел об освящении храма, просил открыть при нем полный штат духовенства, знающего калмыцкий язык. Он же ходатайствовал о постройке нового, более просторного пятиглавого храма, приложив его рисунок.

Святейший Синод дал разрешение построить новую церковь, а во главе штата ставропольского духовенства поставил знающего калмыцкий язык протоиерея Андрея Чубовского [24, с. 1–35, 88, 106–110].

Анна Тайшина вместе с комендантом крепости бригадиром Андреем Ивановичем Змеевым 11 января 1741 г. обратилась в правительство по поводу открытия школы для калмыцких детей. Содержание каждого ученика обходилось правительству в 50 руб. ежегодно. В школе обучались и дети, не попавшие в штат (вольнопriходящие) [24, с. 1–35, 106–110].

Себе в помощники в качестве учителей школы протоиерей Андрей вызвал из Астраханской духовной семинарии двух ее выпускников, хорошо знавших калмыц-

кий язык, — Якова Бестужева и Ивана Ляхова. Позже в Ставрополь были направлены Максим Долманов, Петр Смирнов, Федор Львов, Алексей Яковлев, Яков Федотов. В школу был принят преподаватель Закона Божьего (законоучитель) из священников, в обязанности которого входило, под наблюдением протоиерея Андрея Чубовского, знакомить учеников с догматами православной веры. В 1770-х гг. продолжал служить в школе учителем Егор Ерофеев. Он был сам из «калмыцкой нации», получил образование в Славяно-греко-латинской академии и вместе со своими товарищами по учебе «подготовил первые переводы христианских молитв, Символа веры и десяти заповедей на калмыцкий язык» [5, с. 147].

Трудами Андрея Чубовского при Императрице Елизавете было обращено в православие еще до 6000 человек, в том числе множество калмыков из главных кочевий их в астраханских степях, а также вдова тамошнего хана Дондук-Омбо с детьми.

Анна Тайшина скончалась в Ставрополе в 1742 г. После ее смерти среди калмыков начались беспорядки. У них отбирали земли, рыбную ловлю. Калмыки были вынуждены нищенствовать и просить милостыню. Имущество Анны Тайшиной считали выморочным, его поделили между зайсангами. Правителем был назначен князь Петр Торгоутский, племянник Тайшиных, при нем был образован «Калмыцкий суд», наделенный военно-административными функциями. В нем по штату состояли войсковой полковник, войсковой судья, войсковой писарь, надзиратель за улусами, войсковой есаул, два войсковых хорунжих. Петр Торгоутский получил чин войскового судьи. После его смерти власть перешла к Никите Дербетову [20, с. 4–5].

В Ставрополе четко соблюдались сословные различия. Местная знать участвовала в социальных акциях на правах первенствующей и зачастую с Высочайшего повеления. При обряде крещения вновь прибывшей ханши Черен-Дондуковой предписывалось правительственным Указом быть ее восприемницей, т. е. крестной матерью, женам или полковника Кашкарова, или протопопа. Но ее сестре позволялось избрать себе крестную или предоставить полковнику решить, кто будет ее восприемницей. Во многих случаях сами русские императрицы не гнушались этой роли, в результате чего имели множество «дочерей», что укрепляло их статус «Матери Отечества русского». Информация о таких актах отсылалась в Оренбургскую губернскую канцелярию, в Сенат и Синод [39, с. 56].

**Выводы.** Как отмечал архимандрит Никодим (Ленкевич), добровольно крестились по большей части лишь те калмыки, кто совершил какое-нибудь преступление, избегая наказания за него или надеясь получить подарки. Постоянные правительственные напоминания о том, что калмыки должны посещать церковь, принимать все ее таинства, быть добропорядочными христианами, не держать в домах идолов и т. д., свидетельствуют о недостаточности благочестия новообращенных. В это же самое время множество ламаистских наставников, гелюнгов проживали в кочевьях постоянно, приходя на помощь тому, кому она необходима в повседневной жизни. Новая же вера призывала к покаянию, к усердному молению, ко многим ограничениям. Вряд ли миссионерам удавалось донести до калмыков сакральное значение таинства крещения, объяснить этот символический союз человека с Богом, так что внешняя благопристойность городской жизни плохо сочеталась с жизнью в отдаленных улусах, где по-прежнему духовными наставниками оставались гелюнги, а в кибитках на почетном месте с иконой Николая Угодника соседствовал бурхан [39, с. 56].

В 1772 г. в ставропольскую местность было переселено еще 3000 крещеных калмыков. Это была последняя волна миграции крещеного калмыцкого населения в наши

края. В отличие от 30–40-х гг. XVIII в., когда правительство старалось расселять русское население среди крещеных калмыков, чтобы приучить их к хлебопашеству, то теперь, наоборот, калмыков стали селить между русскими слободами, чтобы они не смогли сплотиться и уйти из пределов России. Власти опасались повторения драматического исхода из российских пределов основной массы некрещеных калмыков, случившегося в 1771 г. [34, с. 371]. Для новых пришельцев были даны угодья по Волге от Царевщины до Черемшана, а вверх по Черемшану земли до деревни Челнов, а по Кондурче до Сергиевской дороги.

Политика правительства в отношении перевода калмыков на оседлый образ жизни не удалась, слишком глубоки были традиции и привычки кочевников. Нередко случались факты бегства калмыков из Ставрополя. Ставропольские калмыки в религиозном отношении христианами были только по имени, а по сути оставались верны прежней вере. Как писал протоиерей Дмитрий Орлов, «ламайское духовенство, хотя разоряло калмыков своими поборами, но умело своим влиянием, раскрытием своего вероучения удерживать их в прежней вере, не стесняя внешней их свободы» [24, с. 56, 59–60].

Численность ставропольских калмыков в первой половине XIX в. постоянно сокращалась. В 1803 г. их насчитывалось 2648 душ мужского пола, а к 1833 г. осталось 1790 душ мужского пола [4, с. 100].

В 1842 г. по императорскому указу началось выселение крещеных калмыков из Симбирской губернии, в которую тогда входил Ставропольский уезд, на восток на новую пограничную линию [33, с. 38]. Их включили в состав Оренбургского казачьего войска [12]. По подсчетам историков, «ликвидация калмыцкого войска отдавала под земледельческое освоение территорию более чем в четверть миллиона десятин» [38, с. 72].

Освободившиеся калмыцкие земли в Самарском и Ставропольском уездах в 1844 г. были переданы Министерству государственных имуществ. Их решено было использовать для наделения крестьян-переселенцев.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- 1 Аминов Р. Р. Комплектование татарами-казаками Оренбургского казачьего войска в докантонный период // Из истории и культуры народов Среднего Поволжья: сборник. 2014. № 4. С. 3–33.
- 2 Артамонова Л. М. Век Просвещения в «Quaestio Rossica» // Диалог со временем. 2019. № 68. С. 372–379.
- 3 Артамонова Л. М. Использование массовых источников и устных преданий при реконструкции освоения лесостепного Заволжья в 1750–1760-е гг. // Известия ПГПУ им. В. Г. Белинского. 2012. № 27. С. 471–475.
- 4 Артамонова Л. М. Мероприятия по наделению крестьян-переселенцев землями Ставропольского калмыцкого войска в середине XIX в. // Социальный мир деревни X–XXI вв. Земельные собственники / землевладельцы и земледельцы: XXXVII сессия Симпозиума по аграрной истории Восточной Европы. М.: Изд-во ИРИ РАН, 2020. С. 99–102.
- 5 Артамонова Л. М. Общество, власть и просвещение в русской провинции XVIII – начала XIX в. (Юго-восточные губернии Европейской России). Самара: Изд-во СНЦ РАН, 2001. 392 с.

- 6 *Артамонова Л. М.* Политика в сфере народного просвещения в Поволжье (XVIII – первая половина XIX в.) // Российская история. 2013. № 2. С. 101–113.
- 7 *Артамонова Л. М.* Ставрополь — Тольятти: эволюция от пограничной крепости на Волге до крупного современного города // Романовские чтения: Кострома и судьбы российской государственности. Мат. конф. Кострома: Изд-во КГУ им. Н. А. Некрасова, 2012. С. 80–83.
- 8 *Артамонова Л. М.* Школа для крещеных ставропольских калмыков в контексте этноконфессиональной и образовательной политики XVIII века // Русь, Россия. Средневековье и Новое время. 2017. № 5. С. 575–581.
- 9 *Беликов Т. И.* Калмыки в борьбе за независимость нашей Родины (XVII – начало XIX в.). Элиста: Калмыцкое гос. изд-во, 1965. 179 с.
- 10 *Беликов Т. И.* Участие калмыков в крестьянской войне под руководством Е. И. Пугачева (1773–1775 гг.). Элиста: Калмыцкое гос. изд-во, 1965. 167 с.
- 11 *Ведерникова Т. И.* Формирование системы дворянского землевладения в ходе аграрного освоения Самарского Заволжья в XVIII – середине XIX в. // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. 2014. Т. 16, № 3–2. С. 364–372.
- 12 *Витевский В. Н. И. И.* Неплюев и Оренбургский край в прежнем его составе до 1758 г.: ист. монография: в 3 вып. Казань: Типо-литография В. М. Ключникова, 1889. Вып. 1. 176 с. Казань: Типо-литография В. М. Ключникова, 1890. Вып. 2. 368 с.
- 13 *Джунджузов С. В.* История крещеных калмыков Средневожско-Уральского региона в дореволюционной российской историографии // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. № 5–2 (43). С. 65–69.
- 14 *Джунджузов С. В.* Ставрополь-на-Волге и Ставропольское калмыцкое войско: исторический источниковедческий очерк // Гуманитарная наука Юга России: международное и региональное взаимодействие. Междунар. науч. конф. Элиста: Изд-во КалмНЦ РАН, 2011. С. 211–214.
- 15 История Самарского Поволжья с древнейших времен до наших дней: в 2 т. Самара: ООО «Слово», 2020. Т. 1: Самарское Поволжье в XVI – первой половине XIX вв. 480 с.
- 16 Исторический обзор ставропольских крещеных калмыков и несколько данных о современном их состоянии // Отечественные записки. 1844. Т. XXXV. 7–8. С. 29.
- 17 *Кабытов П. С., Дубман Э. Л., Кабытова Н. Н.* и др. Изучение истории Самарского края XVI – начала XX вв.: историографический обзор // Вестник СамГУ. История, педагогика, филология. 2020. Т. 26, № 2. С. 8–24.
- 18 *Кабытов П. С., Храмов Л. В., Матвеева Г. И.* и др. Земля Самарская. Очерки истории Самарского края с древнейших времен до победы Великой Октябрьской социалистической революции. Куйбышев: Куйбышевское книжн. изд-во, 1990. 320 с.
- 19 *Кузнецов В. А.* Иррегулярные войска Оренбургского края. Самара, Челябинск: Челябинский ЦНТИ, 2008. 478 с.
- 20 *Лобанова Н.* Церен-янжи — первая хозяйка Ставрополя // Деловая дама Тольятти. Октябрь 2006. С.4–5.

- 21 *Миронов Б. Н.* Управление этническим многообразием Российской империи. СПб.: Дмитрий Буланов, 2017. 640 с.
- 22 «Обретение Родины»: общество и власть в Среднем Поволжье (вторая половина XVI – начало XX в.). Самара: Изд-во СамГУ, 2013. Ч. 1: Очерки истории. 360 с. Самара: Изд-во СамГУ, 2014. Ч. 2: Заселение региона и этнодемографическая ситуация. 254 с.
- 23 *Овсянников В. А.* Ставрополь-Тольятти. Страницы истории. Тольятти: Изд-во фонда «Развитие через образование», 1996. 364 с.
- 24 *Орлов Дмитрий*, протоиерей. Ставрополь и его храмы. Самара: Д. Орлов. — Перепечатано из Самарских Епархиальных Ведомостей за 1882 г. 120 с.
- 25 *Попов Н. А.* Татищев и его время. СПб.: Тип. Грачева и компании, 1861. 804 с.
- 26 *Рычков П. И.* История Оренбургская (1730–1750). Оренбург: Типо-литография Ив. Ив. Евфимовского-Мировицкого, 1896 г. 95 с.
- 27 *Рычков П. И.* Топография Оренбургской губернии (Сочинение П. И. Рычкова 1762 года). Оренбург: Императорское Русское Географическое Общество, 1887 (Тип. Б. Бреслина). 405 с.
- 28 *Смирнов Ю. Н.* Башкиры Самарского Заволжья: включение в имперское пространство России XVIII–XIX вв. // Известия УрФУ. Сер. 2: Гуманитарные науки. 2020. Т. 22. № 4 (202). С. 161–173.
- 29 *Смирнов Ю. Н.* Начало научного изучения в России восемнадцатого столетия проблем регионоведения и геополитики // Известия СамНЦ РАН. 2012. Т. 14, № 3–1. С. 171–175.
- 30 *Смирнов Ю. Н.* Новые материалы для изучения создания и содержания «Истории Оренбургской» П. И. Рычкова — выдающегося памятника русской исторической мысли XVIII века // Известия ПГПУ им. В. Г. Белинского. 2012. № 27. С. 979–983.
- 31 *Смирнов Ю. Н.* Оренбургская экспедиция (комиссия) и присоединение Заволжья к России в 30–40-е гг. XVIII века. Самара: Изд-во СамГУ, 1997. 190 с.
- 32 *Смирнов Ю. Н.* Политика освоения Заволжья и организация управления его территорией в XVIII – первой половине XIX веков (основные этапы) // Вестник СамГУ. 1997. № 1. С. 75–92.
- 33 *Смирнов Ю. Н.* Причины административного переустройства Заволжья в первой половине XIX века и образование Самарской губернии // Самарский земский сборник. 1997. № 1. С. 35–44.
- 34 *Смирнов Ю. Н.* Ретроспективный анализ в жанре устной истории бесед с жителями дореформенного российского города // Вестник СПбГУ. История. 2018. Т. 63, № 2. С. 361–377.
- 35 *Смирнов Ю. Н.* Самара восемнадцатого века в дневнике английского сотрудника Оренбургской экспедиции // Quaestio Rossica. 2020. Т. 8, № 3. С. 823–834.
- 36 *Смирнов Ю. Н.* Российская империя: от колонизации до революции // Quaestio Rossica. 2017. Т. 5, № 3. С. 869–881.
- 37 *Смирнов Ю. Н.* Крупная крепостная вотчина и освоение земель Среднего Поволжья в последней трети XVIII – первой половине XIX века (по материалам владений Орловых и Орловых-Давыдовых в районе Самарской Луки) // Вестник СамГУ. 2012. № 8–2 (99). С. 101–109.
- 38 Средняя Волга и Заволжье в процессе развития российской цивилизации и государственности (вторая половина XVI – начало XX вв.). Самара: Изд-во СамГУ, 2013. 384 с.

- 39 Четыре века Ставрополя-Тольятти. Хроника городской жизни. 1737–2007 / гл. ред. В. А. Рашевская Самара: Агни, 2007. 544 с.
- 40 *Artamonova L. M.* Modernization of “Collective Beliefs” and “Cultural Capital” in the Russian Empire: from Enlightened Absolutism to Civil Society // БЫЛЫЕ ГОДЫ: Российский исторический журнал. 2016. № 41–1 (3). С. 899–907.

\*\*\*

© 2022. Vadim N. Yakunin  
Moscow, Russia

**SPREAD OF ORTHODOXY AMONG THE KALMYKS  
IN THE LATE 17 – FIRST HALF OF THE 18<sup>TH</sup> CENTURY:  
CULTURAL-HISTORICAL ANALYSIS**

**Abstract:** The paper analyzes the process of spreading Orthodoxy among the Kalmyks at the end of the 17<sup>th</sup> – the first half of the 18<sup>th</sup> century and their resettlement in the city of Stavropol, specially founded for these purposes. It is argued that the resettlement of Kalmyks to new lands and their Christianization was a matter of state policy, which was distinguished by flexibility and pragmatism. It was carried out taking into account internal and external factors. Great importance was attached to the baptism of the Kalmyk elite resulting in the creation among them of a pro-government-minded elite. Influencing their fellow tribesmen, the elite was to become a pillar in the policy of Christianization. The study focuses on activity of state and church leaders who contributed to this process: V. N. Tatishchev, A. P. Volynsky, A. I. Rumyantsev, I. K. Kirillov, A. I. Zmeyev and others. When laying Stavropol, they were guided by the need to protect Russia from the raids of the Bashkirs: the fortress occupied a middle place between the Zakamsky and Orenburg fortifications. The city had good prospects of development, thanks to its favorable geographical position on a main waterway of Russia. The benefits received at baptism attracted a significant number of Kalmyks, but among them were many who did not accept Christianity at a deep spiritual level, continuing to follow their usual faith, most adapted to nomadic lifestyle. The new faith took root with difficulty. From the very beginning, Stavropol was built as a multinational city, since it was decided to settle Russian peasants, merchants and commoners next to the Kalmyks, so that the Kalmyks would learn, looking at them, to a settled way of life and tillage. In December 1738, the founder of Stavropol, V. N. Tatishchev, together with his first commandant, Colonel A. I. Zmeyev, went to the Collegium of Foreign Affairs with a proposal to allocate lands to the Kalmyks, to endow the poorest of them with horses, to arrange schools and hospitals. Settlement, enlightenment, health care, together with Christianization, were seen as mechanisms for turning the population of the colonized imperial outskirts, including the Kalmyks, onto a path of social and cultural modernization common to all of Russia. It is convincingly proved that the government's policy regarding the transfer of the Kalmyks to a settled way of life failed, because the traditions and habits of the nomads were too deep. Thus, the Christianization of the Kalmyks was of a rather formal nature, since they remained faithful to the former faith, facts of dual faith included.

**Keywords:** temples, cathedrals, churches, clergy, Kalmyks, gelyungs, zaisangs, taishi, noyons.

**Information about the author:** Vadim N. Yakunin — DSc in History, Professor, Moscow Art-Industrial Institute, 2<sup>nd</sup> Baumanskaya St., 9/23, 3 bld., 105005 Moscow, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0464-2938> E-mail: [vadyak@mail.ru](mailto:vadyak@mail.ru)

**Received:** December 01, 2020

**Approved after reviewing:** January 25, 2021

**Date of publication:** March 28, 2022

**For citation:** Yakunin V. N. Spread of orthodoxy among the kalmyks in the late 17 – first half of the 18<sup>th</sup> century: cultural-historical analysis. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2022, vol. 63, pp. 21–43. (In Russian) <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-21-43>

## REFERENCES

- 1 Aminov R. R. Komplektovanie tatarami-kazakami Orenburgskogo kazach'ego voiska v dokantonnii period [Acquisition of the Orenburg Cossack army by Tatars-Cossacks in the pre-cantonal period]. *Iz istorii i kul'tury narodov Srednego Povolzh'ia: sbornik*, 2014, no 4, pp. 3–33. (In Russian)
- 2 Artamonova L. M. Vek Prosveshcheniia v “Quaestio Rossica” [The Age of Enlightenment in “Quaestio Rossica”]. *Dialog so vremenem*, 2019, no 68, pp. 372–379. (In Russian)
- 3 Artamonova L. M. Ispol'zovanie massovykh istochnikov i ustnykh predanii pri rekonstruktsii osvoeniia lesostepnogo Zavolzh'ia v 1750–1760-e gg. [The use of mass sources and oral traditions at reconstruction of the development of the forest-steppe Trans-Volga region in the 1750–1760s.]. *Izvestiia PGPU im. V. G. Belinskogo*, 2012, no 27, pp. 471–475. (In Russian)
- 4 Artamonova L. M. Meropriiatiia po nadeleniiu krest'ian-pereselentsev zemliami Stavropol'skogo kalmytskogo voiska v seredine XIX v. [Measures to endow displaced peasants with the lands of the Stavropol Kalmyk army in the middle of the 19<sup>th</sup> century]. In: *Sotsial'nyi mir derevni X–XXI vv. Zemel'nye sobstvenniki / zemlevladel'tsy i zemledel'tsy: XXXVII sessiia Simpoziuma po agrarnoi istorii Vostochnoi Evropy* [The social world of the village of the 10–21<sup>st</sup> centuries. Landowners / landowners and farmers: XXXVII session of the Symposium on the Agrarian History of Eastern Europe]. Moscow, Izdatel'stvo IRI RAN Publ., 2020, pp. 99–102. (In Russian)
- 5 Artamonova L. M. *Obshchestvo, vlast' i prosveshchenie v russkoi provintsii XVIII – nachala XIX v. (Iugo-vostochnye gubernii Evropeiskoi Rossii)* [Society, power and enlightenment in the Russian province of the 18<sup>th</sup> – early 19<sup>th</sup> century. (South-eastern provinces of European Russia)]. Samara, Izdatel'stvo SNTs RAN Publ., 2001. 392 p. (In Russian)
- 6 Artamonova L. M. Politika v sfere narodnogo prosveshcheniia v Povolzh'e (XVIII – pervaiia polovina XIX v.) [Politics in the field of public education in the Volga region (18 – the first half of the 19<sup>th</sup> century)]. *Rossiiskaia istoriia*, 2013, no 2, pp. 101–113. (In Russian)
- 7 Artamonova L. M. Stavropol' — Tol'iatti: evoliutsiia ot pogranchnoi kreposti na Volge do krupnogo sovremennogo goroda [Stavropol — Togliatti: evolution from a border fortress on the Volga to a large modern city]. In: *Romanovskie chteniia: Kostroma i sud'by rossiiskoi gosudarstvennosti. Materialy konferentsii* [Romanov Readings: Kostroma and the fate of Russian statehood. Proceedings of the conference]. Kostroma, Izdatel'stvo KGU im. N. A. Nekrasova, 2012, pp. 80–83. (In Russian)



- 8 Artamonova L. M. Shkola dlia kreshchenykh stavropol'skikh kalmykov v kontekste etnokonfessional'noi i obrazovatel'noi politiki XVIII veka [School for baptized Stavropol Kalmyks in the context of ethno-confessional and educational policy of the 18<sup>th</sup> century]. *Rus', Rossiia. Srednevekov'e i Novoe vremia*, 2017, no 5, pp. 575–581. (In Russian)
- 9 Belikov T. I. *Kalmyki v bor'be za nezavisimost' nashei Rodiny (XVII – nachalo XIX v.)* [Kalmyks in the struggle for independence of our Motherland (17 – early 19 century)]. Elista, Kalmytskoe gosudarstvennoe izdatel'stvo Publ., 1965. 179 p. (In Russian)
- 10 Belikov T. I. *Uchastie kalmykov v krest'ianskoi voine pod rukovodstvom E. I. Pugacheva (1773–1775 gg.)* [Participation of the Kalmyks in the peasant war under the leadership of E. I. Pugachev (1773–1775)]. Elista, Kalmytskoe gosudarstvennoe izdatel'stvo Publ., 1965. 167 p. (In Russian)
- 11 Vedernikova T. I. Formirovanie sistemy dvorianskogo zemlevladieniia v khode agrarnogo osvoeniia Samarskogo Zavolzh'ia v XVIII – seredine XIX v. [Formation of the system of noble land ownership during the agrarian development of the Samara Volga region in the 18 – mid-19 century]. *Izvestiia SNTs RAN*, 2014, vol. 16, no 3–2, pp. 364–372. (In Russian)
- 12 Vitevskii V. N. I. I. *Nepliuev i Orenburgskii kraj v prezhnem ego sostave do 1758 g.: istoricheskaia monografiia: v 3 vyp.* [I. I. Nepliuev and the Orenburg Region in its former composition until 1758: historical monograph: in 3 vols.]. Kazan', Tipolitografiia V. M. Kliuchnikova Publ., 1889. Vol. 1. 176 p. Kazan', Tipolitografiia V. M. Kliuchnikova Publ., 1890. Vol. 2. 368 p. (In Russian)
- 13 Dzhundzhuzov S. V. Istoriia kreshchenykh kalmykov Srednevolzhsko-Ural'skogo regiona v dorevoliutsionnoi rossiiskoi istoriografii [The history of the baptized Kalmyks of the Middle Volga-Ural region in pre-revolutionary Russian historiography]. *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i iuridicheskie nauki, kul'turologiia i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki*, 2014, no 5–2 (43), pp. 65–69. (In Russian)
- 14 Dzhundzhuzov S. V. Stavropol'-na-Volge i Stavropol'skoe kalmytskoe voisko: istoricheskii istochnikovedcheskii ocherk [Stavropol-on-Volga and the Stavropol Kalmyk Army: a historical source study essay]. In: *Gumanitarnaia nauka Iuga Rossii: mezhdunarodnoe i regional'noe vzaimodeistvie. Mezhdunarododnaia nauchaia konferentsiia* [Humanities of the South of Russia: international and regional cooperation. International Scientific conference]. Elista, Izdatel'stvo KalmNTs RAN Publ., 2011, pp. 211–214. (In Russian)
- 15 *Istoriia Samarskogo Povolzh'ia s drevneishikh vremen do nashikh dni: v 2 t.* [The history of the Samara Volga region from ancient times to the present day: in 2 vols.]. Samara, OOO “Slovo” Publ., 2020. Vol. 1: Samarskoe Povolzh'e v XVI – pervoi polovine XIX v. [Samara Volga region in the 16 – first half of the 19 c.]. 480 p. (In Russian)
- 16 Istoricheskii obzor stavropol'skikh kreshchenykh kalmykov i neskol'ko dannykh o sovremennom ikh sostoianii [Historical review of Stavropol baptized Kalmyks and some data on their current state]. *Otechestvennye zapiski*, 1844, vol. XXXV, 7–8, p. 29. (In Russian)
- 17 Kabytov P. S., Dubman E. L., Kabytova N. N. i dr. Izuchenie istorii Camarskogo kraia XVI – nachala XX vv.: istoriograficheskii obzor [The study of the history of the Samara Region of the 16 – early 20 centuries: historiographical review]. *Vestnik SamGU. Istoriia, pedagogika, filologiia*, 2020, vol. 26, no 2, pp. 8–24. (In Russian)

- 18 Kabytov P. S., Khramkov L. V., Matveeva G. I. i dr. *Zemlia Samarskaia. Ocherki istorii Samarskogo kraia s drevneishikh vremen do pobedy Velikoi Oktiabr'skoi sotsialisticheskoi revoliutsii* [Samaritan land. Essays on the history of the Samara Region from ancient times to the victory of the Great October Socialist Revolution]. Kuibyshev, Kuibyshevskoe knizhnoe izdatel'stvo Publ., 1990. 320 p. (In Russian)
- 19 Kuznetsov V. A. *Irreguliarnye voiska Orenburgskogo kraia* [Irregular troops of the Orenburg Region]. Samara, Cheliabinsk, Cheliabinskii TsNTI Publ., 2008. 478 p. (In Russian)
- 20 Lobanova N. Tseren-ianzhi — pervaiia khoziaika Stavropolia [Tseren-yanzhi — the first mistress of Stavropol]. In: *Delovaia dama Tol'iatti*, October 2006, pp. 4–5. (In Russian)
- 21 Mironov B. N. *Upravlenie etnicheskim mnogoobraziem Rossiiskoi imperii* [Management of the ethnic diversity of the Russian Empire]. St. Petersburg, Dmitrii Bulanov Publ., 2017. 640 p. (In Russian)
- 22 “Obretenie Rodiny”: *obshchestvo i vlast' v Srednem Povolzh'e (vtoraia polovina XVI–nachalo XX v.)* [“Finding the Motherland”: society and power in the Middle Volga region (the second half of the 16–the beginning of the 20 century)]. Samara, Izdatel'stvo SamGU Publ., 2013. Part 1: Ocherki istorii [Essays of history]. 360 p. Samara, Izdatel'stvo SamGU Publ., 2014. Part 2: Zaselenie regiona i etnodemograficheskaia situatsiia [Settlement of the region and the ethno-demographic situation]. 254 p. (In Russian)
- 23 Ovsiannikov V. A. *Stavropol'-Tol'iatti. Stranitsy istorii* [Stavropol-Togliatti. Pages of history]. Tol'iatti, Izdatel'stvo fonda “Razvitie cherez obrazovanie”, 1996. 364 p. (In Russian)
- 24 Orlov Dmitrii, protoierei. *Stavropol' i ego khramy* [Stavropol and its temples]. Samara, D. Orlov. — Perepechatano iz Samarskikh Eparkhial'nykh Vedomostei za 1882 g. 120 p. (In Russian)
- 25 Popov N. A. *Tatishchev i ego vremia* [Tatishchev and his time]. St. Petersburg, Tipografiia Gracheva i kompanii Publ., 1861. 804 p. (In Russian)
- 26 Rychkov P. I. *Istoriia Orenburgskaia (1730–1750)* [Orenburg History (1730–1750)]. Orenburg, Tipo-litografiia Iv. Iv. Evfimovskogo-Mirovitskogo Publ., 1896 g. 95 p. (In Russian)
- 27 Rychkov P. I. *Topografiia Orenburgskoi gubernii (Sochinenie P. I. Rychkova 1762 goda)* [Topography of the Orenburg province (The work of P. I. Rychkov in 1762)]. Orenburg, Imperatorskoe Russkoe Geograficheskoe Obshchestvo, 1887 (Tip. B. Breslina). 405 p. (In Russian)
- 28 Smirnov Iu. N. Bashkiry Samarskogo Zavolzh'ia: vkluchenie v imperskoe prostranstvo Rossii XVIII–XIX vv. [Bashkirs of the Samara Volga region: inclusion in the imperial space of Russia of the 18–19 centuries]. *Izvestiia UrFU*, Series 2: Gumanitarnye nauki [Humanities], 2020, vol. 22, no 4 (202), pp. 161–173. (In Russian)
- 29 Smirnov Iu. N. Nachalo nauchnogo izucheniia v Rossii vosemnadtsatogo stoletii problem regionovedeniia i geopolitiki [The beginning of scientific study in Russia of the eighteenth century of the issues of regional studies and geopolitics]. *Izvestiia SamNTs RAN*, 2012, vol. 14, no 3–1, pp. 171–175. (In Russian)
- 30 Smirnov Iu. N. Novye materialy dlia izucheniia sozdaniia i sodержaniia “Istorii Orenburgskoi” P. I. Rychkova — vydaiushchegosia pamiatnika russkoi istoricheskoi mysli XVIII veka [New materials for studying the creation and content of

- P. I. Rychkov's "History of Orenburg" — an outstanding monument of Russian historical thought of the 18<sup>th</sup> century]. *Izvestiia PGPU im. V. G. Belinskogo*, 2012, no 27, pp. 979–983. (In Russian)
- 31 Smirnov Iu. N. *Orenburgskaia ekspeditsiia (komissiia) i prisoedinenie Zavolzh'ia k Rossii v 30–40-e gg. XVIII veka* [The Orenburg expedition (commission) and the annexation of the Volga region to Russia in the 30–40s of the 18<sup>th</sup> century]. Samara, Izdatel'stvo SamGU Publ., 1997. 190 p. (In Russian)
- 32 Smirnov Iu. N. Politika osvoeniia Zavolzh'ia i organizatsiia upravleniia ego territoriei v XVIII – pervoi polovine XIX veka (osnovnye etapy) [The policy of development of the Volga region and the organization of management of its territory in the 18 – first half of the 19<sup>th</sup> century (main stages)]. *Vestnik SamGU*, 1997, no 1, pp. 75–92. (In Russian)
- 33 Smirnov Iu. N. Prichiny administrativnogo pereustroistva Zavolzh'ia v pervoi polovine XIX veka i obrazovanie Samarskoi gubernii [The reasons for the administrative reorganization of the Volga region in the first half of the 19<sup>th</sup> century and the formation of the Samara province]. *Samarskii zemskii sbornik*, 1997, no 1, pp. 35–44. (In Russian)
- 34 Smirnov Iu. N. Retrospektivnyi analiz v zhanre ustnoi istorii besed s zhiteliami doreformennogo rossiiskogo goroda [Retrospective analysis in the genre of oral history of conversations with residents of a pre-reform Russian city]. *Vestnik SPbGU, Istoriiia* [History], 2018, vol. 63, no 2, pp. 361–377. (In Russian)
- 35 Smirnov Iu. N. Samara vosemnadtsatogo veka v dnevnike angliiskogo sotrudnika Orenburgskoi ekspeditsii [Samara eighteenth-century diary of an English officer of the Orenburg expedition]. *Quaestio Rossica*, 2020, vol. 8, no 3, pp. 823–834. (In Russian)
- 36 Smirnov Iu. 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)
- 37 Smirnov Iu. N. Krupnaia krepostnaia votchina i osvoenie zemel' Srednego Povolzh'ia v poslednei treti XVIII – pervoi polovine XIX veka (po materialam vladenii Orlovykh i Orlovykh-Davydovykh v raione Samarskoi Luki) [A large serf patrimony and the development of the lands of the Middle Volga region in the last third of the 18 – first half of the 19<sup>th</sup> century (based on the materials of the Orlov and Orlov-Davydov possessions in the Samara Luka area)]. *Vestnik SamGU*, 2012, no 8–2 (99), pp. 101–109. (In Russian)
- 38 *Sredniaia Volga i Zavolzh'e v protsesserazvitiia rossiiskoi tsivilizatsii i gosudarstvennosti (vтораia polovina XVI – nachalo XX vv.)* [The Middle Volga and the Trans-Volga region in the process of development of Russian civilization and statehood (the second half of the 16 – early 20 centuries)]. Samara, Izdatel'stvo SamGU Publ., 2013. 384 p. (In Russian)
- 39 *Chetyre veka Stavropolia-Tol'iatti. Khronika gorodskoi zhizni. 1737–2007* [Four centuries of Stavropol-Togliatti. Chronicle of urban life. 1737–2007], editor-in-chief V. A. Rashevskaiia. Samara, Agni Publ., 2007. 544 p. (In Russian)
- 40 Artamonova L. M. Modernization of "Collective Beliefs" and "Cultural Capital" in the Russian Empire: from Enlightened Absolutism to Civil Society. *Bylye gody: Rossiiskii istoricheskii zhurnal*, 2016, no 41–1 (3), pp. 899–907. (In English)

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-44-54>

УДК 008+398.8

ББК 71(2)52 + 82.3(2)52

Научная статья / Research Article

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

© 2022 г. В. И. Юдина

г. Орел, Россия

### ДЕЛО ВСЕЙ ЖИЗНИ... К ИСТОРИИ ПЕСЕННОГО СОБРАНИЯ ПЕТРА КИРЕЕВСКОГО

**Аннотация:** Петр Васильевич Киреевский вошел в историю культуры как один из основоположников русской фольклористики. В статье предпринята попытка дать системный анализ главному делу всей жизни исследователя — Собранию русских народных песен, которое стало первым в отечественной культуре монументальным сводом произведений народного творчества. Песенное собрание П. Киреевского рассматривается в аспекте взаимодействия различных факторов — культурно-исторических, социально-идеологических, художественно-эстетических. Значительное внимание уделено культурно-историческому контексту появления этого труда, который обобщил усилия прогрессивной общественности первой половины XIX в.: у его истоков стоял А. С. Пушкин, среди «вкладчиков» Собрания были Н. В. Гоголь, В. И. Даль, А. В. Кольцов, П. И. Якушкин. Проанализированы обстоятельства обращения П. Киреевского к народному песенному творчеству, определяемые совокупностью личных жизненных впечатлений и идеологическими установками российской действительности первой половины XIX в. Выявлены этапы становления Киреевского-фольклориста и основные вехи его собирательской деятельности. История работы над сборником русских народных песен представлена в соответствии с эволюцией фольклористических взглядов ученого. Описана история публикаций Песенного собрания, от прижизненных изданий XIX в. до нашего времени (начало XXI в.). Затронута проблема становления научной методологии, актуальная для различных областей современной этнографии.

**Ключевые слова:** Петр Васильевич Киреевский, Песенное собрание, народная песня, фольклористика.

**Информация об авторе:** Вера Ивановна Юдина — доктор культурологии, кандидат искусствоведения, доцент, профессор кафедры теории и истории музыки, Орловский государственный институт культуры, ул. Лескова, д. 15, 302020 г. Орел, Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0387-0314> E-mail: [udina@orel.ru](mailto:udina@orel.ru)

**Дата отправки статьи:** 18.11.2018

**Дата одобрения рецензентами:** 25.04.2021

**Дата публикации:** 28.03.2022

**Для цитирования:** Юдина В. И. Дело всей жизни... К истории песенного собрания Петра Киреевского // Вестник славянских культур. 2022. Т. 63. С. 44–54. <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-44-54>

В историю русской культуры Петр Васильевич Киреевский (1808–1856) вошел как создатель первого монументального собрания русских народных песен. Насчитывающий около 15 тыс. текстов, этот капитальный труд стал знаковым явлением, отразившим характерные тенденции своего времени и оказавшим влияние на различные стороны российской действительности середины — второй половины XIX в.

Причинами его появления стал не просто частный интерес группы собирателей фольклора, начиная с А. С. Пушкина, инициировавшего эту работу, но и сложившаяся в это время идеологическая ситуация. Самоопределение русской культуры, проблема ее самобытности становится в начале XIX в. центральным вопросом общественного сознания. Он определялся различными факторами — историческими (среди которых ведущую роль сыграло народно-патриотическое движение 1812 г., всколыхнувшее национальное самосознание), политическими (идея официальной народности, утвердившаяся в эпоху правления Николая I, представляла Россию великим соборным государством), собственно художественными (в различных видах искусства широко распространилось увлечение русской стариной и народной жизнью). Вопрос «о характере русского народа», как его сформулировал в 1801 г. на заседании Дружеского литературного общества поэт Андрей Иванович Тургенев, заставил обратиться к народным истокам, к песенному фольклору. Своеобразным лозунгом времени можно считать известный тезис В. Г. Белинского: «Народность — вот альфа и омега нового периода» [2, с. 114].

В научной литературе освещение получила проблема влияния на становление фольклористической эстетики Петра Васильевича Киреевского современной ему общественной ситуации, включая идеологические установки его предшественников и современников (А. С. Пушкина, Н. В. Гоголя, деятелей славянофильства) [1, с. 243–254; 19, с. 106–140]. Вместе с тем совершенно очевидно, что корни интереса будущего фольклориста к народному творчеству лежат в его жизненных впечатлениях. Известно его высказывание: «Кто не слышал русской песни еще над своей колыбелью и кого ее звуки не провожали во всех переходах жизни, у того, разумеется, сердце не встрепенется при ее звуках...» [10, с. XXXI]. В этих словах ощущается личностная интонация человека, передающая собственный опыт соприкосновения с народным творчеством.

В судьбе Петра Киреевского народная песня была постоянным спутником. Можно сказать, что он впитал ее с молоком матери: родом из детства первые «встречи» будущего фольклориста с искусством русского народа.

Детские годы Петр, как и его брат Иван, затем признанный глава славянофилов, провел в родовом имении Долбино Калужской губернии, где он родился 23 (11) февраля 1808 г. Долбино, по воспоминаниям современников, славилось «богатой ярмаркой, большими хороводами и хорошими хорами» [3, с. II–III]. Родовое имение Киреевских представляло собой типичную среду сельского помещичьего быта, где взаимодействовали культура дворянская и культура народная. Родственник Киреевских Александр Петерсон описывал местные традиции: «Село Долбино до сих пор известно в округе как центр, где проводились народные гулянья и ярмарки, особенно в праздничные дни. <...> Гуслист настраивал фортепьяны и игрывал по святочным вечерам, на которые в барскую залу собирались ряженые из дворовых. <...> В летнее время двор барский оглашался хоровыми песнями, под которые многочисленная дворня девок, сенных девушек, кружевниц и швей водили хороводы и разные игры...» [11, с. 479–480].

Еще в середине XX в. среди местного населения были живы воспоминания о том, как Киреевские выписывали цыган из Бессарабии, собирали крестьян из ближних деревень и устраивали песенные состязания на долбинском лугу [7, с. 12].

Естественно, что в такой среде формировался эстетический вкус будущего исследователя, определялись его художественные пристрастия. Судьба словно бы вела Петра Киреевского к его Песенному собранию — по дорогам ближним, будь то Москва, Санкт-Петербург или провинциальные Долбино, Ильинское и Киреевка, и дальним, приведшим его в годы учебы в Германию, на которых ему встречались подлинные единомышленники. К таковым следует отнести родных Петра Васильевича — мать Авдотью Петровну (урожденную Юшкову, во втором браке Елагину) и находящегося с ней в родстве Василия Андреевича Жуковского, который после смерти отца Василия Петровича Киреевского фактически стал наставником малолетних Ивана и Петра.

Личность В. А. Жуковского во многом определила фольклористическую деятельность П. Киреевского. Вопрос о роли народного искусства в жизни и творчестве поэта рассмотрен в научной литературе. В частности, там выявлены «семейные влияния, рано зародившие у Жуковского вкус и интерес к фольклору» [1, с. 210–211]. Неоднократно в разные периоды своей жизни он пытался организовать собрание фольклора. К 1816 г. относится известное письмо Жуковского к Авдотье Петровне Киреевской с просьбой о записи для него различных образцов народной поэзии [9, с. 15–16]. Когда в 1839 г. Жуковский предложил издателю А. Ф. Смирдину создать «Библиотеку сказок», то для практического выполнения этого замысла — выбора сказок и их перевода — поэт обратился к сестрам Авдотье Петровне Елагиной и Анне Петровне Зонтаг, а они привлекли к этому делу и Петра Киреевского. Возможно, не без влияния сына, который на тот момент все более определялся в научных подходах к народным песням, Авдотья Петровна видела будущее издание как научное, основанное на сравнительном методе анализа сказок [20, с. 66]<sup>1</sup>.

Ряд знаменательных для будущего собирателя встреч произошли в Москве, куда семья Киреевских–Елагиных переехала в 1822 г. Среди учителей братьев Киреевских — ведущие профессора Московского университета. Составитель фольклорных сборников, историк, этнограф, археолог, искусствовед Иван Михайлович Снегирев впоследствии стал участником Песенного собрания своего ученика. Как цензор подготовленного Киреевским в 1837 г. первого выпуска свадебных песен, он отмечал большое национальное и научное значение Собрания [15, с. 340]. Профессор Алексей Федорович Мерзляков был известен в свое время как поэт, автор текстов широко известных песен («Чернобровый, черноглазый», «Среди долины ровныя»), близких народной стилистике [8, с. 29]. Сохранились свидетельства, что Мерзляков рекомендовал студентам собирать народные песни [19, с. 46].

Первым опытом непосредственного соприкосновения Петра Киреевского с фольклором стало его знакомство в 1823 г. с польским этнографом Зорианом Доленга — Ходаковским, автором самого обширного на тот момент собрания славянских песен. Петр и Иван Киреевские помогали ему в разборе этнографических материалов коллекции, собранной в 1820–1822 гг. на русском Севере.

Не менее важным для становления идейно-эстетических взглядов будущего фольклориста стало домашнее окружение. Салон Елагиных — Киреевских у Красных ворот был одним из самых популярных в Москве. «Не было ни одного скольконибудь даровитого писателя и вообще литературного деятеля в Москве, который бы

<sup>1</sup> Издание не состоялось из-за банкротства издателя, но часть материала была подготовлена (сейчас хранится в ИРЛИ).

не посетил салон Елагиных...» [1, с. 329]. Здесь бывали многие прославленные люди своего времени, составившие славу русской культуры — В. Г. Белинский, М. И. Глинка, В. Ф. Одоевский, А. С. Пушкин. Особо отметим тех, кто имел непосредственное отношение к собирательской деятельности Петра Киреевского. Это Сергей Александрович Соболевский, друг А. С. Пушкина, который после окончания Благородного пансиона при Главном педагогическом институте в Санкт-Петербурге служил в Московском главном архиве иностранных дел, где затем будут служить и братья Киреевские. Уже в то время Соболевский проявлял интерес к народным сказкам, притчам, пропагандировал их среди западных писателей, интересовался библиографией, розыском старых книг и рукописей [1, с. 250; 19, с. 88–89].

Салон Елагиных посещал украинский фольклорист Михаил Александрович Максимович, в это время активно работавший над изданием сборника «Малороссийские песни» (М., 1827). Именно в его альманахе «Денница» в 1834 г. будут опубликованы первые пять песен из обширного собрания Петра Киреевского. Но активная переписка двух собирателей завязалась ранее, когда Петр Васильевич учился в Мюнхене. Есть предположение, что Максимович посылал Киреевскому украинские песни из сборника, который он готовил вместе с композитором А. А. Алябьевым [4]. В предисловии к этому изданию Максимович сообщал о помощи Киреевского в работе над песнями.

В 1826 г. в доме Елагиных состоялось знакомство Петра Киреевского с А. С. Пушкиным. В этот период поэт весьма активно занимался народной тематикой. Об этом свидетельствуют его записи народных сказок и песен различных жанров, две статьи по проблеме народности («О народности в литературе», «О предисловии г-на Лемонте к переводу басен И. А. Крылова» — обе написаны в 1825 г.). В 1826 г. Пушкин совместно с Соболевским задумал издать сборник народных песен, положив тем самым начало Песенному собранию Киреевского<sup>2</sup>. Но подлинное их сближение произошло весной 1831 г., когда Пушкин почти полгода жил в Москве, часто бывал у Елагиных. К тому моменту в единстве личных склонностей и идейных убеждений сформировалась позиция Петра Киреевского, его взгляды на народную песенную поэзию, которые утвердили Пушкина в правильности идеи консолидации усилий всех собирателей русского фольклора в руках его младшего товарища. 26 августа 1833 г. Пушкин, Соболевский и поэт, литературный критик С. П. Шевырев, встретившись в Москве в доме Елагиных–Киреевских у Красных ворот, приняли решение передать все свои записи и само дело издания большого собрания Петру Киреевскому. Речь шла именно о большом собрании, о соединении всех имевшихся на тот момент «малых» в единый песенный свод.

Утверждение идеи сохранения произведений народного творчества у Петра Васильевича происходило постепенно, и важный этап в этом процессе — его заграничная поездка 1829–1830 гг., посещение занятий в Мюнхенском университете, личное общение с Ф. Шеллингом, а также с Ф. И. Тютчевым, служившим посланником в русской дипломатической миссии в Мюнхене. В европейском окружении он особо ощущал недостаток родной стихии, близких его сердцу русских песен, народной музыки. В письме к сестре Марии Васильевне (26 марта / 6 апреля 1830 г.) он писал: «У меня здесь есть фортепиано. <...> Чаще всего наигрываю русские песни или барабаню те вальсы, под которые у нас было столько танцовано и которые так живо меня переносят в Москву! Ноты на русские песни, которые ты обещала прислать, я жду» [7, с. 30].

<sup>2</sup> Подробнее о фольклоризме А. С. Пушкина и о его вкладе в Собрание П. Киреевского см.: [1, с. 243–254; 19, с. 106–140].

Приезд в Мюнхен С. А. Соболевского, отбирающего для задуманного Пушкиным сборника песенные материалы из сборников XVIII в., которые находились в библиотеках Воронцовых в Италии, имел большие последствия для отечественной фольклористики. Киреевский предложил Соболевскому пополнить его фольклорную коллекцию произведениями не из старых песенников, а записав их от живого исполнителя — его крепостного крестьянина Родиона, часто напевавшего родные тульские мелодии. Эти записи пропали, но сам факт обращения к подлинному звучанию очень важен для становления научных основ фольклористики.

Систематически записывать песни Киреевский начал летом 1831 г. в Ильинском, подмосковном имении Елагиных. Собранные тогда 150 песен, первоначально предназначенные для Пушкина, после полной передачи дела в руки Киреевского в 1833 г. легли в основу его Песенного собрания. Однако до конца дней поэт следил за этой работой, собирался написать Предисловие к готовящемуся изданию [13, с. 52–53].

В 1834 г. Киреевский предпринял специальную поездку в Осташевский уезд Новгородской губернии, где намеревался записать образцы народного эпоса. И хотя результаты ее были не столь продуктивными, как это задумывалось, значение ее оказалось намного важнее. По сути, это была первая в истории отечественной фольклористики научная экспедиция, заложившая основы специальной методики собирательской деятельности, с определяемым заранее районом, намеченным маршрутом исследования.

С 1837 г. центром фольклористической деятельности собирателя становится Киреевская Слободка под Орлом, куда он переселился после семейного раздела владений. Обустроив свой быт, Петр Васильевич сосредоточился на главном деле всей своей жизни — собирании народных песен и подготовке их к публикации. Его верным помощником стала младшая сестра Мария Васильевна. Помогали родные — мать, отчим, сводные братья (во втором браке Авдотьи Петровны было еще четверо детей).

В Киреевскую Слободу присылали собранные материалы выдающиеся представители русской культуры, с воодушевлением воспринявшие призыв Киреевского сохранять свидетельства вековой народной мудрости, запечатленной в песенном фольклоре. В предисловии к изданию «Русских Народных Стихов» 1848 г. Киреевский приводит полный список своих вкладчиков, дающий представление о масштабах и значении издания. На тот момент насчитывалось 42 корреспондента [19, с. 305] — имена Пушкина, Гоголя, Даля, Кольцова, Якушкина, братьев Языковых дают яркое представление о масштабах и значении этой работы.

Петр Васильевич Киреевский создал уникальное собрание, насчитывавшее 15 тыс. песен из различных регионов России. Это стало эпохальным событием в отечественной фольклористике. Однако при жизни исследователя из-за цензурных сложностей было напечатано лишь их незначительная часть (около 70).

Подготовка издания Песенного собрания, как и сама собирательская деятельность Киреевского, прошла ряд этапов, в которых отразилась эволюция фольклористических взглядов автора, определяемая не только его личными вкусами, но и общественно-идеологической обстановкой в России 30–50-х гг. XIX в.

Первая попытка публикации относится к 1833–1834 гг., велась она в сотрудничестве с А. С. Пушкиным и Н. М. Языковым. Сложность стоящей перед ним задачи заставила Петра Васильевича обратиться к существовавшим в мировой науке песенным изданиям для освоения их опыта и сравнения с коллекцией русских песен, которые сосредоточились в его руках. О грандиозности своих замыслов Киреевский писал Языкову 14 октября 1833 г.: «Знаешь ли ты, что готовящееся собрание русских песен



будет не только лучшая книга нашей литературы, не только из замечательнейших явлений литературы вообще, но что оно, если дойдет до сведения иностранцев в должной степени и будет ими понято, то должно ошеломить их так, как они ошеломлены быть не желают! Это будет явление беспрецедентное» [12, с. 50–51].

По первоначальному плану (1833) издание должно было включать четыре тома количеством более 2000 текстов преимущественно лирического жанра с предисловием Пушкина. В 1835 г. в письме к Н. М. Языкову он сообщает уже о десяти томах. Несмотря на проводившиеся тогда переговоры с издателями, Собрание так и не было опубликовано: помешала внезапная поездка за границу с большой матерью в 1835 г.

Однако опубликованные в 1834 г. в альманахе Максимовича «Денница» пять песен дают представление о принципах подхода Киреевского к фольклорному материалу, отражающих его взгляды в этот период. Последние характеризуются близостью демократическим позициям, изложенным В. Г. Белинским в его рецензии на сказку П. Ершова «Конек-Горбунок» (впервые издана в газете «Молва» в 1835 г.): «Эти сказки созданы народом; итак, ваше дело списать их как можно вернее под диктовку народа, а не подновлять и не переделывать» [2, с. 367].

В отличие от аналогичных изданий, вышедших в Европе и составленных на основе различных рукописей, сборник Киреевского состоял из широко бытовавших песен различного жанрового и содержательного состава (рекрутских, солдатских, скomorошьих, лирических и др.), которые были записаны непосредственно от народных исполнителей. При подготовке публикации собиратель не прибегал к каким-либо изменениям текста, печатал их так, как они исполнялись в народной среде, в том числе и с соблюдением диалектных особенностей языка, которые не все собиратели отражали.

После смерти А. С. Пушкина в работе над изданием огромную помощь Петру Васильевичу оказывал Н. М. Языков, к которому он в 1837–1838 гг. специально едет в Симбирск, чтобы ознакомиться с его собирательской деятельностью. Здесь же появляется еще один помощник — родственник Языковых А. С. Хомяков. Одним из результатов этого сотрудничества стало появление «Песенной прокламации», подписанной Киреевским, Языковым и Хомяковым. Таким названием в научной литературе обозначена их статья «О собирании русских народных песен и стихов», опубликованная в разделе Частных извещений в «Симбирских губернских ведомостях» от 14 апреля 1838 г., Прибавление № 14 (затем была перепечатана С. А. Раевским в «Олонекских губернских ведомостях», Прибавления к октябрьскому выпуску 1838 г.; название «Песенная прокламация» употреблялось в личной переписке). Написанная в форме обращения к местной интеллигенции о собирании памятников народной поэзии, статья на самом деле представляет собой программный документ, содержащий общие замечания о значении и важности народных песен и практические указания собирателям.

В песенной прокламации нашли отражение новые взгляды Киреевского на русскую песню, сложившиеся к началу 1840-х гг. под влиянием славянофильской идеологии А. С. Хомякова и Н. М. Языкова. Суть их состояла в том, что «Киреевский приходит к мысли о необходимости искать в разных вариантах первоначальный идеальный образец, “настоящую песню”, “основной текст” (термин Киреевского) среди группы вариантов одной и той же песни. <...> Известно, что Киреевский создавал так называемый сводный текст, выбирая из имеющихся вариантов один в качестве основного и дополняя его отдельными строчками или отдельными словосочетаниями из других вариантов, обязательно оговаривая при этом каждое изменение и указывая его источник» [15, с. 338].

Научно-методологическую ценность имеют и примечания к песням, содержащие указание источника или места записи, пояснения отдельных слов, а также сведения об исполнении песен и их месте в обряде в тех случаях, когда Киреевский располагал такими данными.

Эти принципы отразились в почти подготовленных к печати сборниках свадебных песен, процензурированных И. М. Снегиревым [15, с. 340]. Сюда вошли записи, переданные П. Киреевскому А. С. Пушкиным и С. А. Соболевским, а также сделанные им самим в Подмосковье и во время Новгородской поездки.

Песни так и не были изданы, хотя частичный набор текста был осуществлен. Точные причины прекращения этой работы неизвестны, внешним поводом стал отъезд фольклориста за границу с больным Н. М. Языковым в 1838 г.

На тот момент Киреевский успел подготовить к печати и издать тексты духовных стихов (55), которые появились в свет в 1848 г. в «Чтениях в императорском обществе истории и древностей российских» при Московском университете, № 9, под заглавием «Русские народные песни, собранные Петром Киреевским. Часть 1-я. Русские народные стихи» с Предисловием собирателя. Кроме того, отдельные тексты появлялись в разное время в тех или иных журналах или альманахах: помимо отмеченных выше пяти песен в альманахе «Денница» (1834), были напечатаны две былины и две песни в «Московском сборнике» И. С. Аксакова (1852) с собственными примечаниями Киреевского, а также три былины и девять песен в «Русской беседе» (1856, кн. I).

Напечатать остальные материалы Петр Васильевич так и не успел. В связи с усилением цензуры, вызванной специальным распоряжением правительства Николая I о публикации народных песен 1848 г., он в основном сосредоточился на систематизации своих записей, живя все последние годы вдали от столиц, в Киреевской слободке. Здесь он и скончался 25 октября 1856 г., пережив своего старшего брата Ивана лишь на несколько месяцев. Похоронены оба брата в Оптиной пустыни в некрополе монастыря.

«Великому печальнику за русскую землю», как называл Петра Киреевского Хомяков, так и не пришлось увидеть свое собрание в печати в полном виде. Продолжить дело всей своей жизни он завещал П. И. Якушкину, находящемуся у его постели да последних дней. Однако наследники Киреевского, нарушая его волю, отстранили Якушкина, уже подготовившего первые выпуски Собрания, от дальнейшей работы над ним и передали все материалы в комиссию, учрежденную в Обществе любителей российской словесности при Московском университете. В состав комиссии входили И. С. Аксаков, В. И. Даль, брат покойного собирателя В. А. Елагин. В 1860–1874 гг. Обществом были изданы былины и исторические песни в десяти выпусках под редакцией П. А. Бессонова, которая тогда же была подвергнута жесткой критике (П. И. Якушкиным и др.) (см. подробнее: [7, с. 77–120]).

В начале XX в. была осуществлена новая публикация Собрания под редакцией В. Ф. Миллера и М. Н. Сперанского (так называемая Новая серия) [10]. Она положила начало целому ряду научных изданий более позднего времени — 70–80-х гг. XX в. [16; 17; 18]. Традиция была продолжена в начале XXI в. [5; 6], в том числе впервые предпринятым изданием «под одной обложкой полного собрания русских народных песен, принадлежащих П. В. Киреевскому, как составной части научной биографии его создателя и исследователя» [9, с. 9].

Песенное собрание Петра Киреевского вышло далеко за пределы своего первоначального литературного предназначения. В нем нашли отражение характерные для

своего времени взгляды на роль народного творчества в истории России, озабоченность его современным состоянием. Программное значение имеют высказанные в Предисловии к Изданию 1848 г. положения о любви русского народа к песне, о многочисленности народных песен, их красоте. «Едва ли есть в мире народ певучее русского. Во всех почти минутах жизни русского крестьянина, и одиноких и общественных, участвует песня; почти все свои труды, и земледельческие и ремесленные, он сопровождает песнею. Он поет, когда ему весело, поет, когда ему грустно. Когда общее дело или общая забава соединяет многих, — песня раздается звучным хором; за одиноким трудом или раздумьем, ее мелодия, полная души, переливается одиноко. Поют все: и мужчины и женщины, и старики и дети. Ни один день не пройдет для русского крестьянина без песни; все замечательные времена его жизни, выходящие из ежедневной колеи, также сопровождаются особенными песнями. На все времена года, на все главные праздники, на все главные события семейной жизни есть особые песни, носящие на себе печать глубокой древности» [14, с. II–III].

Поэтика русской песни, соединенная с зарождающимся аналитическим подходом — вот два основных направления, определивших вклад Собрания Петра Киреевского в русскую культуру. Призыв к сохранению национальной культурной и духовной традиции, которому фольклорист следовал в своей собственной деятельности, звучит сегодня столь же актуально, как и двести лет назад.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- 1 *Азадовский М. К.* История русской фольклористики. М.: Гос. учебно-пед. изд-во, 1958. 406 с.
- 2 *Белинский В. Г.* Собр. соч.: в 9 т. М.: Худож. лит., 1976. Т. 1: Статьи, рецензии и заметки 1834–1836 г. Дмитрий Калинин. 736 с.
- 3 *Гершензон М. О.* П. В. Киреевский. Биография. М.: Печатня А. И. Снегиревой, 1910. 42 с.
- 4 Голоса украинских песен, изданные М. Максимовичем. Аранжировка А. Алябьева. М.: Унив. тип., 1834. Т. 1. 28 с.
- 5 Иван и Петр Киреевские в русской культуре / сост. Г. И. Ловецкий, А. Ф. Малышевский. Калуга: Гриф, 2001. 527 с.
- 6 *Киреевский И. В., Киреевский П. В.* Философские и историко-публицистические работы / подгот. А. Ф. Малышевский. Калуга: Гриф, 2006. Т. 1. 299 с.
- 7 Литературное наследство. Песни, собранные писателями. Новые материалы из архива П. В. Киреевского / ред. С. А. Макашин, А. Д. Соймонов, К. П. Богаевская. М.: Наука, 1968. Т. 79. 679 с.
- 8 *Лотман Ю. М.* Проблема народности и пути развития литературы преддекабристского периода // О русском реализме XIX века и вопросах народности литературы. М.; Л.: Гослитиздат, 1960. С. 3–51.
- 9 *Малышевский А. Ф.* Петр Киреевский и его собрание русских народных песен. СПб.: Профи-центр, 2008. Т. 1: Песни религиозно-нравственного содержания. 638 с.
- 10 Песни, собранные П. В. Киреевским. Новая серия / под ред. В. Ф. Миллера, М. Н. Сперанского. М.: О-во любителей российской словесности при Московском ун-те, 1911. Вып. I. 356 с.
- 11 *Петерсон А.* Черты старинного дворянского быта // Русский архив. 1877. Кн. II. Вып. 8. С. 479–482.

- 12 Письма П. В. Киреевского к Н. М. Языкову / ред., вступ. ст. и коммент. М. К. Азадовского. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1935. 86 с.
- 13 Рассказы о Пушкине, записанные со слов его друзей П. И. Бартевым в 1851–1860 гг. / вступ. ст. и коммент. М. Цявловского. М.: Изд-во М. и С. Сабашниковых, 1925. 144 с.
- 14 Русские народные песни, собранные П. Киреевским // Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете. М.: В Унив. тип., 1848. Ч. I: Русские народные стихи. 310 с.
- 15 Русский фольклор: Материалы и исследования / отв. ред. В. Г. Базанов. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1962. Т. VII. 405 с.
- 16 Собрание русских народных песен П. В. Киреевского. Записи Языковых в Сибирской и Оренбургской губерниях / подгот. текстов, ст. и коммент. А. Д. Соймонова. Л.: Наука, 1977. Т. 1. 325 с.
- 17 Собрание народных песен П. В. Киреевского. Записи П. И. Якушкина / подгот. текстов, коммент. З. И. Власовой. Л.: Наука, 1986. Т. 1–2. 342 с.
- 18 Собрание народных песен П. В. Киреевского / предисл., послесл., коммент., сост. В. И. Калугиной. Тула: Приокское книжн. изд-во, 1986. 461 с.
- 19 *Соймонов А. Д.* П. В. Киреевский и его собрание народных песен. Л.: Наука, 1971. 360 с.
- 20 Уткинский сборник / под ред. А. Е. Грузинского. М.: Печатня А. И. Снегиревой, 1904. Т. I: Письма В. А. Жуковского, М. А. Мойер и Е. А. Протасовой. 328 с.

\*\*\*

© 2022. Vera I. Yudina  
Orel, Russia

### THE WORK OF A LIFETIME... THE HISTORY OF SONG COLLECTION OF PIOTR KIREYEVSKY

**Abstract:** Piotr Vasilievich Kireyevsky entered the history of culture as one of the founders of Russian folkloristics. The present paper is an attempt to provide a systematic analysis of the work of researcher` entire life — the Collection of Russian Folk Songs, which became the first monumental set of works of folk art in Russian culture. P. Kireyevsky's song collection is considered in the aspect of interaction of various factors — cultural, historical, socio-ideological, artistic and aesthetic. Much attention is paid to the cultural and historical context of appearance of this work, which summarized the efforts of progressive public of the first half of the 19<sup>th</sup> century: A. S. Pushkin stood at its origins, among “depositors” of the Collection were N. V. Gogol, V. I. Dahl, A. V. Koltsov, P. I. Yakushkin. The paper also touches upon the circumstances of Kireyevsky's turning to folk songwriting, determined by the combination of personal life experiences, ideological attitudes and Russian realities of the first half of the 19<sup>th</sup> century. The author traces the stages of Kireyevsky`s formation as a folklorist as well as the milestones of his collecting activities. The history of work on the collection of Russian folk songs is presented in accordance with the evolution of the scientist`s folkloristic views. The paper addresses the history of publications of the Song Collection, from its lifetime

editions of the 19<sup>th</sup> century to our times (beginning of the 21<sup>st</sup> century) and dwells on the issue of establishing scientific methodology, relevant for various fields of modern ethnography.

**Keywords:** Piotr Vasilyevich Kireyevsky, Song collection, folk song, folklore studies.

**Information about the author:** Vera I. Yudina — DSc in Culturology, PhD in Arts, Associate Professor, Professor of the Department of theory and history of music, Orel State Institute of Culture, Leskova St., 15, 302020 Orel, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0387-0314> E-mail: [udina@orel.ru](mailto:udina@orel.ru)

**Received:** November 18, 2018

**Approved after reviewing:** April 25, 2021

**Date of publication:** March 28, 2022

**For citation:** Yudina V. I. The work of a lifetime... The history of Song collection of Piotr Kireyevsky. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2021, vol. 63, pp. 44–54. (In Russian) <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-44-54>

## REFERENCES

- 1 Azadovskii M. K. *Istoriia russkoi fol'kloristiki* [History of Russian folklore studies]. Moscow, Gosudarstvennoe uchebno-pedagogicheskoe izdatel'stvo Publ., 1958. 406 p. (In Russian)
- 2 Belinskii V. G. *Sobranie sochinenii: v 9 t.* [Collected works: in 9 vols.]. Moscow, Khudozhestvennaia literatura Publ., 1976. Vol. 1: Stat'i, retsenzii i zametki 1834–1836 g. Dmitrii Kalinin [Articles, reviews and notes 1834–1836 Dmitry Kalinin]. 736 p. (In Russian)
- 3 Gershenzon M. O. *P. V. Kireevskii. Biografiia* [P. V. Kireyevsky. Biography]. Moscow, Pechatnia A. I. Snegirevoi Publ., 1910. 42 p. (In Russian)
- 4 *Golosa ukrainskikh pesen, izdannye M. Maksimovichem. Aranzhirovka A. Aliab'eva* [Voices from Ukrainian songs, published by Maximovich. The Arrangement of Alyabiev]. Moscow, Universitetskaia tipografiia Publ., 1834. Vol. 1. 28 p. (In Russian)
- 5 *Ivan i Petr Kireevskie v russkoi kul'ture* [Ivan and Peter Kireyevsky in Russian culture], compilation by G. I. Lovetskii, A. F. Malyshevskii. Kaluga, Grif Publ., 2001. 527 p. (In Russian)
- 6 Kireevskii I. V., Kireevskii P. V. *Filosofskie i istoriko-publitsisticheskie raboty* [Philosophical, historical and publicistic works], preparation by A. F. Malyshevskii. Kaluga, Grif Publ., 2006. Vol. 1. 299 p. (In Russian)
- 7 *Literaturnoe nasledstvo. Pesni, sobrannye pisateliami. Novye materialy iz arkhiva P. V. Kireevskogo* [Literary legacy. Songs collected by writers. New materials from the archive of P. V. Kireyevsky], edited by S. A. Makashin, A. D. Soimonov, K. P. Bogaevskaia. Moscow, Nauka Publ., 1968. Vol. 79. 679 p. (In Russian)
- 8 Lotman Iu. M. Problema narodnosti i puti razvitiia literatury preddekabristskogo perioda [The issue of nationality and paths of development of pre-Decembrist literature]. *O russkom realizme XIX veka i voprosakh narodnosti literatury* [On the Russian realism of the 19<sup>th</sup> century and the issues of literature]. Moscow, Leningrad, Goslitizdat Publ., 1960, pp. 3–51. (In Russian)
- 9 Malyshevskii A. F. *Petr Kireevskii i ego sobranie russkikh narodnykh pesen* [Peter Kireyevsky and his collection of Russian folk songs]. St. Petersburg, Profi-tsentr Publ., 2008. Vol. 1: Pesni religiozno-nravstvennogo soderzhaniia [Songs of religious and moral content]. 638 p. (In Russian)

- 10 *Pesni, sobrannye P. V. Kireevskim. Novaia seriia* [Songs collected by P. V. Kireyevsky. New series], edited by V. F. Miller, M. N. Speranskii. Moscow, Obshchestvo liubitelei rossiiskoi slovesnosti pri Moskovskom universitete Publ., 1911. Issue I. 356 p. (In Russian)
- 11 Peterson A. Cherty starinnogo dvorianskogo byta [The features of the old noble life]. *Russkii arkhiv*, 1877, book II, vol. 8, pp. 479–482. (In Russian)
- 12 Pis'ma P. V. Kireevskogo k N. M. Iazykovu [The letters of P. V. Kireyevsky to N. M. Yazykov], editorial board, introductory article and comments by M. K. Azadovskii. Moscow, Leningrad, Izdatel'stvo AN SSSR Publ., 1935. 86 p. (In Russian)
- 13 *Rasskazy o Pushkine, zapisannye so slov ego druzei P. I. Bartenevym v 1851–1860 gg.* [Stories about Pushkin, recorded from the accounts of his friends by P. I. Bartenev in 1851–1860], introductory article and commentary by M. Tsiavlovskii. Moscow, Izdatel'stvo M. and S. Sabashnikovvykh Publ., 1925. 144 p. (In Russian)
- 14 Russkie narodnye pesni, sobrannye P. Kireevskim [Russian folk songs collected P. Kireyevsky]. *Chteniia v Obshchestve istorii i drevnostei rossiiskikh pri Moskovskom universitete* [Readings in the Society of history and antiquities of Russia at Moscow University]. Moscow, V Universitetskoi tipografii Publ., 1848. Part I: Russkie narodnye stikhi [Russian folk poems]. 310 p. (In Russian)
- 15 *Russkii fol'klor: Materialy i issledovaniia* [Russian folklore: Materials and research], responsible edited by V. G. Bazanov. Moscow, Leningrad, Izdatel'stvo AN SSSR Publ., 1962. Vol. VII. 405 p. (In Russian)
- 16 *Sobranie russkikh narodnykh pesen P. V. Kireevskogo. Zapisi Iazykovykh v Simbirskoi i Orenburgskoi guberniakh* [The collection of Russian folk songs by P. V. Kireyevsky. Records of Yazykov's in Simbirsk and Orenburg provinces], preparation of texts, articles and comments by A. D. Soimonova. Leningrad, Nauka Publ., 1977. Vol. 1. 325 p. (In Russian)
- 17 *Sobranie narodnykh pesen P. V. Kireevskogo. Zapisi P. I. Iakushkina* [Collection of folk songs by P. V. Kireyevsky. Records of P. I. Yakushkin], preparation of texts, comments by Z. I. Vlasova. Leningrad, Nauka Publ., 1986. Vol. 1–2. 342 p. (In Russian)
- 18 *Sobranie narodnykh pesen P. V. Kireevskogo* [Collection of folk songs by P. V. Kireyevsky], preface, afterword, comments, compilation by V. I. Kalugina. Tula, Priokskoe knizhnoe izdatel'stvo Publ., 1986. 461 p. (In Russian)
- 19 Soimonov A. D. *P. V. Kireevskii i ego sobranie narodnykh pesen* [P. V. Kireyevsky and his collection of folk songs]. Leningrad, Nauka Publ., 1971. 360 p. (In Russian)
- 20 *Utkinskii sbornik* [Utkin's collection], edited by A. E. Gruzinskii. Moscow, Pechatnia A. I. Snegirevoi Publ., 1904. Vol. I. Pis'ma V. A. Zhukovskogo, M. A. Moier i E. A. Protasovoi [The Letters of V. A. Zhukovsky to M. A. Moyer and E. A. Protassov]. 328 p. (In Russian)

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-55-75>

УДК 008 + 81'282.2

ББК 71(2) + 63.5(2)

Научная статья / Research Article

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

© 2022 г. Л. В. Недоступова

г. Воронеж, Россия

**РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ  
СВАДЕБНОЙ ТРАДИЦИИ 60-Х ГГ. XX СТОЛЕТИЯ  
В ВОРОНЕЖСКОЙ ОБЛАСТИ  
(этнолингвистический аспект)**

**Аннотация:** В настоящем изыскании представлены содержание и распорядок проведения свадебного обряда. Целью работы является реконструирование по сохранившимся воспоминаниям очевидцев традиционного обычая и выявление сопутствующей лексики в поселке Высоком Таловского района. Новизна исследования состоит в том, что впервые зарегистрирован и детально описан большой церемониал в маленькой деревне, который ранее не удалось зафиксировать ни в одном из обследованных населенных пунктов Воронежской области. Его с уверенностью можно считать самобытным спектаклем. Репрезентация ритуала сделана как изображение традиции через язык, традицию в языке. В результате получены необычные для XXI в. черты свадьбы, состоящей из 22 разных этапов, взаимосвязанных друг с другом, и лексика, с помощью которой раскрыто содержание главного обычая семейного цикла. Отмечено, что смыслы и идеалы, заложенные в воспроизведенное содержание, сейчас поменялись. Практическая значимость работы заключается в том, что данная информация может быть положена в основу коллекции самобытных обрядов семейного цикла деревенских жителей XX столетия.

**Ключевые слова:** язык, обрядовая лексика, духовная культура, свадебный церемониал, народная традиция, картина мира.

**Информация об авторе:** Любовь Винаминовна Недоступова — кандидат филологических наук, доцент, доцент кафедры русского языка и межкультурной коммуникации, Воронежский государственный технический университет, Московский пр., д. 14, 394026 г. Воронеж, Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1978-4725> E-mail: [nedostupowa2009@yandex.ru](mailto:nedostupowa2009@yandex.ru)

**Дата поступления:** 13.05.2021

**Дата одобрения рецензентами:** 08.07.2021

**Дата публикации:** 28.03.2022

**Для цитирования:** Недоступова Л. В. Репрезентация свадебной традиции 60-х гг. XX столетия в Воронежской области (этнолингвистический аспект) // Вестник славянских культур. 2022. Т. 63. С. 55–75. <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-55-75>

## 1. Постановка проблемы

В последнее время стали популярными исследования на стыке разных наук. Результат междисциплинарных изысканий впечатляет. Позитивно то, что существующая тенденция с каждым годом только набирает силы.

Для нас любопытным является этнолингвистический подход в рассмотрении взаимодействия языка и культуры в одном населенном пункте Центрально-Черноземного региона. Учитывая тот факт, что «слова, которыми мы пользуемся в нашей повседневной жизни, образуют очень интересный и своеобразный мир, имеющий свои особенности и закономерности, свои нераскрытые еще тайны и загадки, свою историю» [13, с. 5], обращение к неизведанному становится актуальным.

Основы этнолингвистики заложили своими изысканиями еще И. Гердер [4], В. Гумбольдт [6; 7], Ф. Буслаев [2; 3], Ф. Боас [23], Э. Сепир [18], Б. Уорф [24], А. Потебня [14], Б. Малиновский [9] и многие другие. Особая заслуга принадлежит создателю российской школы Н. И. Толстому. Ученый утверждал, что «есть раздел языкознания или — шире — направление в языкознании, ориентирующее исследователя на рассмотрение соотношения и связи языка и духовной культуры, языка и народного менталитета, языка и народного творчества, их взаимозависимости и разных видов их корреспонденции» [22, с. 27]. В широком смысле, как мы понимаем, сюда включается и диалектологический аспект изучения названных связей.

Цель настоящей работы — реконструирование по сохранившимся воспоминаниям очевидцев традиционного свадебного обычая, состоящего из целого комплекса мероприятий, и выявление сопутствующей лексики 60-х гг. прошлого века в поселке Высоком Таловского района Воронежской области. Акцент делается на описание традиции через язык, традицию в языке.

Материалом данного изыскания стал говор представителей старшей возрастной группы — коренных жительниц населенного пункта. Беседа с информаторами проводилась в ситуации непосредственного общения в непринужденной обстановке в ноябре-декабре 2020 г.

Объектом исследования явился старинный церемониал. Предметом выступает содержание и распорядок проведения свадебного обряда, не получившие освещения в науке.

## 2. Методы

Обращение к данной проблематике мы связываем с необходимостью изложения культурных и языковых фактов, новых в контексте современности, с комментированием деталей происходящих праздничных событий в жизни сельского человека, важных для распознавания опыта предыдущих поколений.

В ходе написания статьи были использованы методы интервьюирования, опроса, наблюдения, сравнения, измерения, обобщения, основанного на конкретных сведениях и фактах.

В результате работы мы получили особенные, необычные для XXI в. черты свадебного ритуала и лексику, с помощью которых смогли раскрыть содержание главного обряда семейного цикла.

Чрезвычайно увлекательным оказался как сам сбор материала, так и его обработка. Сосуществовали двусторонняя заинтересованность: респондентов — поделиться информацией о деревенской традиции — и авторская — зафиксировать представление из первоисточника.



### 3. Обсуждение результатов и дискуссия

Следует подчеркнуть, что наблюдаемое в настоящее время повышенное внимание к сельской культуре со стороны диалектологов обоснованно. Однако на разных территориях деятельность членов научного сообщества проявляется неодинаково. Так, например, нельзя сказать, что в Воронежской области фиксируются масштабные изыскания по изучению местных говоров. Правильнее отметить: ведется работа отдельных опытных ученых и молодых аспирантов по описанию народного языка и существующей традиции. Это заставляет настораживаться и одновременно принимать некоторые серьезные решения, обязательные для воплощения и реализации каждому человеку, которому не безразлична судьба живого слова и наше прошлое.

Нельзя обойти и тот факт, что поколения сменяются, уходят в прошлое драгоценные сведения, рассказывающие о быте деревенских людей и их укладе. И если сейчас не записать, не описать, не представить эти данные, то в ближайшем будущем они бесследно исчезнут вместе с людьми старшей возрастной группы — очевидцами прежней жизни, старины.

Наше обращение к поселку Высокому, находящемуся на юго-востоке Воронежской области, совершенно не случайно. Именно в этом месте мы смогли выполнить свою исследовательскую миссию и сейчас репрезентируем результаты деятельности.

Несколько информации о прошлом и настоящем населенного пункта: «Он был основан в 1922 г. в шести километрах южнее Таловой... Образование поселка связано с последним этапом заселения Воронежского края в начале XX в. На плодородные земли потянулись люди... Стечение ряда обстоятельств: экспедиция почвоведов В. В. Докучаева, возникновение станции Таловая, деятельность Огаркова, близость к тракту Бутурлиновка-Бобров — объективно привело к освоению территории, на которой находится сегодня поселок [5, с. 1–4].

В настоящее время здесь проживает более 1000 человек, в инфраструктуру входят: Высоковская средняя образовательная школа, детский сад, клуб, библиотека, медпункт, отделение почтовой связи, опытно-производственное хозяйство «Докучаевское», три магазина.

Зачастую в маленьких поселениях исследователь народной речи, неожиданно для себя, может найти большие по объему и интересные в разных смыслах этого слова материалы. Именно так и получилось, поскольку мы удачно обратились к респондентам, которые в процессе длительного общения с большим удовольствием представили нам факты по обозначенной в названии работы теме. В результате обработки исходные данные превратились в этнолингвистическое описание свадебного церемониала с ценнейшими сведениями.

Отметим, что в 60-е гг. XX в. русская деревня практически восстановилась после войны. Жизнь менялась в лучшую сторону, это отразилось на отношении людей к быту, традициям, они наполнялись определенным содержанием.

Особую роль в сельской местности играла свадьба. В Высоком нам поведали о ритуалах 1963 и 1966 гг., что способствовало выстраиванию цельной картины существовавшей народной традиции. Из уст информаторов стало ясно, что в поселке в этот период времени их гуляли не только в зимний период времени, как было в 1950-е гг., но и в осенний. Здесь, естественно, как и в других местах, раньше вступали в брак и по любви: *Выхаділа я зáмуш на бальшой любві*<sup>1</sup>, и по настоянию родителей: *Мáма сказáла, что Кáлюшкóвым аткázать няльзjá. У нас вить шишó скóка дяфчáт в сямьé*

<sup>1</sup> В статье используется упрощенная транскрипция. Звук «г» в говоре — фрикативный.

была, кроме мине. Да и он мне панравилси. Уточним: во втором случае никакого принудительного воздействия и заставления не происходило. Скорее, было убеждение выйти замуж по веским на тот момент причинам и решение невесты.

Свадьба здесь всегда считалась большим событием, к которому семья невесты начинала готовиться заранее: *Мы очинь любіли гулять, а свадьба была глávная висéлия. Этому аддавали большоя притпачтэния. Мнóга лет к ней, мóжна сказáть, с сáмага дэцтва гатóвили.* Далее рассмотрим все составляющие исследуемого ритуала, подробно описав его элементы.

**Сватинки** (помолвка, традиция «бить по рукам», наказ крестных, угощение)

Первым этапом большого обычая являлись так называемые *сватинки*. Сначала жених с родственниками приходил сватать невесту в дом ее родителей. В помолвке могла участвовать маленькая компания родственников: *Прихóдя жаніх, мать с атцóm ягó и сестры свátатца,* или, наоборот, большая: *Ка мне на сватинки пришли́ примéрна тріцáть чилáвэк. Фся жáпшина, йих мнóга сястер.* Все зависело от достатка семьи, в которую приходили сваты.

Обязательным являлся опрос девушки и парня: *Вывили нас на центр, а прасіли: саглáсны ль мы стать мўжам и жанóй. Ані спрашвали кáждага: «Ты жалáешь быть жанóй? А ты жалáешь стать мўжам?»*

В случае положительных ответов наступало время «бить по рукам», значит, начатое дело завершилось успехом: *На рáдастях тут жа біли па рука́м. Догварілись.* Кроме того, крестные давали наказ: *Дáли нам хресныи наkáз как пачитáть радітилей, к стáршим атнасі́тца, как сямью сахраніть.*

Затем под звуки баяна сватов приглашали к столу. Начиналось *угощение*. Еда была приготовлена преимущественно из натуральных продуктов, выращенных на приусадебном участке, поэтому не отличалась изяществом, скорее, была скромной: *На сватинках была и застóлье. Саділись, и угаши́ла мать нявэ́сти. Подавала карто́хи с памидóрами да агурца́ми салеными ис кадóуити. Были иши́о арбузы и яблaки моченыи ис пóгриба.* После непродолжительной трапезы одной из тем обсуждения становились детали проведения запой: *Дагавáрьвались радітили, дагавáрьвались, ка́да будя запо́й, ско́льтя чилáвэк будя, где сажáть йих...*

**Лексика.** Лексема *сватинки* не отражена ни в одном из словарей: МАС, БАС, СРНГ, СЕ, СУ.

### **Запой**

(застолье, дары)

Традиционно за две недели до самой свадьбы в деревне проводили заповивание невесты: *Апосля был иши́о и запо́й. И э́та была абязáтельным дéлам.* Мероприятие проходило шумно и являлось многолюдным. Среди присутствующих в большинстве находились родственники жениха: *Сабирáли фсю радню́ и с жанихóвай старані́, и с нявэ́стинай. Друзéй и падру́х ня зва́ли. Ту́та было бо́ли гостéй ат жанихá, яво́вых сястер, братьев, радні́. На нáшим запо́е была мнóга людéй, идéй-та фсех усáжвали, размяцáли.*

Сосредоточим внимание на пище и напитках, употребляемых во время застолья: *Борш гатóвили, карто́хи, помидóры и агурца́. Тисéль из ви́шень с карто́фильным крахмáлам варі́ли. Размéшвали, ка́да закипíть, разли́вали па чáшкам. Вынасі́ли*

на холад, чиб застыл. Хлеб круглый пякли ф пяче из аржаной мути. Хлеб пякли тольтя черный, белага ни было. Паднасили самогон. Он был в кажнам дваре для таких вот дялоф. Интересно, что в говоре используется глагол «подносили» с наименованием спиртного, а не «наливали». Заметим, что на запое решали вопросы по организации предстоящей свадьбы: *Ср́азам апосля засто́лья хресныи и рад́итили сад́ились дагаварьвались, как б́удя прахад́ить свад́ьба, када́, ф каќия дянечти.* Традиционно — через месяц. Этого времени хватало на подготовку к торжеству: *Разговору о приданом тута ни было́: че смóжишь, то и навизéшь.* Важно, что дары являлись составной частью запоя. Они предназначались невесте в качестве поддержки, так как большие предсвадебные затраты ложились на ее семью и планировались именно ею. Нестандартная форма проведения обычая была наполнена следующим содержанием: *На запо́е вон как инт́ерэсна, там дар́илися. Я помню, мне на́да бы́ла абайт́ить фсех ро́цтвинникаф. Я шла в́пирéди, а хресная з́ади. А у минé хресная в Растóви бы́ла, а за хресную шла нянь Дю́ня, пасад́жена мать. Я ци́лава́ла ка́жнага, хто был, а нянь Дю́ни кла́ли дары́.* Конечно, особых материальных средств у селян не имелось, поэтому дарили немного, столько, сколько позволял семейный бюджет: *В фартук апуска́ли де́нижку. Хто рубаль, хто палтара́, хто три рубля́. В аснавном на трояку́ ло́жили. Мне надари́ли сто со́рак семь рублев.* Многочисленная родня наперебой исполняла душевные частушки, плясала. По поселку поздно вечером можно было слышать пение лирических песен возвращавшихся с гулянья домой людей.

**Лексика.** В Словаре В. И. Даля *запой* — это «пропой, заручины; пирушка между своими, запивают просватанную невесту» (СД, т. 1, с. 551 [16]). В Словаре русских народных говоров в толковании «часть свадебного обряда — пирушка после сватовства» приведен огромный ареал функционирования: Алтайская, Архангельская, Волжская, Воронежская, Владимирская, Вятская, ВолгоКамье, Донская, Казанская, Калужская, Костромская, Кубанская, Куйбышевская, Курская, Московская, Нижегородская, Новосибирская, Омская, Оренбургская, Орловская, Пензенская, Пермская, Петербургская, Рязанская, Самарская, Саратовская, Симбирская, Тамбовская, Тверская, Томская, Тульская, Ярославская области и Урал (СРНГ, т. 10, с. 336 [19]). Словарь воронежских говоров в значении «пирушка после сватовства» в качестве территории распространения приводит Аннинский, Бобровский, Богучарский, Борисоглебский, Воробьевский, Грибановский, Каширский, Лискинский, Новоусманский, Острогжский, Павловский, Рамонский, Репьевский, Семилукский, Таловский и Хохольский районы (СВГ, т. 3, с. 243–244 [15]). В МАС представлены другие значения лексической единицы, что позволяет считать ее семантическим диалектизмом.

Слово *тисель* в значении «кисель» не выявлено в указанных нами словарях. С уверенностью его можно считать фонематическим диалектизмом.

Лексема *хрестные* в значении «крестные» отмечена в словаре В. И. Даля без указания места (СД, т. 4, с. 366 [16]). Мы также относим ее к фонематическим диалектизмам.

### Обмерки

После запоя начиналась интенсивная подготовка к свадьбе. В это время существовала традиция посещения дома жениха тетьми и крестной матерью невесты. Целью такого визита являлось получение представления о количестве окон, дверей в помещении, уточнение их размеров путем обмеривания, а также других составляющих жилища. Сам процесс именовался обмерками: *Ана́сля запо́я были абме́рки. Три,*

*а калі і фсе пять чилавѣк прідуць: хресная, теткі ат нявѣсти хаділі обмярять дом жаніха. Вымярjali фсе, чиб патом пошить завѣски на о́кны, печь, дьвѣри. Обмярjali о́кны, на них шілі завѣски из мѣрлі иль тако́га прѣстинтига тјюлю. Тады́ йіх тута угошшя́лі: борш, картѳхи, агурцы́ ис каду́шті иль капу́стой.*

**Лексика.** В. И. Даль слово *обмѣрки* приводит в значении «лишки, остатки от неверной меры» (СД, т. 2, с. 499 [16]), что не совпадает с представленным в высококовском говоре.

Лексема *обмерки* в толковании «действие по глаг. обмерить — обмерять и обмеривать» в Словаре Д. Н. Ушакова приводится с пометой *просторечное* (СУ [20]). У А. П. Евгеньевой слово указано как *разговорное* (МАС [9]).

Лексическая единица *завѣска* в значении «занавеска», выявленная в Высоком, распространена и в других говорах области. Так, Словарь воронежских говоров указывает на ее функционирование в Бобровском, Грибановском, Лискинском, Новоусманском, Рамонском и Эртильском районах (СВГ, т. 3, с. 55–56 [15]). СРНГ в названном толковании слова приводит следующие территории употребления: Олонецкая, Свердловская, Тверская, Тульская области и Литовская ССР (СРНГ, т. 9, с. 307 [19]).

Теперь у представительниц женского пола со стороны невесты начинались напряженные, насыщенные делами дни, поскольку им предстояло обшить дом жениха, успеть выполнить объемную работу к сроку. Уточним, что в тот период времени все делали сами мастеровые родственницы.

### **Постель**

Обычай передачи приданого невесты в дом жениха и само приданое, включая мебель, в Высоком именовался «*постель*». Мы выяснили, что он проводился за один день до свадьбы. Для транспортировки использовали грузовые машины: *Пастѣль вазі́лі, я пѳмню, да питьсѣят шастѳга — питьсѣят васьмѳга гѳда на лашадѣх. А маю́ вот пастѣль ужѣ вязлі́ на маши́нах. Выті́свали в калхѳзи. За́ день до сва́дьби вязлі́ пастѣль ат нявѣсти к жаніху́ чѣризь весь паселок.*

Семья жениха выделяла для новобрачных так называемый «угол» в доме. Привозили постель тети невесты.

Само приданое состояло из многочисленных постельных и других принадлежностей и скромных предметов необходимой мебели. Удивительно, сколько сил и рукоделия было вложено женщинами в его изготовление: *Фсе свайі́ми рука́ми: пярі́на пухѳвая, адя́яла стегныи ва́тныи, теплыи, паду́шті то́жса пухѳвыи, пакрыва́ла с кру́живам, паду́зѳрніті, ба́рышні в ра́мках на стену, вѣшштыи крястѳм, ска́терті то́же крястѳм, сталѣшніті, льняны́и палатѣнца, ші́рмы. Ші́лі завѣски на о́кны, на́ печь, на за́гнѣтку, на патпѣ́чник, на ко́ник, на запѣ́чник, на присту́пку. Наряжа́лі фсе. На зерка́ла вѣшали палатѣ́нцы.* Таким являлось убранство дома.

В то время в моде были железные кровати: *Еѣ ѣзділі пакупáть в Пѣнзу, тута ни ма́гли найті́ть.* В роли шкафа для одежды выступал шифоньер: *Шифанѣ́р купля́лі, да калі́ грузі́лі туды́-суды́, чуть ни разби́лі дьвѣри.* Все остальное приданое хранили в сундуке: *Мне ф сваю́ вре́мю дастáлси сунду́к, там все и ляжа́ла.* Этот предмет присутствовал в каждом сельском доме. Кроме того, в интерьере могла быть и другая мебельная утварь: *И зѣрка́ла трелья́ж. Ма́ма дала́ мне с сабо́й и маши́нку швѣйнаю, я была́ в ѣнтаю́ по́ру наслѣдушек.*

**Лексика.** Целесообразно отметить, что СРНГ лексему *постель* приводит в толковании «переезжать с приданым в дом жениха», называя местом распространения Аннинский район Воронежской области (СРНГ, т. 30, с. 221 [19]). В словаре В. И. Даля отражены иные значения лексической единицы (СД, т. 3, с. 281 [16]). В высококовском говоре она имеет более широкое значение, что позволяет считать «постель» семантическим диалектизмом.

Лексическая единица *шифонёр* соответствует литературному «шифоньер» и является фонематическим диалектизмом. В рассматриваемых нами словарях она не представлена.

### **Выкуп узла жениха**

Кроме постели, семья невесты готовила для жениха свадебную одежду, по завершении убранства дома начинался следующий этап. Именовался он «выкуп узла». Действительно, все, что предстояло продать, было завязано в большой белый платок с четырех сторон в форме узла. Отсюда, как нам кажется, и название обычая: *А патом, кали фсе наряжались, садились сваты, хресный друх напроти друга, в краснам углу и са стараны жаниха примались выкупать узил. В энтат узил вхадила вся адежа для жаниха. Тута и кастюм, рубаха, трусы, настй, майтя, тухли, бритва, мыла. Фсе ляжала вмести на парятку, фсе завязна была. Ведь красива должно быть для вянца, старались.*

Естественно, шел определенный торг. Каждая вещь узла продавалась отдельно. Все, конечно, происходило в шутливо-игривой форме: *И таргавалси энтат узел, и прадавалась ня срзам. Платили бумажными, хресная нявести прасила дабавить, если мала давали. Долгая эт песня была. Выкуп мой саставил питьсят чатыри рубля. Дешева, канешна, ну, наверна, тады у них и денех боли ни было.*

**Лексика.** Согласно СРНГ, «*выкуп* — выкуп приданого», территория функционирования слова — ярославские говоры (СРНГ, т. 5, с. 299 [19]). В. И. Даль приводит эту лексему без указания места (СД, т. 1, с. 292 [16]). В Словаре воронежских говоров дано другое значение (СВГ, т. 1, с. 276 [15]). В МАС выкуп — это «плата, деньги, которыми выкупают» (МАС [9]).

Лексическая единица *узел* в рассматриваемых нами словарях определена в иных толкованиях, мы относим его к семантическим диалектизмам.

Лексема *одежа* в значении «свадебная одежда и обувь жениха» приведена в представленных словарях в других значениях (СД, т. 2, с. 538 [16]; СРНГ, т. 23, с. 276 [19]).

### **Благословение детей**

По существующей традиции обязательным был религиозный обряд благословения, поэтому в каждой семье перед ответственным моментом в жизни сына и дочери читали молитву. Считалось, что через ее текст славили Бога, просили о помощи и получали ее: *Радитили нявести благаславляли дочтю, радитили жаниховы — сына. Па малитнику читал атец, мать стаяла рядам. Кали малитва праизнасилася, тута и слезы тякли, и радость. В канце дитей цилавали.*

**Лексика.** Лексема *молитник* употребляется в значении «сборник молитв», у В. И. Даля и в СРНГ слово не представлено.

Итак, наступала самая важная пора — день свадьбы. Отметим, что тогда это был вторник: *Счастливым днем для свадьбы считалси вторник.*

### *Убор невесты*

В Высоком раньше родители готовили дочери свадебную одежду, именуемую *убором*.

Как уточнили респонденты, цвет платья необязательно был белым, иногда шили или, если имелась возможность, покупали просто очень светлое, легкое, средней длины: *К свáдьби мая́ ма́ма пригatóвила убо́р: платья́ к вяню́, к дарáм, к ку́рьцы. Плати́я у каго́ бы́ла бе́лая, у мине́ — жа́рвая. Папа́ня ра́на по́мир, и купи́ли под да́ры ма́й тетка с дяде́й на пе́рвай де́нь йи́е. На друго́й де́нь на́рядом бы́ла ширстя́ная́ плати́я.*

У невесты на голове были белая короткая фата и цветной веночек. Интересно, что фата покупалась, а венок, как и в 1950-е гг., в основном, брали на временное пользование у подруг или невест из более зажиточных семей, правда, на безвозмездной основе, что, собственно, не свойственно нашему времени: *Фату́ и вяно́к бра́ли у па́дру́ги, ани́ пабага́чи бы́ли, у Сэ́ээрихавай Ню́рти.*

Ноги облачали в чулки и лакированные туфли: *Надява́ли чулти́ капрóнваи. И ко́жныи бы́ли лакиро́нваи черныи ту́хли.*

**Лексика.** Лексическая единица *убор* в смысле «свадебная одежда невесты» в СРНГ приводится с указанием Орловской области (СРНГ, т. 46, с. 136 [19]). Однако в нашем случае значение слова расширяется: сюда добавляется еще и обувь. В толковых словарях русского языка оно отражено пометой *просторечное* (БАС [1]; МАС [9]). В. И. Даль трактует *убор* — убирать как «украсить или нарядить» без указания места (СД, т. 4, с. 276 [16]).

## День первый

### *Венчание*

Установлено, что таинство венчания проводилось в первый день свадьбы. Для всех верующих людей, как известно, момент является и важным, и ответственным, поскольку в эти минуты союз двух сердец благословляется и скрепляется Богом.

Что касается содержания самого ритуала, то картина его выглядит следующим образом: *Приязжа́л часáм к двя́нацати жани́х с хрестны́ми, он был в рубáхи и ф кастю́ми. На нага́х батинти. Няве́ста ту́та. Вянча́ли малады́х в до́ми. Га́русный плато́к на шеста́х завязвали на угла́м. А на це́нтру станови́ли малады́х. Збо́ку радитили, сза́ди хресныи. Няве́ста стаи́ть, а жани́х семь круго́ф хо́дя. Наро́ду по́лна ха́та. Неве́ста была в венке, на голове — обязательно красивый вышитый платочек. Он прикрывал девушке и голову, и глаза. У стоящих рядом людей в руках горели свечи. Проводил обряд пользующийся уважением родственник: *Заха́рич был за гла́внага, он нас тады́ вянча́л. По́мню, така́я бы́ла тишинá, каза́лася, во́здух звяне́л. Кали́ зако́нчил мали́тву, жаниху́ кла́ли стака́н пад но́гу, и он тут жа, сра́зам разби́л адни́м уда́рам, адни́м ма́хом гранены́й стака́н. С галавы́ няве́сти сарва́ли плато́к.**

Стекло разбитого стакана после клали в маленький мешочек, приготовленный для этого заранее, и передавали на хранение молодоженам как память о свадебном венчании.

Когда обряд завершился, их стали поздравлять. Заиграл баян, началось веселье, пляски.

Как известно, в этот день молодые должны были остаться гулять здесь: *Пато́м жани́х с няве́стай и хресныи его́выи астава́ютца в ха́те няве́сти гуля́ть. А ро́дные жаниха́ апасля́ вянча́нья, хто был ту́та, иду́ть гуля́ть к сабе́.*

**Свадебный пир**

Центральным мероприятием процесса бракосочетания являлся свадебный пир. Руководили всем крестные со стороны жениха и невесты. Свидетелей в тот период времени не было. В роли участников торжества выступали многие: *Нарóду набирáлася чилавэк сто сэмдисит в аднэм дварé, и чуть памéни в другóm. А мéста кали ни хватáла, то усáжвали в сасéдних дварáх, у них в хáтах. Чáшиши фсягó гуляли на два — на три дварá.* Естественно, количество гостей было у всех разное, в зависимости от числа родственников.

Молодая пара располагалась в доме невесты в красном углу. Стол был большой, ставился преимущественно в форме буквы «П». Рядом с молодоженами находились крестные, а далее — другие родственники: *В хáти сидéли фсе вмéсти. Нас посади́ли в красны́й у́гол в са́май гла́вной ко́мнати. А ря́дам, в э́нтаю вре́мя, усáжвали фсех старéйшин: дя́дóв, ба́бак, тетак, дя́дьев. То́льтя усáжвали фсех на па́рядку. Маладу́я радню́ выдвигáли в наслéднюю хáту.*

Праздничное угощение составляли следующие блюда: *Бори, карто́шка, мя́са. Халаде́ц подава́ли ре́зным, патаму́ кали́ ягó гато́вили, разлива́ли в о́чень ба́льши́я чáшти. Пэ́ред пада́чей на стол ре́зали и раскла́дали на ме́леньким ча́жсечтям. Кто лю́бя, тот ф халаде́ц дабавля́л квас. Он на ста́лах стая́л. Халаде́ц с суро́вым квáсом. Вку́сна вон как! Капу́сту абязáтильна саленаю, агу́рцы, памидо́ры. Бувáлача, на сва́дьби ре́тьку падава́ли. Ре́тьку йие чистíли, харашиэ́ньтя накра́швали, тады́ палива́ли ма́слам, и эт была́ пэ́рвая заку́ска на ста́лах. Ту́та и я́блати мачены́и, арбу́зы мачены́и бы́ли. Абязáтильнай атрибу́т был тисе́ль. В ба́льши́и глубóтии тарéлки разлива́ли и разнаси́ли. Тисе́ль эт как дисе́рт. Канпо́т падава́ли ис су́хафру́ктаф и квас. Эт как питье. Кто пабага́чи, са́лу гусíнаю ре́зали. Ну эт ни у фсех, эт была́ о́чень ре́тка.*

Как известно, в деревнях спиртное готовили в домашних условиях. Так было и в Высоком. Самым популярным и, естественно, употребляемым являлся самогон. Процесс его приготовления считался женской обязанностью. Очевидно, что тогда это был экологически чистый продукт, так как в составе присутствовало только натуральное сырье, без всевозможных ароматизаторов, красителей, усилителей вкуса и других добавок: *Пи́ли мужу́ти самаго́н ба́льши́ми ча́йными стака́нами, он сла́бый был ис свякльы́ тады́ гна́ли. Он ни тако́й крэ́пкой, как ис са́хару. Ягó к сва́дьби гна́ли ли́траф на шийсы́т-сэмдисит самаго́ну. И весь он расхадíлси. Дéл-та вон ско́льтя мно́га бы́ла, да и наро́ду-та при́глаша́ли няма́ло.*

Посуды под каждого не имелось, все ели из общих металлических мисок и тарелок разного размера. Ложки на столах лежали деревянные. Причина этого, на наш взгляд, кроется в отсутствии разнообразной кухонной утвари и ее достаточного количества. Деревенские люди в тот промежуток времени жили очень скромно.

Во время трапезы интерес акцентировался на невесте и женихе. Чокались и пили за любовь. За столом пели лирические песни.

**Лексика.** Согласно Словарю В. И. Даля, *пир* — это «многолюдное угощение, большой званый обед, ужин, иногда с музыкой, пляской и другими потехами» (СД, т. 3, с. 95 [16]). Толковый словарь Д. Н. Ушакова приводит эту лексему в значении «большой званый обед или ужин с обильным и роскошным угощением» с пометой *устаревшее* (СУ [20]).

Вечером в первой комнате дома, где находились молодожены, столы ставились к стенке, освобождалось место для плясок: *Кали́ стямне́ла, ста́лы сдви́нули и на́чали*

*тут жа плясаць. Дюжа люды любілі плясти в кругу под баян, а хто и на лóжках сыграя.*

Плясали под **баян**. Правда, человека, который играл на нем, называли гармонистом (не баянистом). Были также умельцы, которые играли на ложках.

В словаре находим: **баян** — музыкальный инструмент, большая гармоника со сложной системой ладов (СУ [20]). **Ложки** — древнейший славянский ударный музыкальный инструмент [10].

### **Смотрины**

Анализ позволил выявить, что для високовского свадебного обряда были характерны так называемые смотрины: в самый разгар мероприятия приходили неприглашенные односельчане большой компанией, чтобы посмотреть на молодых, гостей, стол. Скорее всего, это — свидетельство дружных отношений внутри деревенского социума, стремления разделить радость с земляками.

Людей всегда доброжелательно встречали хозяева дома. Правда, посещение такое было недолгим: *Прихаділи высочаны глядэть маладых. Ёих збирáлася цéльной дом. Ёим давали вѣпить и закусіть. Ёих угашиáли: давали вѣпить самагóнчику и агурэц — закусіть.* После просмотра они покидали дом невесты.

**Лексика.** Лексема **смотримы** в словаре В. И. Даля и в СРНГ имеет несовпадающее с високовским значение (СД, т. 4, с. 104 [16]; СРНГ, т. 39, с. 52 [19]).

### **Подымание молодых**

Ближе к вечеру в дом невесты приходили крестные *подымать молодых: До вѣчера гуляли, тады рóдные жаныхá прихóдють подымáть маладых. Их угашиáють бли́стии, рóдные нявѣстины.* Запланированный визит сигнализировал о том, что наступило время собираться в дорогу.

Большую роль в свадебном обычае играли хлеб и соль с заложенными в них ценностными смыслами. Гостеприимное, радостное угощение — черта этой древней традиции. Проводы и встреча на званых обедах не обходились без этой святой пищи: *Радітили нявѣсти хлѣбам-сóлий праважáють маладых к жаныху. А радітили жаныхóвы встрявáють с хлѣбом-сóлий. Маладыя и тама, и тута, хлѣбушек цалúють. Вить он — дастáток сямьí.*

**Лексика.** У В. И. Даля представлено отличное от функционируемого толкование: **подымать молодых** — «разбудить, не давать спать; выводить из опочивальни» (СД, т. 3, с. 158 [16]). В СРНГ **подымать молодых** — «в свадебном обряде — будить новобрачных после первой ночи» (СРНГ, т. 28, с. 272 [19]), что также не соответствует значению в говоре.

### **Переезд в дом жениха (свадебная карета и возница на облучке)**

Перед отправлением к жениху новобрачным создавали условия, при которых они должны были добраться до пункта назначения в надлежащем виде: *Пóмню зимá сурóвая, митѣльна и зябка. Вѣчирам нас вѣвили на двор. Адѣли ф теплыи тулúпы балышійя. Закры́ли нас, чиб ни смять вяно́к. И чиб приѣхать к свата́м в харóшем састоя́ньи.*

Перевозили новобрачных на красивой карете с колокольчиком. Четырехколесный конный экипаж, управляемый возницей-родственником, специально подавался к порогу дома невесты: *И вот закры́тая карѣта запряжена двумя лашадьми. На ко́злах,*



на облучтэ сидэл Захáрич. Па снэгу прабира́лися на паселку. Свэ́та бы́ла ни видáть, ну мы дабра́лися. У нас да́жа калако́льчик нава́рьху зьянёл.

В доме жениха традиционно встречали хлебом-солью: *Как то́льтя мы при́ехали, нас встрéли радíтили хлэ́бам-со́лий и с ра́дастий правя́ли в хáту, к гáстям.*

### Дары

Одним из важных этапов главного дня свадьбы являлись *дары* — время преподнесения свадебных подарков молодоженам.

Нами установлено, что перед этим невеста переодевалась в другой наряд: *Апосля при́езда нявэ́ста тирдя́валась, фсе венéшное на́да бы́ла тупéрича снять. Нявэ́ста сымáя плáтию, фатú, вяно́к, нады́вая дру́гую, но́ваю плáтию вичéрнюю.*

Понятно, что здесь слово *венéшная* функционирует в значении «венечная — относящаяся к свадьбе одежда».

Далее, чем больше было приглашенных на торжество, тем дольше проходил процесс даров. Каждый гость становился участником, что, собственно, является отличительной чертой церемонии: *Дарíлися када́ упрáвю́тца вечíрам: лю́ди нéкторыи прамяждú дéлом атлучáются, сбéгають дамóй, скатíну пакóрмю́ть, хто и карóву падóя. Ну свáдьба ни прикращáлася. Нарóду мно́га... Нас пасади́ли в глáвной ко́мнати. Начинáютца дары́: за стол садя́тца малады́я и хресныи. Пёрвыми дóрю́тца радíтили жанихá. Тады́ и радíтили нявэ́сти. Падхóдю́ть атéц с ма́трий и жала́ють им ченьть. К дарáм стана́вилась балы́шяя óчиредь. Лю́ди патхадíли и патхадíли. И вот э́тая процедура́ вся длíлася часá три. Тады́ дéних-та ни было́, дýжа ни было́. Ёйх дарíли сафсэм ма́ла. Дарíли хто платóк, хто ю́нку, хто рубáху. Бо́ли дарíли атрэ́зы и клакí. Бува́ла, па трíцатъ клако́в надáрьвали. И такíх вот атрэ́зов мне надарíли пítьсят две шту́ки. А дéних сэмдисит вóсьмь рублéй.*

Те, кто одарил молодоженов, отправлялись продолжать гулять: *А в асталы́ных ко́мнатя́х шли пля́ски, висéлия.* По окончании даров крестные уединялись для подсчета: *Апосля́, кали́ отда́рилися, хресныи считáють дéньги.* Родственники жениха оставались здесь, а родственники невесты возвращались в дом ее родителей на вечернюю трапезу.

**Лексика.** В Словаре В. И. Даля *дары* — свадебные подарки; при заручинах или оглашении помолвки невеста дарит жениха платком, отца и мать его — рубахами; прочую родню его — простыми платками, ширинками, холстом (СД, т. 1, с. 384 [16]). По СРНГ *дары* — «свадебный подарок или свадебные подарки» (СРНГ, т. 7, с. 271 [19]), в этом значении лексема употребляется в Воронежской, Калужской, Курской, Орловской и Симбирской областях. В значении «процесс дарения» география распространения слова расширяется: Астраханская, Воронежская, Вологодская, Ленинградская, Новгородская, Ярославская области и КА ССР (СРНГ, т. 7, с. 272 [19]).

Словарь воронежских говоров в том же смысле называет местами функционирования лексической единицы Аннинский, Бутурлиновский, Острогожский, Поворинский, Рамонский, Репьевский, Хохольский, Семилукский и Терновский районы области. Таловский район не упоминается (СВГ, т. 2, с. 143 [15]).

У А. П. Евгеньевой дается иное толкование лексемы *дары*: «природные богатства...; хлеб и вино, приготовляемые особым образом священнослужителем и символизирующее тело и кровь Христа...» (МАС [9]), что позволяет считать ее семантическим диалектизмом.

Слово *дóрю́тся* соответствует литературному варианту «дарятся», в настоящем случае является фонематическим диалектизмом, в рассматриваемых нами словарях оно не отражено.

В говоре лексема *отрѣз* употребляется в значении «два с половиной – три метра ткани, преимущественно шерсти, для пошива платья». Лексическая единица *клок* репрезентируется как «полтора метра ткани, ситца, сатина или шелка, для пошива кофты или юбки».

### *Обдѣривание родителей жениха*

В Высоком существовал еще один обычай: в период даров невеста публично преподносила подарки семье жениха: *Абдѣрвала фсю семью. Абдѣрвала нявѣста срѣзам, как тольтя ани подарилися: атицѣ, свекору, — рубѣху; матери, свѣкрѣви, — атрѣз на платио; братьям — на утирке-рябушке и сестрам — на платку*.

Здесь важно понимать, что процесс вручения подарков новобрачной был трепетным моментом, поскольку теперь ей предстояло войти в новую семью, выстроить в ней отношения и привыкнуть к другому укладу жизни.

Интересно, что точно такой же обычай свадебного церемониала зафиксирован нами в поселке городского типа Таловая Таловского района Воронежской области [11, с. 177] и в селе Данково Каширского района Воронежской области [12, с. 18].

**Лексика.** Лексема *обдѣривать* отмечена в значении «одаривать». В СРНГ рассматриваемое слово представлено в ином смысле; у В. И. Даля с пометой «областное» находим слово одаренье (СД, т. 2, с. 538 [16]).

Лексическую единицу *утирка* словари русского языка приводят с пометами: «просторечное», «разговорно-сниженное» (СУ [20], СЕ [17]).

### *Ужин (озвучивание суммы, обмывание подарков, вечерняя трапеза)*

Знакомясь со свадебным обрядом, мы установили, что после завершения обычая «дары» крестные должны были озвучить гостям и новобрачным сумму того, что получили. Точнее, это делалось во время вечерней трапезы: *Пакѣдова люди висялилася, тама уж накрывали сталы к ужину, ведь в канцѣ, кали гости садилися, нада была объявить, скольтя надарили, наложили. Маладых тут жа сажали. Слова дяржали хресныи: хресный гварил пра денги, а хресная пирчисляла падартти, скольтя рубѣх, юбак, атрѣзаф, клаков, скольтя ишио чаго надарили*.

Далее все дружно наливали стаканы, кто спиртное, кто напитки, и обмывали подарки: *Абъявили, скольтя наложили. Начинают обмывать падартти, ужин начинатца. Родны нявѣсти ушли в дом к нявѣсти ужнать, а родны жаниховы тута ужнают. Давали гарячига барша, толкли кукурузу, варили кашу, канпот ис сушенок, пышти были пачныя вкусныя. И так жа длилася висѣлия дапазна. Тольтя позна ночий гости расхадилися на свайим дварам*.

Так завершался первый день свадьбы.

**Лексика.** В значении «выпивкой отмечать какое-либо событие» слово «обмывать» приводится в Большом академическом словаре с пометой *перен. разговорное-сниженное* (БАС [1]).

В СРНГ находим разные толкования лексической единицы *обмывать*, но есть и относящееся к свадебному обряду: «устраивать угощение по поводу свадебных покупок» с указанием Чкаловской области (СРНГ, т. 22, с. 137 [19]).

У В. И. Даля лексема *ужин* приведена в значении «самый стол, яства, блюда, еда, пища, которою ужинают» (СД, т. 4, с. 292 [16]). В данном случае толкование слова расширяется: *ужином* именуют заключительный элемент первого дня свадьбы, сопровождающийся многолюдным вечерним застольем и весельем в доме жениха. В ана-

логичном смысле мы зафиксировали обычай, существующий в Таловой Таловского района Воронежской области [11, с. 177].

### День второй

#### Поиск невесты

Утро второго дня церемониала, как мы установили, было достаточно веселым. В дом жениха являлось несколько родственников невесты. Они должны были найти здесь новобрачную, узнать, как ей спалось на новом месте: *А на ўтра, рана-рана с нявэстинай старань явіліся родныи и начали искать маладўху. А мода такая была: на́да маладўху схараніть. Минé спрятали ф чула́ни и так до́лга иска́ли. А я была́ дю́жа пло́ха аде́тая, ляхко́, да фся та́ма засты́ла, ну нашла́, сла́ва Богу.*

Далее молодожены приглашались в дом родителей невесты: *Кали́ нашла́, забира́ють малады́х в дом нявэ́сти.*

**Лексика.** Лексема *молодўха* в значении «молодая новобрачная» представлена в Толковом словаре живого великорусского языка без указания места (СД, т. 2, с. 282 [16]). В СРНГ находим это слово в толковании «невеста; новобрачная», территорией распространения называются Красноярская, Новосибирская, Омская, Свердловская области, КАССР, Литовская ССР и Латвийская ССР (СРНГ, т. 18, с. 228 [19]).

#### Утренние гости

Утром второго дня свадьбы новобрачные ходили в гости. Эта добрая традиция, на наш взгляд, свидетельствовала о нерушимой связи детей с родителями. А она, как стало известно, осуществлялась через постоянные контакты и закреплялась путем посещения отчего дома: *Эти жа, хто прихаді́л иска́ть, забра́ли нас, мы наряди́лися, и павяли́ нас к ма́ми, к папа́ни в дом. Сутра́ мы шли в го́сти. Ма́ма встрéла нас, пасади́ли нас апéть карма́ть. Там нямно́шка люде́й бы́ла, стряпу́хи в аснавно́м, теткі ма́й. Мы пабы́ли в гасця́х и апасля́ пашли́ наза́д.*

#### Уличное гулянье: ритуал «побираться»

Рассмотрим следующий интересный обычай, в реализации которого проявились музыкальные способности и актерское мастерство родственников разных возрастов, преимущественно молодых: *Блі́стие родныи убира́ютца хто как: хто в цыга́нов, хто в шуто́в наряжа́ютца. Грим на лицо́ кладу́ть, срáзам ни узнáшишь, хто эт. Ря́жныи в ра́зную аде́жду, хто в каку́я, хто на че был гарáзд, адява́лися фсе. С ні́ми гармоні́ст, іду́ть, часту́штил паю́ть, смяю́тця.*

Ряженные шли по улице, заходили в каждый двор и просили, клянчили в шушливой форме подарить что-то новобрачным. Именовалось действие *побираться*. Это было очень распространенным явлением в поселке в момент проведения свадьбы, поэтому никто из селян не удивлялся, наоборот, старались подыграть: *Наряженные ходо́ть па сялу́ пабира́ютца: про́сють даць малады́м. Пока іду́ть, заходо́ть в ка́жний двор иль у прахо́жих про́сють даць малады́м како́й-та пада́рок. У каго́ куры́цу пойма́ють и унясу́ть, шу́тють, ме́лочь дава́ли. Хто копе́йти дава́л: мо́жа пятна́цать, мо́жа два́цать копе́ик, а хто и рубаль це́льной. Дава́ли и яйцы кури́ныи и гуси́ныи, хто че мог. Все в тако́й тряпи́чний мяшо́чик зби́рали.*

**Лексика.** Лексема *убираться* в значении «одеваться в красивую одежду, наряжаться» у А. П. Евгеньевой приведена с пометой *разговорное* (МАС [9]). В СРНГ слово толкуется как «одеваться», территорией распространения называется Воронежская область (СРНГ, т. 46, с. 124 [19]). Однако в высоковском говоре лексическая единица включает в себя, кроме этого, и смысл: «одеваться в разные шушливые костюмы».

**Курица и дары ряженных**

Чрезвычайно самобытным действием являлся обряд «курица». Родственники невесты брали большую ветку садового дерева, преимущественно в форме треноги. В нее клали сено, оборудуя, как гнездо птицы. Веточки украшались маленькими разноцветными тканевыми лентами. Старались сделать из этого яркую декорацию. Перед походом в дом жениха в гнездо сажали молодую курицу-несушку, под нее клали яйцо. Начиная мини-карнавал: *На тряноги дэрива, украшинага рэзнымі цвятастымі лэнтамі, дэлають гняздó, стéлюць сéну, сажáють кúрицу с яйчэем. Привязвали кúрицу, чиб ни испужáлась. Жéншыны абязáтільна на плéчы накідвали цвятныі гаруснае платтí. Далее к ним присоединялись ряженные: *Идуть гóсти и ряжныи по дирэвни к жаныху, паюць пэсни, пляшуть. У них с сабóй в сýмтí бутылка пал-литрóвая стяклáнная с самагонам, заку́ска: хлеб порезна́й, агурцы саленыи, мож какáя-ньт канхвэтка. Па дарóги кагó встрэ́тую, угаши́ають, налива́ють вь́пить за малады́х.* Кстати, родители невесты в обряде не участвовали.*

Когда толпа приходила в дом жениха, сваты давали символическую сумму за курицу, как бы выкупая ее: *Дахадíли да хáти жаныхá, занасíли ва двор вэтку с кúрицей, тама и аставля́ли, чиб нявэста абаснавáлась в дóми. И как кúрица нисé яйчэи, там маладúха наражáла б дитёв. За энтаю вэтку с кúрочтэй давáли нямно́га дэньжонок ряжным, а энти тады́ фсэ пердадúть молоды́м.*

Смысл существовавшего обычая, по мнению высочан, заключался в том, чтобы невеста прижилась в новой семье, став полноправным ее членом. И, конечно же, смогла продолжить род.

Здесь, безусловно, отчетливо просматривается глубокая народная мудрость. Философия жизни раскрывается через содержание обычая: *гнездо* — дом, *курица-несушка* — молодая женщина, яйцо — ее будущий ребенок (дети).

Любопытен факт, что в период обряда было принято дарить то, что собрали ряженные с односельчан, невесте и жениху. Делали это они в забавной форме: *Калí кúрицу приняслí в дом жаныхá, сажáють малады́х на цэнтру сталá, и ряжные дóрются: выклáдвають на аднэй штúке че насабíрали, и за кáжную капéйтю заставля́ли цилавáтца. Смéху была пóлна.*

Затем начиналось небольшое угощение: *Тúта уж угаши́ають всех гастéй, радíтили жаныхá сажáють всех за сталы́. Жаныхóва радня́ кóрма нявэстиных.*

Естественно, пели веселые песни, исполняли частушки, плясали в кругу: *Паюць под ба́ян, пляшуть, припева́ють, гуля́ють часóв до трэх дэня.*

Через костюмированное представление в обряд включались и другие жители поселка, односельчане становились пассивными участниками действия, одаривая ряженных небольшими подарками для молодоженов. Подчеркнем, что о свадьбе в деревне знали все. К тому же в один день зачастую одновременно проводились 2–3 свадьбы.

**Лексика.** Этот же обряд имел место и в поселке городского типа Таловая Воронежской области [11, с. 178–179]. Однако лексема *курица* в описанном нами толковании в указанных словарях не представлена.

Литературное слово *ряженные*, относящееся к данному обычаю, имеет значение «одетый, переодетый таким образом, чтобы изображать кого-либо, ради шутки», относится к устаревшим (МАС [9]). У В. И. Даля приводится толкование «переряженный, окрутник, одетый чудно, не по обычаю, ради шуток» (СД, т. 3, с. 545 [16]).

Лексема *гарусный* функционирует в значении «сделанный из гаруса: хлопчато-бумажной ткани, на ощупь похожей на шерстяную» (МАС [9]).

### **Вечерние гости**

Следующим этапом второго дня свадьбы были гости: *Вéчиром звáли в гóсти в дом нявэсти сáмых блíстих. Звáли сваййíх рóдных, ну а в аснавнóм — сватóв. Ани́ прихадíли азнакóмитца, агласíть скóльтя чагó падáрьно. Ёйх набира́лося чилавэ́к двáцать.*

В частности, особое почтение уделялось сватам: *В гастя́х нас пасади́ли, ту́та фсю внима́нью на малады́х и на радíтилев жаниха́.*

Заметим, что впервые в обряде родители невесты тоже приглашались за праздничный стол. Ранее они являлись организаторами всех мероприятий церемониала. Разместить, накормить и напоить в домашних условиях большое количество приглашенных в осенне-зимний период времени было достаточно сложно. *Радíтили нявэсти ани́ уж сидéли. Астальнiе ба́бы падава́ли на стол, йим как бы в канцé фсягó да́ли вазмóжнасть пирдыхну́ть.*

В гостях во время трапезы вели беседы, пели песни: *Да палнóчи иль глубóкай нóчи фсе сидя́ть, яды́ть, выпиваю́ть. И паю́ть пэ́сни душе́внаи, выво́дють рáзными галаса́ми.*

Аналогичное действие было принято проводить уже на следующий день в доме жениха: *Жанихо́ва старана́ начина́ють гатóвитца. К ним далжны́ прити́ть в гóсти сваты́. Вéчиром трéтиго дня жанихо́ва радня́ бра́ли гастéй: сáмых рóдных. То́жа паю́ть тут и висля́тца.*

### **Бракосочетание**

Официальная регистрация брака не являлась обязательной до самой свадьбы. *Бо́льши записва́лись апасля́ сва́дьби. Ня сра́зу. Ёздили в сільсавéт ра́ни вдвоем, ну патóм ста́ли в клуби ригистрíрвать.* Чаще всего ее осуществляли именно после всех описанных выше мероприятий церемониала.

В связи с открытием в Высоком клуба сюда, в новое здание, стали выезжать из соседней деревни председатель сельского совета и секретарь. Это мог быть любой рабочий день (по договоренности). Здесь они в торжественной обстановке осуществляли запись в книге актов гражданского состояния: *Нас записвали чéрез три недéли пóсле сва́дьби. Была́ председáтель сельсавéта и секретáрша. И лю́ди бы́ли. Падарíли с сельсавéта нам мýлу земляни́чную и адекалóн. Кальца́ пакупнóго ни былó. Сдéлали, вы́били из пятикопéеиной монéты нам к ригистрíции.*

На этом заканчивался народный обряд.

**Лексика.** Далее позволим рассмотреть некоторые лексические единицы, выявленные в ходе исследования, по типам противопоставленных диалектных различий. Отметим, что наиболее отчетливо они проявились в следующих примерах: 1) **семантические диалектизмы** (слова, отличающиеся от слов литературного языка значениями): *вы́куп*, *дары́*, *запóй*, *ку́рица*, *клок*, *молоды́х*, *отрэ́з*, *постéль*, *подыма́ть* *смотрíны*, *узел*; 2) **словообразовательные диалектизмы** (слова, отличающиеся от литературных эквивалентов словообразовательными аффиксами): *сватíнки* — *сватовство*, *встрéла* — *встретила*, *егóвы* — *его*, *завéски* — *занавески*, *збира́ли* — *собирали*, *моли́тник* — *молитвенник*, *обда́ривание* — *одаривание*, *питьсýт* — *пятьдесят*, *прима́лись* — *принимались*, *прити́ть* — *прийти*, *раскла́дали* — *раскладывали*, *скок* — *сколько*, *сра́зам* — *сразу*, *то́льтя* — *только*; 3) **фонематические диалектизмы** (слова, совпадающие по значению со словами литературного языка, но отличающиеся от них

фонемой): *аржаная* — *ржаная*, *борш* — *борщ*, *бувало* — *бывало*, *венешная* — *вечная*, *дóрются* — *дарятся*, *испужáлась* — *испугáлась*, *када́* — *когда́*, *комнатя́* — *комнаты*, *ка́жный* — *ка́ждый*, *ко́жные* — *кожаные*, *лакиро́вными* — *лакированные*, *обмува́ть* — *обмывать*, *одежа* — *одежда*, *однэм* — *одном*, *передева́ться* — *переодеваться*, *пла́тие* — *платье*, *сабé* — *себе*, *тада́* — *тогда*, *тисéль* — *кисель*, *ту́хли* — *туфли*, *хрестные* — *крестные*, *кто* — *кто*, *шифонёр* — *шифоньер*; 4) **акцентологические диалектизмы** (слова, отличающиеся от литературных слов местом ударения): *братя́* — *братья*, *деды́* — *деды*, *на́ печь* — *на пéчь*, *наря́женные* — *наря́женые*, *пóлно* — *полно́*, *платя́* — *платья́*, *ро́дные* — *родные́*, *сéмью* — *семью́*, *стаканы́* — *стаканы́* и др.

Укажем на *просторечные* и *разговорные* слова: *ба́бки*, *дядя́*, *засты́ла*, *меленькие*, *обме́рки*, *стряпухи*, *ути́рка*, *убо́р*, *убира́ться*; а также слова с пометой «устаревшие»: *пир*, *ря́женные* и др.

#### 4. Заключение

Таким образом, в настоящем изыскании репрезентирован церемониал 60-х гг. XX в., состоящий из 22 этапов, взаимосвязанных друг с другом. Подчеркнем: именно такой была идеальная традиция проведения свадебного обряда в Высоком.

Погрузившись в прошлое, мы как будто смогли реально стать очевидцами происходящего и установить его характерные черты. Более того, в стремлении постичь глубину заложенных в ритуал смыслов стали свидетелями целой эпохи и культуры самих людей. Картина мира диалектоносителей, на наш взгляд, представляет собой определенную единую систему человеческих ценностей, конструируя которую респонденты показывают индивидуальный мир и мир вокруг себя, по-своему самовыражаясь в нем.

Так, в Высоком отчетливо просматривается коллективный порядок проведения ритуала. Продемонстрируем его этапы в обобщенном структурном виде:

- 1 Сватинки (*помолвка, традиция «бить по рукам», наказ крестных, угощение*).
- 2 Запой (*застолье, дары*).
- 3 Обмерки.
- 4 Постель.
- 5 Выкуп узла жениха.
- 6 Благословение детей.
- 7 Убор невесты.

#### *День первый*

- 1 Венчание.
- 2 Свадебный пир.
- 3 Смотрины.
- 4 Поднимание молодых.
- 5 Переезд в дом жениха (*свадебная карета и возница на облучке*).
- 6 Дары.
- 7 Обдаривание родителей жениха.
- 8 Ужин (*озвучивание суммы, обмывание подарков, вечерняя трапеза*).

#### *День второй*

- 1 Поиск невесты.
- 2 Утренние гости.
- 3 Уличное гулянье: ритуал «побираться».
- 4 Курица и дары ряженных.
- 5 Вечерние гости.

*День третий*

## 1. Вечерние гости.

Установлено, что не привязанной ко времени обычая оказалась только официальная *регистрация брака* молодоженов, представляющая собой самостоятельный этап обряда.

На основании анализа утверждаем, что высококовская свадьба — это удивительный масштабный ритуал и по содержанию многообразных обрядовых мероприятий и этапов, логически связанных между собой, и по количеству участников. Впервые был зарегистрирован и детально описан большой церемониал в маленьком поселке, который ранее не удалось зафиксировать ни в одном из обследованных населенных пунктов Воронежской области. Его с уверенностью можно считать самобытным спектаклем, поскольку здесь проявились и певческие, музыкальные способности, харизма гостей, и удивительные скрытые таланты, и своеобразное актерское мастерство участвующих в ритуале. Все вместе придало обычаю особую значимость.

Со всей очевидностью ясно, что в представленной модели свадьбы заложено коллективное воззрение высочан о традиционных ценностях. Оно помогает понять картину мира диалектоносителей, существовавшую в 60-е гг. прошлого века.

Итак, через традиционный обычай мы смогли рассмотреть систему духовных ориентиров сельских людей. Попытки реанимировать старинный ритуал в рамках современного состояния деревенской культуры привели к реконструкции процессов, происходивших в прошлом, и выявлению особенностей языка коренных жителей поселка.

Смыслы и идеалы, заложенные в описанное выше содержание, в XXI в. поменялись. Многие из них не просто стали редкими, скорее, уже относятся к раритетным. Собранные же свидетельства отражают богатство лучших воспоминаний и достойного опыта и, безусловно, имеют научное значение. В настоящее время актуально не потерять связь с традициями прошлого, так как это может привести к их полнейшей утрате.

**СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ**

- 1 Большой академический словарь русского языка / под ред. Л. И. Балахонова. М.: Наука; СПб.: Наука, 2004. URL: <https://556.slovaronline.com/> (дата обращения: 03.03.2021).
- 2 *Буслаев Ф. И.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства: в 2 т. СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза», 1861. Т. 1. 643 с. Т. 2. 429 с.
- 3 *Буслаев Ф. И.* Народная поэзия: Исторические очерки. СПб.: Императорская АН, 1887. VI [2]. 501 с.
- 4 *Гердер И. Г.* Идеи к философии истории человечества. М.: Наука, 1977. 703 с.
- 5 *Гриднева Л. М.* Высокий. Время, события, люди. 1922–2007. Таловая: Таловская районная редакция, 2007. 44 с.
- 6 *Гумбольдт В. фон.* О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества // Избранные труды по языкознанию. М.: Прогресс, 1984. С. 37–297.
- 7 *Гумбольдт В. фон.* Язык и философия культуры. М.: Прогресс, 1985. 451 с.
- 8 *Малиновский Б.* Функциональный анализ. Антология исследований культуры. СПб.: Унив. книга, 1997. Т. 1: Интерпретации культуры. 728 с.
- 9 Словарь русского языка: в 4 т. / ред. А. П. Евгеньева. М.: Русский язык, 1999. Т. 1–4 // Фундаментальная электронная библиотека «Русская литература и фоль-

- клар». URL: <http://feb-web.ru/feb/mas/mas-abc/default.asp> (дата обращения: 03.03.2021).
- 10 Музыкальные инструменты в культуре славян и народов России // Perunica.ru. URL: <https://www.perunica.ru/kultura/9653-muzykalnye-instrumenty-v-kulture-slavjan-i-narodov-rossii.html> (дата обращения: 03.03.2021).
- 11 Недоступова Л. В. Лексика свадебного обряда в говоре поселка городского типа Таловая Воронежской области (этнолингвистическое описание) // Научный вестник ВГАСУ. Серия: Современные лингвистические и методико-дидактические исследования. 2009. Вып. 2 (12). С. 172–180.
- 12 Недоступова Л. В. Особенности свадебного обряда в селе Данково Воронежской области // Неофилология. 2020. Т. 6, № 21. С. 15–20.
- 13 Откупицков Ю. В. К истокам слова. Рассказы о науке этимологии. СПб.: Авалон, Азбука-Классика, 2000. 356 с.
- 14 Потемня А. А. Мысль и язык. Киев: СИНТО, 1993. 192 с.
- 15 Словарь воронежских говоров. Воронеж: Изд-во ВГУ, 2004-. Вып. 1: А-Вячать. 2004. 303 с. Вып. 2: Га-Жучок. 2007-. 307 с. Вып. 3: З-Й. 2019-. 503 с.
- 16 Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. М.: ОЛМА Медиа Групп, 2008. Т. 1. 640 с. Т. 2. 672 с. Т. 3. 576 с. Т. 4. 576 с.
- 17 Ефремова Т. Ф. Новый словарь русского языка. Толково-образовательный. М.: Русский язык, 2000. URL: <https://lexicography.online/explanatory/efremova/> (дата обращения: 03.03.2021).
- 18 Сепир Э. Язык: Введение в изучение речи / пер. с англ., примеч. и вводная ст. А. М. Сухотина; предисл.: С. Л. Белевицкого. М.; Л.: Соцэкгиз, 1934, 223 с.
- 19 Словарь русских народных говоров. Вып. 1–2. М.; Л.: Наука, 1965–1966. Вып. 3–26. Л.: Наука, 1968–1991. Вып. 27–50. СПб.: Наука, 1992–2018. URL: <https://iling.spb.ru/vocabula/srng/srng> (дата обращения: 03.03.2021).
- 20 Толковый словарь русского языка: в 4 т. М.: Сов. энциклопедия: ОГИЗ, 1935–1940 // Фундаментальная электронная библиотека «Русская литература и фольклор». URL: <http://feb-web.ru/feb/ushakov/ush-abc/default.asp> (дата обращения: 03.03.2021).
- 21 Толстой Н. И. О предмете этнолингвистики и ее роли в изучении языка и этноса // Ареальные исследования в языкознании и этнографии: (Язык и этнос): сб. науч. тр. Л.: Наука, 1983. С. 181–190.
- 22 Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М.: Индрик, 1995. С. 27–40.
- 23 Boas F. Some philological aspects of anthropological research // Science. 1906. Vol. 23. P. 641–645.
- 24 Whorf B. L. The relation of habitual thought and behavior to language, 75–93, Language, culture, and personality, essays in memory of Edward Sapir / ed. by L. Spier // Language, culture, and personality / ed. by Spier L. Menasha, Wisconsin, 1941. Pp. 75–93.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- БАС — Большой академический словарь русского языка.  
 МАС — Словарь русского языка: в 4 т. / ред. А. П. Евгеньева.  
 СВГ — Словарь воронежских говоров.



СЕ — *Ефремова Т. Ф.* Новый словарь русского языка. Толково-образовательный.  
СРНГ — Словарь русских народных говоров.  
СУ — *Ушаков Д. Н.* Толковый словарь русского языка: в 4 т.

\*\*\*

© 2022. **Lubov V. Nedostupova**  
Voronezh, Russia

**REPRESENTATION OF THE WEDDING TRADITION  
OF THE 60-S OF THE 20 CENTURY IN THE VORONEZH REGION  
(Ethnolinguistic Aspect)**

**Abstract:** This research presents content and routine of the wedding ceremony. The aim of the paper is to reconstruct the traditional custom from surviving memories of eyewitnesses and to identify the accompanying vocabulary in the village of Vysoky of the Talovsky district. The novelty of the study is due to the fact that for the first time a large ceremony was recorded and described in detail in a small village, which had not previously been recorded in any of the surveyed settlements of the Voronezh region. It can be safely considered an original performance. The representation of the ritual is made as an image of tradition through language, tradition in language. As a result, unusual for the 21<sup>st</sup> century features of a wedding were obtained, consisting of 22 different stages, interconnected with each other, and the vocabulary instrumental in providing insight into content of the main custom of the family cycle. The study specifies that meanings and ideals embedded in the reproduced content have now changed. The practical significance of the work lies in the fact that unique information can be used as the basis for collecting of original family cycle rituals belonging to villagers and existing in the 20<sup>th</sup> century.

**Keywords:** language, ritual vocabulary, spiritual culture, wedding ceremony, folk tradition, picture of the world.

**Information about the author:** Lubov V. Nedostupova — PhD in Philology, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Russian Language and Intercultural Communication, Voronezh State Technical University, Moskovsky pr., 14, 394026 Voronezh, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1978-4725> E-mail: [nedostupowa2009@yandex.ru](mailto:nedostupowa2009@yandex.ru)

**Received:** May 13, 2021

**Approved after reviewing:** July 08, 2021

**Date of publication:** March 28, 2022

**For citation:** Nedostupova L. V. Representation of the wedding tradition of the 60-s of the 20<sup>th</sup> century in the Voronezh region (Ethnolinguistic Aspect). *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2022, vol. 63, pp. 55–75. (In Russian) <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-55-75>

**REFERENCES**

- 1 *Bol'shoi akademicheskii slovar' russkogo iazyka* [The great academic dictionary of the Russian language], edited by L. I. Balakhonova. Moscow, Nauka Publ.; St. Petesburg, Nauka Publ., 2004. Available at: <https://556.slovaronline.com/> (accessed 03 March 2021). (In Russian)

- 2 Buslaev F. I. *Istoricheskie ocherki russkoi narodnoi slovesnosti i iskusstva: v 2 t.* [Historical sketches of Russian folk literature and art: v 2 vols.]. St. Petersburg, Tipografiia tovarishchestva “Obshchestvennaia pol'za” Publ., 1861. Vol. 1. 643 p. Vol. 2. 429 p. (In Russian)
- 3 Buslaev F. I. *Narodnaia poeziia: Istoricheskie ocherki* [Folk poetry: Historical essays]. St. Petersburg, Imperatorskaia Akademiia nauk Publ., 1887. VI [2]. 501 p. (In Russian)
- 4 Gerder I. G. *Idei k filosofii istorii chelovechestva* [Ideas for the philosophy of the history of mankind]. Moscow, Nauka Publ., 1977. 703 p. (In Russian)
- 5 Gridneva L. M. *Vysokii. Vremia, sobytiia, liudi. 1922–2007* [High. Time, events, people. 1922–2007]. Talovaia, Talovskaia raionnaia redaktsiia Publ., 2007. 44 p. (In Russian)
- 6 Gumbol'dt V. fon. O razlichii stroeniia chelovecheskikh iazykov i ego vliianii na dukhovnoe razvitie chelovechestva [On the difference in the structure of human languages and its influence on the spiritual development of mankind]. In: *Izbrannye trudy po iazykoznaniiu* [Selected works on linguistics]. Moscow, Progress Publ., 1984, pp. 37–297. (In Russian)
- 7 Gumbol'dt V. fon. *Iazyk i filosofii kul'tury* [Language and philosophy of culture]. Moscow, Progress Publ., 1985. 451 p. (In Russian)
- 8 Malinovskii B. *Funktsional'nyi analiz. Antologiiia issledovaniia kul'tury* [Functional analysis. An anthology of cultural studies]. St. Petersburg, Universitetskaia kniga Publ., 1997. Vol. 1: Interpretatsii kul'tury [Interpretations of Culture]. 728 p. (In Russian)
- 9 *Slovar' russkogo iazyka: v 4 t.* [Russian Dictionary: in 4 vols.], edited by A. P. Evgen'eva. Moscow, Russkii iazyk Publ., 1999. Vols. 1–4. Fundamental'naia elektronnaia biblioteka “Russkaia literatura i fol'klor” [Fundamental electronic library “Russian Literature and Folklore”]. Available at: <http://feb-web.ru/feb/mas/mas-abc/default.asp> (accessed 03 March 2021). (In Russian)
- 10 Muzykal'nye instrumenty v kul'ture slavian i narodov Rossii [Musical instruments in the culture of the Slavs and peoples of Russia]. In: *Perunica.ru*. Available at: <https://www.perunica.ru/kultura/9653-muzykalnye-instrumenty-v-kulture-slavjan-i-narodov-rossii.html> (accessed 03 March 2021). (In Russian)
- 11 Nedostupova L. V. Leksika svadebnogo obriada v govore poselka gorodskogo tipa Talovaia Voronezhskoi oblasti (etnolingvisticheskoe opisanie) [The vocabulary of the wedding ceremony in the dialect of the urban-type settlement Talovaya of the Voronezh region (ethnolinguistic description)]. In: *Nauchnyi vestnik VGASU. Seriia: Sovremennye lingvisticheskie i metodiko-didakticheskie issledovaniia* [Modern linguistic and methodological-didactic research], 2009, issue 2 (12), pp. 172–180. (In Russian)
- 12 Nedostupova L. V. Osobennosti svadebnogo obriada v sele Dankovo Voronezhskoi oblasti [Features of the wedding ceremony in the village of Dankovo, Voronezh region]. *Neofilologiiia*, 2020, vol. 6, no 21, pp. 15–20. (In Russian)
- 13 Otkupshchikov Iu. V. *K istokam slova. Rasskazy o nauke etimologii* [To the origins of the word. Stories about the science of etymology]. St. Petersburg, Avalon, Azbuka-Klassika Publ., 2000. 356 p. (In Russian)
- 14 Potebnia A. A. *Mysl' i iazyk* [Thought and Language]. Kiev, SINTO Publ., 1993. 192 p. (In Russian)
- 15 *Slovar' voronezhskikh govorov* [Dictionary of Voronezh dialects]. Voronezh, Izdatel'stvo VGU Publ., 2004-. Vol. 1: A-Viachat'. 2004. 303 p. Vol. 2: Ga-Zhuchok. 2007-. 307 p. Vol. 3: Z-I. 2019-. 503 p. (In Russian)

- 16 Dal' V. I. *Tolkovyĭ slovar' zhivogo velikoruskogo iazyka: v 4 t.* [Explanatory dictionary of the living Great Russian language: in 4 vols.]. Moscow, OLMA Media Grupp Publ., 2008. Vol. 1. 640 p. Vol. 2. 672 p. Vol. 3. 576 p. Vol. 4. 576 p. (In Russian)
- 17 Efremova T. F. *Novyi slovar' russkogo iazyka. Tolkovo-obrazovatel'nyi* [New Dictionary of the Russian language. Explanatory and educational]. Moscow, Russkii iazyk Publ., 2000. Available at: <https://lexicography.online/explanatory/efremova/> (accessed 03 March 2021). (In Russian)
- 18 Sepir E. *Iazyk: Vvedenie v izuchenie rechi* [Language: An Introduction to the study of speech], translated from English, notes and introductory article by A. M. Sukhotina; preface: S. L. Belevitskii. Moscow, Leningrad, Sotsekgiz Publ., 1934, 223 p. (In Russian)
- 19 *Slovar' russkikh narodnykh govorov. T. 1–2* [Dictionary of Russian folk dialects. Vols. 1–2]. Moscow, Leningrad, Nauka Publ., 1965–1966. Vol. 3–26. Leningrad, Nauka Publ., 1968–1991. Vol. 27–50. St. Petersburg, Nauka Publ., 1992–2018. URL: <https://iling.spb.ru/vocabula/srng/srng> (data obrashcheniia: 03.03.2021). (In Russian)
- 20 *Tolkovyĭ slovar' russkogo iazyka: v 4 t.* [Russian Dictionary: in 4 vols.]. Moscow, Sovetskaia entsiklopediia: OGIZ Publ., 1935–1940. Fundamental'naiia elektronnaia biblioteka “Russkaia literatura i fol'klor” [Fundamental electronic library “Russian Literature and Folklore”]. Available at: <http://feb-web.ru/feb/ushakov/ush-abc/default.asp> (accessed 03 March 2021). (In Russian)
- 21 Tolstoi N. I. O predmete etnolingvistiki i ee roli v izuchenii iazyka i etnosa [On the subject of ethnolinguistics and its role in the study of language and ethnos]. In: *Areal'nye issledovaniia v iazykoznanii i etnografii: (Iazyk i etnos)* [Areal studies in linguistics and ethnography: (Language and ethnos)]. Leningrad, Nauka Publ., 1983, pp. 181–190. (In Russian)
- 22 Tolstoi N. I. *Iazyk i narodnaia kul'tura. Ocherki po slavianskoi mifologii i etnolingvistike* [Language and folk culture. Essays on Slavic mythology and ethnolinguistics]. Moscow, Indrik Publ., 1995, pp. 27–40. (In Russian)
- 23 Boas F. Some philological aspects of anthropological research. *Science*, 1906, vol. 23, pp. 641–645. (In English)
- 24 Whorf V. L. The relation of habitual thought and behavior to language, 75–93, Language, culture, and personality, essays in memory of Edward Sapir, edited by L. Spier. *Language, culture, and personality*, edited by Spier L. Menasha, Wisconsin Publ., 1941, pp. 75–93. (In English)

#### LIST OF ABBREVIATIONS

BAS — The large academic dictionary of the Russian language.

MAS — Dictionary of the Russian language: in 4 volumes. Ed. by A. P. Evgeniev.

SVG — Dictionary of Voronezh dialects.

SE — Efremova T. F. New dictionary of the Russian language. Intelligently educational.

SRNG — Dictionary of Russian folk dialects.

SU — Ushakov D. N. Explanatory dictionary of the Russian language: in 4 vols.

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-76-88>

УДК 008

ББК 71.05(2)

Научная статья / Research Article

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

© 2022 г. Н. Н. Исаченко  
г. Тюмень, Россия

### ЯДРО КУЛЬТУРНОГО КОДА РУССКОГО НАРОДА КАК СДЕРЖИВАЮЩИЙ ФАКТОР РЕССЕНТИМЕНТА

**Аннотация:** В последние десятилетия в коллективное сознание усиленно насаждается идея признания рессентимента характерной чертой русского народа, что оказывает негативное влияние на формирование образа России, народа, подрывает авторитет страны как в мировом сообществе, так и в глазах собственных граждан. В этой связи ставится задача выявить обоснованность такого заявления. С этой целью в рамках данной статьи был использован обширный материал, исследующий генезис русской цивилизации и специфику характера русского народа в культурно-историческом контексте: от Древней Руси до современного этапа цивилизационного развития. Характер русского народа, его культурный код складывались на протяжении веков, обогащались собственным и мировым опытом под влиянием различных факторов. Как в любой другой стране, рессентимент формировался в переломные моменты в истории государства: в период войн, революций, кризисов, сопровождающихся трансформацией ценностной системы, кризисом культуры. Было выявлено, что при наличии отрицательных черт ядром культурного кода русского народа являются толерантность, доброта, отходчивость, всепрощение, великодушие, милосердие, сострадание, незлопамятность, что дает основание для утверждения следующей мысли: для русского человека зависть, ненависть, подлость, месть, способствующие формированию рессентимента, не являются характерными чертами, следовательно, рессентимент не является отличительной особенностью русского народа. Таким образом, позиция, утверждающая рессентимент характерной чертой какого-либо народа, этноса, является заблуждением. Рессентимент формируется при наличии неблагоприятных социально-экономических и культурных условий у отдельных индивидов, групп, маргинальных сообществ вне принадлежности к отдельной нации, этносу. В современном обществе существуют факторы, способствующие формированию рессентимента и его распространению посредством информационно-коммуникативных технологий. В статье предлагаются способы предупреждения рессентимента.

**Ключевые слова:** рессентимент, ядро культурного кода, нравственное совершенствование, трансформация ценностной системы, кризис культуры, заряженность рессентиментом.

**Информация об авторе:** Надежда Николаевна Исаченко — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры гуманитарных наук и технологий, Тюменский индустриальный университет, ул. Володарского, д. 38, 650000 г. Тюмень, Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7246-5822> E-mail: [isachenkonadezhda@mail.ru](mailto:isachenkonadezhda@mail.ru)

**Дата поступления:** 16.03.2021

**Дата одобрения рецензентами:** 18.07.2021

**Дата публикации:** 28.03.2022

**Для цитирования:** Исаченко Н. Н. Ядро культурного кода русского народа как сдерживающий фактор рессентимента // Вестник славянских культур. 2022. Т. 63. С. 76–88. <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-76-88>

Термин «рессентимент» был заимствован Ф. Ницше из французского языка и использован им в работе «К генеалогии морали», в которой беспощадно «критиковалась мораль современного ему общества» [18, с. 319]. По убеждению немецкого мыслителя, зарождению рессентимента способствовали церковные реформы XVI–XVII вв. в Европе, целью которых было преобразование католического христианства, что явилось источником всплеска всеобщей ненависти, ожесточения [18, с. 374] в Европе.

Согласно Ф. Ницше, рессентимент стал активно формироваться в западной культуре, когда общество прекратило совершенствоваться, отдавая предпочтение низменному. Формированию рессентимента, по Ницше, предшествует осознание индивидом своего низкого положения в обществе. В толковании Ф. Ницше рессентимент — это комплекс негативных эмоций: зависти, злости, ненависти, гнева, сопровождающихся жаждой мести, деформирующих систему ценностей, вследствие чего происходит искажение восприятия реального мира, переоценка собственных взглядов, при этом слабого человека считают сильным, а сильного воспринимают как слабого, ничтожного.

Согласно Ф. Ницше, есть две модели рессентимента: экстравертируемая и интравертируемая. Первая модель формируется через осознание индивидом своей бедности, неуспешности и определение виновным в его проблемах другого (обеспеченного, успешного). Вторая модель вырабатывается в ситуации признания индивидом себя виновным в собственных бедах. Через осознание собственной ущербности, ничемности злость, негодование направляются на себя [18, с. 192]. Обе модели рессентимента способствуют деформации ценностных установок, моральных норм, одобряемых обществом.

В социогуманитарном дискурсе концепт «рессентимент» имеет разные интерпретации, но чаще всего его трактуют как негодование, ненависть, мстительность, сформированные у людей, подвергающихся насилию, угнетению, а также у завистливых и стремящихся к господству индивидов [30]. Мы рассматриваем рессентимент как культурный феномен, формирующийся на основе зависти, злости, страха, ненависти, мести, способствующий формированию партикулярного кода, включающего установки, убеждения, не соответствующие общепринятым в обществе. Вследствие этого деформируется система ценностей, изменяется мировоззрение. Рессентимент, зарождающийся на индивидуальном уровне как мировоззрение, распространяется на коллективном уровне посредством информационно-коммуникативных технологий, проявляясь в деструктивных действиях, нацизме, расизме.

В последние годы в социогуманитарном дискурсе муссируется идея признания рессентимента характерной чертой русского народа. Первым, кто озвучил идею

признания ressentимента национальной чертой русских, был М. Шелер. В работе «Рессентимент в структуре моралей» [27, с. 131] он писал о том, что нашел тому подтверждение в произведениях Ф. Достоевского, Н. Гоголя, Л. Толстого, герои которых «заряжены ressentиментом». Позднее эта идея была подхвачена Д. Ранкур-Лаферьером, М. Ямпольским, Н. Орбелом, С. Карагановым, С. Медведевым.

Д. Ранкур-Лаферьер исходит из утверждения склонности к агрессивности русского человека [22]. «Заряженность» ressentиментом выше названные исследователи объясняют многовековым внешним и внутригосударственным угнетением русского народа (монголо-татарское иго, крепостное право, сословное деление, сталинский режим), а также отсутствием возможности у русских освободиться от негативных эмоций. Опираясь на идею М. Шелера, Н. Орбел, М. Ямпольский характеризуют Россию как страну победившего ressentимента, утверждая, что все российское общество, от президента «до стрелочника, является носителем ressentимента» [30]. Согласно М. Ямпольскому, С. Караганову, основанием для формирования ressentимента у российской политической элиты является «факт непризнания России на мировой арене как равного игрока» [30]. Ощущение беспомощности «перед лицом чиновников и судов» [30], плохая адаптация к рыночной системе способствуют формированию ressentимента у простых граждан. Проявлением ressentимента М. Ямпольский называет попытку представителей политической элиты перенести собственные неудачи на внешнего врага. С. Медведев отождествляет ressentимент с вирусом, который «самовоспроизводится и порождает новые запреты» [17], вовлекая «в свои ряды» обиженных. Согласно В. П. Козырькову, ressentимент, как социоантропная матрица, обуславливает поведение людей и влияет на все аспекты бытия [13].

Попытаемся разобраться в том, насколько обоснована позиция философов, признающих ressentимент характерной чертой русского народа. В связи с этим мы ставим перед собой задачу через выявление основных черт, ценностей, составляющих культурный код, сформировать объективный образ народа. Это возможно с опорой на следующие составляющие: 1) научное знание, включающее работы зарубежных и российских авторов, исследующих исторический путь России, культуру, культурный код народа; 2) художественно-образное познание, сформированное на основе знаний об истории, выдающихся личностях, простом народе, характере, укладе жизни, полученных из разных источников; 3) социальная практика, информация, полученная в процессе взаимодействия (семья, коллектив), отражающая бытие русского человека; 4) эмпирические исследования.

В социогуманитарном дискурсе накоплен обширный теоретический и эмпирический материал, исследующий особенности русской цивилизации, характера русского народа. Отличительной особенностью социокультурной динамики российского общества является ее инверсионный характер, предполагающий отказ от устоявшегося уклада жизни, от традиций. Характер русского народа, его культурный код складывались на протяжении веков, обогащались собственным и мировым опытом под мощным влиянием разных факторов. О мощном воздействии на формирование русского характера природно-географических и климатических условий писали Н. М. Карамзин, С. М. Соловьев, В. О. Ключевский, Л. Н. Гумилев. Многочисленные вызовы со стороны неблагоприятных природных факторов, территории, сурового климата требовали усилий для выживания и формировали в русском человеке своеобразные, присущие только ему черты: сдержанность, уравновешенность, стойкость, терпение, непритязательность, привычку довольствоваться малым, способность преодолевать трудности

и мобилизовывать внутренние силы для решения проблем [12, с. 279], что не характерно для народов Европы. Рискованное земледелие и короткий сельскохозяйственный цикл сформировали способность работать в авральном режиме и «бросаться из крайности в крайность: от бунта к покорности, от пассивности к героизму» [6, с. 231].

Геополитическое расположение явилось значимым фактором в необходимости защиты своей земли от набегов как со стороны Запада, так и Востока и сформировало чувство любви к Родине. Однако, несмотря на то что России на протяжении многих сотен лет приходилось вести борьбу с завоевателями, отличительными чертами русских являются миролюбие (чужого не надо), гостеприимство и толерантность.

В русской общине веками формировались соборность, коллективизм, взаимовыручка. Ширь территорий, беспредельность просторов рождали ощущение свободы, представления о вольнице, которую можно было обрести, спасаясь на бескрайних просторах от угнетения хозяина, не применяя по отношению к нему силу. Особое влияние на формирование характера оказало православие, призывавшее к почитанию святых, доброте, всепрощению, уважению к старшим, заботе о младших, терпению и справедливости, что обусловило особый уклад жизни. Через смирение, благочестие, аскетизм определял русский народ смысл своего земного существования. Глубокая религиозность повлияла и на определение высших ценностей, среди которых приоритет был отдан добродетели, любви, истине. Не случайно Н. А. Бердяев писал: «Россия держится не национальной скрепой, не русским национальным самоопределением, а православием» [1, с. 93].

Философы Н. А. Бердяев, И. А. Ильин выделяют толерантность (терпимость) как одну из значимых черту русского народа, без которой невозможно существование многонационального народа в государстве. И. А. Ильин, связывая терпимость с христианским проявлением страдания, долготерпения, утверждал, что русский человек является «образцом терпения и жертвенного служения» [7, с. 480]. «Отнимите у человека терпение, и все распадется: верность, скромность и смирение; любовь, сострадание и прощение» [8, с. 360] — и обнаружится отчаяние. В религиозном понимании терпимость представляется как всепрощение, отсутствие мести, насилия, как «надежное оружие для поражения расколов» [16, с. 237] и надежная защита от рессентиментных проявлений. По мнению мыслителей, терпимость является имманентной чертой русского народа, «уровнем нравственной сознательности» [2, с. 88] и уважительного отношения к нравам других [25, с. 195]. В современном российском обществе в силу его полиэтничности, поликультурности концепт «толерантность» приобретает особое значение, выступая не только как ценностная установка, но и как норма социального действия. Отходчивость, социальный конформизм — еще одна особенность русского характера. Русские способны забыть и простить серьезные обиды. У православного человека есть возможность через покаяние и исповедь освободиться от негативных чувств, что опровергает утверждение Н. Орбела, М. Ямпольского о неспособности русского человека освободиться от негативных эмоций.

Несомненно, что русскому народу, как и любому другому, присущи полярные черты: консерватизм и революционная настроенность, стремление к инновациям и пассивность, «предприимчивость и лень, свобода и раболепство» [5, с. 203], «эсхатологическая мессианская религиозность и благочестие, поиск Бога и воинствующий атеизм, смирение и непокорность, рабство и бунт» [4, с. 6]. Не отрицая наличие отрицательных черт, мы солидарны с В. Шубартом, указавшим на характерное для славян мессианство. Он считает, что славяне, осознавая свою миссию в создании на Земле высшего

божественного порядка, стремятся восстановить вокруг себя гармонию, они движимы стремлением «к сверхземному», что является основанием для признания их «ведущей культурной силой» [29, с. 74]. Призвание русской цивилизации он видит в «спасении Европы и всего мира славянской душой». В. Шубарт постулирует: «Запад подарил человечеству совершенные формы техники, но лишил его души. Задача России заключается в том, чтобы вернуть людям душу» [29, с. 149]. Мы разделяем взгляды В. Шубарта, полагая доминантой характера русского человека установку на обретение смысла жизни. Русский народ не может жить без веры в Бога, без веры в счастливое будущее, в справедливость.

Отечественные и европейские исследователи считают, что стремление к справедливости, ее поиск является основополагающей целью и движущей силой на протяжении многих веков. Справедливость, формируясь на «началах добра и лада стало добротолубием, вобрав в себя прежние взгляды на добро и зло» [21, с. 25]. Справедливость у русских соотносится с понятием «вселенское братство», что рассматривается как «равность» всех народов и наций. Стремление к правде подтверждает наличие совести, являющейся нравственным законом русского человека и формой выражения добротолубия и справедливости. С древности концепты «правда» и «справедливость», как аксиологические категории, являются высшими религиозными ценностями. По убеждению С. Н. Булгакова, любовь к ближнему является «высшей нормой морали» русского человека [5, с. 254].

В отличие от западных, русские философы не трактовали справедливость как возмездие за содеянное, что противоречит христианской идее: зло рождает зло, добро преумножает добро. Эта идея формировала в русском народе человечность, сочувствие, сострадание к униженным. Опираясь на идеи православия, русский народ призывал к справедливости через нравственное совершенствование, что не дает основания для признания ressentимента имманентным русскому народу.

Но при этом мы не отрицаем наличия ressentимента в российском обществе, как и в любом другом. Следует признать, что ressentимент проявлялся в культуре русского народа в сложных исторических условиях на индивидуальном и коллективном уровнях. В Древней Руси ressentимент проявлялся индивидуально в действиях завистливых бояр, рвущихся к трону. Смутное время также сопровождалось заговорами, бунтами, восстаниями, что мы рассматриваем как проявление ressentимента. Но, справедливости ради, следует заметить, что русский бунт ничем не отличался от бунта польского, немецкого. Это означает, что ressentимент характерен для любого народа.

Трагедией для русского народа обернулась Октябрьская революция. Хозяйственная разруха, идейный раскол, противоречия достигли уровня конфронтации, классовая ненависть вылилась в Гражданскую войну, во время которой «другой», «чужой» воспринимался обеими сторонами (белыми и красными) как злейший враг, на которого не распространялись общечеловеческие нормы. Военное вмешательство иностранных государств с целью расчленения и колонизации России усилило разногласия между большевиками и сторонниками свергнутой монархии. Беспощадное насилие, террор по отношению к своим врагам большевики оправдывали «благой» целью — построением нового бесклассового общества. Сторонники Белого движения стремились вернуть утраченную власть и привилегии.

Гражданская война, период коллективизации в советской стране сопровождалась ressentиментом, который реализовывался через классовую ненависть и деструктивные действия. Ressentимент достиг пика во время правления И. В. Сталина. Тоталитарный



режим насаждал идеологию, оправдывающую насилие над людьми, апеллируя борьбой с врагами народа. Репрессии, террор, тюрьмы, лагеря создавали условия для освобождения от деструктивности, при которых происходило «разряжение рессентимента». Свообразным способом освобождения от рессентимента явился процесс героизации и самопрославления народа. Через героизацию трудового и военного подвига происходило освобождение от негативных эмоций и деструктивных интенций. О негативном воздействии идеологии сталинского режима на характер русского человека писал А. И. Солженицын. По его мнению, идеология большевизма сформировала в русских (советских) людях такие черты, как скрытность, жестокость, недоверчивость, равнодушные, неблагодарность [24, с. 70].

Ситуация, способствующая формированию рессентимента, возникла и после распада СССР, когда государство утратило способность защищать интересы народа. Отказ от социалистической культуры и «монофакторного» подхода к развитию привел к разрушению экономической, социальной и духовной сфер. Тревожность, страх перед неизвестностью, рост недоверия к институтам власти, недовольство действиями «новых русских», безработица способствовали формированию негативных эмоций, провоцирующих на агрессивные действия и протестные движения.

Формирование либерально-демократического общества сопровождалось социальными потрясениями и протекало через радикальный отказ от существующих норм, ценностей и внедрение новых. Вследствие неравномерного доступа к духовным и материальным благам, в сознании субъектов, оскорбленных своим низким материальным положением, запечатлеваются негативные эмоции, способствующие поиску виновных в их неудачах. Их находили в лице правящей элиты, президента, депутатов, руководителей компаний [9, с. 13]. Чувства злости, зависти, ненависти, желание мести рождают рессентимент, который ориентирует индивидов на деструктивные действия. При появлении лидера, провозглашающего лозунги и способного объединить массы, возникают бунты, революции, насильственно сменяющие существующий строй [10]. Изменение строя всегда сопровождается нарушением гражданских прав, осуществлением жесткого контроля, трансформацией системы ценностей, изменениями в культурном коде. Такая ситуация была характерной для многих стран.

Несмотря на то что национальный характер трудно поддается изучению, современные исследователи активно работают в этой области. В. И. Шалак, взяв на вооружение методы культурно-центрированного подхода, проанализировал лексические классы, используемые в российской культуре, описанные в литературе, доказал, что ядром культурного кода русского народа являются правдивость, ум и доброжелательность [28]. Е. А. Костина, А. М. Егорычев, А. Ригер, проведя эмпирические исследования, подтверждают, что для русского «характера свойственны такие черты, как сострадание, долготерпение, стремление к справедливости, соборность, великодушные» [14, с. 124].

Анализ работ, исследующих характер русского народа, позволил сделать вывод о том, что под влиянием разных факторов формировались амбивалентные черты, но при этом ценностная ориентация русского человека составляет комплекс духовных детерминант. Имманентными чертами русского народа являются сострадательность, милосердие, набожность, доброта, чуткость, сострадание, незлопамятность, открытость, отзывчивость, патриотизм, толерантность, склонность к справедливости. Неимманентны русскому человеку подлость, заносчивость, зависть, жадность, злобность, мстительность, агрессивность, являющиеся источниками рессентимента. Н. А. Бер-

дяев, Н. О. Лосский, В. С. Соловьев, В. И. Шалак отрицали наличие у русского человека склонности к насилию и делали акцент на мессианстве русских, на стремлении России «быть освободительницей народов» [3, с. 207].

Итак, характер русского народа представляет комплекс достоинств и недостатков, отражающих «соборность русской души» [1, с. 241]. Отрицательные черты у русского народа есть, но они не имманентны, а формируются как противоположность положительным чертам или как ответ на отсутствие социальной справедливости. В сознании русских национальный эгоизм не сформировался; более того, отсутствует чувство исключительности своей нации, что способствовало формированию толерантного отношения к другим народам.

Добродетели признано считать характерной особенностью отдельного народа, а «пороки — интернациональными». Из чего следует, что «маргиналы и различные деклассированные элементы не могут быть носителями национального характера» [1, с. 240]. Носителями русского характера, хранителями национальных традиций является большинство народа России [10], а ядром культурного кода — толерантность, доброта, милосердие, чуткость, сострадание, незлопамятность, определяющаяся поиском «абсолютного добра» [16, с. 42]. Отходчивость, толерантность, всепрощение, доброта, великодушные дают основание утверждать, что для русских не являются характерными зависть, ненависть, месть, способствующие формированию рессентимента. Следовательно, рессентимент не является доминантной чертой русского народа.

На наш взгляд, позиция, утверждающая рессентимент характерной чертой какого-либо народа, этноса, является заблуждением, он зарождается у отдельных индивидов, формируется в группах, маргинальных сообществах, вне принадлежности к нации, этносу при наличии неблагоприятных социально-экономических, культурных и политических условий. В истории любого государства, и России в том числе, были сложные периоды, сопровождающиеся модернизацией государственно-правовой системы, промышленной революцией, кризисами. Это способствовало накоплению в сознании индивидов потенциала недовольства существующим строем, уровнем жизни, правящей элитой, способствовало формированию рессентимента.

Главным источником рессентимента является общество, в котором ярко выражена социальная дифференциация, что вызывает недовольство социальных субъектов и способствует формированию негативных эмоций и деструктивных действий. Активизация деструктивных проявлений происходит в переломные моменты в истории государства: в период войн, революций, реформ, кризисов, сопровождающихся ломкой системы, изменением социальных институтов, трансформацией ценностной системы, что и наблюдалось в истории России и других государств.

В современном обществе существуют факторы, способствующие формированию рессентимента и его распространению посредством информационно-коммуникативных технологий. Рессентимент возникает как реакция на несправедливость, существующую в обществе, в котором неравномерно распределяются материальные и духовные блага и немногочисленная часть общества имеет огромные преимущества перед большей, плохо обеспеченной [10]. Рессентимент формирует новую шкалу ценностей, создавая «перевертыши», на основе которых негативные проявления принимаются за норму, а аморальность возводится в ранг новой морали. Это способствует возникновению враждебных эмоций, открытых конфликтов, дестабилизирующих общество, способствующих кризису духовной культуры [9].

Рессентимент проявляется в действиях радикально настроенных членов несистемной оппозиции. Используя различные методы воздействия на коллективное сознание, они провоцируют внутренний раскол, стремятся разрушить существующий порядок, дестабилизировать общество, призывают к протестным движениям, свержению строя. Безоговорочная критика подтверждает заряженность их рессентиментом, так как «критикой движет рессентимент» [27, с. 23]. Рессентимент используется ими и как инструмент господства, подавления и как инструмент «манипулирования сознанием и поведением людей» [27, с. 89], что вызывает особые опасения. Охваченные рессентиментом радикально настроенные группы, движения отличаются ярко выраженной агрессивностью, желанием мстить, крушить, уничтожать, разрушать, что находит отражение в экстремизме, нацизме, терроризме.

Современное общество потребителей ориентировано на успех, в погоне за которым субъекты начинают приспосабливаться, пренебрегать установленными правилами. Нарушение норм означает бегство от культурно одобряемых установок, правил, норм, что ведет к изменению образа жизни, трансформации ценностей, морали. Подмена общечеловеческих ценностей на квазиценности способствует формированию антикультуры, признающей нормой то, что раньше считалось аморальным и порочным [10]. Механизмом, подталкивающим социальных субъектов к «восстанию в морали», является рессентимент.

Народ России, в ответ на внешние и внутренние вызовы, делает мощное усилие, чтобы изменить направленность вектора развития. Положительные тенденции находят отражение в социально-экономической, духовной сферах, в переходе к демократии, плюрализму, самоуправлению, самоорганизации, диалогу и полилогу культур. Но при этом существуют факторы, способствующие формированию рессентимента и его распространению посредством информационно-коммуникативных технологий.

На современном этапе цивилизационного развития России перед всем обществом стоит задача, заключающаяся в преодолении духовного кризиса и предупреждении формирования рессентимента и его массового распространения.

В решении данной проблемы особую значимость мы придаем философии, этике, педагогике, культурологии. Необходимо стимулировать желание у молодого поколения изучать свои исторические корни, формируя идею о том, что именно они являются хранителями национального языка, традиций, культуры, культурного кода. Воспитывая у молодого поколения чувство гордости за свою страну, свой народ на примере его героической истории, нужно формировать адекватное представление об особенностях русского национального характера, вычлняя его лучшие черты. Выстраивая иерархию нравственных приоритетов личности, необходимо формировать в сознании молодого поколения представления о смысле бытия человека, вырабатывать умение осуществлять свой нравственный выбор посредством информационно-коммуникативных технологий, телевидения, кино, искусства, оказывая положительное влияние на коллективное сознание. Такая направленность в деятельности педагогов, общественных деятелей будет способствовать формированию национального самосознания как духовной скрепы, как фактора устойчивости современного общества.

Особая роль в предупреждении рессентимента отводится культурологии и философии, обладающих способностью оказывать положительное влияние на сознание человека через ориентацию на нравственные этические принципы, через формирование системы общечеловеческих ценностей, являющихся ядром культурного кода. Необходимо стремиться к искоренению из человеческих взаимоотношений насилия

как способа разрешения конфликтов. Распространение непотребительского отношения к природе, к обществу, самосовершенствование личности, ориентация на высшие ценности будет способствовать укреплению ядра культурного кода, препятствовать формированию и массовому распространению ressentimentа.

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- 1 Бердяев Н. А. Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли. М.: Директ-Медиа, 2008. 333 с.
- 2 Бердяев Н. А. О власти пространств над русской душой // Судьба России. М.: Философское о-во СССР, 1990. 246 с.
- 3 Бердяев Н. А. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики (Происхождение добра и зла). М.: АСТ, 2010. 383 с.
- 4 Бердяев Н. А. Русская идея: Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века: Судьба России. М.: ЗАО «Сварог и К.», 1997. 541 с.
- 5 Булгаков С. Н. О социальном идеале // Власть и право: Из истории русской правовой мысли / сост. А. В. Поляков, И. Ю. Козлихин. Л.: Лениздат, 1990. 317 с.
- 6 Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера земли. М.: Айрис-пресс, 2011. 560 с.
- 7 Ильин И. А. О России. 3 речи. 1926–1933 // Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. / сост. Ю. Т. Лисица. М.: Русская книга, 1996. Т. 6, кн. 1. 592 с.
- 8 Ильин И. А. Сущность и своеобразие русской культуры. М.: Русская книга-XXI век, 2007. 472 с.
- 9 Исаченко Н. Н. Ресентимент как социальное явление современного общества // Общество: философия, история, культура. 2018. № 4. С. 12–14.
- 10 Исаченко Н. Н. Ресентимент как цивилизационное явление // Манускрипт. 2019. Т. 12, № 11. С. 211–214.
- 11 Караганов С. Избежать Афганистана-2 // Ведомости. 28.07.2014. URL: <http://www.vedomosti.ru/opinion/news/2950> (дата обращения: 19.02.2021).
- 12 Ключевский В. О. Русская история. Полный курс лекций: в 3 т. М.: АСТ. Харвест, 2016. Т. 3. 642 с.
- 13 Козырьков В. П. Российский вариант ressentimentа (социокультурные истоки кризиса рациональности) // Естественнонаучное и гуманитарное знание в цифровой век. Материалы третьей межвузовской научной конференции, состоявшейся 4–7 декабря 2000 г. Н. Новгород: Изд-во ННГУ, 2001. С. 121–131.
- 14 Костина Е. А., Егорычев, А. М., Ригер А. Русские: характер, ментальность, стереотипы поведения // Вестник НГПУ. 2013. № 6. С. 116–128.
- 15 Куницын А. П. Право естественное // Русские просветители (от Радищева до декабристов). М.: Мысль, 1966. 478 с.
- 16 Лосский Н. О. Условия абсолютного добра: Основы этики; Характер русского народа. М.: Политиздат, 1991. 368 с.
- 17 Медведев С. Русский ressentiment // Отечественные записки. 2014. № 6 (63). URL: <http://magazines.russ.ru>. (дата обращения: 19.02.2021).
- 18 Ницше Ф. К генеалогии морали. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1996. Т. 2. 829 с.
- 19 Орбел Н. ECCELIBER // Nietzsche.ru. URL: <http://www.nietzsche.ru/biograf/bibliothek/ecce-liber/> (дата обращения: 19.02.2021).
- 20 Платонов О. А. Русь и окаянная нерусь. Русская цивилизация против мирового зла. М.: Алгоритм, 2005. 704 с.

- 21 *Платонов О. А.* Русская цивилизация. История и идеология русского народа. М.: Алгоритм, 2010. 944 с.
- 22 *Ранкур-Лаферьер Д.* Россия и русские глазами американского психоаналитика: в поисках национальной идентичности. М.: Ладомир, 2003. 286 с.
- 23 *Сергеева А. В.* Русские: стереотипы поведения, традиции, ментальность. М.: Флинта: Наука, 2004. 328 с.
- 24 *Солженицын А.* Россия в обвале. М.: Русский путь, 1998. 208 с.
- 25 *Соловьев В. С.* Оправдание добра / отв. ред. О. А. Платонов. М.: ИРЦ, Алгоритм, 2012. 656 с.
- 26 *Франк С. Л.* Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. 511 с.
- 27 *Шелер М.* Ресентимент в структуре моралей. СПб.: Наука, Унив. книга, 1999. 231 с.
- 28 *Шалак В.* Стереотипы национальных характеров // Vaal.ru. URL: <http://www.vaal.ru/show.php?id171> (дата обращения: 19.02.2021).
- 29 *Шубарт В.* Европа и душа Востока. М.: Эксмо, 2003. 480 с.
- 30 *Ямпольский М.* В стране победившего ресентимента // Colta.ru. URL: <https://www.colta.ru/articles/specials/4887-v-strane-pobedivshego-resentimenta> (дата обращения: 18.02.2021).

\*\*\*

© 2022. **Nadezhda N. Isachenko**  
Tyumen, Russia

## THE CORE OF THE CULTURAL CODE OF THE RUSSIAN PEOPLE AS A DETERRENT TO RESENTIMENT

**Abstract:** In recent decades, the idea of recognizing resentment as a characteristic feature of the Russian people has been strongly implanted in a collective consciousness, producing a negative impact on the formation of the image of Russia, the people, and undermining the country's authority, both in the world community and in the eyes of its own citizens. In this regard, the paper looked to determine the validity of such a statement. To meet this objective the author involved an extensive material on Russian culture and specifics of the Russian people`s character in a cultural and historical context: from Ancient Russia to the modern stage of civilizational development. The character of the Russian people and its cultural code have been formed over the centuries, enriched by their own and world experience under the influence of various factors. It was determined that, as in any other country, resentment emerged at crucial moments in the state`s history: during wars, revolutions, crises accompanied by the transformation of the value system, the crisis of culture. Russian culture is characterized by tolerance, kindness, forgiveness, generosity, mercy, compassion, which gives grounds to the following idea: envy, hatred, meanness, and revenge, which contribute to the formation of resentment, are not characteristic for a Russian person, therefore, resentment is not a characteristic feature of the Russian people. The paper articulates the idea that any position that asserts resentment as a characteristic feature of a nation or ethnic group, is a delusion. Resentment is formed in the presence of unfavorable socio-economic and cultural conditions in individual individuals, groups, marginal communities outside of

belonging to a particular nation or ethnic group. Still the modern society gives shelter to the factors that contribute to the formation of resentment and its dissemination through information and communication technologies. The paper comes up with methods of preventing resentment.

**Keywords:** resentment, the core of the cultural code, moral improvement, transformation of the value system, the crisis of culture, the charge of resentment.

**Information about the author:** Nadezhda N. Isachenko — PhD in Philosophy, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Humanities and Technologies, Tyumen Industrial University, Volodarsky St., 38, 650000 Tyumen, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7246-5822> E-mail: [isachenkonadezhda@mail.ru](mailto:isachenkonadezhda@mail.ru)

**Received:** March 16, 2021

**Approved after reviewing:** July 18, 2021

**Date of publication:** March 28, 2022

**For citation:** Isachenko N. N. The core of the cultural code of the Russian people as a deterrent to resentment. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2022, vol. 63, pp. 76–88. (In Russian) <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-76-88>

## REFERENCES

- 1 Berdiaev N. A. *Konstantin Leont'ev. Ocherk iz istorii russkoi religioznoi mysli* [Konstantin Leontiev. An Essay from the History of Russian Religious Thought]. Moscow, Direkt-Media Publ., 2008. 333 p. (In Russian)
- 2 Berdiaev N. A. O vlasti prostranstv nad russkoi dushoi [Court of Justice of Russia]. In: *Sud'ba Rossii* [Fate of Russia]. Moscow, Filosofskoe obshchestvo SSSR Publ., 1990. 246 p. (In Russian)
- 3 Berdiaev N. A. *O naznachenii cheloveka: Opyt paradoksal'noi etiki (Proiskhozhdenie dobra i zla)* [The Destiny of Man: An Essay in Paradoxical Ethics (The Origin of Good and Evil)]. Moscow, AST Publ., 2010. 383 p. (In Russian)
- 4 Berdiaev N. A. *Russkaia ideia: Osnovnye problemy russkoi mysli XIX veka i nachala XX veka: Sud'ba Rossii* [Russian Russian Idea: The Main Issues of Russian Thought of the 19<sup>th</sup> Century and the beginning of the 20<sup>th</sup> century: The Fate of Russia]. Moscow, ZAO "Svarog i K.", 1997. 541 p. (In Russian)
- 5 Bulgakov S. N. O sotsial'nom ideale [About the social ideal]. In: *Vlast' i pravo: Iz istorii rus. pravovoi mysli* [Power and Law: From the History of Russian Legal Thought], compiled by A. V. Poliakov, I. Iu. Kozlikhin. Leningrad, Lenizdat Publ., 1990. 317 p. (In Russian)
- 6 Gumilev L. N. *Etnogenez i biosfera zemli* [Ethnogenesis and the Earth's biosphere]. Moscow, Airis-press Publ., 2011. 560 p. (In Russian)
- 7 Il'in I. A. O Rossii. 3 rechi. 1926–1933 [About Russia. 3 speeches. 1926–1933]. Il'in I. A. *Sobranie sochinenii: v 10 t.* [Collected works: in 10 vols.], compiled by Iu. T. Lisitsa. Moscow, Russkaia kniga Publ., 1996. Vol. 6. Book 1. 592 p. (In Russian)
- 8 Il'in I. A. *Sushchnost' i svoeobrazie russkoi kul'tury* [The essence and originality of Russian culture]. Moscow, Russkaia kniga-XXI vek Publ., 2007. 472 p. (In Russian)
- 9 Isachenko N. N. Resentiment kak sotsial'noe iavlenie sovremennogo obshchestva [Resentiment as a social phenomenon of modern society]. *Obshchestvo: filosofia, istoriia, kul'tura*, 2018, no 4, pp. 12–14. (In Russian)
- 10 Isachenko N. N. Resentiment kak tsivilizatsionnoe iavlenie [Resentiment as a civilizational phenomenon]. *Manuskript*, 2019, vol. 12, no 11, pp. 211–214. (In Russian)

- 11 Karaganov S. Izbezhat' Afganistana-2 [To Avoid Afghanistan-2]. In: *Vedomosti*. 28.07.2014. Available at: <http://www.vedomosti.ru/opinion/news/2950> (accessed 19 February 2021). (In Russian)
- 12 Kliuchevskii V. O. *Russkaia istoriia. Polnyi kurs lektsii: v 3 t.* [Russian history. Full course of lectures: in 3 vols.]. Moscow, AST. Kharvest Publ., 2016. Vol. 3. 642 p. (In Russian)
- 13 Kozyr'kov V. P. Rossiiskii variant ressentimenta (sotsiokul'turnye istoki krizisa ratsional'nosti) [Russian version of Ressentiment (socio-cultural origins of the crisis of rationality)]. In: *Estestvennonauchnoe i gumanitarnoe znanie v tsifrovoi vek. Materialy tret'ei mezhvuzovskoi nauchnoi konferentsii, sostoiavsheisia 4–7 dekabria 2000 g.* [Natural science and humanities in a digital age. Proceedings of the third intercollegiate scientific conference held on December 4-7, 2000]. Nizhnii Novgorod, Izdatel'stvo NNGU Publ., 2001, pp. 121–131. (In Russian)
- 14 Kostina E. A., Egorychev, A. M., Riger A. Russkie: kharakter, mental'nost', stereotipy povedeniia [Russian: character, mentality, behavior patterns]. *Vestnik NGPU*, 2013, no 6, pp. 116–128. (In Russian)
- 15 Kunitsyn A. P. Pravo estestvennoe [Natural Law]. In: *Russkie prosvetiteli (ot Radishcheva do dekabristov)* [Russian Enlighteners (from Radishchev to the Decembrists)]. Moscow, Mysl' Publ., 1966. 478 p. (In Russian)
- 16 Losskii N. O. *Usloviia absolutnogo dobra: Osnovy etiki; Kharakter russkogo naroda* [Conditions of Absolute Good: The Foundations of Ethics; The Character of the Russian people]. Moscow, Politizdat Publ., 1991. 368 p. (In Russian)
- 17 Medvedev S. Russkii ressentiment [Russian ressentiment]. *Otechestvennyye zapiski*, 2014, no 6 (63). Available at: <http://magazines.russ.ru> (accessed 19 February 2021). (In Russian)
- 18 Nitsche F. *K genealogii morali. Sochineniia: v 2 t.* [On the genealogy of morality. Essays: in 2 vols.]. Moscow, Mysl' Publ., 1996. Vol. 2. 829 p. (In Russian)
- 19 Orbel N. ECCELIBER. Nietzsche.ru. Available at: <http://www.nietzsche.ru/biograf/bibliothek/ecce-liber/> (accessed 19 February 2021). (In Russian)
- 20 Platonov O. A. *Rus' i okaiannaia nerus'. Russkaia tsivilizatsiia protiv mirovogo zla* [Rus' and the damned non-Rus'. Russian civilization against the world's evil]. Moscow, Algoritm Publ., 2005. 704 p. (In Russian)
- 21 Platonov O. A. *Russkaia tsivilizatsiia. Istoriia i ideologiiia russkogo naroda* [Russian civilization. History and ideology of the Russian people]. Moscow, Algoritm Publ., 2010. 944 p. (In Russian)
- 22 Rankur-Lafer'er D. *Rossiiia i russkie glazami amerikanskogo psikhoanalitika: v poiskakh natsional'noi identichnosti* [Russia and the Russians through the eyes of an American psychoanalyst: in Search of National Identity]. Moscow, Ladomir Publ., 2003. 286 p. (In Russian)
- 23 Sergeeva A. V. *Russkie: stereotipy povedeniia, traditsii, mental'nost'* [Russians: behavioral stereotypes, traditions, and mentality]. Moscow, Flinta, Nauka Publ., 2004. 328 p. (In Russian)
- 24 Solzhenitsyn A. *Rossiiia v obvale* [Russia is in a landslide]. Moscow, Russkii put' Publ., 1998. 208 p. (In Russian)
- 25 Solov'ev V. S. *Opravdanie dobra* [Justification of the good], responsible edited O. A. Platonov. Moscow, IRTs, Algoritm Publ., 2012. 656 p. (In Russian)

- 26 Frank S. L. *Dukhovnye osnovy obshchestva* [Spiritual foundations of society]. Moscow, Respublika Publ., 1992. 511 p. (In Russian)
- 27 Sheler M. *Ressentiment v strukture morale* [Ressentiment in the structure of morals]. St. Petersburg, Nauka Publ., Universitetskaia kniga Publ., 1999. 231 p. (In Russian)
- 28 Shalak V. Stereotipy natsional'nykh kharakterov [Stereotypes of national characters]. *Vaal.ru*. Available at: <http://www.vaal.ru/show.php?id171> (accessed 19 February 2021). (In Russian)
- 29 Shubart V. *Evropa i dusha Vostoka* [Europe and the soul of the East]. Moscow, Eksmo Publ., 2003. 480 p. (In Russian)
- 30 Iampol'skii M. V strane pobedivshogo ressentimenta [In the land of victorious resentment]. *Colta.ru*. Available at: <https://www.colta.ru/articles/specials/4887-v-strane-pobedivshego-resentimenta> (accessed 19 February 2021). (In Russian)



<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-89-106>

УДК 008

ББК 71

Научная статья / Research Article

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

© 2022 г. А. Н. Липов

(перевод)

г. Москва, Россия

**КАРЛ ПИНГЕРА. «В СМЕРТИ ОН РАСТОПТАЛ СМЕРТЬ!»  
УМИРАНИЕ, ТРАУР И ПАСХАЛЬНАЯ ВЕРА  
В ВОСТОЧНОПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИИ**

*Перевод с немецкого А. Н. Липова*

Перевод выполнен по изданию:

Karl Pinggera «Im Tode zertrat er den Tod!» Sterben, Trauer und Osterglaubein der östlich-orthodoxen Tradition. In.: Sterben, Tod und Trauer in den Religionen und Kulturen der Welt. Die Würde des Menschen am Lebensendein Theorie und Praxis. Berlin: EB, 2011. Band 2. S. 390–411.

**Аннотация:** Ритуалы вездесущие. Религии дают ответы на смерть. Они интерпретируют смерть как переход к другой форме существования и формируют различные культуры умирающего человека, отмечают ежедневные переходы, а также поворотные моменты, такие, например, как роды, свадьбы, болезни и смерть. Сопровождение умирающего человека является общим во всех культурах. Вместе с тем при создании условий для гуманной и достойной смерти необходимо учитывать существующие культурные и религиозно-идеологические различия между различными христианскими традициями, состоящими в том, как это сопровождение выглядит, что представляют собой ритуалы, проводимые до и после наступления смерти, и как быстро хоронят мертвых. В переводе научной статьи поднимаются всеобъемлющие вопросы умирания, смерти и траура в религиозных исследованиях и предпринимается попытка осмыслить существующие формы конечной фазы жизни в различных религиозных верованиях с целью гуманизации ритуалов смерти, смерти и скорби и, в частности, в пасхальных верованиях и траурных церемониях в восточноправославной христианской традиции, в которой центральное место в молитвах и литургической памяти умерших занимает просьба о прощении грехов и спасении душ умерших.

**Ключевые слова:** христианское понимание смерти, православный обряд похорон, православная Литургия Мертвых, народные обычаи и христианская весть, умирание, траур, пасхальная вера, восточноправославные традиции, религия, евхаристическая литургия, православные обряды.

**Информация о переводчике:** Анатолий Николаевич Липов — кандидат философских наук, научный сотрудник сектора эстетики, Институт философии Российской академии наук, ул. Гончарная, д. 12, корп. 1, 109240 г. Москва, России. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0529-3274> E-mail: [antolip@yandex.ru](mailto:antolip@yandex.ru)

**Дата поступления:** 03.05.2021

**Дата одобрения рецензентами:** 15.09.2021

**Дата публикации:** 28.03.2022

**Для цитирования:** Липов А. Н. Карл Пингера. «В смерти он растоптал смерть!» Умирание, траур и пасхальная вера в восточноправославной традиции // Вестник славянских культур. 2022. Т. 63. С. 89–106. <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-89-106>

Поскольку Церковь, как Тело Иисуса Христа, согласно православному и протестантскому пониманию, включает в себя и живых и мертвых, мы помним мертвых. В их культурном контексте обе традиции развивают свои собственные формы поклонения. Обе традиции также включают в себя обычай увековечивать память умерших в семейной обстановке. Православная церковь различает поминовение умерших для отдельных умерших и общее поминовение умерших для всех умерших христиан. После смерти православного христианина прихожане или родственники умершего собираются на третий день, чтобы помолиться за него. Этот день символизирует воскресение Христа.

Самая важная молитва за умершего для православных христиан произносится на сороковой день после его смерти. По мнению православных христиан, именно в это время душа умершего впервые предстает перед Богом. Это делается в память о том, что Христос вернулся к Отцу на сороковой день после Своего воскресения. Кроме того, в другие дни, в зависимости от местной традиции, произносятся молитвы за умершего.

Празднование годовщины проходит в церкви. Центральное место в молитвах или литургической памяти умерших занимает просьба о прощении грехов и спасении душ умерших. Зажигаются свечи, подают вареную пшеницу (как символ воскресения), могилу окропляют вином. Также при подготовке подарков к Евхаристии, перед каждой Божественной Литургией, священник поминает всех умерших, известных ему по имени.

В молитве за усопшего, как неотъемлемой части богослужения, и в регулярной литургической памяти на протяжении всего церковного года выражается солидарность, забота и любовь, которые выходят за рамки смерти, по отношению к усопшему. В то же время литургические тексты напоминают нам о нашей собственной изменчивости и увещевают живых ответственно относиться к Божьему дару земной жизни.

Христианская община получает утешение через слова и поступки. Через Крещение, Евхаристия/Вечеря Господня и другие формы совместной жизни и молитвы, она выражает свое понимание веры как участия в новой реальности. Согласно этой вере, воскресение касается человека в целом. Поэтому апостол желает христианам Фессалоник, их «духу», их «телу»..., и их «душа» может быть сохранена Богом и завершена Им (Mi, ср. 1. Thessaloniche, 5: 23). Таким образом, вера в воскресение Распятого дает утешение всем христианам. Церковь предлагает это утешение, сопровождая умирающих и их родственников, как одну из центральных задач и ритуалов в христианской традиции.

При этом смерть не является исключительно индивидуальным делом, но задачей общения верующих во Христа. Христиане верят, что Христос воскрес из мертвых и победил смерть. Христианская погребальная традиция, таким образом, является служением мертвым и живым, чье новое Единство во Христе, видимое как переход от смерти к новой жизни, что претворяется в пастырской и литургической практике православной и протестантской церквей, в соответствии с их основными канонами и литургической практикой.

### 1. Православный обряд похорон — «странный и увлекательный»

«Странно и увлекательно!» [10, s. 7]. В то же время именно так Восточные Церкви могут восприниматься многими наблюдателями в наших широтах, но аутсайдер так легко не найдет доступа в мир православного богослужения с его запутанным богатством обрядов и песен. И все же именно эстетическая привлекательность или экзотический трепет привлекают западных христиан, когда они приближаются к символическому миру восточной духовности. Ибо, может быть, именно в чужеродности православного культа собственное, в той мере, в какой это общее христианство, противостоит ему настойчиво и по-новому. Тексты православных служб смерти говорят о страшной тьме смерти, о безысходности всякого мимолетия, о чудовищной вине человека.

И все же, посреди этих скорбей, которые не замалчивают ужас смерти, можно услышать песню, которая была бы совершенно чуждой западным траурным литургическим событиям: Аллилуйя. Вся горечь смерти охвачена верой в воскресение Иисуса Христа. Таким образом, похвала Аллилуйи звучит и в час последнего прощания:

Аллилуйя, аллилуйя, аллилуйя!  
Блаженна Ты избранная и принятая, Господи!  
Аллилуйя, аллилуйя, аллилуйя!  
Ваша память длится от поколения к поколению.  
«В смерти он растоптал смерть!»  
Аллилуйя, аллилуйя, аллилуйя!  
Их души будут жить с праведниками.  
Аллилуйя, аллилуйя, аллилуйя!<sup>1</sup>

Аллилуйя становится «погребальной песней»<sup>2</sup>, в которой запечатлена основная мелодия христианской веры даже перед лицом смерти: вера в победу Христа над смертью. Пасха находится в центре церковного года. Это общее для всех христианских традиций. В восточных же церквях, однако, в течение церковного года он и сегодня является центром живого благочестия. Пасхальный тропарь подводит итог этой середине: «Христианин воскрес из мертвых, в смерти растоптал смерть под ногами, и принес жизнь всем в могилах». Несмотря на уверенность в том, что Христос уже уничтожил смерть, православная Литургия Мертвых дарует потрясение реальной испытанной судьбы смерти и мимолетности всего земного [6, s. 250].

И боль, и надежда переплетаются в православном праздновании мертвых. Марбургский богослов и религиовед Фридрих Гейлер (1892–1967) высоко оценил этот

<sup>1</sup> Аллилуйя для покоящихся в панихиде: Das Alleluja für die Entschlafenen in der Pannychida: Mysterium der Anbetung. Göttliche Liturgie und Stundengebet der Orthodoxen Kirche, hrsg. von Erzpriester Sergius Heitz, übers. und bearb. von Susanne Hausamman und Sergius Heitz. Köln, 1986. 461 s.

<sup>2</sup> Vgl. den Ikos nach der sechsten Ode: ebd. 473 s.

праздник как «самый богатый и задумчивый ритуал смерти всех христианских церквей, потому что здесь выражена «вся гамма человеческих чувств»: «Боль, скорбь, меланхолия по поводу мимолетности всего земного, неуверенность в грядущей судьбе души, до уверенности, торжествующей надежды и блаженств»<sup>3</sup>.

Фридрих Гейлер, сознательно открывшийся для программы «Евангельского католицизма», видимо, чувствовал эту форму поклонения не как нечто по существу чуждое, а как успешное и правильное выражение христианского подхода к смерти и трауру. Так он сам похоронил нескольких русских военнопленных, оказавшихся в Марбурге, «в отсутствие православного священника», согласно этому ритуалу<sup>4</sup>.

Далее необходимо описать основные особенности служения до и после смерти человека, чтобы выявить некоторые их пастырские и богословские аспекты. При этом мы будем учитывать только обряд Восточных Православных («византийских») церквей, в то время как наследие Восточных Православных Церквей будет рассматриваться лишь с нескольких сторон<sup>5</sup>.

## 2. Услуги до и после смерти

Православная традиция знает ряд литургических актов, сопровождающих умирание и смерть человека. Уже к трудным часам у постели умирающего человека подготовлен каноны молитвы: «Господу нашему Иисусу Христу и всемогущей Матери Божьей, в отделении души от тела каждого православного верующего»<sup>6</sup>. Согласно традиционной православной антропологии, возникновение смерти отождествляется с разделением души и тела. Канон обращается к Христу за Его милостью и умоляет Бого-

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> Там же. В 1945 г. Хайлер не уклонился от проведения Русской православной Пасхальной службы на церковнославянском языке для русских подневольных рабочих и бывших военнопленных в Елизаветинской церкви в Марбурге. Vgl. Hans Hartog Evangelische Katholizität. Weg und Vision Friedrich Heilers, Mainz 1995, 146f.; siehe dazu auch meinen Beitrag: Ex Oriente Lux. Vom Sinn ostkirchengeschichtlicher Forschung an einer Evangelisch Theologischen Fakultät — Gedanken zum 40 jährigen Bestehen des Seminars für Ostkirchengeschichte in Marburg, in: Jens Haupt (Hrsg.), Ex Oriente Lux. Licht aus dem Osten. Theologische Wissenschaft und ökumenische Freundschaft (Hofgeismarer Protokolle 328), Hofgeismar. 2003, 17–37, hier: 27f. Zur konfessionskundlichen Einordnung siehe Oeldemann, Die Kirchen des christlichen Ostens (wie Ann. 1), 9–14.

<sup>5</sup> Vgl. zum Folgenden die Überblicke bei Irenäus-Henri Dalmais Die Mysterien (Sakramente) im orthodoxen und altorientalischen Christentum, in: Handbuch der Ostkirchenkunde Bd. 2, hrsg. von Wilhelm Nyssen, Hans-Joachim Schulz und Paul Wiertz, Düsseldorf 1989, 141–181, hier: 155–160 (weitgehend identisch mit: ders., Die Liturgie der Ostkirchen [Der Christ in der Welt DX/5], Aschaffenburg 1960, 88–92), sowie Karl Christian Felmy, Die Verwandlung des Schmerzes. Sterbebegleitung und Totengedächtnis in der östlich-orthodoxen Kirche, in: ders., Diskos. Glaube, Erfahrung und Kirche in der neueren orthodoxen Theologie, hrsg. von Heinz Ohme und Johann Schneider (Oikonomia 41), Erlangen 2003, 104–146 (= in: Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium Bd. 2, hrsg. von Hansjakob Becker u. a. [Pietas Liturgica 4], St. Ottilien 1987, 1087–1133). Siehe auch Karl Christian Felmy, Art. „Bestattung V. Christentum, 2. Liturgisch-praktisch, c) Orthodox, in: RGG\* 1 (1998), 1370f.

<sup>6</sup> В византийской ритуальной поэзии «канон» относится к серии гимнов, разделенных на девять групп, «оды», которые (по крайней мере, изначально) относятся к девяти библейским одентам (конечно, обычно поют только восемь од, так как вторая ода используется только во время Великого поста). Каноник является сердцем утреннего богослужения, но также может, в сочетании с обрамлением молитв, представить свой собственный порядок молитвы. гимнографии Константина Николаопулоса, православной гимнографии. Лексика православной гимно-музыкальной терминологии (Liturgische Texte und Studien 2). Schliern bei Köniz. 1999, 46f.

родицу ходатайствовать о его заступничестве<sup>7</sup>. Читаются молитвы о прощении грехов умирающего и о принятии его в вечный покой.

Другой порядок, свойственный Восточной Церкви, используется «в отделении души от тела, когда человек страдает от человеческих страданий». Здесь внимание сосредоточено на человеке, который страдает от смертельной болезни, но не находит освобождения от своих тяжелых страданий через смерть. Бог здесь призван не только облегчить агонию, но и молиться о том, чтобы неизлечимо больной человек наконец-то отдохнул от своей боли [3, s. 130].

Священник выражает просьбу: «Да, Господи Боже, услышь меня, Твоего грешного и недостойного служителя Твоего, и освободи раба Твоего от этих невыносимых мук и горькой болезни, которая заключает его в тюрьму, и пусть он покоится под духами праведных!» [8, s. 336]. Православная этика находит здесь, в своей собственной традиции, отправной точкой, когда вопрос о значении и масштабах мер по продлению жизни, которые иногда применяются сегодня любой ценой, становится острым! [7, s. 281–284].

Для похорон существует несколько орденов погребения, которые основываются на церковном статусе или возрасте усопшего: для мирян, священников, детей и для монахов. Уже Псевдо-Дионисий Ареопагита (около 500) различал в VII иерархии «De ecclesiastica», иерархию между захоронениями священнослужителей и мирян<sup>8</sup>. Приказы Православной Церкви содержат не только положения о самом погребении, но и охватывают все действия, которые должны совершаться после смерти и которые ритуально сопровождаются<sup>9</sup>.

Сюда входит омовение покойного, его одежда и укладка в траурном доме. За этим следует перевод в церковь с фактической панихидой. Наконец, даются инструкции по процессии к могиле и похоронам. Там, где местные условия не позволяют этого, можно отказаться от отдельных частей этой ритуальной структуры. В России, например, это относится, в частности, к обычаям в доме, где был покойник, и к процессии в могилу. Сама траурная служба в существенных чертах соответствует памяти умерших в Панихиде, которая будет рассматриваться немедленно, потому что забота о церкви о ее умерших не заканчивается погребением.

В память об умерших отмечается так называемая «Панничида». Слово происходит от «*navvoúiz*» («всю ночь») и указывает на то, что структура поминовения во многом соответствует «орфросу» (византийскому матутину)<sup>10</sup>. Помимо памяти по индиви-

<sup>7</sup> Ср. например, характеристика порядка молитвы в катехизисе, в.: Andrej Lorgus, Michail Dudko *Orthodoxes Glaubensbuch. Eine Einführung in das Glaubens- und Gebetsleben*.

<sup>8</sup> Vgl. Josef Stiglmayr *Des heiligen Dionysius Areopagita angebliche Schriften über die beiden Hierarchien* (Bibliothek der Kirchenväter). Kempten-München. 1911, 193: Если покойный принадлежал к священникам, то Архиерей [Архиепископ] призывает священника, возлагает покойного на Божественный алтарь и начинает молитву и благодарение Богу. Если покойный был из числа грешных монахов или из святой общины, то он кладет его в почтенном пресвитерии перед входом священников.

<sup>9</sup> Современный римский миссионер немецкоязычного мира имеет, помимо стандартной формы для мирян, другие орации (ежедневные, дарственные и заключительные молитвы) для умершего Папы Римского, епархиального епископа, других епископов, священников, религиозных, людей, умерших молодыми, людей, активно проповедовавших, людей, умерших после долгой болезни или внезапно, супружеских пар, родителей, родственников, друзей и благодетелей, крещенных детей и детей, которые не смогли принять крещение (*Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch, Einsiedeln u.a.* 21988, 1179–1203).

<sup>10</sup> Это не значит, что настоящий заказ продлится всю ночь... (обычно это занимает около часа). Принятие этой структуры, вероятно, впервые ощутимо в Евхологии X/XI в.; vgl. Elena Velkova Velkovska, *Funeral Rites in (he East*, in: Anscar J, Chupungco (Hrsg.), *Sacraments and Sacramentals* (Handbook for Liturgical Studies 4), Collegeville. 2000, 345–354, hier: 350.

дуальной смерти, различные дни в церковном году посвящены памяти всех умерших. Здесь особенно достойна упоминания суббота перед Пятидесятницей («Душевная суббота»), которая в народном благочестии похожа на западный «День всех душ»). Такие службы проводятся в третий, девятый и сороковой дни после смерти... в первую годовщину смерти. Христианское поминовение умерших в эти дни впервые засвидетельствовано в Апостольских конституциях VII, 42 (конец VI в.) [2, s. 553].

Последовательность этих дней основана на истории спасения: например, с воскресением Христа в третий день, девять ангельских хоров... или различные 40-дневные периоды в Ветхом Завете<sup>11 12</sup>. Первая ода утреннего богослужения в каноне монаха Арсения свидетельствует о широте памяти, которая включает в себя всех верующих: «Ты, Господь и Владыка всех душ, Творец и Судья и Господь, в чьей руке были решены концы всего земного и, как Бог, вдохновил меня своим животворящим дыханием. Смилуйся и сам спаси, кого ты взял отсюда»<sup>13</sup>.

Для существующих смертных любого пола, любого возраста, Господи, любого достоинства и любой великой мольбы, мы все молимся, чтобы вы могли спасти тех, кого вы забрали отсюда. Твоей святой рукой, Слово, Ты сформировал меня из земли, и, как Бог, Ты вдохновил меня Своим животворящим дыханием. Сжальтесь надо мной и теми, которых забрали отсюда. В конце панихиды звучит тройной призыв «Вечная память», который, конечно же, призван утверждать намерение скорбящих сохранить благоговейную память об усопшем. Дело в том, что умершему заповедано вечное воспоминание о Боге. Снова и снова Божья любовь к человеку упоминается в ходатайственной молитве Панихиды. Надежда молящихся полностью направлена на победу Христа над смертью.

Христос — это воскресение, жизнь и покой мертвых, за которых, в соответствующем тройном желании, молимся о том, чтобы Его перенесли на место света, озеленения и освежения: Бог духов и всякой плоти, растоптавший смерть, победивший дьявола и давший жизнь миру, даруй, Господь, рабам Твоим (а рабам — рабам Твоим — рабу Твоему — рабам Твоим) покой души в месте света, в месте озеленения, в месте освежения, где рассеивается всякая боль, всякая скорбь и плач.

В конце Панихиды звучит троекратный возглас «Вечная память», который является намерением близких сохранить память об умершем. чтобы сохранить достойную память об усопшем. Скорее, это предание усопшего вечной памяти Божьей. Снова и снова Любовь Бога к человечеству упоминается в заступнической молитве Панихиды. Надежда молящихся полностью направлена на победу Христа над смертью. Христос — это воскресение, жизнь и упокоение мертвых, за которых в соответствующем троекратном пожелании молятся, чтобы он отправился усопших в место света, зелени и освежения:

Бог духов и всякой плоти, попирающий смерть, побеждающий смерть, побеждающий смерть, побеждающий смерть. Победи дьявола и дай жизнь миру, даруй, Господи! Рабы Твои (и служанки — служанки Твоей — рабыни Твоей — Твой слуга). служанка Твоя, покой

<sup>11</sup> Иногда также встречается (вероятно, изначально заложенная) идея, что судьба души решается окончательно только через 40 дней. Vgl. Felmy Verwandlung (wie Anm. 8), 106 mit Verweis auf das Werk «Nastol'naja kniga», eine Art pastoralliturgischem Handbuch der Russischen Orthodoxen Kirche.

<sup>12</sup> 75 — это суббота перед вторым воскресеньем перед началом Великого поста, суббота второй, третьей и четвертой недели поста и понедельник на второй неделе после Пасхи.

<sup>13</sup> Kilian Kirchhoff Osterjubiläum der Ostkirche. Hymnen aus der fünfzigjährigen Osterfeier der byzantinischen Kirche, hrsg. von Johannes Madey. Münster, 1988. 510 s.

души в месте света, зелени, в месте освежения, где вся боль, все страдания и Вся скорбь и плач. Прости им (ему– ей), добрый и человеколюбивый Бог, что они (он) согрешили в словах, делах или мыслях, потому что ни один человек не живет, не согрешив. Ибо ты, только Ты без греха, праведность Твоя — праведность вечная, и Слово Твое есть истина. Ибо Ты еси воскресение и жизнь и покой (раба Твоего) (и рабыни Твоей — служанки Твоей), Христа Бога нашего, и Тебе мы воссылаем славу, и к Отцу Твоему безначальному и Духу Твоему всесвятому, благому и животворящему, ныне и присно и во веки веков. Аминь [1, s. 460].

И последнее, но не менее важное: каждая евхаристическая литургия имеет обряд поминовение усопших. В глубоком символизме подготовительный акт («Проскомидия») показывает, что усопший принадлежит к общению Церкви с Христом, ее главой. с Христом, ее главой!<sup>14</sup> Из жертвенных хлебов («просфор»), принесенных верующими для празднования Вечери Господней, священник отрезает большой кусок хлеба и кладет его в середину чаши для причастия («просфоры»). Чаша для причастия («Дискос»). Вокруг этого большого куска хлеба, который представляет Христа, другие маленькие кусочки группируются в точно определенном порядке в память о Пресвятой Матери, святых, живых и, наконец, усопших [4, s. 26].

«Таким образом, вокруг этого хлеба, вокруг Агнца, который и есть Сам Христос, собрана вся Его Церковь, как торжествующая в небесах, так и борющаяся на земле. Сын Человеческий появляется как бы посреди людей, ради которых Он принял плоть и стал человеком»? По списку священник называет имена покойных, которых следует особо запомнить. И у верующих есть возможность заполнить листки бумаги с именами умерших...»<sup>15</sup>. После того, как в евхаристической молитве хлеб, представляющий Христа, становится Телом Господним, следует длинный ряд обращений. Универсальность Поминовения «всех и вся» вновь выражено здесь. После упоминания Пресвятой Матери и святых, произносится молитва за усопшего «Помяните и всех уснувших в надежде воскресения в жизнь вечную».

Здесь священник упоминает по имени усопшего, которого он хочет помянуть. «Дай им покой там, где сияет свет лика Твоего»<sup>16</sup>. Панихида по усопшему часто совершается сразу после евхаристической литургии. Приглашается вся община, все держат в руках зажженные свечи. На стол перед алтарем ставится специальное блюдо: коллива<sup>17</sup>. Как и свечи, этот пирог также символизирует пасхальную победу Христа. Основной ингредиент — набухшие зерна пшеницы, смешанные с различными фрук-

<sup>14</sup> По истории и символике просекомии ср. Карл Кристиан Фелми. Священник вырезает большой кусок хлеба у раннего христианина и кладет его в середину чаши для вечернего махиса («дискотеки»). Вокруг этого большого куска хлеба, который представляет Христа, другие маленькие кусочки сгруппированы в точно определенном.

<sup>15</sup> Vgl. Michael Kunzler Wir haben das wahre Licht gesehen. Einführung und Gestalt der byzantinischen Liturgie (Sophia 27). Trier 1991. S. 116–118. Кунцлер считает эту форму евхаристического воспоминания об умершем с его скульптурологической символикой достойной рассмотрения в качестве альтернативы часто индивидуалистически узкой практике в латинском обряде «заказать» мессу для умершего.

<sup>16</sup> Покровительство находится в литургии Златоуста и Василия Блаженного, две евхаристические формы, которые, в зависимости от дня церковного года используются (почти) исключительно в Восточных Православных Церквях. Vgl. die Synopse in: Oeiat Anrtovpyia/Göttliche Liturgien. Griechisch-Deutsch, hrsg. von Anastasios Kallis Münster, 2003. S. 86–89.

<sup>17</sup> В зависимости от случая, известны и другие способы приготовления колливы. Горькая «коллива» состоит только из вареного зерна и изготовлена специально для панихиды. Часть его опускают в могилу по окончании службы или оставляют в могиле. К дальнейшим различиям в подготовке колливы (что, конечно, не означает литургические правила; это местные обычаи) см.: David J. Melling/Ken Parry/Archimandrite Ephrem, Art. «kollyba/kollyva», in: The Blackwell Dictionary of Eastern Christianity, hrsg. von Ken Parry u.a, Oxford 2001. 285f.

тами (такими, как изюм, гранат, миндаль или орехи) и посыпанные сахаром или глазурью. Эта пища, которая раздается верующим после После молитвы, напоминая слова Ерма о пшеничном зерне, которое должно умереть, чтобы принести обильный плод (Joh, 12: 24)<sup>18</sup>.

### 3. Пастырские и теологические аспекты

#### 3.1. «Преобразование боли»

Восточная Церковь сопровождает умирание и смерть человека, а также память о нем богатым разнообразием богослужений. Если посмотреть на тексты похоронных и поминальных служб, то можно сказать, что Церковь открывает внутренний путь, на котором, как выразился Карл Христиан Фельми, может произойти «преобразование боли»?<sup>19</sup>. В конце Панихиды — «прощание», последний «поцелуй». Пострадавшие могут попроситься во плоти, обнимая руки и лоб трупа. Стензы («Стихира»), исполняемые вместе с ними, принимают траур общины: в зависимости от случая известны и другие способы приготовления колливы:

Братья, прощайте! Что за плач, кто плачет в этот момент! Тогда поприветствуйте того, кто был с нами совсем недавно. Пока же он будет отдан в могилу, заключенную в камень, поставленную во тьму, похороненную вместе с мертвыми. Но все мы, родственники, друзья, мы прощаемся с ним. Но дай ему отдохнуть, Господи, мы умоляем тебя (2. Sticheron). Плач и скорбь скорбящих становится громкой перед лицом темноты могилы: «Поглощенные во тьме червями, покрытые землей», и понесшие тяжелую утрату должны оставить мертвых (2. Sticheron) [9, s. 31].

Тело, которое было живым минуту назад, теперь бесчувственно: глаза закрыты, ноги связаны, руки отдохнули, слух, как у них, язык крепко закрыт в тишине. Он передан в могилу. Да, тщеславие — это все человеческое (11. Sticheron)<sup>20</sup>. Тщеславие и мимолетность всего земного — лейтмотивы Стихиры и всего служения. Нет недостатка в обнадеживающих взглядах на Христа, но они остаются кратковременными и не спешат навстречу. «Идиомела» монаха Иоанна, в частности, оттеняется определенной мрачностью, неизбежностью<sup>21</sup>.

«Горе, с какой битвой борется душа, когда она отделяется от тела! Ах, как она так горько плачет, и некому ее помиловать. В поисках помощи она поворачивает глаза на ангелов, протягивает руки к людям и не находит никого, кто мог бы ей помочь. Поэтому, возлюбленные братья мои, помня о краткости нашей жизни, давайте о том, чтобы умолять Христа, дать нам покой для мертвых и молиться о Его милости к нашим душам

<sup>18</sup> «Горькая коллива» состоит только из вареного зерна и изготовлена специально для панихиды. Часть его опускают в могилу по окончании службы или оставляют в могиле. Дальнейшие различия в подготовке колливы (которая, конечно, не связана с литургическими правилами; это местный обычай) см. в разделе Дэвид Меллинг/Кен Пэрри/Архимандрит Эфрем, Арт. «Коллиба/коллива», в: Словарь Блэквелла по восточному христианству, под редакцией Кена Пэрри и других, Оксфорд 2001. 285f.

<sup>19</sup> Vgl. Felmy Verwandlung (wie Anm. 8), bes. 122–127. См. также духовная и пасторальная разработка аспектов литургических текстов: Josef Casper Weltverklärung im liturgischen Geiste der Ostkirche (Ecclesia Orans 22), Freiburg i.Br. 1939, 211–222; Anastasios Kallis Der letzte Kuß. Der Abschied von Toten, in: ders., Brennender, nicht verbrennender Dombusch. Reflexionen orthodoxer Theologie, hrsg. von Ines und Ursula Kallis Münster 1999, 281–292 (= überarbeitete Version des Aufsatzes in: Der Umgang mit den Toten. Tod und Bestattung in der christlichen Gemeinde, hrsg. von Klemens Richter [Quaestiones disputatae 123], Freiburg i.Br. 1990, 63–76).

<sup>20</sup> Ebd., 34.

<sup>21</sup> Matzerath Totenfeiern (wie Anm. 27), 23f.



(2. Idiomelon)»<sup>22</sup>. Это незримо присутствует и сам покойник, которому ритуальная поэзия во время «прощания» озвучивает свой голос. Это Он лучше, чем кто-либо другой, отвечает на плач своих близких. И он тоже впитывает их боль, не смягчая твердость судьбы смерти:

... что ты видишь меня без звука..  
все плачут по мне, дорогие братья,  
Родственники и знакомые!  
Потому что только вчера я говорил с тобой;  
но внезапно на меня напал час смерти.  
Так что приходите все, кто меня любит,  
и поцелуй меня в последний раз!<sup>23</sup>.

Умершему напоминают, что теперь он предстанет перед вечным судьей, где нет уважения к человеку. Оставшихся в живых родственников просят об их заступничестве поминовении, чтобы усопший мог достичь «того места, где светло свет жизни сияет». Карен Шмитц проработала пастырское измерение такой речи об умерших для сирийской православной традиции, которая знает подобные тексты: чувство, что многое осталось невысказанным, часто порождает у близких желание еще раз поговорить с умершим, или услышать его голос. Незавершенное и незавершенное было взято на литургию и приведено в форму, соответствующую христианской вере<sup>24</sup>.

Тот факт, что православная похоронная литургия дает большое пространство для траура, следует ценить как выражение пастырского подхода к смерти. Только плачущие глаза смогут увидеть фигуру воскресшего Христа, попирающего смерть собственной смертью. Только там, где литургия не принимает человеческий аспект, может произойти «трансформация боли». Православная литургия не пропускает тяжесть смерти через рационализации, к которым католическое богословие иногда склонно.

Таким образом, о смерти не говорят красиво, как об освобождении от горчи и слез мира, как о добре, открывающем врата в вечность. В противном случае, это не соответствовало бы христианскому учению о человеке и его спасении<sup>25</sup>. Песнопения на похоронах ребенка занимают это пасторальное измерение не только с повышенной драматичностью, но также и с тонкой чувствительностью. Когда родители поют о безграничной боли, они чувствуют, как разделяются их страдания, и что Церковь и община, празднующая с ними, солидарны с ними:

<sup>22</sup> Тот факт, что за обрядом прощания стоят обычаи древних погребальных обрядов и что «обряд меланхолии» сопровождается песнями, «в которых траур по мимолетности жизни и красоте звучит с такой элементарной жестокостью, как когда-то в элегиях Жонье Мимнермоса», по праву уже был подчеркнут, см.: Anton Baumstark *Vom geschichtlichen Werdender Liturgie* (Ecclesia Orans 10). Freiburg. i.Br. 1923, 26.

<sup>23</sup> Karen Schmitz *Abschied in der syrischen Beerdigungsliturgie*, in: Martin Tamcke/Andreas Heinz (Hrsg.), *Zu Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen. Ausgewählte Vorträge des deutschen Syrologen-Symposiums vom 2.4 Oktober 1998 in Hermannsburg* (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 9), Münster, 2000. S. 399–408, hier: S. 406–408.

<sup>24</sup> Karen Schmitz *Abschied in der syrischen Beerdigungsliturgie*, in: Martin Tamcke/Andreas Heinz (Hrsg.), *Zu Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen. Ausgewählte Vorträge des deutschen Syrologen-Symposiums vom 2.4 Oktober 1998 in Hermannsburg* (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 9), Münster. 2000. 399–408, hier: 406–408.

<sup>25</sup> So Kallis *Der letzte Kuß* (wie Anm. 26), 283.

Ничто так не полно сострадания, как мать,  
и нет никого несчастного, как отец!  
Потому что их внутренняя сущность глубоко потрясена,  
когда они выпроводят маленького ребенка из дома.  
Как, о, укус боли, которые они несут в своих  
сердцах для своих детей, особенно когда те, кто уже  
умеет говорить; и теперь они пересматривают свои слова.  
с пением Аллилуйи!

Литургия дает голос не только умершим, но и скорбящим родителям в трогательной манере:

Часто они бьют грудь о могилу,  
и скажи: «О, мой сын, мое дорогое дитя!  
Ты не слышишь, что говорит твоя мать?  
Видишь здесь утробу, которая носила тебя.  
Разве ты не говоришь так, как когда-то говорил с нами?  
На самом деле, ты перестаешь с нами разговаривать: Аллилуйя?»<sup>26</sup>

Путь утешения в этом служении проложен таким образом, что смерть младенца связана с судьбой Христа. Прямо в первой оде канона поется, что вечное Слово Божье само стало младенцем. Поэтому к нему обращена просьба нежно молиться о ребенке «в лоне Авраама». Молящиеся напоминают Христу об обещании, что дети войдут в Царство Божье (ср. Евангелие от Матфея 18: 3 и Луки 18: 16): «И только младенец по милости твоей имеет Царство Твое»<sup>27</sup>. Обещание. Тот факт, что несовершеннолетний ребенок еще не смог согрешить, становится причиной для утешения. Наставление кладут в рот ребенку:

О, не плачь обо мне!  
Потому что я не достоин жалоб.  
Но лучше плачьте о себе, как о грешниках,  
Родственники и друзья,

Поэтому плачет маленький ребенок, который скончался<sup>28</sup>. Церковь также свидетельствует о молитве, с которой ребенок обращается ко Христу, чтобы утешить родителей своих:

«О, Боже, Боже, который позвал меня.  
Будь теперь сладким утешением для моего дома;  
ибо великая скорбь их всех объединила.  
Ибо все глаза мира были устремлены на меня,  
потому что я ее единственный ребенок.  
Но ты, рожденный от утробы девственницы,  
... ты освежишь душу моей матери,  
и послать нежную росу в сердце моего отца,  
который поет Аллилуйю!»<sup>29</sup>

<sup>26</sup> Zitate aus den Oikoinach der sechsten Ode: Matzerath, Totenfeiern (wie Anm.27), 60.

<sup>27</sup> Ebd., 56. — Mt 18,3 wird wieder aufgegriffen in der sechsten Ode.

<sup>28</sup> Drittes Tropar der fünften Ode: ebd., 59.

<sup>29</sup> Aus den Oikoi nach der sechsten Ode: ebd., 60f.

В девятой оде, в которой всегда упоминается Великолепие, частица Марии (Луки 1: 46–55), появляется Христос, который на кресте видел скорбь Своей матери:

«Маленьким ребенком ты стал, Господи, не изменившись.  
и ты посмотрел на крест-добровольца,  
на горькие скорбные песни твоей матери.  
Успокойте печаль и горькую боль.  
верных родителей этого повешенного ребенка,  
что мы прославляем твою силу!»<sup>30</sup>

Не впасть в крайнее отчаяние в могиле ребенка можно, если осознать, что Сам Христос когда-то был младенцем, что Он обещал доступ в рай тем, кто станет подобен детям, но также и то, что Христос — Сын Марии, сам взял на Себя судьбу смерти и при этом воспринял боль матери. Вера в Воплощение, Воплощение Бога, становится последней причиной утешения и это пастырское попечение укоренилось в православных догмах.

### 3.2. Христианское понимание смерти

Тот факт, что литургические тексты укоренены в христианской догме, означает, что они принимают на себя чувства человеческого горя, но, с другой стороны, они странным образом чужды контексту современных обществ. Православные богословы отмечают, что смерть «технократического богатого общества» не рассматривается так радикально, как это осмеливается делать литургическая традиция. Вместо этого Смерть, воспринимается как простой деструктивный фактор жизнедеятельности<sup>31</sup>.

Если же смерть все-таки всплывает на поверхность, то только с вопросом о том, как можно сделать смерть как можно более безболезненной<sup>32</sup>. Противоречие христианского послания, как оно сформулировано в литургии церкви, против тенденции делать трагедию смерти невидимой, показал Александр Шманн (1921–1983), много лет проработавший деканом в Свято-Владимирской богословской семинарии (Крествуд/Нью-Йорк)<sup>33</sup>. Для Шмемана христианство — это не просто примирение людей со смертью, а фальсификация христианского послания, когда оно утилитарно в использовании, чтобы помочь людям «хорошо» умереть.

Шманн же настаивает на том, что, согласно христианскому пониманию, смерть никогда не может быть понята как нечто хорошее или как естественное явление нашей реальности. Смерть не принадлежит Богом данному порядку творения и жизни, она ее враг. «Христианство — это не примирение со смертью, а ее откровение, и оно может открыть смерть, потому что оно открывает саму жизнь. Эта жизнь — Христос. И только если Христос есть жизнь, то христианство может объявить смерть врагом, который будет уничтожен, а не «тайной», которую следует объяснить<sup>34</sup>.

На заднем плане, присутствует связь между Падением и пасхальным посланием в истории спасения. С Падением Адама смерть как нечто глубоко чуждое и враждеб-

<sup>30</sup> Ebd., 63

<sup>31</sup> So etwa Kallis *Der letzte Kuß* (wie Anm. 26), 292.

<sup>32</sup> Это — отправная точка размышлений в книге Вигена Гурояна *Смерть и смерть в православной литургической традиции: к пастырской этике умирающего колодца*. В: ders., *Ethics after Christendom. Toward an Ecclesial Christian Ethic*. Grand Rapids. 1994, s. 175–199.

<sup>33</sup> Vgl. zum Folgenden Alexander Schmemmann *Aus der Freude leben. Ein Glaubensbuch der orthodoxen Christen*, Olten, 1974. S. 117–129 (Kap. 6: «Den Tod durch den Tod zertreten»).

<sup>34</sup> Ebd., 123.

ное вошло в доброе творение. В свете победы Христа, растоптавшего смерть в своей смерти, только в момент его уничтожения смерть раскрывает весь ее гротеск. Ужасно. В гимнах похоронного торжества человек говорит не только о потере образа Божьего и пришествии смерти в мир, но и о надежде на возвращение в исходное состояние жизни без конца:

Ты сделал меня из ничего своей рукой.  
и удостоен твоего божественного образа.  
Но ты зовешься, потому что я нарушил заповедь твою  
..., на землю, с которой меня забрали.  
А теперь верни меня в состояние подобия,  
и позволь мне стать первой красавицей» [11, s. 12]

Именно «наглая смерть» убила Христа, первобытное начало всей жизни<sup>35</sup>. Шманн напоминает нам, что смерть — это не только физическое уничтожение человека. Отделяя мир от жизни, смерть также отделяется от Бога. Теперь Христос взял на Себя силу от смерти, приняв на Себя скорбь, боль и смерть. Настоящая «помощь» христианства в страданиях и смерти прежде всего заключается в признании того факта, что в этом мире всегда будут бедствия, которые в лучшем случае можно облегчить, но никогда полностью не удалить, даже не откладывая их на потом в лучшее время.

Для Шемана речь идет о том, чтобы опустить собственную боль и страдание в страдания Господа, и тем самым преобразить их в сакраментальные, как бы: «В его страданиях не только каждое страдание в этом мире стало значимым, но и оно получило силу стать знаменем, стать таинством, возвещающим о «пришествии» этой победы. «Поражение человека, да, его смерть стала образом жизни»<sup>36</sup>, — такое богословие выросло из духовного и интеллектуального наследия Православия. Но, похоже, что его прозрения выходят за рамки христианских деноминаций.

### 3.3. Пастырские вызовы

Празднование похорон и память умерших имеют впечатляющее пастырское и богословское содержание. Однако тексты этих торжеств разделяют судьбу православной литургии в целом: они остаются широко непонятными, когда богослужение проводится на непонятном для массы верующих языке, то есть в церквях со старославянской или древнегреческой церковью. Там, где в соответствующих церквях не предпринимается никаких усилий по донесению текстов до людей, например, в двуязычных изданиях, их богатство идей остается непонятным, и их утешительный потенциал вряд ли будет развивать свой эффект<sup>37</sup>.

К сожалению, подготовительная часть Божественной Литургии с приведенной выше символикой хлеба проходит за еще закрытыми дверями иконостаса. В большинстве православных церквей также принято, что заступничество после епиклесиса, в котором поминаются и мертвые, произносится священником особо проникновенно.

Тем не менее следует отметить, что верующие, знакомые с литургией, хорошо знают, что происходит на службе, о чем говорится в текстах и какое значение имеют обряды, ускользающие от их взора: «Когда еще раз видишь, как обильно православные

<sup>35</sup> Таким образом, второй тропарь седьмой оды панихиды для мирян: ΕΥΧΟΑΟΤΙΟΝ ΤΟ ΜΕΤΑ (wie Anm. 11), 411.

<sup>36</sup> Schmemmann Aus der Freudeleben (wie Anm.41), 124.

<sup>37</sup> Ebd., 113.

верующие используют возможность ходатайства, как в святилище снова и снова приносят новых проповедников и мемориальные доски, то видишь, что совершается только очень особенное и очень важное. Типичное западное понимание участия конгрегации на данном этапе может отрицать это»<sup>38</sup>.

Но, с другой стороны, можно спросить, не поставит ли это себя в опасность сделать добродетель из (литургической) необходимости. В конце концов, православные церкви в любом случае могут сами решать, как они хотят праздновать свое служение в будущем. Еще одним вызовом для Церкви является возникновение кремации. Вопросы интерпретации традиционной антропологии и эсхатологии сочетаются с пасторальными аспектами. И здесь, прежде всего, в православии будет достигнут консенсус о том, что тело человека должно быть захоронено в целостности и сохранности.

Не в последнюю очередь погребение Христа служит примером для подражания. И, конечно же, это лучший способ выразить надежду на воскресение, которое тоже будет воскрешением тела. Спорно, принадлежит ли дуальность души и тела, которая является основой традиции и которая должна быть воссоединена в Судный день, к безотзывным идеям ортодоксальной антропологии.

И это связано с тем, считаем ли мы кремацию совершенно несовместимой с религиозными убеждениями и отказываемся ли от традиционного церковного погребения. Поэтому вопрос о допустимости кремации обсуждался в православной традиции захоронения крайне противоречиво. В Греции кремация тела иногда клеймится языческим обычаем<sup>39</sup>. С другой стороны, известно, что довольно много священников на Руси изменяют обряд погребения при кремации, хотя остается бесспорным, что эта форма погребения в принципе нежелательна церкви<sup>40</sup>.

Современные православные Феологены, которые не отрицают христианской символической ценности погребения трупа, тем не менее уже не видят догматической проблемы в кремации. Для Анастасиоса Каллиса это «пастырский вызов, с которым Церковь должна справиться, обращая внимание своих верующих на то, как обращаться с мертвыми в современном обществе» [5, s. 24].

### 3. 4. Народные обычаи и христианская весть

Помимо церковного культа, народные культуры православных стран обладают довольно красочным богатством обычаев, отражающих предхристианские представле-

<sup>38</sup> Vgl. etwa: Bert Groen Burying the Dead is Christian Burning is Pagan. The Present Controversy about Cremation in: Greece and Greek Orthodox Funeral Rites, in: Journal of Eastern Christian Studies 53 (2001), 201–218.

<sup>39</sup> Vgl. Lorgus/Dudko Orthodoxes Glaubensbuch (wie Anm. 10), 133: «Сожжение умерших православных христиан никогда не было традиционным». Вот почему весь похоронный ритуал основан на том. Похороны. Сегодня, однако, сжигание православных людей стало обычным явлением, хотя Церковь этого не желает. Некоторые священники так делают: все поминальные службы и благословения проводятся одинаково, за исключением «передачи на землю», записки с молитвой «Отпущение грехов» и бумажной ленты. Последние не помещаются в гроб, а остаются у родственников. Священник осуществляет символическую «сдачу на землю» и окропляет землю на белом листе бумаги.

<sup>40</sup> 50 Земля обернута в эту бумагу и вместе с бумажной ленточкой и Абсолютной Молитвой хранится у родственников. Во время кремации в гробу не остаются священные предметы. Когда пепел погребен, «земля», Абсолютная Молитва и бумажная лента помещаются в пакет в земле, так что все вместе с пеплом остается разложиться. Оставление пепла за пределами земли противоречит всем традициям Православной Церкви и смыслу похорон. Даже если детали различных ритуалов здесь не могут быть рассмотрены в настоящих рамках, отрывок показывает серьезные, пусть и не совсем несложные, усилия по организации кремации в ортодоксальном смысле этого слова.

ния о судьбе души после смерти. Иногда такие обычаи лишь поверхностно приспособляются к христианской вере в воскресение. Некоторые вещи также остаются двусмысленными: упомянутое выше приношение литургического блюда «коллива», с одной стороны, ясно выражают надежду на воскресение с образом пшеничного зерна, падающего в землю и умирающего<sup>41</sup>.

В молитве об освящении этой пищи содержится просьба о прощении грехов умерших. С другой стороны, похоже, что особенно среди менее образованных верующих до сих пор существует понимание, которое связывает колливу с идеями кормления мертвых<sup>42</sup>. У обычаев, естественно, имеют место и сильные местные различия.

Например, в некоторых местах принято класть кусок глины с буквами IXNK в рот умершего, чтобы защитить его от дьявола. В церкви, а также в могиле мертвые лежат с лицом на восток. С востока ожидается Пришествие Христа. Во многих местах после смерти скорбящие собираются в доме скорби, часто с заметным поворотом событий, чтобы оплакивать судьбу умершего и душевную боль утраченного.

Уже в поздней Античности Церковь видела опасность того, что верующие здесь отдают себя в траур без всякого упоминания о надежде на воскресение, что христиане таким образом оплакивают усопшего, как «другие, не имеющие надежды» (1 Thess 4, 133). Правда, все попытки предотвратить подобную практику из языческой среды были обречены на провал». Там, где православные христиане хотят придерживаться таких обычаев в социальной среде, не отмеченной традиционной православной народной культурой, они могут быстро достичь своих пределов. Это касается и людей с миграционным прошлым из православных стран в Германии<sup>43</sup>.

В современных арендованных квартирах, например, громкие плачи умерших могут вызвать недовольство не православных соседей. Плач по умершим еще более вероятен в больницах. Для того чтобы привести мертвых в их дома, не нужно преодолевать никаких мелких бюрократических преград. Некоторые правила кладбища запрещают принимать пищу на могиле, но это запрещено в связи с годовщинами (№ 3 Felmy, «Verwandlung» (wie Anm. 8, 12). В целом, однако, такие и подобные трудности касаются не ядра религиозной практики церкви, а лишь пределов религиозного обычая.

Некоторые православные предпочитают, чтобы их умерших перевели обратно домой. Если одна православная община решила построить собственное деноминационное кладбище, то это, вероятно, основано на желании предложить верующим кусочек дома после смерти в стране, которая до сих пор не стала домом. Хотя, конечно же, нет никаких реальных религиозных оснований для создания ортодоксальных кладбищ или кладбищенских участков.

<sup>41</sup> 51 Vgl. dazu Paul Wiertz/Martin Petzold О религиозной народной культуре восточных и православных церквей, в: Handbuch der Ostkirchenkunde Bd. 3, hrsg. von Wilhelm Nyssen, Hans-Joachim Schulz und Paul Wiertz, bearb. von Martin Petzold, Düsseldorf 1997, 70–133 (125–132: Tod und Begräbnis) sowie Felmy Verwandlung (wie Anm.8), 127f.

<sup>42</sup> Felmy Verwandlung (wie Anm.8), 127.

<sup>43</sup> Vgl. dazu die Studien von Gerdien Jonker: Tod und Abschied. Von der Schwierigkeit, in der Fremde zu trauern, in: Alter Baur in fremdem Boden. Migranten altern in der Fremde. Tagung des Deutschen Roten Kreuzes, Landesverband Berliner Rotes Kreuz e.V. am 21. und 22. März in Berlin, Berlin 1996, 56–62; Death Gender and Memory. Remembering Loss and Burial as a Migrant, in: Death, Gender and Ethnicity, hrsg. von David Field, Jenny Hockey und Neil Small, London. 1997, 185–201; «Wie gut sind die Tränen, wie süß die Klagen». Tod und Begräbnis in der Migration: Griechen und Türken in Berlin, in: Sterben und Tod in Europa. Wahrnehmungen — Deutungsmuster — Wandlungen, hrsg. von Ulrich Becker, Klaus Feldmann und Friedrich Johannsen, Neukirchen/Vluyn. 1998, 135–144.

Это отчетливо видно при прогулке по кладбищу в Перлахер Форст в Мюнхене. Там находится, без какого-либо особого ортодоксального обрамления — могила Александра Шмореля, который как член группы сопротивления «Белая роза» был убит национал-социалистами 13 июня 1943 года. Православные христиане почитают его как свидетеля веры<sup>44</sup>. Среди обычаев умерших, которые явно вытекают из дохристианских обрядов, жертвоприношение животного является особенно значимым примером в Армянской Апостольской Церкви<sup>45</sup>.

По случаю смерти (но также и в других случаях) здесь забивают молодое животное, а в рот кладут благословенную соль. Священник председательствует на церемонии. Тексты ссылаются на ветхозаветную жертву и выражают искупительный характер поступка. После убоя проводится жертвенная трапеза, на которую также приглашается священник. Ранние литературные свидетельства об этом жертвоприношении датируются VII веком (канон 6, так называемых, «сахакских канонов»).

В них обряд прослеживается в Армении до священикомученика Григория Просветителя, и тот факт, что ритуальный акт ведет к языческому обычаю, не скрывается: говорят, что языческие священники, которые имели право на часть жертвоприношений животных, опасались за свои средства к существованию, когда было введено христианство. Почти само собой разумеется, что этот обычай почти не культивируется за пределами Армении в мировой диаспоре<sup>46</sup>. И в этом смысле для отдельных православных христиан, которые еще на собственном опыте знают помнят обычаи своей Родины, безусловно, иногда мучительно и больно, когда большая часть их традиций становится жертвой изменившихся условий жизни в диаспоре.

С церковной точки зрения в этом, по общему признанию, существует некая возможность: иначе, где. Если не на родине, по-настоящему церковные обряды, порой несколько заросшие народным поверьем, могут быть раскрыты вновь и в глубине своего смысла раскрыты и присвоены заново. Не следует забывать, что некоторые вещи стали частью народных обычаев, которые способны закрепить в жизни верующих обращение со смертью, смертью и трауром в лучшем ортодоксальном смысле.

Пример этого, основанный на нашем собственном опыте, должен завершиться следующим вкладом: недавно я планировал посетить православный монастырь на севере Ливана, известный своими фресками. Как только я прибыл в монастырь, туда пришло известие, что настоятельница умерла несколько часов назад в бейрутской больнице. Весть о смерти общепризнанной настоятельницы распространялась с молниеносной скоростью в окрестных деревнях.

Верующие стекались в монастырь, чтобы выразить свои соболезнования монахиням и помочь с подготовкой к панихиде. Каждый раз, когда двое людей встречались, они пропускали обычные приветствия. Вместо этого они обменялись лишь взаимным

<sup>44</sup> Vgl. die Abbildung bei Reinhard Thöle, *Orthodoxe Kirchen in Deutschland* (Bensheimer Hefte 85), Göttingen, 1997, 31.

<sup>45</sup> 57 Vgl. dazu Schmidt *Kanon der Entschlafenen* (wie Anm., 51), 66–71.

<sup>46</sup> 58 Кстати, неправильно связывать этот армянский обычай с теми животными жертвоприношениями, за которые в средневековых византийских ехнологиях сохранились молитвы (см. две молитвы в: *Jacobus Goar Euchologionsive Rituale Graecorum*, Venedig 1730, Nachdr. Graz 1960, 566f. Ибо это всего лишь обряд «благословения плоти после Великого поста перед Пасхой». См. об этом: (и на отказ от жертвоприношения животного в: *Kanon 99 desII, Trullanums 691/92, wobei auffälligerweise nur an der Sonderstellung des Priesters bei der Aufteilung des Opfertieres und an der Schlachtung im Kirchenraum Kritik geübt wird*): *Concilium Quinisextum/Das Konzil Quinisextum*. Übersetzt und eingeleitet von Heinz Ohme (Fontes Christiani 82). Turnhout. 2006, 78–80.

призывом, который принято принимать на Пасху и который обобщает суть православной, христианской веры: «Христос воскрес!» — «он действительно воскрес!».

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- 1 *Casper J.* Weltverklärung im liturgischen Geiste der Ostkirche (Ecelesia Orans 22). Freiburg i.Br, 1939. 233 s.
- 2 *Didascalia et Constitutiones Apostolorum I* / ed. Franciscus Xaverius Funk. Paderborn, 1905. 553 s.
- 3 ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ ΤΟ ΜΕΤΑ ΤΗ ΚΑΤΑ ΑΝΑΤΟΛΙΑΣ ΟΡΘΟΔΟΞΟΥ ΚΑΒΟΑΙΚΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ. Athen, 1992. 336 s.
- 4 *Gogol N. V.* Gogol Betrachtungen über die Göttliche Liturgie. Würzburg, 1989. 167 s.
- 5 *Handbuch der Ostkirchenkunde.* Düsseldorf: Hrsg. von Wilhelm Nyssen, Hans-Joachim Schulz und Paul Wiertz, bearb. von Martin Petzold, 1997. Bd. 3. 305 s.
- 6 *Heiler F.* Die Ostkirchen Neubearbeitung von Urkirche und Ostkirche. München, 1971. 250 s.
- 7 *Kallis A.* Das hätte ich gerne gewußt. 100 Fragen an einen orthodoxen Theologen (Orihodoxe Perspektiven 3). Münster, 2003. 372 s.
- 8 *Kirchhoff K.* Osterjubiläum der Ostkirche. Hymnen aus der fünfzigjährigen Osterfeier der byzantinischen Kirche, hrsg. von Johannes Madey. Münster, 1988. 510 s.
- 9 *Matzerath P.* Die Totenfeiern der byzantinischen Kirche (Heilige Feiern der Ostkirche). Paderborn, 1939. 159 s.
- 10 *Oeldemann J.* Die Kirchen des christlichen Ostens. Orthodoxe, orientalische und mit Rom unierte Ostkirchen. Kevelaer, 2006. 230 s.
- 11 *Thöle R.* Orthodoxe Kirchen in Deutschland (Bensheimer Hefte 85). Göttingen, 1995. 112 s.

\*\*\*

© 2022. Anatoly N. Lipov  
(translation)  
Moscow, Russia

### **KARL PINGGERA. “HE TRAMPLED DOWN DEATH BY DEATH!” DYING, MOURNING, AND EASTER FAITH IN THE EASTERN ORTHODOX TRADITION\***

*Translated from the German by A. N. Lipov*

\*Translated from: Karl Pinggera “He trampled down death by death!” Dying, mourning and Easter faith in the Eastern Orthodox tradition. In: Dying, Death and Mourning in the Religions and Cultures of the World. The dignity of the human being at the end of life in theory and practice. Berlin, EB, 2011, vol. 2, pp. 390–411.

**Abstract:** Rituals are omnipresent. Religions provide answers to death. They interpret death as a transition to another form of existence and form different cultures of the dying person, marking daily transitions as well as turning points such as births, weddings, illness and death. Accompanying the dying person is common to all cultures. At the same time, when creating conditions for a humane and dignified death, it is necessary to take



into account the existing cultural and religious-ideological differences between various Christian traditions, consisting in what this accompaniment looks like, what the rituals are before and after the death and how quickly the dead are buried. The translation of the paper raises the overarching issues of dying, death, and mourning in religious studies and attempts to comprehend the existing forms of the final phase of life in various religious beliefs in order to humanize the rituals of death, dying, and mourning, and in particular Easter beliefs and mourning ceremonies in the Eastern Orthodox Christian tradition, in which a central place in prayers or liturgical commemoration of the dead is given to requests for forgiveness of sins and salvation of souls of the dead.

**Keywords:** Christian understanding of death, Orthodox funeral rites, Orthodox Liturgy of the Dead, folk customs and the Christian message, dying, mourning, Easter faith, Eastern Orthodox traditions, religion, Eucharistic liturgy, Orthodox rites.

**Information about the translator:** Anatoly N. Lipov — PhD in Philosophy, Researcher of the Aesthetics sector, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Goncharnaya St. 12, bldg. 1, 109240 Moscow, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0529-3274> E-mail [antolip@yandex.ru](mailto:antolip@yandex.ru)

**Received:** May 03, 2021

**Approved after reviewing:** September 15, 2021

**Date of publication:** March 28, 2022

**For citation:** Lipov A. N. (transl.) Karl Pinggera “He trampled down death by death!” dying, mourning, and Easter faith in the Eastern orthodox tradition. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2022, vol. 63, pp. 89–106. (In Russian) <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-89-106>

## REFERENCES

- 1 Casper J. *Weltverklärung im liturgischen Geiste der Ostkirche (Ecelesia Orans 22)* [Transfiguration of the world on liturgical spirit of the Orthodoxy]. Freiburg i.Br, 1939. 233 S. (In German)
- 2 *Didascalia et Constitutiones Apostolorum I* [Teachings and constitutions of Apostles], edited by Franciscus Xaverius Funk. Paderborn, 1905. 553 S. (In German)
- 3 *EYXOAOTION TO META THE KATA ANATOAAAX OPOOAOEOY KABOAIKHE EKKAHZIATZ*. Athen, 1992. 336 S. (In Greek)
- 4 Gogol N. V. *Gogol Betrachtungen über die Göttliche Liturgie* [Gogol's meditations on the Holy liturgy]. Würzburg, 1989. 167 S. (In German)
- 5 *Handbuch der Ostkirchenkunde* [Handbook on Orthodoxy]. Düsseldorf: Hrsg. von Wilhelm Nyssen, Hans-Joachim Schulz und Paul Wiertz, bearb. von Martin Petzold, 1997. Bd. 3. 305 S. (In German)
- 6 Heiler F. *Die Ostkirchen Neubearbeitung von Urkirche und Ostkirche* [Early Christianity and Orthodoxy]. München, 1971. 250 S. (In German)
- 7 Kallis A. *Das hätte ich gerne gewußt. 100 Fragen an einen orthodoxen Theologen (Orihodoxe Perspektiven 3)* [One would like to know. 100 questions to an orthodox theologian]. Münster, 2003. 372 S. (In German)
- 8 Kirchhoff K. *Osterjubiläum der Ostkirche. Hymnen aus der fünfzigjährigen Osterfeier der byzantinischen Kirche, hrsg. von Johannes Madey* [Easter jubilee of the Eastern Church]. Münster, 1988. 510 S. (In German)
- 9 Matzerath P. *Die Totenfeiern der byzantinischen Kirche (Heilige Feiern der Ostkirche)* [Funeral in the Byzantine church. Holy feasts of the Orthodoxy]. Paderborn, 1939. 159 S. (In German)

- 10 Oeldemann J. *Die Kirchen des christlichen Ostens. Orthodoxe, orientalische und mit Rom unierte Ostkirchen* [Churches of the Christian East. Orthodox, eastern and Uniate church]. Kevelaer, 2006. 230 S. (In German)
- 11 Thöle R. *Orthodoxe Kirchen in Deutschland (Bensheimer Hefte 85)* [The Orthodox Church in Germany]. Göttingen, 1995. 112 S. (In German)

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-107-113>

УДК 008

ББК 71

Научная статья / Research Article

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

© 2022 г. М. Н. Жиленко

г. Москва, Россия

© 2022 г. Ж. А. Береснева

г. Москва, Россия

## ЯЗЫКИ КУЛЬТУР: ОТ ТЕОРИИ К ПРАКТИКЕ ПОВСЕДНЕВНОСТИ

**Аннотация:** Язык выступает необходимым элементом коммуникативных процессов и обеспечивает формирование культуры и трансляцию социально значимого знания. Язык, культура и общение неотделимы друг от друга и составляют основу человеческого бытия. Внимательное отношение к явлениям обыденной жизни позволяет выявить их знаковую природу и определить многочисленные явления культуры повседневности в качестве своеобразных языковых систем, дающих наглядное представление об эстетических, этических, ценностных и прочих особенностях той или иной эпохи. Значимым источником наших представлений о повседневной жизни того или иного народа выступает путевая проза, предоставляющая богатый фактический материал о людях, их облике, исторических реалиях и т. д. В частности, жанр путевых заметок содержит немало интересных сведений о костюме, который, наравне с прочими явлениями обыденной культуры, может выступать в качестве своеобразной знаковой системы или языка, транслирующего информацию не только о своем владельце, но и о целой эпохе. В качестве примера можно привести путевые очерки И. А. Гончарова «Фрегат “Паллада”», в одной из глав которых костюм становится своеобразным коммуникативным кодом в общении с чужеземцами.

**Ключевые слова:** культура, коммуникация, языки культур, культура повседневности, путевые заметки, костюм.

### **Информация об авторах:**

Мария Николаевна Жиленко — кандидат культурологии, доцент кафедры славяноведения и культурологии, Институт славянской культуры, Российский государственный университет им. А. Н. Косыгина (Технологии. Дизайн. Искусство), Хибинский проезд, д. 6, 129337 г. Москва, Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1196-4935> E-mail: [zhylenko@mail.ru](mailto:zhylenko@mail.ru)

Жанна Александровна Береснева — старший преподаватель кафедры славяноведения и культурологии, Институт славянской культуры, Российский государственный университет им. А. Н. Косыгина (Технологии. Дизайн. Искусство), Хибинский проезд, д. 6, 129337 г. Москва, Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2048-2284> E-mail: [zhanna-beresneva@yandex.ru](mailto:zhanna-beresneva@yandex.ru)

*Дата поступления:* 27.09.2021

*Дата одобрения рецензентами:* 18.12.2021

*Дата публикации:* 28.03.2022

*Для цитирования:* Жиленко М. Н., Береснева Ж. А. Языки культур: от теории к практике повседневности // Вестник славянских культур. 2022. Т. 63. С. 107–113.

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-107-113>

Проблемы взаимодействия языка и культуры издавна привлекали внимание представителей разных областей знания. Понятия «язык» и «коммуникация» относятся к числу фундаментальных в науках о человеке и, бесспорно, выступают одним из основных объектов культурологического исследования.

Язык является необходимым элементом коммуникативных процессов, без которых невозможно становление и развитие культуры. В определенном смысле именно общение выступает одной из предпосылок бытия культуры, и признание органической связи между культурой и коммуникацией составляет одну из основ современного гуманитарного знания. Так, отмечая коммуникативную наполненность социокультурной реальности, советский ученый Ю. М. Лотман писал: «...культура есть форма общения между людьми и возможна лишь в такой группе, в которой люди общаются» [4, с. 6]. Его зарубежный коллега К. Черри в своей получившей широкое признание книге «Человек и информация» подчеркивает, что коммуникация — это прежде всего социальный факт, поскольку она формирует социокультурную реальность и делает возможной социальную жизнь. Находясь в состоянии коммуникации, продолжает он, не означает просто передавать и получать информацию. По его словам, в процессе коммуникации образуется коммуникативное сообщество, для которого ключевыми являются отношения единства, взаимосвязи и взаимопонимания. Само слово «коммуникация», по свидетельству К. Черри, означает буквально «участие», и именно в той мере, в какой человек в данный момент находится в состоянии коммуникации, он соучаствует в жизни общества, формируя его единство. Поэтому, по мнению ученого, группу людей, общество и культуру в целом правомерно определять как «людей в состоянии коммуникации» [7].

Коммуникативные процессы выступают основой и универсальным условием человеческого бытия, поскольку оно никогда не предстает как изолированное от окружающего мира. Человек не может полностью раскрыть свои возможности, не соотнося себя с другими людьми, не вступая в диалог с реальностью вокруг себя. Поэтому исследование комплекса проблем коммуникации в широком смысле слова является одним из возможных путей познания социальной, культурной сущности человека. И дело здесь отнюдь не только в том, что в конечном счете любое общественное отношение выражается и фиксируется в языковых формах. И не только в том, что «поведение индивидуумов определяется сообщениями, поступающими из окружающей среды» [6, с. 102]. Дело в том, что личность отдельного человека формируется под влиянием разнообразных коммуникативных воздействий со стороны общества, и потому само общение часто понимается как процесс социализации и инкультурации индивида, его приобщения к социальной жизни в целом и миру конкретной культуры. Коммуникация выступает в качестве универсального «механизма», обеспечивающего взаимодействие людей и, соответственно, воспроизводство и трансляцию социокультурных норм и образцов такого взаимодействия.

Одним из итогов внимания к проблемам общения оказывается признание коммуникативного характера культуры и ее определение как «совокупности ненаследственной информации» [5, с. 30]. В определенном смысле любой культурный объект

или процесс обладает символическими свойствами и в силу этого является культурным текстом, что, в свою очередь, означает, что пространством коммуникации выступает вся человеческая культура. Действительно, всякое социокультурное действие, процесс или объект может быть представлено как коммуникативное, т. е. как содержащее и транслирующее некую информацию. С категорией информации, в свою очередь, тесно связано понятие знака — базисной единицы семиотических наук. Так, оказывается, что практически каждый объект культуры может стать предметом изучения семиотики, рассматривающей любое явление в качестве знака или знаковой системы, т. е. определенного языка. Очевидно, что знаковой природой обладают и многочисленные элементы культуры повседневности.

Повседневная культура — одно из интересных и популярных направлений в гуманитарном знании; она подчас, как зеркало, отражает замысловатые поиски смысла и дальнейших путей развития специализированной культуры. История повседневности относительно недавно стала предметом научных поисков, и сегодня ее по праву можно считать особой совокупностью знаковых систем, языков культуры, выражающихся в разнообразных деталях быта, костюма, поведения людей. Но кажущаяся очевидность и простота явлений повседневной жизни совсем не исключает ценностей и смыслов, проявляющихся в обыденной практике. Она, с одной стороны, является устойчивой частью жизни человека и культуры общества в целом и строится на повторяемости и предсказуемости, но, с другой стороны, связана с творческой активностью человека, его личным переживанием существующего известного мира. По сути своей каждый человек в повседневной жизни является активным деятелем, творящим новые смыслы. Повседневность в этом случае — это своеобразный способ «обживания» пространства.

Примером такого «обживания» можно назвать литературный жанр путешествия, имеющий бытовой, нарративный характер. Произведения в этом жанре чаще всего писались непрофессионалами, подражающими классическим высоким жанрам в литературе. Безусловно, здесь были свои законодатели — это Н. М. Карамзин, А. Н. Радищев, А. Н. Муравьев, И. А. Гончаров, но и они воспринимали этот жанр как некую свободную от строгих правил модель, которая давала им возможность выразить совершенно нетривиальные мысли. Путевая проза — это своеобразные СМИ XVIII–XIX вв., благодаря которым в читательский мир попадали новые идеи, смыслы, ценностные представления, выраженные в художественных деталях и героях сюжетов. Путешественник сам становился их проводником и коммуникатором.

Путевая проза в силу своей литературной специфики чаще всего являлась предметом анализа литературоведов, однако сегодня она начинает входить в корпус культурологических текстов, поскольку создает своеобразный бытовой язык не только повседневной культуры, но язык, ценностно связанный со всеми явлениями конкретной эпохой. Здесь, на страницах путевых заметок, по сути происходит апробация новых идей и практик общения между отдельными индивидами, цивилизациями, усвоение новых поведенческих стереотипов и культурных норм. Сам жанр можно назвать явлением массовой культуры XVIII–XIX вв., поскольку его контекст (сюжет, герои, некоторые понятия) повторяются у разных авторов.

В литературоведении язык путевой прозы стал предметом исследования достаточно давно. При этом преимущественное внимание в подобном исследовании уделяется художественным деталям произведения, определяемым в качестве некоей выразительной подробности, с помощью которой создается образ героя или сюжет. Однако художественная деталь может немало рассказать нам не только о герое, но и, едва ли не больше, об эпохе и конкретной культуре. Путевая проза как литературный жанр

богата подобными деталями, имеющими смысловой характер элементов языка культуры повседневности.

В качестве наиболее яркой художественной детали в путевой прозе выступает костюм. Пожалуй, мало какая деталь может так четко и наглядно охарактеризовать самого героя, его собеседников и собственно культуру общества. Костюм, выполняющий, наряду с эстетической и различными утилитарными, также и коммуникативную функцию, обладает бесспорной знаковой природой и является одним из множества возможных языков культуры. Однако для того, чтобы определить народный костюм в качестве языковой системы, необходимо уточнить, что само понятие «язык», наряду с вербальными выразительными средствами, включает в себя также и невербальные компоненты. Последние и составляют основу знаковой структуры костюма. Так, покрой, цвет, материал, вышивка того или иного предмета одежды обладают вполне конкретным смыслом и транслируют в невербальной форме определенную информацию о своем владельце: его социальном статусе, положении в обществе, достатке, национальной принадлежности и т. д. В этой связи костюм может также служить весьма значимым историческим источником в области культуры повседневности того или иного народа.

Будучи особым языком культуры, костюм с наибольшей точностью выражает время и конкретные реалии культуры, а также особое отношение автора к происходящему вокруг. Описание костюма используется авторами-путешественниками не только как художественная деталь, но и как стилистический прием, яркая метафора, характеризующая авторское отношение к окружающей действительности и миру в целом, она формулирует своеобразный авторский замысел. Как правило, вместе с описанием быта и традиций культуры в путевой прозе мы встречаем описание колоритных героев своего времени, отмеченных двумя-тремя яркими деталями костюма. В связи с этим мы можем говорить о символичности и семантической костюма, имеющего целый ряд функциональных черт и характеристик. Костюм в путевой прозе отражает не только самого героя, но и те ценности, которыми он руководствуется. Это те эстетические и нравственные идеалы, которые господствуют в соответствующем времени и культуре.

Сам костюм имеет знаковую для своего времени и места природу. «Одежда указывала на национальную и сословную принадлежность человека, его имущественное положение и возраст и т. д. С течением времени увеличивалось число понятий, которые можно было донести до окружающих цветом и качеством ткани, орнаментом и формой костюма, наличием или отсутствием каких-то деталей», — утверждает исследователь костюма Р. М. Кирсанова [3]. Костюм отражает вкусы и привычки человека в определенных условиях, другими словами, это внешнее проявление определенных черт той или иной культуры.

Как знаковая система костюм, говоря словами Ю. М. Лотмана, имеет несколько функций: утилитарную (выраженную собственно в потребности человека себя согреть и защитить), эстетическую (выраженную в особых эстетических требованиях времени и страны), но на самом глубоком уровне одежда выполняет еще и идентификационную функцию (заявляет о собственном своеобразии) [4]. Она тесным образом связана с осознанием единства определенной группы людей, а также с четким осознанием «своих» и «чужих» границ. Это чаще всего можно встретить в описании национальных костюмов. В качестве примера можно привести путевые очерки И. А. Гончарова «Фрегат “Паллада”». В одной из глав, посвященной заграничному миру, костюм стал таким символом коммуникации: «Увижу новое, чужое и сейчас перекину на свой аршин» [1].

Говоря о костюме как о знаковой системе и особом языке культуры, нужно также иметь в виду и конкретные знаково-символические характеристики культуры определенного времени и места. Так, например, И. А. Гончаров описывает образ англичанина — носителя цивилизации: «...не блистающий красотой, не с атрибутами силы, не с искрой демонического огня в глазах, не с мечем, (явно не культурный герой) не в короне, а просто в *черном фраке, в белом жилете, с зонтиком в руках*» [2] — эта довольно прозаическая характеристика, данная путешественником, становится нарицательной для любого европейца, возмнившего себя властелином мира. Он, продолжает Гончаров, повелевает народами, кораблями, пушками, двигает необъятными естественными силами природы, «везде и всюду этот образ английского купца носится над стихиями, над трудом человека, торжествует над природой». Этот образ европейца, «роющегося в ветоши», человека, который проникает и внедряется в другую культуру, «в чужой сундук», и достает из этого сундука все, что «придется ему впору...» [2].

Этот образ — определенный символ времени, но вместе с тем благодаря костюму он формирует стереотип отношения к нации в целом: «И опять возвращаемся к образу англичанина. Вот он, поэтический образ, в *черном фраке, в белом галстуке, обритый, стриженный, с удобством, т. е. с зонтиком под мышкой*, выглядывает из вагона, из кеба, мелькает на пароходе, сидит в таверне, плывет по Темзе, бродит по музеуму, скачет в парке» [2]. Костюм в данном контексте в совершенно другом ключе, лишенном оценочной позиции, показывает нам сформировавшийся национальный типаж, психологическую ментальную характеристику целого народа.

Явно читаемый и, скорее, архетипичный образ простого человека — творца современной культуры — встречается у И. А. Гончарова в народных типажах: матросах с корабля «Паллада» или английских матросах, встречаемых в порту. Именно за ними — будущее, считал писатель. Они обладают правдой жизни и вносят ясность в происходящее: «...простой английский лоцман, в синей куртке, кожаных панталонах, с красным лицом» [2] и его матрос Фадеев, который «внес на чужие берега свой костромской элемент и не разбавил его ни каплей чужого» [2]. «Костромской элемент» в данном случае выступает как синоним ментальности. И писателю жаль портить это «костромское простодушие европейской цивилизацией». Так, простота костюма равноценна простоте нравов, и костюм как бы отсылает нас к определенным кодам культуры, связанным с ее архетипичными основаниями.

Если свой родной костюм четкий и понятный, не требует пояснений, и поэтому мы практически не встретим у И. А. Гончарова его описания, то костюм европейца — это четкие детали-символы, дающие определенную характеристику нации. Однако есть и еще один типаж — азиат. Этот костюм И. А. Гончаров прописывает в деталях с подробностями, связанными с социальным статусом владельца, его возрастом, кругом его обязанностей. Здесь он подмечает все: цвет, способ ношения, мельчайшие детали, все как будто под микроскопом: «Двое были одеты бедно: на них была синяя верхняя кофта, с широкими рукавами, и халат, туго обтянутый вокруг поясницы и ног. Халат держался широким поясом. А еще? Еще ничего; ни панталон, ничего...» [1]. Костюм азиатских народов непонятен, незнаком, в отличие от европейского; поэтому его сложно интерпретировать, и от костюма и нравов И. А. Гончаров сразу переходит к концептуальным заключениям относительно развития данной цивилизации, которая, по его мнению, в силу своей замкнутости уже состарилась. В его путешествии мы увидим рассуждения о типах не только костюмов, наций, но и цивилизаций.

Костюм, его цвет выступают как метафора явлений и процессов, происходящих в мире. Так, побывав в Якутии, писатель скажет: «Красная тряпка на столе под

образами решительно начинает преобладать и намекает на Европу и цивилизацию» [2]. Интересно в этом контексте сравнение столицы европейского государства и сибирского городка: «Мухтуй — называют здесь Парижем, потому что крестьяне (из ссыльных) ходят в пальто и танцуют кадрили» [2].

Концептуально повседневная культура обладает множеством смыслов и символических форм и значений, которыми наделено пространство, окружающее человека, но в художественной литературе, примером которой является жанр путевых заметок, эти смыслы аккумулируются, отбираются автором по особым критериям читательской привлекательности (не секрет, что многие авторы описывали свои путешествия уже после приезда домой, тщательно подбирая материал и создавая сюжетную линию). И если совсем недавно под повседневной культурой понимали явления обыденной жизни, то сегодня она приобретает более глубокие смысловые коннотации. Языками повседневной культуры выступают не только бытовые детали, но и все виды коммуникации, стереотипы поведения и общения, обыденное сознание в целом, и, конечно, костюм, который в данном контексте приобретает свое собственное особое звучание.

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- 1 *Гончаров И. А.* Фрегат «Паллада». Очерки путешествия в 2 т. Т. 1 // Az.lib.ru. URL: [http://az.lib.ru/g/goncharow\\_i\\_a/text\\_0082.shtml](http://az.lib.ru/g/goncharow_i_a/text_0082.shtml) (дата обращения: 20.09.2021).
- 2 *Гончаров И. А.* Фрегат «Паллада». Очерки путешествия в 2 т. Т. 2 // Az.lib.ru. URL: [http://az.lib.ru/g/goncharow\\_i\\_a/text\\_0084.shtml](http://az.lib.ru/g/goncharow_i_a/text_0084.shtml) (дата обращения: 20.09.2021).
- 3 *Курсанова Р. М.* Розовая ксандарейка и драдедамовый платок. Костюм — вещь и образ в русской литературе XIX в. М.: Книга, 1989. 212 с. URL: <https://coollib.net/b/538718/read> (дата обращения: 20.11.2021).
- 4 *Лотман Ю. М.* Беседы о русской культуре: Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX века). СПб.: Искусство, 1994. 399 с.
- 5 *Лотман Ю. М.* К проблеме типологии культуры // Учебные записки Тартуского университета. Тарту: Изд-во Тартуского ун-та, 1967. Вып. 198. С. 30–38.
- 6 *Моль А.* Теория информации и эстетическое восприятие / пер. с фр. М.: Мир, 1966. 352 с.
- 7 *Черри К.* Человек и информация. М.: Связь, 1972. 367 с.

\*\*\*

© 2022. Maria N. Zhylenko  
Moscow, Russia

© 2022. Zhanna A. Beresneva  
Moscow, Russia

### THE LANGUAGES OF CULTURE: FROM THEORY TO EVERYDAY LIFE PRACTICES

**Abstract:** Language is an essential part of communication – it forms culture and provides it with transferring of social knowledge. Language, culture and communication are inseparable from each other and are the basis of human existence. Thorough approach to everyday life practices makes it possible to reveal their sign character and define them as specific language systems which give clear vision of aesthetic, ethical etc. peculiarities



of a given epoch. Travel notes are an essential resource of our knowledge about everyday life of the nation. They offer us rich material about people, their appearance, historic events etc. Among other details travel notes contain a lot of interesting data about costume which can be regarded as a special sign system, language of culture, delivering information not only about its owner, but the whole epoch as well. The paper chose as an example the travel notes “Frigate *Pallade*” by I. A. Goncharov. In one of its chapters costume becomes an original communicative code for intercultural interaction.  
**Keywords:** culture, communication, languages of culture, everyday life practices, travel notes, costume.

**Information about the authors:**

Maria N. Zhylenko — PhD in Culturology, Associate Professor, Institute of Slavic Culture, A. N. Kosygin Russian State University, Khibinsky pass., 6, 129337 Moscow, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1196-4935> E-mail: [zhylenko@mail.ru](mailto:zhylenko@mail.ru)

Zhanna A. Beresneva — Senior Lecturer of the Department of Slavic Studies and Cultural Studies, Institute of Slavic Culture, A. N. Kosygin Russian State University, Khibinsky pass., 6, 129337 Moscow, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2048-2284> E-mail: [zhanna-beresneva@yandex.ru](mailto:zhanna-beresneva@yandex.ru)

**Received:** September 27, 2021

**Approved after reviewing:** December 18, 2021

**Date of publication:** March 28, 2022

**For citation:** Zhylenko M. N., Beresneva Zh. A. The languages of culture: from theory to everyday life practices. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2022, vol. 63, pp. 107–113. (In Russian) <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-107-113>

**REFERENCES**

- 1 Goncharov I. A. *Fregat “Pallada”. Ocherki puteshestviia v 2 t.* [Frigate “Pallada”. Travel essays in 2 vols.], vol. 1. Az.lib.ru. Available at: [http://az.lib.ru/g/goncharow\\_i\\_a/text\\_0082.shtml](http://az.lib.ru/g/goncharow_i_a/text_0082.shtml) (accessed 20 September 2021). (In Russian)
- 2 Goncharov I. A. *Fregat “Pallada”. Ocherki puteshestviia v 2 t.* [Frigate “Pallada”. Travel essays in 2 vols.], vol. 2. Az.lib.ru. Available at: [http://az.lib.ru/g/goncharow\\_i\\_a/text\\_0084.shtml](http://az.lib.ru/g/goncharow_i_a/text_0084.shtml) (accessed 20 September 2021). (In Russian)
- 3 Kirsanova R. M. *Rozovaia kсандareika i dradedamovyi platok. Kostium — veshch' i obraz v russkoi literature XIX v.* [Pink xandareika and a draped shawl. Costume — the thing and the image in Russian literature of the 19<sup>th</sup> century]. Moscow, Kniga Publ., 1989. 212 p. Available at: <https://coollib.net/b/538718/read> (accessed 20 September 2021). (In Russian)
- 4 Lotman Iu. M. *Besedy o russkoi kul'ture: Byt i traditsii russkogo dvorianstva (XVIII – nachalo XIX veka)* [Conversations about Russian culture: The life and traditions of the Russian nobility (18 – early 19 century)]. St. Petersburg, Iskusstvo Publ., 1994. 399 p. (In Russian)
- 5 Lotman Iu. M. K probleme tipologii kul'tury [To the issue of typology of culture]. In: *Uchebnye zapiski Tartsskogo universiteta* [Scientific notes of the University of Tartu]. Tartu, Izdatel'stvo Tartuskogo universiteta Publ., 1967, vol. 198, pp. 30–38. (In Russian)
- 6 Mol' A. *Teoriia informatsii i esteticheskoe vospriiatie* [Information theory and aesthetic perception], translated from French. Moscow, Mir Publ., 1966. 352 p. (In Russian)
- 7 Cheri K. *Chelovek i informatsiia* [Man and information]. Moscow, Sviaz' Publ., 1972. 367 p. (In Russian)

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-114-125>

УДК 008

ББК 71 + 63.5(=411)

Научная статья / Research Article

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

© 2022 г. В. А. Сапрыка

г. Белгород, Россия

© 2022 г. А. Н. Вавилов

г. Москва, Россия

© 2022 г. А. В. Пастюк

г. Белгород, Россия

© 2022 г. В. А. Сапрыка

г. Белгород, Россия

## ФРОНТИРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ НАСЕЛЕНИЯ ПРИГРАНИЧНЫХ РЕГИОНОВ ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИХ ГОСУДАРСТВ

Статья подготовлена в рамках Гранта Президента Российской Федерации для государственной поддержки молодых российских ученых — докторов наук МД-578.2020.6 «Социокультурные угрозы трансформации цивилизационных фронтиров в постсоветском хронотопе»

**Аннотация:** Статья посвящена исследованию фронтальных идентичностей населения приграничных регионов восточнославянских государств. Ключевыми теоретико-методологическими подходами исследования являются концепт «фронтала», теория межкультурной коммуникации и теория лиминальности. Основной целью статьи выступает научно-теоретическое осмысление идентичности фронтала, формирующейся в пространстве приграничных регионов восточнославянских государств. Подчеркивается, что на пространстве фронтала, вследствие активной приграничной транскультурной коммуникации, формируются особые вариации этнокультурных идентичностей. Анализ геополитических предпочтений населения позволил сделать вывод о динамическом характере фронтиров. На основании анализа результатов отечественных и зарубежных исследований последовательно рассматриваются особенности идентичности фронтала Украины, Республики Беларусь и России. Приводятся результаты авторского социологического исследования, иллюстрирующие сходство базовых ценностей населения приграничных регионов России и Украины. На основании рассмотренных данных делается вывод об основных тенденциях трансформации цивилизационного фронтала на пространстве восточнославянских государств. Выявлено, что цивилизационный фронтал выступает не «точкой опоры» для интеграции и сближения восточнославянских государств, а фактором, который скорее будет

способствовать разобщению некогда единого социокультурного пространства. Отмечается, что, несмотря на трансформацию цивилизационных фронтиров, традиционное социокультурное пространство приграничных регионов является основной для сохранения единства восточнославянских государств. Подчеркивается необходимость выработки общей символики, формулирования ценностей и определения социокультурных кодов для поддержки культурной общности.

**Ключевые слова:** идентичность фронта, приграничные регионы, восточнославянские государства, российско-белорусско-украинское приграничье.

**Информация об авторах:**

Виктор Александрович Сапрыка — доктор социологических наук, доцент, заведующий кафедрой социальных технологий и государственной службы, Белгородский государственный национальный исследовательский университет, ул. Победы, д. 85, корп. 12, 308015 г. Белгород, Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0506-3644> E-mail: [sapryka@bsu.edu.ru](mailto:sapryka@bsu.edu.ru)

Андрей Николаевич Вавилов — кандидат политических наук, докторант, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, Ленинские горы, д. 1, 119991 г. Москва, Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5492-6605> E-mail: [VavilovAN@gmail.com](mailto:VavilovAN@gmail.com)

Александр Владимирович Пастюк — кандидат социологических наук, ассистент кафедры социальных технологий и государственной службы, Белгородский государственный национальный исследовательский университет, ул. Победы, д. 85, корп. 12, 308015 г. Белгород, Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5276-354X> E-mail: [pastyuk\\_a@bsu.edu.ru](mailto:pastyuk_a@bsu.edu.ru)

Василий Александрович Сапрыка — аспирант кафедры социологии и управления, Белгородский государственный технологический университет им. В. Г. Шухова, ул. Костюкова, д. 46, 308012 г. Белгород, Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3295-2594> E-mail: [V.Sapryka@gmail.com](mailto:V.Sapryka@gmail.com)

**Дата поступления:** 05.10.2020

**Дата одобрения рецензентами:** 12.03.2021

**Дата публикации:** 28.03.2022

**Для цитирования:** Сапрыка В. А., Вавилов А. Н., Пастюк А. В., Сапрыка В. А. Фронтирная идентичность населения приграничных регионов восточнославянских государств // Вестник славянских культур. 2022. Т. 63. С. 114–125. <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-114-125>

## Введение

Трансформация некогда единого социокультурного ландшафта бывших советских республик повлекла за собой глубокие изменения и в самоидентификации населения. После постепенной деконструкции общей советской идентичности произошла актуализация идентификаций наименьшего уровня — этнических, региональных, локальных и других. В большей степени это коснулось приграничных регионов, где транскультурная коммуникация населения столкнулась с нарастанием барьерной функции границы. Безусловно, на первых этапах после формирования постсоветского пространства сохранялась высокая проницаемость новообразованных границ. Однако разные векторы интеграционных приоритетов восточнославянских государств определили изменения в отношении трансграничного взаимодействия. Если Республика Беларусь, отдавая предпочтение Союзному государству с Россией, сохранила межгосударственные границы практически полностью открытыми, то Украина, постепенно

переориентировавшаяся на евроинтеграционные процессы, напротив, только наращивает различные административные барьеры для трансграничной коммуникации в российско-белорусско-украинском приграничье.

В данных условиях происходит преобразование восточнославянского культурно-цивилизационного фронта, что требует научно-теоретического осмысления. С одной стороны, под влиянием общемировых процессов глобализации и глокализации изменяется сама сущность фронта, который уже не может быть представлен только в категориях «внешней границы» цивилизации. С другой стороны, усиление интеграционных процессов на постсоветском пространстве обуславливает динамизм восточнославянского фронта и постепенное смещение границ интенсивного культурно-цивилизационного обмена.

### Методика и методология

В качестве одного из основных теоретико-методологических подходов, используемых в настоящем исследовании, выступает концепция фронта впервые получившая научное осмысление в работах Ф. Тернера. Данное понятие он определял как «внешний край движущейся вперед колонизационной волны — точку встречи дикости и цивилизации» [20]. Отдавая должное работам американского исследователя, отметим, что к настоящему времени концепция фронта претерпела значительные изменения. Более того, применение концепции фронта по отношению к России и остальным восточнославянским государствам требует внедрения дополнительных переменных, заключающихся как в длительном сосуществовании в рамках единого культурно-исторического региона, так и в большом влиянии межгосударственных интеграционных процессов. В этой связи основной методологической опорой исследования послужили работы Н. М. Межевича, Ж. В. Пузановой, В. М. Филиппова, Т. И. Лариной, а также И. В. Задорина. Первый определяет фронт как порубежье или «размытые, подвижные границы, которые проявляются в различных сферах жизни общества» [9]. Коллектив авторов во главе с Ж. В. Пузановой рассматривает отношения граждан славянских стран с точки зрения теории межкультурной коммуникации и взаимном восприятии русских, белорусов и украинцев в процессе образования новых фронтальных линий [13]. И. В. Задорин делает акцент на аспекте «приграничности» фронта, под которым понимает «территории особых социально-экономических условий, связанных с более интенсивной трансграничной коммуникацией и повышенным влиянием различных “приграничных” государств и культур» [6]. Таким образом, фронт является собой незримую пространственную область, в пределах которой распространяется общность этнокультурной идентичности населения, выходящая за пределы государственных границ.

Еще одним немаловажным концептом, послужившим основой настоящего исследования, является теория лиминальности, особенно широко представленная в работах В. Тернера и Б. Томассена [21; 19], а также А. И. Бобкова [3]. В отношении идентификации лиминальность представляет собой явление, когда в пределах конкретного территориального пространства идентичность населения приобретает переходный характер от одного состояния в другое. Именно в пространстве фронта и лиминальности, где происходит межкультурная коммуникация, встреча носителей различных идентичностей, актуализируется система координат «свой-чужой», происходит осмысление и укрепление собственных объектов идентичности, отличающих индивида от представителя иной цивилизации или этноса. Кроме того, Б. Томассен, оценивая пространственные характеристики цивилизационных трансформаций в кон-

тексте теории лиминальности, отмечает, что наиболее глубокие преобразования происходили именно в приграничном пространстве между крупными цивилизациями, в пространстве лиминальности, а не в цивилизационных центрах. Большую ценность представляет и культурологический подход в отношении приграничного пространства, который нашел отражение в работах М. П. Крылова, А. А. Гриценко, А. Н. Михайленко и других [8; 11].

### Результаты исследования

Основной целью статьи выступает научно-теоретическое осмысление идентичности фронта, формирующейся в пространстве приграничных регионов восточнославянских государств.

Фронт, как пространство встречи различных цивилизационных или этнокультурных общностей, всегда был тесно связан с идентификацией населения приграничных регионов. По нашему мнению, именно исследование идентичностей населения приграничья позволяет сформировать научно-обоснованное представление о сущности и характере цивилизационного фронта. Стоит отметить, что под фронтальной идентичностью понимается характерный для человека или группы комплекс представлений, в которых «свои» ценности и символы воспринимаются преимущественно как потенциально уязвимые, требующие системной мобилизации защитных ресурсов, а референты рассматриваются как носители опасностей и угроз [1].

В контексте фронта восточнославянских государств наблюдаются два весьма отличных друг от друга сценария формирования идентичностей населения приграничных регионов. Линию фронта на пространстве Украины отмечал еще С. Хантингтон: «Украина — это расколота страна с двумя различными культурами. Линия разлома между цивилизациями, отделяющая Запад от православия, проходит прямо по ее центру вот уже несколько столетий». Это подтверждается и данными социологических исследований. Так, к России относится хорошо или скорее хорошо 80% населения восточного макрорегиона Украины и 66% южного, тогда как 51% населения запада страны относится к России отрицательно [Ставлення населення України до Росії та населення Росії до України, лютий 2020]. При этом подобные различия проявляются и в интеграционных предпочтениях населения. Например, за вступление Украины в Таможенный союз готовы проголосовать 36,4% населения восточных регионов и только 9,8% населения западных [4]. Напротив, вступление в Европейский союз чаще поддерживают на западе Украины (69,1%), чем на востоке (25,8%) [5].

Особый интерес в контексте исследования региональных идентичностей представляет методика оценки базовых ценностей населения, которые составляют одну из ключевых элементов самоидентификации. Так, М. Г. Руднев отмечает, что ценности населения Западной Украины в большей степени ближе к ценностям регионам Польши. Однако сравнение с общероссийскими ценностями показало, что ближе всего к ним оказались не восточные и южные регионы, а центр Украины [14].

С целью уточнения данных было организовано авторское исследование, включающее анкетный опрос населения приграничных регионов России и Украины (N=1000), организованное на пространстве 8 приграничных регионов России (Белгородская, Брянская, Воронежская и Курская области) и Украины (Луганская, Сумская, Харьковская и Черниговская области) в 2016 г.

В ходе авторского социологического исследования было выявлено, что базовые ценности населения приграничных регионов России ближе к украинскому при-

границью, чем к общероссийским. Идентичная ситуация наблюдалась и по отношению к базовым ценностям приграничных регионов Украины.

Кроме того, ранжирование позволило выявить почти полное сходство структуры базовых ценностей в российско-украинском пограничье (таблица 1). В качестве общей тенденции следует выделить низкую значимость категории ценностей «Открытость к изменениям» (риск, конкуренция, стремление к переменам, самостоятельность, инициатива), только одна из этих ценностей попала во вторую группу значимости у респондентов. Одновременно с этим ни одна из ценностей категории «Самотрансцендентности» не попала в группу наименее значимых, что указывает на открытость носителей идентичности для транскультурной коммуникации и контактов.

**Таблица 1 – Количественный анализ ответов респондентов на вопрос: «Оцените в баллах значимость лично для Вас следующих ценностей»**  
**Table 1 — Quantitative analysis of respondents' answers to the question: “Evaluate in points the significance of the following values for you personally”**

Оцените в баллах значимость лично для Вас следующих ценностей (Россия)	Россия	Украина	Оцените в баллах значимость лично для Вас следующих ценностей (Украина)
	Среднее значение	Среднее значение	
Ценности I ранга			
Безопасность	8,3	7,8	Безопасность
Личный успех	7,7	7,2	Благожелательность, готовность помочь другим
Доверие к людям	7,2	7	Личный успех
Благожелательность, готовность помочь другим	7,1	6,9	Богатство
Ценности II ранга			
Самостоятельность, инициатива	7,1	6,7	Доверие к людям
Жизнь в свое удовольствие	7	6,6	Самостоятельность, инициатива
Традиция, сохранение привычного образа жизни	7	6,5	Традиция, сохранение привычного образа жизни
Богатство	6,7	6,3	Жизнь в свое удовольствие
Ценности III ранга			
Причастность к коллективу, подчинение общим нормам	6,5	6	Причастность к коллективу, подчинение общим нормам
Стремление к переменам	6,5	5,9	Риск, конкуренция
Власть	6,2	5,9	Стремление к переменам
Риск, конкуренция	5,8	5,3	Власть

Таким образом, можно предположить, что восточнославянский фронт на пространстве Украины постепенно смещается в направлении восточных приграничных регионов, где все еще сильна российско-украинская интеркультурация и высокий уровень связей и контактов населения приграничья.

Несколько иной сценарий формирования фронтальной идентичности наблюдается на пространстве Республики Беларусь. Стоит отметить, что здесь нельзя выделить столь четко прослеживаемую линию фронта, разделяющую государство на отдельные общности. Восточнославянский фронт чаще всего связывается с западным порубежьем Беларуси — территориями, граничащими с Латвией, Литвой и Польшей.

Необходимо подчеркнуть, что Республика Беларусь, сохранившая практически полную проницаемость границ и высокий уровень транскультурной коммуникации, до настоящего времени имела ориентацию на интеграцию с Евразийским экономическим союзом и налаживание дружественных отношений с Россией. Так, согласно данным «Интеграционного барометра ЕАБР — 2017» 56% населения Беларуси поддерживали евразийскую интеграцию, а выступают однозначно против всего 6%. В свою очередь, 79% белорусов считали Россию наиболее дружественной страной, на поддержку которой можно рассчитывать [7].

Однако более свежие исследования фиксируют снижение числа сторонников интеграции с Россией. Так, согласно данным Белорусской аналитической мастерской, только в течение 2019 г. число сторонников союза с Россией снизилось 63,9% до 40,4%, одновременно с этим проевропейские настроения усилились. Число сторонников вступления в Европейский союз выросло с 24,4% до 32,0% [17]. Стоит отметить, что при оценке геополитических предпочтений чаще всего оцениваются общенациональные значения, без разбивки по регионам, что определяется низким уровнем региональной дифференцированности интеграционных настроений по регионам страны.

Вместе с тем большой интерес представляют исследования региональных особенностей идентичности населения Беларуси. Несмотря на то что в исследовательской среде уже давно ведется активное обсуждение концепта конструирования общеполорусской национальной идентичности [2; 15], региональные различия все же присутствуют. Так, Л. И. Науменко определяет пять основных компонентов идентичности — культурный, гражданский, этнический, территориальный и национальный. Согласно результатам исследования автора, наиболее полярные позиции в отношении идентичности демонстрируют представители г. Минска и приграничной Брестской области. Если жители столицы наиболее редко, в сравнении с остальными регионами, идентифицируют себя как носители белорусской идентичности, то в Брестской области показатели идентичности по всем пяти компонентам оказались наивысшими по всей стране. Стоит также подчеркнуть, что культурная и национальная идентичности получили наибольшее распространение именно на территории приграничных Брестской и Гродненской областей, чего нельзя сказать о граничащих с Россией Гомельской, Могилевской и Витебских областях [12].

Этот факт свидетельствует о том, что именно на территории западных регионов белорусская идентичность является наиболее актуализированной, поскольку именно на данном пространстве происходит транскультурная коммуникация с носителями европейской идентичности. Белорусский фронт, в наибольшей степени проявляющийся на границе с Европой и странами Балтии, определяет укрепление идентификации населения приграничных регионов и выделение тех объектов идентичности, которые позволяют определиться в системе ориентаций «свой-чужой», выявить те объекты идентичности, которые отличают белорусов от представителей другой культуры и цивилизации.

### **Обсуждение результатов**

Проанализированные процессы трансформации цивилизационного фронта на пространстве восточнославянских государств позволяют определить ряд общих тенденций.

Во-первых, на территории Украины, в связи с социально-политическими событиями последних лет, происходит постепенное смещение цивилизационного фрон-

тира к приграничным украинско-российским регионам. Высокий уровень культурно-исторической общности и сохраняющаяся, несмотря на возрастающую барьерность границ, транскультурная коммуникация, определяют сходство идентичностей населения приграничных регионов России и Украины.

Во-вторых, на пространстве российско-украинского приграничья наблюдается локализация идентичности населения, которая обусловливается активизацией защитного механизма для сохранения традиционного социокультурного пространства. Под последним феноменом нами понимается стремление индивидов сохранить имеющуюся идентификацию в условиях нарастания внешнего давления на идентичность. В этих условиях возможна реализация сценария, когда на пространстве российско-украинского приграничья сформируется общая уникальная вариация этнокультурной идентичности. В сознании населения постепенно будет укрепляться положительное восприятие жителей соседних приграничных регионов не как о гражданах иной страны, а как о носителях общего этнокультурного кода.

В-третьих, несмотря на трансформацию цивилизационных фронтиров, традиционное социокультурное пространство приграничных регионов является основной для сохранения единства восточнославянских государств. С другой стороны, данный процесс может быть остановлен агрессивной политикой национализации при поддержке радикальных сил.

Одной из наиболее значительных проблем для восточнославянских государств остается активное конструирование и поддержка национальных идентичностей, в совокупности с отсутствием адекватной альтернативы цивилизационного или метаэтнического уровня. С одной стороны, славянская идентичность не находит нужного отклика ввиду общей разобщенности славянских государств. С другой стороны, евразийская интеграция нацелена только на экономическое сотрудничество и вообще не включает какого-либо объединяющего социокультурного дискурса.

В этих условиях цивилизационный фронт выступает не «точкой опоры» для интеграции и сближения восточнославянских государств, а фактором, который скорее будет способствовать разобщению некогда единого социокультурного пространства. В этой связи необходима активизация поступательной работы в области формирования общего цивилизационного дискурса, объединяющего восточнославянские государства. На пространстве Украины и Беларуси идентичность на протяжении всего постсоветского периода воспринимается как конструктивный феномен, поэтому одной из ключевых задач российского научно-исследовательского сообщества, гуманитарных организаций и фондов в сфере общественной дипломатии должно стать формирование и продвижение общих объектов и источников идентичности, способных стать противовесом как вестернизации восточнославянских государств, так и разрушению общей цивилизационной идентичности. При этом особая роль в данном процессе должна быть уделена именно приграничным регионам, где наиболее сильны международные связи и социокультурная коммуникация населения.

### **Заключение**

Глубокие трансформации цивилизационного фронта несут за собой серьезные социокультурные угрозы для единства восточнославянских государств. Дальнейшее отсутствие последовательной работы по укреплению цивилизационной идентичности на пространстве восточнославянских государств, практически неизбежно приведет к слиянию цивилизационного фронта и государственных границ России.



Поэтому Россия, как один из центров славянской культуры, должна выступать активным субъектом формирования общих объектов идентичности для всех восточнославянских государств. В условиях, когда на пространстве всех бывших советских республик уже сформированы и укрепились уникальные национальные идентичности концепция «русского мира», как интеграционного проекта для постсоветского пространства почти наверняка будет воспринята негативно и не найдет нужного отклика в сознании населения. В этой связи крайне важным представляется не только реализация проектов в сфере экономической интеграции, но содействие максимальному сближению в социокультурной сфере.

Необходима выработка общей символики, формулирование ценностей и определение социокультурных кодов хотя бы в рамках уже существующих интеграционных проектов. Одним из наиболее перспективных направлений представляется расширение традиционного славянского социокультурного сотрудничества в рамках евразийской интеграции, которая обладает всеми необходимыми предпосылками для того, чтобы стать связующим цивилизационным проектом не только для восточнославянских государств, но и для всего постсоветского пространства.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- 1 *Бабинцев В. П., Ушамирская Г. Ф., Бабинцева Е. И.* Российско-украинское приграничье как пространство формирования новых идентичностей // Средние и малые города приграничных регионов. Белгород: Константа, 2017. С. 27–51.
- 2 *Бабосов Е. М.* Особенности белорусской идентичности в глобализирующемся мире // Россия реформирующаяся. 2013. № 12. С. 409–422.
- 3 *Бобков А. И.* Социальная лиминальность и сконструированная этноархаика: различие смыслов // Вестник ТГУ. 2015. № 394. С. 74–78.
- 4 Геополітичні орієнтації жителів України: лютий 2019 // Сайт Киевского международного института социологии. URL: <http://kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=827&page=1> (дата обращения: 25.09.2020).
- 5 Геополітичні орієнтації жителів України: лютий 2020 // Сайт Киевского международного института социологии. URL: <http://kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=927&page=6> (дата обращения: 25.09.2020).
- 6 *Задорин И. В.* Регионы «рубезжа»: территориальная идентичность и восприятие «особости» // Журнал политической философии и социологии политики «Полития. Анализ. Хроника. Прогноз». 2018. № 2. С. 102–136.
- 7 Интеграционный барометр ЕАБР — 2017 // Eabr.org. URL: <https://eabr.org/analytics/integration-research/cii-reports/integratsionnyy-barometr-eabr-2017/> (дата обращения: 25.09.2020).
- 8 *Крылов М. П., Гриценко А. А.* Региональная и этнокультурная идентичность в российско-украинском и российско-белорусском порубежье: историческая память и культурные трансформации // Лабиринт. 2012. № 2. С. 28–42.
- 9 *Межевич Н. М.* Идентичность и границы: актуальные вопросы теории и реальности восточной части Балтийского региона // Балтийский регион. 2014. № 3. С. 95–106.
- 10 *Михайленко А. Н.* Современные тенденции развития российско-белорусского приграничья // Актуальные проблемы современных международных отношений. 2014. № 3. С. 23–30.

- 11 Михайленко А. Н., Арсентьева И. И. Соединение функций барьерности и контактности в развитии приграничья // Теория и практика общественного развития. 2013. № 11. С. 421–424.
- 12 Науменко Л. И. Белорусская идентичность. Содержание. Динамика. Социально-демографическая и региональная специфика. Минск: Беларуская наука, 2012. 205 с.
- 13 Пузанова Ж. В., Филиппов В. М., Ларина Т. И. Белорусы, русские и украинцы — взаимное восприятие в межкультурной среде (по результатам эмпирических исследований) // Вестник славянских культур. 2017. Т. 43. С. 24–37.
- 14 Руднев М. Г. Братья или чужаки? // Expert.ru. URL: [http://expert.ru/russian\\_reporter/2014/41/bratya-ilichuzhaki/](http://expert.ru/russian_reporter/2014/41/bratya-ilichuzhaki/) (дата обращения: 25.09.2020).
- 15 Титаренко Л. Г. Концепция белорусской национальной идентичности в условиях современной многовекторности развития // Философия и социальные науки. 2010. № 4. С. 24–30.
- 16 Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003. 603 с.
- 17 Число сторонников союза с Россией снизилось на треть // Belsat.eu. URL: <https://belsat.eu/ru/news/obvalnoe-padenie-chislo-storonnikov-soyuza-s-rossiej-snizilos-na-tret/> (дата обращения: 25.09.2020).
- 18 Число сторонников союза с Россией снизилось на треть // БелСат. URL: <https://belsat.eu/ru/news/obvalnoe-padenie-chislo-storonnikov-soyuza-s-rossiej-snizilos-na-tret/> (дата обращения: 25.09.2020).
- 19 Thomassen B. The Uses and Meaning of Liminality // International Political Anthropology. 2009. № 2. С. 5–28.
- 20 Turner F. J. The frontier in American history. N.Y.: Holt, Rinehart and Winston, 1962. 375 p.
- 21 Turner V. W. The Ritual process: structure and antistructure. N.Y.: Cornell university press, 1977. 230 p.

\*\*\*

© 2022. Viktor A. Sapryka  
Belgorod, Russia

© 2022. Andrey N. Vavilov  
Moscow, Russia

© 2022. Alexander V. Pastyuk  
Belgorod, Russia

© 2022. Vasily A. Sapryka  
Belgorod, Russia

## FRONTIER IDENTITY OF POPULATION IN THE BORDER REGIONS OF EASTERN SLAVIC STATES

**Acknowledgements:** The paper was prepared with the help of the Grant of the President of the Russian Federation of the Russian Federation for state support of young Russian

scientists — doctors of Sciences MD-578.2020.6 “Socio-cultural threats to the transformation of civilizational frontiers in the post-Soviet chronotope”.

**Abstract:** The paper is to study the frontier identities of population of the border regions of the Eastern Slavic states. The key theoretical and methodological approaches are the concept of “frontier”, the theory of intercultural communication and the theory of liminality. The purpose of the paper is a scientific and theoretical understanding of the identity of the frontier, which is being formed in the space of the border regions of the East Slavic states. The author emphasizes that against the background of the frontier, which causes active cross-border transcultural communication, there are noticeable variations in ethnocultural manifestations. An analysis of the geopolitical preferences of the population made it possible to conclude that the fronts were dynamic. Basing on the analysis of results of domestic and foreign studies, the paper consistently examines peculiarities of the belonging of the frontier of Ukraine, the Republic of Belarus and Russia. The results of the author's sociological research illustrate the similarity with an alternative set of the population of the border regions of Russia and Ukraine. This allowed for concluding about the main trends in the transformation of the civilizational frontier on the surface of the Eastern Slavic states — namely that the social civilizational front is not actually a “foothold” for achieving high results and rapprochement of the Eastern Slavic states, but the frequency is likely to correspond to the standard of disunity once accepted in the socio-cultural space. As the paper points out despite the transformation of civilizational fronts traditional socio-cultural space of the border regions is the main one for the assembly of the unities of the Eastern Slavic states. The author also specifies the necessity of developing a common symbolism, formulating design and defining socio-cultural codes to support the cultural community.

**Keywords:** frontier identity, border regions, Eastern Slavic states, Russian-Belarusian-Ukrainian border area.

**Information about the authors:**

Viktor A. Sapryka — DSc in Sociology, Associate Professor, Head of the Department of Social Technologies and Public Service, Belgorod State National Research University, Pobedy St., 85, bldg., 12, 308015 Belgorod, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0506-3644> E-mail: [sapryka@bsu.edu.ru](mailto:sapryka@bsu.edu.ru)

Andrey N. Vavilov — PhD in Political Sciences, doctoral candidate, Lomonosov Moscow State University, Leninskie Gory, 1, 119991 Moscow, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5492-6605> E-mail: [VavilovAN@gmail.com](mailto:VavilovAN@gmail.com)

Alexander V. Pastyuk — PhD in Sociology, Assistant of the Department of Social Technologies and Public Service, Belgorod State National Research University, Pobedy St., 85, bldg. 12, 308015 Belgorod, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5276-354X> E-mail: [pastyuk\\_a@bsu.edu.ru](mailto:pastyuk_a@bsu.edu.ru)

Vasily A. Sapryka — Postgraduate Student of the Department of Sociology and Management, V. G. Shukhov Belgorod State Technological University, Kostyukova St., 46, 308012 Belgorod, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3295-2594> E-mail: [V.Sapryka@gmail.com](mailto:V.Sapryka@gmail.com)

**Received:** October 05, 2020

**Approved after reviewing:** March 12, 2021

**Date of publication:** March 28, 2022

**For citation:** Sapryka V. A., Vavilov A. N., Pastyuk A. V., Sapryka V. A. Frontier identity of population in the border regions of Eastern Slavic states. *Vestnik slavianskikh kul'tur*,

## REFERENCES

- 1 Babintsev V. P., Ushamirskaia G. F., Babintseva E. I. Rossiisko-ukrainskoe prigranich'e kak prostranstvo formirovaniia novykh identichnostei [Russian-Ukrainian borderland as a space for emergence of new identities]. In: *Srednie i malye goroda prigranichnykh regionov* [Medium and small towns in border regions]. Belgorod, Konstanta Publ., 2017, pp. 27–51. (In Russian)
- 2 Babosov E. M. Osobennosti belorusskoi identichnosti v globaliziruiushchemsia mire [Features of the Belarusian identity in a globalizing world]. *Rossiiia reformiruiushchiasia*, 2013, no 12, pp. 409–422. (In Russian)
- 3 Bobkov A. I. Sotsial'naia liminal'nost' i skonstruirovannaia etnoarkhaika: razlichie smyslov [Social liminality and constructed ethnoarchaics: the difference of meanings]. *Vestnik TGU*, 2015, no 394, pp. 74–78. (In Russian)
- 4 Geopolitichni orientatsii zhiteliv Ukraïni: liutii 2019 [Geo-political orientations of the inhabitants of Ukraine: February 2019]. In: *Sait Kievskogo mezhdunarodnogo instituta sotsiologii* [Website of Kiev International Institute of Sociology]. Available at: <http://kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=827&page=1> (accessed 25 September 2020). (In Russian)
- 5 Geopolitichni orientatsii zhiteliv Ukraïni: liutii 2020 [Geo-political orientations of the inhabitants of Ukraine: February 2020]. In: *Sait Kievskogo mezhdunarodnogo instituta sotsiologii* [Website of the Kiev International Institute of Sociology]. Available at: <http://kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=927&page=6> (accessed 25 September 2020). (In Russian)
- 6 Zadorin I. V. Regiony “rubezha”: territorial'naia identichnost' i vospriiatie “osobosti” [Regions of the “frontier”: territorial identity and perception of “specialness”]. *Zhurnal politicheskoi filosofii i sotsiologii politiki “Politiia. Analiz. Khronika. Prognoz”*, 2018, no 2, pp. 102–136. (In Russian)
- 7 Integratsionnyi barometr EABR — 2017 [Integration barometer EDB — 2017]. In: *Eabr.org*. Available at: <https://eabr.org/analytics/integration-research/cii-reports/integratsionnyy-barometr-eabr-2017/> (accessed 25 September 2020). (In Russian)
- 8 Krylov M. P., Gritsenko A. A. Regional'naia i etnokul'turnaia identichnost' v rossiisko-ukrainskom i rossiisko-belorusskom porubezh'e: istoricheskaiia pamiat' i kul'turnye transformatsii [Regional and ethno-cultural identity in the Russian-Ukrainian and Russian-Belarusian borderlands: historical memory and cultural transformations]. *Labirint*, 2012, no 2, pp. 28–42. (In Russian)
- 9 Mezhevich N. M. Identichnost' i granitsy: aktual'nye voprosy teorii i real'nosti vostochnoi chasti Baltiiskogo regiona [Identity and borders: topical issues of theory and reality of the Eastern part of the Baltic region]. *Baltiiskii region*, 2014, no 3, pp. 95–106. (In Russian)
- 10 Mikhailenko A. N. Sovremennye tendentsii razvitiia rossiisko-belorusskogo prigranich'ia [Modern trends in the development of the Russian-Belarusian border area]. *Aktual'nye problemy sovremennykh mezhdunarodnykh otnoshenii*, 2014, no 3, pp. 23–30. (In Russian)
- 11 Mikhailenko A. N., Arsent'eva I. I. Soedinenie funktsii bar'ernosti i kontaktnosti v razvitiu prigranich'ia [The combination of barrier and contact functions in the

- development of border region]. *Teoriia i praktika obshchestvennogo razvitiia*, 2013, no 11, pp. 421–424. (In Russian)
- 12 Naumenko L. I. *Belorusskaia identichnost'. Soderzhanie. Dinamika. Sotsial'no-demograficheskaia i regional'naia spetsifika* [Belarusian identity. Content. Dynamics. Socio-demographic and regional specifics]. Minsk, Belarusskaia nauka Publ., 2012. 205 p. (In Russian)
- 13 Puzanova Zh. V., Filippov V. M., Larina T. I. Belorusy, russkie i ukraintsy — vzaimnoe vospriiatie v mezhkul'turnoi srede (po rezul'tatam empiricheskikh issledovani) [Belarusians, Russians and Ukrainians — mutual perception in an intercultural environment (based on the results of empirical research)]. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2017, vol. 43, pp. 24–37. (In Russian)
- 14 Rudnev M. G. Brat'ia ili chuzhaki? [Brothers or strangers?]. In: *Expert.ru*. Available at: [http://expert.ru/russian\\_reporter/2014/41/bratya-ilichuzhaki/](http://expert.ru/russian_reporter/2014/41/bratya-ilichuzhaki/) (accessed 25 September 2020). (In Russian)
- 15 Titarenko L. G. Kontsepsiia belorusskoi natsional'noi identichnosti v usloviakh sovremennoi mnogovektornosti razvitiia [The concept of Belarusian national identity in the conditions of modern multi-vector development]. *Filosofia i sotsial'nye nauki*, 2010, no 4, pp. 24–30. (In Russian)
- 16 Khantington S. *Stolknovenie tsivilizatsii* [Clash of Civilizations]. Moscow, AST Publ., 2003. 603 p. (In Russian)
- 17 Chislo storonnikov soiuzs s Rossiei snizilos' na tret' [The number of supporters of the union with Russia has decreased by a third]. In: *Belsat.eu*. Available at: <https://belsat.eu/ru/news/obvalnoe-padenie-chislo-storonnikov-soyuza-s-rossiej-snizilos-na-tret/> (accessed 25 September 2020). (In Russian)
- 18 Chislo storonnikov soiuzs s Rossiei snizilos' na tret' [The number of supporters of the union with Russia has decreased by a third]. In: *BelSat*. Available at: <https://belsat.eu/ru/news/obvalnoe-padenie-chislo-storonnikov-soyuza-s-rossiej-snizilos-na-tret/> (accessed 25 September 2020). (In Russian)
- 19 Thomassen B. The Uses and Meaning of Liminality. *International Political Anthropology*, 2009, no 2, pp. 5–28. (In English)
- 20 Turner F. J. *The frontier in American history*. New York, Holt, Rinehart and Winston, 1962. 375 p. (In English)
- 21 Turner V. W. *The Ritual process: structure and antistructure*. New York, Cornell University Press, 1977. 230 p. (In English)

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-126-142>

УДК 008

ББК 71(2) + 60.524(2)

Научная статья / Research Article

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

© 2022 г. П. А. Кисляков

г. Москва, Россия

© 2022 г. Е. А. Шмелева

г. Иваново, Россия

© 2022 г. С. С. Сергеев

г. Москва, Россия

## ГОСУДАРСТВО И ЦЕРКОВЬ КАК РЕГУЛЯТОРЫ ПРОСОЦИАЛЬНОГО ПОВЕДЕНИЯ РОССИЯН: ИНСТИТУЦИОНАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и ЭИСИ  
в рамках научного проекта 21-011-33053

**Аннотация:** Проблема осмысления социокультурных вызовов и угроз государству, обществу и личности требует обоснования социально одобряемых, позитивных ценностно-смысловых оснований поддержания единства российского общества. Политическая философия и социальный эволюционизм показывают, что государство и религия могут выступать институциональными регулятивами просоциального поведения человека. Усвоенные на основе религиозной идентичности моральные и вероучительные обязательства играют важную роль в формировании просоциального поведения. Современные исследования, проведенные западными социологами и социальными психологами, не дают однозначного ответа на вопрос о влиянии христианской веры на просоциальность. Со второй половины 2012 г. в России разворачивается процесс выработки новой стратегии развития общества, построении его на традиционно-консервативной основе с опорой на культурные и православные традиции милосердия, взаимопомощи и заботы. Православная вера и воцерковленность оказывают влияние на просоциальное поведение россиян. Вместе с тем проведенное нами исследование показало, что среди россиян присутствует амбивалентное представление о просоциально ориентированном человеке по показателям религиозности и традиционализма. Развитие идей и практики просоциального поведения, добровольного служения нуждающимся находит значимый отклик в христианстве. Русская православная церковь стремительно развивает как виды различных диаконических практик волонтерства, так и их массовую популяризацию, что свидетельствует о качественной модификации социокультурных настроений в церковно-обществе.

ственном пространстве: происходит определенный сдвиг к институциональным тенденциям.

**Ключевые слова:** просоциальное поведение, социальные нормы, институализация, российское общество, государство, церковь, православие, волонтерство.

**Информация об авторах:**

Павел Александрович Кисляков — доктор психологических наук, доцент, Российский государственный социальный университет, ул. Вильгельма Пика, д. 4, 129226 г. Москва, Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1238-9183> E-mail: [pack.81@mail.ru](mailto:pack.81@mail.ru)

Елена Александровна Шмелева — доктор психологических наук, доцент, Ивановский государственный университет, ул. Кооперативная, д. 24, 155908 г. Шуя Ивановской обл., Россия; Ивановская пожарная спасательная академия ГПС МЧС России, пр. Строителей, д. 33, 153040 г. Иваново; Российский государственный социальный университет, ул. Вильгельма Пика, д. 4, 129226 г. Москва, Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4698-5226> E-mail: [noc\\_shmeleva@mail.ru](mailto:noc_shmeleva@mail.ru)

Сергей Евгеньевич Сергеев — аспирант, Российский государственный социальный университет, ул. Вильгельма Пика, д. 4, 129226 г. Москва, Россия. E-mail: [sergeev.sergey1993@mail.ru](mailto:sergeev.sergey1993@mail.ru)

**Дата поступления:** 04.06.2021

**Дата одобрения рецензентами:** 30.11.2021

**Дата публикации:** 28.03.2022

**Для цитирования:** Кисляков П. А., Шмелева Е. А., Сергеев С. Е. Государство и церковь как регуляторы просоциального поведения россиян: институциональный анализ // Вестник славянских культур. 2022. Т. 63. С. 126–142. <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-126-142>

Современное общество, имея в своем научном, культурном и технологическом потенциале множество инструментов решения внутренних проблем, сталкивается с угрозами, которые носят характер асимметричного воздействия на социокультурную среду. Социальная тревожность, снижение моральных стандартов, неудовлетворенный запрос на социальную справедливость, отсутствие в публичном пространстве образцов служения обществу и высоких моральных стандартов, снижение уровня социального доверия оказывают деструктивное воздействие на социальное здоровье российского общества и подрывают социальную безопасность.

Для минимизации отрицательных последствий рисков предлагаются ментальные новации, развитие которых способно обеспечить безопасность общества: синтез поиска истинного знания с идеалами гуманизма, биоэтика, рискология, глобалистский менталитет [3, с. 127].

Полноценная реализация личности происходит лишь при участии в эволюции культуры, социальном варианте служения, продолжающееся же опустошение духовно-душевного мира неизбежно приведет не только к невротизации общества, обвальному нарастанию психических расстройств, суицидов, безнравственности, но и к кризису социальных институтов семьи, образования, религии, культуры [13].

Просоциальное поведение рассматривается как принесение пользы другим индивидам, обществу в целом и проявляется как один из древнейших видов социального поведения личности, наряду с поло-ролевым, ритуально-обрядовым, классовым, производственным и т. д. [23]. В основе просоциального поведения как высшего прояв-

ления сверхнормативного поведения лежит деятельность, в которой бескорыстно производятся социальные блага для общества — дела милосердия, благотворительность, волонтерство и т. д.

При анализе основных теорий просоциального поведения можно выделить три основных методологических подхода: идеи природного детерминизма эгоистических мотивов, прежде всего инстинкта самосохранения; принципы альтруистической мотивации; компромиссные направления, проявляющиеся в различных комбинациях эгоизма и альтруизма [10, с. 73]. Эмпирическим путем установлено, что эмоциональной основой просоциального поведения является эмпатия. При этом следует иметь в виду, что только в совокупности с определенной этической и духовно-нравственной базой воспринимаемое страдание может вызвать «эмпатическое страдание» или «сочувствующее страдание», которое в свою очередь способствует возникновению деятельного просоциального поведения [21, с. 86].

Согласно теории общественного договора Т. Гоббса, основным внешним фактором, предъявляющим требования к поведению человека, а следовательно, и трансформирующим эгоизм в альтруизм является государство. Государство, как социальный институт, поощряет или наказывает за нравственные и безнравственные поступки, в том числе связанные с оказанием помощи нуждающимся (цит. по: [22, с. 16]).

Со второй половины 2012 г. в России разворачивается процесс выработки новой стратегии развития общества, построении его на традиционно-консервативной основе, заключающейся в бережном и позитивном отношении к ценностям собственного народа, его укладу с опорой на культурные традиции, в том числе традиции Русской православной церкви. Об этом говорит возрождение традиционных и появление «двойных» православно-светских (церковно-государственных) праздников, включение в школьную программу курса «Основы религиозных культур и светской этики», активное строительство новых и реставрация старых храмов.

В основе идеологии современного российского консерватизма находятся традиции и идеалы справедливости, солидарности и сотрудничества. Основы государственной молодежной политики Российской Федерации на период до 2025 г., Стратегия развития воспитания в Российской Федерации на период до 2025 г. в числе приоритетов содержат формирование системы поддержки молодежной добровольческой деятельности, развитие «ответственности, принципов коллективизма и социальной солидарности...; развитие нравственных чувств (чести, долга, справедливости, милосердия и дружелюбия)» [20].

В декабре 2016 г. Президент РФ в ежегодном Послании Федеральному Собранию сделал особый упор на развитии благотворительности в России: «Иногда даже удивляешься, как люди с небольшим достатком быстро откликаются на внутреннюю потребность оказать помощь тем, кто особенно нуждается в этом» [2]. Фонд грантов Президента РФ поддерживает развитие благотворительности, добровольчества, социальную поддержку и защиту граждан и др. Вручая ежегодную премию «Доброволец России» в 2018 г., Президент России В. В. Путин подчеркнул, что бескорыстная, безвозмездная помощь во благо тех, кто в ней нуждается, вселяет в людей ощущение надежности и «делает всех нас более сбалансированными и устойчивыми к внутренним и внешним шокам». По итогам Года добровольца принята Концепция развития добровольчества (волонтерства) в Российской Федерации до 2025 г.

Обоснование стратегии развития российского общества на традиционно-консервативной основе, включающей формирование просоциальной личности, стано-



вится действенным институализирующим ресурсом. Однако если факторами, порождающими нормы просоциального поведения, будут выступать только государство, политическая партия или другая социальная группа, обладающая потенциалом принуждения, то это неизбежно приведет к формированию рассудочно-правового, конвенционального, но не нравственного сознания [18; 24].

Свидетельством тому является тяготение современной молодежи к конвенциональной идентичности — конвенциональным нормам (нормы-соглашения, нормы-правила). Молодежь проявляет, по словам У. Бека, эгоистичный альтруизм. Строя свою карьеру, человек находит время на помощь бездомным или инвалидам, и мотивом при этом выступает не самопожертвование, а отчасти расчет, сочетание любопытства и желание помочь, стремление узнать другой мир и что-то новое о себе [15; 19; 26]. Современные студенты, в целом, разделяют национальные интересы, идеи гражданского патриотизма, приобщения к национальной культуре, в том числе религии. Они готовы принимать участие в массовых праздничных мероприятиях (День Народного Единства, День Победы, Крымская весна и пр.), движениях (волонтерство, православная молодежь, Молодая гвардия и пр.). При этом зачастую такие групповые правила используются студенческой молодежью для достижения личных целей, соответствующих принятым и престижным в группе нормам (получение образования, материальная помощь, карьерный рост, личные контакты и пр.).

Исследование, проведенное немецкими социальными психологами, показало, что характер религиозной ориентации людей и их отношения к просоциальности зависят от национальной политики. Причем в странах, где нет государственного давления, направленного на религиозную пропаганду, верующие люди по сравнению с неверующими более склонны заниматься благотворительностью [42]. Китайские исследователи К. Го, З. Лю и К. Тянь, изучая мировую практику на основе анализа баз данных «Всемирный обзор ценностей» и «Всемирный индекс благотворительности», пришли к выводу, что национальная религиозность не связана с уровнем волонтерства, но положительно сопряжена с готовностью оказать помощь незнакомцу и отрицательно связана с пожертвованием денег. Было установлено также, что в странах с развивающейся экономикой религия эффективно способствует развитию просоциального поведения. В экономически же развитых странах просоциальные функции выполняют другие социальные институты [33].

Исторически сложившейся формой институционального выражения идеалов альтруистической этики является религия. Этические идеалы религии являются не чем иным, как нормативными регуляторами поведения личности и социума. Именно они задают идеалы добродетели, деятельное осуществление которых воспитывают нравственную личность. В отличие от общественной морали и права, они являются аксиомными законами, вследствие чего не требуют пересмотра, их идеал, подкрепленный высшим онтологическим авторитетом, постоянен.

Религиозная этика, компенсируя недостатки «альтруистического эгоизма», позволяет мотивировать человека следовать высшим аксиологическим установкам. Это достигается путем ввода метафизической переменной — божественной сущности.

Развитие идей и практики просоциального поведения, добровольного служения нуждающимся находит значимый отклик в христианстве. Заповедь «Возлюби ближнего, как самого себя», выступающая несомненным просоциальным регулятором поведения, обнаруживается в канонических Евангелиях [10, с. 2]. Христианство выделяет такие личностные добродетели, как сострадание к человеку, смирение, терпение, осуж-

дение греха, одним из которых является гордыня (эгоизм). Можно сказать, что основа христианской морали — просоциальная мораль.

Несмотря на семантическую пограничность понятий, важно различать нравственность, обобщенную в общественной морали, и просоциальность как две разные этические методологии. Нравственная личность всегда просоциальна, что нельзя сказать в обратной логике, поскольку социально одобряемые поступки просоциальной личности могут быть мотивированы и глубоко безнравственными, корыстными мотивами [14].

Результаты исследования просоциального поведения в настоящий момент обобщаются в спектр родственных научных гипотез, в основном рассматривающих функциональную роль религии, и в первую очередь религиозного поведения в контексте адаптационных возможностей социальных групп. Ключевая идея заключается в том, что в процессе эволюции религия развивалась как устойчивый поведенческий механизм, который мог выполнять долгосрочные задачи: оптимизировать коммуникацию между отдельными индивидами и группами посредством коллективных ритуалов или так называемых «затратных сигналов», способствующих групповой сплоченности и, как следствие, моральному просоциальному, альтруистическому поведению личности в обществе [11; 41].

Эти результаты дополняют эволюционный подход к религиозной просоциальности, при котором религиозные практики развиваются в той мере, в какой они способствуют высокому уровню сотрудничества в религиозных группах [36]. Религию нужно понимать не как необходимость демонстрировать просоциальность, чтобы выживать и развиваться, а как возникающую и развивающуюся в единстве с моральными установками и поведением. Соответствующие эмпирические и экспериментальные исследования показали связь между религиозными переменными и развитием отношений сотрудничества, а иногда и причинно-следственную связь между религией и сотрудничеством [38].

Вопрос о том, связана ли религиозность (христианская вера) с просоциальным поведением, в настоящее время широко обсуждается в западной социологии и социальной психологии. При этом наблюдаются две противоположные точки зрения: одни авторы указывают на прямую зависимость просоциального поведения от религиозности, другие — на ее отсутствие.

В исследовании американских психологов С. Харди и Г. Карло показано, что религиозность является важным позитивным предиктором доброты, а также уступчивого, анонимного и альтруистического просоциального поведения, но не публичного и эмоционального просоциального поведения [34]. К. Боннер с соавторами выявили положительную связь между «субъективной духовностью» (внутренне вовлеченных в веру) и просоциальным поведением [27]. К. Эйнольф показал, что ежедневный духовный опыт является значимым предиктором добровольчества, благотворительности и помощи незнакомым людям [31]. Исследование, проведенное в Европе под руководством Р. Маккея, показало, что чем больше католики верили в Божественный суд и чем больше они занимались религиозной деятельностью, такой, как чтение Библии или молитва, тем больше они жертвовали на благотворительность [36]. Исследования Т. Гринвея доказывают связь между заступнической молитвой и просоциальным поведением [32].

В экспериментах, поставленных социологами из Калифорнийского университета в Беркли, было установлено, что чем менее религиозен человек, тем больше

его щедрость и бескорыстные поступки по отношению к другим диктуются чувством сострадания. И наоборот: чем более он набожен, тем меньше они продиктованы сочувствием. Более религиозные люди свою щедрость меньше основывают на эмоциях и больше на таких факторах, как религиозная доктрина, идентификация себя в качестве представителя церковной общины и соображениях репутации [12; 40].

А. Норензаян и А. Шарифф, основываясь на результатах исследования особенностей религиозно-окрашенных поведенческих актов, пришли к выводу, что религиозное поведение вносит существенный вклад в просоциальность, механизмом которой выступает групповая идентификация [37]. Степень религиозности при этом положительно коррелирует с тем, насколько сильно человек заботится о собственной репутации в глазах окружающих. Данный факт ставит под сомнение достоверность результатов, основанных на самооценке опрашиваемых.

Экспериментальные исследования, проведенные западными поведенческими психологами, показывают значительное расхождение между самооценками и лабораторными исследованиями в отношении просоциальности религиозных людей. Религиозные люди ведут себя более просоциально, чем неверующие, только в том случае, если за их поведением кто-то наблюдает. В экономических играх верующие ведут себя более просоциально, если перед игрой их знакомят с текстом, где упоминается что-нибудь божественное, напоминая человеку, что за его поступками наблюдает Бог. В анонимных экспериментах уровень альтруизма не зависел от религиозности [37]. Некоторые авторы даже предположили, что это связано с моральным лицемерием со стороны религиозных людей [39].

В России под воздействием христианства тысячелетие формировался подход к просоциальному поведению как обязательному элементу общественной жизни. Забота о ближнем рассматривалась не как подвиг, а как норма и на уровне государства, и на уровне отдельно взятого человека вне зависимости от его социального статуса. Просоциальное поведение мог проявить и богатый промышленник, построивший за свой счет школы и больницы, и профессор университета, покровительствующий талантам, и крестьянин, приютивший осиротевших соседских детей. Подрыв религиозных устоев общества в советский период очевидным образом неблагоприятно сказался на уровне восприятия просоциальных действий. Сегодня распространенным является демонстрация религиозных убеждений. Но многие люди, объявляя себя христианами, ни разу в жизни не открывали Библию. Быть может, именно этим и объясняется тот факт, что многие граждане любое просоциальное действие зачастую воспринимают как неадекватные действия в ущерб личным интересам [5].

В исследовании Ю. В. Ковалевой выделены типы просоциального поведения. Религиозность, как показатель традиционализма, вошла в характеристики альтруистического (у белорусских и азербайджанских студентов) и коллективистско-демонстративного (у русских студентов) типов просоциального поведения [9].

При рассмотрении религиозности как характеристики просоциального поведения мы исходим из понимания духовности как ценностной характеристики сознания, устремленности человека к высшим ценностям, формируемой им сознательно и добровольно. Верующему человеку, совершающему поступки на благо ближнего, способного жертвовать и помогать нуждающимся, свойственна мировоззренческая характеристика, состоящая в отношении к земной жизни как к подготовке к жизни вечной. Он не просто выполняет необходимые атрибуты религиозности (посещение храма, чтение молитв и т. д.), в его поведении отсутствует стремление к позитивной оценке его

поступков. Он живет по тем нравственным правилам, которые не выгодней для себя, а по законам Божьим, в которые глубоко верит, которые порой противоречат мирской логике жертвовать собой ради других, отдавать другому самое лучшее и т. д. Он принимает сердцем божественные заповеди и ожидает Божьей благодати. Именно эта осознаваемая потребность в нравственном духовном поведении характеризует просоциальную субъектность религиозного человека.

Нами было проведено исследование, направленное на выявление у россиян представлений о просоциальном поведении человека. В исследовании приняло участие 953 человека в возрасте от 18 до 60 лет из 19 регионов РФ (30% — мужчины, 70% — женщины; средний возраст 22,5 года). Как показало исследование, 47,1% респондентов характеризуют просоциально ориентированного человека как верующего. Кроме того, качество «верующий» в совокупности с такими качествами, как «традиционный» и «национальный», составили один из факторов просоциального поведения. Однако следует отметить, что 36,2% респондентов затруднились отнести данные показатели к тому или иному полюсу биполярной шкалы. Это говорит о том, что в обществе присутствует амбивалентное представление о просоциальном поведении. С одной стороны, просоциальное поведение понимается как традиционное и продиктованное религиозными нормами, с другой — как либерально-космополитичное и не обусловленное религиозными нормами. Отвечая на вопрос «Что, по Вашему мнению, может бескорыстно делать человек, чтобы способствовать благополучию людей в обществе?», 45,2% респондентов отмечают важность участия в организации религиозных массовых акций, праздников; 54,9% респондентов — важность оказания помощи в восстановлении религиозных сооружений (храмов, мечетей и пр.)

Полученные нами результаты согласуются с результатами социологических исследований. Анализ данных шестой волны «Всемирного обзора ценностей» показал, что в России среди тех, кто считает, что «религия не играет важной роли в их жизни», и среди тех, кто считает ее «очень важной» или «довольно важной» для себя, социальных волонтеров (членов гуманитарных или благотворительных организаций) 37% и 63% соответственно. При этом религиозность и нерелигиозность в равной степени прогнозируют вероятность просоциального поведения человека в повседневной жизни. Так, среди россиян, в жизни которых религия занимает важное место в жизни, для 20% респондентов важна ценность «сделать что-то на благо общества» и для 19% — эта ценность не важна. Среди россиян, в жизни которых религия не занимает важное место в жизни, оказалось 22% тех, кому важна ценность «сделать что-то на благо общества» и 26% — кому эта ценность не важна [35].

В рамках «Европейского социального исследования» получены следующие результаты: для 76,5% россиян важна ценность «помогать окружающим людям, заботиться об их благополучии», для 80,9% — «ценить традиции, стараться следовать религиозным и семейным обычаям». При этом только 66,5% респондентов одновременно разделяют ценность просоциальности и традиционализма [4].

В христианской культурной среде бытует крылатая фраза епископа Киприана Карфагенского (III в.): «Кому Церковь не мать, тому Бог не Отец», указывающая на неотъемлемость Веры в Бога от воцерковленности (еженедельное посещение храма, причащение, чтение церковных молитв и пр.).

Ряд западных исследований показывают существенное влияние принадлежности к христианской церкви на просоциальное поведение [28]. Исследования американских ученых свидетельствуют о том, что люди, не посещающие церковь, жертвуют

на благотворительные цели 1,1% от своего дохода. В то время как посещающие церкви в среднем жертвуют на те же цели в 2,5 раза больше. Результаты другого исследования показывают, что о своем «социальном долге перед неимущими» часто задумываются 37% из тех, кто посещают храмы раз в году или реже, и 76% из тех, кто посещает ее еженедельно [6]. Выявлено, что религиозное воспитание в семье, принадлежность семьи к церкви способствуют формированию у детей и подростков просоциального поведения по отношению к семье, друзьям и незнакомцам [25; 29].

Православие является не только религией большинства русского народа, но и религиозно-нравственной основой русского национального государственного творчества. По данным Фонда общественного мнения сегодня в России около 65% населения считают себя православными, но при этом только 12% из них являются воцерковленными (посещают храм раз в месяц и чаще, постоянно причащаются, молятся церковными молитвами) и 33% — полувоцерковленные (посещают храм реже раза в месяц, знают церковные молитвы, причащаются не чаще, чем раз в несколько месяцев, практически) [1]. Проведенный нами анализ данных «Всемирного обзора ценностей» позволил установить, что воцерковленность является институализирующим ресурсом просоциального поведения россиян. Так, две трети «активных участников / прихожан Церкви или религиозной организации» разделяют ценность «сделать что-то на благо общества» [35].

Важно подчеркнуть, что вместе с желательностью просоциальных настроений в обществе необходимы и соответствующие организационно-управленческие структуры. С этой целью созданы различные конфессиональные благотворительные фонды и волонтерские организации. Сегодня в направлении социального служения Русской православной церкви работает более пятисот групп милосердия и свыше двухсот добровольческих союзов разного профиля: это служение в детских домах, интернатах и больницах, помощь многодетным семьям, а также одиноким пожилым людям, инвалидам, ВИЧ-инфицированным. В качестве примера можно привести православную службу помощи «Милосердие», в состав которой входят Свято-Софийский социальный дом, Центр реабилитации детей с ДЦП, Елизаветинский детский дом, Свято-Спиридоньевская богадельня, «Дом для мамы» и др. Фонд «Соработничество» под эгидой РПЦ ежегодно проводит международный конкурс «Православная инициатива», направленный на поддержку социальных, образовательных, культурных, информационных и иных инициатив.

Предстоятель Русской православной церкви Патриарх Московский и Всея Руси Кирилл неоднократно в публичных выступлениях подчеркивал значимость волонтерского движения: «Свободные от работы и забот минуты они посвящают Господу, жертвуют во славу Божию личным временем, досугом и даже отдыхом. И важно их в этих благих устремлениях всячески поддерживать и добрым словом и вниманием, а в случае необходимости и реальной помощью» [17].

В наши дни нормы просоциальности присутствуют в хозяйствовании, построенном на православной основе. В 2004 г. на итоговом пленарном заседании VIII Всемирного Русского Народного Собора был принят «Свод нравственных принципов и правил в хозяйствовании», в число которых включены такие положения, как «заботиться о благе ближнего, благе общества и Отчизны», «хозяйствование — это социально ответственный вид деятельности» [16].

Все это свидетельствует о качественной модификации социокультурных настроений в церковно-общественном пространстве — происходит определенный сдвиг в сторону институциональных тенденций [35].

В этом процессе трансформации социально-коммуникативной культуры православного христианства можно усматривать принципы, на которых будет базироваться дальнейшее развитие православной миряно-приходской этики. Ее мейнстримные тенденции развития демонстрируют, в частности, что консервативно-охранительные поведенческие паттерны восточно-европейского православия, характерные своим этическим акцентом на смирении, послушании и гражданской пассивности, постепенно уступают место приоритетам автономии личности, ценностей свободного выбора и индивидуальных направлений религиозной и социальной самореализации, что, вероятно, станет плодотворной платформой для развития паттернов общегражданского поведения и популяризации идеалов просоциального поведения в различных социальных сферах общества.

Подводя итоги, можно заключить, что просоциальное поведение граждан способно выступать институциональным ресурсом консолидации российского общества. Несмотря на то что религиозность (в том числе воцерковленность) и нерелигиозность в равной степени прогнозируют вероятность просоциального поведения человека в повседневной жизни, духовность и гражданственность оказывают регулирующее влияние на просоциальные мотивы милосердия, заботы, альтруизма.

Государство как социальный институт все более активно выступает регулятором просоциального поведения россиян, иницируя расширение нормативно-правовой базы и обеспечивая принятие законодательных актов, позволяющих реализовывать его консолидирующий потенциал (расширение мер поддержки социально ориентированных некоммерческих организаций, формирование сети региональных волонтерских ресурсных центров, развитие механизмов образовательной поддержки добровольческой деятельности, молодежного добровольчества и др.). С помощью средств массовой информации и коммуникации формируется социокультурная среда, в которой популяризируются позитивные практики помощи людям в трудной жизненной ситуации, освещаются волонтерские акции по спасению пропавших людей, охране окружающей среды, благотворительная деятельность известных меценатов по сохранению исторического и культурного наследия. Обращения за помощью в сборе средств на лечение тяжелобольных детей не только формируют в обществе и личности чувство сострадания, понимания того, что чужая боль может быть и твоей, развивают душевную щедрость в противопоставлении меркантилизму, но и влекут не менее важный нематериальный эффект — формируют в сознании людей понимание необходимости гражданского поведения и ощущения причастности человека к обществу.

Социальный институт церкви, развивая и популяризируя различные диаконические практики волонтерства и социального служения, качественно модифицирует просоциальные настроения в церковно-общественном пространстве, способствуя сдвигу к институциональным тенденциям. В основе их находится базовая идея православной соборности, которая укрепляет в русском человеке чувство национального и общественного единства, противопоставит вражде и розни.

Как и в общемировой практике институализация просоциального поведения россиян со стороны государства и церкви отвечает общественному запросу. Внешние регуляторы просоциального поведения, иницируемые государственными актами, помогают обретать внутренним мотивам, пробуждаемым у многих россиян сконцентрированным духовным, религиозным, культурным опытом церкви, просоциальную направленность, организованность, активность.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- 1 Верит — не верит: особенности российской религиозности // Fom.ru. URL: <https://fom.ru/blogs/11820> (дата обращения: 01.07.2020).
- 2 Все, что нарушает права людей, — несправедливо. Президент обратился к Федеральному Собранию // Российская газета. 2016. № 273 (7141). URL: <https://rg.ru/2016/12/01/putin-zachital-poslanie-federalnomu-sobraniiu-za-69-minut.html> (дата обращения: 20.10.2019).
- 3 Губанов Н. Н., Губанов Н. И. Ментальные ответы на возникновение рисков в современном обществе // Вестник славянских культур. 2019. Т. 54. С. 127–139.
- 4 Данные Российского социального исследования по программе ESS (Европейского социального исследования) (8 волна; октябрь 2016 г. — январь 2017 г.) // Ess-ru.ru. URL: <http://www.ess-ru.ru> (дата обращения: 01.07.2020).
- 5 Зимин В. А. In nomine Domini. Восприятие просоциального поведения в России: исторический анализ // Психология, социология и педагогика. 2013. № 4 (19). С. 3.
- 6 Ильин Е. П. Психология помощи. Альтруизм, эгоизм, эмпатия. СПб.: Питер, 2013. 304 с.
- 7 Как организовать службу добровольцев: учебник для начинающих / ред. И. Карпова, Е. Мацан, Е. Савостьянова. М.: Лепта Книга, 2018. 336 с.
- 8 Кисляков П. А., Шмелева Е. А., Говин О. Современное волонтерство в воспитании просоциального поведения личности // Образование и наука. 2019. Т. 21. № 6. С. 122–146.
- 9 Ковалева Ю. В. Типы просоциального поведения студентов азербайджанского, белорусского и русского этносов во взаимосвязи с индивидуальными ценностями // Теоретические проблемы этнической и кросскультурной психологии: материалы международной научной конференции: в 2 т. Смоленск: Изд-во СмолГУ, 2016. Т. 1. С. 234–238.
- 10 Логинова Е. В. Просоциальное поведение: философский подход // Контентус. 2015. № 8 (37). С. 71–75.
- 11 Малевич Т. В. Эволюционное значение религии: между адаптацией и побочным продуктом // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2016. № 4 (66). С. 84–104.
- 12 Малянов Д. Атеист человечней верующего // Atheism.ru. URL: [http://www.atheism.ru/library/mal\\_1.phtml](http://www.atheism.ru/library/mal_1.phtml) (дата обращения: 01.04.2020).
- 13 Назмутдинов Р. А. Влияние ценностно-потребностной сферы личности на ее осложненные формы поведения: дис. ... канд. псих. наук. Новосибирск, 2003. 214 с.
- 14 Полякова О. О. Особенности просоциального поведения студентов с различным уровнем развития эмпатии // Огарев-Онлайн. 2014. № 1. URL: <http://journal.mrsu.ru/arts/osobennosti-prosocialnogo-povedeniya-studentov-s-razlichnym-urovнем-razvitiya-ehmpatii> (дата обращения: 08.06.2020).
- 15 Рогач О. В., Фролова Е. В. Культурное волонтерство в России как социальный ресурс развития туризма // Социальная политика и социология. 2019. № 1 (130). С. 140–146.
- 16 Свод нравственных принципов и правил в хозяйствовании (Принято на итоговом пленарном заседании VIII Всемирного Русского Народного Собора) // Mospat.ru. URL: <https://mospat.ru/archive/2004/02/6353/> (дата обращения: 09.05.2020).

- 17 Святейший Патриарх Кирилл: дела милосердия — наиболее перспективное направление для добровольчества // Diaconia.ru. URL: <http://www.diaconia.ru/svyatejshij-patriarkh-kirill-dela-miloserdiya-naibolee-perspektivnoe-napravlenie-dlya-dobrovolchestva> (дата обращения: 01.03.2020).
- 18 *Соболев С. И.* К проблеме просоциального поведения в западной философской мысли // SWORLD. 2013. № 3. С. 38–41.
- 19 *Солдатова Г. У., Нестик Т. А.* Историко-эволюционная перспектива человечества: от парадигмы конфликта к парадигме толерантности // Национальный психологический журнал. 2011. № 2 (6). С. 15–24.
- 20 Стратегия развития воспитания в Российской Федерации на период до 2025 года (Утв. распоряжением Правительства РФ от 29.05.2015 г. № 996-п) // Российская газета. 2015. № 122 (6693). URL: <https://rg.ru/2015/06/08/vospitanie-dok.html> (дата обращения: 20.10.2019).
- 21 *Тарасова Л. Н.* Роль эмпатии в мотивации просоциального поведения // Личность, семья и общество: вопросы педагогики и психологии: сб. ст. по матер. XXXIII Международная научно-практическая конференция (г. Новосибирск, 16 октября 2013 г.). Новосибирск: Изд-во СибАК, 2013. С. 85–88.
- 22 *Унрау В. А.* Не Евангелие. Липецк: Ориус, 2010. 120 с.
- 23 *Шамионов Р. М.* Психология социального поведения личности: учеб. пособие. Саратов: Издат. центр «Наука», 2009. 185 с.
- 24 *Швейцер А.* Культура и этика. М.: Прогресс, 1973. 343 с.
- 25 *Barry C. M., Prenoveau J. M., Morgan C. H.* Do Emerging Adults Learn What They Live? The Frequency and Importance of Childhood Family Faith Activities on Emerging Adults' Prosocial Behavior Toward Family, Friends, and Strangers // *Emerging Adulthood*. 2018. № 6 (6). P. 411–421.
- 26 *Beck U., Willms J.* Conversations with Ulrich Beck. Cambridge: Polity Press, 2003. 240 p.
- 27 *Bonner K., Koven L. P., Patrick J. H.* Effects of religiosity and spirituality on depressive symptoms and prosocial behaviors // *Journal of Religious Gerontology*. 2003. № 14 (2–3). P. 189–205.
- 28 *Cappellen V. P., Saroglou V., Toth-Gauthier M.* Religiosity and Prosocial Behavior Among Churchgoers: Exploring Underlying Mechanisms // *International Journal for the Psychology of Religion*. 2016. № 26 (1). P. 19–30.
- 29 *Crosby R. G., Smith E. I.* Church Support as a Predictor of Children's Spirituality and Prosocial Behavior // *Journal of Psychology and Theology*. 2015. № 43 (4). P. 243–254.
- 30 *Dickerson P.* Social psychology: traditional and critical perspectives. N.Y.: Pearson Education, 2012. 468 p.
- 31 *Einolf C. J.* Daily Spiritual Experiences and Prosocial Behavior // *Social Indicators Research*. 2013. № 110 (1). P. 71–87.
- 32 *Greenway T. S.* A Review of Theories Accounting for the Relationship Between Intercessory Prayer and Prosocial Behavior: Current Research and Future Directions // *Psychology of Religion and Spirituality*. URL: <https://psycnet.apa.org/doiLanding?doi=10.1037%2Frel0000209> (дата обращения: 09.03.2020).
- 33 *Guo Q., Liu Z., Tian Q.* Religiosity and Prosocial Behavior at National Level // *Psychology of Religion and Spirituality*. URL: <https://psycnet.apa.org/doiLanding?doi=10.1037%2Frel0000171> (дата обращения: 04.04.2020).



- 34 *Hardy S. A., Carlo G.* Religiosity and prosocial behaviours in adolescence: the mediating role of prosocial values // *Journal of Moral Education*. 2018. № 34 (2). P. 231–249.
- 35 *Kislyakov P. A., Shmeleva E. A., Sergeev S. E., Kulikov S. B.* Social justice based on religious forms of prosociality in Russia // *International Journal of Criminology and Sociology*. 2020. Vol. 9. P. 63–73.
- 36 *McKay R., Herold J., Whitehouse H.* Catholic guilt? Recall of confession promotes prosocial behavior // *Religion, Brain and Behavior*. 2013. № 3 (3). P. 201–209.
- 37 *Norenzayan A., Shariff A.* The Origin and Evolution of Religious Prosociality // *Science*. 2008. № 322 (58). P. 58–62.
- 38 *Oviedo L.* Religious attitudes and prosocial behavior: a systematic review of published research // *Religion Brain & Behavior*. 2016. № 6 (2). P. 169–184.
- 39 *Saroglou V., Pichon I., Trompette L., Verschueren M., Dernelle R.* Prosocial behavior and religion: New evidence based on projective measures and peer ratings // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 2005. № 44 (3). P. 323–348.
- 40 *Saslow L. R., Willer R., Feinberg M., Piff P. K., Clark K., Keltner D., Saturn S. R.* My Brother's Keeper? Compassion Predicts Generosity More Among Less Religious Individuals // *Social Psychological and Personality Science*. 2013. № 4 (1). P. 31–38.
- 41 *Sperber D.* *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*. Oxford: Blackwell Publishers, 1996. 175 p.
- 42 *Stavrova O., Siegers P.* Religious Prosociality and Morality Across Cultures: How Social Enforcement of Religion Shapes the Effects of Personal Religiosity on Prosocial and Moral Attitudes and Behaviors // *Personality and Social Psychology Bulletin*. 2014. № 40 (3). P. 315–333.
- 43 *World Values Survey: Round Six — Country-Pooled (2014)* / ed. by Inglehart R., Haerpfer C., Moreno A., Welzel C., Kizilova K., Diez-Medrano J., Lagos M., Norris P., Ponarin E., Puranen B. et al. URL: <https://worldvaluessurvey.org/WVSDocumentationWV6.jsp> (дата обращения: 01.04.2020).

\*\*\*

© 2022. **Pavel A. Kislyakov**  
Moscow, Russia

© 2022. **Elena A. Shmeleva**  
Ivanovo, Russia

© 2022. **Sergey Ye. Sergeev**  
Moscow, Russia

**THE STATE AND THE CHURCH AS REGULATORS  
OF PRO-SOCIAL BEHAVIOR OF RUSSIANS:  
AN INSTITUTIONAL ANALYSIS**

**Acknowledgements:** The study was carried out with financial support of the Russian Foundation for Basic Research (RFBR) and the EIS under the scientific project 21-011-33053.

**Abstract:** The issue of understanding socio-cultural challenges and threats to the state, society and the individual requires justification of socially approved, positive value-semantic grounds for maintaining the unity of Russian society. Political philosophy and social evolutionism show that the state and religion may act as institutional regulators of pro-social human behavior. The moral and doctrinal obligations acquired on the basis of religious identity play an important role in the formation of pro-social behavior. Modern research conducted by Western sociologists and social psychologists does not give a clear answer to the issue of the influence of the Christian faith on pro-sociality. Since the second half of 2012, Russia has been developing a new strategy for the development of society, building it on a traditionally conservative basis based on the cultural and Orthodox traditions of charity, mutual assistance and care. Orthodox faith and ecclesiasticism have an impact on the pro-social behavior of Russians. At the same time, our study showed that among Russians there is an ambivalent idea of a pro-socially oriented person in terms of religiosity and traditionalism. The development of ideas and practices of pro-social behavior, voluntary service to the needy finds a significant response in Christianity. The Russian Orthodox Church is rapidly developing both types of various diaconal practices of volunteering and their mass popularization, which indicates a qualitative modification of socio-cultural attitudes in the church and public space: there is a certain shift to institutional trends.

**Keywords:** prosocial behavior, social norms, institutionalization, Russian society, state, church, orthodoxy, volunteering.

**Information about the authors:**

Pavel A. Kislyakov — DSc in Psychology, Associate Professor, Russian State Social University, Wilhelm Pieck St., 4, 129226 Moscow, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1238-9183> E-mail: [pavk.81@mail.ru](mailto:pavk.81@mail.ru)

Elena A. Shmeleva — DSc in Psychology, Associate Professor, Ivanovo State University, Kooperativnaya St., 24, 155908 Shuya, Ivanovo region, Russia; Ivanovo fire and rescue Academy of the Ministry of emergency situations of Russia, Stroiteley Ave., 33, 153040 Ivanovo; Russian State Social University, Wilhelm Pieck St., 4, 129226 Moscow, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4698-5226> E-mail: [noc\\_shmeleva@mail.ru](mailto:noc_shmeleva@mail.ru)

Sergey E. Sergeev — Post-graduate Student, Russian State Social University, Wilhelm Pieck St., 4, 129226 Moscow, Russia. E-mail: [sergeev.sergey1993@mail.ru](mailto:sergeev.sergey1993@mail.ru)

**Received:** June 04, 2021

**Approved after reviewing:** November 30, 2021

**Date of publication:** March 28, 2022

**For citation:** Kislyakov P. A., Shmeleva E. A., Sergeev S. E. The state and the church as regulators of pro-social behavior of Russians: an institutional analysis. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2022, vol. 63, pp. 126–142. (In Russian) <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-126-142>

**REFERENCES**

- 1 Verit — ne verit: osobennosti rossiiskoi religioznosti [He Believes — he believes not: features of Russian religiosity]. In: *Fom.ru*. Available at: <https://fom.ru/blogs/11820> (accessed 01 July 2020). (In Russian)
- 2 Vse, chto narushaet prava liudei — nespravedlivo. Prezident obratilsia k Federal'nomu Sobraniuu [Anything that violates people's rights is unfair. The President addressed the Federal Assembly]. In: *Rossiiskaia gazeta*, 2016, no 273 (7141). Available at: <https://>

- rg.ru/2016/12/01/putin-zachital-poslanie-federalnomu-sobraniuu-za-69-minut.html (accessed 20 October 2019). (In Russian)
- 3 Gubanov N. N., Gubanov N. I. Mental'nye otvety na vznikovenie riskov v sovremennom obshchestve [Mental responses to the risk occurrence in modern society]. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2019, vol. 54, pp. 127–139. (In Russian)
- 4 Dannye Rossiiskogo sotsial'nogo issledovaniia po programme ESS (Evropeiskogo sotsial'nogo issledovaniia) (8 volna; oktiabr' 2016 g. — ianvar' 2017 g.) [Data from the Russian Social Research program ESS (European Social Research) (Wave 8; October 2016 — January 2017)]. In: *Ess-ru.ru*. Available at: <http://www.ess-ru.ru> (accessed 01 July 2020). (In Russian)
- 5 Zimin V. A. In nomine Domini. Vospriatie prosotsial'nogo povedeniia v Rossii: istoricheskii analiz [In nomine Domini. Perception of Pro-social behavior in Russia: historical analysis]. *Psikhologiya, sotsiologiya i pedagogika*, 2013, no 4 (19), p. 3. (In Russian)
- 6 Il'in E. P. *Psikhologiya pomoshchi. Al'truizm, egoizm, empatiia* [Psychology of help. Altruism, selfishness, empathy]. St. Petersburg, Piter Publ., 2013. 304 p. (In Russian)
- 7 *Kak organizovat' sluzhbu dobrovol'tsev: uchebnik dlia nachinaiushchikh* [How to organize volunteer service: textbook for beginners], edited by I. Karpova, E. Matsan, E. Savost'ianova. Moscow, Lepta Kniga Publ., 2018. 336 p. (In Russian)
- 8 Kisliakov P. A., Shmeleva E. A., Govin O. Sovremennoe volonterstvo v vospitanii prosotsial'nogo povedeniia lichnosti [Contemporary Volunteering in the Formation of Pro-social Behaviour of a Person]. *Obrazovanie i nauka*, 2019, vol. 21, no 6, pp. 122–146. (In Russian)
- 9 Kovaleva Iu. V. Tipy prosotsial'nogo povedeniia studentov azerbaidzhanskogo, belorusskogo i russkogo etnosov vo vzaimosviazi s individual'nymi tsennostiami [Types of pro-social behavior of students of Azerbaijan, Belarusian and Russian ethnic groups in conjunction with individual values]. In: *Teoreticheskie problemy etnicheskoi i krosskul'turnoi psikhologii: materialy mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii: v 2 t.* [Theoretical problems of ethnic and cross-cultural psychology: materials of the international scientific conference: in 2 vols.]. Smolensk, Izdatel'stvo SmolGU Publ., 2016, vol. 1, pp. 234–238. (In Russian)
- 10 Loginova E. V. Prosotsial'noe povedenie: filosofskii podkhod [Pro-social behavior: philosophical approach]. *Kontentus*, 2015, no 8 (37), pp. 71–75. (In Russian)
- 11 Malevich T. V. Evoliutsionnoe znachenie religii: mezhdru adaptatsiei i pobochnym produktom [The Evolutionary significance of religion: between adaptation and by-product]. *Vestnik PSTGU, Seriya 1: Bogoslovie. Filosofiya* [Series 1: Theology. Philosophy], 2016, no 4 (66), pp. 84–104. (In Russian)
- 12 Malianov D. Ateist chelovechnei veruiushchego [Humane atheist believer]. In: *Atheism.ru*. Available at: [http://www.atheism.ru/library/mal\\_1.phtml](http://www.atheism.ru/library/mal_1.phtml) (accessed 01 April 2020). (In Russian)
- 13 Nazmutdinov R. A. *Vliianie tsennostno-potrebnostnoi sfery lichnosti na ee oslozhnennye formy povedeniia* [The influence of values and requirement of the individual sphere in its complicated forms of behavior: PhD thesis]. Novosibirsk, 2003. 214 p. (In Russian)
- 14 Poliakova O. O. Osobennosti prosotsial'nogo povedeniia studentov s razlichnym urovnem razvitiia empatii [Features of Pro-social behavior of students with different levels of empathy]. *Ogarev-Onlain*, 2014, no 1. Available at: <http://journal.mrsu>

- ru/arts/osobennosti-prosocialnogo-povedeniya-studentov-s-razlichnym-urovнем-razvitiya-ehmpatii (accessed 08 July 2020). (In Russian)
- 15 Rogach O. V., Frolova E. V. Kul'turnoe volonterstvo v Rossii kak sotsial'nyi resurs razvitiia turizma [Cultural Volunteership in Russia as a Social Resource for Development of Tourism]. *Sotsial'naiia politika i sotsiologiia*, 2019, no 1 (130), pp. 140–146. (In Russian)
- 16 Svod npravstvennykh printsipov i pravil v khoziaistvovanii (Priniato na itogovom plenarnom zasedanii VIII Vsemirnogo Russkogo Narodnogo Sobora) [The code of moral principles and rules in economic management (Adopted at the final plenary session of the VIII world Russian People's Council)]. In: *Mospat.ru*. Available at: <https://mospat.ru/archive/2004/02/6353/> (accessed 09 May 2020). (In Russian)
- 17 Sviateishii Patriarkh Kirill: dela miloserdiia — naibolee perspektivnoe napravlenie dlia dobrovol'chestva [Patriarch Kirill: acts of mercy are the most promising direction for volunteering]. In: *Diaconia.ru*. Available at: <http://www.diaconia.ru/svyatejshij-patriarkh-kirill-dela-miloserdiya-naibolee-perspektivnoe-napravlenie-dlya-dobrovolchestva> (accessed 01 March 2020). (In Russian)
- 18 Sobolev S. I. K probleme prosotsial'nogo povedeniia v zapadnoi filosofskoi mysli [On pro-social behavior in western philosophical thought]. *SWORLD*, 2013, no 3, pp. 38–41. (In Russian)
- 19 Soldatova G. U., Nestik T. A. Istoriko-evoliutsionnaia perspektiva chelovechestva: ot paradigmy konflikta k paradigme tolerantnosti [Historical and evolutionary perspective of humanity: from the paradigm of conflict to the paradigm of tolerance]. *Natsional'nyi psikhologicheskii zhurnal*, 2011, no 2 (6), pp. 15–24. (In Russian)
- 20 Strategiia razvitiia vospitaniia v Rossiiskoi Federatsii na period do 2025 goda (Utv. raspriazheniem Pravitel'stva RF ot 29.05.2015 g. № 996-r) [Strategy for the development of education in the Russian Federation for the period up to 2025 (Approved by Order of the Government of the Russian Federation no. 996-r of 29.05.2015)]. In: *Rossiiskaia gazeta*, 2015, no 122 (6693). Available at: <https://rg.ru/2015/06/08/vospitanie-dok.html> (accessed 20 October 2019). (In Russian)
- 21 Tarasova L. N. Rol' empatii v motivatsii prosotsial'nogo povedeniia [The role of empathy in the motivation of pro-social behavior]. In: *Lichnost', sem'ia i obshchestvo: voprosy pedagogiki i psikhologii: sbornik statei po materialam XXXIII Mezhdunarodnaia nauchno-prakticheskaia konferentsiia (g. Novosibirsk, 16 oktiabria 2013 g.)* [Personality, family and society: issues of pedagogy and psychology: a collection of articles based on the proceedings of the XXXIII International Scientific and Practical Conference (Novosibirsk, October 16, 2013)]. Novosibirsk, Izdatel'stvo SibAK Publ., 2013, pp. 85–88. (In Russian)
- 22 Unrau V. A. *Ne Evangelie* [Not The Gospel]. Lipetsk, Orius Publ., 2010. 120 p. (In Russian)
- 23 Shamionov R. M. *Psikhologiia sotsial'nogo povedeniia lichnosti* [Psychology of social behavior of personality]. Saratov, Izdatel'skii tsentr “Nauka” Publ., 2009. 185 p. (In Russian)
- 24 Shveitser A. *Kul'tura i etika* [Culture and ethics]. Moscow, Progress Publ., 1973. 343 p. (In Russian)
- 25 Barry C. M., Prenoveau J. M., Morgan C. H. Do Emerging Adults Learn What They Live? The Frequency and Importance of Childhood Family Faith Activities on Emerging Adults' Prosocial Behavior Toward Family, Friends, and Strangers. *Emerging Adulthood*, 2018, no 6 (6), pp. 411–421. (In English)

- 26 Beck U., Willms J. *Conversations with Ulrich Beck*. Cambridge, Polity Press, 2003. 240 p. (In English)
- 27 Bonner K., Koven L. P., Patrick J. H. Effects of religiosity and spirituality on depressive symptoms and prosocial behaviors. *Journal of Religious Gerontology*, 2003, no 14 (2–3), pp. 189–205. (In English)
- 28 Cappellen V. P., Saroglou V., Toth-Gauthier M. Religiosity and Prosocial Behavior Among Churchgoers: Exploring Underlying Mechanisms. *International Journal for the Psychology of Religion*, 2016, no 26 (1), pp. 19–30. (In English)
- 29 Crosby R. G., Smith E. I. Church Support as a Predictor of Children's Spirituality and Prosocial Behavior. *Journal of Psychology and Theology*, 2015, no 43 (4), pp. 243–254. (In English)
- 30 Dickerson P. *Social psychology: traditional and critical perspectives*. New York, Pearson Education, 2012. 468 p. (In English)
- 31 Einolf C. J. Daily Spiritual Experiences and Prosocial Behavior. *Social Indicators Research*, 2013, no 110 (1), pp. 71–87. (In English)
- 32 Greenway T. S. *A Review of Theories Accounting for the Relationship Between Intercessory Prayer and Prosocial Behavior: Current Research and Future Directions. Psychology of Religion and Spirituality*. Available at: <https://psycnet.apa.org/doiLandi ng?doi=10.1037%2Frel0000209> (accessed 09 March 2020). (In English)
- 33 Guo Q., Liu Z., Tian Q. Religiosity and Prosocial Behavior at National Level. *Psychology of Religion and Spirituality*. Available at: <https://psycnet.apa.org/doiLand ing?doi=10.1037%2Frel0000171> (accessed 04 April 2020). (In English)
- 34 Hardy S. A., Carlo G. Religiosity and prosocial behaviours in adolescence: the mediating role of prosocial values. *Journal of Moral Education*, 2018, no 34 (2), pp. 231–249. (In English)
- 35 Kislyakov P. A., Shmeleva E. A., Sergeev S. E., Kulikov S. B. Social justice based on religious forms of prosociality in Russia. *International Journal of Criminology and Sociology*, 2020, vol. 9, pp. 63–73. (In English)
- 36 McKay R., Herold J., Whitehouse H. Catholic guilt? Recall of confession promotes prosocial behavior. *Religion, Brain and Behavior*, 2013, no 3 (3), pp. 201–209. (In English)
- 37 Norenzayan A., Shariff A. The Origin and Evolution of Religious Prosociality. *Science*, 2008, no 322 (58), pp. 58–62. (In English)
- 38 Oviedo L. Religious attitudes and prosocial behavior: a systematic review of published research. *Religion Brain & Behavior*, 2016, no 6 (2), pp. 169–184. (In English)
- 39 Saroglou V., Pichon I., Trompette L., Verschueren M., Dernelle R. Prosocial behavior and religion: New evidence based on projective measures and peer ratings. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 2005, no 44 (3), pp. 323–348. (In English)
- 40 Saslow L. R., Willer R., Feinberg M., Piff P. K., Clark K., Keltner D., Saturn S. R. My Brother's Keeper? Compassion Predicts Generosity More Among Less Religious Individuals. *Social Psychological and Personality Science*, 2013, no 4 (1), pp. 31–38. (In English)
- 41 Sperber D. *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*. Oxford, Blackwell Publishers Publ., 1996. 175 p. (In English)
- 42 Stavrova O., Siegers P. Religious Prosociality and Morality Across Cultures: How Social Enforcement of Religion Shapes the Effects of Personal Religiosity on Prosocial and Moral Attitudes and Behaviors. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 2014, no 40 (3), pp. 315–333. (In English)

- 43 *World Values Survey: Round Six — Country-Pooled (2014)*, edited by Inglehart R., Haerpfer C., Moreno A., Welzel C., Kizilova K., Diez-Medrano J., Lagos M., Norris P., Ponarin E., Puranen B. et al. Available at: <https://worldvaluessurvey.org/WVSDocumentationWV6.jsp> (accessed 01 April 2020). (In English)

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-143-151>

УДК 008 + 316.77

ББК 71 + 65.47

Научная статья / Research Article

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

© 2022 г. О. В. Кашеев

г. Москва, Россия

© 2022 г. Д. Э. Ермоленко

г. Москва, Россия

## ТИКТОК — ПЛАТФОРМА ДЛЯ ОБЩЕНИЯ МОЛОДЕЖИ ИЛИ НОВЫЙ ИНСТРУМЕНТ ПРОДВИЖЕНИЯ ТОВАРОВ И УСЛУГ?

**Аннотация:** Социальная сеть TikTok отражает современную культуру общества и начинает оказывать на нее все большее влияние. Контент TikTok, как и других популярных социальных сетей, становится все более политизированным. Важной особенностью платформы является ее постоянное развитие с целью удовлетворения потребностей пользователей. Целевой аудитории TikTok присущи некоторые архетипы К. Юнга, применение которых при разработке рекламных кампаний позволит увеличить точность воздействия на аудиторию. Использование различных маркетинговых приемов позволяет сделать аудиторию более лояльной к бренду, привлечь внимание к рекламному контенту и увеличить количество просмотров. Несмотря на простоту использования и разнообразие контента, отражающего культурную многогранность окружающего нас мира, сегодняшняя структура платформы не позволяет брендам в полной мере реализовывать рекламные кампании. Реализация представленных практических рекомендаций по совершенствованию как самой платформы, так и форм и приемов работы на ней позволит TikTok в ближайшем обозримом будущем претендовать не только на роль ведущей коммуникационной площадки, но и выступать в качестве инструмента продвижения товаров и услуг.

**Ключевые слова:** TikTok, социальная сеть, реклама, целевая аудитория, культура, общество, бренд, архетипы, контент, маркетинговые приемы, манипуляция, мобилизующая функция, политика.

### **Информация об авторах:**

Олег Вячеславович Кашеев — кандидат психологических наук, доцент кафедры социологии и рекламных коммуникаций, Российский государственный университет им. А. Н. Косыгина, ул. Садовническая, д. 33, стр. 1, 115035 г. Москва, Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6024-1488> E-mail: [kasheev-ov@rguk.ru](mailto:kasheev-ov@rguk.ru)

Диана Эльмановна Ермоленко — студент первого курса магистратуры, Российский государственный университет им. А. Н. Косыгина, ул. Садовническая, д. 33, стр. 1, 115035 г. Москва, Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0383-7178> E-mail: [deanaermolenko@yandex.ru](mailto:deanaermolenko@yandex.ru)

*Дата поступления статьи:* 15.04.2021

*Дата одобрения рецензентами:* 18.10.2021

*Дата публикации:* 28.03.2022

*Для цитирования:* Кащеев О. В., Ермоленко Д. Э. TikTok — платформа для общения молодежи или новый инструмент продвижения товаров и услуг? // Вестник славянских культур. 2022. Т. 63. С. 143–151. <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-143-151>

Коммуникация является неотъемлемой частью культуры. Общество массовой культуры с присущим ему глобализмом нивелирует культурно обусловленные коммуникационные различия, присущие общению на более ранних стадиях развития человеческого общества. И если в рамках межличностной коммуникации разница между западной и восточной формой общения еще по-прежнему различима, то компьютерная коммуникация все больше стирает эти грани. Информационное общество и свойственное ему все большее общение в социальных сетях нивелирует эту разницу в коммуникационных культурах. Не случайно социальные сети проникли во все культуры мира, во все сферы жизни.

Современный член социума не может уже обойтись без тех коммуникативных возможностей, которые ему представляют социальные сети. В них обычный пользователь может заниматься работой и учебой, общаться с семьей и друзьями, отдыхать и веселиться. Благодаря им виртуальный мир для части нашего социума, как это ни печально, становится заменой реальному или, как минимум, его дополнением.

Миллионы пользователей ежедневно находятся в социальных сетях. Платформы, в свою очередь, меняются — подстраиваются под свою аудиторию и современные реалии, оказывают влияние на жизнь людей. Сети стали коммуникационной основой современной цивилизации, с их помощью у людей появился огромный потенциал для развития взаимоотношений, безграничный доступ к информации в мире, стираются границы между людьми разных культур и религий.

На сегодняшний день социальные сети — не только место общения, но и место проведения онлайн занятий и курсов, способ получения полезной информации, площадка для развития брендов. Они способствуют увеличению объема продаж товаров и услуг, играют важную роль в развитии интернет-магазинов и бизнеса в сети, а поэтому являются местом размещения рекламы. Социальные сети стали площадкой ведения бизнеса, что увеличивает их оцениваемую стоимость.

Существуют различные социальные сети, которые отличаются по целям пребывания участников на них. Это могут быть сети для общения по интересам, для обмена медиа-контентом, обсуждения политических, социальных и экологических проблем общества, для отзывов и обзоров, для авторских записей и закладок, профессиональные сети и т. д. Особую популярность сегодня имеют: Instagram, Twitter, Facebook, TikTok, V Kontakte, Одноклассники.

Среди огромного числа социальных сетей стоит обратить особое внимание на TikTok, который в достаточно короткое время обрел популярность во всем мире. Его короткие видео стали интересны в первую очередь молодой аудитории, а продвижение бизнеса на этой платформе и размещение рекламы — более старшей.

Стоит отметить, что в эти же годы были созданы и другие социальные сети, которые не получили столь широкого распространения или были unsuccessful: Zenly, Gamefree, Fancy, Icebergs, Medium, Periscope, Чат Рулетка, Amino Аниме. Возможно,



они не отвечали запросам современного рынка, потребностям общества или имели менее удачную архитектуру своего строения.

Основателем приложения TikTok является предприниматель Чжан Иминг, генеральный директор известной компании ByteDance. Для жителей Китая данное приложение стало доступно в сентябре 2016 г., а для остального мира — в 2017–2018 гг. В августе 2018 г. социальная сеть была объединена с Musical.ly, что позволило использовать ее улучшенный функционал. Благодаря этому TikTok смог значительно увеличить свою аудиторию.

Мобильное приложение TikTok позволяет пользователям создавать короткие видео, которые часто содержат музыку в фоновом режиме с возможностью различных манипуляций с ней: ускорение или замедление, редактирование с помощью фильтров, синхронизация видеоряда относительно песни и др. Поделиться такими видео можно как с другими пользователями на TikTok, так и на других социальных платформах.

Данная социальная сеть представляет собой площадку авторских видеороликов, а также каталог уникальной рекламы различных производителей. Она отличается на фоне прочих более тесным и спокойным взаимодействием с аудиторией.

На сегодняшний день TikTok отражает современную культуру общества, его взгляды и предпочтения. Изучая контент, размещаемый в социальных сетях, можно выявить настроения и устремления различных социальных групп, тенденции развития современного общества и культуры, в том числе и в России. Как и любое СМИ, данная социальная сеть реализует основные функции массовой коммуникации [4, с. 159]:

- 1) информационную — обеспечивает информацией о событиях в мире, сигнализирует об отношениях с властью, облегчает адаптацию пользователей;
- 2) регулирующую — позволяет управлять общественным дискурсом и меняться в зависимости от ситуации;
- 3) культурологическую — формирует и поддерживает общественные ценности, выражает господствующую культуру, признавая при этом имеющиеся в обществе субкультуры и новые культурные веяния;
- 4) развлекательную — доставляет удовольствие и вдохновляет на создание чего-то нового, что наиболее востребовано на сегодняшний день;
- 5) интегрирующую (мобилизующую) — реализуется за счет общения единомышленников, объединенных взглядами по той или иной интересующей их тематике и подписанных на определенных тиктокеров, являющихся для них лидерами мнений. Данная функция становится все более определяющей и важной для TikTok.

Согласно данным статистики, данная социальная сеть демонстрирует быстрый рост и стабильность [9]. На сегодняшний день в сети TikTok более миллиарда зарегистрированных пользователей, а приложение было скачано более двух миллиардов раз. При этом на рынке ее конкурентами являются такие гиганты, как Instagram и YouTube.

В мире аудитория TikTok наиболее молодая в сравнении с остальными социальными сетями. Основную часть составляют молодые люди в возрасте от 14 до 24 лет — те, кто или регулярно посещает данную платформу, или создает для нее контент. Подростки составляют около 70% всех пользователей социальной сети [7]. Полагаясь на эти данные, можно сказать, что эта платформа наиболее востребована среди школьников и студентов. Это активные молодые люди, которые хотят реализовать себя. Данный факт вскрывает один из трендов современного общества: стремление молодежи к самовыражению любым путем и реализация этих устремлений в виртуальном мире.

Соответственно, целевая аудитория для рекламы в TikTok — это молодежь, склонная к творчеству, иногда и к эпатажу, обладающая как минимум азами компьютерной коммуникации, как правило, это люди с невысоким уровнем дохода, но располагающие современными гаджетами и имеющими доступ к Интернету.

Возрастная статистика пользователей этой сети в России существенно отличается от общемировых показателей. В октябре 2020 г. количество активных пользователей TikTok в нашей стране достигло 22,7 млн человек, из которых 54% составляют женщины и 46% мужчины. Почти половина пользователей в возрасте 25–44 лет. 64% пользователей имеют доход средний и выше среднего. Подростки составляют всего лишь 17% от общей аудитории [1]. Данный показатель коррелирует с общей долей детей и подростков от общего населения России, составляющей всего 18%, что меньше, чем в целом ряде стран, имеющих высокую подростковую аудиторию пользователей TikTok, таких, как США, Индия и Турция [2].

Постепенно с расширением популярности и ростом молодежной аудитории TikTok становится не только частью культуры современного общества, но и начинает оказывать на нее все большее влияние путем реализации основных функций массовой коммуникации, и особенно мобилизующей функции.

Общественно-политические темы в последнее время приобрели повышенную популярность. Сети становятся источниками распространения социально значимой информации, служат для повышения осведомленности о происходящих событиях на местном и глобальном уровнях, а также выступают инструментом организации протестных мероприятий. Например, социальными сетями, используемыми во время «Арабской весны», были ВКонтакте, Facebook, Twitter, Мой Мир, Telegram [8]. Сегодня одним из способов взаимодействия участников политических протестов становится и TikTok.

Волну интереса к политике вызвало возвращение А. Навального в Россию и распространение этой информации и призывов на неправомерные и несанкционированные протестные действия через социальные сети и TikTok, в частности. Хештеги и видеоролики с данными темами стали широко распространены в данной сети и набирали более 200 млн просмотров. Они стали показываться даже тем пользователям, которые не были заинтересованы в политическом контенте. Чрезмерная политизированность, стремление вовлечь как можно большую аудиторию к обсуждению политических и псевдополитических тем, неправомерное цензурирование контента со стороны администрации сетей стало характерным явлением для многих социальных сетей сегодня. К сожалению, не избежал этого тренда и TikTok.

Общество не стоит на месте, и TikTok, являясь частью его культуры, постоянно совершенствуется и развивается. За последнее время в рассматриваемой сети появились следующие трансформации:

- появилась функция ограничения экранного времени по желанию пользователей до 120 мин. Это введение позволяет остановиться и задуматься о том, стоит ли дальше листать бесконечную ленту;
- введен запрет на упоминание известных политических деятелей для предотвращения конфликтных ситуаций на платформе. Это связано с несвоевременной блокировкой неблагоприятных видео на платформе, в связи с чем приложение послужило площадкой распространения информации о террористических организациях, а также ряда недостоверных материалов;
- увеличилось количество контента, представленного в виде креолизованного текста (смысл которого образуется несколькими знаковыми системами), что

является основой развития современных коммуникаций. Кроме этого, креолизованные тексты имеют большую силу воздействия, чем гомогенные (чей смысл формируется в пределах одной знаковой системы) [3, с. 131].

Развивается не только сам TikTok. Он влияет на другие социальные сети, вынуждая их меняться ради конкурентоспособности. Например, появились новые разделы в Instagram и во ВКонтакте — «клипы», вертикальные «короткие видео» на YouTube. «Клиповая культура» стала неотъемлемой частью нашего общества.

Еще одним рычагом воздействия TikTok на культуру общества, и в первую очередь на культуру общества массового потребления, является рост ее рекламного потенциала. Основные особенности социальной сети, которые помогают рекламной информации на ней успешно развиваться, — положительные эмоции, возможность реализовать творческий потенциал, интеграция в другие социальные сети, вирусность информации и, конечно же, простота в использовании. Эффект затягивающей «черной дыры» создает современная технология, которая выявляет персонализированную ленту на основе того, какие видеоролики досматриваются до конца и каким ставятся лайки.

Чтобы раскрутить аккаунты и привлечь новую аудиторию бренды и блогеры используют коллаборации, привлекают трафик из других аккаунтов и социальных сетей, используют хештеги и челленджи, соответствуют модным трендам и поддерживают их, размещают свою рекламу у знаменитых блогеров. Очень популярны на платформе вирусные челленджи, например, с переодеванием от #GucciModelChallenge.

Успешность TikTok обеспечивают и различные модные тренды, которые можно отслеживать в разделе «Интересное». Своеобразной творческой кастомизацией занимаются многие тиктокеры — отслеживают популярные видео и делают их более интересными и забавными. Наиболее популярными темами являются юмор, лайфхаки, видео с животными, фокусы, челленджи и танцы. Сезонно популярны тренды, связанные с различными праздниками (Новый год, День святого Валентина, Хэллоуин и т. д.).

Наиболее используемые тиктокерами темы:

- танец на ступеньках;
- совместная съемка или клип с другим тиктокером;
- пародия на эпизоды известных фильмов или мультфильмов;
- смена образа тиктокером;
- фокусы (иногда с раскрытием секретов собственных фокусов);
- нарезка из неудавшихся дублей;
- трюки, которые могут оказаться и неудачными;
- поочередное осуществление действий игры или танца несколькими людьми.

Для привлечения внимания к своему аккаунту в данной социальной сети часто используются следующие манипулятивные приемы:

- прерывание ролика на самом интересном месте;
- рассказ интересной истории, когда на ее фоне демонстрируют рекламные товары или другие процессы, связанные с товарами;
- долгая подготовка зрителя к интересному итогу: взрыву, падению, разгадке и т. д.;
- «залипательные» видео, которые выглядят завораживающе (например, нарезка мыла или вдавливание разных вещей в гель);
- разыгрывание прохожих с возможностью посмотреть на их реакцию в конце видео и другие приемы удержания внимания.

С ростом популярности данной площадки увеличивается и количество рекламы на ней. Рост количества рекламных материалов — это естественное развитие любой

социальной сети, но, в отличие от многих, в TikTok информация обладает преимуществами: она менее раздражающая и тесно связана с видеорядом. В сети наиболее часто реализуются следующие рекламные приемы:

- посещение автором ролика в процессе развертывания сюжета определенных магазинов и бутиков;
- покупка еды в определенных заведениях;
- использование логотипов торговых марок в видеороликах;
- прямые рекомендации к приобретению вещей какого-либо бренда.

Для эффективности рекламной кампании очень важно знать ее целевую аудиторию. Изучение размещенных роликов контент-мейкеров и аудитории социальной сети TikTok в рамках предложенной К. Пирсон классификации архетипов К. Юнга [6, с. 411] (впоследствии автор совместно с Х. Марром создала опросник для выявления архетипа человека — РМАИ) позволило вывить следующие, наиболее часто встречающиеся среди пользователей TikTok, архетипы [5, с. 20]:

- архетип «ребенок» (простодушный), для которого важно быть счастливым и не брать на себя ответственность;
- архетип «славный малый» — обычный человек, для которого очень важна связь с окружающими людьми, а также существует страх выделяться и быть отвергнутым обществом;
- архетип «бунтарь» — для данного образа важна свобода и новаторство, не исключая и революционный путь для их достижения;
- архетип «творец» — для него характерно демонстрировать свое воображение и желание показать одаренность;
- архетип «шут» — шутник, тот, кто принимает вещи легко, получает удовольствие от жизни, наслаждается моментом;
- архетип «искатель» — для кого важно познать мир, пробовать новые вещи, реализовывать свой творческий потенциал.

Ориентируясь на выявленные наиболее часто встречающиеся архетипы, авторы рекламных кампаний в TikTok могут ориентировать рекламную продукцию на нужную им аудиторию, более эффективно воздействовать на пользователей.

Рекламная кампания должна не только учитывать целевую аудиторию, на которую она направлена, но и осуществлять генерацию креативных и новаторских идей, которые способны стать «вирусными» и самостоятельно продвигать себя. В противном случае при публикации обычных объявлений велика вероятность «слива» рекламного бюджета. Стоимость продвижения челленджа с помощью поддержки TikTok составляет порядка 4–7 млн руб., что приемлемо только для относительно крупных брендов. На данный момент эта социальная сеть больше имиджевая и основной целью ее использования может быть увеличение лояльности к бренду.

Проведенное исследование позволяет сформулировать практические рекомендации для увеличения рекламного потенциала платформы.

Для ее перспективного развития целесообразно:

- сделать рекламу финансово доступной более широкому кругу поставщиков товаров и услуг;
- предоставить возможность осуществлять настройку таргетинга, так как на данный момент сгенерированная лента платформы способна выявить только интересные пользователям новости.

Рекламодателям:

- развивать рекламу на TikTok для увеличения объема продажи товаров и услуг;
- разрабатывать рекламные материалы, используя архетипы, которые преобладают у Вашей целевой аудитории;
- не ориентироваться только на молодежь, особенно в России, а размещать контент для аудитории, на которую направлен бренд;
- стараться чаще взаимодействовать с тиктокерами с большой аудиторией, на которых подписана целевая аудитория Вашего бренда;
- уделять больше внимания единой концепции аккаунта, создавая свой собственный узнаваемый стиль;
- регулярно наполнять канал бренда актуальными видеороликами с популярными музыкальными треками;
- использовать анонсы, обзоры, экспертные оценки, отзывы, прямые эфиры, говорить о новостях компании, вести рубрику вопрос-ответ;
- рассказывать об особенностях ухода за вещами бренда, а также о способах их кастомизации.

В заключение хотелось бы обратить внимание на следующие моменты:

- TikTok отражает современную культуру информационного общества, взгляды и предпочтения людей, развивается и изменяется согласно потребностям общества;
- социальная сеть начинает оказывать на современное общество и его культуру все большее влияние. В основном это происходит путем реализации мобилизующей функции. Контент TikTok, как и других популярных социальных сетей, становится все больше политизированным;
- целевой аудиторией для рекламы в TikTok в мире являются молодые люди, склонные к творчеству, обладающие навыками компьютерной коммуникации. В России это не только молодежная аудитория, но и более зрелая и, что самое главное, и более платежеспособная часть населения страны;
- ориентируясь на выбранные часто встречающиеся архетипы, авторы рекламных кампаний могут более эффективно и точно воздействовать на свою аудиторию;
- использование различных приемов и манипуляций (коллаборации, хештеги, челленджи, лидеры мнений и т. д.) позволяют сделать аудиторию более лояльной к бренду;
- постоянный рост числа пользователей и развитие самой площадки обеспечивают ей перспективное развитие;
- простота использования и разнообразие контента, отражающего культурную многогранность окружающего нас мира позволяет TikTok претендовать не только на роль ведущей коммуникационной площадки, но и выступать в качестве инструмента продвижения товаров и услуг.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- 1 Аудитория Tiktok в России: 64% обладают средним и выше среднего доходом // Quokka.media. URL: <https://quokka.media/novosti/industriya/auditoriya-tiktok-v-rossii/> (дата обращения: 26.02.2021).
- 2 Доля детей в странах мира // Zen.yandex.ru. URL: [https://zen.yandex.ru/media/geo\\_number\\_one/dolia-detei-v-stranah-mira-5fba1264ccd7953aaa059131](https://zen.yandex.ru/media/geo_number_one/dolia-detei-v-stranah-mira-5fba1264ccd7953aaa059131) (дата обращения: 02.03.2021).

- 3 *Кащеев О. В., Головкин В. Я.* Роль креолизованного текста в продвижении бренда индустрии моды в Instagram // *Дизайн и технологии*. 2018. № 68 (110). С. 129–137.
- 4 *Конечная В. П.* Социология коммуникаций. М.: Международный ун-т бизнеса и управления, 1997. 304 с.
- 5 *Марк М., Пирсон К.* Герой и бунтарь: Создание бренда с помощью архетипов. СПб.: Питер, 2005. 336 с.
- 6 Применение теории архетипов для анализа рекламы парфюмерии // *Publishing-vak.ru*. URL: <http://publishing-vak.ru/file/archive-culture-2017-2/40-konykhova.pdf> (дата обращения: 08.03.2021).
- 7 Сколько пользователей зарегистрировано в наделавшем шума Тик токе // *TikTok-wiki.ru*. URL: <https://tiktok-wiki.ru/interesnoe/skolko-polzovatelej-v-tik-toke/> (дата обращения: 16.02.2021).
- 8 *Труевцев К. М.* «Арабская весна». Социальные сети: особый случай Сирии // *Азия и Африка сегодня*. 2019. № 12. С. 1.
- 9 TikTok вошел в топ-100 дорогих брендов. Разбираемся, как развивалась соц-сеть // *Style.rbc.ru*. URL: <https://style.rbc.ru/impressions/5efe7f649a79476739b49b59> (дата обращения: 12.02.2021).

\*\*\*

© 2022. **Oleg B. Kashcheev**  
Moscow, Russia

© 2022. **Diana E. Ermolenko**  
Moscow, Russia

### TIKTOK — A PLATFORM FOR YOUTH COMMUNICATION OR A NEW TOOL FOR PROMOTING PRODUCTS AND SERVICES?

**Abstract:** The social network TikTok reflects the modern culture of society and begins to exert an increasing influence on it. TikTok's content, like that of other popular social networks, is becoming more and more politicized. An important feature of the platform is its constant development aimed at meeting the users' needs. The target audience of TikTok is characterized by inherence with some of K. Jung's archetypes, the use of which in the development of advertising campaigns will increase the accuracy of impact on the audience. The use of various marketing techniques allows to make the audience more loyal to the brand, draw attention to advertising content and increase the number of views. Despite the ease of use and variety of content reflecting the cultural diversity of the world around us, today's platform structure does not let brands fully implement ad campaigns. The implementation of the presented practical recommendations for improving the platform, forms and methods of work on it, will enable TikTok in the foreseeable future to claim not only the role of a leading communication platform, but also to act as a tool for promoting goods and services.

**Keywords:** TikTok, social network, advertising, target audience, culture, society, brand, archetypes, content, marketing techniques, manipulation, mobilising function, politics.

**Information about the authors:**

Oleg V. Kashcheev — PhD in Psychology, Professor of the Department of Sociology and Advertising Communications, A. N. Kosygin Russian State University (Technologies. Design. Art), Sadovnicheskaya St., 33, p. 1, 115035 Moscow, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6024-1488> E-mail: [kasheev-ov@rguk.ru](mailto:kasheev-ov@rguk.ru)

Diana E. Yermolenko — first-year master's student, A. N. Kosygin Russian State University (Technologies. Design. Art), 33 Sadovnicheskaya St., p. 1, 115035 Moscow, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0383-7178> E-mail: [deanaermolenko@yandex.ru](mailto:deanaermolenko@yandex.ru)

**Received:** April 15, 2021

**Approved after reviewing:** October 18, 2021

**Date of publication:** March 28, 2022

**For citation:** Kashcheev O. V., Yermolenko D. E. TikTok — a platform for youth communication or a new tool for promoting products and services? *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2022, vol. 63, pp. 143–151. (In Russian) <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-143-151>

**REFERENCES**

- 1 Auditoriia Tiktok v Rossii: 64% obladaiut srednim i vyshe srednego dokhodom [TikTok audience in Russia: 64% have an average and above average income]. In: *Quokka.media*. Available at: <https://quokka.media/novosti/industriya/auditoriya-tiktok-v-rossii/> (accessed 26 February 2021). (In Russian)
- 2 Dolia detei v stranakh mira [Proportion of children in the countries of the world]. In: *Zen.yandex.ru*. Available at: [https://zen.yandex.ru/media/geo\\_number\\_one/dolia-detei-v-stranah-mira-5fba1264ccd7953aaa059131](https://zen.yandex.ru/media/geo_number_one/dolia-detei-v-stranah-mira-5fba1264ccd7953aaa059131) (accessed 02 March 2021). (In Russian)
- 3 Kashcheev O. V., Golovko V. Ia. Rol' kreolizovannogo teksta v prodvizhenii brenda industrii mody v Instagram [The role of creolized text in promoting the fashion industry brand on Instagram]. *Dizain i tekhnologii*, 2018, no 68 (110), pp. 129–137. (In Russian)
- 4 Konetskaia V. P. *Sotsiologiya kommunikatsii* [Sociology of Communications]. Moscow, Mezhdunarodnyi universitet biznesa i upravleniia Publ., 1997. 304 p. (In Russian)
- 5 Mark M., Pirson K. *Geroi i buntar'*: Sozдание brenda s pomoshch'iu arkhetyпов [Hero and Rebel: Creating a brand with the help of archetypes]. St. Petersburg, Piter Publ., 2005. 336 p. (In Russian)
- 6 Primenenie teorii arkhetyпов dlia analiza reklamy parfumerii [Application of the theory of archetypes for the analysis of perfume advertising]. In: *Publishing-vak.ru*. Available at: <http://publishing-vak.ru/file/archive-culture-2017-2/40-konykhova.pdf> (accessed 08 March 2021). (In Russian)
- 7 Skol'ko pol'zovatelei zaregistrovano v nadelavshem shuma Tik toke [How many users are registered in the much-talked-about TikTok]. In: *Tiktok-wiki.ru*. Available at: <https://tiktok-wiki.ru/interesnoe/skolko-polzovatelej-v-tik-toke/> (accessed 16 February 2021). (In Russian)
- 8 Truevtsev K. M. “Arabskaia vesna”. Sotsial'nye seti: osobyi sluchai Sirii [“The Arab Spring”. Social networks: a special case of Syria]. *Aziia i Afrika segodnia*, 2019, no 12, p. 1. (In Russian)
- 9 TikTok voshel v top-100 dorogikh brendov. Razbiraemsia, kak razvivalas' sotsset' [TikTok entered the top 100 expensive brands. We see into how the social network developed]. In: *Style.rbc.ru*. Available at: <https://style.rbc.ru/impressions/5efe7f649a79476739b49b59> (accessed 12 February 2021). (In Russian)

Филологические науки  
Philological sciences

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-152-162>

УДК 821.161.1.0

ББК 83 + 76.02(2)

Научная статья / Research Article

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

© 2022 г. Е. А. Андрущенко  
г. Москва, Россия

ГОРОДСКАЯ НОВОСТЬ И ЛИТЕРАТУРНЫЙ СЮЖЕТ:  
ПО СТРАНИЦАМ ГАЗЕТЫ «ЮЖНЫЙ КРАЙ»

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда  
(РНФ, проект № 20-18-00003)

**Аннотация:** В статье на основе забытых газетных публикаций воссоздается источник сюжета комедии А. С. Суворина «Татьяна Репина» (1886), сохранившейся в истории литературы преимущественно благодаря тому, что ее продолжение написал А. Чехов. Предполагается, что этим источником была городская новость из газеты «Южный край» — крупнейшей дореволюционной провинциальной газеты России, выходившей в Харькове на протяжении почти сорока лет. Газета участвовала в упрочении репутации выдающейся оперной и драматической актрисы Е. Кадминой, помещала рецензии на спектакли с ее участием, освещала ее личную трагедию и мучительную смерть. Свою роль в этом сыграл молодой критик Ю. Говоруха-Отрок, в театральных заметках которого анализировались постановки драматической труппы. Обращение А. Суворина к событию, описанному в газете, и превращение его в сюжет литературного произведения представляется важным свидетельством взаимодействия литературы и периодической печати, требующего описания и осмысления. В пьесе А. Суворина оформление сюжета, выросшего из городской новости, шло с учетом запросов массового зрителя, его интересов и ожиданий. В статье рассматривается полемика А. Чехова с А. Сувориным о «Татьяне Репиной» и проясняется вопрос о жанре чеховской пьесы. Спор писателей о путях разработки провинциального сюжета осмыслен как важное свидетельство выработки языка и средств изобразительности, продиктованных не столько ожиданиями читателей и зрителей, сколько специфическими законами драматургической условности.

**Ключевые слова:** Суворин, Чехов, Говоруха-Отрок, Кадмина, «Южный край», массовая литература, пародическое использование.

**Информация об авторе:** Елена Анатольевна Андрущенко — доктор филологических наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук, ул. Поварская, д. 25 а,



121069 г. Москва, Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8260-4961> E-mail: [Andrushenko2013@gmail.com](mailto:Andrushenko2013@gmail.com)

**Дата поступления статьи:** 25.12.2020

**Дата одобрения рецензентами:** 20.03.2021

**Дата публикации:** 28.03.2022

**Для цитирования:** Андрущенко Е. А. Городская новость и литературный сюжет: по страницам газеты «Южный край» // Вестник славянских культур. 2022. Т. 63. С. 152–162. <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-152-162>

История создания и постановки театральной комедии А. Суворина «Татьяна Репина» (1886) может быть воссоздана по его переписке с А. Чеховым, который принимал деятельное участие в обсуждении достоинств и недостатков пьесы. Однако источник сюжета этой комедии не привлекал внимания исследователей, поскольку и сама пьеса не относится к вершинным образцам русской драматургии, и личность автора до сих пор вызывает противоречивые оценки. Между тем обращение А. Суворина к провинциальному событию, описанному в городской газете «Южный край», и превращение его в сюжет литературного произведения представляется важным свидетельством взаимодействия литературы и периодической печати, требующего описания и осмысления.

Газета «Южный край» — крупнейшая дореволюционная провинциальная газета России, выходившая в Харькове на протяжении почти сорока лет — с 1880 по 1919 гг. До сих пор центральную улицу города украшает особняк, построенный по заказу ее владельца и издателя А. Иозефовича. Газета была чрезвычайно популярной, — в отдельные годы число ее подписчиков достигало несколько тысяч человек, — помещала материалы о политике, экономике, международных событиях, сельских делах, народном образовании и др. Большое место в ее публикациях занимали литература и искусство. С историей газеты связаны имена Ю. Говорухи-Отрока и А. Аверченко, М. Арцыбашева и Н. Бекетова, В. Немировича-Данченко и Г. Успенского, Г. Данилевского, А. Толстого, Н. Потехина и мн. др. Она давала свою площадку открытому письму Л. Толстого и рецензиям на постановки пьес А. Островского и А. Чехова, статьям о произведениях И. Бунина, Ф. Сологуба, рассказам и фельетонам писателей, имена которых сегодня известны лишь специалистам. Конечно, многие из ее публикаций имели, так сказать, провинциальное измерение: газета перепечатывала новости из столицы и помещала телеграммы своих корреспондентов из-за рубежа, публиковала аналитические материалы и городские сплетни, объявления и рекламу. Несмотря на удаленность от столичных центров, газета имела репутацию солидного издания, в котором печатались материалы, адресованные разным типам читателей. Л. Толстой в середине 1880-х гг. обратил внимание на то, что «читающая публика страшно изменилась, изменились и взгляды на читающую публику. Прежде самая большая и ценная публика была у журналов — тысяч 20 и из них большая часть искренних, серьезных читателей, теперь сделалось то, что качество интеллигентных читателей очень понизилось — читают больше для содействия пищеварению, и зародился новый круг читателей, огромный, надо считать сотнями тысяч, чуть не миллионами» [17, с. 307]. К этим читателям следовало подбирать подход, учитывавший их запросы и специфику интересов. Как точно, но не очень удачно выразился Л. Толстой в цитируемом письме к М. Салтыкову-Щедрину, «когда пишешь то, что будут через год читать миллионы и читать так, как они читают, ставя всякое лыко в строку, на меня находит робость и сомнение» [17, с. 308]. Публикация

в «Южном крае» откликов о произведениях А. Островского, Л. Толстого, А. Чехова, И. Бунина, Ф. Сологуба, выступлений адвоката, публициста и критика Н. Черняева, статей Ю. Говорухи-Отрока, многочисленных заметок и театральных портретов С. Яблоновского (Потресова), фельетонов А. Мар (Леншиной) была призвана удовлетворить публику самого разного толка. Вследствие этого «Южный край» стало весьма конкурентным и популярным изданием, которое зачастую оказывалось в центре местных скандалов или пикантных историй из светской жизни провинции. Одна из них стала сюжетом нескольких литературных произведений, свидетельствующих как об учете ожиданий читателя, так и о попытках преодоления механизмов массовой литературы.

2 ноября 1881 г. в газете «Южный край» был опубликован фельетон Г. [Ю. Говорухи-Отрока] «Заметки о театре». Автор откликнулся на постановку харьковской драматической труппой драмы А. Островского «Гроза». В роли Катерины была занята Евлалия Кадмина. Прежде, чем охарактеризовать игру артистки, Г. заговорил о драме знаменитого драматурга. Он полагал, что в «Грозе» была предпринята попытка «создать идеальный бытовой тип русской женщины», однако она оказалась неудачной: «...в лице Катерины не только бытового да еще и идеального типа не вышло, но не вышло даже и просто достаточно типичного персонажа <...>. Бледность и неясность типично бытовой стороны в создании Катерины еще ярче бросается в глаза среди всей остальной обстановки драмы, среди всех этих Диких, Кабаних, Кудряшей, даже Кулигиных, что называется, с кровью и мясом выхваченных из жизни, выхваченных из нее с корнями, с почвой, которые показаны тут же, в драме, с поразительной ясностью и отчетливостью» [9, с. 1]. В «Грозе», полагал критик, А. Островский представил трагедию женской страсти, а не социального протеста, так что М. Ермолова и Г. Федотова, исполнявшие роль Катерины в столицах, потратили много сил, чтобы «создать бытовой тип». Е. Кадмина, наоборот, «стала на верную почву. Она именно упирала на вторую, удавшуюся часть задачи автора — выразить как можно ярче трагическое положение страстной натуры» [9, с. 1]. Рецензент писал, что актриса, вышедшая на сцену в роли Катерины лишь во второй раз, сможет после «продолжительного и тщательного изучения» справиться со всеми сложностями, а «роль Катерины сделается одною из лучших ролей ее репертуара» [9, с. 1]. Критик следил за успехами Е. Кадминой, взвешенными и доброжелательными оценками поддерживая ее репутацию восходящей звезды драматической труппы.

В этом же номере газеты «Южный край» публиковалось объявление о новой постановке: «Сегодня предположен бенефис г-жи Кадминой в оперном театре. Талантливая бенефициантка ставит пьесу Островского “Василиса Мелентьева”, которая в течение восьми лет не давалась на провинциальных сценах. Испросив разрешение на постановку этой драмы, г-жа Кадмина, как нам сообщают, озаботилась тщательной ее постановкой, потребовавшей значительных затрат» [2, с. 2]. Рецензент Г. откликнулся на эту постановку. Его обширная рецензия свидетельствует о том, что критический потенциал Ю. Говорухи-Отрока был гораздо масштабнее жанра театральных заметок в провинциальной газете, что показала и его дальнейшая деятельность. Бенефис Е. Кадминой привлек внимание критика в связи с тем, что актриса выбрала сложную для постановки историческую драму. Позднее Ю. Говоруха-Отрок писал, что исторические пьесы А. Островского «написаны с большим умом, прекрасным языком, так что если актеры в этих пьесах не пойдут дальше хорошего чтения, то и тогда их можно слушать с удовольствием», однако «сила Островского, конечно, не в его исторических пьесах» [10, с. 1]. Ни одна историческая драма современного русского репертуара, отмечал критик, не поднимается выше любой пьесы А. Островского.

Анализируя достоинства и недостатки постановки пьесы в бенефис Е. Кадминой, рецензент признал и слабость труппы, и внутренние противоречия в ней, вышедшие наружу во время спектакля, когда ангажированная публика приветствовала актрису Понизовскую, исполнявшую роль царицы Анны, а не бенефициантку, и сложность постановки драмы в стихах. Подводя итоги, Ю. Говоруха-Отрок писал: «Г-жа Кадмина роль Василисы в общем исполнила прекрасно, но были места не выдержанные. При дальнейшем изучении роли Василисы особенно советуем этой артистке обратить внимание на сцену во время и после отравления царицы — сцену, где главное дело в хорошей мимике, и затем на сцену последнего акта, когда Василиса выбегает преследуемая видением. Эта сцена вышла у г-жи Кадминой вообще слабо, а главное, была сыграна чрезвычайно суетливо, что портило дело» [8, с. 2]. В своих рецензиях критик смотрел вперед, предполагал рост и развитие Е. Кадминой, за короткое время ставшей любимицей публики и подававшей большие надежды. Это естественно: ее карьера ученицы А. Александровой-Кочетовой, стипендиатки Н. Рубинштейна, обратившей на себя внимание П. Чайковского, специально писавшего для нее некоторые оперные партии и романсы, учившейся в Италии, успешно гастролировавшей по всей России в качестве оперной певицы и получившей признание в драматическом театре, была многообещающей. Впечатления критика разделяла и редакция «Южного края», доброжелательно сообщавшая о том, что «состоявшийся 2-го ноября бенефис Е. П. Кадминой привлек многочисленную публику, которая сверху донизу наполнила театр; свободными оставалось несколько кресел. Бенефициантка, как и следовало ожидать, вызвала шумные овации, выразившиеся в массе подношений, громе рукоплесканий и многочисленных вызовах» [3, с. 4].

Между этой публикацией «Южного края» и сообщением о том, что «русская сцена вообще и харьковская в особенности понесла невознаградимую утрату: вчера, 10 ноября, в 7 час. 15 м. вечера преждевременно скончалась в полном расцвете дарования артистка Императорских театров Евлалия Павловна Кадмина, находившаяся с начала нынешнего сезона в составе харьковской драматической труппы, а в прошлом сезоне певшая в нашем оперном театре. Живейшими симпатиями харьковской публики артистка пользовалась при жизни, живейшая скорбь провожает ее в преждевременную могилу» [4, с. 2], прошло семь дней. В них вместились события, всколыхнувшие публику и причудливо повлиявшие на русскую литературу конца XIX в.

Попытка самоубийства Е. Кадминой во время бенефиса, ее длительные страдания, мучительная смерть, экзальтированные поклонения у ее могилы и рождение городской легенды о беспокойной тени актрисы как нельзя лучше соответствовали требованиям литературного сюжета, который вскоре был разработан в нескольких произведениях: в пьесе профессора П. П. Сокальского «Я жду. Еще есть время (Дорогой памяти незабвенной артистки)» (1881), написанной сразу же после смерти актрисы, в драме артиста и антрепренера Н. Н. Соловцова-Федорова «Евлалия Рамина» (1884), иронически упоминавшейся в драматической хронике-ревю А. Куприна и М. Киселева «Грань столетия» (1900), в рассказах Н. Лескова «Театральный характер» (1884) и А. Куприна «Последний дебют» (1889). С. Андреевский посвятил памяти Е. Кадминой стихотворение «Певица» (1886). И. Тургенев воспользовался некоторыми деталями нашумевшей истории в повести «Клара Милич (После смерти)» (1883). А. Суворин положил ее в основу сюжета комедии «Татьяна Репина» (1886) (первоначальные названия — «Охота на женщин», «Женщины и мужчины»).

Действие его театральной комедии происходит в «провинциальном университетском городе». Среди действующих лиц названы актриса Татьяна Петровна Репина,

помещица Оленина, журналист Адашев, помещик Сабинин, антрепренер Матвеев, банкир Зоненштейн и пр. У Татьяны Репиной страстный роман с Сабининым, однако выясняется, что он разорен и намерен жениться на владелице большого состояния Олениной. Помещица решает выкупить у Зоненштейна заложенное Сабининым имение. Татьяна Репина приезжает к Олениной и понимает, что Сабинин ее обманывает. Ее отчаяние проявляется в сцене в ресторане, где актрисы развлекают молодых мужчин. Во время премьеры «Василисы Мелентьевой» Татьяна Репина выпивает яд и в мучениях умирает. А. Суворин использовал в пьесе некоторые подробности биографии Е. Кадминой, однако в процессе переработки текста последовательно избавлялся от конкретики провинциального события.

В переписке с автором о своем противоречивом отношении к этой пьесе довольно прямо писал А. Чехов, слышавший о знаменитой актрисе: «И все мне в один голос говорят: “Вот Кадмина, батюшка, вам бы понравилась!” — сообщал он А. Суворину 18 ноября 1888 г. — И я мало-помалу изучаю Кадмину и, прислушиваясь к разговорам, нахожу, что она в самом деле была недюжинной натурой» [18, т. 2, с. 74]. Но его интересовал не столько прототип героини суворинской комедии, сколько особенности воплощения образа актрисы в пьесе. В «Татьяне Репиной», написанной, по его мнению, по классическим образцам, не было того, чего ждала публика: отражения живой жизни. Действующие лица говорят языком фельетона и философствуют, их речь не индивидуализирована, а характеры оторваны от современности: «Дайте Вашим героям латинские фамилии, оденьте их в тоги, и получится то же самое» [18, т. 3, с. 281]. Сомнения вызвало у А. Чехова и построение комедии. Он признавался А. Суворину, что не мог решить, «хороша Ваша пьеса или же нет. В архитектуре ее есть что-то такое, чего я не понимаю» [18, т. 2, с. 93]. В комедии А. Суворина А. Чехов не нашел развития действия, которое делает пьесу сценичной: действующие лица говорят о поступках, а не совершают их, а в сцене умирания сказано столько слов, сколько не под силу отравившемуся человеку. За суждениями о том, как следует переработать диалоги или расставить акценты, ощущается неудовлетворенность А. Чехова, но он не отказывался от обсуждения правок, вносимых А. Сувориным, — а у пьесы было четыре редакции, — прямо называя те места в диалогах, которые следовало бы уточнить. Уже в 1888 г. комедия с большим успехом шла на сценах столичных театров, в постановке были заняты лучшие силы, но своего противоречивого отношения к пьесе А. Чехов, по-видимому, не изменил. Думается, именно в драме «Татьяна Репина» он подвел итоги своего спора с А. Сувориным.

История изучения чеховского произведения свидетельствует о том, что в центре внимания исследователей находился вопрос о его жанре. Мнения ученых разошлись: М. Поляков [14, с. 799], Е. Смирнова-Чикина [15, с. 117] склонялись к мысли о пародийном характере пьесы; Г. Бердников [1, с. 40], М. Одесская [13, с. 71], Г. Шалюгин [20] полагали, что в этом произведении очевидны жанровые новации А. Чехова — от переосмысления суворинской манеры до драмы настроения и даже предвосхищения исканий символистов. К этим мнениям, думается, следует вернуться еще раз, чтобы уточнить представления о жанре чеховского произведения. На мой взгляд, судить о жанре незавершенной пьесы, — А. Чехов написал одно действие, закончив словами: «а все остальное предоставляю фантазии А. С. Суворина» [18, т. 12, с. 95], — едва ли плодотворно. Вероятно, следует говорить об элементах жанра, проявившихся в этом произведении. В «Татьяне Репиной» А. Чехова, как представляется, очевидны элементы пародического использования, что снимает, с одной стороны, сомнения в пародийной доминанте, а с другой — избавляет от необходимости изобретать жанровые определения, повышающие ее статус.

Еще в 1960 г. в статье «Пародия как литературный жанр (к теории пародии)» А. Морозов поставил вопрос о недостаточном внимании к теории пародии и писал, что «само понимание этого жанра нуждается в пересмотре и уточнении» [12, с. 49]. Ученый предложил типологию разновидностей литературной пародии, которые рассматривал как «эксцентрические круги, которые лишь частично накладываются друг на друга или, другими словами, совпадают по одним признакам и расходятся между собой по другим» [12, с. 67]. Он полагал, что следует выделять юмористическую (шуточную) пародию, сатирическую пародию и пародическое использование, которое «изменяет свою направленность, обращая ее на внелитературные цели. Направленность против используемого (“пародируемого”) оригинала либо вовсе не заключена в них (“пародии” на классиков и писателей далекого прошлого), либо сопутствует основной направленности» [12, с. 68]. Опираясь на это понимание пародического использования, стоит обратить внимание на цель А. Чехова и на место текста комедии А. Суворина в его пьесе.

Сам А. Чехов, как известно, назвал свою «Татьяну Репину» «дешевым и бесполезным подарком» [18, т. 2, с. 168] А. Суворину. М. Чехов писал, что брат, опираясь на служебник с текстом чина венчания, создал «одноактную пьесу — продолжение суворинской “Татьяны Репиной”. <...> Действие этой его пьесы происходит в церкви. Для того времени это было и ново, и вполне цензурой недопустимо. Идет венчание Собинина и Олениной. Все действующие лица суворинской “Татьяны” здесь налицо, но они присутствуют здесь только в качестве гостей и в интриге не участвуют; весь центр тяжести именно в венчании, для чего введены следующие новые персонажи: два священника, совершающие венчание, диакон, соборные и архиерейские певчие и церковный сторож. Обряд венчания проведен в пьесе полностью, со чтением евангелия и прочими подробностями» [19, с. 60–62]. Свою пьесу А. Чехов отправил «в виде шутки Суворину. Для сцены она не предназначалась, да это было бы и немислимо, так как никакая цензура в то время ее все равно не пропустила бы. Написал он ее в один присест, совершенно не придавая ей никакого литературного значения и нисколько не ожидая появления ее в печати» [19, с. 62]. Как бы ни относиться к этим позднейшим комментариям М. Чехова, его слова заслуживают внимания. Во всяком случае, очевидно, что А. Чехов, написавший пьесу «в один присест», предназначал ее лишь для А. Суворина. Тот воспринял пьесу как пародию. На автографе, как сообщают комментаторы писем А. Чехова, А. Суворин написал: «Пародия на мою “Татьяну Репину”» [18, т. 2, с. 402]. Основания для такой атрибуции у него, конечно, были. А. Чехов дал своему произведению то же заглавие, устанавливая непосредственную связь с предшествующим текстом, который можно назвать «вторым планом». Произведение содержит посвящение А. Суворину, в новую пьесу, жанр которой определен, как драма, перенесены из его комедии действующие лица. Их характеристика в списке действующих лиц ограничивается именами, поскольку единственный читатель хорошо знал их амплуа. В финале А. Чехов вместо завершения пьесы прямо призывает «фантазию» А. Суворина. Это могло стать основанием для того, чтобы считать чеховскую пьесу пародией.

Но его «Татьяна Репина» все же является продолжением пьесы А. Суворина, и внимание направлено не на ее недостатки. В письме А. Суворину от 23 декабря 1888 г. А. Чехов писал: «Одним словом, мне обидно за Татьяну Репину, и жаль не потому, что она отравилась, а потому, что прожила свой век, страдальчески умерла и была описана совершенно напрасно и без всякой пользы для людей. Исчезла бесследно масса племен, религий, языков, культур — исчезла, потому что не было историков и биологов.

Так исчезает на наших глазах масса жизней и произведений искусств, благодаря полному отсутствию критики» [18, т. 2, с. 98–99]. Своего рода критика, конечно, заключена в пьесе А. Чехова, но она «сопутствует основной направленности», а не определяет ее. Суворинская «Татьяна Репина» была связана с харьковским сюжетом, нашедшим отражение в газете «Южный край», и являлась пьесой массового репертуара, учитывавшей ожидания публики, ее свежие впечатления от недавнего самоубийства Е. Кадминой, не только поразившего горожан, но и потрясшего широкую русскую публику. Как справедливо писала Е. Н. Воробьева, «неожиданная загадочная смерть Кадминой явилась сенсацией, и имя ее долгое время не сходило со страниц столичных и провинциальных газет и журналов» [7, с. 54]. Перерабатывая пьесу, А. Суворин шел путем отказа от упоминания конкретных реалий, превращая ее из произведения об определенной актрисе в комедию о театре вообще. В четвертой редакции пьесы с историей Е. Кадминой связаны только реплика Олениной о цыганских корнях актрисы [16, с. 63], высказывания о провинции [16, с. 25], прославление украинской ночи [16, с. 92], ремарки в последнем действии о постановке «Василисы Мелентьевой» и о роли Василисы, в которой занята Татьяна Репина [16, с. 118]. Произведение А. Чехова связано не с провинциальным сюжетом, а с тем, как он разработан в комедии А. Суворина.

А. Чехов мастерски выполнил главное условие драматургического произведения, в котором речь и является действием. Уплотнив диалоги действующих лиц так, чтобы между ними не было никакого перерыва, он в одном акте представил всех участников прежней пьесы и показал, как могла бы завершиться рассказанная А. Сувориным история. Действующие лица говорят параллельно со священником, ведущим обряд венчания, их реплики, вклинивающиеся в его речь, посвящены посторонним и зачастую низменным предметам и характеризуют аморальное состояние провинциального общества. А. Чехов использует пародийное снижение, регулярную смену стиля с высокого на разговорный, благодаря чему священный обряд венчания обнажается, как сделка, свидетелями которой являются присутствующие. Речь персонажей индивидуализирована, в их репликах обозначена социальная и национальная принадлежность. Комический эффект усиливается тем, что во время обряда венчания антрепренер Матвеев бухается на колени, чтобы помянуть усопшую Татьяну Репину, а Сабинин, оставив невесту, решает ехать на кладбище для панихиды по актрисе.

В пьесе А. Чехова возникает двойная отсылка — к литературному штампу и повальному явлению — к женским отравлениям. Автор создает образ Дамы в черном, стон которой сопровождает церемонию венчания: увидев ее силуэт, Сабинин якобы узнает в ней умершую Татьяну Репину. Когда в финале драмы Дама в черном появляется перед священниками, она говорит, как трагический персонаж: «Я отравилась... из ненависти... Он оскорбил... Зачем же он счастлив? Боже мой... (Кричит.) Спасите меня, спасите! (Опускается на пол.) Все должны отравиться... все! Нет справедливости... <...> Она в могиле, а он... он... В женщине оскорблен бог... Погибла женщина...» [18, т. 12, с. 95]. Однако авторские ремарки контрастируют с трагическим содержанием речи персонажа: Дама в черном «кричит», «опускается на пол», «стонет и валяется по полу», «рвет на себе все и кричит» [18, т. 12, с. 95], что не дает оснований судить об этом образе иначе, чем в пародийном ключе. Несуразность происходящего оттеняется репликой церковного сторожа Кузьмы в опустевшей церкви: «Каждый день венчаем, крестим и хороним, а все никакого толку... <...> Все это зря. И поют, и кадят, и читают, а бог все не слышит. Сорок лет служу, а ни разу не случилось, чтобы бог слышал... Уж где тот и бог, не знаю... Все зря... <...> (один). Сегодня в обед хоронили

барина, сейчас венчали, завтра утром крестить будем. И конца не видать. А кому это нужно? Никому... Так, зря» [18, т. 12, с. 94]. Это простонародное умозаключение звучит как своего рода нравственная оценка.

Пьеса А. Чехова «Татьяна Репина» является полемической по отношению к тексту оригинала. А. Чехов в прямом смысле слова использует его: пишет продолжение, вводит действующие лица, развивает одну из тем, в реплики вставляет несколько маркированных слов из суворинской пьесы, в частности, из речи банкира. Отношение автора к происходящему обнажается в соотношении ремарок и реплик действующих лиц: «Кто-то (кричит). Тише! О. Иван (читает). Господи боже наш, во спасительном твоём смотре, сподобивый в Кане Галилейстей... (Оглядывает публику.) Народ какой, право... (Читает.) ...честный показать брак твоим пришествием... (Возвысив голос.) Прошу вас потише! Вы мешаєте нам совершать таинство! Не ходите по церкви, не разговаривайте и не шумите, а стойте тихо и молитесь богу. Так-то. Надо страх божий иметь. (Читает.)» [18, т. 12, с. 87]. Однако результат, достигнутый А. Чеховым, оказался шире цели: его «Татьяна Репина» становится ответом на шаблонность массовой драматургии, одним из создателей которой был А. Суворин.

Спор А. Чехова с А. Сувориным о диалогах и композиции пьесы — это спор об отказе от мелодраматических приемов, от банальной мотивировки поступков, от пошлой характеристики национального или социального, от упрощения и демонизации человеческого порока. А. Суворин эксплуатировал несколько популярных мотивов, легко опознаваемых зрителями: мотив «бесприданницы», женитьбы разорившегося жениха на непривлекательной женщине с большим состоянием, коварности банкира-еврея, доступности девушек из театральной труппы и пр. «Татьяна Репина» А. Чехова демонстрирует широкие возможности комедиографии, свободной от шаблонов массовой драматургии, в которой диалог способен вместить характеристику общественных нравов и литературных штампов, проведенных без назидания и в высоком драматургическом темпе, а реплики — создать многомерность и многозначность смыслов. Слова церковного сторожа — персонажа, отсутствующего у А. Суворина, — выглядят не как протест или осуждение, а как нравственный камертон, который звучит в атмосфере всеобщего равнодушия и цинизма, погубивших Татьяну Репину.

Харьковская публика оплакивала свою любимицу. Имя погубившего ее офицера Траскина, позднее служившего исправником в Сибири, установили краеведы уже в наши дни [11, с. 196]. Ю. Говоруха-Отрок сказал над могилой Е. Кадминой речь [5, с. 2], а драматическая труппа, в которой она служила, дала «Каширскую старину» Д. Аверкиева [5, с. 4]. Потрясенные смертью актрисы почитатели ее таланта, как сообщила газета «Южный край», «желая почтить ее память, предлагают учредить стипендию при московской Императорской консерватории имени Евлалии Павловны Кадминой. Лица, сочувствующие такой цели, благоволят свои пожертвования адресовать или на имя харьковского городского купеческого банка, или на имя редакции газеты «Южный край»» [6, с. 2]. Судьба Е. Кадминой, как и произведения, написанные о ней, быстро стерлись из истории литературы, заслонились другими произведениями, о которых заинтересованно сообщала газета «Южный край». Однако полемика А. Чехова с А. Сувориным о путях разработки провинциального сюжета, выросшего из городской новости, остается важным историко-литературным свидетельством выработки языка и средств изобразительности, продиктованных не столько ожиданиями зрителей, сколько специфическими законами драматургической условности.

**СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ**

- 1 Бердников Г. Чехов-драматург. Традиции и новаторство в драматургии Чехова. М.; Л.: Искусство, 1957. 246 с.
- 2 Б. п. Оперный театр // Южный край. 1881. № 292. 2 (14) ноября. С. 2.
- 3 Б. п. // Южный край. 1881. № 294. 4 (16) ноября. С. 4.
- 4 Б. п. // Южный край. 1881. № 301. 11 (23) ноября. С. 2.
- 5 Б. п. // Южный край. 1881. № 307. 17 (29) ноября. С. 4.
- 6 Б. п. // Южный край. 1881. № 319. 29 ноября (11 декабря). С. 2.
- 7 «Властительница дум и сердец» (О материалах Е. П. Кадминой). Сообщ. Е. Н. Воробьевой // Встречи с прошлым. М.: Сов. Россия, 1984. Вып. 5. С. 54–60.
- 8 Г. Заметки о театре // Южный край. 1881. № 297. 7 (19) ноября. С. 1–2.
- 9 Г. Заметки о театре // Южный край. 1881. № 292. 2 (14) ноября. С. 1.
- 10 Говоруха-Отрок Ю. Н. Театральная хроника. Малый театр. «Гусь лапчатый» И. Салова. Бенефис г. Правдина. «Дмитрий Самозванец и Василий Шуйский» // Московские ведомости. 1892. № 317. 15 ноября. С. 1.
- 11 Иванова Е. В. Литературный гёз (О литературной судьбе Ю. Н. Говорухи-Отрока) // Контекст. Историко-литературные и теоретические исследования. 2008. М.: ИМЛИ РАН, 2009. С. 167–202.
- 12 Морозов А. Пародия как литературный жанр (к теории пародии) // Русская литература. 1960. № 1. С. 48–77.
- 13 Одесская М. М. «Татьяна Репина» Чехова: от мелодрамы к мистерии // Драма и театр: сб. науч. тр. Тверь: Изд-во ТвГУ, 2002. Вып. III. С. 81–93.
- 14 Русская театральная пародия XIX – начала XX века / сост., ред., вступ. ст. и коммент. М. Я. Полякова. М.: Искусство, 1976. 831 с.
- 15 Смирнова-Чикина Е. С. «Татьяна Репина» Антона Чехова // В творческой лаборатории Чехова. М.: Наука, 1976. С. 111–117.
- 16 Суворин А. С. Татьяна Репина. Комедия в 4 д. СПб.: А. С. Суворин, 1911. 141 с.
- 17 Толстой Л. Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. М.; Л.: ГИХЛ, 1934. Т. 63: Письма. 1880–1886. 520 с.
- 18 Чехов А. П. Полн. собр. соч. и писем: в 30 т. Письма: в 12 т. М.: Наука, 1975. Т. 2. 583 с. М.: Наука, 1976. Т. 3. 574 с. М.: Наука, 1986. Т. 12. Пьесы 1889–1891. С. 77–95.
- 19 Чехов М. П. Антон Чехов. Театр, актеры и «Татьяна Репина» (неизданная пьеса Чехова). Пг.: Изд-е автора, 1924. 99 с.
- 20 Шалюгин Г. Страсти по Татьяне Репиной // Proza.ru. URL: <https://proza.ru/2010/05/26/1273> (дата обращения 16.06.2020).

\*\*\*

© 2022. Elena A. Andrushchenko  
Moscow, Russia

**URBAN NEWS STORY AND LITERARY PLOT:  
THROUGH THE “JUZHNYJ KRAJ” NEWSPAPER**

**Acknowledgements:** This research was supported by the Russian Science Foundation (project no. 20-18-00003).



**Abstract:** Using forgotten news publications, the paper restores the source of the plot of A. S. Suvorin's comedy "Tatyana Repina", preserved in literary history mostly thanks to the continuation A. Chekhov wrote for it. This source was presumably an urban news story in the "Juzhnyj kraj" newspaper — Russia's largest pre-revolutionary provincial paper, published in Kharkov for almost forty years. The newspaper contributed to the reputation of E. Kadmina, a notable opera and drama actress, by printing reviews of her performances and also highlighted her personal tragedy and painful death. Part of this effort belonged to the young critic Yu. Govorukha-Otrok, whose theatrical reviews analyzed the drama troupe's performances. A. Suvorin's addressing to the event covered in the paper and its conversion into a literary plot is seen as important evidence of the interaction between literature and periodicals, which requires description and study. In A. Suvorin's play, the arrangement of the plot evolved from an urban news story accounted for the mass reader's demands, their interests and expectations. The study considers A. Chekhov's and A. Suvorin's argument about "Tatyana Repina", clarifying the issue of the genre of Chekhov's play. The writers' debate over the ways of developing a provincial plot is treated as a notable sign of the development of language and its expressive devices. These were determined not so much by readers' and viewers' expectations as by specific laws of dramatic conventionality.

**Keywords:** Suvorin, Chekhov, Govorukha-Otrok, Kadmina, "Juzhnyj kraj", mass literature, parodic use.

**Information about the author:** Elena A. Andrushchenko — DSc in Philology, Professor, Leading Research Fellow, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Science, Povarskaya 25 a, 121069 Moscow, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8260-4961> E-mail: [Andrushchenko2013@gmail.com](mailto:Andrushchenko2013@gmail.com)

**Received:** December 25, 2020

**Approved after reviewing:** March 20, 2021

**Date of publication:** March 28, 2022

**For citation:** Andrushchenko E.A. Urban news story and literary plot: through the "Juzhnyj kraj" newspaper. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2022, vol. 63, pp. 152–162. (In Russian) <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-152-162>

## REFERENCES

- 1 Berdnikov G. *Chekhov-dramaturg. Traditsii i novatorstvo v dramaturgii Chekhova* [Chekhov-playwright. Traditions and innovation in Chekhov's drama]. Moscow, Leningrad, Iskusstvo Publ., 1957. 246 p. (In Russian)
- 2 B. p. Opernyi teatr [Opera theatre]. *Iuzhnyi krai*, 1881, no 292, November 2 (14), p. 2. (In Russian)
- 3 B. p. *Iuzhnyi krai*, 1881, no 294, November 4 (16), p. 4. (In Russian)
- 4 B. p. *Iuzhnyi krai*, 1881, no 301, November 11 (23), p. 2. (In Russian)
- 5 B. p. *Iuzhnyi krai*, 1881, no 307, November 17 (29), p. 4. (In Russian)
- 6 B. p. *Iuzhnyi krai*, 1881, no 319, November 29, (December 11), p. 2. (In Russian)
- 7 "Vlastitel'nitsa dum i serdets" (O materialakh E. P. Kadminoï). Soobshch. E. N. Vorob'evoi ["The ruler of thoughts and hearts" (On the materials of E P. Kadmina)]. In: *Vstrechi s proshlym* [Encounters with the past]. Moscow, Sovetskaia Rossiia Publ., 1984, vol. 5, pp. 54–60. (In Russian)
- 8 G. Zametki o teatre [Theater notes]. *Iuzhnyi krai*, 1881, no 297, November 7 (19), pp. 1–2. (In Russian)

- 9 G. Zametki o teatre [Theater notes]. *Iuzhnyi krai*, 1881, no 292, November 2 (14), p. 1. (In Russian)
- 10 Govorukha-Otrok Iu. N. Teatral'naia khronika. Malyi teatr. "Gus' lapchatyi" I. Salova. Benefis g. Pravdina. "Dmitrii Samozvanets i Vasilii Shuiskii" [Theatrical chronicle. Maly Theater. I. Salov's "Pedate goose". Mr Pravdin's performance. "Dmitry the Impostor and Vasily Shuisky"]. *Moskovskie vedomosti*, 1892, no 317, November 15, p. 1. (In Russian)
- 11 Ivanova E. V. Literaturnyi gez (O literaturnoi sud'be Iu. N. Govorukhi-Otroka) [The literary gueux (On Yu. N. Govorukha-Otrok's literary fate)]. In: *Kontekst. Istoriko-literaturnye i teoreticheskie issledovaniia. 2008* [Context. Historical, literary and theoretical studies. 2008]. Moscow, IWL RAS Publ., 2009, pp. 167–202. (In Russian)
- 12 Morozov A. Parodiia kak literaturnyi zhanr (k teorii parodii) [Parody as a literary genre (on the theory of parody)]. *Russkaia literatura*, 1960, no 1, pp. 48–77. (In Russian)
- 13 Odesskaia M. M. «Tat'iana Repina» Chekhova: ot melodramy k misterii ["Tatyana Repina" by Chekhov: from melodrama to mystery]. In: *Drama i teatr: Sbornik nauchnykh trudov* [Drama and theatre: a collection of research works]. Tver', Izdatel'stvo TvGU Publ., 2002, vol. III, pp. 81–93. (In Russian)
- 14 *Russkaia teatral'naia parodiia XIX – nachala XX veka* [Russian theatrical parody of the 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> centuries], compilation, editing, introductory article and comments by M. Ia. Poliakova. Moscow, Iskusstvo Publ., 1976. 831 p. (In Russian)
- 15 Smirnova-Chikina E. S. "Tat'iana Repina" Antona Chekhova [Anton Chekhov's "Tatyana Repina"]. In: *V tvorcheskoi laboratorii Chekhova* [In Chekhov's creative laboratory]. Moscow, Nauka Publ., 1976, pp. 111–117. (In Russian)
- 16 Suvorin A. S. *Tat'iana Repina. Komediia v 4 d.* [Tatyana Repina. Comedy in 4 acts]. St. Petersburg, A. S. Suvorin Publ., 1911. 141 p. (In Russian)
- 17 Tolstoi L. N. *Polnoe sobranie sochinenii: v 90 t.* [Complete works: in 90 vols.]. Moscow, Leningrad, GIKhL Publ., 1934. Vol. 63: Pis'ma. 1880–1886 [Letters. 1880–1886]. 520 p. (In Russian)
- 18 Chekhov A. P. *Polnoe sobranie sochinenii i pisem: v 30 t. Pis'ma: v 12 t.* [Complete works and letters: in 30 vols. Letters: in 12 vols.]. Moscow, Nauka Publ., 1975. Vol. 2. 583 p. Moscow, Nauka Publ., 1976. Vol. 3. 574 p. Moscow, Nauka Publ., 1986. Vol. 12: P'esy 1889–1891 [Plays 1889–1891], pp. 77–95. (In Russian)
- 19 Chekhov M. P. *Anton Chekhov. Teatr, aktery i "Tat'iana Repina" (neizdannaiia p'esa Chekhova)* [Anton Chekhov. Theater, actors and "Tatyana Repina" (an unpublished play by Chekhov)]. Petrograd, Izdanie avtora, 1924. 99 p. (In Russian)
- 20 Shaliugin G. Strasti po Tat'iane Repinoi [Debates over Tatyana Repina]. In: *Proza.ru*. Available at: <https://proza.ru/2010/05/26/1273> (accessed 16 June 2020). (In Russian)

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-163-183>

УДК 821.161.1.0 + 821.112.2(436).0

ББК 83.3(2Рос=Рус)53 + 87.3(4Авс)53

Научная статья / Research Article

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

© 2022 г. А. В. Протопопова

г. Москва, Россия

© 2022 г. И. А. Протопопов

г. Москва, Россия

### ПРОБЛЕМА КОНСТРУИРОВАНИЯ ЖЕНСКОГО СУБЪЕКТА В ТВОРЧЕСТВЕ З. ГИППИУС В КОНТЕКСТЕ ГЕНДЕРНОЙ ТЕОРИИ ВЕЙНИНГЕРА

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда  
(проект № 19-78-10100) в ИМЛИ РАН

**Аннотация:** В статье рассматривается важнейший для осмысления творчества З. Н. Гиппиус вопрос о соотношении мужского и женского начала в человеческой природе в аспекте возможности конструирования женской творческой субъективности в литературе и искусстве. Основные принципы своей гендерной теории З. Н. Гиппиус формулирует в контексте критического анализа и интерпретации положений О. Вейнингера, высказанных им в книге «Пол и характер». Выявляя значение этих принципов в работе З. Н. Гиппиус «Зверобог», а также раскрывая понимание гендерной проблематики в ее статьях, посвященных теме пола и любви в соотнесении с анализом ее стихотворений, авторы устанавливают их связь с религиозными христианскими воззрениями З. Н. Гиппиус и Д. С. Мережковского. В статье показывается, что, разделяя концепт О. Вейнингера о бисексуальности, андрогинности человеческой природы, З. Н. Гиппиус критически переосмысливает значение и роль женского начала как сугубо объектного (даже в форме божественного начала вечной женственности) и приходит к совершенно иному его пониманию как основания женской субъективности в принципе равноправной с мужской и обретающей свою высшую реализацию в божественной природе. В качестве примера анализируются стихотворения «Она» (1), «Она» (2), «Нету», «Вечноженственное». Отдельно рассматривается отношение З. Н. Гиппиус к взглядам на гендер Н. Бердяева и Вл. Соловьева, а также ее восприятие женских литературных образов Г. Ибсена.

**Ключевые слова:** Зинаида Гиппиус, Отто Вейнингер, пол, женский субъект.

**Информация об авторах:**

Анна Викторовна Протопопова — 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. ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-4461-3349> E-mail: [avprotopova@yandex.ru](mailto:avprotopova@yandex.ru)

Иван Алексеевич Протопопов — кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения, ул. Большая Морская, д. 67, лит. А, 190000 г. Санкт-Петербург, Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2242-5512> E-mail: [stiff72@mail.ru](mailto:stiff72@mail.ru)

**Дата поступления:** 31.12.2020

**Дата одобрения рецензентами:** 19.03.2021

**Дата публикации:** 28.03.2022

**Для цитирования:** Протопопова А. В., Протопопов И. А. Проблема конструирования женского субъекта в творчестве З. Гиппиус в контексте гендерной теории Вейнингера. // Вестник славянских культур. 2022. Т. 63. С. 163–183. <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-163-183>

Зинаида Николаевна Гиппиус, одна из ключевых фигур русского символизма, рассматривала проблему соотношения мужского и женского начал в человеческой природе как центральную для творчества, искусства и религии. Осмысление данной проблемы в теоретическом плане было связано для нее с интерпретацией главных принципов гендерной теории О. Вейнингера, книга которого «Пол и характер» была очень популярна в литературной среде России в начале XX в.<sup>1</sup> В критической статье «Зверобог», посвященной этой книге, З. Гиппиус формулирует основные положения собственной гендерной теории, которые определяют ее понимание искусства и смысл своего пути в нем<sup>2</sup>. Анализируя данную статью в сопоставлении с другими произведениями З. Гиппиус, посвященными проблеме пола и любви, мы покажем связь ее гендерной теории с религиозными принципами христианского учения о Богочеловеке, как оно понималось Гиппиус в союзе с Д. С. Мережковским, в рамках выдвинутой ими концепции «нового религиозного сознания».

Следуя подходам О. Вейнингера, З. Гиппиус выделяет в качестве базового в теоретических построениях австрийского философа общий принцип бисексуальности человеческой природы в отношении каждого конкретного индивида, будь то мужчина или женщина. Как она утверждает в своей «Арифметике любви»: «...живое душетельное человеческое существо, реальный человек, никогда не бывает только мужчиной или только женщиной. Оба начала, мужское и женское (М. и Ж., по Вейнингеру) в нем соприсутствуют» [9, с. 211]. При этом необходимо понимать, что в каждом человеке обязательно преобладает одно из двух начал. Излагая концепцию О. Вейнингера, З. Гиппиус соглашается с тем, что в женском начале нет памяти, творчества и личности. «Чистая» женщина в этом смысле не может быть ни нравственной, ни безнравственной уже потому, что она находится вне нравственной сферы вообще. Основными способами существования женщина, как считал О. Вейнингер, связана с ролью матери или проститутки [11, с. 324].

Принимая эти определения, З. Гиппиус добавляет к ним роль героини-мученицы, что вовсе не нарушает цельной пассивности женского начала [11, с. 324]. В этом смысле «мужчина — всегда субъект: женщина — всегда объект». Женское же начало и творчество объясняются присутствием в ней мужского начала. Наиболее важной и правильной для З. Гиппиус представляется в этом отношении идея О. Вейнингера

<sup>1</sup> Рецепция и влияние О. Вейнингера на русские литературные, философские и религиозные круги начала XX в. рассматривается в статье Е. Берштейна [5].

<sup>2</sup> Статья З. Гиппиус «Зверобог» стала предметом серьезных гендерных исследований сравнительно недавно в работах таких авторов, как К. Эконен [37], М. Паолини [27].

о том, что женская мысль и творчество, равно как и всякая женская эмансипация, — это полная бессмыслица, «так как в женском начале как таковом не содержится ни ума, ни силы созидания» [11, с. 325]. Если же женщина иногда говорит и мыслит, то это объясняется тем, что в ней творит мужское начало, так как, согласно О. Вейнингеру, всякая женщина сочетает и женское, и мужское начала. Однако поскольку влияние мужского начала в реальной женщине мало сказывается, отсюда проистекает полное неверие в творящую женщину как таковую, которая не может быть творческим субъектом [11, с. 325]<sup>3</sup>. В онтологическом плане, как считал О. Вейninger, «у женщин нет ни существования, ни сущности, они не существуют, они — ничто» [8, с. 414]. Женщина вообще не является в этом отношении частью онтологической реальности, которая была бы соотнесена с областью абсолютного или Богом.

З. Гиппиус считает, что сторонником объективистского понятия о женской природе, которая отождествляется с конкретными женщинами, является Н. Бердяев. Вовсе не будучи ненавистником женственности, он, так же как и О. Вейninger, смешивает женское начало с реальными индивидуумами, которые его воплощают. В частности, воплощением идеала женственности выступает у Н. Бердяева Беатриче, а мужского — Данте<sup>4</sup>. При этом вымышленное, мнимое бытие Беатриче существует в виде объекта только для Данте как художника, который ее создает и за счет нее осуществляется, выступая по отношению к ней абсолютным субъектом [11, с. 326–327]<sup>5</sup>. Казалось бы, мы могли бы ожидать критического отношения к подобным концептуальным подходам к пониманию женского начала со стороны З. Гиппиус как женщины, которая являлась творцом, выдающимся поэтом, писателем и критиком в своей литературной эпохе. Однако такого рода критику мы не обнаруживаем в ее статье. Эту позицию З. Гиппиус многие объясняли тем, что в ней самой главным и преобладающим началом было мужское начало. В частности, в подобном духе высказывались о ней С. Маковский [21], Н. Берберова [2], В. Злобин [17]. Так, В. Злобин, секретарь Мережковского и Гиппиус, в своих воспоминаниях отмечал, что «в их браке руководящая, мужская роль принадлежит не ему, а ей. Она очень женственна, он — мужествен, но в плане творческом, метафизическом, роли перевернуты. Оплодотворяет она, вынашивает, рождает он. Она — семя, он — почва, из всех черноземов плодороднейший» [17, с. 299]. Д. Томсон придерживается такого подхода, согласно которому, мужские псевдонимы и литературные маски З. Гиппиус были вовсе не литературной игрой, но выражали психологиче-

<sup>3</sup> Основываясь на том, что З. Гиппиус критически относится к женскому творчеству, Эконен считает, что она приписывает здесь творчество и активность маскулинным свойствам, а «соотнося феминность с пассивностью, Гиппиус укрепляет патриархатный гендерный дискурс своего времени» [37, с. 165].

<sup>4</sup> См.: [3, с. 247]. Идеал андрогинного устройства человека был общим для Н. Бердяева и З. Гиппиус, однако философ рассматривал этот идеал как связанный с будущим преобразованием человека в Царствии Божием, Гиппиус же считала достижимым андрогинное единство в данном чувственно воспринимаемом мире. О такого рода андрогинности Бердяев утверждал, что «вывороченный наизнанку андрогинизм в «мире сем» принимает форму гермафродитизма. Но всякий гермафродитизм есть карикатурное уродство, подмена, лжебытие» [5, с. 418]. Если подлинный «андрогинизм есть богоподобие человека, его сверхприродное восхождение, гермафродитизм есть животное, природное смешение двух полов, не претворенное в высшее бытие». Надо сказать, что именно о претворенном в высшее бытие единстве мужского и женского начал в человеке говорит и Гиппиус, в тоже время считая, что проявление женского начала в этом единстве вовсе не сводится к объектному статусу, хотя бы и связанному с божественной природой.

<sup>5</sup> Эконен считает, что феминность в таком ее понимании выступает только орудием или зеркалом маскулинного самоотражения и самоконструирования. Это она относит к поэзии А. Блока, Вяч. Иванова, В. Брюсова [37, с. 61–62].

ские особенности ее личности. Представляя себя как мужчину, она в своем литературном творчестве как бы отрекалась от женского начала в себе [35]. Противоположной позиции, связанной с тем, что главным определяющим началом жизни и творчества З. Гиппиус выступало начало вечной женственности, придерживались такие близко знавшие Гиппиус люди, как А. Блок [6, с. 372], Г. Адамович [1], Ю. Терапиано [34]. Как отмечал последний, З. Гиппиус «остро ощущала [человека как] “Целое” и, вероятно, именно верность этой “призрачной мечте” Вечно-Женственного спасала ее и помогала нести тот необщий крест “вечно-женского”, который был ей дан судьбой» [34, с. 33].

Как пишет А. Н. Николюкин, «В своих стихах и рассказах Гиппиус часто выступает от имени мужчины. В Петербурге, а затем в русской эмиграции это объясняли ее гермафродитизмом, бисексуальностью, андрогинией, однако это было вызвано, скорее, ее ощущением своего превосходства над мужчиной силой характера, волевым началом. Это хорошо понимал Блок, видевший в ней сильную и волевою женщину, а не Антона Крайнего (один из наиболее известных псевдонимов писательницы). “Женщина, безумная горячка”, — обратился он к ней в своем послании» [26, с. 7]. М. Паolini считает, что мужской модус лирического героя и литературной маски З. Гиппиус (А. Крайний) следует в значительной степени интерпретировать вовсе не как основополагающую психологическую особенность ее личности, но как стремление утвердить свою творческую подлинность в «мужском» мире русской литературы [27].

Эконен утверждает, что З. Гиппиус, пользуясь маскулинными псевдонимами, «во-первых, достигала “нейтрального” положения “человека” — не женщины. Во-вторых, этот способ гарантировал, что читающая публика осмысляет ее мысли, вместо того чтобы воспринимать ее как представительницу женского пола. Значит, Гиппиус, с одной стороны, верит в возможность реализации “М” и “Ж” в каждом индивиде, но на практическом уровне она показывает, что верит в универсальность и нейтральность андроцентричной системы “М”» [37, с. 161].

Однако независимо от того, придерживалась ли З. Гиппиус идеала вечной женственности или отвергала его в отношении себя самой, мы находим в ее поэзии, что она разделяет женское начало на низшее материальное, отрицательное и приводящее к гибели и высшее божественное, дающее жизнь и всецело положительное. В статье «Зверобог», собственно и получившей в силу этого такое название, она выявляет антиномическую структуру женского начала, которое с андрогенной точки зрения распадается на низшую животную и высшую божественную, но ни та, ни другая как таковая в этом смысле не являются непосредственно выражением человеческой природы [11, с. 327]. Эта позиция находит воплощение также в двух ее стихотворениях под одним и тем же названием «Она».

### Она (1)

В своей бессовестной и жалкой низости,  
Она, как пыль, сера, как прах земной.  
И умираю я от этой близости,  
От неразрывности ее со мной.

Она шершавая, она колючая,  
Она холодная, она змея.  
Меня изранила противно-жгучая  
Ее коленчатая чешуя.

О, если б острое почуял жало я!  
Неповоротлива, тупа, тиха.  
Такая тяжкая, такая вялая,  
И нет к ней доступа — она глуха.

Своими кольцами она, упорная,  
Ко мне ласкается, меня душа.  
И эта мертвая, и эта черная,  
И эта страшная — моя душа!  
[14, с. 532]

В этом первом стихотворении «Она» изображается материально-земная, жалкая в своей низости чувственная женская природа, которая ведет к смерти. Сравнения ее со змеей, холодная чешуя, которая жалит, выступает метафорическим обозначением сил зла и дьявольского начала. Это женское начало тем не менее не просто соотносится, но составляет душу мужского лирического героя. Совсем другую картину мы наблюдаем во втором стихотворении под тем же названием.

### Она (2)

А. А. Блоку

Кто видел Утреннюю, Белую  
Средь расцветающих небес, —  
Тот не забудет тайну смелую,  
Обетование чудес.

Душа, душа, не бойся холода!  
То холод утра, — близость дня.  
Но утро живо, утро молодо,  
И в нем — дыхание огня.

Душа моя, душа свободная!  
Ты чище пролитой воды,  
Ты — твердь зеленая, восходная,  
Для светлой Утренней Звезды.  
[14, с. 532]

Второе стихотворение «Она», посвященное А. Блоку, описывает прямо противоположные свойства женского начала. Его холод является близостью дня, в котором скрыт огонь. Сама душа характеризуется как свободная и чистая, выступающая твердью зеленой, восходной для светлой утренней звезды. Здесь твердь — устаревшее обозначение земли, отсылающее читателя к Ветхому Завету; земля восходит, соединяется с небом и утренней звездой.

Тем не менее даже в своем высшем божественном смысле женское начало, согласно тем положениям, которые З. Гиппиус поддерживала на момент написания «Зверебога», не является началом самостоятельным и личностным. Следуя вейнингеровскому пониманию природы мужского и женского начал, она выявляет лишь внутреннее логическое противоречие в его положениях, согласно которым женское

и мужское отождествляются им собственно с реальными мужчинами и женщинами, а женщины прямо идентифицируются со своим биологическим полом. Именно основываясь на этих теоретических позициях, З. Гиппиус осуждает мизогинию О. Вейнингера и видит серьезную ошибку у него в том, что только в мужском начале ему видится единственный критерий человечности<sup>6</sup>. Поскольку женственность, которая не подразумевает в себе ни возможности творчества, ни нравственности, в случае если она полностью преобладает в конкретной женщине, отождествляется с ней, постольку мы могли бы сделать ложный вывод о том, что женщина вообще не человек, между тем как это совершенно не соответствует действительности.

Осмысление основополагающих онтологических проблем, связанных со статусом и значением бытия женщины, а также ее субъективности, мы находим в знаменитом стихотворении З. Гиппиус «Женское» («Нету»):

Где гниет седеющая ива,  
где был и ныне высох ручеек,  
девочка, на краю обрыва,  
плачет, свивая венок.

Девочка, кто тебя обидел?  
скажи мне: и я, как ты, одинок.  
(Втайне я девочку ненавидел,  
не понимал, зачем ей венок.)

Она испугалась, что я увидел,  
прошептала странный ответ:  
меня Сотворивший меня обидел,  
я плачу оттого, что меня нет.

Плачу, венок мой жалкий сплетая,  
и не тепел мне солнца свет.  
Зачем тыходишь ко мне, зная,  
что меня не будет — и теперь нет?

Я подумал: это святая  
или безумная. Спасти, спасти!  
Ту, что плачет, венок сплетая,  
взять, полюбить и с собой увести...—

О, зачем ты меня тревожишь?  
мне твоего не надо пути.  
Ты для меня ничего не можешь:  
того, кого нет, — нельзя спасти.

<sup>6</sup> В противоположность этому, О. Матич, основываясь на некоторых достаточно неопределенных высказываниях З. Гиппиус в ее дневниках о том, что мыслями своими и духом она больше мужчина; телом же больше женщина, считала, что подобные ее заявления, «отражают те же женофобские предрассудки, что у Вейнингера, считавшего, что для женщин актуально только тело и они ищут лишь сексуальных удовольствий. Относясь снисходительно к женскому полу, Гиппиус в дневнике представляет свое влечение как мужское» [22, с. 125].



Ты душу за меня положишь, —  
а я останусь веночек свой вить.  
Ну скажи, что же ты можешь?  
это Бог не дал мне — быть.

Не подходи к обрыву, к краю...  
Хочешь убить меня, хочешь любить?  
я ни смерти, ни любви не понимаю,  
дай мне веночек мой, плача, вить.

Зачем я плачу — тоже не знаю...  
высох — но он был, ручеек...  
Не подходи к страшному краю:  
мое бытие — плача, вить веночек.

[14, с. 546–547]

Как мы видим, проблема, которая озвучивается девочкой, воплощающей в себе женское начало, заключается в том, что она осознает себя в своем небытии, плачет из-за того, что ее нет, что Бог не дал ей быть. Любовь и спасение в любви для того, кого нет, невозможны, так же как невозможно, чтобы из небытия что-либо возникло<sup>7</sup>. В то же время она, несомненно, есть, она мыслит саму себя, а также Бога как своего создателя и мужчину, который может нести ей либо смерть, либо спасение в виде любви (хотя ни то, ни другое для нее непонятно и невозможно). Более того, она плетет веночек (занимается созиданием и творчеством, хотя и самым простым<sup>8</sup>) и ее бытие состоит в том, чтобы плача вить веночек. Мнимый более высокий онтологический статус мужчины (лирического героя), который здесь, с одной стороны, втайне девочку ненавидит и не понимает, для чего ей вить веночек, а с другой — хочет ее спасти, выглядит полной бессмыслицей, в отличие от трагического переживания девочки, которая при таком понимании себя оказывается лишена своего собственного бытия и возможности настоящего творческого осуществления<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> В статье Ю. В. Лыковой, которая ориентирована на традиционное восприятие З. Гиппиус как непримиримой «к женскому началу, потому что оно, чаще всего, не способно эволюционировать», при анализе данного стихотворения подчеркивается, что мужской «лирический субъект пытается отождествить себя с объектом, «я как ты одинок». Но отождествления не происходит, потому что героиня отрицает свое существование» [20, с. 47]. В то же время «кошунственное обвинение «девочкой» Бога-отца, создателя: «Меня сотворивший меня обидел», «Это Бог не дал мне — быть» — постулирует тему лишения, обездоленности: «я ни смерти, ни любви не понимаю», — реконструирует миф о существах, вынужденных бесконечно страдать (в аду) непонятно за какие грехи» [20, с. 47].

<sup>8</sup> Как отмечает К. Эконен, «плетение является общей метафорой стихосложения, которая встречается, например, у Р. Барта в сравнении текста с текстилем. В стихотворении речь идет о плетении венка, также известной метафоры творчества. Плетение неоднократно встречается в творчестве Гиппиус». Следует «помнить, что при первой публикации стихотворение имело заглавие “Женское. Веночек”, напрямую отсылая читателя к творческой метафоре. Слово “веночек” в названии стихотворения, во-первых, подразумевает определенную стихотворную форму; во-вторых, метафора венка связывает стихотворение с символистской эстетической дискуссией» [37, с. 180].

<sup>9</sup> Согласно Эконен, «центральная тема стихотворения — вопрос о существовании женского лирического персонажа и связанной с существованием творческой деятельности. Данное металирическое стихотворение является философским по содержанию. Культурным фоном стихотворения является весь эстетический дискурс символизма, который подчеркивает взаимосвязь творчества и субъектности (творчество как оправдание человека или выражение личности), а также отдаление творческого субъекта от природы (автоматического природного творчества и репродукции)» [37, с. 176].

В этом отношении одно лишь мужское начало, вопреки подходам О. Вейнингера, вовсе не содержит в себе самое совершенство полной личности и действие творческих сил, оно не воплощает высшую, истинную человечность [11, с. 327–328]. В итоге, мы можем сделать вывод о том, что, согласно З. Гиппиус, сравнительная онтологическая и ценностная характеристика гендерных начал по О. Вейнингеру неверна по сути, так как человеческое бытие в целом не может основываться только на мужском или женском начале. Согласно австрийскому философу, мужское начало является светлым и выступает основанием блага и бытия, тогда как женское начало — темное и выступающее источником небытия и всякого зла. Женская природа, как считает О. Вейнингер, отрицает истинное бытие и уменьшает потенцию личности, заставляя его мыслить несовершенство реального мира в недостаточной дифференциации обоих начал: «...начало злое, начало женское, пронизывает изнутри реальное существо, реального мужчину, — человека», по Вейнингеру. И это злое Начало «небытия» как бы «ущербляет истинное бытие, уменьшает потенцию Личности» [11, с. 328].

Д. Мережковский в своей статье «Ночью о солнце», посвященной З. Гиппиус, осмысливая главные положения приведенного выше стихотворения, писал, что, вопреки общему пониманию женского начала как лишённого высшего бытия, она решилась усомниться в том, что «Бог не дал ей быть» [24, с. 515]. Общее значение всего творчества З. Гиппиус в аспекте разработки наиболее глубинных оснований разделения и взаимосвязи мужского и женского Д. Мережковский видит в том, что «она коснулась тайны, которой нельзя касаться, древней-древней, семью печатями запечатанной, — тайны о браке, о поле, о нем, который есть, и о ней, которая не должна, не может, не хочет быть. Тут вовсе не эмпирический, не нравственный, не общественный вопрос о равенстве или неравенстве, о свободе или несвободе женщин, а неизмеримо более глубокий, метафизический вопрос о двух полюсах мира, о бытии и небытии, о мужском и женском в их вечной, нездешней противоположности» [24, с. 515]. Мужчина, согласно тому мнимому онтологическому статусу, которым он сам себя наделил, «все позволит женщине — преклонит колени и отдаст ей все права, свободы, почести, — только не позволит ей быть. Быть ей — ему не быть: вот западня дьявола, которая кажется заповедью Божьей. “Глава жене — муж”. Это ведь и значит: он есть, а ее нет» [24, с. 515].

Устраняя необходимость подобной полной противоположности и взаимоотрицания мужского и женского начал, о которых пишет Д. Мережковский, З. Гиппиус противопоставляет в «Зверобог» свою андрогинную концепцию их сочетания теоретическим принципам О. Вейнингера и Н. Бердяева и считает, что полное преобладание одного из противоположных начал в каждом реальном индивидууме есть причина несовершенной личности, тогда как реальное существование и воплощение обоих начал в одном и том же индивидууме начало или потенция совершенной личности<sup>10</sup>. Человеческое вообще — гармония двух начал мужского и женского и настоящее начало творческой деятельности в человеке, в этом смысле мужское начало само по себе вне связи с женским вовсе не является, вопреки О. Вейнингеру, главным основанием творчества.

З. Гиппиус доходит даже до отрицания того, что «индивидуум с громадным преобладанием Мужского непременно будет наиболее яркая личность и даже наибольшая творческая сила». Напротив, пишет она, «чересчур “мужской” индивидуум настолько

<sup>10</sup> Эту концепцию андрогинности разделял также и Д. Мережковский, связывая ее с принципом единства и взаимодействия божественной и человеческой природы. См. об этом статью А. Л. Трубочанинова [36].

же удален от начала “Личности”, насколько и чересчур “женский”» [11, с. 328]. Обретение истинного бытия, заключающего в себе гармоническое сочетание мужского и женского, происходит для человека через любовь, понимаемую З. Гиппиус в соответствии с теорией Вл. Соловьева как богочеловеческий путь деятельного восхождения к вечному бытию, в котором происходит преображение человеческой природы и спасение всех людей через единство с Христом. Целью для любви как в отношении отдельного человека, так и в отношении человечества в целом, выступает победа над смертью и преодоление небытия, в которое переходит человеческая телесная природа<sup>11</sup>. И дело любви при этом — это «дело волевого, свободного, участия в борьбе за бытие против небытия. Что же касается условий начала высшего пути любви, то они лежат в понимании и принятии, как реальностей, трех основ: *андрогинизма*, *духовно-телесности* и *богочеловечности*» [13, с. 191]. Сближая положения андрогинной теории Вл. Соловьева и О. Вейнингера, З. Гиппиус акцентирует внимание на том, что мужское и женское коренятся в самой божественной природе, поскольку мужчина и женщина создаются по образу и подобию Божию<sup>12</sup>.

При этом З. Гиппиус считает, что Вл. Соловьев следовал в дальнейших своих положениях Платону, рассматривая отдельного человека вовсе еще не как личность, пусть даже только потенциальную, но лишь как половинку целой личности, которая образуется из соединения реальной женщины и мужчины<sup>13</sup>. Понятие о таком соединении она считает ошибочным и, обращаясь к теории О. Вейнингера, полагает, что объединяться посредством любви должны комплексные, обладающие двуполой природой существа, в каждом из которых преобладает либо мужское, либо женское начало. Революция в области пола, связанная с осуществлением новой истинной личности, которая сочетала бы в себе мужское и женское начала как истинное начало творчества, должна иметь, согласно Гиппиус, более коренной характер, нежели всякие научные или общественные революции [11, с. 332]<sup>14</sup>.

Из статьи З. Гиппиус «Влюбленность» (1904) мы узнаем, что данная революция имеет духовно-религиозную сущность и основывается на истинном понимании христианства<sup>15</sup>. В ней она разделяет мысль Д. Мережковского о том, что в историческом

<sup>11</sup> О. Матич считает, что в житетворчестве З. Гиппиус, о котором можно судить по ее дневникам и письмам, «можно увидеть «хронику соловьевского проекта Гиппиус по преображению тела посредством эротического слияния с Богом в божественной любви» [22, с. 22].

<sup>12</sup> Об отношении Гиппиус и Мережковского к Соловьеву см. статью О. А. Коростелева: [18].

<sup>13</sup> Как утверждает Вл. Соловьев, «задача любви состоит в том, чтобы оправдать на деле тот смысл любви, который сначала дан только в чувстве; требуется такое сочетание двух данных ограниченных существ, которое создало бы из них одну абсолютную идеальную личность». Между тем как «в эмпирической действительности человека как такового вовсе нет — он существует лишь в определенной односторонности и ограниченности, как мужская и женская индивидуальность (и уже на этой основе развиваются все прочие различия). Но истинный человек в полноте своей идеальной личности, очевидно, не может быть только мужчиной или только женщиной, а должен быть высшим единством обоих. Осуществить это единство, или создать истинного человека, как свободное единство мужского и женского начала, сохраняющих свою формальную обособленность, но преодолевших свою существенную рознь и распадение, — это и есть собственная ближайшая задача любви» [33, с. 513].

<sup>14</sup> О том, как должна соотноситься религиозно-духовная революция с революцией общественной см. статью В. П. Кошарного: [19].

<sup>15</sup> Как отмечает Т. З. Пахмусс, «Гиппиус смотрела на историческое христианство как на необходимую фазу в эволюции религии в религию Святой Троицы. Догма Святой Троицы, утверждала поэтесса, должна стать связующим звеном между историческим и апокалиптическим христианствами. Христианство начинается, развивается и завершается в «сознательном и волевом» развитии человека. <...> Христос указал на путь, который может привести к союзу людей, к «единой, новой плоти», к соединению

христианстве вопрос о поле и браке еще не разрешен, а путь к его разрешению лежит в признании того абсолютного принципа, что «Христос освящает плоть». В этом отношении «аскетизм Христа есть *преображение пола*, а не его отрицание, что будущность пола — в стремлении к новой христианской влюбленности, а отнюдь не в идеале скопического изуверства, как на то указывает Розанов. Тут великая правда грядущей церкви» [10, с. 174]. Не соглашается она с Д. Мережковским только в том, что тайна совмещения пола с евангельским учением может разъясниться и стать ясной и решенной, так как подобно самому Богу она может только познаваться, но никогда, по мнению поэтессы, не будет нами познана [10, с. 183].

Разъясняя высказанное Д. Мережковским положение о преобразении пола через новую христианскую влюбленность, З. Гиппиус замечает, что она представляет собой совершенно новое, ни на что другое не похожее чувство, отрицающее все формы телесных отношений, но вовсе не самую возвышенную до единства с божественным телесную природу [10, с. 178]<sup>16</sup>. В такого рода влюбленности сам вопрос пола растворяется, а противоречие между духом и телом исчезает, борьбе между ними уже нет места, возникающие же при этом страдания восходят на ту высоту, где они должны претворяться в счастье [10, с. 179]. Исходя из абсолютного религиозного принципа, согласно которому Христос освятил плоть, влюбленность между мужчиной и женщиной в ее высшем, духовном смысле всегда связана с Христом и неотделима от него [10, с. 179].

Только влюбленность «в области пола со всей силой утверждает *личное* в человеке (и нераздельно слитое с ним *неличное*): только со Христом, после Христа, стала открываться человеку тайна о *личном*. И наконец, сама влюбленность, вся, вошла в хор наших ощущений, родилась для нас *только* после Христа. До Него — ее не было, не могло и не должно было быть; тогда исполнялась еще тайна одной плоти, тайна рождения, и она была для тех времен последней правдой. Недаром Розанов, пророк плоти и рождения, обращает лицо назад, идет в века до-Христовы, говорит о Вавилоне, о Библии» [10, с. 179]. При этом нам вовсе не следует, как считает З. Гиппиус, опровергая распространенные представления о христианстве, ограничивать настоящую, принесенную Богом людям влюбленность и любовь лишь чувством жалости и сострадания, ведь она призывает людей: «будьте одно, как Я и Отец одно», «кто не оставит отца и матери и жены и детей ради Меня». З. Гиппиус пишет: «Не похожа ли эта, загадочная для нас, Любовь — скорее на огненный полет, нежели на братское сострадание или даже на умиление и тихую святость? И где злобное гонение плоти аскета среди этих постоянно повторяющихся слов о “пирах брачных”, о “новом вине”, о Женихе — вечном Женихе, — грядущем в полночь?» [10, с. 180] Божественный Жених, согласно З. Гиппиус, связан с образом его Невесты, выражающей, в соответствии с представлениями Вл. Соловьева, принцип вечной женственности, которая образует основу женского в женщинах и выступает условием достижения единства между женским и мужским началом посредством любви.

Проблема пола и любви разрешается у З. Гиппиус не только в Христе, воплощающем в себе единство Бога и человека, но и в рамках христианского учения о Троице. С Троицей связан процесс преобразования всего существующего в Царстве духа, учение о котором вместе с идеей третьего завета в христианстве З. Гиппиус разделяла с Д. Мережковским<sup>17</sup>. Руководствуясь этим, З. Гиппиус смотрит на «мировой процесс наций в единую новую семью» [28].

<sup>16</sup> О гендерно обусловленных формах истинной любви в понимании З. Гиппиус см.: [29].

<sup>17</sup> Подробнее о новом религиозном сознании и учении о трех заветах у З. Гиппиус и Д. Мереж-

как на процесс восхождения, сопровождаемый, во времени, борьбой двух начал: Бытия и Небытия. Отсюда вытекает и поставленная перед человечеством тройная — или триединая — задача, три нераздельно связанных между собою вопроса: 1) о «я» (личность), 2) о «ты» (личная любовь) и 3) о «мы» (общество)» [13]. Такого же рода понятие о Троице мы находим у Д. Мережковского. Христианская Троица, которая подразумевает в себе в качестве божественных лиц Отца, Сына и Святого Духа, выступает у него основой личности (тайна Одного), выражением пола и любви, который воплощается в двуполой природе Христа (тайна Двух), и преобразованного человеческого Общества, призванного реализовать в себе царство Духа (тайна Трех) [25].

Свое полное осуществление идея пола, которая вводится Д. Мережковским в учение о Троице, обретает в его понимании Святого Духа как Божественной Матери, которая и воплощает в себе Царство Божие как таковое. Если в явной, известной всем жизни Сына Божия началом выступает Отец, то в тайной — Мать. В этом смысл третьего завета. «В явной жизни Сына — Отец; в тайной — Мать. Весь Иисус Известный — в Отце; весь Неизвестный — в Матери. Если есть у Сына Отец Небесный, может ли не быть и Небесной Матери?» В этом состоит смысл обетования царства Духа согласно принципам третьего завета, идеи которого придерживались Д. Мережковский и З. Гиппиус. В соответствии с этим выстраивается история человечества: «Три человечества: первое, до нас погибшее, — Царство Отца; второе, наше, спасаемое или погибающее, — третье, за нами, спасенное, царство Духа — Матери» [23]<sup>18</sup>.

Такого рода божественный статус женского начала, получающего высшую абсолютную субъектность духа, в общих для Д. Мережковского и З. Гиппиус псевдохристианских религиозных мифологемах, по всей видимости, приводит ее к мысли о том, что женщину как реальное существо можно рассматривать как равноправную с мужчиной и подразумевать в ней субъективность, которая не только образовывалась бы из соединения женского начала с мужским, но прямо бы относилась к женскому началу как основанию этой субъективности и личности в таком соединении противоположных начал. Критически воспринимая созданный Данте образ Беатриче как идеал женственности в литературе, которая представляет собой чистый объект, лишенный самостоятельного бытия, З. Гиппиус обращается в своей статье «О любви» (1925) к женским литературным образам Г. Ибсена: Сольвейг из «Пер Гюнта» и Ревекке из «Росмерсхольма», — в них она видит подлинное проявление женского начала, воплощенного в виде личности и полноценного субъекта, что в корне противоречит общей концепции Вейнингера.

Г. Ибсен как писатель, наиболее близко подошедший к истинному понятию о личности в литературе, адекватно изображал и любовь, создавая выдающиеся по художественному значению женские образы. Как считает З. Гиппиус, «Сольвейг — не дантовская Беатриче, конечно, которая еще вполне объект, символ женской субстанции, лицо без живого лица. Данте сотворил Бог; но не Бог, а Данте творит Беатриче, творит исключительно для себя, чтобы ею, т. е. своей любовью к ней, спастись как личность. Беатриче не действует, и нет нужды в ее действиях» [13, с. 196]. По сравнению с Беатриче, «Сольвейг *есть* гораздо больше, она “есть” уже почти в полноте: это *она* любит Пера Гюнта, и это *ее* любовь (истинная, ибо ведущая к бессмертию) — спасает любимого» [13, с. 196]. В то же время Сольвейг еще не вполне жизненный персонаж, так как в ней слишком сквозит облик вечной женственности.

ковского см.: [30; 31; 7], а также: [32].

<sup>18</sup> См. подробнее о воплощении Святого Духа как Матери Божией у Д. Мережковского в статье [16].

Дальнейшая эволюция Г. Ибсена была связана с образом Ревекки из «Росмерс-хольма», которая любит Росмера и через это чувство любви происходит возрождение обоих, взаимное спасение. В своем последнем произведении, которое З. Гиппиус не называет, но, видимо, речь идет о пьесе «Когда мы, мертвые, пробуждаемся» (1899), в которой Г. Ибсен создает истинный образ любви. Он «говорит о совместной жизни мужчины и женщины как о *новом* таинственном браке, мистической унии, лишенной всякого “эгоизма”, — отъединенности от мира, — и всякого неравенства: оба, и муж, и жена, равноценные “личности” в высшем смысле» [13, с. 196]. Творческое воплощение вечно-женского начала в искусстве и религии в определенных женских образах выступает темой стихотворения З. Гиппиус «Вечноженственное»:

Каким мне коснуться словом  
 Белых одежд Ее?  
 С каким озареньем новым  
 Слить Ее бытие?  
 О, ведомы мне земные  
 Все твои имена:  
 Сольвейг, Тереза, Мария...  
 Все они — ты Одна.  
 Молюсь и люблю... Но мало  
 Любви, молитв к тебе.  
 Твоим — твоей от начала  
 Хочу пребыть в себе,  
 Чтоб сердце тебе отвечало —  
 Сердце — в себе самом,  
 Чтоб Нежная узнавала  
 Свой чистый образ в нем...  
 И будут пути иные,  
 Иной любви пора.  
 Сольвейг, Тереза, Мария,  
 Невеста — Мать — Сестра!  
 [15, с. 437–438]

Божественное начало вечной женственности образует такое высшее бытие, которое делает возможной реализацию женщины как личности и воплощается в трех основных образах невесты (Сольвейг), сестры (монахини Терезы), и матери (Марии — Богоматери). В своем позднем незаконченном произведении «Женщины и женское», которое было издано уже после ее смерти, З. Гиппиус уже теоретически определяет женское начало как непосредственное основание личностного бытия женщины, в силу которого она понимается как самостоятельный творческий субъект, который осуществляет себя в трех основных своих способах бытия. Человек вообще отражает в себе свет обоих противоположных начал, заключенных в Боге. В реальной женщине «преобладает свет женского Начала, того, которое принято называть “Вечно-женственным”. Из этого начала исходят три луча, относящихся к этим трем способам его бытия по сущности нераздельных, хотя в своих проявлениях различных: “женщина, верная хотя бы одному, верна, в сущности, всем трем; света она не теряет, т<о> е<сть> и не теряет своего существования”» [38, с. 187].

Если реальная женщина независимо от обстоятельств своей жизни неизменно чувствует себя сестрой или невестой, или матерью — «свет потустороннего начала “Ж” в ней пребывает (и сохраняется “личность”, т<о> е<есть> в неповторимой мере — и гармонии — пребывание в каждом человеческом существе света обоих начал)» [38, с. 187]. Но если реальная женщина главным образом только жена или любовница — она выпадает, как считает З. Гиппиус, из потустороннего луча вечной женственности и начинает действительно отражать человеческий свет любовника или полового партнера, причем неважно, одного или многих.

В этом случае она «перестает и существовать как личность, т<ак> к<ак> нарушена ее гармония — ее начало *М* или тоже в ней исчезает, или извращается бесплодно. В обоих случаях, становится ли женщина придатком мужчины, или пытается играть роль мужчины (мужеподобие), — женщина попадает в непрощающую власть здешнего, конечного *пола* и пропадает» [38, с. 188]. Только в этом случае ее женское начало проявляется как несамостоятельное и полностью зависимое решающего влияния мужчины существо, становясь в этом смысле объектом (подобно Душечке Чехова). Настоящая женщина, реализовав себя как невеста, сестра или мать в понимании З. Гиппиус, всегда ощущает себя таковой в вечности, как бы ни изменилось бы ее реальное положение, но в то же время никакой вечности женщина как любовница в себе не имеет, так как ее жизнь связана с конечной стороной чувственно-воспринимаемого мира и обречена таким образом на погибель. Любовь как свет потустороннего начала женственности, относящейся к сфере вечного, не может осуществиться в форме полового акта, принадлежащего сфере конечного бытия [38, с. 188–189].

Женское начало как преобладающее в сумме мужского-женского обуславливает пол реальной женщины, но не следует его понимать лишь в биологическом смысле, он представляет начало творческой самореализации женщины как личности и самостоятельного субъекта в жизни, искусстве и религии, т. е. должен пониматься в современном смысле гендера как создаваемой, конструируемой творческой субъективности. В то же время свет мужского и женского начал определяются в этой статье как равноправные силы творчества и жизни, при том, что полнота их соединения находится в Боге. «Если попробовать определить эти два луча, исходящие от двух Начал *Ж* и *М*, то можно, в общем, сказать так: это две равные и равно значимые силы творчества (или Жизни). При равенстве они полярны; для искры нужно (как в электричестве) их соединение» [38, с. 189].

При этом несовершенный мир в ограниченном виде отображает в себе божественную картину соединения мужского и женского начал, которые реализуются в каждом индивиде, при том, что эти начала остаются неизменными, равноценными и противоположными друг другу (полярными). Онтологические характеристики этих начал З. Гиппиус определяет таким образом, что мужское начало — положительное, а женское — отрицательное, однако, понимаемое также в положительном смысле: «начало *М* — как электричество положительное, начало *Ж* — как отрицательное. Отображенные в реальности: *Ж* — воля к всеотданию, *М* — воля к всеутверждению» [38, с. 189]. Мы можем сделать вывод о том, что всеутверждение и всеотдание в гендерной теории З. Гиппиус выступают вечной сущностью мужского и женского начал, которые в своих высших конкретных проявлениях обозначаются также у нее как героизм и жертвенность. В то же время «между этими понятиями, столь различными, существует соединение. Единство воли объединяет их, и часто даже в реальности. Материнство — высшая жертвенность, но в нем же есть и героичность. Действенный герой должен иметь в себе и элемент жертвенности» [38, с. 190].

Творчество как в жизни, так и искусстве является результатом такого божественного соединения мужского и женского. В то же время, как считает З. Гиппиус, творчество в телесном мире зависит не только от связи двух начал, но и от преобладания героического мужского начала. Творческое начало преобладает в телесном мире как связанное с мужским героическим началом. Поскольку же то, что в чувственно-телесном мире называется творчеством, соотносено с героическим началом, которое преобладает в реальной мужчине, тогда как в реальной женщине преобладает, наоборот, жертвенное начало, постольку «становится понятным и естественным, что это творчество проявляется двумя половинами человеческого рода неодинаково» [38, с. 190]. Несмотря на то что реальная женщина может проявлять себя в любых областях творчества, так как в ней заключено мужское начало, которое должно быть гармонически связано с женским, именно потому, что в ней преобладает женское начало, ее творчество не может иметь равную силу с мужским, пока условия существования человечества и сам человек в своей природе не изменятся [38, с. 190–191].

Установив принцип равенства мужского и женского начал, которые при объединении друг с другом и преобладании какого-либо из них, образуют основание женской или мужской субъективности, З. Гиппиус не находит, однако, разрешения общей проблемы творческой реализации женского субъекта исходя из преобладания собственно женского начала. При нынешнем устройстве человеческой, телесно обусловленной природы, творческая реализация определенного индивида, является ли он мужчиной или женщиной будет связана именно с мужским началом. Такое возвращение к исходным понятиям гендерной теории О. Вейнингера, которую в целом З. Гиппиус критически преодолевает, приводит к тому, что она не делает последнего шага в теоретической области для завершения построения оснований гендерной теории феминистического типа<sup>19</sup>. Однако некоторые ее подходы к осмыслению женского литературного творчества, которые мы можем обнаружить в ее критических статьях, позволяют предположить возможность обоснования совершенно иного типа творческой самореализации женского субъекта, связанной именно с началом вечной женственности.

Об этом идет речь в обзорной статье З. Гиппиус «Литературный дневник» (1911), в которой рассматриваются произведения авторов женщин<sup>20</sup>. В процессе анализа произведений женской литературы З. Гиппиус, в противоположность своим взглядам, высказанным в «Зверобое», утверждает самостоятельность и в определенном смысле вечное значение «женской» литературы: «...по правде сказать, женский роман менее всего бывает современен, он вечен» [12, с. 386]. Объясняет она это тем, что именно потому, что женщина способна «глубоко чувствовать свою жизнь, свою любовь, и безраздельно ею интересоваться», она «может и рассказать о ней особенно искренно, точно» [12, с. 386–387], что следует понимать в аспекте гендерной теории З. Гиппиус как следствие проявления в ней женского начала в его высшем творческом смысле. Но самое важное, что «первая, долитературная, свежесть языка», свойственная женской литературе «в простоте своей часто соприкасается с высшей простотой искусства, перешедшего все ступени сложности. И женский роман может быть органичным, живым и прекрасным, как цветок» [12, с. 387].

<sup>19</sup> Как не вполне оправданно считает Эконен, «хотя в житнетворчестве Гиппиус стремилась скорее к разрушению гендерного порядка, чем к слиянию с маскулинностью, в области авторства ее позиция определяется исключительно как маскулинная и андроцентричная. Поэтому гендерная теория Гиппиус, несмотря на феминистские “открытия”, укрепляет господствующую эстетику» [37, с. 335].

<sup>20</sup> На возможность такой гендерной интерпретации данной статьи указывает М. Паолини, отмечая, что З. Гиппиус признает «самоценность» женской литературы [27, с. 279–280].



Проблема подлинной «женской» литературы или литературы как таковой, которая является в данном случае выражением женского творческого начала, заключается уже не в том, что она оказывается подражательна литературе мужской, о чем идет речь в «Зверебоге», но что она оказывается подражательна, являясь мнимым подобием, по отношению к самой себе [12, с. 387]<sup>21</sup>. После первой и, как правило, единственной удачной книги, женщина увлекается, с намерением творит и теряет, как мы можем предположить, следуя изложенным выше общим построениям З. Гиппиус, изначальную связь со своей вечной женской природой, как она проявляется в их жизни.

Таким образом, мы можем прийти к следующим выводам относительно основных принципов гендерной теории, которые З. Гиппиус формулирует в контексте критического осмысления положений О. Вейнингера. Прежде всего она выделяет в качестве базового принцип бисексуальности человеческой природы в отношении каждого конкретного индивида, вовсе не сводя данных индивидов к обладанию какой-либо одной природой. Устраняя необходимость взаимоотрицания мужского и женского начал, З. Гиппиус противопоставляет в «Зверебоге» свою андрогинную концепцию их сочетания теоретическим принципам О. Вейнингера и Н. Бердяева и считает, что полное преобладание одного из противоположных начал в каждом реальном индивидууме является причиной появления несовершенной личности.

Истинное бытие, представляющее собой гармоническое сочетание мужского и женского, приобретает для человека через любовь, понимаемую З. Гиппиус в соответствии с теорией Вл. Соловьева как богочеловеческий путь деятельного восхождения к вечному бытию. На этом пути человеческая природа преображается и происходит спасение человека через единство с Христом. В религиозных воззрениях З. Гиппиус и Д. Мережковского женское начало приобретает не только божественный статус, но и получает высшую абсолютную субъектность Святого Духа, что приводит Гиппиус к тому, чтобы подразумевать в женщине субъективность, которая прямо бы относилась к женскому началу как основанию этой субъективности.

Анализируя содержание недописанной работы З. Гиппиус «Женское и женщины», мы можем сделать вывод о том, что такие онтологические качества, как всеутверждение и всеотдание, в гендерной теории Гиппиус выступают выражением вечной сущности мужского и женского начал, которые также обозначаются у нее как героизм и жертвенность. Установив принцип равенства мужского и женского начал, З. Гиппиус не находит, однако, разрешения общей проблемы творческой реализации женского субъекта исходя из преобладания собственно женского начала.

При нынешнем устройстве человеческой природы творческая реализация определенного индивида, является ли он мужчиной или женщиной, будет, с ее точки зрения, связана именно с активным мужским началом. Таким образом, З. Гиппиус не делает последнего шага в теоретической области для построения оснований гендерной теории феминистического типа. Тем не менее определенные подходы к осмыслению женского литературного творчества, намеченные З. Гиппиус в статье «Литературный дневник» (1911), позволяют предположить возможность обоснования совершенно иного типа творческой самореализации женского субъекта, связанной именно с началом вечной женственности.

<sup>21</sup> Как отмечает М. Паолини, «вспомним, как в статье “Зверобог” истолковывалось женское творчество: “в Женском Начале (Ж) нет памяти, нет ума, но есть способности ассимиляции. Это свойство — очень опасно, ибо оно обманно, потому что делает женское творчество — не творчеством, а повторением”. Теперь же “ассимиляция” как “опасная” тенденция женской литературы рассматривается не как подражание, “повторение другого”, а как самоповторение» [27, с. 279–280].

**СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ**

- 1 *Адамович Г.* Зинаида Гиппиус // *Гиппиус З. Н.* Собр. соч. М.: Русская книга, 2005. Т. 9: Дневники: 1919–1941. Из публицистики 1907–1917 гг. Воспоминания современников. С. 385–390.
- 2 *Берберова Н.* Соль земли // *Гиппиус З. Н.* Собр. соч. М.: Русская книга, 2001. Т. 9. С. 376–385.
- 3 *Бердяев Н. А.* Метафизика пола и любви // *Русский эрос или философия любви в России.* М.: Прогресс, 1991. С. 232–265.
- 4 *Бердяев Н. А.* Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. 608 с.
- 5 *Берштейн Е.* Трагедия пола: две заметки о русском вейнингеризме // *Новое литературное обозрение.* 2004. № 65. С. 208–228.
- 6 *Блок А.* Собр. соч.: в 8 т. М., Л.: Худож. лит., 1960. Т. 3. 716 с.
- 7 *Богомолов Н. А.* Зинаида Гиппиус // *Русская литература рубежа веков (1890-е – начало 1920-х годов).* М.: Наследие, 2001. Кн. 1. С. 851–882.
- 8 *Вейнингер О.* Пол и характер. Ростов н/Д.: Феникс, 1998. 608 с.
- 9 *Гиппиус З. Н.* Арифметика любви // *Русский эрос или философия любви в России.* М.: Прогресс, 1991. С. 208–215.
- 10 *Гиппиус З. Н.* Влюбленность // *Русский эрос или философия любви в России.* М.: Прогресс, 1991. С. 174–185.
- 11 *Гиппиус З. Н.* Зверобог. О половом вопросе // *Гиппиус З. Н.* Собр. соч.: в 16 т. М.: Русская книга, 2003. Т. 7: Мы и они. Литературный дневник. Публицистика 1899–1916 гг. С. 322–333.
- 12 *Гиппиус З. Н.* Литературный дневник // *Гиппиус З. Н.* Собр. соч.: в 16 т. М.: Русская книга, 2003. Т. 7: Мы и они. Литературный дневник. Публицистика 1899–1916 гг. С. 381–388.
- 13 *Гиппиус З. Н.* О любви // *Русский эрос или философия любви в России.* М.: Прогресс, 1991. С. 185–208.
- 14 *Гиппиус З. Н.* Собр. соч. М.: Русская книга, 2001. Т. 3: Алый меч: Повести. Рассказы. Стихотворения. 576 с.
- 15 *Гиппиус З. Н.* Собр. соч. М.: Русская книга, 2002. Т. 6: Живые лица: Воспоминания. Стихотворения. 704 с.
- 16 *Жуков В. Н.* Третий Завет Дмитрия Мережковского // *Мережковский Д. С.* Иисус Неизвестный. М.: Республика, 1996. С. 682–683.
- 17 *Злобин В. А.* Тяжелая душа: Литературный дневник. Воспоминания. Статьи / сост., примеч. Т. Ф. Прокопова. М.: НПО «Интелвак», 2004. 624 с.
- 18 *Коростелев О. А.* Круг Мережковских о Вл. Соловьеве до революции и в эмиграции // *Соловьевские исследования.* 2018. Вып. 3 (59). С. 74–86.
- 19 *Кошарный В. П.* Учение о религиозной революции Д. С. Мережковского, З. Н. Гиппиус и Д. В. Filosofova // *Соловьевские исследования.* 2017. Вып. 3 (55). С. 96–111.
- 20 *Лыкова Ю. В.* Вечные «женственность» и «женскость» в поэзии З. Гиппиус: гендерный аспект // *Сибирский филологический журнал.* 2010. № 2. С. 46–50.
- 21 *Маковский С.* Зинаида Гиппиус (1869–1945) // *З. Н. Гиппиус: pro et contra.* СПб.: РХГА, 2008. С. 730–767.
- 22 *Матич О.* Эротическая утопия: новое религиозное сознание и fin de siècle в России. М.: Новое литературное обозрение, 2008. 400 с.
- 23 *Мережковский Д. С.* Иисус Неизвестный. М.: Республика, 1996. 688 с.

- 24 Мережковский Д. С. Ночью о солнце // Гиппиус З. Н. Собр. соч. М.: Русская книга, 2001. Т. 4: Лунные муравьи: Рассказы. Пьесы. С. 515–519.
- 25 Мережковский Д. С. Собр. соч.: в 20 т. / сост., подгот. текста, послесл., коммент. О. А. Коростелева и Е. А. Андрущенко при участии А. В. Журбиной. М.: Дмитрий Сечин, 2017. Т. 14: Тайна Трех: Египет и Вавилон; Тайна Запада: Атлантида-Европа. 807 с.
- 26 Николукин А. Н. Зеленоглазая наяда, или Белая дьяволица // З. Н. Гиппиус: pro et contra. СПб.: РХГА, 2008. С. 5–24.
- 27 Паolini М. Мужское «Я» и «женскость» в зеркале критической прозы Зинаиды Гиппиус // Зинаида Николаевна Гиппиус: Новые материалы, исследования. М.: ИМЛИ РАН, 2002. С. 274–289.
- 28 Пахмусс Т. З. Н. Гиппиус // Русская религиозно-философская мысль XX века. Сб. ст. / под ред. Н. П. Полторацкого. Питтсбург: Изд-во Отдела славянских языков и литературы Питтсбургского ун-та, 1975. С. 289–298.
- 29 Педченко Е. В. Гендерно-вариативная репрезентация размышлений о любви Зинаиды Гиппиус // Вісник університету імені Альфреда Нобеля. Серія: Філологічні науки. 2019. № 2. С. 186–194.
- 30 Полонский В. В. Между традицией и модернизмом. Русская литература рубежа XIX–XX веков: история, поэтика, контекст. М.: ИМЛИ РАН, 2011. 472 с.
- 31 Полонский В. В. Хилястическая трансформация новозаветной образности в поздней историософии Д. С. Мережковского // Новозаветные образы и сюжеты в культуре русского модернизма. Серия: «Вечные сюжеты и образы». М.: Индрик, 2018. С. 400–421.
- 32 Протопопова А. В., Протопопов И. А. Мережковский между Вейнингером и Розановым: к вопросу о конструировании феминности маскулинности в литературе модернизма // Studia Litterarum. 2021. Т. 6, № 3. С. 204–221. <https://doi.org/10.22455/2500-4247-2021-6-3-204-221>
- 33 Соловьев В. С. О любви // Соловьев В. С. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 493–548.
- 34 Терапиано Ю. Литературная жизнь русского Парижа за полвека (1924–1974). Эссе, воспоминания, статьи. Париж, Нью-Йорк: «Альбатрос» — «Третья волна», 1986. 354 с.
- 35 Томсон Д. Мужское Я в творчестве Зинаиды Гиппиус: литературный прием или психологическая потребность? // Преображение. Русский феминистский журнал. 1996. № 4. С. 138–149.
- 36 Трубчанинов А. Л. Д. С. Мережковский: идея андрогинизма как ключ к новому пониманию синергичности божественного и человеческого // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. 2009. № 92. С. 158–162.
- 37 Эконен К. Творец, субъект, женщина. Стратегии женского письма в русском символизме. М.: НЛЮ, 2011. 400 с.
- 38 Янгиров Р. Тело и отраженный свет: Заметки об эмигрантской женской прозе и о ненаписанной книге Зинаиды Гиппиус «Женщины и женское» // Новое литературное обозрение. 2007. № 4. С. 183–206.

\*\*\*

© 2022. Anna V. Protopopova  
Moscow, Russia

© 2022. Ivan A. Protopopov  
Moscow, Russia

**CONSTRUCTING THE FEMININE SUBJECT  
IN ZINAIDA GIPPIUS' WORKS  
IN THE CONTEXT OF OTTO WEININGER'S GENDER THEORY**

**Acknowledgments:** The study was funded by Russian Science Foundation (research project 19-78-10100).

**Abstract:** The paper deals with the issue of interrelation of the feminine and masculine in human nature in the aspect of possibility of constructing of the feminine creative subjectivity in literature and art — one of the key issues in Zinaida Gippius studies. The main principles of her gender theory are formulated by Gippius in the context of critical analysis of the Otto Weininger's book “Gender and character”. The authors analyse the reflection of those principles in Gippius' critical article “Zverebog” and in her other articles on gender and love and some of her poems, establishing the relation of them with Gippius and Merezhkovskiy's religious ideas. The study shows that while Gippius shares with Weininger his concept of bisexuality and androgyny of human nature, she also critically reconsiders the meaning and role of feminine principle as strictly objective (even in the form of divine principle of eternal femininity) and comes to an altogether different understanding: the feminine principle is the basis of feminine subjectivity that is in essence equal to masculine and is ultimately realized in divine nature. The paper addresses several poems to illustrate this point: “She” (1), “She” (2), “Non-existent”, “Eternally feminine”. The authors also dwells upon views of Gippius on Berdiaev and Soloviev's gender ideas as well as her reception of Ibsen's literary heroines.

**Keywords:** Zinaida Gippius, Otto Weininger, gender, feminine objectivity.

**Information about the authors:**

Anna V. Protopopova — PhD in Philology, Senior Researcher, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Povarskaya 25 a, 121069 Moscow, Russia. ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-4461-3349> E-mail: [avprotopopova@yandex.ru](mailto:avprotopopova@yandex.ru)

Ivan A. Protopopov — PhD in Philosophy, Associate Professor, Saint Petersburg State University of Aerospace Instrumentation, Bolshaya Morskaya st., 67, lit. A, 190000 St. Petersburg, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2242-5512> E-mail: [stiff72@mail.ru](mailto:stiff72@mail.ru)

**Received:** December 31, 2020

**Approved after reviewing:** March 19, 2021

**Date of publication:** March 28, 2022

**For citation:** Protopopova A. V., Protopopov I. A. Constructing the feminine subject in Zinaida Gippius' works in the context of Otto Weinger's gender theory. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2022, vol. 63, pp. 163–183. (In Russian) <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-163-183>

REFERENCES

- 1 Adamovich G. Zinaida Gippius. In: Gippius Z. N. *Sobranie sochinenii* [Collection of works]. Moscow, Russkaia kniga Publ., 2005, vol. 9: Dnevnik: 1919–1941. Iz publitsistiki 1907—1917 gg. Vospominaniia sovremennikov [Diaries, 1919–1941. From publicism of 1907–1917. Memoirs of contemporaries], pp. 385–390. (In Russian)
- 2 Berberova N. Sol' zemli [Salt of the Earth]. In: Gippius Z. N. *Sobranie sochinenii* [Collected works]. Moscow, Russkaia kniga Publ., 2001, vol. 9, pp. 376–385. (In Russian)
- 3 Berdiaev N. A. Metafizika pola i liubvi [The Metaphysics of gender and love]. In: *Russkii eros ili filosofii liubvi v Rossii* [Russian Eros, or The philosophy of Love in Russia]. Moscow, Progress Publ., 1991, pp. 232–265. (In Russian)
- 4 Berdiaev N. A. *Filosofii svobody. Smysl tvorchestva* [The philosophy of freedom. The meaning of creativity]. Moscow, Pravda Publ., 1989. 608 p. (In Russian)
- 5 Bershtein E. Tragediia pola: dve zametki o russkom veiningermanstve [Tragedy of gender: two notes on Russian weiningermanism]. *Novoe literaturnoe obozrenie*, 2004, no 65, pp. 208–228. (In Russian)
- 6 Blok A. *Sobranie sochinenii: v 8 t.* [Collected works: in 8 vols.]. Moscow, Leningrad, Khudozhestvennaia literatura Publ., 1960. Vol. 3. 716 p. (In Russian)
- 7 Bogomolov N. A. Zinaida Gippius. *Russkaia literatura rubezha vekov (1890-e – nachalo 1920-kh godov)* [Russian literature of the turn of the century (1890– beginning of the 1920s)]. Moscow, Nasledie Publ., 2001, book 1, pp. 851–882. (In Russian)
- 8 Veininger O. *Pol i kharakter* [Gender and character]. Rostov-na-Donu, Feniks Publ., 1998. 608 p. (In Russian)
- 9 Gippius Z. N. Arifmetika liubvi [Arithmetics of love]. In: *Russkii eros ili filosofii liubvi v Rossii* [Russian Eros, or The philosophy of Love in Russia]. Moscow, Progress publ., 1991, pp. 208–215. (In Russian)
- 10 Gippius Z. N. Vliublennost' [Being in love]. In: *Russkii eros ili filosofii liubvi v Rossii* [Russian Eros, or The philosophy of Love in Russia]. Moscow, Progress Publ., 1991, pp. 174–185. (In Russian)
- 11 Gippius Z. N. Zverebog. O polovom voprose [Zverebog. On gender issue]. In: *Gippius Z. N. Sobranie sochinenii: v 16 t.* [Collected works: in 16 vols.]. Moscow, Russkaia kniga Publ., 2003, vol. 7: My i oni. Literaturnyi dnevnik. Publitsistika 1899–1916 gg. [We and them. Literary diary. Publicism of 1899–1916], pp. 322–333. (In Russian)
- 12 Gippius Z. N. Literaturnyi dnevnik [Literary diary]. In: *Gippius Z. N. Sobranie sochinenii: v 16 t.* [Collected works: in 16 vols.]. Moscow, Russkaia kniga Publ., 2003, vol. 7: My i oni. Literaturnyi dnevnik. Publitsistika 1899–1916 gg. [Us and them. Literary diary. Publicism of 1899–1916], pp. 381–388. (In Russian)
- 13 Gippius Z. N. O liubvi [On love]. In: *Russkii eros ili filosofii liubvi v Rossii* [Russian Eros, or The philosophy of Love in Russia]. Moscow, Progress Publ., 1991, pp. 185–208. (In Russian)
- 14 Gippius Z. N. *Sobranie sochinenii* [Collected works]. Moscow, Russkaia kniga Publ., 2001. Vol. 3: Alyi mech: Povesti. Rasskazy. Stikhotvoreniia [Scarlet sword. Tales. Stories. Poems]. 576 p. (In Russian)
- 15 Gippius Z. N. *Sobranie sochinenii* [Collected works]. Moscow, Russkaia kniga Publ., 2002. Vol. 6: Zhivye litsa: Vospominaniia. Stikhotvoreniia [Living faces. Memoirs. Poems]. 704 p. (In Russian)

- 16 Zhukov V. N. Tretii Zavet Dmitriia Merezhevskogo [The Third Testament of Dmitry Merezhevsky]. In: Merezhevskii D. S. *Iisus Neizvestnyi* [Jesus Unknown]. Moscow, Respublika Publ., 1996, pp. 682–683. (In Russian)
- 17 Zlobin V. A. *Tiazhelaia dusha: Literaturnyi dnevnik. Vospominaniia. Stat'i* [Heavy soul. Literary diary. Memoirs. Articles], edition and commentaries by T. F. Prokopova. Moscow, NPO “Intelvak” Publ., 2004. 624 p. (In Russian)
- 18 Korostelev O. A. Krug Merezhevskikh o Vl. Solov'evе do revoliutsii i v emigratsii [The circle of the Merezhevskis on Vladimir Soloviev before revolution and in emigration]. *Solov'evskie issledovaniia*, 2018, vol. 3 (59), pp. 74–86. (In Russian)
- 19 Kosharnyi V. P. Uchenie o religioznoi revoliutsii D. S. Merezhevskogo, Z. N. Gippius i D.V. Filosofova [The teaching on the religious revolution of Dmitry Merezhevskiy, Zinaida Gippius and Dmitry Filosofov]. *Solov'evskie issledovaniia*, 2017, vol. 3 (55), pp. 96–111. (In Russian)
- 20 Lykova Iu. V. Vechnye “zhenstvennost'” i “zhenskost'” v poezii Z. Gippius: gendernyi aspekt [Eternal “femininity” and “femaleness” in the poetry of Zinaida Gippius: the gender aspect]. *Sibirskii filologicheskii zhurnal*, 2010, no 2, pp. 46–50. (In Russian)
- 21 Makovskii S. Zinaida Gippius (1869–1945) [Zinaida Gippius (1869–1945)]. In: *Z. N. Gippius: pro et contra* [Zinaida Gippius: pro et contra]. St. Petersburg, RKhGA Publ., 2008, pp. 730–767. (In Russian)
- 22 Matich O. *Eroticheskaia utopiia: novoe religioznoe soznanie i fin de siècle v Rossii* [Erotic utopia: new religious consciousness and fin de siècle in Russia]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2008. 400 p. (In Russian)
- 23 Merezhevskii D. S. *Iisus Neizvestnyi* [Jesus Unknown]. Moscow, Respublika Publ., 1996. 688 p. (In Russian)
- 24 Merezhevskii D. S. Noch'iu o solntse [At night on the sun]. In: Gippius Z. N. *Sobranie sochinenii* [Collected works]. Moscow, Russkaia kniga Publ., 2001, vol. 4: Lunnye murav'i: Rasskazy. P'esy [Lunar ants: stories, plays], pp. 515–519. (In Russian)
- 25 Merezhevskii D. S. *Sobranie sochinenii: v 20 t.* [Collected works: in 20 vols.], compilation, preparation of the text, afterword, comments by O. A. Korostelev and E. A. Andrushchenko with the participation of A. V. Zhurbina. Moscow, Dmitrii Sechin Publ., 2017. Vol. 14: Taina Trekh: Egipet i Vavilon; Taina Zapada: Atlantida-Evropa [Mystery of Three: Egypt and Babylon; Mystery of the West: Atlantis-Europe]. 807 p. (In Russian)
- 26 Nikoliukin A. N. Zelenoglazaia naiada, ili Belaia d'iavolitsa [Green-eyed naiad, or White Demoness]. In: *Z. N. Gippius: pro et contra* [Zinaida Gippius: pro et contra]. St. Petersburg, RKhGA Publ., 2008, pp. 5–24. (In Russian)
- 27 Paolini M. Muzhskoe “Ja” i “zhenskost'” v zerkale kriticheskoi prozy Zinaidy Gippius [Masculine “Me” and “femininity” in the mirror of critical prose of Zinaida Gippius]. In: *Zinaida Nikolaevna Gippius: Novye materialy, issledovaniia* [Zinaida Gippius: new materials, studies]. Moscow, IWL RAS Publ., 2002, pp. 274–289. (In Russian)
- 28 Pakhmuss T. Z. N. Gippiuc. In: *Russkaia religiozno-filosofskaia mysl' XX veka. Sbornik statei* [Russian religious and philosophical thought in the 20<sup>th</sup> century. Collection of papers], edited by N. P. Poltoratskiy. Pittsburg, Izdatel'stvo Otdela slavianskikh iazykov i literatur Pittsburgskogo universiteta Publ., 1975, pp. 289–298. (In Russian)
- 29 Pedchenko E. V. Genderno-variantivnaia reprezentatsiia razmyshlenii o liubvi Zinaidy Gippius [Gender variative representation of the deliberations on love of Zinaida Gippius]. *Visnik universitetu imeni Al'freda Nobelia*, series: Filologichni nauki [Philological studies], 2019, no 2, pp. 186–194. (In Russian)

- 30 Polonskii V. V. *Mezhdru traditsiei i modernizmom. Russkaia literatura rubezha XIX–XX vekov: istoriia, poetika, kontekst* [Between tradition and modernism. Russian literature of the turn of the 20<sup>th</sup> century: history, poetics, context]. Moscow, IWL RAS Publ., 2011. 472 p. (In Russian)
- 31 Polonskii V. V. Khiliasticheskaia transformatsiia novozavetnoi obraznosti v pozdnei istoriosofii D. S. Merezhkovskogo [Chiliastic transformation of New Testament imagery in late historiosophy of Dmitrii Merezhkovskii]. In: *Novozavetnye obrazy i siuzhety v kul'ture russkogo modernizma. Series: "Vechnye siuzhety i obrazy"* [New Testament images and plots in culture of Russian modernism. Series: "Eternal plots and images"]. Moscow, Indrik Publ., 2018, pp. 400–421. (In Russian)
- 32 Protopopova A. V., Protopopov I. A. Merezhkovskii mezhdru Veiningerom i Rozanovym: k voprosu o konstruirovaniu femininnosti maskulinnosti v literature modernizma [Merezhkovsky between Weininger and Rozanov: constructing feminine and masculine in modernist literature]. *Studia Litterarum*, 2021, vol. 6, no. 3, pp. 204–221. (In Russian) <https://doi.org/10.22455/2500-4247-2021-6-3-204-221>
- 33 Solov'ev V. S. O liubvi [On love]. In: Solov'ev V. S. *Sochineniia: v 2 t.* [Works: in 2 vols.]. Moscow, Mysl' Publ., 1988, vol. 2, pp. 493–548. (In Russian)
- 34 Terapiano Iu. *Literaturnaia zhizn' russkogo Parizha za polveka (1924–1974). Esse, vospominaniia, stat'i* [Literary life of Russian Paris for a half of the century (1924–1974) Essays, memoirs, articles]. Parizh, NY, "Al'batros" — "Tret'ia volna" Publ., 1986. 354 p. (In Russian)
- 35 Tomson D. Muzhskoe Ia v tvorcestve Zinaidy Gippius: literaturnyi priem ili psikhologicheskaiia potrebnost'? [Masculine "Me" in the works of Zinaida Gippius: literary trick or psychological need?]. *Preobrazhenie. Russkii feministskii zhurnal*, 1996, no 4, pp. 138–149. (In Russian)
- 36 Trubchaninov A. L. D. S. Merezhkovskii: ideia androginiizma kak kliuch k novomu ponimaniuu sinergiiinosti bozhestvennogo i chelovecheskogo [Dmitry Merezhkovskiy: idea of androgynism as a key to a new understanding of the synergy of divine and human]. *Izvestiia RGPU im. A. I. Gertsena*, 2009, no 92, pp.158–162. (In Russian)
- 37 Ekonen K. *Tvoret's, sub"ekt, zhenshchina. Strategii zhenskogo pis'ma v russkom simvolizme* [Creator, subject, woman. Strategies of female writing in Russian symbolism]. Moscow, NLO Publ., 2011. 400 p. (In Russian)
- 38 Iangirov R. Telo i otrazhennyi svet: Zametki ob emigrantskoi zhenskoi proze i o nenapisannoi knige Zinaidy Gippius "Zhenshchiny i zhenskoe" [Body and reflected light: notes on the emigrant feminine prose and on the unwritten book by Zinaida Gippius]. *Novoe literaturnoe obozrenie*, 2007, no 4, pp. 183–206. (In Russian)

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-184-197>

УДК 821.161.1.0

ББК 83.3(2Рос=Рус)53

Научная статья / Research Article

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

© 2022 г. С. А. Серегина  
г. Москва, Россия

### ДИАЛОГ И ПОЛЕМИКА С. А. ЕСЕНИНА И Н. А. КЛЮЕВА ОБ ИСКУССТВЕ

Исследование выполнено за счет гранта РФФИ (проект № 20-012-00261)  
«Синтез искусств в творчестве С.А.Есенина и культуре Серебряного века»

**Аннотация:** В статье анализируются концептуальные сближения между Н. А. Клюевым и С. А. Есениным в их понимании роли искусства (хронологические рамки исследования ограничены 1919 г.). В качестве основных представлений, объединяющих поэтов, выделяются следующие: искусство в своем развитии должно способствовать становлению и укреплению национальной культурно-исторической традиции; национальное искусство подразумевает взаимопроникновение христианства и язычества, что дает не только духовный, но и подлинно творческий синтез; искусство — это жертвенный путь, подразумевающий страдание и посвящение; художник (поэт) — это пророк и визионер, который глубоко связан с судьбой родины, и одновременно его миссия обращена ко всему человечеству; творец ищет путей к синтезу искусства и религии. Отдельно рассматриваются различия в понимании Н. А. Клюевым и С. А. Есениным основных задач искусства. Для Н. А. Клюева подлинное искусство освящено нравственными ценностями христианской культуры, главная из которых — путь к духовному преображению. Для С. А. Есенина диалектика искусства строится на диалоге идеи «узловой завязи природы с сущностью человека» и вере поэта в слияние «потустороннего мира с миром видимым». Особое внимание уделяется полемике Н. А. Клюева и С. А. Есенина о границах искусства.

**Ключевые слова:** С. А. Есенин, Н. А. Клюев, искусство, поэзия, образ, творчество, синтез.

**Информация об авторе:** Светлана Андреевна Серегина — 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. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1695-5464> E-mail: [serjogina@mail.ru](mailto:serjogina@mail.ru)

**Дата поступления:** 14.08.2021

**Дата одобрения рецензентами:** 15.12.2021

**Дата публикации:** 28.03.2022



*Для цитирования:* Серегина С. А. Диалог и полемика С. А. Есенина и Н. А. Клюева об искусстве // Вестник славянских культур. 2022. Т. 63. С. 184–197. <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-184-197>

Тема «Есенин и искусство» не является новой и неизвестной. Проблема «Есенин как теоретик искусства» была поставлена и отчасти разработана Н. И. Шубниковой-Гусевой [20; 21]. В статье «Есенин и искусство: Проблемы и перспективы исследования» исследовательница дает краткую историю вопроса, касается живописных и музыкальных предпочтений С. Есенина (Э. Григ, В.-А. Моцарт, Ф. Шуберт, П. И. Чайковский), а также музыкальных произведений, созданных на стихи поэта. Статья содержит анализ так называемых «живописных и графических версий поэзии Есенина» [21, с. 19]. Идеи самобытности русской культуры, синтеза искусств и связи искусства с бытом народа рассматриваются как основные в системе эстетических представлений поэта.

По мнению О. В. Шурляковой, Н. Клюев решал проблему искусства поиском «равновесия между этическими и эстетическими полюсами» [22, с. 95]. Пожалуй, это утверждение верно и в отношении С. Есенина: оба поэта были причастны религиозно-философскому поиску эпохи и по-своему отвечали на вопрос о возможностях и границах искусства (см., например: [12]). Очевидно, что, размышляя над творческим диалогом С. Есенина и Н. Клюева, следует помнить об укорененности художественного сознания поэтов в народной культуре (см., например: [2; 3; 11]). Особое значение в биографии Н. Клюева и С. Есенина играло Общество возрождения художественной Руси [15], которое ставило своей целью «распространение в русском народе широкого знакомства с древним русским творчеством во всех его проявлениях и дальнейшее преемственное его развитие в применении к современным условиям» [18, с. 61]. Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что к произведениям поэтов можно подобрать не только «древнерусские ключи» [2].

Н. Клюев традиционно воспринимается как поэт более полно и глубоко знающий литературу и искусство модернизма. Для того чтобы бегло обозначить горизонт представлений Н. Клюева, можно привести в качестве примера цитату из письма поэта 1935 г. Н. Ф. Христофоровой, в котором поэт сетовал: «С болью сердца читаю иногда стихи знаменитостей в газетах. Какая серость! Какая неточность! Ни слова, ни образа. Все с чужих вкусов. Краски? Голый анилин, белила да сажа, бедный Врубель, бедный Пикассо, Матисс, Серов, Гоген! Верлен, Ахматова, Верхарн. Ваши зори, молнии и перлы нам не впрок. Очень обидно и жалко» [10, с. 373]. Эта цитата, а также воспоминания И. Грузинова обнажают неожиданное сближение художественных предпочтений двух поэтов: «Больше всего его <Есенина> занимал Пикассо. Есенин достал откуда-то книгу о Пикассо на немецком языке, со множеством репродукций с работ Пикассо» [4, с. 10]. Результаты работы С. И. Субботина над библиотекой поэта позволяют говорить о том, что С. Есенин не только читал и собирал книги по истории, теории, философии искусства, но следы этого систематического чтения обнаруживают себя в произведениях поэта [16; 17]. Приведенные примеры позволяют убедиться в том, что вынесенная в заглавие статьи тема не является случайной. Очевидно, что эта тема должна разрабатываться с учетом письменных и устных высказываний поэтов о целях и задачах искусства. Эти высказывания определяют смысловое поле статей С. Есенина и Н. Клюева («Быт и искусство», «Ключи Марии», «Отчее слово: (По поводу романа Андрея Белого “Котик Летаев”»», «Великое зрение» и др.), письма поэтов и воспоминания современ-

ников. Полностью раскрыть заявленную в заглавии статьи тему представляется трудной задачей, поэтому материал для анализа ограничен конкретной датой — 1919 г. Она выбрана не случайно: 1919 г. — это время публикации «Песнослава», который можно считать первым собранием сочинений Н. Клюева. С. Есенин к 1919 г. — автор нескольких книг, а также «Ключей Марии» — важнейшей работы, раскрывающей его представление об искусстве. Особый интерес представляет попытка выявления концептуальных сближений между Н. Клюевым и С. Есениным в их понимании роли искусства, прежде всего, конечно, словесного искусства. Ниже представлен аналитический перечень этих сближений: безусловно, он не претендует на полноту, но тем не менее является довольно репрезентативным.

Первое, о чем, очевидно, следует сказать, — это свойственное Н. Клюеву и С. Есенину представление о том, что искусство в своем развитии должно способствовать становлению и укреплению национальной культурно-исторической традиции. В статье «Великое зрение» (<1919>) Н. Клюев пишет: «Народное понимание искусства, “великое зрение”, <...>, безмерно, многообразно, глубоко и всегда связано с чудом, с Фаворским светом, — будь это “сказание про царица Андриянища” или скоморошья веселая дудка» [10, с. 117]. Под «сказанием про царица Андриянища» Клюев мог иметь в виду два текста. Первый — это древнерусская переводная «Повесть о царе Адариане», сюжет которой строится вокруг образа царя, возгордившегося и возомнившего себя Богом [10, с. 497]. Второй — духовный стих о Егории Храбром, записанный А. В. Марковым в Архангельской губернии<sup>1</sup> летом 1901 г. В некоторых вариантах этого стиха упоминается «неверное царице Ондриянище», который, «прознав» о рождении могучего русского богатыря, убивает его отца, преследует мать, подвергает самого Егория мучениям, однако оказывается все равно побежденным богатырем. Важнейшую роль в развитии сюжета стиха играет образ чуда. Именно благодаря чуду и вопреки мучениям Егорий остается жив: «Стал <царь> Егорья во котле варить; / Егорий стоймя стоит, стихи поет» [5, с. 30]. Фаворский Божественный свет сопровождает чудо Преображения Господня. Для Н. Клюева подлинно «народное» (а значит, и его собственное) искусство освящено нравственными ценностями христианской культуры, главная из которых — путь к духовному преображению. Образ «скоморошья веселой дудки» вводит в размышления Н. Клюева об искусстве тему музыки, мир игровой культуры и мажорную тональность веселья: «Музыкальные искусники — скоморохи, соответственно потешной их деятельности, на народном языке, как в песнях, так и в исторических памятниках, нередко именуются “веселыми людьми”, “веселыми молодцами”» [19, с. 3]. Одновременно здесь слышен важный как для Н. Клюева, так и для С. Есенина мотив полемики с официальной церковью. Известно, что скоморошество осуждалось церковью: «Старинные русские писатели в своих поучениях повторяли из века в век иногда даже буквальной точностью, заимствованные ими из Византии, раздававшиеся там с первых веков христианства порицания и запрещения музыки, пения, плясок, переряживания в комические, сатирические или трагические лица, конных ристаний и иных народных увеселений, в Византии тесно связывавшихся с языческими преданиями, с языческими культами» [19, с. 13]. Максим Грек называл скоморохов прямо «богомерзкой и душегубной злобой» [7]. Н. Клюев в своих размышлениях об искусстве ставит в один ценностный ряд высокие смыслы Священного Писания и богатую языческую традицию, получившую в народной культуре яркое и причудливое развитие. Поэт называет такой синтез «народным пониманием искусства», но, конечно, здесь идет речь

<sup>1</sup> Архангельская губерния, как известно, граничила с Олонецкой — родным для Клюева краем.

о его собственном взгляде на творческое созидание. Одним из поэтических воплощений этого взгляда можно считать стихотворение «Помню я обедню раннюю...». В основе стихотворения лежит сюжет о духовных «блужданиях» лирического я, которые завершаются постижением верного направления пути. Ориентиры этого пути символически обозначены в заключительном четверостишии:

Знаки замысла предвечного —  
 Зодиака и Креста,  
 И на плате солнца млечного  
 Лик прощающий Христа.  
 [9, с. 105]

Для Н. Клюева единение «Зодиака и Креста» — это взаимопроникновение христианской и языческой традиции, которое дает не только духовный, но и подлинно творческий синтез.

Главное прозаическое произведение С. Есенина, раскрывающее его представление об истоках национального искусства и природе художественного образа — это «Ключи Марии» (1918). Особое влияние на формирование идей С. Есенина о самобытности и оригинальности русского народного искусства оказали представители мифологической школы в фольклористике А. Н. Афанасьев, Ф. И. Буслаев и В. В. Стасов [17]. Эти идеи нашли свое воплощение в одном из центральных образов «Ключей Марии» — орнаменте. С. Есенин говорит об орнаменте не только как о языке народного искусства, но как о языке национального бытия, который доступен немногим: «Все наши коньки на крышах, петухи на ставнях, голуби на князьке крыльца, цветы на постельном и тельном белье вместе с полотенцами носят не простой характер узорочья, это великая значная эпопея исходу мира и назначению человека» [6, т. 5, с. 191]. С. Есенин раскрывает свое понимание орнамента как глубоко символического вида творчества с религиозно-философским основанием. Он выводит орнамент за пределы пластического искусства, определяя его через «музыку» и «мелодию»: «Орнамент — это музыка. Ряды его линий в чудеснейших и весьма тонких распределениях похожи на мелодию какой-то одной вечной песни перед мирозданием. Его образы и фигуры — какое-то одно непрерывное богослужение живущих во всякий час и на всяком месте» [6, т. 5, с. 186]. Как и для Н. Клюева, для С. Есенина была важна идея духовного синтеза, противоречивое диалектическое единство языческого и христианского. Образ орнамента как «непрерывного богослужения живущих во всякий час и на всяком месте» имеет, очевидно, конкретный библейский источник: псалмы 148 и 150, в которых все бытие, во всем его полноте и многообразии, призывается к прославлению Господа<sup>2</sup>.

С образом клюевской «скоморошьей веселой дудки» перекликается есенинский образ дудочки: «Наш народ через простой лик безымянного пастуха открыл две скрытых силы воздуха вместе. Этот пастух только и сделал, что срезал на могиле тростинку, и уж не он, а она сама поведала миру через него свою волшебную тайну: “Играй, играй, пастушок. Вылей звуками мою злую грусть. Не простую дудочку ты в руках

<sup>2</sup> 7Хвалите Господа от земли, великие рыбы и все бездны, <sup>8</sup>огонь и град, снег и туман, бурный ветер, исполняющий слово Его, <sup>9</sup>горы и все холмы, деревья плодоносные и все кедры, <sup>10</sup>звери и всякий скот, пресмыкающиеся и птицы крылатые, <sup>11</sup>цари земные и все народы, князья и все судьи земные, <sup>12</sup>юноши и девицы, старцы и отроки <sup>13</sup>да хвалят имя Господа, ибо имя Его единого превознесено, слава Его на земле и на небесах (Пс. 148: 7–13).

держишь. Я когда-то была девицей. Погубили девицу сестры. За серебряное блюдечко, за наливчатое яблочко». Здесь в одном образе тростинки слито три прозрения. Узлом слияния потустороннего мира с миром видимым является скрытая вера в переселение души. Ничто не дается без жертвы. Ни одной тайны не узнаешь без послания в смерть. Конечно, никакие сестры не убивали своей сестры; это убил ее в своем сердце наш творчески-жестокий народ, чтоб легче слить себя с тайной звуков и слова и овладеть ею как образом. Все от древа — вот религия мысли нашего народа...» [6, т. 5, с. 190]. «Тайна звуков и слова» — это тайна музыкального и словесного искусства, о которой С. Есенин говорит вроде бы простыми образами: пастуха и его дудочки. Однако за этой простотой стоят сложные смыслы. *Срезанная тростинка* — это образ растительного мира природы. Принадлежность человека к органической первооснове бытия необыкновенно важна для С. Есенина, поэтому в «Ключах Марии» возникает образ «узловой завязи природы с сущностью человека» [6, т. 5, с. 202]. Однако наравне с этой причастностью к «миру видимому» не менее значима обращенность к «потустороннему миру». В семантическом ореоле *древа* («все от древа...») исключительно важна для С. Есенина идея этой метафизической *связи*. Дерево — один из главных архетипов не только есенинского творчества, но и всей мировой культуры, как языческой, так и христианской. Эти две линии С. Есенин соединяет в «Ключах Марии», где он упоминает и Мамврийский дуб<sup>3</sup>, и скандинавский Иггдрасиль, развивая важные для него категории *семьи, рода, всечеловеческой и вселенской связи*. В стихотворении «Душа грустит о небесах...» (1919) возникает образ деревьев, за видимой, физической реальностью которых встает горный мир, мир изначального Логоса:

То сучья золотых стволов,  
 Как свечи, теплятся пред тайной,  
 И расцветают звезды слов  
 На их листе первоначальной.

[6, т. 1, с. 138]

Мотив *грусти о небесах* (один из главных мотивов христианской философии) сочетается со страстным стремлением лирического я проникнуть в самую плоть мира: «О, если б прорасти глазами, / Как эти листья, в глубину» [6, т. 1, с. 138]. Это проникновение всегда связано со страданием и «посланием в смерть», поэтому *тростинка* срезана именно «на могиле». Дудочка, сделанная из срезанной на могиле тростинки, — это и реальный народный музыкальный инструмент, и метафорический образ, раскрывающий есенинскую веру в слияние «потустороннего мира с миром видимым». Это слияние рождается в подлинно художественном произведении, создание которого невозможно без «творческой жестокости» и жертвы. «Послание в смерть» — это послание в смерть ради искусства и во имя искусства, это образ творческих мук, созданный С. Есениным на языке мифа и фольклора.

«Ничто не дается без жертвы» — философская и, очевидно, психологическая установка С. Есенина 1917–1919 гг. — является неотъемлемой частью его творческого мировидения. Значительное влияние на ее становление оказала система представле-

<sup>3</sup> У С. Есенина с искажением — Маврикийский дуб. См. ветхозаветный источник: «И явился ему <Аврааму> Господь у дубравы Мамре, когда он сидел при входе в шатер, во время зноя дневного» (Быт. 18: 1).

ний голгофских христиан, воспринятая С. Есениным через Н. Клюева [13]. Страдание — неизбежно на пути к нравственному преображению: образно-сюжетный строй двух сборников Н. Клюева «Братские песни» (1912) подчинен этой мысли. Духовное восхождение лирического я подразумевает подражание Христу, которое осмысливается в русле сотрудничества и участия в деле вселенского преображения:

Наш удел — венец терновый,  
Ослепительней зари.  
Мы — соратники Христовы,  
Преисподней ключари.  
[9, с. 852]

Ада пламенные своды  
Разомкнуть дано лишь нам,  
Человеческие роды  
Повести к живым рекам.  
[9, с. 153]

Н. Клюев в 1912 г. создает свой голгофский миф: «Дух возносят серафимы к Саваофу, / Телеса на Иисусову Голгофу» [9, с. 177]. В центре этого мифа — лирическое я поэта, проходящего жертвенный созидательный путь. С. Есенина этот комплекс смыслов особенно ярко заявляет о себе в цикле библейских поэм<sup>4</sup>, где лиро-эпический герой активно участвует в преображении Руси. «Пророк Есенин Сергей» [6, т. 2, с. 61] восклицает: «Я сам положу мою душу / На это горящее дно» [6, т. 2, с. 75]. Цель этой жертвы — «Чтоб вытекшей душою / Удобрить чернозем...» [6, т. 2, с. 51] — «чернозем» нового дня истории, кардинально меняющего судьбы человечества. В библейских поэмах Голгофа находится в революционной России. В метафизическом пространстве распинается «родина», образ которой соединен в художественном сознании Есенина с образом страдающего Христа: «На кресте висит / Ее тело, / Голени дорог и холмов / Перебиты...» [4, с. 173]. «Пророк Есенин Сергей» своим творчеством, актом своего созидательного искусства — один из главных участников этой мистерии преображения.

Здесь уместно сказать еще об одном важном комплексе смыслов, объединяющем Н. Клюева и С. Есенина в их размышлении об искусстве. Он связан с пониманием поэтами искусства как служения родине и пророчества о ее судьбе, а также представление о личной глубокой связи с судьбой родины посредством творчества. В стихотворении «Весна отсыяла... Как сладостно больно...» Н. Клюев обращается к матери-отчизне: «Пусть ветром нагорным душа моя станет / Пророческой сказкой баюкать тебя» [9, с. 150]. У С. Есенина можно вспомнить хрестоматийное четверостишие:

Если крикнет рать святая:  
«Кинь ты Русь, живи в раю!»  
Я скажу: «Не надо рая,  
Дайте родину мою».  
[6, т. 1, с. 50]

<sup>4</sup> «Певущий зов», «Товарищ», «Отчарь», «Октоих», «Пришествие», «Преображение», «Иорданская голубица», «Инония», «Небесный барабанщик», «Панторкатор», «Сельский часослов».

Стихотворение Н. Клюева 1910 г. «Есть то, чего не видел глаз...» завершается четверостишием:

И всем, кого томит тоска,  
Любовь и бранные обеты,  
Зажгу с высот Материка  
Путеводительные свету.

[9, с. 125]

Здесь искусство уже мыслится как «путеводительный свет» и пророчество не только для отчизны, но и для всех. Провиденциальное назначение высокого искусства обуславливает миссию настоящего художника, который является пророком *par excellence* — вне зависимости от времени и эпохи. Клюевский образ поэта, зажигающего с высоты «путеводительные свету» стал, вероятно, одним из источников стихотворения С. Есенина «Там, где вечно дремлет тайна...». Стихотворение завершается четверостишием, где также возникает образ лирического «я» поэта, который, возносясь над миром, «зажигает» всевидящие пророческие глаза:

Но за мир твой, с выси звездной,  
В тот покой, где спит гроза,  
В две луны зажгу над бездной  
Незакатные глаза.

[6, т. 1, с. 105]

Эпитет «незакатные» особенно важен в контексте разговора о понимании С. Есениным сути искусства. *Vita brevis ars longa*: художник смертен, но в своей творческой ипостаси он вечен, и лучшие образцы его искусства преодолевают пространство и время, указывая путь через «бездну» к «выси звездной» — от мира дольного к миру горнему.

Для Н. Клюева и С. Есенина на художнике (поэте) лежит печать особого посвящения. Прежде всего, это посвящение отмечено самой природой. У С. Есенина вокруг идеи сакрального посвящения и благословления миром природы строится хрестоматийное стихотворение «Матушка в Купальницу по лесу ходила...»: «Родился я с песнями в травном одеяле. / Зори меня вешние в радугу свивали» [6, т. 1, с. 29]. У Н. Клюева природный мир усиливает божественное посвящение поэта: «И вослед мне: “Свят, свят, свят”, — / Шепчут камни и растенья» [9, с. 143].

В «Ключах Марии» идея посвящения обуславливает важный сюжет о мисте, проходящем через страдание ради обретения тайного знания. Для С. Есенина в 1917–1918 гг. звучание посвячительного мифа усилено его общением со «Скифами» и особенно с Андреем Белым, однако, вероятно, впервые комплекс смыслов, связанный с получением тайного знания после посвящения приходит к С. Есенину именно через Н. Клюева.

У Н. Клюева одним из текстов, раскрывающих его эзотерический опыт, является стихотворение «Я был в духе в день воскресный...». Оно выявляет понимание Н. Клюевым искусства: это ангельское вдохновение, божественный дар, который принимает художник. Для Н. Клюева творчество сродни религиозному действию, именно поэтому эпиграф к стихотворению и его первая строка взяты из Апокалипсиса (Откр. 1: 10).

Важным аспектом этой мысли является то, что художник готов к приятию божественного откровения: он обращен духовным взором к высотам горнего мира («Я был в духе в день воскресный, / Осененный высотой...» [9, с. 110]), отрешен от всего телесного («Просветленно бестелесный...» [9, с. 110]), и его внутренний мир достиг наивысшей цельности и простоты («И младенчески простой...» [9, с. 110]). Свое посвящение поэт получает от архангела Михаила («С начертаньем белый камень / Мне вручил Архистратиг» [9, с. 110]). Архистратиг архангел Михаил — глава святого воинства ангелов. «Белый камень» — это Алатырь, — главный камень восточнославянского фольклора, известный по духовным стихам, заговорам и заклинаниям. Основные мотивы, связанные с ним — это мотивы сакрального центра, целительства, крепости и неуязвимости. В «Голубиной книге» Алатырь (Латырь) раскрывается как место утверждения христианской веры (см. подробнее: [1]).

В мифопоэтической картине мира Н. Клюева его творческая наполненность обусловлена в том числе верностью христианской духовной традиции и в ее канонической транскрипции, и в народной версии. В стихотворении «Я был в духе в день воскресный...» символом этого религиозной многогранной цельности является сакральный «с начертаньем белый камень». Поэт получает свое посвящение в трансцендентной реальности. В заключительном четверостишии возникает образ, воплощающий клюевское понимание идеи синтеза искусств:

Верен ангела глаголу,  
Вдохновившему меня,  
Я сошел к земному долу,  
Полон звуков и огня.  
[9, с. 111]

Дар художника — это наполненность «звуками и огнем». «Звук», вероятно, следует понимать как метафору материи бытия, тогда как семантика «огня» здесь обусловлена, прежде всего, библейскими мотивами богоявления в огне<sup>5</sup>. Таким образом, поэт причастен материи, плоти бытия, стихии и ее витальной мощи, одновременно он носитель творческого, очистительного, преображающего духовного огня. Следовательно, и искусство, по Н. Клюеву, следует понимать сквозь призму идеи синтеза плотского и духовного, единения планов горнего и дольного.

Важный вопрос, вокруг которого строится полемика С. Есенина и Н. Клюева об искусстве и внутренний диалог каждого из них с самим собой — это вопрос о том, способно ли искусство выйти за границы, установленные природой и мирозданьем? Стихотворение Н. Клюева 1912 г. «Я — мраморный ангел на старом погосте...» (<1912>) одушевляет идея, что образ в искусстве больше, чем эстетический образ и, кроме художественного высказывания, он несет в себе жизнестроительную преобразующую мир энергию:

Я — мраморный ангел на старом погосте,  
Где схимницы-ели да никлый плакун,  
Крылом осеняю трухлявые кости,

<sup>5</sup> См., например: «И видел я как бы пылающий металл, как бы вид огня внутри него вокруг; от вида чресл его и выше и от вида чресл его и ниже я видел как бы некий огонь, и сияние было вокруг него» (Иез. 8: 2).

Подножья обветренный ржавый чугуи;  
В руке моей лира, и брение гости  
Уснули под отзвуки каменных струн.

И многие годы, судьбы непреклонной,  
Блуду я забвение, сны и гроба.  
Поэзии символ — мой гимн легкозвонной,  
Чем осенью трав золотая мольба...  
Но бдите и бойтесь! За глудью ладоней,  
Как буря в ущельи, таится труба!  
[9, с. 169]

Первое шестистишие раскрывает идею мертвого искусства, не одушевленного верою в воскресение и преобразование. *Ржавый чугуи, трухлявые кости, никлый плакун* и в целом кладбищенский топос создают печальную картину обреченности земного бытия. Фигура мраморного ангела на погосте является символом воскресения мертвых: «В воскресении <...> пребывают, как Ангелы Божии на небесах» (Мф. 22: 30). Однако для Н. Клюева символ или образ даже в полноте своего эстетического совершенства остаются мертвы, если не подразумевать, что за их внешней реальностью стоит реальность мира духовного. Заключительные строки второго шестистишия демонстрируют в проекции слияние «потустороннего мира с миром видимым»: мраморный ангел должен ожить и из мраморного изваяния преобразиться в ангела Апокалипсиса. Эти эсхатологические устремления Н. Клюева, являясь частью индивидуально-авторского миропонимания поэта, одновременно существуют в общем религиозно-философском потоке культуры модернизма. У истоков этого потока стоит Вл. Соловьев и его теургическая эстетика. Вероятно, Н. Клюев и С. Есенин через младосимволистскую поэтику и, в частности, посредством творческого диалога с А. Блоком усваивают основные смыслы этой эстетики — прежде всего, веру в способность искусства воздействовать на реальную жизнь и понимание цели искусства как воплощения абсолютного идеала в пространстве реальной действительности и через это — пересоздание мира (см. подробнее: [14]). В «Ключах Марии» С. Есенин, полный теургической веры, писал: «... Земля поехала, он видит, что эта предзорная конница увозит ее к новым берегам, он видит, что березки, сидящие в телеге земли, прощаются с нашей старой орбитой, старым воздухом и старыми тучами. Да, мы едем, едем потому, что земля уже выдышала воздух, она зарисовала это небо, и рисункам ее уже нет места. Она к новому тянется небу, ища нового незаписанного места, чтобы через новые рисунки, через новые средства протянуться еще дальше» [6, т. 5, с. 212–213]. «Новые рисунки» — это образ нового, преобразующего искусства, разрушающего непримиримые противоречия бытия, в том числе *жизнь* и *смерть*. Несостоятельность своих утопических устремлений, достигших своей высоты в поэме «Инония», С. Есенин осознал довольно быстро. С точки зрения содержания стихотворение «Проплясал, проплакал дождь весенний...» (<1917>) — это полемический разочарованный ответ С. Есенина Н. Клюеву и самому себе:

Проплясал, проплакал дождь весенний,  
Замерла гроза.  
Скучно мне с тобой, Сергей Есенин,  
Подымать глаза...



Скучно слушать под небесным дровом  
Взмах незримых крыл:  
Не разбудишь ты своим напевом  
Дедовских могил!

[6, т. 1, с. 132]

Мраморному ангелу с погоста не стать ангелом Апокалипсиса, поэтический напев не может воскресить мертвых: искусство остается в пределах, положенных ему природой. Поиски путей принятия этой реальности и взаимодействия с ней определили вектор творческого развития С. Есенина в 1920-е гг. Крах теургической миссии обусловил присутствие трагической мелодии в его послереволюционных произведениях. Для Н. Клюева, в отличие от С. Есенина, непоколебимым творческим основанием была его укорененность в толще национальной культуры — «великой, носящей в себе элементы вечности» [10, с. 158]. В стихотворении «На Кавказе» (1924) С. Есенин иронизирует над тяжеловесностью клюевского слога и религиозно-философским характером его произведений:

И Клюев, ладожский дьячок,  
Его стихи как телогрейка,  
Но я их вслух вчера прочел —  
И в клетке сдохла канарейка.

[6, т. 2, с. 109]

Однако в известной степени это был иронический, обесценивающий взгляд С. Есенина не только на творчество старшего товарища и учителя, но и на себя самого, на свои жизнетворческие, утопические взгляды на искусство.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- 1 Агапкина Т. А., Березович Е. Л., Сурикова О. Д. Топонимия заговоров Русского Севера. III: Камни // Вопросы ономастики. 2019. Т. 16, № 2. С. 7–68.
- 2 Базанов В. Г. Сергей Есенин и крестьянская Россия. Л.: Сов. писатель, 1982. 303 с.
- 3 Базанов В. Г. Фольклор. Русская поэзия начала XX века. Л.: Наука, 1988. 312 с.
- 4 Грузинов И. В. С. Есенин разговаривает о литературе и искусстве. М.: Всероссийский союз поэтов, 1927 [обл. 1926]. 22 с.
- 5 Егорий Храбрый // Труды музыкально-этнографической комиссии. Материалы и исследования по изучению народной песни и музыки. М.: Тип. К. Л. Меньшова, т-во Скоропечатни А. А. Левенсон, 1911. Т. II. С. 29–30.
- 6 Есенин С. А. Полн. собр. соч.: в 7 т. (9 кн.). М.: Наука; Голос, 1995. Т. 1. 672 с. М.: Наука; Голос, 1995. Т. 2. 464 с. М.: Наука; Голос, 1997. Т. 5. 560 с.
- 7 Журова Л. И. Слово о скоморохах в русской публицистике XVI века // Исторический курьер. 2019. № 2 (4). С. 1. URL: <http://istkurier.ru/data/2019/ISTKURIER-2019-2-01.pdf> (дата обращения: 14.10.2021).
- 8 Киселева Л. К. Есенин и Клюев: Скрытый диалог (попытка частичной реконструкции) // Николай Клюев: Исследования и материалы. М.: Наследие, 1997. С. 183–198.

- 9 Клюев Н. А. Сердце Единорога. Стихотворения и поэмы. СПб.: Изд-во РХГИ, 1999. 1072 с.
- 10 Клюев Н. А. Словесное древо. Проза. СПб.: Росток, 2003. 688 с.
- 11 Маркова Е. И. Родословие Николая Клюева. Тексты. Интерпретации. Контексты. Петрозаводск: Изд-во КарНЦ РАН, 2009. 354 с.
- 12 Семенова С. Г. Метафизика русской литературы: в 2 т. М.: ИД «ПоРог», 2004. Т. 1. 512 с.
- 13 Серегина С. А. Н. А. Клюев и голгофское христианство: к истории вопроса // Утопия и эсхатология в культуре русского модернизма. М.: Индрик, 2016. С. 468–483.
- 14 Серегина С. А. Теургическая эстетика в творчестве Н. А. Клюева и С. А. Есенина // Литература и религиозно-философская мысль конца XIX – первой трети XX века. К 165-летию Вл. Соловьева. М.: Водолей, 2018. С. 362–378.
- 15 Субботин С. И. Сергей Есенин в 1914–1916 годах: Новые биографические материалы // Новое о Есенине: Исследования, открытия, находки: Ст. и мат. науч. конф., посвященной 106-летию со дня рождения С. А. Есенина, 2 окт. 2001 г. Рязань; Константиново: [С. А. Феоктистов], 2002. С. 161–183.
- 16 Субботин С. И. Библиотека Сергея Есенина // Библиофилы России. М.: Любимая Россия, 2006. Т. 3. С. 49–93.
- 17 Субботин С. И. О некоторых источниках текста «Ключей Марии» // Текстологический временник. Русская литература XX века: Вопросы текстологии и источниковедения. М.: ИМЛИ РАН, 2009. С. 231–243.
- 18 Устав Общества возрождения художественной Руси // Общество возрождения художественной Руси и Федоровский городок Царского Села (сб. документов и материалов). СПб.: О-во русской традиционной культуры, 2013. С. 61–63.
- 19 Фаминцын А. С. Скоморохи на Руси. СПб.: Тип. Э. Арнгольда, 1889. 191 с.
- 20 Шубникова-Гусева Н. И. «Объединяет звуком русской песни...»: Есенин и мировая культура. М.: ИМЛИ РАН, 2012. 528 с.
- 21 Шубникова-Гусева Н. И. Есенин и искусство: Проблемы и перспективы исследования // Сергей Есенин и искусство: сб. науч. тр. М.: ИМЛИ РАН, 2014. С. 8–33.
- 22 Шурлякова О. В. Николай Клюев в его отношении к проблеме «Искусство и этика» // Николай Клюев: Исследования и материалы. М.: Наследие, 1997. С. 95–101.

\*\*\*

© 2022. Svetlana A. Seregina  
Moscow, Russia

#### DIALOGUE AND POLEMICS OF S. A. YESENIN AND N. A. KLYUEV ABOUT ART

**Acknowledgements:** The study was supported by the Russian Foundation for Basic Research (RFBR) grant (project no. 20-012-00261) “Synthesis of arts in the works of S. A. Yesenin and the culture of the Silver Age”.

**Abstract:** The paper analyzes conceptual rapprochements between N. A. Klyuev and S. A. Yesenin in their understanding of the role of art (the chronological framework of the study is limited by 1919). The following stand out as the main ideas uniting the

poets: art in its development should contribute to the formation and strengthening of the national cultural and historical tradition; national art implies convergence of Christianity and paganism, providing not only spiritual, but also a truly creative synthesis; art is a sacrificial path, implying suffering and dedication; an artist (poet) is a prophet and visionary deeply connected with the fate of the motherland, yet at the same time his mission is addressed to all mankind; a creator is searching to synthesize art and religion. The differences in Klyuev's and Yesenin's understanding of the main tasks of art are considered separately. For Klyuev, genuine art is sanctified by the moral values of Christian culture, the main of which is the path to spiritual transformation. For Yesenin, the dialectic of art is based on the dialogue of the idea of the “nodal ovary of nature with the essence of man” and the poet's belief in the fusion of the “other world with the visible world”. The study also pays special attention to the controversy of Klyuev and Yesenin over the boundaries of art.

**Keywords:** S. A. Yesenin, N. A. Klyuev, art, poetry, image, creation, synthesis.

**Information about the author:** Svetlana A. Seregina — PhD in Philology, Senior Researcher, A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Povarskaya 25 a, 121069 Moscow, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1695-5464> E-mail: [serjogina@mail.ru](mailto:serjogina@mail.ru)

**Received:** August 14, 2021

**Approved after reviewing:** December 15, 2021

**Date of publication:** March 28, 2022

**For citation:** Seregina S. A. Dialogue and polemics of S. A. Yesenin and N. A. Klyuev about art. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2022, vol. 63, pp. 184–197. (In Russian) <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-184-197>

## REFERENCES

- 1 Agapkina T. A., Berezovich E. L., Surikova O. D. Toponimiia zagovorov Russkogo Severa. III: Kamni [Toponyms in the Spells of the Russian North. III: Stones]. *Voprosy onomastiki*, 2019, vol. 16, no 2, pp. 7–68. (In Russian)
- 2 Bazanov V. G. *Sergei Esenin i krest'ianskaia Rossiia* [Sergey Yesenin and Peasant Russia]. Leningrad, Sovetskii pisatel' Publ., 1982. 303 p. (In Russian)
- 3 Bazanov V. G. *Fol'klor. Russkaia poeziia nachala XX veka* [Folklore. Russian poetry of the early twentieth century]. Leningrad, Nauka Publ., 1988. 312 p. (In Russian)
- 4 Gruzinov I. V. S. *Esenin razgovarivaet o literature i iskusstve* [S. Yesenin talks about literature and art]. Moscow, Vserossiiskii soiuz poetov Publ., 1927 [obl. 1926]. 22 p. (In Russian)
- 5 Egorii Khrabryi [Yegoriy the Brave]. In: *Trudy muzykal'no-etnograficheskoi komissii. Materialy i issledovaniia po izucheniiu narodnoi pesni i muzyki* [Proceedings of the Musical and Ethnographic Commission. Materials and research on the study of folk song and music]. Moscow, Tipografiia K. L. Men'shova, tovarishchestvo Skoropechatni A. A. Levenson Publ., 1911, vol. II, pp. 29–30. (In Russian)
- 6 Esenin S. A. *Polnoe sobranie sochinenii: v 7 t. (9 books)* [Complete works: in 7 vols. (9 books)]. Moscow, Nauka Publ., Golos Publ., 1995. Vol. 1. 672 p. Moscow, Nauka Publ., Golos Publ., 1995. Vol. 2. 464 p. Moscow, Nauka Publ., Golos Publ., 1997. Vol. 5. 560 p. (In Russian)
- 7 Zhurova L. I. Slovo o skomorokhakh v russkoi publitsistike XVI veka [A word about buffoons in Russian journalism of the 16<sup>th</sup> century]. *Istoricheskii kur'er*, 2019, no 2

- (4), article 1. Available at: <http://istkurier.ru/data/2019/ISTKURIER-2019-2-01.pdf> (accessed 14 October 2021). (In Russian)
- 8 Kiseleva L. K. Esenin i Kliuev: Skrytyi dialog (popytka chastichnoi rekonstruktsii) [Yesenin and Klyuev: Hidden dialog (partial reconstruction attempt)]. In: *Nikolai Kliuev: Issledovaniia i materialy* [Nikolay Klyuev: Research and materials]. Moscow, Nasledie Publ., 1997, pp. 183–198. (In Russian)
- 9 Kliuev N. A. *Serdtshe Edinoroga. Stikhotvoreniia i poemy* [Heart of the Unicorn. Poems and poems]. St. Petersburg, Izdatel'stvo RKhGI Publ., 1999. 1072 p. (In Russian)
- 10 Kliuev N. A. *Slovesnoe drevo. Proza* [Word's tree. Prose]. St. Petersburg, Rostok Publ., 2003. 688 p. (In Russian)
- 11 Markova E. I. *Rodoslovie Nikolaia Kliueva. Teksty. Interpretatsii. Konteksty* [The genealogy of Nikolai Klyuev. Texts. Interpretations. Contexts]. Petrozavodsk, Izdatel'stvo KarNTs RAN Publ., 2009. 354 p. (In Russian)
- 12 Semenova S. G. *Metafizika russkoi literatury: v 2 t.* [Metaphysics of Russian literature: in 2 vols.]. Moscow, ID “PoRog” Publ., 2004. Vol. 1. 512 p. (In Russian)
- 13 Seregina S. A. N. A. Kliuev i golgofskoe khristianstvo: k istorii voprosa [N. Klyuev and Calvary Christianity: the history of the issue]. In: *Utopiia i eskhatologiia v kul'ture russkogo modernizma* [Utopia and eschatology in the culture of Russian modernism]. Moscow, Indrik Publ., 2016, pp. 468–483. (In Russian)
- 14 Seregina S. A. Teurgicheskaia estetika v tvorchestva N. A. Kliueva i S. A. Esenina [Theurgical aesthetics in the works of N. A. Klyuev and S. A. Yesenin]. In: *Literatura i religiozno-filosofskaia mysl' kontsa XIX – pervoi treti XX veka. K 165-letiiu Vl. Solov'eva* [Literature and religious and philosophical thought of the late 19<sup>th</sup> – first third of the 20<sup>th</sup> century. To the 165th anniversary of Vl. Solovyov]. Moscow, Vodolei Publ., 2018, pp. 362–378. (In Russian)
- 15 Subbotin S. I. Sergei Esenin v 1914–1916 godakh: Novye biograficheskie materialy [Sergey Yesenin in 1914–1916: New biographical materials]. In: *Novoe o Esenine: Issledovaniia, otkrytiia, nakhodki: Stat'i i materialy nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 106-letiiu so dnia rozhdeniia S. A. Esenina, 2 okt. 2001 g.* [New about Yesenin: Research, discoveries, finds: Articles and materials of the scientific conference dedicated to the 106th anniversary of the birth of S. A. Yesenin, October 2, 2001]. Riazan', Konstantinovo, [S. A. Feoktistov], 2002, pp. 161–183. (In Russian)
- 16 Subbotin S. I. Biblioteka Sergeia Esenina [Sergey Yesenin's Library]. In: *Bibliofily Rossii* [Bibliophiles of Russia]. Moscow, Liubimaia Rossiia Publ., 2006, vol. 3, pp. 49–93. (In Russian)
- 17 Subbotin S. I. O nekotorykh istochnikakh teksta “Kliuchei Marii” [On some sources of the text of “Keys of Mary”]. In: *Tekstologicheskii vremennik. Russkaia literatura XX veka: Voprosy tekstologii i istochnikovedeniia* [Textual timeline. Russian literature of the twentieth century: Issues of textual and source studies]. Moscow, IWL RAS Publ., 2009, pp. 231–243. (In Russian)
- 18 Ustav Obshchestva vrozozhdeniia khudozhestvennoi Rusi [The Charter of the Society for the Revival of Artistic Russia]. In: *Obshchestvo vrozozhdeniia khudozhestvennoi Rusi i Fedorovskii gorodok Tsarskogo Sela (sbornik dokumentov i materialov)* [The Society for the Revival of Artistic Russia and Fedorovsky town of Tsarskoye Selo (collection of documents and materials)]. St. Petersburg, Obshchestvo russkoi traditsionnoi kul'tury Publ., 2013, pp. 61–63. (In Russian)
- 19 Famintsyn A. S. *Skomorokhi na Rusi* [Buffoons in Russia]. St. Petersburg, Tipografiia E. Arngol'da Publ., 1889. 191 p. (In Russian)

- 20 Shubnikova-Guseva N. I. *“Ob”ediniaet zvukom russkoi pesni...”*: *Esenin i mirovaia kul'tura* [“Unites with the sound of a Russian song...”: Yesenin and the world culture]. Moscow, IWL RAS Publ., 2012. 528 p. (In Russian)
- 21 Shubnikova-Guseva N. I. Esenin i iskusstvo: Problemy i perspektivy issledovaniia [Yesenin and art: Problems and prospects of research]. In: *Sergei Esenin i iskusstvo* [Sergey Yesenin and art]. Moscow, IWL RAS Publ., 2014, pp. 8–33. (In Russian)
- 22 Shurliakova O. V. Nikolai Kliuev v ego otnoshenii k probleme “Iskusstvo i etika” [Nikolai Klyuev and his attitude to the problem of “Art and Ethics”]. In: *Nikolai Kliuev: Issledovaniia i materialy* [Nikolai Klyuev: Research and materials]. Moscow, Nasledie Publ., 1997, pp. 95–101. (In Russian)

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-198-207>

УДК 821.161.1.0

ББК 83.3(2Рос=Рус)6

Научная статья / Research Article

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

© 2022 г. Т. Е. Смыковская  
г. Благовещенск, Россия

**РОМАН А. И. ЦВЕТАЕВОЙ «AMOR»:  
ЖАНРОВАЯ ЛИРИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ  
КАК ВОПЛОЩЕНИЕ ДУХОВНОГО СОПРОТИВЛЕНИЯ**

**Аннотация:** Статья посвящена роману А. И. Цветаевой «Amor», первая редакция (1939–1941) которого была создана в годы пребывания автора в одном из дальневосточных исправительно-трудовых лагерей. Романная рукопись через вольнонаемных была отправлена в Москву, к ней А. Цветаева, отбыв «вечную ссылку» в Сибири, вернулась в конце 1960 г. Однако окончательный канонический вариант текста создается лишь в 1980-е гг. Впервые роман увидел свет в журнале «Москва». В публикации произведение анализируется с точки зрения специфики жанра. Роман трактуется как лирический, что прежде всего обусловлено централизацией и психологической актуализацией сознания главной героини, Ники, alter ego А. Цветаевой. Лирическая жанровая модель определяет поэтику «Amor». Он подвержен многоуровневому лирическому членению, охватывающему разные структуры: повествовательно-композиционную организацию (многоуровневый хронотоп), метапоэтический срез (роман о себе, поэма о Морице, собственное лирическое творчество), речевое построение (осложненные внешние и внутренние монологи), портретные характеристики и пейзажные зарисовки. Лирической формой жанра в эпоху тоталитарного порабощения личности А. Цветаева отстаивает ценность каждого человека, воплощает аксиолого-гуманистическую концепцию, нацеленную на защиту индивидуальности в любых исторических и общественных условиях.

**Ключевые слова:** Анастасия Цветаева, «Amor», жанр, лирический роман, лирическая героиня, лирическое членение.

**Информация об авторе:** Татьяна Евгеньевна Смыковская — кандидат филологических наук, доцент, Благовещенский государственный педагогический университет, ул. Ленина, д. 104, 675000 г. Благовещенск, Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3800-0239> E-mail: [tarkatova@yahoo.com](mailto:tarkatova@yahoo.com)

**Дата поступления:** 05.02.2020

**Дата одобрения рецензентами:** 15.06.2020

**Дата публикации:** 28.03.2022

**Для цитирования:** Смыковская Т. Е. Роман А. И. Цветаевой «AMOR»: жанровая лирическая модель как воплощение духовного сопротивления // Вестник славянских культур. 2022. Т. 63. С. 198–207. <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-198-207>

Личность Анастасии Цветаевой уникальна. Общеизвестно: она была младшей сестрой Марины Цветаевой, лирика, прочно вошедшего в ряд классиков русской поэзии Серебряного века. Малоизвестно: Анастасия Цветаева прожила долгую жизнь, выстояла в гулаговских застенках, вернулась из «вечной ссылки» и была самобытным писателем. Художественно-литературный талант младшей из Цветаевых разносторонен. Прежде всего о ней знают как о незаурядном мемуаристе, авторе «Воспоминаний» (1957–1971; 1974–1992), лучшие страницы которых посвящены старшей сестре. Помимо этого, Анастасия Цветаева — поэт, чей лирический дар раскрылся в период пребывания в БАМлаге (затем Амурлаге), крупнейшем подразделении ГУЛАГа, находившимся на Дальнем Востоке в 1930–1940-е гг. К художественной прозе А. Цветаева обратилась еще в ранней молодости, написав несколько романов («Королевские размышления», «SOS, или Созвездие Скорпиона» и др.). К этому жанру она вернется, будучи заключенной, и создаст «Амог», отразив в нем важнейшие моменты личностного становления.

Художественное наследие Анастасии Цветаевой, находясь на периферии научных изысканий, только входит в современный литературоведческий дискурс. Чаще других внимание исследователей привлекают «Воспоминания» [6]; лагерной поэзии [7; 11; 12] и роману «Амог» [3; 4] посвящены единичные работы. Цель данной статьи — способствовать закреплению филологического интереса к роману «Амог» через изучение его жанрового своеобразия, сформированного вследствие условий написания произведения и общей автобиографической направленности цветаевского творчества. Обращение к «Амог» видится актуальным, поскольку позволяет расширить представление о границах русской прозы XX столетия, уточняет специфику лагерной литературы, углубляет понятие лирического романа и утверждает духовно-гуманистические ценности в эпоху их всеобщего погрома.

После выхода «Амог» за ним закрепилось жанровое определение автобиографической. Данному восприятию способствовала сама А. И. Цветаева, так, например, подписавшая один из экземпляров, ныне хранящийся в Музее семьи Цветаевых в Ново-Талицах: «Себе — долгожданный мой труд, где нет ни 1 слова фантазии, — одна правда!» [1, с. 12]. Эту жанровую особенность непременно отмечают литературоведы пока в немногочисленных исследованиях произведения: «...“Амог” можно считать автобиографическим романом, так как автор подчеркивает свое воплощение в главном герое и он выступает в тексте не как наблюдатель, а как активный действующий и переживающий субъект. При этом, творя некий миф о себе, в автобиографическом герое автор не зеркально отражает, а осмысляет свою биографию и создает скорректированный образ себя и некоторых жизненных обстоятельств, которые в связи с изменившимися мировоззренческими установками <...> не могли остаться на бумаге в подлинном их виде» [3, с. 224]. Однако с точки зрения жанра более значимым оказывается не передача событий своей жизни, а позиция автобиографического героя, определяющая жанровый каркас произведения, которое, по праву, можно определить как лирический роман. По определению Н. Т. Рымарь, это роман, в котором сознание героя стоит в центре повествования и обладает осознанной внутренней точкой зрения: «Этическая позиция определяет всю поэтику этого типа романа <...>. Эта нравственная позиция центрального героя позволяет дать завершение роману. Герой отталкивается от других, другие — это его границы, и это границы романа» [10, с. 25–26]. Такой героиней у А. Цветаевой становится Ника. Ее *границами* — близкие ей люди. В лагерном бюро — Евгений Евгеньевич и начальник Мориц, в мире прошлого — Глеб, Морек, Миронов, Андрей, Евгений и Леонид.

Моральная оценка Ники является довлеющей, что не раз замечает Мориц, по мнению которого такой безапелляционно-эмоциональный взгляд нередко мешает верно оценивать людей и события: «— Почему вы всегда так уверенно судите обо всем со своей колокольни? / — Потому что не умею смотреть — с чужой! Потому что это та колокольня, которую я выбрала, чтобы с нее смотреть. <...> Но вы своим идеализмом себя ломаете. И вы диктуете не только себе, но и другим. *Эта ваша коренная ошибка!*» (здесь и далее в цитатах выделено А. Цветаевой. — Т. С.) [14, с. 104; 136]. Вопреки разности мироощущений, Ника ищет в Морице отвечающее ее собственным представлениям. Более всего героиня боится разочароваться в начальнике строительного бюро, что означало бы начать сомневаться в себе, в правильности своей «этической колокольни»: «Вопрос в другом: *как жить тебе*. Праздник о человеке кончен! Не поможет ни щедрость, ни грация. Но ведь *он* не согласен с тобой! Может быть, *тут* надежда?» [14, с. 310]. Она, категорически отвергая разговоры о Морице-карьеристе, пытается раскрыть в нем душевную глубину, разглядеть доброту, отзывчивость, почувствовать искренние порывы. Героиня творит своего Морица. Ника, доказывая себе, окружающим, а главное — начальнику бюро, его духовную мощь, решает писать поэму, цель которой — отразить важнейшие моменты личностного становления Морица. Благодаря такому доминантно-нравственному аспекту эпическое повествование, размытаясь, становится потоком переживаний, внутренних сомнений и рассуждений. Романное слово, подобно лирическому, превращается в средство оценки: «Поэтическое слово — слово, непрерывно оценивающее все, к чему прикасается, слово с проявленной ценностью» [2, с. 5]. Субъективный монологический угол зрения, таким образом, предельно сближается с позицией героя в лирике, чье сознание и восприятие, преобладая в поэтическом произведении, создают единство художественной и эмоциональной ткани. Бесперывность ощущений, рефлексий, пристрастность отношений нивелируют в цветаевском романе эпическую сюжетность. Не событие, а моральная реакция на него Ники является в «Амог» поводом к продолжению повествования.

Этическая позиция Ники оказывается главным композиционным принципом: спаивает разнородные по содержанию части и главы (жизнь в лагере, прошлое Ники, юные годы Морица и др.), систематизирует персонажей, классифицируемых по степени духовной близости к Нике. Внутренняя рецепция объединяет любовные истории главной героини, отображает нравственную эволюцию: от испепеляющей любви-страсти к христианской любви-смирению, любви-жертве, всепрощению.

Субъективизм восприятия отражен в формах речевой организации цветаевского романа. В большинстве случаев повествование ведется от третьего лица, что, по мнению Е. А. Зиновой, выражает стремление автора дистанцировать себя от объекта изображения. При этом, утверждает исследовательница, героиня через монологичность, прямую оценку, пассаистичность и феноменологическую природу художественного текста, все же является транслятором личностного авторского сознания [4, с. 143–145]. По мнению Н. Т. Рымарь, обычно, когда позиция романного лирического героя выражается не только его «голосом»: «...он далеко не всегда выступает в качестве субъекта речи, но он непременно является той формообразующей энергией, тем творческим началом, с чьей позиции происходит формирование предметности, в том числе и в форме повествования от третьего лица, “авторского повествования”...» [10, с. 71]. Ника, даже когда повествование ведется от третьего лица, остается центром в романе, на что указывает отсутствие портретного описания: «...в ряде случаев субъектом речи может выступать повествователь, чье сознание, однако, целиком совпадает с сознанием



ведущего героя, изображение внешности которого в таких случаях невозможно» [8, с. 112]. Портрета главной героини нет в лагерных главах, в них наличествуют лишь портретные зарисовки работников бюро, данные взглядом Ники. Отдельные детали внешности героини появляются только в мемуарных экскурсах, когда Ника, оставаясь субъектом повествования, одновременно становится и его объектом. Портретные штрихи зачастую эмоционально-оценочны и призваны акцентировать нравственную правоту цветаевской героини. Следовательно, повествование в «Амор» приобретает не просто *автопсихологический* [13, с. 314] эффект лирики, оно концентрируется на точке внутреннего, «лирического» восприятия героини, поскольку вне ее морально-экспрессивных рецептов никаких событий не происходит.

В начале мемуарных глав рассказ ведется от «лирического я». При этом обилие перволичных местоимений и глаголов не просто создают аллюзию полного совпадения точки зрения автора и героя, но придают повествованию эмоционально утвердительный, не нуждающийся в диалогичности характер: «Я помню, как в Москве, вечером, зимой, я спускалась в домике на Собачьей площадке, по крутой каменной, мокрой и темной лесенке, ведущей в светлую и жаркую кухню. На мне черное платье из бархата, круглая бриллиантовая брошь и кольцо с бриллиантом. Выйдя от тепла вечно горящего камина, я куталась в боа и дрожала от холода. Я шла сказать что-то об ужине. И вдруг — я остановилась на ступеньках» [14, с. 149]. Со стремительно набегающим потоком воспоминаний происходит переход от первого к третьему лицу, однако сформированная перволичность сохраняет психологическое действие и повествование не теряет субъективности. Описание прошлого нередко дано в виде раскадровки, «кинематографической ленты». На кадры членятся как отдельные абзацы (я помню → я спускалась → я куталась → я шла → я остановилась), так и целые текстовые периоды, зафиксированные пассажем видением героини: «Я помню; Я вижу; Я поглядела; Я слушала; Я не могла» [14, с. 148–151].

Зрительно фрагментируются предметные образы, детали. Их перечислительный ряд («улицы», «кафе», «тающий вкус огромных иерусалимских апельсинов», «тени в скверах от пальм», «элегантное пальто» и др.) не создает эпической последовательности. Они, мысленно выхваченные из былого, вычленяются как будто произвольно, не заключая важной, решающей информации. Детали-кадры объединяются не эпически, лирически. Существеннее здесь не событийная последовательность, а настроение, с которым Ника погружается в минувшее. Экспрессивный детальный перечень помогает главной героини ускользнуть, абстрагироваться от лагерной действительности, воссоздать и погрузиться в свою реальность, наполненную поэзией, любовными воспоминаниями, отличающуюся остротой душевных переживаний. Героиня словно очерчивает сакральный личностный круг — искренний, глубокий, неподвластный чужим мнениям, «заказному», навязанному извне слову. Ника утверждает подлинный сокровенный мир, не подчиняющийся внешним жизненным обстоятельствам. Всплывающие в памяти детали становятся воплощением духовного состояния Ники, олицетворяют возврат к потерянной полноте существования, позволяют осмыслить горечь и несправедливость людских судеб, способствуют преодолению эмоционально многомерным прошлым страшного ГУЛАГовского настоящего.

Одна из важнейших особенностей лирического романа, по замечанию Н. Т. Рымарь, — лирическое членение, являющееся ключевым способом реализации позиции субъекта: «...лирическое членение фактически восполняет “редуцированность” действия <...>, разрушение эпической основы романа и тем самым по-своему

отстаивает гуманистическую концепцию человека» [10, с. 58]. В основу лирического членения романа «Атог» положено многоуровневое противопоставление духовного мира Ники окружающей лагерной действительности. Произведение подразделяется на несколько лирических реальностей, раскрывающих героиню с разных сторон. Первая из них — минувшее. Эта реальность трехслойна, поскольку включает воспоминания Ники о молодости, погружение в прошлую, долагерную жизнь Морица и Евгения Евгеньевича, пропущенную через восприятие героини. Любовь к повествованию о былом Ника объясняет возможностью отвлечься от тягостных мыслей тюремной несвободы: «— Только не думать о воле, — говорит себе Ника, — пусть рассказывает Евгений Евгеньевич что-нибудь, — да, вот именно, — про детство. / — Я к вашим услугам, — сказал Евгений Евгеньевич, стоя перед Никой с улыбкой. Он продолжал прерванный рассказ, как будто не долгие дни легли между» [14, с. 53]. Однако мысли о пережитом — это не просто уход от тяжелых дум. Они творят особую реальность, свидетельствуют о другом, отличном от жизни в заключении, топосе. Редкие, свободные от работы минуты Ника стремится заполнить воспоминаниями. Для них она готова создать почти домашнюю, во многом романтическую атмосферу. Рассказ чаще всего ведется в отсутствии света, с ворчанием сверчка, у огня — при свече — или раскрытой печки проектного барака: «Он подвинул к себе стул, сел, попыхивая трубкой. Ее огонек был почти малинов. И Ника отметила, с привычным наслаждением наблюдения, разницу этого цвета с цветом печного огня. Она не села на подставленное кресло, а, подложив на пол газету, устроилась сбоку от печки, чтобы видеть огонь, не перегреваясь» [14, с. 17]. Долгие рассказы изобретателя и начальника строительного бюро — лишь повод забыться. Они способ постижения и утверждения себя в абсурдности лагерной действительности. Чуткость и острая восприимчивость Ники позволяют «входить в чужую душу» [14, с. 76], в сторонние воспоминания как в собственные, делать их частью своего внутреннего мира. Они становятся приобщением к жизни других. Через судьбы Евгения Евгеньевича и Морица Ника осознает себя живой, искренне причастной к их существованию вне стен и вышек лагеря. Прошлое самоценно, оно в романе зависимо лишь от восприятия героини, а не от ее положения в мире настоящего. Посредством экскурсов в былое духовно близких Нике людей прорывается тюремный вакуум. Погружение в пережитое друзей-лагерников не дает очерстветь душе. Сила героини — в умении этического противостояния, в способности вопреки всему быть полноценной личностью, любить и сочувствовать окружающим.

Ника, основываясь на воспоминаниях Морица, решает писать поэму, цель которой — помочь начальнику группы постигнуть собственную глубину. Здесь лирический роман осложняется метаповествованием, задача которого не в описании генезиса художественного произведения. Оно подчинено общей романно-лирической поэтике психологического углубления, усиления индивидуального начала, противопоставляющего Нику обитателям проектно-сметного бюро и лагерной системе в целом.

Более отчетливо метафикшн явлен в воспоминаниях Ники, оформленных в виде романа, который героиня пишет для Морица. Объект изображения — любовные отношения, поскольку только они, по мнению Ники, смогут раскрыть ее перед Морицем до конца. Не случайно роман, как и поэма внутри него, назван «Атог». Любовь, по мнению А. Цветаевой, — основное чувство жизни: «Без чувства любви не было бы жизни, потому что только через Любовь появляется на свете жизнь. И дана она <...> — Свыше» [5, с. 62]. Для Ники любовь священна, лишь посредством ее она может по-настоящему высказаться, утвердить моральную точку зрения, право убеждать и быть понятой.

Писать о любви героине невыносимо мучительно. Рассуждая о природе литературного текста, она говорит Морицу: «Есть вещи, которые так дороги, что о них невозможно писать! *Видишь ее*, глотаешь в себя! В сокровенное! Как это вам объяснить? Это же звучит надуманно, вычурно — а это *сама суть вещей*... Этой сокровенностью пишешь, дыханием ее — да. Но когда сама *вещь*, которую ты должен дать, тебе сокровенна, вдруг какой-то священный ужас берет тебя и какой-то голос говорит тебе: “Ты не вправе” — и рука пишет где-то рядом об этом, у какого-то края, но не самую суть. Суть нельзя вымолвить, она страшна как жизнь и как смерть, и ее сказать — святотатственно...» [14, с. 255]. Любовная наполненность сохраняет внутреннюю гармонию, не дает погрязнуть в «тине равнодушия» [14, с. 51], потерять индивидуальность в атмосфере лагерного обезличивания. При этом Ника осознает, что в любви была всегда правдива, поэтому, только пройдя вновь «сердечный путь», она сможет пробудить Морицеву душу, затронуть за живое, поставить на свою нравственную позицию. Создавая роман о молодости, Ника определяет цель, характерную для лирического произведения, — суггестивно воздействовать на Морица. Она желает, чтобы он проникнулся трагизмом ее судьбы, пережил его как собственный и, таким образом, слился с ней, понял безграничность заботы о нем.

Лирическими свойствами в произведении обладает пейзаж. Он, в отличие от эпического, не ставит целью подробно описать, охарактеризовать героя, воссоздать природный топос. Его задача — передать настроение, сиюминутное ощущение: «Сумерки падали, медленно обволакивая стройку тою глубиной предвечерней синевы, о которой так точно сказал Байрон: the clear obscure (“светлый сумрак”? — по-русски)» [14, с. 13]. Пейзажные зарисовки по-лирически лаконичны и эмоционально уплотнены, поскольку обусловлены переживаниями романной героини, взгляд которой не эпичен: он не охватывает, не объемлет пространство, а выхватывает и замечает только то, что находит отклик в душе.

Второй пласт лирической сегментации цветаевского романа связан с делением текста произведения на монологи, являющиеся ключевой формой речевого бытования главной героини. Монологичность «Амог», по справедливому замечанию Е. А. Зиновой, акцентирует внутренний мир автора-героя, воспроизводит движение его самосознания [4, с. 143]. Однако этой функцией монолог в произведении не исчерпывается. С точки зрения романной лирической поэтики, важна монологическая интенсивность. Героини, несмотря на непроницаемость лагерного топоса, не подразумевающего независимости речений, позволено высказаться, заявить суждение. В речевой форме противопоставить себя неправую и «немоте» заключенных. Важно, что перед читателем не единичные высказывания, а целостность монологического полотна. Посредством монолога Ника утверждает принадлежащий ей нравственный принцип, формулирует и выражает моральную оценку. Монолог позволяет героине внутренне противостоять тоталитарной действительности, морально ее перебарывать. Вследствие доминирования монологической лирической позиции лагерный фон уходит на второй план, и цветаевское произведение в меньшей степени, нежели «Один день Ивана Денисовича» (1959) А. И. Солженицына или «Колымские рассказы» (1954–1973) В. Т. Шаламова, соотносится с *лагерной прозой*: «В нем <“Амог”> отсутствуют пафос обличения политической системы и социальная проблематика; развитие сюжета обусловлено более психологическими переживаниями, чем событиями лагерной жизни. Беспокойство Ники о существовании в несвободе находится на периферии ее сознания, погруженного в другие сферы бытия <...>. Действительность лагеря становится фоном, на кото-

ром ярче высвечиваются переживания героев» [6, с. 11]. А. Цветаева, создавая «Атог», не ставила целью рассказать о лагере, о жизни в нем. Скорее, наоборот, желала всячески выйти за его пределы. Лагерная тематика была слишком тяжела и потому запретна: «Я глубоко уважаю Солженицына — пропустить все снова через себя — это подвиг. Но я писать об этом не могу...» [9, с. 82]. А. Цветаева стремилась, в том числе и через лирическую жанровую модель, художественно противопоставить внешний и внутренний миры, отличить подлинное существование от ложного, выйти за рамки социального, обрести даже в лагере, осознаваемом как фатум, себя аутентичную и настоящую.

«Атог» как роман лирической точки зрения обладает особой структурой монолога. В произведении доминирует внутренний монолог, нацеленный, как известно, на передачу скрытых, глубоко личностных мыслей и чувств. Он в цветаевском романе часто осложнен психологическими ремарками: «“Зачем мне это все сейчас! — стонет все существо Ники. — Ночь, день прошел, сил нет...” (Это простая ревность в тебе говорит, — останавливала она себя, — разве ты не заметила, что только к ней — и ревнуешь его, к ее преданности, так на твою в жизни твоей — похожей)» [14, с. 102]. Монолог добавочно усилен подсознанием героини, что не только способствует углубленному изображению образа Ники, но и упрочивает ее нравственную позицию в произведении. Психологическая ремарка, принадлежащая главной героине, может быть вставлена в чужую речь, что указывает на постоянную психологическую рефлексивность Ники, объектом которой становятся работники проектного бюро. Внутренняя точка зрения Ники, проникая в чужую, во многом стремится ее скорректировать, развернуть в сторону личностного осмысления.

Мемуарные главы, тайно создаваемые в лагере в качестве романа, также являются своеобразными внутренними монологами Ники, уводящими в прошлое. Позиция мемуариста, одновременно соотносящегося и с автором, и с героем, позволяет не просто описывать былое, но в то же время рефлексировать, уточнять смысл прожитых событий. Отбор биографических фактов, доступный мемуаристу, способствует воссозданию пережитого в любовной проекции, что сообщает повествованию особый эмоциональный тон, во многом неосознанно переводящий читателя (в том числе и Морица, который читает роман внутри романа) в плоскость личностных переживаний Ники. В «Атог», как в лирике, автор и читатель образуют целое, «нераздельное “мы”» [13, с. 316], поскольку авторские ощущения стремятся стать и читательскими переживаниями.

Поэтическая тетрадь Ники образует отдельную монологическую структуру. С одной стороны, стихотворения — это экскурсы в недавнее тюремное бытие, способ постижения испытанного горя и отчаяния. Стихотворный текст, по мнению Е. А. Касатых, «соотносится с событийным планом романа, <...> подготавливает исповедь Ники, на его уровне происходит внутренний монолог между Никой и Морицем. Лирический текст компенсирует отсутствие пространственных описаний лагерной действительности, где передано самоощущение героини в тяжелых условиях» [6, с. 12]. Стихотворения являются попыткой пусть и «в воздух» [14, с. 31], но высказаться, очертить контур личности, выразить творческое, неподвластное никому «я». С другой стороны, поэтический текст в «Атог» — средство морального самоопределения, разъяснения своей позиции. В кризисные моменты жизни Нике недостаточно обычных объяснений, она переходит к лирическому выражению чувств.

«Атог», наряду с корпусом поэтических произведений, написанных в лагере, формирует лирический модус цветаевского творчества. Роман являет лирическую жан-

ровую модель. В произведении она прежде всего создается за счет преобладания субъективной этической позиции главной героини, ставшей авторским alter ego. Ника как лирическая героиня романа, рожденного в заключении, через экспрессию повествования о себе и лагерных друзьях, утверждает автономию, ценность человеческого сознания, свободу его волеизъявления и творческого проявления. Лирической формой жанра в эпоху тоталитарной порабощенности А. Цветаева отстаивает сокровенную индивидуальную, человеческую суть. Благодаря лирическому членению (предметному, речевому, тематическому) ратифицируется «живая» личность, преодолевается искусственность отчуждения между миром свободы и неволи, обозначаются естественные жизненные связи между людьми. «Атог» реализует аксиолого-гуманистическую концепцию, призванную защищать авторитетность и достоинство человека в любых исторических, политических и общественных условиях.

Лиричность, определившая вектор творческого сознания А. Цветаевой в годы дальневосточного заключения, активно проявит себя и в последующих произведениях («Воспоминания», «Моя Сибирь», «Неисчерпаемое» и др.). Она, представленная в нравственной точке зрения, субъектном повествовательном тоне, будет утверждать гуманистический взгляд, возможность сохранять душу даже в нечеловеческих обстоятельствах.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- 1 Буди благословен тот день и час: Мемориальный каталог Анастасии Ивановны Цветаевой из фондов Музея семьи Цветаевых в Ново-Талицах. Иваново: ИД «Референт»; Изд-во Музея семьи Цветаевых в Ново-Талицах, 2009. 48 с.
- 2 *Гинзбург Л. Я.* О лирике. М.; Л.: Сов. писатель, 1964. 382 с.
- 3 *Есенина Е. А.* Проза А. И. Цветаевой: автобиографизм и мифотворчество // *Studia Litterarum*. 2017. Т. 2, № 4. С. 218–229. DOI: 10.22455/2500-4247-2017-2-4-218-229
- 4 *Зинова Е. А.* Проблема соотношения автора и героя на примере романа А. И. Цветаевой «Атог» // *Дискуссия*. 2015. № 2. С. 140–146.
- 5 «Зовут ее Ася. Но лучшее имя ей — Пламя...» // *Грани*. 2014. № 252. С. 52–80.
- 6 *Касатых Е. А.* Мир творчества А. И. Цветаевой: художественное, онтологическое, событийное: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Шуя, 2009. 18 с.
- 7 *Медведев А. А.* Концепт тишины в лирике А. И. Цветаевой 1937–1943 гг. // *Вестник ЧелГУ*. 2014. № 9–1. С. 319–325.
- 8 *Поэтика: словарь актуальных терминов и понятий / главный научный редактор Н. Д. Тамарченко.* М.: Изд-во Кулагиной; Intrada, 2008. 358 с.
- 9 *Резниченко О. М.* Вера помогла выжить // *Последний луч Серебряного века: Воспоминания об Анастасии Цветаевой.* М.: Изд-во Дома-музея Марины Цветаевой, 2010. С. 81–84.
- 10 *Рымарь Н. Т.* Лирический роман: творческие задачи и поэтика. Самара: Изд-во СамГУ, 2008. 80 с.
- 11 *Смыковская Т. Е.* «Рая весть в трехмерности аду»: специфика художественного топоса лагерных стихотворений Анастасии Цветаевой // *Филологические науки. Научные доклады высшей школы*. 2018. № 1. С. 97–104.
- 12 *Смыковская Т. Е.* «Две неразлучных...»: творческое сопряжение и душевная сообразность сестер Цветаевых // *Вестник славянских культур*. 2019. Т. 52. С. 177–187.

- 13 Хализев В. Е. Теория литературы. М.: Высшая школа, 2000. 398 с.  
14 Цветаева А. И. Amor. М.: Книга по Требованию, 2014. 456 с.

\*\*\*

© 2022. Tatyana E. Smykovskaya  
Blagoveshchensk, Russia

**ANASTASIA TSVETAEVA'S NOVEL *AMOR*:  
THE LYRICAL GENRE MODEL AS THE EMBODIMENT  
OF SPIRITUAL RESISTANCE**

**Abstract:** The study looks at Anastasia Tsvetaeva's novel *Amor*, the first draft of which (1939–1941) was composed when the author was incarcerated in Amurlag, a labor camp located in the Soviet Far East. Tsvetaeva resumed work on the manuscript, which was smuggled to Moscow by some free workers employed in the camp, in 1960, after she had served her term of “perpetual exile” in Siberia. Yet the definitive, canonical text was completed only in the 1980s. The novel was first published in the journal *Moskva*. The paper examines the novel from a concrete, genre-based perspective and interprets it as a lyrical work, owing to its focus on the psychological depiction of the consciousness of the protagonist, Nikki, Tsvetaeva's alter ego. The genre of the lyrical novel, to which the work conforms, determines its poetics. *Amor* exhibits a degree of multilayered lyrical fragmentation that frames several of its aspects: narrational and compositional structure (a multilayered chronotope), mythopoetic dimension (a novel about the authorial self, the poem about Moritz, and the author's own verse productions), discursive design (complex monologues of a voiced and interior kind), portrait sketches, and landscapes notes. By making use of this lyrical genre during a period of the totalitarian enslavement of the individual, Tsvetaeva asserts the value of every human being and gives expression of her axiological and humanistic stance, aimed at defending personhood under any historical and social circumstances.

**Keywords:** Anastasia Tsvetaeva, “Amor”, genre, lyrical novel, lyrical heroine, lyrical fragmentation.

**Information about the author:** Tatyana E. Smykovskaya — PhD in Philology, Associate Professor, Blagoveshchensk State Pedagogical University, Lenina St. 104, 675000 Blagoveshchensk, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3800-0239>  
E-mail: [tarkatova@yahoo.com](mailto:tarkatova@yahoo.com)

**Received:** February 05, 2020

**Approved after reviewing:** June 15, 2020

**Date of publication:** March 28, 2022

**For citation:** Smykovskaya T. E. Anastasia Tsvetaeva's novel *Amor*: the lyrical genre model as the embodiment of spiritual resistance. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2022, vol. 63, pp. 198–207. (In Russian) <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-198-207>

**REFERENCES**

- 1 *Budi blagosloven tot den' i chas: Memorial'nyi katalog Anastasii Ivanovny Tsvetaevoi iz fondov Muzeia sem'i Tsvetaevykh v Novo-Talitsakh* [Blessed Be That Day and Hour: Anastasia Tsvetaeva Memorial Catalogue of Items from the Tsvetaev Family

- Museum]. Ivanovo, ID “Referent”; Izdatel'stvo Muzeia sem'i Tsvetaevykh v Novo-Talitsakh Publ., 2009. 48 p. (In Russian)
- 2 Ginzburg L. Ia. *O lirike* [On Lyrical Poetry]. Moscow, Leningrad, Sovetskii pisatel' Publ., 1964. 382 p. (In Russian)
- 3 Esenina E. A. Proza A. I. Tsvetaevoi: avtobiografizm i mifotvorchestvo [Anastasia Tsvetaeva's Prose: Autobiographism and Mythmaking]. *Studia Litterarum*, 2017, vol. 2, no 4, pp. 218–229. (In Russian) DOI: 10.22455/2500-4247-2017-2-4-218-229
- 4 Zinova E. A. Problema sootnosheniia avtora i geroia na primere romana A. I. Tsvetaevoi “Amor” [The Issue of the Author-Hero Correlation in Relation to the Novel “Amor” by Anastasia Tsvetaeva]. *Diskussiia*, 2015, no 2, pp. 140–146.
- 5 “Zovut ee Asia. No luchshee imia ei — Plamia...” [“Her Name Is Asya. But She Is Best Called The Flame”]. *Grani*, 2014, no 252, pp. 52–80. (In Russian)
- 6 Kasatykh E. A. *Mir tvorchestva A. I. Tsvetaevoi: khudozhestvennoe, ontologicheskoe, sobytiinoe* [The World of Anastasia Tsvetaeva's Art: Fictions, Ontology, Events: PhD thesis]. Shuia, 2009. 18 p. (In Russian)
- 7 Medvedev A. A. Kontsept tishiny v lirike A. I. Tsvetaevoi 1937–1943 gg. [The concept of silence in the poetry of A. I. Tsvetaeva 1937–1943]. *Vestnik ChelGU*, 2014, no 9–1, pp. 319–325. (In Russian)
- 8 *Poetika: slovar' aktual'nykh terminov i poniatii* [Poetics: A Dictionary of Current Terms and Concepts], chief scientific editor N. D. Tamarchenko. Moscow, Izdatel'stvo Kulaginoi; Intrada Publ., 2008. 358 p. (In Russian)
- 9 Reznichenko O. M. Vera pomogla vyzhit' [Faith Helped Them Survive]. *Poslednii luch Serebriianogo veka: Vospominaniia ob Anastasii Tsvetaevoi* [The Last Ray of the Silver Age: Reminiscences of Anastasia Tsvetaeva]. Moscow, Izdatel'stvo Domamuzeia Mariny Tsvetaevoi Publ., 2010, pp. 81–84. (In Russian)
- 10 Rymar' N. T. *Liricheskii roman: tvorcheskije zadachi i poetika* [The Lyrical Novel: Poetics and Creative Purposes]. Samara, Izdatel'stvo SamGU Publ., 2008. 80 p. (In Russian)
- 11 Smykovskaia T. E. “Raia vest' v trekhmernosti adu”: spetsifika khudozhestvennogo toposa lagernykh stikhotvorenii Anastasii Tsvetaevoi [“Paradise news in the three-dimensionality of hell”: the specificity of artistic topos of the camp poems by Anastasia Tsvetaeva]. *Filologicheskie nauki. Nauchnye doklady vysshei shkoly*, 2018, no 1, pp. 97–104. (In Russian)
- 12 Smykovskaia T. E. “Dve nerazluchnykh...”: tvorcheskoe sopriazhenie i dushevnaia soobraznost' sester Tsvetaevykh [“The two inseparables”: creative junction and spiritual affinity between the Tsvetaeva sisters]. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2019, vol. 52, pp. 177–187. (In Russian)
- 13 Khalizev V. E. *Teoriia literatury* [Literary Theory]. Moscow, Vysshaia shkola Publ., 2000. 398 p. (In Russian)
- 14 Tsvetaeva A. I. *Amor* [Amor]. Moscow, Kniga po Trebovaniuu Publ., 2014. 456 p. (In Russian)

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-208-220>

УДК 821.161.1.0 + 81-26

ББК 81.2-3

Научная статья / Research Article

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

© 2022 г. Г. И. Шляхова

г. Москва, Россия

## ЛЕКСИКО-СЕМАНТИЧЕСКАЯ СФЕРА МЕНТАЛЬНОСТИ В ПОЭТИЧЕСКИХ ТЕКСТАХ ИГОРЯ СЕВЕРЯНИНА

**Аннотация:** В статье рассматривается развитие ментальной семантики у многозначных слов на материале поэзии Игоря Северянина. Лексика ментальной сферы исследуется отечественными и зарубежными учеными, специалистами в области семантики и смежных дисциплин, так как именно посредством ее употребления в языке отражается миропонимание наций и отдельных их представителей — авторов конкретных речевых высказываний. При частом употреблении в языке переносного значения слова такой лексико-семантический вариант (ЛСВ) становится узуальным, ментальная сема закрепляется в толковом словаре. Однако художественная (особенно поэтическая) речь характеризуется большей вариативностью значений. При авторском словоупотреблении в стихотворениях у слов, не имеющих узуального ментального значения, развивается новая семантика, существующая в конкретном контексте. Произведения Северянина как поэта, отводящего лексике ментальной сферы важное место в своем творчестве, оказываются очень показательны. Ряд слов, не имеющих ментальной семы согласно их словарным значениям, приобретая ее в контексте оказываются авторскими средствами художественной выразительности и семантическими неологизмами. В ряде других случаев наблюдается противоположное явление: семантический сдвиг, утрата лексемами в контексте их узуального ментального значения.

**Ключевые слова:** слова ментальной сферы, лексика, семантика, полисемия, переносные значения слов, лексико-семантические поля, идиостиль, лингвопоэтика, язык художественной литературы, Игорь Северянин.

**Информация об авторе:** Галина Игоревна Шляхова — аспирант, Литературный институт им. А. М. Горького, Тверской бульвар, д. 25, 123104 г. Москва, Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6618-4074> E-mail: [galine\\_24@mail.ru](mailto:galine_24@mail.ru)

**Дата поступления:** 03.05.2021

**Дата одобрения рецензентами:** 15.09.2021

**Дата публикации:** 28.03.2022

**Для цитирования:** Шляхова Г. И. Лексико-семантическая сфера ментальности в поэтических текстах Игоря Северянина // Вестник славянских культур. 2022. Т. 63. С. 208–220. <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-208-220>



## Введение

В областях языкознания, в первую очередь семантике, а также ряде смежных дисциплин (лингвокультурология, социолингвистика, психолингвистика и т. п.), в последние десятилетия обнаруживается высокий интерес к лексике ментальной сферы. Интерес этот вполне оправдан и обоснован, так как именно данный пласт лексики обозначает внутренний мир носителей языка, дает представление о нем в языковой картине мира.

Лексико-семантическое поле ментальной сферы в последние десятилетия является актуальным предметом лингвистических исследований во всем мире. В работах зарубежных авторов освещается проблема отражения в лексическом значении слов паттернов мышления (см., например, Ch. Hardy [15], J. Seguí [18]) и взаимосвязи мозговой активности и языкового сознания человека (например, [17; 20]). Являясь ярким выразителем сознания носителей определенного языка, лексика ментальной сферы представляет интерес для лингводидактики, так как ее анализ при освоении иностранного языка позволяет лучше понять картину мира народа изучаемого языка [19]. «Опыт отечественной лингвистики, как и трудами В. Гумбольдта, О. Есперсена, Ш. Балли, Э. Бенвениста, Г. Гийома и современных исследователей, укреплен научный интерес к человеку: и в общественно-историческом смысле — как к создателю языка, воплощающего картину мира, и в конкретном — как к говорящему лицу, производителю данного текста» [4, с. 20]. Современное состояние лексики ментальной сферы русского языка рассматривается многими учеными, в том числе за рубежом [16].

Выход слова за пределы своего лексико-семантического поля в другое, обусловленный развитием особого значения, которое объединяет это слово с другими на основании общего семантического признака, не свойственного слову в его узальном употреблении, — одна из характерных черт поэтического словоупотребления. И именно на этой особенности расширения семантики слов и включения их в новые лексико-семантические связи строится расширение и усложнение смыслов (при малой форме) в поэтических текстах [2].

## Методы и материал исследования

Поскольку лирика представляет собой «литературный род, выражающий мысли, чувства и переживания субъекта, провоцирующий у читателя (слушателя) иллюзию сопереживания и тяготеющий к стиховой форме» [5], поэтические произведения как в плане насыщенности соответствующей лексикой, так и в плане многообразия реализуемых в контексте значений наиболее полно раскрывают семантику ментальности. Таким образом, с одной стороны, творчество Игоря Северянина лишь вписывается в общие тенденции.

Вместе с тем частотный анализ словоупотреблений лексики ментальной сферы в стихотворениях И. Северянина позволяет пронаблюдать, что лексем с семантикой ментальности количественно доминируют в поэтическом языке эгофутуриста по сравнению с его современниками — другими поэтами «серебряного века». Согласно данным Национального корпуса языка [6], в авторском подкорпусе И. Северянина общим объемом в 56 982 слова с применением фильтра по семантическим признакам находим 1176 лексем со значением ментальной сферы и со значением *воля* психической сферы, из них 511 приходится на непредметные имена и 665 — на глагольные формы. Таким образом, процент словоупотреблений лексики с ментальной семантикой в стихотворениях И. Северянина, вошедших в подкорпус, составляет 2,08%. Этот показатель выше, чем в поэтическом подкорпусе эпохи Игоря Северянина в целом (аналогичный расчет по всем поэтическим текстам, созданным между 1900 и 1940 гг., дает цифру 1,49%),

и выше, чем у отдельно взятых поэтов — современников И. Северянина. Для сравнения результаты такого же расчета на основании данных Национального корпуса языка по другим авторам начала XX в.: А. Блок — 2,05%, В. Брюсов — 1,98%, Мирра Лохвицкая — 1,92%, К. Олипов — 1,7%, В. Маяковский — 1,2%.

Эти подсчеты дают основание говорить о преобладании лексики ментальной сферы в идиостиле Игоря Северянина и обуславливают исследовательский интерес к развитию в словах поэтических текстов эгофутуриста семантики ментальности. Кроме того, провозглашая лозунги основанной им поэтической школы эгофутуризма, первым из них И. Северянин формулирует: «Душа — единственная истина» [1], тем самым помещая внутренний мир лирического героя в центр творчества, что закономерно выражается на лексическом уровне превалированием слов ментальной сферы в лексиконе поэта.

### Анализ и результаты исследования

У многих полисемичных лексем в ментальное поле входят лишь некоторые лексико-семантические варианты, каждый из которых реализует соответствующее значение при погружении в контекст.

Так, глагол *краснеть* согласно статье толкового словаря помимо буквального значения, передающего цветовую характеристику, имеет переносное — «стыдиться» [7, с. 461]. В произведениях Игоря Северянина первое значение можно встретить при описании природных явлений: например, в строке «*И покраснело солнце над лужайкой*» [8, с. 526] из стихотворения «Каприз царя», сборник «Миррэлия». Но чаще в лирике эгофутуриста присутствует переносное значение данного глагола; этот лексико-семантический вариант находим у И. Северянина в строке «*при встречах с девочками краснел*» [8, с. 872] из стихотворения «Страничка детства», сборник «Классические розы», где *краснел* употреблено в значении «смущался», которое весьма близко к переносному словарному значению «стыдиться».

Интересное контекстуальное соединение двух значений, прямого и переносного, глагола *краснеть* автор предлагает в заключительном катрене стихотворения “Charlotte Cordé” из сборника «Златолира»:

По мертвому лицу ее палач  
Нанес удар и прочь отбросил тело,  
Тогда от оскорбления, как кумач,  
Лицо казненной в гневе покраснело [8, с. 199].

Здесь на основании сюжета ясно, что глагол *покраснеть*, употребленный для характеристики лица казненной, означает смену цвета и не может заключать в себе ментальную сему, так как героиня мертва, а значит, лишена сознания и эмоций. Тем не менее, чтобы подчеркнуть возмущение поступком палача, поэт вводит добавочное значение, уточняя, что лицо казненной покраснело от гнева. Это переносное контекстуальное значение не совпадает со словарным («стыдиться»), однако также демонстрирует фигуральный переход от цветовой характеристики к описанию внутреннего мира человека, так как сфера чувств семантически сближается и пересекается с ментальной сферой. При этом синтаксически сказуемое *покраснело* относится к подлежащему *лицо*; это существительное, обозначая часть тела и по грамматическим признакам являясь неодушевленным, сочетается со словами ментальной сферы для выражения морального состояния одушевленного субъекта — обладателя лица. Поскольку в стихотворе-

нии субъект — казненная героиня, употребление словосочетания *покраснеть от гнева* в отношении ее лица выступает средством художественной образности. Красный цвет в данном контексте превращается в символ, передающий чувство оскорбления, осквернения чести.

Полисемичная лексема *сон* при употреблении в поэтических контекстах также развивает различные ЛСВ. Как известно, в русском языке *сон* имеет два значения — физиологическое состояние покоя, при котором ослабевает деятельность сознания, и подсознательные видения, возникающие в спящем состоянии [8, с. 1113]. Обратимся к стихотворениям из сборника «Громокипящий кубок», в которых И. Северянин развивает в зависимости от поэтической идеи эти два ЛСВ. В ряде поэтических произведений очевидно отсутствие ментальной семантики у лексемы *сон*. *Сон* означает тишину, покой, бездвижность, отсутствие какой-либо активности: «*Пробудить ее невыспавшийся сон*» [8, с. 43] из стихотворения «Русская», «*Сон смерти — глуше, чем спит скала*» [8, с. 44] из стихотворения «Пасхальный гимн», «*Когда на озеро слетает сон стальной*» [8, с. 39] из стихотворения «Весенняя яблоня». При этом *сон* из физиологического состояния живого организма, которому соответствует первое узуальное значение в словарной статье, преобразуется в метафору, относящуюся к неодушевленным объектам, как в процитированных примерах. В других контекстах, напротив, бесспорно выделяется ментальная составляющая лексемы. Например, в строке «*Во сне со мной беседовали боги*» [8, с. 39] из стихотворения «Боги» слово *сон* употреблено в значении «видение, игра воображения». Тот же ЛСВ со значением фантазии, рисуемой подсознанием, но не существующей в действительности, лексема реализует в стихотворении «Балькис и Валтасар» [8, с. 81], где *сон* стоит в ряду однородных членов с двумя контекстуальными синонимами — *мечта* и *каприз*, принадлежащими в данном случае одному семантическому полю: «*Все это — сон, мечта, каприз...*». В ряде других словоупотреблений трудно разделить лексико-семантические варианты полисемичного слова и определить, какое же значение предполагал выделить автор. Например, в стихотворении «Полонез “Титания”» находим сравнительный оборот «*благоуханная, как детский сон*» [8, с. 66], и в поэтическом контексте нет уточнений, имеется ли в виду *сон* как безмятежный отдых ребенка или как яркие видения, посещающие детское сознание. В строках «*И тени их баюкают мой сон / В ночь летнюю, колдуя мозг певучий*» [8, с. 85] из стихотворения «Памяти Амбруаза Тома», с одной стороны, сказуемое *баюкают* позволяет рассматривать *сон* как погружение в бессознательное состояние и обретение лирическим героем покоя, а с другой — деепричастный оборот «*колдуя мозг певучий*» указывает на работу подсознания под влиянием теней литературных персонажей, перечисленных в стихотворении (Офелия, Гамлет, Вильгельм, Реймонд, Филина и Миньона [8, с. 85]) и, вероятно, снящихся лирическому герою.

Неоднозначность контекстуального толкования лексемы *сон* возникает и в стихотворении «Грасильда»:

Повсюду сон, везде туман,  
Как обруч — голоса [8, с. 76].

Сами по себе эти строки не содержат информации о том, означает ли здесь *сон* повсеместное спокойствие или полную замену реальности подсознательными картинами. Предположить, что более вероятно второе толкование, можно лишь на основании интертекстуального анализа стоящей рядом и связанной со *сном* синтаксическим

параллелизмом лексемы *туман*, которая ассоциируется с ментальными понятиями — *обман, мираж, затрудненное понимание, отсутствие ясности мышления*. У И. Северянина можно найти такое словоупотребление в переносном значении в строке «Грядущее, — оно в тумане...» [8, с. 648] из стихотворения «Поэза душевной боли», сборник «Менестрель».

Другая полисемичная лексема, сочетающая среди своих ЛСВ ментальные и нементальные значения, — прилагательное *простой*. В монографии «Языковая картина мира и системная лексикография» приводится список лексико-семантических вариантов этого слова, в котором насчитывается 13 позиций [14, с. 766–777]. При этом три из них позволяют включить ЛСВ слова в ментальную сферу: *простой* в значении «несложный» (характеристика объекта с точки зрения сложности его изучения и понимания), *простой* в значении «нехитрый» (периферийное значение между интеллектуальными способностями и чертами характера) и *простой* в значении «неумный» (ЛСП *ум*).

Словоформы прилагательного *простой* несколько раз употребляются Игорем Северяниным в утопической эпопее «Солнечный дикарь».

Да здравствует словарь простейших слов,  
Которые сердца приемлют наши! [9]

В данном случае глагол *приемлют*, содержащий в себе сему *понимание*, указывает на принадлежность прилагательного *простейших* к ментальной сфере: оно имеет здесь значение «самых понятных, удобных для восприятия и осмысления».

Но предпочтенье отдаю простому —  
Природному. Работа, что сложна,  
Принадлежит, по существу, содому [9]

В этом контексте, в оппозиции с антонимом *сложна* (работа), прилагательное *простой* сохраняет то же ментальное значение: *простой* означает «ясный», *сложный* означает «необоснованно путаный, мудреный».

Однако в том же стихотворении встречаем словосочетание «*простых семейных драм*», где *простых* означает «обычных», т. е. утрачивается ментальная семантика. Несколько другое, но также нементальное значение слово развивает в следующих строках:

Ах, нет лекарств целебней лдяных рос  
И средств простейших лучше [9]

Здесь на основании смысла фрагмента прилагательное *простейших* имеет значение «базовых, примитивных».

Кроме того, бывает, что сложное сочетание идей в небольшом контексте лишает читателя и исследователя возможности определить наверняка, какой из лексико-семантических вариантов слова имелся в виду автором. Вот еще один отрывок из поэмы «Солнечный дикарь»:

Сирень — простое дерево, Сирень  
Бесхитростна, как ты, душа поэта [9].

В данном контексте *простое* может означать как «обычное, ничем не выдающееся», так и выступать синонимом к прилагательному *бесхитростна*, следующему далее. В первом случае лексема не будет являться ментальной. Если же допустить, что автор с большей вероятности имел в виду второй ЛСВ, то характеристики, даваемые в стихотворении сирени, выстраиваются в градацию, раскрывающие ее образ: *простота* в значении «наивность» => отсутствие хитрости => сходство с душой поэта. При таком толковании прилагательное *простое*, относясь к дереву, является олицетворением, так как наделяет дерево ментальными свойствами.

Таким образом, из рассмотренных примеров видно, что обычно многозначные слова выражают в поэтических контекстах свои узуальные значения. Но при этом в ряде случаев невозможно точно определить единственный лексико-семантический вариант, выбранный автором, поскольку каждое слово в стихотворении несет в себе многоуровневую смысловую нагрузку, имеет добавочные ассоциативные, метафорические и символические коннотации.

Ментальной семантикой могут быть наделены не только самостоятельные части речи, но также модальные и служебные слова. Лингвисты отмечают «существование в языке особых междометий и восклицаний, сопровождающих ментальный процесс» [12, с. 606], для обозначения которых введен термин «когнитивные междометия» [10, с. 117]: к ним относятся восклицания, издаваемые субъектом при получении или постижении информации: «А, понял!», «Эврика, догадался», «О, идея» и т. д.

У И. Северянина можно найти много случаев наделения ментальной семантикой модальных слов и слов служебных частей речи. В стихотворении «До первой встречи» (сборник «Очаровательные разочарования») употреблен фразеологический оборот *видит Бог* [9], который выступает в роли модальной частицы и означает подчеркивание говорящим достоверности его слов (ЛСП *истина*). Другое устойчивое выражение в значении частицы с ментальной семантикой обнаруживается в стихотворении «Стеклопанельная дверь» из сборника «Менестрель»: в восклицании «*подумать только, оттенков в море было столько!*» [8, с. 647] оборот *подумать только* имеет в своем составе глагол ментальной сферы *подумать*, а сам фразеологизм передает удивление героини, но не наделен полноценным содержанием в составе предложения. Аналогичным образом модальное значение, отражающее ментальное восприятие, заключает в себе вводная конструкция в строке «*Быть может, жизнь несет тот бой с собою*» [8, с. 652] из стихотворения «Терцина-колибри» (сборник «Менестрель»): *быть может* указывает на субъективность фразы, сомнение говорящего. В том же сборнике можно найти пример употребления в ментальном значении предлога *против*: фраза «*все против всех*» [8, с. 645] из стихотворения «Люди ли вы?» означает столкновение мнений.

Наибольший интерес с точки зрения анализа лексики ментальной сферы в идиостиле И. Северянина представляют слова, которые в своих узуальных значениях не предполагают ментальной семантики, однако, попадая в художественное произведение, развивают новые ЛСВ. Некоторые из них не являются авторским открытием И. Северянина и знакомы читателю по другим контекстам. Для иллюстрации таких словоупотреблений назовем следующие словосочетания:

— «*я чувствую, как зреет книга*» («Зреющая книга», сборник «Литавры солнца» [9]) — *зреет* в значении «рождается в мыслях, придумывается»;

— «*тебя чернить он станет подозреваем*» [8, с. 32] — *чернить* в значении «иметь негативное мнение» («Примитивный романс», сборник «Громокипящий кубок»).

В строке «*Имя твое отдаст земляникой*» стихотворения «Имя твое» из сборника «Очаровательные разочарованья» [9] *отдаст* означает «ассоциируется». Значение уточняется за счет синтаксического параллелизма: в другом катрене этого стихотворения находим формулировку «*Имя твое означает победу*», и такое композиционное построение указывает на синонимию предикативов *отдаст* и *означает*.

Интересны и случаи появления у возвратного местоимения *себя* несвойственного ему ментального значения в таких контекстах, когда оно заменяет наименования психической сферы в широком смысле. Речь идет о таких устойчивых оборотах, как *прийти в себя*, где словоформа *в себя* синонимична понятию сознания (эквивалент фразеологизма — *прийти в сознание*); *выйти из себя*, где под формой возвратного местоимения имеется в виду душевное равновесие (синонимичный фразеологизм — *выйти из (душевного) равновесия*); *быть не в себе*, имеющем эквивалент с лексемой ментальной сферы в своем составе — *быть не в своем уме*, т. е. *в себе* означает умонастроение субъекта. Не являясь самодостаточным названием ментальных феноменов, *себя*, как и любое местоименное слово, отсылает к ним в определенных контекстах [10, с. 397]. В поэтическом языке Игоря Северянина также наблюдается такой перенос ментального значения на местоимение. Например, в стихотворении «Отрекшаяся от себя» из сборника «Очаровательные разочарованья» о героине сказано:

Нашла в себе довольно твердости  
Представить, что былого нет [9]

Здесь *в себе* означает «в своем характере» и дается отсылка к психической организации героини.

Для некоторых лексем ментальное значение, проявляющееся в поэтическом контексте, оригинально и нетипично. Такие ЛСВ можно считать семантическими неологизмами автора:

— «*тот, кому родня тебя лелеет*» — *лелеет* в значении «прочит, предусматривает» («Солнечным путем», сборник «Очаровательные разочарованья» [9]);

— «*стихи твои пьются, как струи Аи*» — глагольная форма *пьются* имеет значение «воспринимаются» и одновременно представляет собой метафору, указывая на сходство стихов с водами реки («Все ясно заранее», сборник «Очаровательные разочарованья» [9]);

— «*благодаря Науке я гремлю*» — *гремлю* в значении «известен» (поэма «Солнечный дикарь» [9]);

— «*благоговейно, вдохновенно, переживая каждый слог*» — *переживая* в значении «осмысливая, осознавая» («Пенье стихов», сборник «Литавры солнца» [9]).

Исследователи отмечают в языке и обратное явление: ментальное по своему словарному значению слово семантически опустошается. В частности, некоторые лингвисты (например, [11; 13]) находят, что в первом лице единственного числа настоящего времени глаголы *мнения* имеют семантику, отличную от прочих форм: «...ментальная лексика в этой форме претерпевает сдвиг в значении, становясь семантически опустошенной, и фактически функционирует в качестве своеобразных модальных показателей достоверности излагаемого» [3, с. 47]. Этот процесс, в самом деле, иногда заметен и в поэтическом языке И. Северянина. В предложении «*Я думаю, для зверя все равно, / Как он живет и как он умирает...*» из утопической эпопеи «Солнечный дикарь» [9] оборот *я думаю* выступает скорее в качестве вводной конструкции, предваряющей

утверждение, нежели реально указывает глаголом *думать* на мысль или мнение лирического героя. Построить такое предположение позволяет расположение данной фразы в финальных строках одного из разделов поэмы, на протяжении которого лирический герой в весьма безапелляционной, аксиоматичной форме излагает суждения, которые затем подытоживает процитированным фрагментом.

Любопытны контекстуальные трансформации семантики глагола *ждать*. В большинстве случаев глагол и производные от него слова наделены ментальным значением. «*В сознаны ожидая смерть*» [8, с. 172] («Осенние мечты», сборник «Златолира»), «*Чего-то жду, кого-то жду... / Так страстно жду весь день...*» [8, с. 268] («Поэза майских дней», сборник «Victoria Regia»), «*Ожидая тщетно выполненья*» («Сказка сиреновой кисти» (пастель), сборник «Громокипящий кубок» [8, с. 73]), «*И ждет душа весну-чарунью*» («Стихи о нужде и достатке», сборник «Литавры солнца» [9]) — в такого рода предложениях *ждать* означает «мысленно представлять предстоящее, опасаясь или, напротив, желая его наступления». Однако сема ментальности исчезает в «Chanson Russe» из сборника «Громокипящий кубок», где глагол употреблен в форме побудительного наклонения с дефисом между повторяющимися частями в составе фразеологической конструкции:

Муж-то старый, муж-то хмурый укатил в село под Тройцу.  
Хватит хмелю на неделю, — жди-пожди теперь пропойцу! [8, с. 44]

Отсутствие подлежащего указывает на ментальную нейтральность глагола (отсутствие идеи ожидания со стороны какого-либо конкретного субъекта) и наделение его значением модальности: указание на низкую вероятность, что герой придет домой в течение недели.

Похожая «нементальная» семантика и у формы повелительного наклонения *подожди* в восклицании «*Подожди ж ты, глупый Фертифлюр!*» стихотворения «Заботы Персюльки» из сборника «Очаровательные разочарованья» [9]. В данном обороте глагол означает угрозу со стороны говорящего, но не ожидание как ментальный процесс со стороны адресата.

В строках «*Чего ж ты ждешь, пророк, Илья? / Гречи из всех своих орудий!*» стихотворения «Поэза моих наблюдений» из сборника «Менестрель» [8, с. 646] глагол *ждать* употреблен в значении «медлить», т. е. ментальная семантика заменена здесь семантикой действия.

Глагол *забыть*, входящий на основании узуального значения в ЛСП *память*, также способен утрачивать ментальную семантику в повелительном наклонении: «*Приди ко мне, забудь столицу*» [8, с. 35] («Письмо из усадьбы», сборник «Громокипящий кубок»), «*Откажись, пока не поздно, Ляля, / От меня! Забудь меня, забудь!..*» («Письмо до первой встречи», сборник «Очаровательные разочарованья» [9]). В подобных примерах *забудь* означает в большей степени «брось, оставь», нежели «сотри из памяти», т. е. речь о реальном, а не ментальном действии. В стихотворении «Поэза душевной боли» из сборника «Менестрель» находим строки «*позабыл весь мир о мире надолго или навсегда*» [8, с. 648], где словоформа *позабыл* означает отсутствие мира на Земле в эпоху войн, но не относится к способностям памяти субъектов, наделенных сознанием.

Еще один пример утраты глаголом ментальной семы в контексте возьмем из стихотворения «Секстина XIII» (сборник «Менестрель»):

Чем ты жива, мудрейшая, — о, древность?  
Не вспомнив страсть, кто древность воспоет?  
Не оттого ль бессмертен твой полет,  
Что знала ты любви и страсти гнет? [8, с. 664]

Это обращение лирического героя адресовано древности, т. е. подразумеваемый субъект при глаголе *знать* выражен неодушевленным абстрактным существительным. Глагол *знать*, входящий согласно своему узуальному значению в ядро семантического поля ментальности, в данном случае не будет отнесен даже к периферии поля: он указывает лишь на наличие любви и страсти в древности, но не характеризует отношение древности к этим присущим ей явлениям с ментальной точки зрения.

### Выводы

Итак, художественная речь в целом и поэзия в особенности наиболее интенсивно используют лексику ментальной сферы, развивая в контексте новые, часто переносные, значения на основе узуальных. Стихотворения Игоря Северянина в этой связи можно считать показательными, так как в его художественных текстах слова с ментальной семантикой занимают важную позицию: это подтверждается и сформулированными самим автором лозунгами эгофутуризма, и частотным анализом словоупотреблений лексем ментальной сферы в его поэзии.

У полисемичных лексем в ментальное поле могут входить лишь некоторые из их лексико-семантических вариантов, причем в поэтическом контексте не всегда однозначно ясно, какая из сем реализуется.

У некоторых слов семантика меняется в зависимости от грамматической формы, и тогда носителем ментального значения выступает не лексема, а лекса, конкретная контекстуальная словоформа. Так, например, в некоторых контекстах особый семантический статус выделяется у первого лица единственного числа настоящего времени глаголов мнения, и случаи употребления таких словоформ, позволяющие говорить об их нетипичной семантике, обнаруживаются и у И. Северянина.

Поэтический контекст способен наделять ментальной семантикой в том числе служебные слова и вводные конструкции, которые, если обратиться к их узуальному толкованию, вне контекста подобными значениями не наделены. У И. Северянина в некоторых контекстах ментальное значение имеют предлоги, модальная частицы, вводные конструкции.

В поэзии И. Северянина ментальные лексико-семантические варианты реализуются в том числе у лексем, которые ни согласно словарным значениям, ни на основании примеров их общего употребления в речи не наделены ментальными семами. Можно считать такие семантические сдвиги средством художественной образности и авторским открытием Игоря Северянина.

Однако у И. Северянина обнаруживается и обратный процесс: семантическое опустошение слов, которые утрачивают в поэтическом контексте значение ментальности, закрепленное за ними узусом.

Исследования лексики ментальной сферы в поэтических контекстах имеют перспективы и могут быть продолжены как на материале других авторов, так и посредством более детального изучения художественного языка И. Северянина, в частности сопоставления частотности и специфики авторского употребления лексем ментальной сферы в произведениях разных периодов творчества.



## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- 1 *Бондаренко В. Г.* Северянин: “Ваш нежный, ваш единственный...” // Poet-severyanin.ru. URL: <http://www.poet-severyanin.ru/library/severyanin-vash-nezhniy-vash-edinstvenniy.html> (дата обращения: 30.08.2021).
- 2 *Иванова М. В.* Лексика «Жития Стефана Пермского», написанного Епифанием Премудрым: автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1987. 64 с.
- 3 *Ильчук Е. В.* Проблемы семантического анализа ментальной лексики: форма 1 лица единственного числа настоящего времени глаголов мнения // Сб. тр. Пятнадцатой междунар. научн. конф. Цивилизация знаний: российские реалии. 2014 г. М.: Российский новый ун-т, 2014. С. 47–49.
- 4 *Кубрякова Е. С., Демьянков В. З.* К проблеме ментальных репрезентаций // Вопросы когнитивной лингвистики. 2007. № 4. С. 8–16.
- 5 Литературная энциклопедия терминов и понятий / гл. ред. А. Н. Николюкин. М.: НПК «Интелвак», 2001. 799 с.
- 6 Национальный корпус русского языка // Ruscorpora.ru. URL: <https://ruscorpora.ru/new/> (дата обращения: 30.08.2021).
- 7 *Ожегов С. И.* Толковый словарь русского языка. М.: Мир и образование, 2017. 1376 с.
- 8 *Северянин И.* Полное собрание сочинений в одном томе / сост. М. Петров. М.: Альфа-книга, 2014. 1241 с.
- 9 *Северянин И.* Сборники стихотворений // Rusilverage.blogspot.com. URL: <https://rusilverage.blogspot.com/2016/10/doc-docx-pdf-rtf-txt-fb2-fb2zip-epub.html> (дата обращения: 30.08.2021).
- 10 Современный русский язык / под ред. В. А. Белошапковой. М.: Альянс, 2011. 800 с.
- 11 *Урмсон Дж.* Парентетические глаголы // Новое в зарубежной лингвистике. М.: Прогресс, 1985. Вып. 16. С. 196–216.
- 12 *Шаронов И. А. А и АГА.* Проблемы описания когнитивных междометий // Понимание в коммуникации. Понимание в коммуникации-2005. Тезисы докладов Междунар. научн. конф. Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, Научно-исследовательский вычислительный центр. М.: Изд-во МГУ им. М. В. Ломоносова, 2005. С. 100–101.
- 13 *Шатуновский И. Б.* Семантика предложения и нереферентные слова (значение, коммуникативная перспектива, прагматика). М.: Языки славянской культуры, 1996. 401 с.
- 14 Языковая картина мира и системная лексикография / В. Ю. Апресян, Ю. Д. Апресян, Е. Э. Бабаева, О. Ю. Богуславская, Б. Л. Иомдин, Т. В. Крылова, И. Б. Левонтина, А. В. Санников, Е. В. Урысон; отв. ред Ю. Д. Апресян. М.: Языки славянских культур, 2006. 912 с.
- 15 *Hardy Ch.* Semantic fields and meaning: a bridge between mind and matter // World Futures. 1997. Vol. 48. P. 161–170.
- 16 *Kikiewicz A. K.* Russian mental verbs as a semantic class // Јужнословенски филолог LXXIII. 2017. Св. 3–4. С. 7–28.
- 17 *Moreno I. M.* The mental lexicon: a contrastive analysis of motion verbs in English and Spanish. Cadix: Universidad de Cádiz, 2020. 44 p.
- 18 *Segui J.* Le lexique mental et l'identification des mots écrits: code d'accès et rôle du contexte // Langue française. L'orthographe: perspectives linguistiques et psycholinguistiques. 1992. № 95. P. 69–79.

- 19 *Tüm G.* Intertwinement of mental lexicon and word production in teaching Turkish as a foreign language // African Educational Research Journal. 2020. № 8 (3). P. 145–153.
- 20 *Zock M. et al.* The Mental Lexicon, Blueprint of the Dictionaries of Tomorrow: Cognitive Aspects of the Lexicon // Frontiersin.org. URL: <https://www.frontiersin.org/research-topics/17890/the-mental-lexicon-blueprint-of-the-dictionaries-of-tomorrow-cognitive-aspects-of-the-lexicon#overview> (дата обращения: 30.08.2021).

\*\*\*

© 2022. Galina I. Shlyakhova  
Moscow, Russia

### LEXICO-SEMANTIC SPHERE OF MENTALITY IN POETIC TEXTS OF IGOR SEVERYANIN

**Abstract:** The paper highlights the development of mental semantics in polysemic words in Igor Severyanin's poetry. The vocabulary of the mental sphere is studied by Russian and foreign scientists, specialists in the field of semantics and related disciplines, since it is through its use that the worldview of nations and their representatives, native speakers, is reflected in language. Frequent use of a word's figurative mental meaning in language makes such a lexico-semantic variant (LSV) commonplace, and leads to the fixation of this new seme in the explanatory dictionary. However, fictional (especially poetic) speech is characterized by greater variability of meanings. Via the author's word use in poems, words that do not have a common mental meaning develop a new semantics existing in a specific context. Severyanin is a poet who assigns an important place to the mental sphere vocabulary in his works, which makes them quite illustrative. Some words that do not have a mental seme according to their dictionary meanings acquire it in context and turn out to be the author's means of artistic expression and semantic neologisms. In a number of other cases, the opposite phenomenon is observed: in the context lexemes lose their usual mental meaning.

**Keywords:** mental sphere words, lexis, semantics, polysemy, figurative meaning, semantic fields, individual style, linguopoetics, language of fiction, Igor Severyanin.

**Information about the author:** Galina I. Shliakhova — post-graduate student, Maxim Gorky Institute of Literature and Creative Writing, Tverskoy blvd 25, 123104 Moscow, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6618-4074> E-mail: [galine\\_24@mail.ru](mailto:galine_24@mail.ru)

**Received:** May 03, 2021

**Approved after reviewing:** September 15, 2021

**Date of publication:** March 28, 2022

**For citation:** Shliakhova G. I. Lexico-semantic sphere of mentality in poetic texts of Igor Severyanin. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2022, vol. 63, pp. 208–220. (In Russian) <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-208-220>

#### REFERENCES

- 1 Bondarenko V. G. Severyanin: “Vash nezhnyi, vash edinstvennyi...” [Severyanin: “Your tender, your only ...”]. In: *Poet-severyanin.ru*. Available at: <http://www.poet->

- severyanin.ru/library/severyanin-vash-nezhniy-vash-edinstvenniy.html (accessed 30 August 2021). (In Russian)
- 2 Ivanova M. V. *Leksika "Zhitii Stefana Permskogo", napisannogo Epifaniem Premudrym* [Lexicon of the Life of Stephen of Perm, written by Epiphany the Wise: PhD thesis, summary]. Moscow, 1987. 64 p. (In Russian)
- 3 Il'chuk E. V. Problemy semanticheskogo analiza mental'noi leksiki: forma 1 litsa edinstvennogo chisla nastoiashchego vremeni glagolov mneniia [Problems of semantic analysis of mental vocabulary: form of the first person singular of present tense of the opinion verbs]. In: *Sbornik trudov Piatnadtsatoi mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii Tsivilizatsiia znanii: rossiiskie realii. 2014 g.* [Proceedings of the Fifteenth International Scientific Conference The Civilization of Knowledge: Russian Realities]. Moscow, Rossiiskii novyi universitet Publ., 2014, pp. 47–49. (In Russian)
- 4 Kubriakova E. S., Dem'iankov V. Z. K probleme mental'nykh reprezentatsii [On mental representations]. *Voprosy kognitivnoi lingvistiki*, 2007, no 4, pp. 8–16. (In Russian)
- 5 *Literaturnaia entsiklopediia terminov i poniatii* [Literary encyclopedia of terms and concepts], editor-in-chief A. N. Nikoliukin. Moscow, NPK "Intelvak" Publ., 2001. 799 p. (In Russian)
- 6 Natsional'nyi korpus russkogo iazyka [National corpus of the Russian language]. In: *Ruscorpora.ru*. Available at: <https://ruscorpora.ru/new/> (accessed 30 August 2021). (In Russian)
- 7 Ozhegov S. I. *Tolkovyi slovar' russkogo iazyka* [Explanatory dictionary of the Russian language]. Moscow, Mir i obrazovanie Publ., 2017. 1376 p. (In Russian)
- 8 Severianin I. *Polnoe sobranie sochinenii v odnom tome* [Complete Works in one volume], compiled by M. Petrov. Moscow, Al'fa-kniga Publ., 2014. 1241 p. (In Russian)
- 9 Severianin I. *Sborniki stikhotvorenii* [Collections of poems]. In: *Rusilverage.blogspot.com*. Available at: <https://rusilverage.blogspot.com/2016/10/doc-docx-pdf-rtf-txt-fb2-fb2zip-epub.html> (accessed 30 August 2021). (In Russian)
- 10 *Sovremennyi russkii iazyk* [Modern Russian language], edited by V. A. Beloshapkova. Moscow, Al'ianS Publ., 2011. 800 p. (In Russian)
- 11 Urmson Dzh. Parenteticheskie glagoly [Parenthetic verbs]. In: *Novoe v zarubezhnoi lingvistike* [New in foreign linguistics]. Moscow, Progress Publ., 1985, vol. 16, pp. 196–216. (In Russian)
- 12 Sharonov I. A. A i AGA. Problemy opisaniia kognitivnykh mezhdometii [Problems of describing cognitive interjections]. In: *Ponimanie v kommunikatsii. Ponimanie v kommunikatsii-2005. tezisy dokladov Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii. Moskovskii gosudarstvennyi universitet im. M. V. Lomonosova, Nauchno-issledovatel'skii vychislitel'nyi tsentr. 2005* [Understanding in communication. Understanding in Communication-2005. Abstracts of the International Scientific Conference Lomonosov Moscow State University, Scientific Research Computing Center. 2015]. Moscow, Izdatel'stvo MGU im. M. V. Lomonosova Publ., pp. 100–101. (In Russian)
- 13 Shatunovskii I. B. *Semantika predlozheniia i nereferentnye slova (znachenie, kommunikativnaia perspektiva, pragmatika)* [Sentence semantics and non-referential words (meaning, communicative perspective, pragmatics)]. Moscow, Iazyki slavianskoi kul'tury Publ., 1996. 401 p. (In Russian)
- 14 *Iazykovaia kartina mira i sistemaia leksikografiia* [Linguistic picture of the world and systemic lexicography], V. Iu. Apresian, Iu. D. Apresian, E. E. Babaeva,

- O. Iu. Boguslavskaja, B. L. Iomdin, T. V. Krylova, I. B. Levontina, A. V. Sannikov, E. V. Uryson; responsible editor Iu. D. Apresian. Moscow, Iazyki slavianskikh kul'tur Publ., 2006. 912 p. (In Russian)
- 15 Hardy Ch. Semantic fields and meaning: a bridge between mind and matter. *World Futures*, 1997, vol. 48, pp. 161–170. (In English)
- 16 Kiklewicz A. K. Russian mental verbs as a semantic class. *Juzhnoslovenski filolog LXXIII*, 2017, no 3–4, pp. 7–28. (In English)
- 17 Moreno I. M. *The mental lexicon: a contrastive analysis of motion verbs in English and Spanish*. Cadix, Universidad de Cádiz, 2020. 44 p. (In English)
- 18 Segui J. Le lexique mental et l'identification des mots écrits: code d'accès et rôle du context. *Langue française. L'orthographe: perspectives linguistiques et psycholinguistiques*, 1992, no 95, pp. 69–79. (In English)
- 19 Tım G. Intertwinement of mental lexicon and word production in teaching Turkish as a foreign language. *African Educational Research Journal*, 2020, no 8 (3), pp. 145–153. (In English)
- 20 Zock M. et al. The Mental Lexicon, Blueprint of the Dictionaries of Tomorrow: Cognitive Aspects of the Lexicon. *Frontiersin.org*. Available at: <https://www.frontiersin.org/research-topics/17890/the-mental-lexicon-blueprint-of-the-dictionaries-of-tomorrow-cognitive-aspects-of-the-lexicon#overview> (accessed 30 August 2021). (In English)

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-221-233>

УДК 821.161.1.0

ББК 83.3(2Рос=Рус)6

Научная статья / Research Article

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

© 2022 г. И. Н. Коржова

г. Москва, Россия

**«ХЛЕБ ПОПОЛАМ, КРОВ ПОПОЛАМ...»:  
МИФОПОЭТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ОСМЫСЛЕНИЯ ДРУЖБЫ  
В ПОЭЗИИ К. СИМОНОВА**

**Аннотация:** В статье рассмотрены стихотворения К. Симонова, посвященные теме дружбы. Их объединяет высокая устойчивость семантики, лейтмотивных связей и речевого воплощения. Наиболее крепким является соединение тем дружбы и смерти. Не общность взглядов и сходство характеров, а единство испытаний, прежде всего смертью, составляет основу товарищества. В описании жизни друзей повторяется действие разделения хлеба, реже — напитка. Устойчивость этого компонента, осмысление его как действия, скрепляющего дружбу, переводит его из бытового плана в ритуальный и требует обращения к мифопоэтическому подходу. В статье исследуются религиозные и народные варианты обряда преломления хлеба, учитывается отражение этого знакового действия в советской поэзии. Исследование позволяет прийти к выводу, что поэт не воспроизводит какой-либо реально существовавший обряд, но в своем творчестве опирается на доминирующую в народном сознании связь хлеба с коллективной судьбой, долей. Дружба мыслится К. Симоновым как приобщение к коллективной судьбе. С этим связана деиндивидуализация образа друзей и отмеченное в ряде стихотворений противопоставление дружбы личностной категории любви.

**Ключевые слова:** К. Симонов, дружба, доля, ритуал, образ дома, преломление хлеба, двойники, близнецный миф.

**Информация об авторе:** Инесса Николаевна Коржова — кандидат филологических наук, доцент, Московский финансово-промышленный университет «Синергия», Ленинградский проспект, д. 80, 125190 г. Москва, Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6368-6888> E-mail: [clean24@yandex.ru](mailto:clean24@yandex.ru)

**Дата поступления:** 03.12.2020

**Дата одобрения рецензентами:** 14.01.2021

**Дата публикации:** 28.03.2022

**Для цитирования:** Коржова И. Н. «Хлеб пополам, кров пополам...»: мифопоэтический аспект осмысления дружбы в поэзии К. Симонова // Вестник славянских культур. 2022. Т. 63. С. 221–233. <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-221-233>

Категория дружбы — одна из ключевых в поэтическом творчестве К. Симонова, однако часто она оказывалась в тени других тем — мужества или войны. Глубокие суж-

дения о сущности товарищества в произведениях К. Симонова принадлежат И. Л. Вишневской. Отталкиваясь от анализа отношений героев пьесы «Парень из нашего города», она заключает: «Друзья в творчестве Симонова распоряжаются друг другом так же, как могли бы они распорядиться каждый собой, они целиком принадлежат друг другу. Такое понимание дружбы — это снова и снова проводимая Симоновым мысль о полном слиянии людей в товариществе, о том, что их уже нельзя разделить. И нельзя благодарить друг друга за хорошее, как нельзя благодарить себя самого» [5, с. 58]. К сходным выводам мы приходим, опираясь на иной материал и пользуясь иными методами.

Тема дружбы объединяет стихотворения, написанные К. Симоновым на протяжении сорока лет и обнаруживающие удивительное постоянство мотивов и даже словесных формул. Нами будут исследованы компоненты этого устойчивого тематического комплекса и раскрыта мифопоэтическая основа его ведущих лейтмотивов. Категория дружбы хронологически не первая и даже не ранняя в творчестве поэта. Герой молодого К. Симонова — романтический одиночка, его манит путь — понятие, которое в те годы венчало систему ценностей поэта. В «Дорожных стихах» (1939) дружба прямо жертвуется зову открытых дорог:

Нам всем, как хлеб, нужна привычка  
 Других без плача провожать,  
 И весело самим прощаться,  
 И с легким сердцем уезжать.  
 [11, с. 87]

Первый текст об ином понимании товарищества относится к раннему периоду, он появляется в связи с предчувствием войны, в рамках так называемой оборонной поэзии. В стихотворении «Однополчане» (1938) основой дружбы становится общность судьбы: «В окоп мы рядом попадем» [11, с. 78]. Это единство проявляется даже в таком, казалось бы, нежелательном и маловероятном факте, как одновременное ранение. Важно, что дружбу скрепляет не совпадение индивидуальных черт героев, а внешние силы: «Святая ярость наступленья, / Боев жестокая страда / Завяжут наше поколенья / В железный узел, навсегда» [11, с. 78].

В этом произведении поэт впервые противопоставляет мирное и фронтовое товарищество, хотя изображает оба типа через совместно совершаемые действия. Новые друзья «Не те, с которым зубрили / За партой первые азы <...> / Мы с ними не пивали чая, / Хлеб не делили пополам» [11, с. 77]. Примечательно, что военная дружба скрепляется схожими действиями: «Поделим хлеб и на заvertку / Углы от писем оторвем. // Пустой консервною жестянкой / Воды для друга зачерпнем» [11, с. 78]. В обоих случаях наряду с общением с письменным текстом (учебники или письма) и бытовыми процедурами (бритье, оборачивание ног портянкой) упоминается разделение воды и пищи. Пока это действие входит в оба ряда, высокий военный и бытовой, и очевидно не оценивается как сакральное. В дальнейшем же факт разделения хлеба, реже напитка, становится в поэзии К. Симонова знаковым, обретает черты сконструированного автором ритуала.

Новое понимание дружбы также через сопоставление с отношениями мирного времени дано в стихотворении «Механик» (1939), входящем в монгольский цикл «Соседям по юрте». Поэт прямо сравнивает военное товарищество с дружбой героев-путешественников, описываемой им ранее: «Нет, когда мы справлялись об опозданье, /

Выходили встречать к “Полярной стреле”, / Нет, мы с вами не знали цены ожидания — / Ремесла остающихся на земле» [11, с. 105]. Отметим, что «Полярная стрела» в ранних произведениях своего рода маркер прославляемого образа жизни. Очевидно стремление автора подчеркнуть, что он говорит о совсем ином явлении, нежели то, что скрывалось за словом «дружба» раньше. Эмоциональная сдержанность, зарождение отношений перед лицом смерти и испытание ею — вот те черты, которые будут определять подлинную дружбу на протяжении всего творчества поэта.

Нарушая хронологический принцип, обратимся к послевоенной лирике К. Симонова. Она позволяет понять, что соединение тем дружбы и смерти не просто было временным соседством, вызванным войной, а составило устойчивый тематический комплекс. В стихотворении «Зима сорок первого года...» (1956) поэт придает своей мысли афористичную формулировку: «Хоть шоры на память наденьте! / А все же поделишь порой / Друзей — на залегших в Ташкенте / И в снежных полях под Москвой» [11, с. 278]. Отметим цитатный характер последней строки, которая отсылает к стихотворению А. Суркова «Бьется в тесной печурке огонь...»: «Про тебя мне шептали кусты / В белоснежных полях под Москвой» [13, т. 2, с. 367]. Эта фраза напоминает о дружбе, обретенной на войне и запечатленной в одном из лучших стихотворений поэта «Ты помнишь, Алеша, дороги Смоленщины...». Но понятие дружбы обогащается не только за счет собственно симоновского претекста, но и благодаря включению чужого слова. Ведь именно в указанном с помощью неточной цитаты стихотворении А. Сурков дал емкую формулу жизни перед лицом опасности — «до смерти четыре шага». Общее испытание близостью смерти выявляет истинных друзей в стихотворении К. Симонова.

Неразрывность связи тем войны и дружбы в собственном творчестве будет осмыслена К. Симоновым в одном из поздних стихотворений «Не пишется проза, не пишется...» (1970–1971). Память, воскрешая образы прошлого, «Рифмует “товарищ” с “пожарищем”» [11, с. 297]. Отметим, что стихотворение, казалось бы, вовсе не говорит о дружбе, оно посвящено войне во Вьетнаме, но связь тем столь крепка, что одна не мыслится без другой.

Рифма «товарищ — пожарищ» характерна как свидетельство сопряжения ключевых для К. Симонова тем войны и дружбы, хотя приведенная цитата парадоксальна, ибо в ней поэт не использует обозначенную рифму. Всего же К. Симонов обращался к этому созвучию в своем творчестве трижды. Впервые в стихотворении «Ты помнишь, Алеша, дороги Смоленщины...» (1941): «По русским обычаям, только пожарища / На русской земле раскидав позади, / На наших глазах умирают товарищи, / По-русски рубаху рванув на груди» [11, с. 122]. В любовном стихотворении «Пусть прокляну впоследствии...» (1942) пожарищем названа захватившая героя страсть. Кроме того, К. Симонов использовал исследуемую рифму в полушутливом стихотворении «Футон» (1946). Очевидно, что в 1940-е гг. К. Симонов не связывал рифму исключительно с военной тематикой и даже использовал ее в юмористически сниженном контексте.

«Семантизация» рифмы произошла в поэзии современников К. Симонова. Данные Национального корпуса русского языка (поэтического корпуса) позволяют говорить, что рифма «товарищ — пожарищ» (в разных словоформах) принадлежит исключительно XX в. В дореволюционную пору к ней обращались А. Блок («Солнце сходит на запад. Молчанье...»), «Словно молнии луч, словно гром из туч...»), А. Белый («Как дитя, мы свободу лелеяли...»), В. Брюсов («Опять душа моя расколота...»). Она не была ни идеологически, ни даже тематически маркирована. В годы Великой Отечественной войны исследуемую рифму использовал П. Антокольский («Новогодняя ночь»),

А. Сурков («Посторонним»), Н. Глазков («А ты иди среди пожарищ...»), Вс. Багрицкий («Одесса, город мой!»), Вс. Рождественский («Партизаны»). Интересно, что к ней обратился С. Кирсанов в полемическом стихотворении «Не жди меня», возможно, она ассоциировалась у автора именно с лирикой К. Симонова.

После войны к рифме многократно обращался Б. Слуцкий. В эти годы, очевидно, и произошла окончательная семантизация, поскольку после 1950-х гг. использование созвучия «товарищ — пожарищ» в Национальном корпусе русского языка (поэтическом корпусе) не зафиксировано: оно не вышло за границы военной темы. Думается, значительную роль в этом процессе сыграла широко известная песня на стихи И. Френкеля «Давай закурим...» с припевом «Об огнях-пожарищах / О друзьях-товарищах».

Лейтмотивом стихотворений К. Симонова о дружбе стало описание разделения хлеба или напитка. Эти действия по преимуществу сохраняют конкретику, не становясь метафорой, но приобретают знаковый характер, что позволяет рассматривать описанное как авторский ритуал скрепления дружбы.

В культуре народов Европы и на мусульманском Востоке тысячелетия назад и в политической жизни XX в. совместная трапеза была знаком дружественных отношений. Широкий обзор этих традиций представлен в статье А. Горбовского «Магия и власть». Автор заключает: «Причастники одного стола, участники единого ритуала, члены одного круга. Вступивший в этот круг — свой. Недоброжелатель или враг эту черту преступить не может. С ним за один стол не садятся. И наоборот. Человек, который ел или пил с другим или в его доме, уже не посторонний, не чужой и тем более не враг» [6]. Заметим, что в суждении А. Горбовского отражена не одна, а две роли трапезы. Разделение пищи может быть как знаком уже сложившихся отношений, так и ритуалом, устанавливающим дружеские связи.

Ни официальная религиозная, ни народная культура восточных славян не знала обряда, в ходе которого товарищество скреплялось бы преломлением хлеба. Хотя сама практика закрепления дружеских отношений существовала. Но обряд братания предполагал иной комплекс действий и мог лишь завершаться общей трапезой: «Существенным ритуальным моментом, присутствующим практически во всех видах обряда побратимства, является обмен теми или иными предметами <...>. У русских и вообще восточных славян менялись чаще всего тельным крестом, иногда иконой <...>. Часто ритуал требовал совместной трапезы или взаимных угощений в доме каждого побратима, питья вина...» [14, с. 47].

При этом в русской культуре знаковое понимание разделения трапезы существовало в нескольких сферах: бытовой, религиозной и народно-обрядовой — и в каждой получило специфическое осмысление. Практика общей трапезы как знака дружественности входила в быт допетровской Руси. Она проявляла себя и в дипломатической сфере, чему уделяет большое внимание в своей монографии Л. Я. Юзефович [16], и в частной, о чем говорит совет в «Домострое»: «Да еще недруга напоити и накормити хлебом и солью, ино вместо вражды дружба» [7, с. 145]. Однако в этих случаях речь идет о знаковом, но не жестко регламентированном поведении.

В то же время преломление хлеба составляет одно из таинств христианства — евхаристию. Ритуальное вкушение хлеба и вина символизирует соединение с Богом и через него с Церковью и братьями во Христе. Но устанавливаемые связи прежде всего вертикальные или действуют при наличии вертикали.

Наконец, разделение хлеба составляет часть народной культуры. Изучение бытовых и ритуализированных практик обращения с хлебом позволило А. Б. Стра-



хову сделать широкие выводы о символическом характере хлеба в народной культуре: «В бытовое обращение с выпеченным хлебом спроецированы важные элементы общего мирозерцания славян, их ценностной иерархии. Правила дележа и поедания хлеба (как бытовые, так и усвоенные из быта окказиональными и календарными обрядами) основаны на вере в тождественность Доли (человека, рода) и доли (куска, буханки) хлеба» [12, с. 177].

Стоит упомянуть и братчину, общий пир, устраиваемый в складчину, который также может быть одним из источников авторского симоновского мотива преломления хлеба как утверждения дружбы. Семантика этих пиров была связана с утверждением горизонтальных социальных отношений. «Празднично-игровая коммуникация старшего поколения внутри сельской общины <...> была направлена на подтверждение устоявшихся социальных статусов и кровнородственных связей через приобщение к “общей доле”, воплощенной в обрядовой пище» [8, с. 208]. Но ритуального преломления хлеба не знает и эта форма традиционного поведения.

Таким образом, в поэтическом мире К. Симонова настойчиво воссоздается некоторое ритуальное действие, которое закрепляет, потенциально пожизненно, связь участников. И хотя прецеденты этого ритуала отсутствуют в народной культуре, поэт опирается на ее ценностные символы. Характерно, что для описания преломления хлеба поэт использует схожие словесные формулы, чаще всего включая в них глагол «делить». Мы уже говорили, что товарищество сплавивается именно единством пути, очевидно, «ритуал» разделения хлеба выражает и закрепляет тождественность доли как основу дружбы.

Обращение к военной поэзии свидетельствует, что преломление хлеба как ритуальное действие почти не встречается у других поэтов. И. Уткин дважды включает этот образ в сравнения (следовательно, все же ощущает его знаковую природу): «Мы нашу славу и труды, / Как честный хлеб, с народом делим» [15, с. 212] («Комсомольцу», 1941), «Опять нелегкий труд победы, / Как хлеб, мы делим пополам» [15, с. 218] («Советской женщине», 1941). Оригинальное соединение идеи разделения судьбы и братания представлено в стихотворениях А. Суркова. Прочитаем некоторые из них: «Мы побратались возрастом в бою, / Помножив мой сорокалетний опыт / На твой порыв и молодость твою» [13, т. 1, с. 319] («Луна висит над опаленным садом...», 1942; посвящено К. Симонову), «Окрепил мы, / Радость и горе по-братски деля» [13, т. 1, с. 374] («Весна на фронте», 1943), «Ближе кровного брата и сына родного родней. / Их война побратала суровой солдатской судьбой» [13, т. 1, с. 380] («Генерал», 1943). Слово «делить» А. Сурков использует все же метафорически, разделенными оказываются абстрактные категории. Интереснее оборот «побрататься чем-то», в большей степени сохранивший внутреннюю форму — указание на обряд.

Необходимо отметить возможный прецедентный текст, появившийся задолго до Великой Отечественной войны и посвященный событиям войны Гражданской. Речь идет о стихотворении «Товарищ» (1929) А. Прокофьева. Рефрен произведения содержит описание знакового действия: «Мы старую дружбу ломаем, как хлеб! / И ветер — лавиной, и песня — лавиной... / Тебе — половина, и мне — половина!» [9, с. 99]. При повторе образ чуть изменен, друзья делят хлеб с солью, само это сочетание имеет в русской культуре характер символа. Повтор четче помогает понять и прагматику действий, превращая бытовой жест в ритуальный, соединяющий: «Чтоб дружбу товарищ пронес по волнам, / Мы хлеба горбушку — и ту пополам» [9, с. 99].

Укажем упоминания «ритуала» преломления хлеба или деления напитка в поэзии К. Симонова. «Он кров с тобой не разделяет, / Из фляги из твоей не пьет» [11, с. 130] («Смерть друга», 1942); «На два глотка вино / Ты раздели по-братски» [11, с. 138] («Фляга», 1943); «И раненый слезу стирает / И режет пополам свой хлеб» [11, с. 145] («Слепец», 1943); «Разломим хлеб на три куса, / Поделится между собою» [11, с. 145] («Три брата», 1943); «Хлеб пополам, кров пополам — так жизнь в ту ночь открылась нам», «Хлеб не поделит пополам, / Солжет или изменит нам» [11, с. 153] («Дом в Вязьме», 1943); «Но стоит встретиться с тобой — / И я хочу <...> Чтoб ты со мной делила хлеб» [11, с. 192] («Когда на выжженном плато...», 1942); «Умирают друзья, умирают... / Из разжатых ладоней твоих / Как последний кусок забирают, / Чтo вчера еще был — на двоих» [11, с. 284] («Умирают друзья, умирают...», 1970); «С кем, с живым ли, с мертвым — все равно, — / Хлебом правды по привычке делимся...» [11, с. 306] («Вот тебе и семьдесят, Самед!..», 1976). Отметим, что описываемое действие порой может теряться среди бытовых деталей. Но как раз эта буквальность, отказ от перевода в метафорический план наряду с повторяемостью позволяют видеть в действии поэтическое конструирование некоторой окказиональной ритуальной практики.

В ряде стихотворений «ритуал» соединяет героев, находящихся по разные стороны жизни. В стихотворении «Фляга» друг кладет в могилу убитого товарища флягу, оставляя на дне последний глоток. Сон покойников будет нарушен в день победы: «Чтoб в день победы смог / Как равный вместе с нами / Он выпить свой глоток / Холодными губами» [11, с. 139]. Победа уравнивает мертвых и живых. Вообще, в лирике поэтов военной поры с ее всплеском мифопоэтических начал победа, безусловно, имеет особый сакральный статус, нарушает обыденное течение времени.

В стихотворении «Смерть друга» идея деления присутствует не только в описании скрепляющих дружбу действий. После гибели товарища герой становится наследником их общей памяти и даже внутренних качеств друга. К. Симонов развивает идею перераспределения духовного опыта, описывая это как многократно повторяющееся действие, совершаемое после каждой потери: «Все тяжелее груз наследства, / Все уже круг твоих друзей...» [11, с. 130]. Метафоры позволяют изобразить долю, судьбу как нечто материально осязаемое, весомое, становящееся непосильной тяжестью с каждой новой смертью:

Когда же ты нести не сможешь,  
То знай, что, голову сложив,  
Его всего лишь переложить  
На плечи тех, кто будет жив.

[11, с. 130]

Укажем, что в этом случае К. Симонов хотя и отходит от буквальности ритуала, особенно глубоко постигает основы народного мышления, для которого доля представлялась категорией коллективной и неизменной в своем объеме. Согласно исследованиям О. А. Седаковой [10] и А. К. Байбурина [3], эти представления отразились в делении хлеба в рамках похоронного обряда: «Поминальную трапезу можно рассматривать как распределение доли покойного между живыми. <...> В Минской губ. перед днем поминовения печется “здорный хлеб”. Этот хлеб разрезается на части по числу семейств в деревне и разносится по домам накануне праздничного дня» [3, с. 118]. Снова К. Симонов не воссоздает народный обряд, но выбором метафоры демонстрирует ценностное единство с народными представлениями.

Если в стихотворении «Памяти друга» доля умершего остается на земле, то в стихотворении «Умирают друзья, умирают...» смерть, напротив, забирает и часть, принадлежащую живым: «Как последний кусок забирают, / Что вчера еще был на двоих» [11, с. 284]. Удивительно умение позднего К. Симонова соединять устойчивое значение фразеологизма со свойственными собственному поэтическому миру смыслами. Слово «кусочек» вызывает ассоциации с хлебом, а признание «на двоих» служит отсылкой к ритуалу скрепления товарищества. Но фразеологизм «последний кусочек» говорит о скудности жизни. С учетом же народного обряда выделения удела-доли получается, что в некотором смысле друг теряет свою долю, т. е. буквально становится обездоленным.

Вообще, в симоновском понимании товарищества идея разделения-уравнивания является ключевой. Действие может переходить с пищи на другие объекты, также материальные. В стихотворении «Ночной полет» (1944) говорится о рейсе через Адриатику с незнакомыми летчиками. Страдая от недостатка кислорода и завидуя экипажу, герой только утром узнает: «Приборов в самолете три, / А нас в полете четверо; // Стакнулся с штурманом пилот / До вылета заранее, / И кислород не брали в рот / Со мною за компанию» [11, с. 155]. Обычно «за компанию» люди производят действие, но здесь «обряд» инверсируется: не сумев распределить между собой нечто материальное, попутчики отказываются от этого вовсе, таким образом все же в высшем смысле разделяя участь героя. Этот своеобразный «ритуал наоборот» становится основанием сказать о незнакомых ранее людях как о «друзьях, вперед не приготовленных» [11, с. 156]. Об их тесной компании говорится: «сидели дачною семьей» [11, с. 156]. Перед нами редкий случай, когда духовное родство оформляется у К. Симонова в терминах родства кровного.

Тематический комплекс товарищества-братства напрямую связан с пространством дома. Эта связь проявляется даже помимо воли автора, внося логические противоречия в текст. Так, герой и летчики пьют чай «под ветками с лимонами» [11, с. 156], т. е. находятся под открытым небом. Но в финале герои показаны уже в другом пространстве, хотя описана та же ситуация: «Далекий мир. Далекий дом, / И Черное, и Балтика... / Лениво плещет за окном / Чужая Адриатика» [11, с. 156]. Пространство четко поделено на свое и чужое, между ними вода, и герои оказываются словно в ином мире. Но все же они защищены от чужого пространства кровлей и стенами. Это небольшое несоответствие свидетельствует о важности для К. Симонова связи категории дружбы с пространством дома.

Устойчивость связи образов подтверждается их соединением в стихотворениях «Хозяйка дома» (1942), «Дом в Вязьме» (1943), «Встреча на чужбине» (1945), «Дом друзей» (1954). Во «Встрече на чужбине» именно свидание соотечественников позволяет провести границу между своим и чужим вопреки логике географической, но в полном соответствии с логикой мифопоэтической: «Мы всех усадим, потому что тут — / Россия, а за дверью — заграница» [11, с. 158]. Важно, что из бытовых примет встречи выбраны единение за столом и возлияние: «И мы сидим у сдвинутых столов, / И тесно нам, и водка в чашках чайных» [11, с. 158].

В стихотворении «Хозяйка дома» мирно соединяются темы дружбы и любви. В описание ключевого ритуала дружбы — объединения за общим столом — К. Симонов вносит некоторый аграмматизм. Поэт ставит в центр группы товарищей и стол как предмет сакральный, и женщину как хранительницу священного пространства дома: «Хочу, чтоб ты и в эту ночь была / Опять той женщиной, вокруг которой / Мы изредка сходились у стола» [11, с. 189]. Важно, что дружба не терпит неравенства. Поэтому

по молчаливому уговору с возлюбленной герой не демонстрирует своих отношений с ней друзьям: «Мы собирались здесь как равные, потом / Вдвоем — ты только мне была дана судьбою, / Но здесь, за этим дружеским столом, / Мы были все равны перед тобою» [11, с. 191]. В этом стихотворении совмещаются и высокий миф о Вечной женственности, и фольклорный сюжет о девице у разбойников, который хорошо известен по «Сказке о мертвой царевне и о семи богатырях» А. С. Пушкина.

«Дом в Вязьме» — ключевой текст для раскрытия авторского понимания товарищества. Именно здесь связь обряда скрепления дружбы с пространством дома получает свое полное воплощение и дом обретает черты сакрального пространства. В произведении эксплицирован кодекс дружбы и кодекс чести: «В ту ночь, готовясь умирать, / Навек забыли мы, как лгать, / Как изменять, как быть скупым, / Как над добром дрожать своим» [11, с. 153]. Основой и в то же время ритуальным закреплением дружбы является разделение всего, что ниспослано — материального и нематериального: «Хлеб пополам, кров пополам / Так жизнь в ту ночь открылась нам» [11, с. 153]. В описании этой встречи очевидны ритуальные приметы: упомянут неизменный стол как место, у которого друзья навек запечатлены в памяти друг друга, и образ преломления хлеба.

Сама ночь, проведенная в доме, осмыслена как таинство. Фраза «жизнь открылась» легко переформулируется с помощью лексики другого стиля и наполнения — речь идет об откровении. Идея просветления перед лицом смерти очень важна для всей поэзии К. Симонова. При первой публикации за рассказом о ночи следовала строфа: «Крылами смерти осенен, / Солдатской дружбой освящен, / Был пробным камнем этот стол / Для тех, кто в бой наутро шел» [11, с. 568]. Автор прямо осмысляет эту ночь как сакральное время, а дом — с его центром, столом — как священное место (причастию «освящен» в контексте стихотворения возвращается буквальное значение).

Ночь в доме воссоздана в первой части стихотворения. Вторая и третья посвящены восстановлению разрушенного дома (разумеется, в складчину) и испытаниям дружбы. Дом продолжает изображаться как материальное пространство, хотя понятна его умозрительная природа. Важно, что новый дом должен повторить старый во всех деталях, из них названы три: печь, стол и заклеенное накрест окно. Первые две можно отнести к атрибутам сакральным. По наблюдениям А. К. Байбурина, диагональ «красный угол — печь» прочерчивала линию от света (востока или юга) к тьме (западу или северу) и соотносила микрокосм жилища с макрокосмом [2, с. 128] («закрепленность стола за красным углом специфически восточнославянская черта» [2, с. 153]). Окно в семиотике жилища было значимо как пороговое пространство. Укрепление же стекол принадлежит к острохарактерным приметам военного времени, однако при восстановлении дома должно быть воссоздано и оно. Такое возвышение случайного до сущностного говорит о сакрализации объекта в целом.

Восстановленный дом должен стать местом испытаний для тех, кто нарушил кодекс, не отдал рубашку, не преломил с друзьями хлеба («хлеб не поделит пополам» [11, с. 153]) или вознесся, находясь «в чинах больших» [11, с. 153]. Вновь издревле сформированные этические постулаты, отсылающие к Библии, соседствуют с приметами времени. Приговоренный солдатским судом к испытанию, изменивший товарищ проходит его в пространстве дома: за столом с ним сидит только совесть. Этот акт случит одновременно испытанием и, для допущенного к нему, очищением. Сначала скажем о втором: возвращение к прежним ценностям происходит через смену бытийных ориентиров. За столом все опять видится в соседстве с предстоящей смертью и получает свое подлинное значение. Эта установка неожиданно оказывается близка идеям экзистенциализма.

Но в финале оказывается, что альтернативой очищению является не глухота к голосу совести и неспособность переродиться после ночи, проведенной в заветном доме, а нежелание (или невозможность?) просто преодолеть его порог: «Коль не был, — совесть не чиста» [11, с. 154]. Нравственная нечистота словно мешает войти в жилище, что еще более подчеркивает его сакральный статус. В финале это особенно заметно, ведь, чтобы вернуться в семью друзей, не нужно подтверждать внутреннее перерождение, достаточно сказать о доме: «Я там был». Стихотворение «Дом в Вязьме», таким образом, наиболее масштабно воссоздает идею товарищества как объединения неким священным ритуалом. Но отметим, что первенство имеет не столько сакральное место, сколько время — порог смерти.

В послевоенном «Доме друзей» дом выступает одновременно и как синоним семьи, и как локус, и как персонифицированный субъект — действующее лицо. Товарищество замкнуто в эти волшебные стены, друзья словно не встречаются в ином пространстве. И снова одной из главных черт друзей становится умение делить буквально все: «Где бывает и густо, бывает и пусто, / Чего нет — того нет, а что есть — пополам» [11, с. 259]. Друзья проявляют такие черты, как небрежение к внешнему статусу (успеху и неудаче), высокая чуткость и правдивость: «Где, пока не расскажешь, допросов не будет, / Но попросишь суда — прям, как штык, будет суд» [11, с. 259]. Теперь друзья встречаются не «в походе» — дом дает пристань «на житейском большом переходе», «при житейской непогоде» [11, с. 259]. Это помещение дома не на пути, не в центре испытаний, но вдали от них знаменует новую черту в мышлении К. Симонова. Однако идея двойничества, близкочуждкости друзей у поэта сохраняет значимость, ведь единственной формой благодарности друзьям является повторение их действий: «Сделать собственный дом тоже домом друзей» [11, с. 259].

В 1950-е гг. К. Симонов создаст несколько стихотворений о ложной дружбе: «Дружба — дружбой, а служба — службой...» (1954), «Анкета дружбы» (1956), «Друг-приятель» (1954). Последнее, посвященное дразням партийных проработок, содержит все те же устойчивые образы, которые, однако, объективно утрачивают сакральную силу. Для описания прежних отношений привлекается библейская образность, столь значимая в «Доме в Вязьме»: «Он и сегодня как вчера рубашкою поделится». После вспоминается, что герои связаны самым святым и нерушимым — общей войной: «Что в жизни не одни вершки — / И труд и бой делили» [11, с. 271]. Элементы ритуального поведения теперь легко профанируются, что делает это внешне проходное стихотворение трагедийным, поскольку в нем взяты под сомнение базовые ценности художественного мира К. Симонова. Однако хронологически оно не является последним в группе произведений о дружбе. В позднейших — «Умирают, друзья, умирают...» (1970), «Вот тебе и семьдесят, Самед!..» (1976) — святость многих категорий восстанавливается.

За небольшим исключением стихотворения К. Симонова о товариществе не знают категории индивидуального характера. Здесь нет познания «другого» в его своеобразии и несходстве с тобой. Товарищей объединяет общность испытаний и того кодекса, который позволяет одинаково поступать в сложных ситуациях. Перед лицом смерти люди ищут свои ценности в другом, по сути себя в другом, что в одночасье роднит их.

Идея равенства распространяется и на душевную жизнь. Кроме «Хозяйки дома», можно назвать такие в некоторых аспектах парадоксальные произведения, как «Меня просил попутчик мой и друг...» и «Открытое письмо». В обоих посторонние вторгаются в сферу чужих любовных чувств и могут «замещать» в этих взаимоотно-

шениях товарищей. Безусловно, за этим стоит и реальная практика военных лет, когда написание самых интимных писем могли доверить другому, веря и зная, что все живут общими чувствами, но кто-то сможет выразить их точнее. Уже фраза из первой строчки стихотворения, «попутчик и друг», подтверждает, что дружба измеряется не количеством проведенных вместе лет. Не глубина проникновения в другого, а общая доля дают возможность написать любовное письмо жене друга-попутчика. В «Открытом письме» измена чужой жены болезненно действует на однополчан не только потому, что бросает тень сомнения на их собственных возлюбленных. Герои чувствуют себя двойниками убитого. Потому возможны фразы: «Ведь мы за вас с ним умирали» [11, с. 149], «Так я от имени полка / Беру его слова обратно» [11, с. 151].

В цикле «С тобой и без тебя» существование человека на войне представлено через иную, принципиально индивидуальную призму; может быть, поэтому стихотворение «Ты помнишь, Алеша, дороги Смоленщины...» долго включалось автором в этот цикл (выведено в 1955-м г.). Стихотворение об осмыслении понятия «Родина», об ответственности и вине начинается с пронзительно личного обращения, беспрецедентного у К. Симонова. Важна адресация стихотворения — это исповедь перед другом. А настойчивые анафоры «Ты помнишь?..», «Ты знаешь?..» [11, с. 120–122] говорят об интересе к субъективному миру другого и в то же время о допущении, что общие испытания породили различные чувства. Индивидуальный характер воссоздан и в стихотворении «Был у меня хороший друг...», входящем в цикл «С тобой и без тебя».

Уже в «Хозяйке дома» возникает несовпадение общей и индивидуальной судьбы, товарищества и любви, но этот конфликт преодолен мудростью женщины. Любовь вознесена над всеми другими человеческими связями в стихотворении «Жди меня». Друзья отнесены к кругу тех, кому не дана спасающая вера. Важно, что и в этом случае они объединены ритуальным действием («Выпьют горькое вино / На помин души...» [11, с. 175]), в котором не должна участвовать возлюбленная, чтобы не осквернить своего ожидания.

В стихотворении «Когда на выжженном плато...» поэт впервые встает перед необходимостью сравнить ценность дружеского и любовного чувства. Кажется, к этому его вынуждают ревнивые товарищи. Но предположительность действия позволяет высказать гипотезу, что ревнивый упрек рождается в сознании самого героя:

Чтоб не сказали мне друзья,  
Все разделявшие в судьбе:  
— Она вдали, а рядом — я,  
Что эта женщина тебе?

[11, с. 192]

Заметим, что основа дружбы остается той же — деление судьбы. Избежать обвинений поможет только присутствие героини рядом, присутствие нематериальное, но в мифопоэтической системе координат не менее реальное. Ее душа должна пережить с любимым бомбежку, вытащить его из-под огня и незримо участвовать в «ритуале»: «Она, ты не видал ее, сидела третьей за столом» [11, с. 193]. Отметим, что в данном случае противопоставление двух сфер снимается через приобщение женщины к сфере дружбы. Для описания отношений с возлюбленной используются детали, составляющие часть знакового действия:

Чтоб ты со мной делила хлеб,  
Делила горести до слез.  
Чтоб слеpla ты, когда я слеп,  
Чтоб мерзла ты, когда я мерз...  
[11, с. 192]

От возлюбленной требуется полное тождество опыта, именно тогда она сможет разделить дружеский стол. Это проливает свет и на концепцию дружбы, опирающуюся на близнецный миф.

В целом, модель военного товарищества в поэзии К. Симонова воплощает архетип двойников-близнецов, который С. З. Агранович и И. В. Саморукова считают сугубо русским: «Близнецное двойничество можно назвать РУССКИМ ТИПОМ, который в уникальной художественной структуре воплощает специфику трагической соборности русского менталитета» [1, с. 59]. Для этого типа характерны актуализация «в те периоды, когда над целыми социальными группами, а то и над всей нацией нависает угроза тотального уничтожения, физической или духовной смерти» [1, с. 47], связь с «идеей общей судьбы» [1, с. 49] и тенденция к превращению пары героев в «гиперблизнецную массу» [1, с. 49]. Существенное отличие концепции дружбы у К. Симонова от выявленного исследователями архетипа состоит в том, что, несмотря на его актуализацию в эпоху испытаний, поэт не воспринимает происходящее как гибель мира, его волевая позиция не допускает пессимизма.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- 1 Агранович С. З., Саморукова И. В. Двойничество. Самара: Самарский ун-т, 2001. 132 с.
- 2 Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л.: Наука, 1983. 191 с.
- 3 Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. 237 с.
- 4 Байбурин А. К., Топорков А. Л. У истоков этикета: этнографические очерки. Л.: Наука, 1990. 165 с.
- 5 Вишневская И. Л. Константин Симонов. Очерк творчества. М.: Сов. писатель, 1966. 184 с.
- 6 Горбовский А. Магия и власть // Знамя. 1998. № 11. С. 194–210.
- 7 Домострой. Поучения и наставления всякому христианину. М.: Ин-т русской цивилизации, Родная страна, 2014. 448 с.
- 8 Морозов И. А., Слепцова И. С. Круг игры: праздник и игра в жизни севернорус. крестьянина (XIX–XX вв.). М.: ИНДРИК, 2004. 920 с.
- 9 Прокофьев А. А. Стихотворения и поэмы. Л.: Сов. писатель, 1986. 591 с.
- 10 Седакова О. А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М.: Индрик, 2004. 319 с.
- 11 Симонов К. М. Стихотворения и поэмы. Л.: Сов. писатель, 1982. 623 с.
- 12 Страхов А. Б. Культ хлеба у восточных славян. Опыт этнолингвистического исследования. Munchen: Verlag Otto Sagner, 1991. 252 с.
- 13 Сурков А. А. Собр. соч.: в 4 т. М.: Худож. лит., 1978. Т. 1: Стихотворения, 1925–1945. Маленькие поэмы. 622 с. М.: Худож. лит., 1979. Т. 2: Стихотворения, 1946–1974. Песни. Избранные переводы. 623 с.

- 14 Толстая С. М. Братство по Богу // Славянские народы: общность истории и культуры. М.: Индрик, 2000. С. 44–52.
- 15 Уткин И. П. Стихотворения и поэмы. Л.: Сов. писатель, 1966. 380 с.
- 16 Юзефович Л. А. Как в посольских обычаях ведется. Русский посольский обычай конца XV – начала XVII в. М.: Международные отношения, 1988. 214 с.

\*\*\*

© 2022. Inessa N. Korzhova  
Moscow, Russia

**“BREAD AND HOUSE, SHARED ALIKE...”:  
MYTHOPOETIC ASPECT OF UNDERSTANDING FRIENDSHIP  
IN K. SIMONOV’S POETRY**

**Abstract:** The paper examines the poems of K. Simonov dedicated to the theme of friendship. They share high stability of semantics, leitmotif connections and speech embodiment. The strongest is the connection between the themes of friendship and death. It is not the community of views and similarity of characters, but the unity of trial by death, that constitutes the basis of comradeship. The act of dividing bread, less often beverage, is recurrent in the description of the life of friends. The stability of this component, its interpreting as an action that binds friendship, transfers it from the everyday plan to the ritual one and requires an appeal to the mythopoetic approach. The paper examines religious and folk variants of the rite of breaking bread and takes into account the reflection of this mythologeme in a Soviet poetry. We conclude that a poet does not reproduce any real rite, but uses a dominant in the folk consciousness connection of bread with a collective fate and lot. Friendship is conceived by Simonov as an introducing to a common destiny. This leads to the deindividualization of friends’ image and the opposition of friendship to a personal category of love highlighted in a number of poems.

**Keywords:** Simonov, friendship, lot, ritual, image of the house, breaking bread, doppelgangers, twin myth.

**Information about the author:** Inessa N. Korzhova — PhD in Philology, Associate Professor, Moscow University for Industry and Finance “Synergy”, Leningradsky Ave, 80, 125190 Moscow, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6368-6888>  
E-mail: [clean24@yandex.ru](mailto:clean24@yandex.ru)

**Received:** December 03, 2020

**Approved after reviewing:** January 14, 2021

**Date of publication:** March 28, 2022

**For citation:** Korzhova I. N. “Bread and house, shared alike...”: mythopoetic aspect of understanding friendship in K. Simonov’s poetry. *Vestnik slavianskikh kul’tur*, 2022, vol. 63, pp. 221–233. (In Russian) <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-221-233>

**REFERENCES**

- 1 Agranovich S. Z., Samorukova I. V. Dvoinichestvo [Duality]. Samara, Samarskii universitet Publ., 2001. 132 p. (In Russian)



- 2 Baiburin A. K. *Zhilishche v obriadakh i predstavleniakh vostochnykh slavian* [Dwelling in rites and beliefs of the Eastern Slavs]. Leningrad, Nauka Publ., 1983. 191 p. (In Russian)
- 3 Baiburin A. K. *Ritual v traditsionnoi kul'ture. Strukturno-semanticheskii analiz vostochnoslavianskikh obriadov* [Ritual in traditional culture. Structural and semantic analysis of the East Slavic rites]. St. Petersburg, Nauka Publ., 1993. 237 p. (In Russian)
- 4 Baiburin A. K., Toporkov A. L. *U istokov etiketa: etnograficheskie ocherki* [At the Sources of Etiquette. Ethnographic Essays]. Leningrad, Nauka Publ., 1990. 165 p. (In Russian)
- 5 Vishnevskaja I. L. *Konstantin Simonov. Ocherk tvorchestva* [Konstantin Simonov. Essay of creativity]. Moscow, Sovetskii pisatel' Publ., 1966. 184 p. (In Russian)
- 6 Gorbovskii A. *Magiia i vlast'* [Magic and power]. *Znamia*, 1998, no 11, pp. 194–210. (In Russian)
- 7 *Domostroi. Poucheniia i nastavleniia vsiakomu khristianinu* [Domostroy. Teachings and instructions to every Christian]. Moscow, Institut russkoi tsivilizatsii, Rodnaia strana Publ., 2014. 448 p. (In Russian)
- 8 Morozov I. A., Sleptsova I. S. *Krug igry: prazdnik i igra v zhizni severnorusskogo krest'ianina (XIX–XX vv.)* [The circle of game: holiday and game in life of the Northern Russian peasant (19–20 centuries)]. Moscow, Indrik Publ., 2004. 920 p. (In Russian)
- 9 Prokof'ev A. A. *Stikhotvoreniia i poemy* [Verses and poems]. Leningrad, Sovetskii pisatel' Publ., 1986. 591 p. (In Russian)
- 10 Sedakova O. A. *Poetika obriada. Pogrebal'naia obriadnost' vostochnykh i iuzhnykh slavian* [Poetics of rite: The funeral rites of Eastern and Southern Slavs]. Moscow, Indrik Publ., 2004. 319 p. (In Russian)
- 11 Simonov K. M. *Stikhotvoreniia i poemy* [Verses and poems]. Leningrad, Sovetskii pisatel' Publ., 1982. 623 p. (In Russian)
- 12 Strakhov A. B. *Kul't khleba u vostochnykh slavian. Opyt etnolingvisticheskogo issledovaniia* [The cult of bread of the Eastern Slavs. Experience of ethnolinguistic study]. Munchen, Verlag Otto Sagner Publ., 1991. 252 p. (In Russian)
- 13 Surkov A. A. *Sobranie sochinenii: v 4 t.* [Collected works: in 4 vols.]. Moscow, Khudozhestvennaia literatura Publ., 1978. Vol. 1: Stikhotvoreniia, 1925–1945. Malen'kie poemy [Poems, 1925–1945. Little poems]. 622 p. Moscow, Khudozhestvennaia literatura Publ., 1979. Vol. 2: Stikhotvoreniia, 1946–1974. Pesni. Izbrannye perevody [Poems, 1946–1974. Songs. Selected translations]. 623 p. (In Russian)
- 14 Tolstaia S. M. *Bratstvo po Bogu* [Brotherhood in God]. In: *Slavianskie narody: obshchnost' istorii i kul'tury* [Slavic peoples: common history and culture]. Moscow, Indrik Publ., 2000, pp. 44–52. (In Russian)
- 15 Utkin I. P. *Stikhotvoreniia i poemy* [Poetries and poems]. Leningrad, Sovetskii pisatel' Publ., 1966. 380 p. (In Russian)
- 16 Iuzefovich L. A. *Kak v posol'skikh obychaiakh vedetsia. Russkii posol'skii obychai kontsa XV – nachala XVII v.* [In keeping with the Embassy customs. Russian Embassy custom of the late 15<sup>th</sup> – early 17 century]. Moscow, Mezhdunarodnye otnosheniia Publ., 1988. 214 p. (In Russian)

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-234-246>

УДК 821.161.1.0

ББК 83.3(2Рос-Рус)7

Научная статья / Research Article

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

© 2022 г. В. В. Волков

г. Тверь, Россия

© 2022 г. Н. В. Волкова

г. Тверь, Россия

### ДУХОВНЫЙ РЕАЛИЗМ КАК ЕДИНСТВО СЕКУЛЯРНОГО И САКРАЛЬНОГО В ПОЭТИЧЕСКОМ ТВОРЧЕСТВЕ ИЕРОМОНАХА РОМАНА (МАТЮШИНА-ПРАВДИНА)

**Аннотация:** Предмет данной статьи — поэтическое творчество иеромонаха Романа (Матюшина-Правдина). Авторы рассматривают одну из особенностей религиозно-эстетической системы поэта — художественный метод духовного реализма. Под термином *духовный реализм* понимается облечение христианских идеалов и сакральной реальности в художественную форму. В художественном дискурсе духовного реализма одновременно реализуются две главные модальности: 1) секулярная (видимый мир); 2) сакральная (скрытая духовная реальность). Как в первом, так и во втором случае поэт свидетельствует о Божием всеприсутствии. Божье присутствие во всем, что нас окружает, лично ощущается поэтом, и это переживание составляет основу его творчества, является главным источником поэтического вдохновения. В статье показано, что «секулярное» и «сакральное» — семантические окраски лексем, которые фиксируют, во-первых, разнонаправленные аспекты русской языковой личности (религиозно-мистический и обыденный, «мирской»), во-вторых, основывающиеся на этих аспектах значения лексем, связанные с их принадлежностью нецерковной, «мирской» — и церковно-религиозной сферам. Для адекватного восприятия, понимания и интерпретации лирики иеромонаха Романа необходимо специально внимание к значениям и смыслам полисемичных лексем и словосочетаний, использующихся в соотносительных, но существенно различающихся значениях и смыслах, с одной стороны, в секулярном, сугубо мирском, «светском» варианте русского литературного языка, с другой стороны, в его церковнославянской огласовке, отображающей реальность православного христианского мирозерцания.

**Ключевые слова:** иеромонах Роман (Матюшин-Правдин), церковнославянизмы, секулярное, сакральное, православное мирозерцание, духовная поэзия, духовный реализм, мотив двоемирия.

**Информация об авторах:**

Валерий Вячеславович Волков — доктор филологических наук, профессор, Тверской государственный университет, ул. Желябова, д. 33, 170100 г. Тверь, Россия.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9278-7247> E-mail: [volk7valery@yandex.ru](mailto:volk7valery@yandex.ru)

Наталья Васильевна Волкова — кандидат филологических наук, доцент, Тверской государственный университет, ул. Желябова, д. 33, 170100 г. Тверь, Россия.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4414-7322> E-mail: [volknat@mail.ru](mailto:volknat@mail.ru)

*Дата поступления статьи:* 20.01.2020

*Дата одобрения рецензентами:* 14.12.2020

*Дата публикации:* 28.03.2022

*Для цитирования:* Волков В. В., Волкова Н. В. Духовный реализм как единство секулярного и сакрального в поэтическом творчестве иеромонаха Романа (Матюшина-Правдина) // Вестник славянских культур. 2022. Т. 63. С. 234–246. <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-234-246>

### **Введение. Постановка проблемы**

Горнее и долнее... Вечное и бrenное. Высокое, высшее, небесное, Божественное как противоположность земному, обыденному отзеркаливаются в языке и словесном творчестве как сакральное и мирское, а в экстремальном варианте мирского — как профанное, проявляются в любой человеческой деятельности либо в устремленности «вверх», к Небесному и вечному, несказуемому — либо в плененности бrenным «низом», мещанской привязанностью «к месту», к здесь-и-сейчас существованию, без помышления о бытии в Вечности.

Это онтологический, собственно бытийный аспект того «двойного бытия», в котором пребывает каждый земной житель, о котором очень точно сказал Ф. И. Тютчев (1855):

О вещая душа моя!  
О, сердце, полное тревоги,  
О, как ты бьешься на пороге  
Как бы двойного бытия!..

Так, ты — жилица двух миров,  
Твой день — болезненный и страстный,  
Твой сон — пророчески-неясный,  
Как откровение духов...  
[19, с. 205]

Крайние точки на этой оси противоположностей — с одной стороны, собственно духовная поэзия, с такими вершинными творениями, как богодухновенные библейские псалмы, с другой стороны, бульварная литература, рассчитанная на невзыскательный вкус, склонная всячески потрафлять таким интересам читателя-покупателя, которые каузируются сугубо витальными потребностями.

Это противоречие — не только в литературе, но в каждой душе, о чем — в заключительной строфе цитированного стихотворения Ф. И. Тютчева:

Пускай страдальческую грудь  
Волнуют страсти роковые —  
Душа готова, как Мария,  
К ногам Христа навек прильнуть.

Эпистемический аспект «двойного бытия» — в сакральном (церковно-религиозном) и мирском (обиходном, включая секулярный научный) языке, в сакральных и профанных текстах, в том числе поэтических, ориентированных соответственно на горнее и на дольнее, а точнее, в первом случае — на свидетельство о горнем, на прозрение горнего в дольном, во втором — исключительно на мирское как «вещь-для-себя», как существование, не узревающее возможности *накибытия*, которое в религиозном обиходе трактуется как «новое бытие, возрождение, обновленная жизнь; иногда крещение» [20, с. 218].

Поэтическое творчество иеромонаха Романа — весть о горнем и дольном не как о взаимонепроницаемых измерениях / пластах бытия, но как о мирах, сопряженных многочисленными «точками перехода». В идейно-тематическом отношении эти «переходы» связаны с переплетением различных типов лирического «я» (подробнее см. в нашей работе: [2]), в частных мотивных структурах для их фиксации используются специальные языковые / текстуальные средства, филологически опредмечивающие реальности религиозного сознания (поскольку только этому типу сознания доступно понимание глубинной взаимосвязи горнего и дольного).

Отсюда необходимость обращения как к онтологическому, так и к эпистемическому направлениям взгляда на творчество поэта-иеромонаха. Избираемый нами в данной работе понятийный инструментарий связан с терминами *сакральное* и *профанное* — словами, которые напрямую в поэтическом творчестве иеромонахом Романом не используются, но носимые этими словами смыслы, вне всякого сомнения, составляют основу его художественной картины мира.

### О базовых понятиях

*Сакральное* и *профанное* — эти термины применимы лишь к эпистемическому аспекту «двойного бытия», т. е. к тем текстам и тому языку, которые используются для филологического опредмечивания двух бытийных миров — горнего и дольного. Но даже в таких рамках термины *сакральное* и *профанное* нуждаются в специальных пояснениях ограничительного характера, суть которых сводится к следующему: во-первых, собственно *сакральный* язык / тексты специально предназначен / предназначены для опредмечивания той реальности, которая доступна лишь религиозному сознанию; во-вторых, *профанными* в строгом смысле слова являются лишь язык / тексты, которые пытаются говорить о сакральном с позиций сугубо мирского сознания, которому сакральное как таковое неведомо и недоступно. Наиболее показательный пример *профанного* — тексты «воинствующего» или даже «научного» атеизма, авторы которых вовсе не доказывают, что «Бога нет», но лишь свидетельствуют, с одной стороны, о полном отсутствии у себя способности воспринимать Божественную реальность, с другой стороны, о своей непоколебимой неязыческой вере в «само...» — в способность материального мира самоорганизовываться, самоуправляться и саморазвиваться — вне какого-либо направляющего воздействия извне.

Поясним данные общие соображения несколько подробнее.

Прилагательное *сакральный* (из лат. *sacer, sacrum* ‘посвященный, предназначенный; священный, святой; магический, таинственный’) обычно используется как синоним прил. *священный* либо в широком религиозном контексте в значении «обладающий святостью, божественный по своей природе», либо в узком церковно-религиозном значении «относящийся к религиозному культу и ритуалу, обрядовый».

*Лексика сакрального характера* — это такие слова и другие языковые единицы, которые используются в специфических религиозно-мистических значениях и смыслах, предназначены именно для их выражения, отражают ключевые элементы верования, входят в ядро лексико-семантического поля «Религиозная лексика» (например: *Евангелие, спасение, страх Божий, благодать, святой, святость*), занимают центральное место в текстах Священного Писания, Священного Предания и в церковно-религиозном дискурсе в целом.

*Церковнославянский язык*, основывающийся на церковно-религиозной лексике, — это сакральный вариант русского языка, специально предназначенный для богослужения, для передачи в книжной традиции религиозно-мистических значений и смыслов православного верования. «Профанным (мирским) языком на Руси были живые восточнославянские говоры, а позднее и русский литературный язык, сакральным — церковнославянский, в морфологическом отношении южнославянский по своему происхождению, а в семантическом — в значительной мере греческий...» [14, с. 10]. Из этого следует, что «ядро» сакральной лексики Православия — это прежде всего лексика церковнославянская. Такую лексику — в целях противопоставления *сакрализованной* — целесообразно характеризовать как *собственно сакральную* или *узусально-сакральную*, подчеркивая тем самым, что ее сакральный характер обуславливается церковно-религиозным узусом — сложившейся церковно-религиозной вероучительной и богослужебной практикой. Узусальный характер собственно сакральной лексики удостоверяется ее фиксацией в профильных словарях религиозной лексики — энциклопедических, лексикографически раскрывающих основные понятия и феномены Православия (например: [15]), и филологических, фиксирующих церковнославянскую лексику (например: [6]), в том числе в паронимическом со- / противопоставлении смежным общеупотребительным словам [14].

*Сакрализованная* в религиозном отношении лексика — это общеупотребительная лексика, приобретающая в специфических контекстуальных условиях условно сакральный характер за счет вхождения в ассоциативно-семантические отношения с собственно сакральной (собственно религиозной) лексикой, например: *рабство* в смысле «пленение грехом», *смерть* в значении «переход в мир иной», *прелесть* — «самообман, самообольщение».

Антоним *сакрального* — *профанный* (из лат. *profanus* ‘лишенный святости, непосвященный; непросвещенный, темный, нечестивый, кощунственный’ — от прист. *pro-* в значении «заместитель, исполняющий обязанности, замещающий» + *fanum* ‘освященное место, святилище, святиня, храм’), как бы «замещающий» истинно *священное* чьими-либо обыденными представлениями в силу неосведомленности, что хорошо видно из основного значения сущ. *профан* — человек, совершенно несведущий в какой-л. области, но нередко берущийся о ней судить с позиций своего невежества, что ведет к *профанации* (из лат. *profanare* ‘лишать святости > осквернять, позорить’ — от *profanus*), т. е. к произвольному или намеренному искажению, извращению чего-л. высокого невежественным, оскорбительным, непочтительным обращением, именованьем, суждением и т. п.

В специальной литературе (теологической, философской, психологической и др.) используется также терминологическое прил. *нуминозный* (из лат. *numen* ‘кивок, знак согласия; воля, повеление > воля, могущество богов; божество, Бог’) как специализированный синоним прилагательного *священный*, которое отягощено самыми раз-

нообразными смыслами и в силу этого способно провоцировать разного рода «непонимания», о чем идет речь. Термин *нуминозное* ввел немецкий теолог Рудольф Отто (1869–1937) в книге «Священное» (1917). По Р. Отто, *нуминозное* (= *священное*) принадлежит к числу «первичных понятий», не поддающихся логическому определению, доступных лишь истолковывающему разъяснению. «Пониманию нуминозного можно помочь, указав на тот пункт, куда следует направить свой дух слышащему это слово, дабы он сам мог осознать, откуда оно проистекает» [10, с. 14].

Соответственно субстантиваты *сакральное (нуминозное), профанное* выступают в обобщенно-собирательном значении «(все) то, что отличается свойствами, названными соответствующим прилагательным», т. е. *сакральное* — «(все) то, что отличается свойствами *сакрального*» и т. д.

Для последних столетий европейской культуры в целом, а для нашей страны в советские годы особенно, характерна последовательная *десакрализация* (лат. прист. *de-* в значении «отделение, удаление», «вниз»), или, иначе, *обмирщение, секуляризация* (из лат. *saecularis* ‘мирской, светский’ — от *saeculum* ‘род, поколение, средний человеческий век’) традиционных религиозных ценностей и, соответственно, десакрализация значений лексем, лингвистически опредмечивающих эти ценности, — использование сакральных лексем в секулярных, обиходных значениях (*семантическая секуляризация*). Наиболее очевидный пример десакрализации, секуляризации христианства — сведение христианского учения к правилам морали, а самого Христа — к «учителю нравственности».

В последние десятилетия, однако, в связи с духовно-религиозным возрождением нашей страны, фиксируется *ресакрализация* (лат. прист. *re-* в значении «обратное действие», «возобновление») лексем, изначально связанных с традиционными религиозными ценностями, — возвращение сакральных религиозных смыслов и коннотаций, и, более того, *сакрализация* даже таких лексем, которые в типичном случае, т. е. вне религиозно-мистического контекста, выступают как носители сугубо секулярных («светских, мирских») значений. Дискурсивную ситуацию контекстуальной сакрализации связывают, в частности, с феноменом «ревитализации традиционных представлений» [7, с. 109], с «религиозной метафорикой» — как традиционной библейской и богослужебной, так и с новой, в том числе поэтической (см., например: [8]).

Поэтическая практика иеромонаха Романа свидетельствует, что в специфических контекстах религиозно-поэтического дискурса сакрализованным может оказываться едва ли не каждое слово, обрастая особыми смыслами, вписываясь в целостную сакральную ассоциативно-вербальную сеть:

Мы призваны не ради слов затертых,  
Не Вечность в этом мире угашать.  
Господне дело — воскрешать из мертвых,  
А человечье — души возвышать.

По устремлению и воздаянье.  
Не отдавай и малого греху.  
Не превращай призыванье в наказанье,  
Дары Царя меня на труху.

[11, с. 195]

Вчитаемся в некоторые ключевые элементы.

*Призваны* (однокоренные: *призвать, призвание*). *Призвание* в мирском значении — всего лишь «склонность, способность к какому-либо делу, профессии», в расширительном смысле — «предназначение» [9, с. 978]. У иеромонаха Романа — с актуализованной внутренней формой (корень как в *зов, звать*), отсылающей к представлениям о Божьем *зове, призыве* к человеку следовать Божьим путем, разъяснение о котором — практически в любом тексте Священного Предания, в любом святоотеческом наставлении.

«Не ради *слов затертых*», — т. е. не ради только и слишком человеческих слов и дел, но чтобы следовать самому Христу как *Слову* (по христианскому вероучению, второе Лицо Святой Троицы — *Бог Слово*); в греческом оригинале Евангелия от Иоанна Бог — это *Λόγος, Логос*, в рус. переводе — *Слово*, ср.: «ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος...» — «В начале было Слово...» (Ин 1: 1).

*Вечность* — контекстуальный синоним *Царства Небесного*, которое, по апостолу, «внутри человека», только нужно вход в него найти: «Быв же спрошен фарисеями, когда придет Царствие Божие, отвечал им: не придет Царствие Божие приметным образом, и не скажут: вот, оно здесь, или: вот, там. Ибо вот, Царствие Божие внутри вас есть» (Лк 17: 20–21).

Дореформенное написание *мир*, через «*i* десятиричное», отсылает к представлениям о земном — в противоположность нетварному, Небесному.

*Воскрешать*. Естественно, это слово не в мирском медицинском значении «реанимировать» или общеупотребительном «вызвать внутреннее обновление, вернуть силы, бодрость, жизнелюбие» [9, с. 151], но в значении «возвращать к жизни духовной», поскольку человек, живущий только жизнью тела, — мертв еще при (физической) жизни.

*Душа*. По секулярным представлениям — «внутреннее состояние, моральная сила человека, коллектива» или «внутренний мир человека, мир его чувств, переживаний, настроений и т. п.» [9, с. 290], что радикально отличается от сакрально-религиозного: «Нематериальное, божественное начало в человеке, наделенное бессмертием» [15, с. 138].

Ряд необходимых пояснений можно продолжать и далее, но перспектива исчерпания сомнительна: в двух лаконичных цитированных строфах, по сути, не только современная поэтически-миссионерская презентация основ христианского вероучения, но и живая полемика с расхожими сомнениями в его истинности.

### Два мира и два языка

«Двоемирие» — устойчивый принцип отображения действительности, связанный с самыми разными направлениями и стилями. Современная литература духовного реализма, понимаемая в типовом случае как литература, основывающаяся на ценностях религиозного сознания [1], в том числе поэтическое творчество иеромонаха Романа, тоже основывается на представлениях о многомерности бытия, однако, в отличие от других литературных традиций, духовный реализм опирается на представление о двоемирии не как на литературный принцип, предполагающий акцентировку разрыва между земным и небесным, не как на художественное доказательство их непримиримого противоречия, но как на живое ощущение, непосредственное свидетельство их таинственной связи, которая усматривается внутренним, духовным зрением, когда в преходящем земном видится отсвет вечности, когда вечное свидетельствует о себе в бренном: «Природа — наш нерукотворный Храм, / Мир первозданный не таил угрозы... / Зеленый

свет струится по ветвям, / Светоликуют майские березы! // Добро в потоках света предстоять, / Что на творенье милостиво льются. / И деревья вбирают благодать, / Чтоб радостью делиться с боголюбом («В лесу и в поле боголюбец свой...» [11, с. 175]). Здесь особое состояние сознания: молитвенное предстояние перед Создателем через природу — как Его отображение, как нерукотворную икону; не поклонение самой природе, как у язычников, но благодарное усмотрение Творца — в его творении, *сквозь* его творение. Налицо «литургизация пейзажа» [4] — как у многих русских поэтов, начиная, например, с М. В. Ломоносова и Г. Р. Державина, далее в особенной степени, наверное, у Ф. И. Тютчева, И. А. Бунина и С. А. Есенина и мн. др.

Историко-литературная аналогия. В порядке творческой саморефлексии Ф. М. Достоевский характеризовал свой метод как «реализм в высшем смысле»: «Меня зовут психологом: неправда, я лишь реалист в высшем смысле, то есть изображаю все глубины души человеческой» [5, с. 65]. Многочисленные попытки литературоведов найти подходящий терминологический «ярлычок» к этой описательной самохарактеристике (религиозный, христианский, евангельский, символический, онтологический, психологический, социально-психологический, метафизический, мистический, духовный... реализм) оказываются неудачными. Следовательно, вопрос не в однословном ярлычке, а в некотором наборе философских, лингвистических, теоретико-литературных, психологических и иных гуманитарных понятий, совокупность которых могла бы служить «понятийно-терминологической перифразой» цитированной афористичной самохарактеристике писателя.

К. А. Степанян, специально изучивший вопрос о творческом методе Ф. М. Достоевского как «реализме в высшем смысле», характеризует его, в частности, следующим образом: «Это такое художественное воссоздание мира, которое дает возможность читателю *увидеть* метафизическую и эмпирическую *реальности* в их подлинном бытии и *взаимопроникновении*. Весь наш мир воссоздан и показан в его полном объеме — как мир, определяющим центром и источником существования которого является Бог; Священное Писание и Священное Предание есть основа человеческой истории, совершающееся на Небесах и на земле происходит в едином смысловом и временном пространстве, духовные сущности всех уровней зримо присутствуют в жизни и судьбах людей — иными словами, реальность *видна* читателю во всей своей метафизической глубине. И человек тоже изображен в его подлинном бытии — как образ и подобие Божии, и эта основа личности (“человек в человеке”), ее противостояние внешнему и внутреннему злу, движение к Богу или от Него определяют *все существование каждого*» [17, с. 28].

Думается, эта характеристика в точности соответствует специфике творчества иеромонаха Романа; возможный однословный терминологический аналог перифразы «реализм в высшем смысле» (помимо двусловного **духовный реализм**) — это **теоцентризм**, понимаемый как усмотрение в центре мира Творца, а себя — в числе его многочисленных и многообразных, удивительно гармонично сочетающихся друг с другом творений. Точные примеры — открыто-декларативное хрестоматийное стихотворение М. В. Ломоносова «Вечернее размышление о Божием величестве при случае великого северного сияния» (1743) или стихотворение Г. Р. Державина «Истина» (1810): «Есть Бог! — я чувствую Его / Как в существе моем духовном, / Так в чудном мире сем огромном, / Быть не возможем без Него» [16, с. 62].

Поэт-иеромонах Роман органично вписывается в эту поэтическую традицию, включая пафос ненатужного, органичного поэтического миссионерства, который



позволяет характеризовать его творчество как «проповедь в художественной форме» [3, с. 335], — но развивает ее так, что для читателя, оказывающегося вне контекста сакрального мира, с сугубо мирской точки зрения его стихи иначе как некие «загадки» воспринять трудно. Читателю необходимо, как обычно говорят современные филологи, находиться в определенном «культурном контексте», владеть минимально необходимыми «фоновыми знаниями», легко идентифицировать некоторые «прецедентные тексты», с которыми религиозная поэзия иеромонаха Романа оказывается в «интертекстуальных переключках». Пример:

Без Божьей воли нам не распознать  
 Ни цену жертв, ни меру воздаянья.  
 Убить убийцу? Смертью смерть поправить?  
 Но прибавленье смерти — не поправенье.

Злу от огня с мечом не умереть.  
 Возри на Крест и за Христом последуй:  
 Своєю смертью побеждают смерть,  
 Выковывая житием Победу!

[11, с. 193]

Назовем минимально необходимые для понимания стихотворения прецедентные тексты.

О «мере воздаянья». В Ветхом Завете: «Кто сделает повреждение на теле ближнего своего, тому должно сделать то же, что он сделал: перелом за перелом, око за око, зуб за зуб; как он сделал повреждение на теле человека, так и ему должно сделать» (Лев 24: 19–20). В Новом Завете: «Вы слышали, что сказано: око за око и зуб за зуб. А Я говорю вам: не противься злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую...» (Мф 5: 38–39). Действительно, «без Божьей воли» никак «не распознать» «меру воздаянья», ибо Сам Христос сказал: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить» (Мф 5: 17).

«Убить убийцу? Смертью смерть поправить?» Первое вопрошание представляет собой разработку предыдущего мотива («око за око, зуб за зуб»), второе вопрошание отсылает к Пасхальному тропарю, афористически раскрывающему суть праздника Пасхи как Воскресения: «Христос воскрес из мертвых, смертью смерть поправ, и сущим во гробех живот даровав». В человеческом ли праве «попирать» смерть жертвы убийством убийцы?

Церковнославянский глагол *попирати* / *попрати* используется в значениях «топтать ногами, втоптать во что-л., скрывать, спрятать, одолевать» [20, с. 231], производное сущ. *попрание* — «сор, презренная вещь, которую ногами топчут» [6, с. 457], однокоренное *пря* — «тяжба, спор, ссора» [20, с. 258]. Следовательно, деепричастный оборот *смертию смерть поправ* следует трактовать как «одолев смерть, победив ее, так что к ней теперь можно относиться как к сору, вещи, заслуживающей презрения».

«Но прибавленье смерти — не поправенье». Исходя из предыдущего, ясно, что «прибавление “сора” (смерти)» не может быть ее преодолением.

Разгадка этой поэтической головоломки — в цитированной второй строфе. Правда, в ней еще одна загадка. «Злу от огня с мечом не умереть», — утверждает поэт. Но как же тогда слова Христа: «...Не думайте, что Я пришел принести мир на землю;

не мир пришел Я принести, но меч...» (Мф 10: 34)? Разгадку нужно искать в сакральных смыслах слов *смерть*, *житие* и *Победа*.

**Профанация** сакрального в мире носит не только языковой характер (общеизвестные примеры: междометие *спасибо* совсем не воспринимается в этимологически исходном смысле «Спаси Бог!», существительное *благодать* известно по преимуществу в употреблении «о чем-либо очень хорошем, доставляющем наслаждение, радость и т. п.» [9, с. 81], а не в исконном сакральном «...Божия помощь и защита, даруемые каждому христианину в его повседневной жизни» [15, с. 55]), но и социальный, когда сакральные одежды Истины надевает ложь, о чем предупреждал Христос: «...берегитесь, чтобы кто не прельстил вас, ибо многие придут под именем Моим, и будут говорить: “Я Христос”, и многих прельстят» (Мф 24: 4–5); «Берегитесь лжепророков, которые приходят к вам в овечьей одежде, а внутри суть волки хищные» (Мф 7: 15). Поэтическая разработка этой темы у иеромонаха Романа основывается на нехарактерном для него приеме морфосемантического повтора, а именно — «нанизывания» одноструктурных слов с префиксоидом *лже-*: «Лжесхимница читает лжеакафист, / Лжечад уводит в чад лжедуховник. / Воинствуйте, ревнителю, покамест / Безумью повинуется язык. // И множатся дорожки завитые, / Указами беду не запретить... / Лжестарцы, лжемонахи, лжесвятые — / Лжецерковь рвется Церковь упразднить» [11, с. 184]. Поэт-иеромонах здесь, как и во многих других своих стихах, не ограничивается простым сожалением об углублении падения мира, но и как борец, — словом и Словом посильно этому падению препятствующий, следующий сакральному и обличающий профанное — именно как профанное, т. е. мнимое, ложное.

### Вместо заключения

Множество похвальных слов сказано о русском языке. Пожалуй, самое известное — хрестоматийное стихотворение в прозе И. С. Тургенева «Русский язык»: «Во дни сомнений, во дни тягостных раздумий о судьбах моей родины, — ты один мне поддержка и опора, о великий, могучий, правдивый и свободный русский язык! Не будь тебя — как не впасть в отчаяние при виде всего, что совершается дома? Но нельзя верить, чтобы такой язык не был дан великому народу!» [18, с. 507].

Не менее известна оценка М. В. Ломоносова в его «Российской грамматике»: «Карл Пятый, римский император, говаривал, что испанским языком с богом, французским — с друзьями, немецким — с неприятелями, итальянским — с женским полом говорить прилично. Но если бы он российскому языку был искусен, то, конечно, к тому присовокупил бы, что им со всеми оными говорить пристойно, ибо нашел бы в нем великолепие испанского, живость французского, крепость немецкого, нежность итальянского, сверх того богатство и сильную в изображениях краткость греческого и латинского языка (цит. по: [13, с. 14]).

Следуя И. С. Тургеневу, можно бы пояснить: русский язык — «поддержка и опора» не сам по себе, но благодаря каким-то особым смыслам, которые заключены в его словах и формах, часто скрытых от непосредственного наблюдения, но бессознательно нами ощущаемых.

Следуя М. В. Ломоносову, можно бы добавить: глубинное семантическое ядро любого языка так или иначе связано с сакральными представлениями, однако в случае русского языка сакральное ядро оказывается «двойным», поскольку сакральные представления общеиндоевропейского и общеславянского характера в нем существуют одновременно с христианскими, пришедшими вместе со старославянским языком

из греческого (языка Нового Завета) и до сих пор активно поддерживающимися в его живой современной церковнославянской версии. Сочетание богатства «светского» русского языка в его различных стилистических разновидностях и сакрального церковнославянского, который — хотим мы того или нет — «просвечивает» даже в обиходном употреблении, делает русский язык в семантическом отношении особенно глубоким.

Именно это обстоятельство позволяет иеромонаху Роману в стихотворении «Родная речь» называть наш язык не просто русским — *святорусским*: «Родная речь — Отечеству основа. / Не замути Божественный родник. / Храни себя: душа рождает слово — / Великий святорусский наш язык!» [12, с. 147]. Святая Русь — как Русь православная — не где-то в далеком прошлом, она в нашем современном языке и в современной литературе «духовного реализма», одно из ярких живых свидетельств чего — поэтическое творчество иеромонаха Романа.

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- 1 Волков В. В., Волкова Н. В. «Ренессанс русской литературы»: национальный менталитет и литература духовного реализма в преподавании русской словесности // Вестник ТвГУ. Серия: Филология. 2017. № 3. С. 147–157.
- 2 Волков В. В., Волкова Н. В. Три лирических героя в поэтическом творчестве иеромонаха Романа (Матюшина-Правдина) // Вестник ТвГУ. Серия: Филология. 2018. № 1. С. 9–20.
- 3 Генченкова М. В. Смысловые грани поэзии иеромонаха Романа (Матюшина-Правдина) в контексте современного композиторского творчества // Вестник славянских культур. 2018. Т. 50. С. 328–337.
- 4 Гордиенко Н. Литургизация пейзажа в произведениях С. А. Есенина и иеромонаха Романа (Матюшина) // Современное есениноведение. 2007. № 7. С. 110–115.
- 5 Достоевский Ф. М. Записи литературно-критического и публицистического характера из записной тетради 1880–1881 гг. // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука, 1984. Т. 27. С. 42–87.
- 6 Дьяченко Г. Полный церковно-славянский словарь. М.: Издат. отдел Московского патриархата, 1993. 1120 с.
- 7 Еремин А. В. Православные доминанты русской культуры в эпоху глобализации на рубеже XX–XXI вв.: опыт трансдисциплинарных исследований // Вестник славянских культур. 2019. Т. 54. С. 101–113.
- 8 Кондратьева О. Н. Религиозная метафорика в художественном дискурсе // Вестник ТГПУ. 2016. № 7 (172). С. 21–26.
- 9 Новейший большой толковый словарь русского языка. СПб.: Норинт, 2008. 1536 с.
- 10 Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. 272 с.
- 11 Роман (Матюшин), иером. Единственная Радость. СПб.: Пальмира, 2017. 207 с.
- 12 Роман (Матюшин), иером. Последний снег. СПб.: Пальмира, 2017. 254 с.
- 13 Русские писатели о языке. Л.: Учпедгиз, 1954. 460 с.
- 14 Седакова О. А. Церковнославяно-русские паронимы. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2005. 432 с.
- 15 Складневская Г. Н. Словарь православной церковной культуры. М.: Астрель, 2008. 447 с.

- 16 Сочинения Державина с объяснительными примечаниями Я. Грота: в 9 т. СПб.: Императорская АН, 1866. Т. 3. 784 с.
- 17 Степанян К. А. Явление и диалог в романах Ф. М. Достоевского. СПб.: Крига, 2010. 400 с.
- 18 Тургенев И. С. Собр. соч.: в 12 т. М.: Худож. лит., 1956. Т. 8. 612 с.
- 19 Тютчев Ф. И. Стихотворения. М.: Худож. лит., 1986. 287 с.
- 20 Церковнославянский словарь / сост. прот. А. Свирелин. М.: Даръ, 2016. 384 с.

\*\*\*

© 2022. Valery V. Volkov

Tver, Russia

© 2022. Natalya V. Volkova

Tver, Russia

### SPIRITUAL REALISM AS A UNITY OF THE SECULAR AND THE SACRAL IN THE POETRY OF HIEROMONK ROMAN (MATIUSHIN-PRAVDIN)

**Abstract:** The paper's subject is the poetry of hieromonk Roman (Matiushin-Pravdin). The authors examine one of the properties characterizing the poet's religious-aesthetical system, namely creative method of spiritual realism. The term *spiritual realism* means putting Christian ideals and sacral reality into artistic form. There are two main modalities in the literary discourse of spiritual realism: 1) secular (visible world); 2) sacral (hidden spiritual reality). Both in the first and the second case, the poet indicates a God's omnipresence. God's presence in everything that surrounds us is personally felt by the poet, and this experience is the basis of his creativity as well as the main source of poetic inspiration. The study shows that "secular" and "sacral" are semantic variables of lexemes, which fix, firstly, the multidirectional aspects of the Russian linguistic personality (religious-mystical and everyday, "secular"), and secondly, based on these aspects, the meanings of lexemes, connected with their non-clerical, "secular" — and clerical-religious spheres. To perceive, to get the idea and interpret the lyric poems of hieromonk Roman one should focus on the meanings and senses of polysemantic words and phrases. They can be used in their secular meanings of the literary Russian language on the one hand and in their Church Slavonic ones that imply the realia of an Orthodox Christian world view.

**Keywords:** hieromonk Roman (Matiushin-Pravdin), Church slavisms, secular, sacral, Orthodox world outlook, spiritual poetry, spiritual realism, motif of dual world.

**Information about the authors:**

Valery V. Volkov — DSc in Philology, Professor, Tver State University, Zhelyabova St., 33, 170100 Tver, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9278-7247> E-mail: [volk7valery@yandex.ru](mailto:volk7valery@yandex.ru)

Natalya V. Volkova — PhD in Philology, Associate Professor, Tver State University, Zhelyabova St., 33, 170100 Tver, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4414-7322> E-mail: [volknat@mail.ru](mailto:volknat@mail.ru)

**Received:** January 20, 2020

*Approved after reviewing:* December 14, 2020

*Date of publication:* March 28, 2022

*For citation:* Volkov V. V., Volkova N. V. Spiritual realism as a unity of the secular and the sacral in the poetry of hieromonk Roman (Matiushin-Pravdin). *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2022, vol. 63, pp. 234–246. (In Russian) <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-234-246>

## REFERENCES

- 1 Volkov V. V., Volkova N. V. “Renessans russkoi literatury”: natsional'nyi mentalitet i literatura dukhovnogo realizma v prepodavanii russkoi slovesnosti [“The Russian literary Renaissance”: national mentality and the literature of spiritual realism in the teaching of Russian language and literature]. *Vestnik TvGU. Series: Filologiya [Philology]*, 2017, no 3, pp. 147–157. (In Russian)
- 2 Volkov V. V., Volkova N. V. Tri liricheskikh geroia v poeticheskom tvorchestve ieromonakha Romana (Matiushina-Pravdina) [Three lyrical heroes in the poetry of hieromonk Roman (Matiushin-Pravdin)]. *Vestnik TvGU. Series: Filologiya [Philology]*, 2018, no 1, pp. 9–20. (In Russian)
- 3 Genchenkova M. V. Smyslovye grani poezii ieromonakha Romana (Matiushina-Pravdina) v kontekste sovremennogo kompozitorskogo tvorchestva [Conceptual planes of hieromonk Roman`s (Matiushin-Pravdin) poetry in the context of modern music composing]. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2018, vol. 50, pp. 328–337. (In Russian)
- 4 Gordienko N. Liturgizatsiia peizazha v proizvedeniiakh S.A. Esenina i ieromonakha Romana (Matiushina) [Liturgical landscape in the works of S. A. Esenin and hieromonk Roman (Matiushin)]. *Sovremennoe eseninovedenie*, 2007, no 7, pp. 110–115. (In Russian)
- 5 Dostoevskii F. M. Zapisi literaturno-kriticheskogo i publitsisticheskogo kharaktera iz zapisnoi tetradi 1880–1881 gg. [Entries of a literary-critical and journalistic nature from the notebook of 1880–1881]. In: Dostoevskii F. M. *Polnoe sobranie sochinenii: v 30 t.* [Complete works: in 30 vols.]. Leningrad, Nauka Publ., 1984, vol. 27, pp. 42–87. (In Russian)
- 6 D'iachenko G. *Polnyi tserkovno-slavianskii slovar'* [The unabridged Church Slavonic dictionary]. Moscow, Izdatel'skii otdel Moskovskogo patriarkhata Publ., 1993. 1120 p. (In Russian)
- 7 Eremin A. V. Pravoslavnye dominanty russkoi kul'tury v epokhu globalizatsii na rubezhe XX–XXI vv.: opyt transdistsiplinarynykh issledovaniy [Orthodox dominants of Russian culture in the era of globalization at the turn of the 21<sup>st</sup> century: experience of transdisciplinary research]. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2019, vol. 54, pp. 101–113. (In Russian)
- 8 Kondrat'eva O. N. Religioznaia metaforika v khudozhestvennom diskurse [Religious metaphors in the art discourse]. *Vestnik TGPU*, 2016, no 7 (172), pp. 21–26. (In Russian)
- 9 *Noveishii bol'shoi tolkovyi slovar' russkogo iazyka* [The latest large explanatory dictionary of the Russian language]. St. Petersburg, Norint Publ., 2008. 1536 p. (In Russian)
- 10 Otto R. *Sviashchennoe. Ob irratsional'nom v idee bozhestvennogo i ego sootnoshenii s ratsional'nym* [The Sacred: on the irrational in the idea of divine and its relationship with the rational]. St. Petersburg, Izdatel'stvo SPbGU Publ., 2008. 272 p. (In Russian)

- 11 Roman (Matiushin), ierom. *Edinstvennaia Radost'* [The Only Joy]. St. Petersburg, Pal'mira Publ., 2017. 207 p. (In Russian)
- 12 Roman (Matiushin), ierom. *Poslednii sneg* [The last snow]. St. Petersburg, Pal'mira Publ., 2017. 254 p. (In Russian)
- 13 *Russkie pisateli o iazyke* [Russian writers on language]. Leningrad, Uchpedgiz Publ., 1954. 460 p. (In Russian)
- 14 Sedakova O. A. *Tserkovnoslaviano-russkie paronimy* [Church Slavonic-Russian paronyms]. Moscow, Greko-latinskii kabinet Iu. A. Shichalina Publ., 2005. 432 p. (In Russian)
- 15 Skliarevskaia G. N. *Slovar' pravoslavnoi tserkovnoi kul'tury* [The dictionary of Orthodox Church culture]. Moscow, Astrel' Publ., 2008. 447 p. (In Russian)
- 16 *Sochineniia Derzhavina s ob"iasnitel'nymi primechaniiami Ia. Grota: v 9 t.* [Derzhavin's works with explanatory notes by J. Groth: in 9 vols.]. St. Petersburg, Imperatorskaia AN Publ., 1866. Vol. 3. 784 p. (In Russian)
- 17 Stepanian K. A. *Iavlenie i dialog v romanakh F. M. Dostoevskogo* [Apparition and dialogue in F.M. Dostoevsky's novels]. St. Petersburg, Kruga Publ., 2010. 400 p. (In Russian)
- 18 Turgenev I. S. *Sobranie sochinenii: v 12 t.* [Collected works: in 12 vols.]. Moscow, Khudozhestvennaia literature Publ., 1956. Vol. 8. 612 p. (In Russian)
- 19 Tiutchev F. I. *Stikhotvoreniia* [Poems]. Moscow, Khudozhestvennaia literature Publ., 1986. 287 p. (In Russian)
- 20 *Tserkovnoslavianskii slovar'* [Church Slavonic dictionary], compiled by archpriest A. Svirelin. Moscow, Dar" Publ., 2016. 384 p. (In Russian)

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-247-267>

УДК 81.114

ББК 81.2-67 + 83.3(4Ита=416)

Научная статья / Research Article

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

© 2022 г. Г. П. Пилипенко

г. Москва, Россия

## ВОСПРИЯТИЕ ТРИЕСТА В НАРРАТИВАХ СЛОВЕНЦЕВ ИТАЛИИ

Исследование выполнено при поддержке гранта РФФ 20-78-10030  
«Языковые и культурные контакты в условиях социальных трансформаций  
у национальных меньшинств альпийско-паннонского региона»

**Аннотация:** В статье рассматривается перцепция города Триеста в нарративах представителей словенского миноритарного сообщества в Италии через призму славяно-романских языковых и культурных контактов. На основании собственных полевых материалов, а также лексикографических данных и этнографической литературы автор анализирует слова и выражения (в том числе фразеологизмы), в которых содержится упоминание Триеста и связанных с городом топонимов и социально-экономических практик. Отдельное внимание уделяется языковой ситуации в городе и в соседних с ним селах, обсуждается значение и роль итальянского языка и местного диалекта Триеста, заимствованных славянских лексем и выражений, их функционирование в речи горожан. С Триестом связана языковая и культурная идентичность рассматриваемой группы словенских информантов. С одной стороны, Триест ассоциируется у информантов с преобладанием итальянского языка, что отражается в их речи в виде переключения кода, с другой стороны, признается значение Триеста в социально-экономической и культурной жизни всех словенцев. Параллельное сосуществование двух общин в последнее время претерпевает изменения: происходит постепенное открытие гомогенных словенских поселений италофонными жителями города и формирование новой языковой ситуации.

**Ключевые слова:** словенский язык, итальянский язык, Триест, диалект, полевое исследование, Италия, нарратив, топонимика, переключение кода, идентичность.

**Информация об авторе:** Глеб Петрович Пилипенко — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, Институт славяноведения Российской академии наук, Ленинский проспект, д. 32А, 119991 г. Москва, Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5422-0039> E-mail: [glebpilipenko@mail.ru](mailto:glebpilipenko@mail.ru)

**Дата поступления:** 03.12.2020

**Дата одобрения рецензентами:** 06.02.2021

**Дата публикации:** 28.03.2022

**Для цитирования:** Пилипенко Г. П. Восприятие Триеста в нарративах словенцев Италии // Вестник славянских культур. 2022. Т. 63. С. 247–267. <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-247-267>

0.1. Город Триест (итал. Trieste, словен. хорв. Trst) расположен на севере Италии, он является столицей автономного региона Фриули-Венеция-Джулия (итал. Friuli Venezia Giulia, словен. Furlanija Julijska Krajina), где проживает несколько автохтонных сообществ: фриулы, словенцы, немцы [51]. Общая численность населения региона составляет 1.218.985 [11]. Оценки численности словенского меньшинства разнятся по причине отсутствия данных по национальной принадлежности и языку в итальянских переписях населения, называются цифры от 95 до 100 тыс. словенцев [24, s. 195]. В местах компактного проживания словенского населения используется словенский язык в образовании, в деятельности культурных и общественных организаций, в административных надписях. В настоящей статье внимание уделяется словенской диаспоре в Триесте и его окрестностях (в этой провинции сконцентрировано больше всего словенского населения [30, s. 66]). В городе сложился симбиоз романской, славянской и немецкой культур и традиций, поскольку находится он на пограничье трех ареалов: романского, славянского и отчасти — германского [1, с. 157].

0.2. Триест как объект исследований интересует историков, литературоведов, лингвистов. Исследованием триестинской идентичности в итальянской и словенской литературе посвящена работа А. Торош [48; 49], там же представлен обзор научных публикаций по данной проблематике. Б. Кравос говорит в этой связи о феномене триестинского текста [26]. Пограничное положение и влияние на идентичность жителей города обсуждается в [9; 8]. К. Пицци пишет о пограничной идентичности в литературе Триеста [36; 37]. Н. Н. Старикова развивает эту тему на примере творчества словенского писателя Б. Пахора [5]. Роль Триеста в литературном творчестве и судьбе словенских писателей анализируется в [18; 29]. По мнению Л. Умек, словенский роман Триеста включает мотив сопротивления чужой реальности в городе, мотив угрозы, запрета языка, переселения, повествование развивается через призму словенского национального движения [50]. Такая позиция обусловлена межнациональным антагонизмом, следует отметить, что в итальянской публицистике начала века славяне часто рассматривались как «пришлые» [12].

Вопросы урбанизма в Триесте, а также в соседнем словенском городе Копер исследует Н. Чеброн Липовец [13]. Особое место в изучении истории города и литературного процесса XX в. занимает фигура Дж. Джойса и перцепция Триеста в его творчестве [13; 54]. К социальным процессам и этнической ситуации обращается Д. Ю. Мартынова [1]. Сохранение словенского языка, преподавание его в школах региона, становится главной темой в работах [24; 52]. Языковой ландшафт Триеста находится в центре внимания в публикациях [31; 49]. О диалекте Триеста, в том числе заимствованных славизмах, пишут М. Дориа [16], автор словаря итальянского говора Триеста [17], а также В. Дежелин [15].

0.3. Целью статьи является определение контекстов, в которых упоминается Триест и связанные с ним социальные, культурные и языковые явления в нарративах, записанных от представителей словенской общности в одноименной итальянской провинции. Данное исследование основано на результатах полевой работы. Во время сбора материала использовался метод полуструктурированного интервью для выявления лингвистических, социолингвистических, этнолингвистических и этнографических сведений. Были обследованы коммуны непосредственно города Триеста, а также Сан-Дорлиго-делла-Валле (итал. San Dorligo della Valle, словен. Dolina) и Дуино-Ауризина



(итал. Duino-Aurisina, словен. Devin-Nabrežina)<sup>1</sup>. Опрошено 25 информантов в возрасте от 94 до 23 лет.

В статье будут проанализированы нарративы информантов, словенцев, происходящих из окрестных с Триестом сел, а также из районов самого Триеста, и данные из лексикографических источников, научных лингвистических и этнографических работ, которые отражают результаты славяно-романских контактов в рассматриваемом регионе. Информанты, рассказывая о себе, своей семье, традициях, так или иначе упоминают Триест, что неслучайно, поскольку это крупный культурный, экономический и политический центр. Сама городская среда в большей степени итальянская, тогда как в окрестных селах распространен словенский язык. В нарративах, связанных с Триестом, актуализируются темы межэтнического взаимодействия (например, билингвизм, языковая ситуация, языковые конфликты).

1. На протяжении истории данная область была местом взаимодействия двух миров — романского и славянского, сам же Триест, как портовый город, наделенный привилегиями, всегда был мультиэтничным: здесь селились помимо итальянцев и словенцев хорваты, греки, сербы, армяне и другие народы (об истории Триеста см.: [1, с. 148–156]). По мере роста города увеличивалось и славянское присутствие — как за счет миграции из соседних сел, так и за счет включения в состав города словенских окраин. В результате демографических изменений в городе к концу XIX – в начале XX в. проживало больше словенцев, чем в любом другом городе на словенской этнической территории. Эта мысль находит отражение как в научном дискурсе [24, s. 199], так и в сознании наших информантов:

1.1 *Trst je blo največje slovensko mesto, več kot Ljubljana v času Avstrije, mi smo meli več kot petdeset tisoč ljudi Slovencev, Ljubljana pa manj*<sup>2</sup> (Триест был самым большим словенским городом, больше, чем Любляна во время Австрии, у нас было пятьдесят тысяч словенцев, в Любляне меньше) (Триест, Барковле).

Установление границ с соседними словенскими селами на Кресе и в Истрии после Второй мировой войны значительно сузило зону влияния Триеста, с одной стороны, с другой — еще более сблизило окрестные села, оказавшиеся в Италии, с городской средой Триеста.

2. Город Триест и связанные с ним реалии являются составной частью многих узколокальных фразеологических единиц, характерных для приморской диалектной зоны Истрии [28]. Например, выражения *iti v Trst gledat Mihca in Jakca* (идти в Триест смотреть на Михеца и Якеца)/ *iti v Trst gledat na uro* (идти смотреть на часы) [28, s. 188] содержат упоминание двух фигур, расположенных на часах на главной площади города (итал. Piazza Unità), и имеют значение «напрасно идти в Триест, не для того, чтобы что-то продать», что отражает социально-экономические реалии прошлого, когда словенцы из ближайших сел ходили в город на работу. В выражении *ti si za jet v Šan Giovanni* («ты должен пойти в Сан-Джованни») [28, s. 165] встречается упоминание района Триеста Сан-Джованни (словен. Sveti Ivan) (примечательно, что данная часть города передается в итальянском варианте), где была расположена психиатрическая больница, и обозначает ненормального человека. Фразеологизм *hoditi v Trst lizat*

<sup>1</sup> За помощь в проведении исследования благодарю сотрудников Института словенских исследований (SLORI) (Триест, Италия), в особенности др. Девана Ягодица и др. Заиру Видау, сотрудника Приморского университета др. Клару Шуменяк (Копер, Словения), Агагу Вениер (Ауризина, Италия).

<sup>2</sup> В нарративах (на словенском и итальянском языках) используется запись, приближенная к стандартной орфографии. В диалектно окрашенной речи передаются характерные фонетические особенности. В скобках указано место записи.

*babam/Lahom rit* («ходить в Триест лизать бабам/итальянцам зад») [28, s. 187] передает недовольство чрезмерной услужливостью и любезностью словенцев по отношению к итальянцам, что особенно было обострено в период межнационального антагонизма и фашизма. Обращает на себе внимание здесь этноним *Lah*, который используется по отношению к итальянцам и фриулам вполне нейтрально (ср. в говоре Бовца [22, s. 60], в долине Натизоне [46, s. 91]), однако может иметь и отрицательную коннотацию [42]. Образованное от него прилагательное употреблено в *prati laški gvant* («стирать итальянскую одежду») [28, s. 187]. Хотя здесь не содержится упоминание Триеста, город подразумевается. Речь идет о стирке белья: в прошлом многие женщины из соседних сел работали прачками в семьях итальянцев в Триесте. В Сан-Дорлиго-делла-Валле нами было зафиксировано похожее выражение, в котором употреблено прилагательное, образованное от города: *prati tržašće štrace* («стирать триестинские лохмотья»). Нет названия города и в *imeti koliko bab* («иметь сколько-то баб») [28, s. 189], однако местным жителям было понятно, что имелись в виду клиенты молочниц, прачек и т. д., живущие в Триесте. *Iti z malim* («нести малое количество продуктов в Триест») [28, s. 189] также имплицитно содержит образ города, как и *žena drži pet kantonov od hiše* («женщина держит пять углов дома», т. е. еще один угол в доме семьи, где она работает, в Триесте) [28, s. 186]. Эти устойчивые выражения свидетельствуют о важной роли, которую имел (и продолжает иметь) Триест в социальной и экономической жизни близлежащих населенных пунктов со славянским населением.

Название приморского города фигурирует и в поговорках: *lepo po vrsti, kakor so hiše v Trsti* («хорошо по порядку (в ряд), как дома в Триесте») [25]. Форма *v Trsti* — диалектная, однако именно она закрепилась в поговорке, вероятно, из-за рифмы. Появление Триеста тоже не случайно, ведь в сознании словенцев, особенно жителей юго-запада словенской этнической территории, это большой город с большим количеством домов (о чем свидетельствует также упоминание его в народных песнях).

3. В речи информантов для обозначения жителей Триеста используются два этнохоронима: *tržacani* (м.р. *tržacan*, ж.р. *tržacanka*) и *triještini* (м.р. *triještinec*, ж.р. *triještinka*). Первое существительное образовано от словенского названия города — *Trst* — и распространено в словенском литературном языке. Второе — по происхождению от итальянского наименования — *Trieste* — и представляет собой заимствование от итальянской основы — *triestino*. Регулярное словенское прилагательное, образованное от *Trst* — *tržaški*. Параллельно употребляется информантами и прилагательное *triještinski*. В хорватских говорах Истрии фиксируется как *Triješt* (юго-запад полуострова), так и *Trs*, прилагательное — *triještinski* [21]. Хорватский лингвистический портал приводит лексемы *Triještina*, *Triještinka*, *triještinski* с пометой «региональное» и «фамильярное» [20].

От названия города образовано много местных слов с локальным значением. Так, *tržacan*, помимо жителя города, означает еще и поезд, который идет в Триест [42]. Именно поездом добирались многие жители окрестных сел в город на работу [28, s. 169]. В Истрии в народной музыке получил распространение в XX в. небольшой аккордеон, который называется *triještina*, *triještinka* (итал. *triestina*) [32], поскольку изготавливался в городе.

3.1 *Samo Triještini so tu tako preimenovali po svoje* (Только жители Триеста так называли по-своему) (Долина);

3.2 *S Tržacanom morš ywärt tržaški, v narečju* (С жителем Триеста ты должен говорить на триестинском наречии [итальянского языка]) (Мачковле);

3.3 *Ankrat so ble cukéte, triještinske, samo triještinske smo poznale* (Тогда были тыквы, триестинские, только их мы знали) (Мачковле).

В приведенных примерах этнохоронимы и прилагательные, образованные от словенского и итальянского названия Триеста, функционируют параллельно и кажутся взаимозаменяемыми. Кроме того, они встречаются в идиолекте одного и того же собеседника. В 3.3 прилагательное *triještinski* употреблено в сочетании с диалектизмом из приморской зоны *cuketa* — молодая тыква (ср. итал. *zucca* — тыква) [42] для обозначения сорта данного растения, известного в этой местности, речь идет об уникальном региональном явлении. Наряду с тыквой прилагательное «триестинский» используется в сочетании с разновидностью салата — *tržaški radič* (итал. *radicchio* — итальянский цикорий).

4. Говоря о Триесте, информанты часто используют не только название города, но и заменяют его другими лексемами. Поскольку Триест географически расположен ниже сельских поселений, в которых проживают словенцы, собеседники употребляют наречие *dol* (внизу)<sup>3</sup>. В некоторых случаях наречие используется в дополнение к географическому названию либо к объекту:

4.1 *Dve tete v Sesljanu dol so bli, so imeli pekarno* (Две тетки в Систиане были там внизу, у них была пекарня) (Сливно);

4.2 *Te dole v Miljah je blo duostə, in zətu tədə ljudje so spustile kmetijstvo* (А внизу в Муджи было много, и поэтому люди оставили сельское хозяйство) (Мачковле);

4.3 *Samo takrat z Gročan so vozili tem ljudem pridelke dol, in so prodajali* (Тогда из Грочаны возили туда вниз людям продукты и продавали) (Грочана).

Местоположение Триеста маркируется при помощи наречия *dol/dole* — в словенском языке это наречие употребляется как для обозначения движения к месту, расположенному внизу (вниз), так и для обозначения самого места (внизу). В 4.1 и 4.2 это же наречие применяется для обозначения других приморских поселений — Систианы (итал. *Sistiana*, словен. *Sesljan*) и Муджи (итал. *Muggia*, словен. *Milje*).

5. Триест может быть назван словом «город» (*mesto*). Подобная номинация является достаточно распространенной практикой для сельских сообществ, например, в Прекмурье статус города имела только Мурска-Собота, и только ее называли *varoš* (словен. прекмур. город). То же самое характерно для Порабья, где единственный крупный город Сентготтард также в речи жителей окрестных деревень именуется «городом» (*varoš*) [3, с. 10].

5.1 *So se izselili v mesto, so šli v Trst, recimo živeli v Trstu* (Они переехали в город, поехали в Триест, скажем, жили в Триесте) (Грочана);

5.2 *Pero je živəw w meste* (Но он жил в городе) (Мачковле);

5.3 *Nisen šla skoraj nikoli v mesto, ker nisem imela potrebe* (Я почти не ездила в город, потому что у меня не было необходимости) (Долина).

Лексема *mesto* является синонимом Триеста. Как и в случае с наречием *dol* (4.1, 4.2), может происходить дублирование: *mesto* употребляется в дополнение к географическому названию (5.1). Однако и самостоятельное употребление *mesto* встречается довольно часто.

<sup>3</sup> Такой характер этнического распределения населения характерен для восточной Адриатики — города оставались с романским населением, тогда как в пригородах жили славяне. П. Скок на основе данных топонимики устанавливает, в Далмации славяне селились за городскими стенами [40, с. 13]. По статистическим данным начала XX в. видно, что только 16% словенцев проживало в центре Триеста, 53% — в пригородах, и 92% — в близлежащих селах [10, с. 55].

6. Рассмотрим подробнее экономическую деятельность населения, которая была связана с городской средой и городским пространством. Женщины из ближайших сел ходили на рынок продавать овощи, зелень, фрукты, яйца, продукты домашнего хозяйства, рыбу; разносили по домам своих клиентов молочные продукты; брали у горожан вещи для стирки [28, s. 169]. Основным местом реализации сельскохозяйственной продукции был рынок в Триесте. Сейчас крытый рынок, где продают свою продукцию жители окрестных сел, находится на улице Кардуччи. В 6.1 исследователя интересовало местонахождение рынка, куда ходили женщины из семьи собеседницы, а также — существует ли этот рынок сегодня:

6.1 *So vozili v Trst na pokriti trg, zelenjavo ... tržnica, samo ni na odprtem prostoru, ampak je v stavbi, tako, zato pokriti trg ... na Via Carducci ... ta tržnica, je še vedno, še vedno prodajajo tam* (Возили в Триест на **крытый рынок**, овощи ... рынок, только не под открытым небом, а в помещении, поэтому крытый рынок ... на **Via Carducci** ... этот рынок все еще существует, все еще продают там (Мачковле).

Другой фрагмент, в котором речь идет о рынке в Триесте, был записан от жительницы Триеста. Здесь несколько меняется перспектива, если в 6.1 была беседа с жителями, чьи родственники еще недавно сами ходили в Триест на рынок, то в 6.2. говорят потребители данной продукции, жители Триеста — словенцы. Собеседница упоминает мост Понте-Россо (словен. *Rusi most*), рядом с которым располагается рынок. Характерно, что в приводимых высказываниях для городской топонимики информанты используют итальянские названия (ср. с использованием топонимов в Гориции [7]). О разной перцепции этого рынка в триестинской поэзии XX в. пишет А. Торош: с точки зрения итальянских авторов — это яркое место, где происходит много событий, он воспринимается из перспективы покупателя. В словенской же поэзии рынок у моста Понте-Россо ассоциируется с трудом словенцев, которые доставляли свою продукцию на продажу, чтобы прокормить семьи. Кроме того, в период фашизма на рынке запрещено было говорить по-словенски, что еще больше усугубляло разрыв в восприятии этого места в сознании двух общин [48, p. 46].

6.2 *Ponte Rosso, samo tukaj je bila samo zelenjava, ki v bistvu je bla, so jo pridelovali v okolici in to tudi potem prodajali ... značilen za Trst je ta Ponte Rosso* (Понте-Россо, только тут были овощи, которые выращивали в окрестностях, а затем это продавали ... характерным для Триеста был Понте-Россо) (Триест, Св. Иван).

Для обозначения рынка удалось зафиксировать лексемы: (*pokriti*) *trg*, *tržnica* и заимствование — *merkato* (итал. *mercato coperto* — крытый рынок) (*market*, *merkat*, *mrkat* — в хорватских говорах Истрии [21]). Лексема *tržnica* актуализируется при использовании литературного словенского языка.

6.3 *Smo mele, vse nosila na merkata, smo rekli mi ... vse na merkato, sma žiwli s tistam* (У нас было, все носили на рынок, мы говорили ... все на рынок, мы жили от этого) (Мачковле);

6.4 *Wse se je nosilo na merkato* (Все носили на рынок) (Мачковле);

6.5 *So morali vso ribo prinesiti v Trst, na glavno tržnico* (Они должны были всю рыбу принести в Триест, на главный рынок) (Триест, Св. Иван).

Для обозначения главного рыбного рынка используются словенское и итальянское название: *ribarnica* и *peškerija centrale* (итал. *pescheria centrale* — центральный рыбный рынок):

6.6 *Peškerija centrale, to je izredna arhitektonska zgradba, je bla najlepša ribarnica v Evropi* (Главный рыбный рынок (итал.), это выдающееся архитектурное здание, была самым красивым рыбным рынком в Европе) (Триест, Барковле).

Овощи и фрукты привозили в основном осенью, когда был урожай. Ниже приведены отрывки из бесед с информантами, в которых упоминаются товары для продажи в Триесте.

6.7 *Mama nosilā tād yruózdjā, puotlā sā prādajali tādā vino* (Мама носила тогда виноград, потом продавали вино) (Мачковле);

6.8 *Armeline smā meli, tādā sā nosilā* (Абрикосы были, их носили) (Мачковле);

6.9 *Sā j žiwlo tādā z zelenjavo, in sā m'elo rā'deč, bliédas, špináčo, mātāvīlc, fəžoléte, pomidóre, teyolíne* (Жили от продажи овощей, был радиккьо, мангольд, шпинат, полевой салат, стручковая фасоль, помидоры, коровий горох) (Мачковле);

6.10 *To so hodile na merkato, sā nāsile čriēšnje* (Ходили на рынок, носили черешню) (Мачковле);

6.11 *Mliéko, mi smo ya... prodajale* (Молоко, мы его ... подавали) (Мачковле).

Пршут, приготовление которого занимало длительное время, очень ценился и предназначался в основном для продажи:

6.12 *Pršut, so hdāli pruodat, več trzali, ku pa jeli* (Пршут, ходили продавать, больше продавали, чем ели) (Грочана).

7. Из женских профессий, которые были распространены в Триесте в XIX – первой половине XX вв., в нарративах чаще всего упоминаются молочницы (*mliékarca/mliekarica*), прачки (*perica*) (*lavandjera* [28, s. 171]); ср. итал. *lavandaia* — прачка), женщины, разносившие хлеб (*krúšawca*), и женщины, разносившие рыбу (*peškádórka*)<sup>4</sup> (ср. итал. *pescatore* — рыбак, *peškat* — ловить рыбу в словенских говорах долины Нати-зоне [46, p. 167]).

7.1 *Potem so ženske pekile doma kruh, tako imenovane krúšawce, ki so ya nosile prodajāt v Trst, potem so bile mlékarice, tukaj vsako jutro nosile vrče mleka v Trst in raznašale po hišah, so imele vsaka svoje področje, vsaka svoje odjemalce, potem so bile perice, ker v mestu ženske niso imele prostora za sušit, za prat, ne, perilo, posebno velike kose perila* (Женщины пекли дома хлеб, так называемые *krúšawce*, который носили продавать в Триест, затем были молочницы, здесь они каждое утро носили кувшины с молоком в Триест и разносили по домам, у каждой была своя территория, свои клиенты, затем были прачки, потому что в городе у женщин не было места для сушки и стирки, белья, особенно для белья большого размера) (Долина);

7.2 *Peškádórke, to je pescare, peškádórke, je iz italijanščine, to so ble žene al vdove ribičev naših* (*Peškádórke*, это от *pescare*, *peškádórke*, из итальянского языка, это были жены или вдовы рыбаков наших) (Триест, Барковле).

Женщины носили продавать рыбу не только в Триест, но и по всему Красу [53, s. 105–107]. Традиция продажи молока молочницами весьма распространена в Истрии и на Красе, не только в Триесте (о молочницах в Триесте см.: [39], в Монфальконе: [34]). По всей Истрии был распространен такой феномен, как *šavrinke*, так называли женщин, которые занимались перепродажей продуктов, разных товаров, чаще всего яиц (словен. *jajčarica* [27]).

Информант из словенской семьи в Триесте, которым молочницы приносили молоко, описывает сцену покупки молока в доме. У молочницы были специальные емкости, бидоны и кувшины для молока, каждый из которых был подписан для заказчика; информант также упоминает пути доставки — дорогу, по которой молочница спу-скалась в город и которая вела из села с гор вниз (*dol*), в Триест. Молочницы разносили молоко по домам своим постоянным клиентам (*na dom so prodajale*):

<sup>4</sup> Актуализация лексем, связанных с женскими и мужскими профессиями, происходит в рассказах о событиях первой половины XX в.

7.4. [*Mlekarica*] *je mela več kangel, to so bile take lepe kangle ... in gor napisano ime ... ona je prišla čez hrib, so bile te stezice, ona je prišla dol, in prodajala to mleko, in potem je imela te vrčke, in v lonec je zčila pač kolko si hotel mleka* ([У молочницы] было много бидонов, были такие красивые бидоны ... и наверху написано имя ... она приходила через гору, были эти дорожки, она спускалась вниз и продавала это молоко, затем у нее были кувшины, в кастрюлю она наливала, сколько ты хотел молока) (Триест, Свети Иван).

Лексема *mlecherza*, *mlecarza* проникла в итальянский диалект Триеста из словенских говоров и обозначала женщину, разносившую молоко. Сегодня, однако, она мало употребительна и используется только в шутку [17; 41, p. 137]. Молодых женщин, приносивших в город молоко или другие продукты, триестинцы называли *Juza*, сокращенное уменьшительно-ласкательное от *Jovana* или *Marijuca* (пожилые именовались *baba*) [15, p. 431]. Непослушных детей пугали, что придет *Juza* и заберет их [28, s. 170]. Из женских занятий в Триесте, заимствованных из словенского языка в местный триестинский диалект (но которые не встретились в нашем корпусе), следует упомянуть также *peca* (женщина-пекарь), *pèstrna* (няня) [41, p. 137].

Из мужских профессий наиболее распространенными в XIX – первой половине XX вв. были плотник *karpentjér* (итал. *carpentiere* — плотник) (также в словенских говорах долины Натизоне [46, p. 76]), кузнец *kuvác* (вошел в триестинский диалект *covac* [17]), столяр *tišlar* (нем. *Tischler*), строитель *zidár* и портовые рабочие *pwärtwáli* (итал. *portualo* — портовый рабочий). Часто мужчины нанимались на поденную работу *žernada* [42], *na žornado* [27, p. 49], *na žrnado* [28, s. 169] (итал. *giornata* — поденная работа).

8. Рельеф местности оказал непосредственное воздействие на формирование маршрутов и способов доставки товаров в город. Для транспортировки использовали повозку, в которую был запряжен осел:

8.1 *Mlekrica je ženska, ki pripelja v kanglah mleko, in to mleko, je tukaj zraven, je blo pač vodnjak, in se je ustavljala s sinom, ki je bil malo tako ... z osličkom, osliček je bil vprežen in mi kot otroci smo hodili tja* (Молочница — это женщина, которая приносила в бидонах молоко, тут рядом был колодец, и она останавливалась с сыном, которым был таким ... и с осликом, ослик был запряжен, и мы, дети, ходили туда) (Триест, Свети Иван).

Кроме того, у молочницы была небольшая коляска: *preenca*.

8.2 *V Bazovice, v Bazovice je blo, a ja, drayano, na wlak sma tüdi šle, u-u, na wlak drayo, se spomnim, jaz in moja, naša, moja mama smo peljale s preenco dol do Peska, dol smo nesli, kar dol ni blo nač, je biw yuost, neset na ylavi trijset kil, dvajset kilow* (В Базовице, в Базовице было, да, дорого, на поезд мы тоже ходили, у-у, на поезде дорого, я помню, я и моя, наша, моя мама мы везли на коляске вниз в деревню Песек, вниз мы носили, потому что не было ничего, был лес, нести на голове тридцать килограммов, двадцать килограммов) (Грочана).

В 8.2 упоминается поезд, которым добирались до Триеста (*korjera*). Там же говорится об одном из самых распространенных способов переноски *na plenerju* (ср. *plenjir* — корзина, от итал. *paniere* — то же [38; 34, s. 35]; на юго-западе Истрии в хорватских говорах — *paner*, в северо-западной — *panir*, *plnier*, *planier*) [21] — в специальной корзине, которую помещали на голову (напр. кувшины с молоком, корзины с рыбой, яйцами, бельем) и таким образом добирались в город. Этот способ требовал особого умения держать равновесие, однако так можно было перенести груз весом в несколько десятков килограммов.

8.3 *Posebno kraške ženske so šli vsaki dan v pristan, ko je prišla sveža riba od nočnega lova so vzeli to ribo, si jo stavili na **plenjer** na glavo, dvajset-trideset kilogramov, in nardili usemstu stupnic, kar ni bilo druge poti, iz morja* (В особенности женщины с Краса каждый день приходили на пристань, когда приходила свежая рыба ночного улова, они брали эту рыбу, клали ее в корзину на голове, двадцать-тридцать килограммов, и поднимались вверх на восемьсот ступенек, потому что не было другой дороги, из моря) (Триест, Барковле);

8.4 *Na glavi je bil plenjer, ta koš, ampak pod **plenerjem** se reče, je bil **svitek**, to narejeno iz tkanine da ni tiščalo na glavi in je lažje držala ravnovesje* (На голове была корзина, но под той корзиной была подкладка, сделанная из ткани, чтобы не давил груз на голову и для лучшего удержания равновесия) (Триест, Барковле).

Под голову женщины клали специально сплетенный *svitek* (8.4) [42], лексема фиксируется также в итальянском говоре Триеста *sfitec, svitec, zvitec* [41, p. 137], чтобы легче было переносить тяжелые корзины. Особенно тяжелый путь приходилось проделывать торговкам рыбой: с Краса нужно было спуститься на пристань, а затем опять подняться в гору, чтобы добраться до Триеста. Для перевозки более массивного и тяжелого товара, каким, например, является камень, добываемый в окрестностях Ауризины, использовали волов, запряженных в повозку. Собеседник здесь уточняет, что такой способ доставки камня использовался еще до войны.

8.5 *To je blo pred vojsko, oče je šew s **parom volov**, vozil v Trst kamenj tukaj nabrežinski* (Это было до войны, отец ходил с парой волов, он возил в Триест набрежинский камень) (Сливно).

9. Обратимся к языковому поведению и языковым стратегиям жителей соседних с Триестом сел, а также к языковой ситуации. Один из важнейших маркеров идентичности Триеста — местный говор (итал. *triestino*), который является важной составной частью языковой ситуации в городе [9, p. 1093–1094]. До XIX в. в Триесте был распространен диалект фриульского языка (итал. *tergestino*), вытесненный затем диалектом венецианского типа [6, с. 117]. Сегодня он является неотъемлемой характеристикой языкового портрета потомственного горожанина. Лексические особенности диалекта, его социальная роль обсуждаются в ряде статей, см. библиографию [45]. Славизмы в речи жителей города анализируются в [16], роль диалекта Триеста в творчестве писателей (в том числе Дж. Джойса и И. Звево) находится в центре внимания исследователей [54; 33]. Собеседники признают, что владение этим диалектом — отличительный признак настоящих горожан, в отличие от беженцев из Истрии (итал. *esuli*), которые поселились в городе и его окрестностях (итал. *borgo*), в том числе среди словенских поселений, в послевоенный период [13, p. 204–205; 24].

9.1 *In tržačane so šli proč, so ostale Istrijane, zdej zelo malo ljudi, in Istrijani je priniesw njeow dijalekt, na tržaškə!* (И жители Триеста ушли, остались истрийцы, сейчас очень мало людей, и жители Истрии принесли свой диалект, не триестинский!) (Мачковле);

9.2 *Za nas je normalno, da govorimo lingua franca v Trstu je tržaščina italijanska, italijanska tržaščina, to moraš znat absolutno zato, da preživiš, tudi, recimo, smešnice, ne, če jih boš pripovedoval, jih boš pripovedoval v tržaščini italijanski, ki je spet, to je tista mešanica furlanščine z vplivi slovanskih jezikov* (Для нас нормально, что мы говорим на лингва-франка, в Триесте это итальянский диалект это ты должен знать обязательно. И анекдоты, ты их будешь рассказывать на итальянском диалекте Триеста, который является смесью фриульского языка с влияниями славянских языков) (Св. Иван).

В 9.2 собеседница, говоря о диалекте Триест, ставит атрибут в постпозицию к существительному (*tržaščina italijanska*), т. е. следует итальянскому порядку слов, что, впрочем, характерно и для западных словенских диалектов и что приписывается романскому влиянию [43]. Кроме того, важным оказываются и местные городские истории-анекдоты, весь колорит которых состоит в использовании именно триестинского диалекта. Словенцы в Триесте, таким образом, к языковой компетенции на итальянском языке, добавляют еще и местный городской диалект. В результате их языковая компетенция включает владение четырьмя кодами: помимо двух кодов на итальянской основе, два кода на словенской — локальное наречие и литературный язык.

9.3 *Muj muož, wən je rojen v Trstə, je hodəw w slovensko šolo w Waspe, pero je žiwəw w meste, wən znaw ləpu tržaško starwo, već tržaško, ki bi riekəw wən: „Jəs vidən rəzlikwə, kdu je”* (Мой муж, он родился в Триесте, он ходил в словенскую школу в Оспе, но жил в городе. Он знал хорошо по-триестински, старый диалект, больше по-триестински, он говорил: «Я вижу разницу, кто есть кто [кто говорит]») (Мачковле).

Перцепция структурных особенностей диалекта Триеста была зафиксирована в метаязыковых высказываниях собеседников. Чаще всего отмечают лексические расхождения с литературным итальянским языком:

9.4. *Ma recimo, namesto forchetta, ki je vilc, mislim vilc, kako se reče vilc? E-e, v slovenščini, vilc [смех], in v tržaščini, mislim, forchetta v italijanščini in v tržaščini je **piròn**, je prav drugi termin, ti mi porti **un bichier**, mi prinesi še en kozarc, ne un bicchiere, ne* (Скажем, вместо *forchetta*, это вилка, как сказать вилка? По-словенски [литературно] [смех], и в диалекте Триеста, *forchetta* по-итальянски, а в диалекте Триеста — *piròn*, совсем другой термин, *ti mi porti un bichier*, принеси мне еще один стакан, *un bicchiere*) (Набрежина).

Из четырех кодов информант не смог вспомнить название вилки в словенском литературном языке (*vilice*), тогда как словенский диалект Триеста (*piròn*), итальянский литературный язык (*forchetta*) и местный словенский диалект (*vilc*) активны.

Собеседники в своих метаязыковых комментариях также обращают внимание на славянские лексемы в диалекте Триеста:

9.5 *Ja, recimo, ko oni rečejo da jih zebe, rečejo: **che zima!*** (Да, скажем, когда они говорят: *che zima!* (как холодно!) (Долина);

9.6 *Recimo, oni rečejo **bubez**, ki v našem narečju, to so prav vzeli iz narečja, ker to obstaja samo v narečju, pomeni otrok, in ga uporabljajo bodisi za otroke kot tudi za osebe ki, recimo, ki majo delat težaška dela, **esser il bubez della situazione**, no, **ti te fai bubez**, recimo, ko sem bla tam za delo v baru, je bla ena sošolka, in je ta profesor hecno je rekel: **Cristina, ti te fai bubez**, tudi za ženske* (Скажем, они говорят *bubez*, который в нашем наречии, это они взяли из наречия, потому что существует только в наречии. Означает «ребенок», и его используют или для обозначения детей, или для обозначения людей, которые выполняют тяжелую работу, *esser il bubez della situazione*, no, *ti te fai bubez*, скажем, когда я работала в баре, было одна одноклассница, и преподаватель в шутку сказал: *Cristina, ti te fai bubez*. Также для женщин используется) (Долина).

В 9.5 и 9.6 актуализированы лексемы из диалекта Триеста, заимствованные у словенцев (*zima, bubez*). Подробнее об этих двух лексемах см. [41]. Хотя *bubez* (приморское — мальчик-подросток [42]) заимствуется из немецкого языка, однако он перенимается в триестинском диалекте со словенским суффиксом *-ec* [41, p. 138] (в говоре Ауризины *bub'c* — отмечается, что в триестинском диалекте это слово имеет значение «подмастерье, ученик» [19, p. 350]). Имея самостоятельное значение, это слово также



входит в устойчивые выражения, в которых, как видно из примеров, проявляются морфологические характеристики, свойственные итальянским диалектам, а именно: наличие субъектных клитик при глаголе во 2 лице ед. и в 3 лице ед. и мн.ч. (что характерно для диалектов венецианского типа, а также для фриульского языка) [6, с. 122]. Для иллюстрации функционирования обсуждаемых лексем информанта используется стратегия переключения кода. В последней части высказывания переключение кода происходит при цитировании слова третьего лица (о переключении при цитировании см.: [2; 3]).

Оказываясь в городской среде, информанты из соседних с Триестом населенных пунктов переходили на итальянский язык, что подтверждается фактами переключения кода. Однако в городе были и места, где говорили и по-словенски.

9.7 *A sma hodili v Trst, smo moyli, smo zmeraj kaj, smo šli kaj küpit, kaj peljat, pruodat, jaz sem ... od petnajst let sem hodila, še prej menda .. če se najdle osebe, če govori italijansko, smo moyli italijansko, če ne slovensko, nekatere, ko so javaril'e, ja, ko smo prišli ... v tryovino, v kakšne kraje, smo rekli: — Buon giorno, nesmo rekli, ko nesmo znali ka so, vedno talijansko, pusebno pa vojske* (А мы ходили в Триест, мы должны были, мы всегда ходили что-то купить, что-то отвезти, продать, я ... с пятнадцати лет ходила, может быть еще раньше, если находились люди, говорили по-итальянски, мы должны были по-итальянски, если нет, по-словенски, некоторые, когда говорили, когда мы приходили ... в магазин, мы говорили: — **Buon giorno**, мы не говорили, если мы не знали, кто они, всегда по-итальянски, особенно после войны) (Грочана).

Очень часто, говоря о событиях первой половины XX в., связанных с Триестом, собеседники вспоминают запрет на использование словенского языка при фашистах. Тогда были закрыты словенские и хорватские культурные и общественные организации [14, s. 213]. Эти воспоминания, очень болезненные, до сих пор остаются в памяти людей, особенно старшего поколения (о национальной травме и ее отражении в литературе см.: [49]). Таких нарративов записано много, приведем здесь только один фрагмент. В 9.8 информант вспоминает, как за разговор по-словенски фашисты могли дать пощечину:

9.8 *Nas niso pustili govorit slovensko, jaz se še spomnim, to si lahko zapišete, kako sem z mojo nono, šel v Trst s tramvajem, iz Opčin v Trst gre en tramvaj, zdaj bo začel delovati spet, in smo z nono govorili v tramvaju kot po navadi, po slovensko, ne, in je pršel en fašist, v črni srajci, in je rekel: — Qui si parla solo italiano! In je oklafutal mojo nono, pred mano, jaz sem se zgrozil, to samo da vam povem, kako so Slovenci imeli strah govorit po slovensko v Trstu* (Нам не позволяли говорить по-словенски, я еще помню, это можете записать, как я с моей бабушкой ехал в Триест на трамвае, из Вилла-Опичина в Триест ходит трамвай, сейчас он будет снова ходить. И мы говорили в трамвае как обычно по-словенски. И пришел один фашист, в черной рубашке, и сказал: «Здесь говорят только по-итальянски!» (итал.) и дал пощечину моей бабушке передо мной, я ужаснулся. Это только чтобы вам сказать, как словенцы боялись говорить по-словенски в Триесте) (Триест, Барковле).

Здесь использована стратегия переключения кода, собеседник переходит на итальянский язык, чтобы передать слова фашиста. Переключение кода при цитировании является довольно распространенной стратегией в двуязычных ситуациях [35, s. 152–158]. В следующем фрагменте описана уже современная ситуация: информант рассказывает о поездке в Триесте на автобусе и о разговоре с женщиной на автобусной остановке. Речь идет о диалоге, поэтому, помимо фраз собеседницы информанта, переданных по-итальянски, собственные ее реплики также приведены на итальянском

языке. В передаче итальянских лексем заметно отражение разговорных явлений, например, апокопированные формы глагола *essere* (*son*):

9.9 *Pol sem rekla: — Per andarme a ... che numero devo prendere? ne, a ona: — Va venticinque e va ventisei, e, cioè di venticinque, o! jebem ti vraya! ma pelje gor! po, po Via Rossetti! potem prišel osemindvajsti in je rekla, ne, piše, deposito via Broletto al kaj? Kaj jaz znan, kam? kej je deposito, pol pride druya, fuori servizio, pol pride petindvajsti, — Mah, cioè di venticinque! ne, una, a! dol, po, Via Mazzini, na Piazza della Borsa, pol po Corso Italia!, jaz sem se zgubila, sen rekla, ma jaz če, če ne, mi reče: — No son de quà, eno, — No so, e, ma, kaku ti moreš enga človeka poslat kako če ne znaš?! — Scusi, bi rekla, ne, — No so! bi prav bilo, in sem vprašala autista (И потом я сказала: — Чтобы мне доехать в ..., на какой автобус мне нужно сесть (итал.)? Да, а она: — Идет двадцать пятый и идет двадцать шестой, э, и тот двадцать пятый (итал.), о! какого черта! но он едет наверх! по, по Виа Россетти! потом пришел двадцать восьмой и она сказала, да, [на нем] написано, в гараж улица Бролетто (итал.) или что там? я знаю, куда там? где находится гараж (итал.), потом приходит второй, [на нем написано] посадки нет (итал.), потом приходит двадцать пятый, — Ну, этот двадцать пятый (итал.)! да, она, а! вниз, по, Виа Маццини, на Пьяцца-делла-Борса, потом по Корсо Италия-!, я потерялась, ... я сказала, но если я, если не, она мне говорит: — Я не отсюда (итал.), так, — Я не знаю (итал.), э, но, как ты можешь послать человека если не знаешь?! — Извините (итал.), она бы сказала, да, — Я не знаю (итал.)! это было бы нормально, и я спросила водителя (итал.) (Коммуна Дуино-Ауризина)*

Вставки на итальянском появляются при цитировании надписей на автобусе, а также при упоминании городской топонимики, в том числе даже тех частей названий, которые могли бы быть переданы по-словенски (итал. *via* — словен. *ulica* (улица), итал. *piazza* — словен. *trg* (площадь)) (см. также выше в разделе 6). Это неудивительно, поскольку в языковом ландшафте Триеста, особенно центральной его части, абсолютно доминирует итальянский язык, а доля надписей на словенском составляет 1,7% [31, р. 75]. Ср., например, следующий нарратив, где находим как раз передачу топонима по-словенски (*trg Goldoni* — площадь Гольдони (*Piazza Goldoni*)):

9.10 *Imate opisano tržnico, ki je bila na trgu Goldoni, današnjem trgu Goldoni v Trstu, nekoč se je to imenovalo Piazza della Legna, torej, e, Lesni trg. ... prav na tistem prehodu, ker sem vam rekla, od Portici di Chiozza, pogledjte, to vam dam tako in tako, zdaj vidite, da je tako slab zemljevid, Piazza Oberdan, Coroneo, tukaj, Volti di Chiozza* (Здесь у вас описан рынок, который был на площади Гольдони, современной площади Гольдони в Триесте, когда-то это место назвалось Пьяцца-делла-Ленья, то есть, э, Деревянная площадь... как раз на этом переходе, где я вам сказала, от Портичи-ди-Кьюцца, посмотрите, это я вам могу дать, сейчас видите, такая плохая карта, Пьяцца-Обердан, [улица] Коронео, здесь Вольти-ди-Кьюцца) (Триест).

Итальянские названия остаются неизменными даже в позиции после предлога. Данный отрывок интересен еще тем, что здесь информант использует один раз стратегию дублирования при передаче топонимов переводит Пьяцца-делла-Ленья на словенский язык (о стратегии дублировании при передаче топонимов см.: [4, с. 228–233]). Остальные топонимы употреблены в итальянском варианте.

Если раньше итальянский язык звучал исключительно в Триесте, в последнее время наблюдается переселение итальянцев из города в близлежащие села, что связано с общемировой тенденцией, когда горожане переезжают за город, но при этом продолжают работать в городской среде (о субурбанизации в Триесте и прилегающих

словенских районах как новом явлении см.: [23]). Ранее было наоборот: по свидетельствам местных жителей, их односельчане оставляли свои дома и перебирались в Триест. Преимуществом переселения в окрестные села, как отмечают местные жители, является лучшая экология и цены на недвижимость, а также высокая плотность населения в городской черте [23, p. 76]. Таким образом, сейчас не во всех словенских селах уже наблюдается гомогенный состав. Среди жителей города популярны *осмицы* (словен. *osmica* — сельское заведение, в котором сельские жители могут продавать вино собственного производства и другие продукты (хлеб, колбасы, пршут) — названо так потому, что раньше крестьянам разрешали продавать вино только восемь дней в году [44]). Эта лексема закрепилась в диалекте Триеста (итал. *osmiza* [41, p. 135]), ср. также образованное от этого *osmizaro* — владелец осмицы). Молодежь из города активно участвует в культурных мероприятиях, что видно на примере из Сан-Дорлиго-делла-Валле:

9.10 *Vasi v okolici Trsta, bodisi v Bregu, kot na Krasu, so do pred nekaj desetletij bile popolnoma slovenske, dokler se niso potem začeli priseljevat tudi ljudje iz mesta in Italijani tudi iz drugih krajev, e, so te vasi, tukaj skupnost je bila v bistvu precej zaprta* (Деревни в окрестностях Триеста, все равно — на Брегге или на Красе, еще несколько десятилетий тому назад были целиком словенские, пока не начали переселяться люди из города и итальянцы из других мест, эти деревни, здесь общество было очень закрытым) (Долина).

9.11 *Pridejo Italijani, ki se preselijo v vas, otroci recimo s štirinajstim letom pridejo, potem se vključejo v to fantovsko in dekliško združbo, tudi če ne znajo besede slovensko, je komunikacija v slovenščini, eventuelno se jim prevaja, ampak potem se tistih osnovnih izrazov hitro naučijo, tako da ni problema* (Приходят итальянцы, которые переселились в деревню, дети приходят туда в четырнадцать лет, потом они включаются в это общество, даже если они не знают ни слова по-словенски, коммуникация идет по-словенски, возможно им кто-то переводит, но потом они быстро выучивают основные выражения, так что проблем нет) (Долина).

С другой стороны, включенность переселенцев в культурную и общественную жизнь населенных пунктов может быть разной. В Мачковле отмечают, что коренные жители не знают ничего о поселенцах, говорящих по-итальянски, что они только живут в деревне и никак не взаимодействуют с местными жителями. В таком случае можно говорить о непересекающихся сообществах (в этом контексте Д. Ягодиц пишет о непросом сосуществовании между сельской словенской культурой и городской итальянской культурой [23, p. 82]).

9.12 *Wənə ... bivəjo, stanujo, bašta, druγo, wənə, njihowə žiwljenje, nə znaš, kətere, kəku jest, sploh, se nəč družijo kaj z namə ... tisti, k so talijansko, mi jih ne poznamo, Italijani se nəč kaj nej ščejo z nami, tisti, k sə pəršlə stanov... bivət v Mačkovlje, k so čəple te hiše, to, mi ne znamo, nə kdə je nə nəč* (Они ... живут, и все, во-вторых, они, их жизнь, ты не знаешь, какая она, вообще, они с нами практически не общаются. Те, кто говорит по-итальянски, мы их не знаем, итальянцы не хотят с нами общаться, те, кто приехал жить сюда в Мачковле, которые купили дома, мы не знаем, ни кто, ничего) (Мачковле).

10. Таким образом, восприятие Триеста в нарративах местных словенцев многослойно. Триестинский регион является уникальным примером славяно-романского контактирования и одной из важнейших составляющих региональной идентичности словенского сообщества в Италии. С культурно-языковой точки зрения город ассоциируется с доминированием итальянского языка, в особенности городского диалекта,

что отражается не только в языковом репертуаре словенцев, но и в терминологии разных пластов лексики (в названии профессий, в городской топонимике, этнохоронимах и т. д.). Отдельной темой является насильственная италянизация в период фашизма, что до сих пор воспринимается болезненно. С другой стороны, признается влияние Триеста в культурной и общественной жизни всех словенцев. Однако процессы языкового заимствования не односторонние, хотя и неравнозначные по объему: в итальянском диалекте Триеста фиксируются заимствования из славянских языков, которые отражают специфику взаимоотношений между двумя общинами.

Географические и социокультурные особенности накладывают отпечаток на восприятие Триеста как единственного города в регионе, в котором сосредоточена вся экономическая и культурная деятельность целого региона, сам город воспринимается как пространство, лежащее у моря, внизу. Соседние поселения экономически всегда тяготели к Триесту, чем и объясняется характер миграций, которые прежде были направлены исключительно в город (эмиграция и маятниковая миграция, важное место в последней занимают рынок и деятельность, связанная с продажей сельскохозяйственной продукции, а также работа на предприятиях города), а сегодня приобрели и иное направление, что приводит к формированию новой этнокультурной ситуации. Если раньше сельские жители устремлялись в городскую среду, то сейчас представители городской италофонной среды мигрируют в сельскую среду (в том числе и на соседнюю словенскую территорию), где словенский язык доминирует. Это явление появилось относительно недавно, и предсказать его последствия пока невозможно. Сейчас мы наблюдаем языковую ситуацию на славянско-романском пограничье *in statu nascendi*.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- 1 *Мартынова М. Ю.* Модель Триеста и население италяно-славянского пограничья // *Европа меньшинств — меньшинства в Европе: Этнокультурные, религиозные и языковые группы* / отв. ред. и сост. М. Е. Кабицкий, М. Ю. Мартынова. М.: Изд-во ИЭА РАН, 2016. С. 146–173.
- 2 *Перехвальская Е. В.* Репортативная речь в удэгейском языке и шире // *Вопросы языкознания*. 2020. № 1. С. 84–103.
- 3 *Пилипенко Г. П.* Переключение кода в русском языке старообрядцев Латгалии // *Jezikoslovní zapiski*. 2017. Vol. 23. № 1. С. 153–171.
- 4 *Пилипенко Г. П.* Языковая и этнокультурная ситуация воеводинских венгров: взгляд «изнутри» и «извне». М.: Нестор-История, 2017. 336 с.
- 5 *Старикова Н. Н.* «Мой триестинский адрес»: этнокультурная самоидентификация писателя в условиях словенско-итальянского пограничья // *Славянский альманах*. 2019. № 1–2. С. 434–445.
- 6 *Чельшева И. И.* Диалекты Италии // *Языки мира: Романские языки* / под ред. И. И. Чельшевой, Б. П. Нарумова, О. И. Романовой. М.: Academia, 2001. С. 90–146.
- 7 *Ясинская М. В.* Жизнь на пограничье глазами словенского этнического меньшинства в Италии (провинция Гориция) (в печати).
- 8 *Ara A., Magris C.* Trieste: un'identità di frontiera. Torino: Einaudi, 1987. 216 p.
- 9 *Bialasiewicz L., Minca C.* The 'border within': inhabiting the border in Trieste Environment and Planning // *Society and Space*. 2010. Vol. 28. P. 1084–1105.
- 10 *Bufon M.* Spreminjanje etnične in socialne strukture slovenskih krajev na Tržaškem pod vplivom družbene modernizacije // *Razprave in gradivo. Revija za narodnostna vprašanja*. 2019. № 82. S. 49–64.

- 11 15° Censimento generale della popolazione e delle abitazioni. 9 ottobre 2011. Struttura demografica della popolazione. Dati definitive. URL: [http://www.istat.it/it/files/2012/12/volume\\_popolazione-legale\\_XV\\_censimento\\_popolazione.pdf](http://www.istat.it/it/files/2012/12/volume_popolazione-legale_XV_censimento_popolazione.pdf) (дата обращения: 24.08.2020).
- 12 *Chmel P.* Un Nuovo Arrivato? L'immagine dello "slavo" negli scritti di autori triestini dell'inizio del Novecento // *Razprave in gradivo. Revija za narodnostna vprašanja.* 2010. № 63. P. 104–123.
- 13 *Čebren Lipovec N.* Post-war Urbanism along the contested Border: some observations on Koper/Carpodistria and Trieste/Trst // *Dve domovini. Two Homelands.* 2019. № 49. P. 199–220.
- 14 *Darovec D.* Kratka zgodovina Istre. Koper: Annales, 2008. 306 s.
- 15 *Deželjin V.* Reflexes of the Habsburg empire multilingualism in some Triestine literary texts // *Jezikoslovlje.* 2012. Vol. 13. № 2. P. 419–437.
- 16 *Doria M.* Sugli slavismi del dialetto triestino giunti per intermediazione friulana // *Studi forogiuliesi in onore di Carlo Guido Mor.* Udine: Deputazione di storia patria per il Friuli, 1983. P. 130–150.
- 17 *Doria M.* Grande dizionario del dialetto triestino: storico, etimologio, fraseologico. Trieste: Edizioni "Il Meridiano", 1987. 1022 p.
- 18 *Ferluga F.* Dragotin Kette in Trst: razmišljanja o pesnikovem predsmrtnem ustvarjalnem obdobju // *Živeti mejo / ur. M. Košuta.* Trst: Slavistično društvo, 2007. S. 69–77.
- 19 *Godnič N.* O nabrežinskem narečju // *Nabrežina skozi stoletja.* Nabrežina: Slovensko kulturno društvo Igo Gruden, 2006. S. 349–363.
- 20 Hrvatski jezični portal. URL: [www.hjp.znanje.hr](http://www.hjp.znanje.hr) (дата обращения: 24.08.2020)
- 21 Istarski rječnik. URL: [www.istarski-rjecnik.com](http://www.istarski-rjecnik.com) (дата обращения: 24.08.2020).
- 22 *Ivančič Kutin B.* Slovar bovškega govora. Ljulljana: ZRC, 2007. 116 s.
- 23 *Jagodić D.* Mobilità residenziale transfrontaliera nel contesto dell'Unione europea: il caso del confine italo-sloveno // *Razprave in gradivo. Revija za narodnostna vprašanja.* 2019. № 82. P. 49–64.
- 24 *Kaučič-Baša M.* Ohranjanje slovenščine med Slovenci na Tržaškem // *Živeti mejo / ur. M. Košuta.* Trst: Slavistično društvo, 2007. P. 193–209.
- 25 *Keber J.* Slovar slovenskih frazemov. Elektronski vir. Ljubljana: ZRC SAZU, 2015 // *Fran: slovarji Inštituta za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU.* URL: [www.fran.si](http://www.fran.si) (дата обращения: 24.08.2020).
- 26 *Kravos B.* Slovenska dramatika in tržaški tekst. Ljubljana: Slovenski gledališki muzej, 2011. 187 s.
- 27 *Ledinek Lojzek Š.* Šavrinke — preprodajalke med osrednjo Istro in obalnimi mesti ter nosilke simbolnih identifikacij: družbenozgodovinske okoliščine delovnih migracij in šavrinizacije istrskega podeželja // *Dve domovini. Two Homelands.* 2014. № 40. S. 47–55.
- 28 *Marc Bratina K.* Jezikovna podoba Slovenske Istre. Kulturna semantika slikovitega v slovenskoistrskem narečju. Koper: Univerza na Primorskem, ZRS, Annales, 2014. 268 s.
- 29 *Mercina M.* Vloga Trsta v ustvarjanju Cirila Kosmača // *Živeti mejo / ur. M. Košuta.* Trst: Slavistično društvo, 2007. S. 95–107.
- 30 *Mezgec M.* Funkcionalna pismenost v manjšinskem jeziku. Primer slovenske manjšine v Italiji. Koper: Annales, 2012. 270 s.

- 31 *Mezgec M.* Linguistic Landscape as a Mirror: the case of the Slovene minority in Italy // *Razprave in gradivo. Revija za narodnostna vprašanja*. 2016. № 77. P. 67–86.
- 32 *Morič T.* Narodna glazbala Istre // *Epulon. Kulturna baština*. 2007. № 5. S. 157–162.
- 33 *Morris. A. M.* «In the Language of the Outlaw»: Joyce, Svevo, and the Appropriation of Marginalized Dialects. Dissertations, Theses, and Masters Projects. Virginia: College of William & Mary — Arts & Sciences, 1995. 57 p.
- 34 *Mucci C.* Slovenske mlekarice v Tržiču. Le lattaie slovene a Monfalcone. Ronchi dei Legionari: ACRS Jadro. 2003. 123 s.
- 35 *Petrović T.* Srbi u Beloj Krajini. Jezička ideologija u procesu zamene jezika. Beograd: SANU, 2009. 228 s.
- 36 *Pizzi K.* The city in search of an author. The literary Identity of Trieste. L., N.Y.: Sheffield Academic Press, 2001. 218 p.
- 37 *Pizzi K.* Trieste: una frontiera letteraria. Trieste: Vita Activa, 2018. 184 p.
- 38 *Pleteršnik M.* Slovensko-nemški slovar. Elektronski vir. Ljubljana: ZRC SAZU, 2014 // Fran: slovarji Inštituta za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU. URL: [www.fran.si](http://www.fran.si) (дата обращения: 24.08.2020).
- 39 *Repinc M. et al.* Mlekarice iz tržaške okolice. Le donne del latte dei dintorni di Trieste. Opčine: SKD Tabor, 2000. 69 s.
- 40 *Skok P.* Slavenstvo i romanstvo na Jadranskim otocima. Toponomastička ispitivanja. Zagreb: Jadranski institut JAZU, 1950. 374 s.
- 41 *Skubic M.* Ai margini di una pubblicazione importante: Mario Doria, Grande dizionario del dialetto triestino: storico, etimologico, fraseologico, edizioni «Il Meridiano», Trieste 1987 // *Linguistica*. 2015. Vol. 28. № 1. P. 133–139.
- 42 *Slovar slovenskega knjižnega jezika.* Elektronska objava. Ljubljana: ZRC SAZU, 2014 // Fran: slovarji Inštituta za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU. URL: [www.fran.si](http://www.fran.si) (дата обращения: 24.08.2020).
- 43 *Smole V.* 2001. Zahodna slovenska narečja // *Enciklopedija Slovenije*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 2001. Vol. 15. S. 35–38.
- 44 *Snoj M.* Slovenski etimološki slovar. Ljubljana: ZRC SAZU, 2015 // Fran: slovarji Inštituta za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU. URL: [www.fran.si](http://www.fran.si) (дата обращения: 24.08.2020).
- 45 *Spicijarić Paškvan N.* Prilog bibliografiji radova o fījumanskom i trščanskom idiomu // *Problemi sjevernog Jadrana*. 2015. № 14. S. 83–100.
- 46 *Špehonja N.* Vocabolario nediško-italiano. 2010. 346 p. URL: [http://bos.zrc-sazu.si/c/Dial/Nadisko\\_narecje/Spohonja\\_2010\\_vocabolario\\_nedisko\\_italiano.pdf](http://bos.zrc-sazu.si/c/Dial/Nadisko_narecje/Spohonja_2010_vocabolario_nedisko_italiano.pdf) (дата обращения: 24.08.2020).
- 47 *Toroš A.* Teaching Minority Literature: the Case of Trieste // *Razprave in gradivo revija za narodnostna vprašanja*. 2019. № 83. P. 83–93.
- 48 *Toroš A.* Triestinità and Tžaskost: Commom Points and Differences // *Slovene studies*. 2014. Vol. 36. № 1. P. 39–54.
- 49 *Tufi S.* Shared places, unshared identities: Vernacular discourses and spatialized constructions of identity in the linguistic landscape of Trieste // *Modern Italy*. 2013. Vol. 18. № 4. P. 391–408.
- 50 *Utek L.* Poti tržaškega romana // *Živeti mejo* / ur. M. Košuta. Trst: Slavistično društvo, 2007. S. 108–119.
- 51 *Vidau Z.* The Legal Protection of National and Linguistic Minorities in the Region of Friuli Venezia Giulia: A Comparision of the Three Regional Laws for the „Slovene

- Linguistic Minority”, for the „Friulian Language” and for the „German-Speaking Minorities” // Razprave in gradivo. Revija za narodnostna vprašanja. 2013. № 71. P. 27–52.
- 52 Vidau Z. Medkulturni položaj mladih, ki se šolajo v slovenskem jeziku v Italiji // Razprave in gradivo. Revija za narodnostna vprašanja. 2015. № 74. S. 23–39.
- 53 Volpi Lisjak B. O zgodovini in dediščini slovenskega morskega ribištva: ribiški muzej tržaškega primorja. Ljubljana, Križ: slovenski etnografski muzej, 2013. 150 s.
- 54 Zanotti S. An Italianate Irishman: Joyce and the Languages of Trieste // James Joyce Quarterly. 2001. Vol. 38. № 3/4. P. 411–430.

\*\*\*

© 2022. Gleb P. Pilipenko  
Moscow, Russia

### PERCEPTION OF TRIESTE IN NARRATIVES OF SLOVENES IN ITALY

**Acknowledgements:** The study was supported by the grant of the Russian Science Foundation 20-78-10030 “Linguistic and cultural contacts in conditions of social transformations among national minorities of the Alpine-Pannonian region”.

**Abstract:** The paper deals with the perception of Trieste in the narratives of representatives of Slovenian minority community in Italy in the aspect of Slavic-Romance language and cultural contacts. Basing on his own field study, as well as, lexicographic data and ethnographic literature, the author analyzes words and utterances (including phraseological units) that mention Trieste, related toponyms and socio-economic practices. While paying special attention to the language situation in the city and neighboring villages, the paper also discusses significance of the Italian language and the local dialect of Trieste as well as borrowed Slavic lexemes and expressions, their functioning in the speech of citizens. Linguistic and cultural identity of this group of Slovenian informants is closely related to Trieste. On the one hand, the informants associate Trieste with predominance of the Italian language, which manifests in their speech as code switching forms, on the other, they recognize the importance of Trieste in a socio-economic and cultural life of all Slovenes. The parallel co-existence of two communities has recently undergone changes: italophone residents of the city discover homogeneous Slovenian settlements, so that the new language situation is in statu nascendi.

**Keywords:** Slovenian language, Italian language, Trieste, dialect, field study, Italy, narrative, toponyms, code switching, identity.

**Information about the author:** Gleb P. Pilipenko — PhD in Philology, Senior Researcher, Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences, Leninsky Ave, 32A, 119991 Moscow, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5422-0039> E-mail: [glebpilipenko@mail.ru](mailto:glebpilipenko@mail.ru)

**Received:** December 03, 2020

**Approved after reviewing:** February 06, 2021

**Date of publication:** March 28, 2022

**For citation:** Pilipenko G. P. Perception of Trieste in narratives of Slovenes in Italy. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2022, vol. 63, pp. 247–267. (In Russian) <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-247-267>

## REFERENCES

- 1 Martynova M. Iu. Model' Triesta i naselenie ital'iano-slavianskogo pogranich'ia [The model of Trieste and the population on the Italian Slovenian border]. In: *Evropa men'shinstv — men'shinstva v Evrope: Etnokul'turnye, religioznye i iazykovye gruppy* [Europe of minorities, minorities in Europe, Ethnocultural, religious and language groups], edited and compiled by M. E. Kabitskii, M. Iu. Martynova. Moscow, Izdatel'stvo IEA RAN Publ., 2016, pp. 146–173. (In Russian)
- 2 Perekhval'skaia E. V. Reportativnaia rech' v udegeiskom iazyke i shire [Reporting speech in Udege language and wider]. *Voprosy iazykoznanii*, 2020, no 1, pp. 84–103. (In Russian)
- 3 Pilipenko G. P. Perekliuchenie koda v rusском iazyke staroobriadtssev Latgalii [Code-Switching in Russian of the Old Believers in Latgale]. *Jezikoslovni zapiski*, 2017, vol. 23, no 1, pp. 153–171. (In Russian)
- 4 Pilipenko G. P. *Iazykovaia i etnokul'turnaia situatsiia vovodinskikh vengrov: vzgliad "iznutri" i "izvne"* [Linguistic and ethnocultural situation of Vojvodina Hungarians, The view from inside and from the outside]. Moscow, Nestor-Istoriia Publ., 2017. 336 p. (In Russian)
- 5 Starikova N. N. "Moi triestinskii adres": etnokul'turnaia samoidentifikatsiia pisatel'ia v usloviiakh slovensko-ital'ianskogo pogranich'ia [My Triestine address: author's ethnocultural self-identification in Slovenian-Italian border situation]. *Slavianskii al'manakh*, 2019, no 1–2, pp. 434–445. (In Russian)
- 6 Chelysheva I. I. Dialekty Italii [The dialects of Italy]. In: *Iazyki mira: Romanskie iazyki* [Languages of the world: Romance languages], edited by I. I. Chelyshevoi, B. P. Narumova, O. I. Romanovoi. Moscow, Academia Publ., 2001, pp. 90–146. (In Russian)
- 7 Iasinskaia M. V. Zhizn' na pogranich'e glazami slovenskogo etnicheskogo men'shinstva v Italii (provintsiia Goritsiia) [Life at the borderlands through the eyes of Slovenian ethnic minority in Italy (province of Gorizia)]. (V pechati). (In Russian)
- 8 Ara A., Magris C. *Trieste: un'identità di frontier* [Trieste: identity of the border]. Torino, Einaudi Publ., 1987. 216 p. (In Italian)
- 9 Bialasiewicz L., Minca C. The 'border within': inhabiting the border in Trieste Environment and Planning. *Society and Space*, 2010, vol. 28, pp. 1084–1105. (In English)
- 10 Bufon M. Spreminjanje etnične in socialne strukture slovenskih krajev na Tržaškem pod vplivom družbene modernizacije [Changes of the Historically Slovene Places Nearby Trieste Under the Influences of Social Modernization]. *Razprave in gradivo. Revija za narodnostna vprašanja*, 2019, no 82, pp. 49–64. (In Slovenian)
- 11 *15° Censimento generale della popolazione e delle abitazioni. 9 ottobre 2011. Struttura demografica della popolazione. Dati definitive* [15<sup>th</sup> General population census. October 9, 2011. Demographic structure of the population. Final data]. Available at: [http://www.istat.it/it/files/2012/12/volume\\_popolazione-legale\\_XV\\_censimento\\_popolazione.pdf](http://www.istat.it/it/files/2012/12/volume_popolazione-legale_XV_censimento_popolazione.pdf) (accessed 24 August 2020). (In Slovenian)



- 12 Chmel P. Un Nuovo Arrivato? L'immagine dello "slavo" negli scritti di autori triestini dell'inizio del Novecento [The Image of "Slavs" in the Works of the Early 20<sup>th</sup> Century Triestine Authors]. *Razprave in gradivo. Revija za narodnostna vprašanja*, 2010, no 63, pp. 104–123. (In Italian)
- 13 Čebren Lipovec N. Post-war Urbanism along the contested Border: some observations on Koper/Capodistria and Trieste/Trst. *Dve domovini. Two Homelands*, 2019, no 49, pp. 199–220. (In English)
- 14 Darovec D. *Kratka zgodovina Istre* [Short history of Istria]. Koper, Annales Publ., 2008. 306 p. (In Slovenian)
- 15 Deželjin V. Reflexes of the Habsburg empire multilingualism in some Triestine literary texts. *Jezikoslovlje*, 2012, vol. 13, no 2, pp. 419–437. (In English)
- 16 Doria M. Sugli slavismi del dialetto triestino giunti per intermediazione friulana [On the Slavisms of the Triestine dialect joints for Friulian intermediation]. In: *Studi forogiuliesi in onore di Carlo Guido Mor* [Forogoiiese Studies in Honor of Carlo Guido Mor]. Udine, Deputazione di storia patria per il Friuli Publ., 1983, pp. 130–150. (In Italian)
- 17 Doria M. *Grande dizionario del dialetto triestino: storico, etimologico, fraseologico* [Big dictionary of the Triestine dialect: historical, etymological, phraseological]. Trieste, Edizioni "Il Meridiano" Publ., 1987. 1022 p. (In Italian)
- 18 Ferluga F. Dragotin Kette in Trst: razmišljanja o pesnikovem predsmrtnem ustvarjalnem obdobju [Dragotin Kette in Trieste: reflections on author's near-death works]. In: *Živeti mejo* [Living the border], edited by M. Košuta. Trst, Slavistično društvo Publ., 2007, pp. 69–77. (In Slovenian)
- 19 Godnič N. O nabrežinskem narečju [On Aurisina dialect]. In: *Nabrežina skozi stoletja* [Aurisina through the centuries]. Nabrežina, Slovensko kulturno društvo Igo Gruden Publ., 2006, pp. 349–363. (In Slovenian)
- 20 *Hrvatski jezični portal* [Croatian linguistic portal]. Available at: [www.hjp.znanje.hr](http://www.hjp.znanje.hr) (accessed 24 August 2020). (In Croatian)
- 21 *Istarski rječnik* [Dictionary of dialects in Istria]. Available at: [www.istarski-rjecnik.com](http://www.istarski-rjecnik.com) (accessed 24 August 2020). (In Croatian)
- 22 Ivančič Kutin B. *Slovar bovškega govora* [Dictionary of Bovec dialect]. Ljubljana, ZRC Publ., 2007. 116 p. (In Slovenian)
- 23 Jagodic D. Mobilità residenziale transfrontaliera nel contesto dell'Unione europea: il caso del confine italo-sloveno [Cross-border Residential Mobility in the Context of the European Union: The Case of the Italina-Slovenian Border]. *Razprave in gradivo. Revija za narodnostna vprašanja*, 2019, no 82.b, pp. 49–64. (In Italian)
- 24 Kaučič-Baša M. Ohranjanje slovenščine med Slovenci na Tržaškem [Maintenance of Slovenian language among Slovenians in Trieste area]. In: *Živeti mejo* [Living in the border], edited by M. Košuta. Trst, Slavistično društvo Publ., 2007, pp. 193–209. (In Slovenian)
- 25 Keber J. Slovar slovenskih frazemov. Elektronski vir [Dictionary of Slovenian Idioms. Electronic resource]. Ljubljana, ZRC SAZU Publ., 2015. *Fran: slovarji Inštituta za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU* [Fran: Dictionaries of the Slovenian Language Institute of Fran Ramovš ZRC SAZU]. Available at: [www.fran.si](http://www.fran.si) (accessed 24 August 2020). (In Slovenian)
- 26 Kravos B. *Slovenska dramatika in tržaški tekst* [Slovenian drama and Triestian text]. Ljubljana, Slovenski gledališki muzej Publ., 2011. 187 p. (In Slovenian)

- 27 Ledinek Lojzek Š. Šavrinke — preprodajalke med osrednjo Istro in obalnimi mesti ter nosilke simbolnih identifikacij: družbenozgodovinske okoliščine delovnih migracij in šavrinizacije istrskega podeželja [Šavrinkas — Migrant Women Traders between Central Istria and Coastal Towns and Bearers of Symbolic Identifications: Sociohistorical Conditions of Labour Migrations and the Šavrinization of the Istrian Countryside]. *Dve domovini. Two Homelands*, 2014, no 40, pp. 47–55. (In Slovenian)
- 28 Marc Bratina K. *Jezikovna podoba Slovenske Istre. Kulturna semantika slikovitega v slovenskoistrskem narečju* [Linguistic image of Slovenian Istria. Cultural semantics of the picturesque in the Slovenian dialect of Istria]. Koper, Univerza na Primorskem, ZRS, Annales Publ., 2014. 268 p. (In Slovenian)
- 29 Mercina M. Vloga Trsta v ustvarjanju Cirila Kosmača [The role of Trieste in Ciril Kosmač's works]. In: *Živeti mejo* [Living in the border], edited by M. Košuta. Trst, Slavistično društvo Publ., 2007, pp. 95–107. (In Slovenian)
- 30 Mezgec M. *Funkcionalna pismenost v manjšinskem jeziku. Primer slovenske manjšine v Italiji* [Functional literacy in minority language. The Case of Slovenian minority]. Koper, Annales Publ., 2012. 270 p. (In Slovenian)
- 31 Mezgec M. Linguistic Landscape as a Mirror: the case of the Slovene minority in Italy [Treatises and documents. Journal of ethnic studies]. *Razprave in gradivo. Revija za narodnostna vprašanja*, 2016, no 77, pp. 67–86. (In English)
- 32 Morić T. Narodna glazbala Istre [Folk instruments of Istria]. *Epulon. Kulturna baština*, 2007, no 5, pp. 157–162. (In Croatian)
- 33 Morris. A. M. *“In the Language of the Outlaw”: Joyce, Svevo, and the Appropriation of Marginalized Dialects. Dissertations, Theses, and Masters Projects*. Virginia, College of William & Mary — Arts & Sciences Publ., 1995. 57 p. (In English)
- 34 Mucci C. *Slovenske mlekarice v Tržiču. Le lattaie slovene a Monfalcone* [Slovenian diaries in Monfalcone]. Ronchi dei Legionari, ACRS Jadro Publ., 2003. 123 p. (In Slovenian, Italian)
- 35 Petrović T. *Srbi u Beloj Krajini. Jezička ideologija u procesu zamene jezika* [Serbs in Bela Krajina. Linguistic ideology in language shift process]. Beograd, SANU Publ., 2009. 228 p. (In Serbian)
- 36 Pizzi K. *The city in search of an author. The literary Identity of Trieste*. London, New York, Sheffield Academic Press Publ., 2001. 218 p. (In English)
- 37 Pizzi K. *Trieste: una frontiera letteraria* [Trieste: literary border]. Trieste, Vita Activa Publ., 2018. 184 p. (In Italian)
- 38 Pleteršnik M. Slovensko-nemški slovar. Elektronski vir [Slovenian-German dictionary. Electronic resource]. Ljubljana, ZRC SAZU Publ., 2014. *Fran: slovarji Inštituta za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU* [Fran: Dictionaries of the Slovenian Language Institute of Fran Ramovš ZRC SAZU]. Available at: [www.fran.si](http://www.fran.si) (accessed 24 August 2020). (In Slovenian)
- 39 Repinc M. et al. *Mlekarice iz tržaške okolice. Le donne del latte dei dintorni di Trieste* [Diaries from the Trieste area]. Opčine, SKD Tabor Publ., 2000. 69 p. (In Slovenian, Italian)
- 40 Skok P. *Slavenstvo i romanstvo na Jadranskim otocima. Toponomastička ispitivanja* [Slavs and Romans' Items on the Adriatic Islands. Toponymic Studies]. Zagreb, Jadranski institut JAZU Publ., 1950. 374 p. (In Croatian)
- 41 Skubic M. Ai margini di una pubblicazione importante: Mario Doria, Grande dizionario del dialetto triestino: storico, etimologico, fraseologico, edizioni “Il Meridiano”,

- Trieste 1987 [In the margins of an important publication: Big dictionary of the Triestine dialect: historical, etymological, phraseological, publ. "Il Meridiano", Trieste 1987]. *Linguistica*, 2015, vol. 28, no 1, pp. 133–139. (In Italian)
- 42 Slovar slovenskega knjižnega jezika. Elektronska objava [Dictionary of Slovenian Literary Language. Electronic publication]. Ljubljana, ZRC SAZU Publ., 2014. *Fran: slovarji Inštituta za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU* [Fran: Dictionaries of the Slovenian Language Institute of Fran Ramovš ZRC SAZU]. Available at: [www.fran.si](http://www.fran.si) (accessed 24 August 2020). (In Slovenian)
- 43 Smole V. 2001. Zahodna slovenska narečja [Western Slovenian dialects]. *Enciklopedija Slovenije* [Encyclopedia of Slovenia]. Ljubljana, Mladinska knjiga Publ., 2001, vol. 15, pp. 35–38. (In Slovenian)
- 44 Snoj M. Slovenski etimološki slovar [Slovenian etymological dictionary]. Ljubljana, ZRC SAZU Publ., 2015. *Fran: slovarji Inštituta za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU* [Fran: dictionaries of the Slovenian language institute of Fran Ramovš ZRC SAZU]. Available at: [www.fran.si](http://www.fran.si) (accessed 24 August 2020). (In Slovenian)
- 45 Spicijarić Paškvan N. Prilog bibliografiji radova o fijumanskom i tršćanskom idiomu [A Tribute to the Bibliography of Papers on Fiume and Trieste Idioms]. *Problemi sjevernog Jadrana*, 2015, no 14, pp. 83–100. (In Croatian)
- 46 Špehonja N. *Vocabolario nediško-italiano* [Slovenian dialect of Natisone Valley-Italian Dictionary]. 2010. 346 p. Available at: [http://bos.zrc-sazu.si/c/Dial/Nadisko\\_narecje/Spohonja\\_2010\\_vocabolario\\_nedisko\\_italiano.pdf](http://bos.zrc-sazu.si/c/Dial/Nadisko_narecje/Spohonja_2010_vocabolario_nedisko_italiano.pdf) (accessed 24 August 2020). (In Italian)
- 47 Toroš A. Teaching Minority Literature: the Case of Trieste. *Razprave in gradivo revija za narodnostna vprašanja*, 2019, no 83, pp. 83–93. (In English)
- 48 Toroš A. Triestinità and Tžaskost: Commom Points and Differences. *Slovene studies*, 2014, vol. 36, no 1, pp. 39–54. (In English)
- 49 Tufi S. Shared places, unshared identities: Vernacular discourses and spatialized constructions of identity in the linguistic landscape of Trieste. *Modern Italy*, 2013, vol. 18, no 4, pp. 391–408. (In English)
- 50 Umek L. Poti tržaškega romana [The paths of the Triestine novel]. In: *Živeti mejo* [Living the border], edited by M. Košuta. Trst, Slavistično društvo Publ., 2007, pp. 108–119. (In Slovenian)
- 51 Vidau Z. The Legal Protection of National and Linguistic Minorities in the Region of Friuli Venezia Giulia: A Comparision of the Three Regional Laws for the "Slovene Linguistic Minority", for the "Friulian Language" and for the "German-Speaking Minoroties". *Razprave in gradivo. Revija za narodnostna vprašanja*, 2013, no 71, pp. 27–52. (In English)
- 52 Vidau Z. Medkulturni položaj mladih, ki se šolajo v slovenskem jeziku v Italiji [Intercultural Condition of Youth Studying Slovenian Language in Italy]. *Razprave in gradivo. Revija za narodnostna vprašanja*, 2015, no 74, pp. 23–39. (In Slovenian)
- 53 Volpi Lisjak B. *O zgodovini in dediščini slovenskega morsklega ribištva: ribiški muzej tržaškega primorja* [On the history and heritage of Slovenian sea fishing. The fishing museum of the Trieste coast]. Ljubljana, Križ, slovenski etnografski muzej Publ., 2013. 150 p. (In Slovenian)
- 54 Zanotti S. An Italianate Irishman: Joyce and the Languages of Trieste. *James Joyce Quarterly*, 2001, vol. 38, no 3/4, pp. 411–430. (In English)

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-268-277>

УДК 821.162.4.0

ББК 83.3(4Сла)7 + 63.3(0)62

Научная статья / Research Article

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

© 2022 г. А. Ю. Пескова  
г. Москва, Россия

## СОВРЕМЕННАЯ СЛОВАЦКАЯ ДРАМА О ВТОРОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЕ

**Аннотация:** Статья посвящена словацкой драматургии XXI в., в которой затрагиваются темы Второй мировой войны, Холокоста, Словацкого национального восстания. После «бархатной революции» 1989 г. интерес к военной и повстанческой теме в словацком искусстве в целом резко снизился, однако уже в XXI в. драматурги и театры Словакии все чаще вновь начинают возвращаться к этим темам. Многие из созданных в последнее двадцатилетие драматургических произведений были написаны с целью актуализировать общественные дискуссии вокруг периода существования Словацкой Республики (1939–1945), вокруг фактов выселения с ее территории евреев, аризации и т. п. Основная задача авторов этих пьес — поставить зрителя перед серьезными моральными вопросами, в связи с чем ими широко рассматривается общественный и исторический контекст, в котором в Словакии получал свое распространение национал-социализм. Таковы, к примеру, произведения Р. Баллека «Тисо», П. Ранкова «Это случилось первого сентября (или когда-то еще)», А. Грусковой «Жена раввина», В. Климачека «Холокост», Я. Юраневоy «Тихий бич». Одним из важнейших вопросов, которым задаются словацкие писатели и общество в целом в последние десятилетия, является вопрос о том, как и почему словаки во времена Второй мировой войны фактически примкнули к фашистской Германии и что их к этому подтолкнуло.

**Ключевые слова:** Словакия, драма, Вторая мировая война, Словацкое государство, Словацкое национальное восстание, Холокост, аризация, тема вины и ответственности.

**Информация об авторе:** Анна Юрьевна Пескова — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, Институт славяноведения Российской академии наук, Ленинский проспект, д. 32А, 119991 г. Москва, Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0992-0180> E-mail: [apeskova@yandex.ru](mailto:apeskova@yandex.ru)

**Дата поступления:** 02.08.2021

**Дата одобрения рецензентами:** 06.10.2021

**Дата публикации:** 28.03.2022

**Для цитирования:** Пескова А. Ю. Современная словацкая драма о Второй мировой войне // Вестник славянских культур. 2022. Т. 63. С. 268–277. <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-268-277>

Сегодняшний разговор со словацким читателем и зрителем на тему войны, Холокоста, исторической роли Словацкого государства в событиях Второй мировой войны — это необходимый, важный и одновременно всегда чрезвычайно болезненный акт, неминуемо открывающий острую общественную дискуссию. И оттого далеко не всякий драматург, режиссер или руководитель театра решается на обсуждение этих, без сомнения, основополагающих для всей словацкой нации вопросов. В свое время, вплоть до «бархатной» революции 1989 г., постановки чешских, словацких и зарубежных пьес на военную тему можно было встретить на сценах театров Словакии повсеместно, с кино- и телеэкранов им вторили многочисленные произведения кинематографистов на ту же тему, не говоря уже о постоянном пополнении полок книжных магазинов художественной литературой и мемуаристикой о Второй мировой войне. Ключевым сюжетом большинства этих произведений был сюжет Словацкого национального восстания августа 1944 г., который за прошедшие с тех пор десятилетия успел подвергнуться множеству интерпретаций, отражавших в том числе и происходившие политические изменения в стране. Восстание рассматривалось как пример героического сплочения народа, как акт антифашистского сопротивления, но одновременно несло в себе критику эпохи, ее морали, становилось инструментом коммунистической пропаганды, отчего театральные постановки на эту тему нередко страдали от переизбытка пафоса и патетики. При этом среди огромного числа пьес об антифашистском восстании были и выдающиеся произведения, ставшие жемчужинами словацкой драматургии и прославившие ее в других странах, включая и Советский Союз, к которым по сей день возвращаются театральные постановщики. Среди них, в первую очередь, «Полночная месса» (*Polnočná omša*, 1959) Петера Карваша и «Пока не пропоет петух...» (*Kým kohút nezaspieva*, 1969) Ивана Буковчана.

После 1989 г. интерес к военной и повстанческой теме в словацком искусстве в целом резко снизился, и в последнее десятилетие XX – в начале XXI в. в театре и драматургии Словакии новые произведения, касающиеся событий периода Второй мировой войны, появлялись крайне редко. С одной стороны, всем казалось, что спустя сорок лет неустанного обращения драматургов и режиссеров к теме мировой войны и восстания уже невозможно было сказать ничего нового и оригинального по этому поводу. С другой стороны, были и иные причины, объяснявшие нежелание театральных деятелей затрагивать в своих постановках как эти, так и прочие тяжелые и дискуссионные темы. На первый взгляд это кажется несколько парадоксальным, ведь после «бархатной» революции наконец-то во всех видах искусства, в том числе и в театральном, открылись все возможности для общественной полемики на любую тему. В предыдущие годы, особенно в период так называемой «нормализации» именно театр был тем привлекательным для публики местом, где она могла услышать разговор на важные для нее темы, открывающий двойные, запрещенные смыслы, острые подтексты. После событий 1989 г. необходимость в таких зашифрованных сценических высказываниях исчезла и, как следствие, была «трагически утрачена многоуровневая театральная интерпретация» [3, s. 208] и театр очень скоро перестал играть роль нравственного ориентира и зачинателя важных общественных дискуссий. Еще целых полтора десятилетия уходит на поиски нового драматургического языка, новых поэтик. Этот затянувшийся процесс эстетических поисков наложил на ситуацию общего кризиса театрального искусства конца XX столетия, когда в словацком обществе наблюдалось стремительное падение интереса к театру как таковому, что было связано и с усилившейся конкуренцией со стороны кино- и телеиндустрии, и с тем, что театр все еще никак не мог найти

общего языка со своим зрителем. В процессе борьбы за заполняемость зрительного зала на первый план вышла развлекательная функция театра: основу репертуара стали составлять произведения, призванные помочь людям отдохнуть и развлечься после рабочего дня, а не загружать их сложными размышлениями о прошлом и настоящем. В конечном итоге мы видим, что за все 1990-е гг. в Словакии была написана и инсценирована лишь одна единственная пьеса на тему Словацкого национального восстания — драма Вильяма Климачека «Огни огненные» (*Ohne ohnivé*, 1996), поставленная самим автором в братиславском театре «ГУнаГУ» (GUnaGU). Правда, это произведение уже имело мало общего с подавляющим большинством пьес на повстанческую тему из предыдущих десятилетий: на первый план в ней выходили пародия, карикатурность, ирония, гротеск, что было как бы ответом драматурга на всю ту идеологическую шелуху, которая присутствовала ранее в произведениях на данную тему.

Все вышеописанные театральные тенденции продолжали наблюдаться и в новом XXI в., однако постепенно среди активно действующих словацких режиссеров начинают выделяться представители совсем молодого поколения, которые, несмотря ни на что, рискуют братья за сложные темы и заставляют зрителей задумываться над неоднозначными вопросами, в том числе касающимися прошлого страны и его исторических уроков.

Изучая репертуар словацких профессиональных театров последнего двадцатилетия, т. е. после 2000 г., мы все чаще замечаем в нем драматургические произведения об исторических событиях, оказавших значительное влияние на формирование национального самосознания словаков. Пожалуй, можно выделить три периода в истории нации, которые в последние годы наиболее часто вызывали в словацких авторах и постановщиках потребность в их оценке и переосмыслении: Национальное возрождение середины XIX в., период образования Первой Чехословацкой Республики и годы Второй мировой войны.

Что касается возвращения на театральные подмостки пьес на военную тему, то немаловажную роль в этом сыграли и различные годовщины, вернее, целая череда годовщин исторических событий, громко отмечавшихся, начиная с 2012 г.: в 2012 г. — 70-летие транспортировки евреев с территории Словакии, в 2014 г. — 70-летие Словацкого национального восстания, в 2015 г. — 70-летие окончания Второй мировой войны, а затем и 75-летние юбилеи тех же событий. К памятным датам и торжествам приурочивались громкие театральные премьеры по произведениям как словацких, так и зарубежных авторов. В каких-то случаях постановщики брались за уже известные произведения (пьеса венгерского драматурга Дёрдя (Джорджа) Табори «Отвага матери» (*Matkina guráž*), Словацкий национальный театр (СНТ), 2012; пьеса Эльфриды Елинек «Рехниц. Ангел смерти» (*Rechnitz — anjel skazy*), СНТ, 2013; инсценировка романа Джонатана Литтелла «Благовоительницы» (*Láskavé bohyně*), СНТ, 2014), но чаще всего произведения на заданную тему возникали по прямому заказу театров, желавших отметить памятную дату включением в свой репертуар нового произведения, вновь актуализировавшего общественную дискуссию на темы, связанные со Второй мировой войной. Кроме того, нередко театры объявляли даже тематические сезонные репертуары и драматургические циклы на определенную тему. Так появился «Гражданский цикл» братиславского театра «Дивадло Арена», начавшийся еще в 2005 г. и продолжающийся по сей день, многолетний цикл “Endlösung”<sup>1</sup> в Словацком национальном театре, сезон 2014/2015 под названием «Не забываем» (*Nezabúdame*) в Театре Й. Заборского

<sup>1</sup> нем. Endlösung — окончательное решение еврейского вопроса (иными словами, Холокост).

в Прешове. Безусловно, все сценические произведения, о которых мы уже упомянули и о которых будем говорить далее, не только несли в себе воспоминания о важных исторических событиях, судьбах их участников и человеческих ошибках, приведших к катастрофе, но и открывали авторам возможность высказаться на тему событий и явлений сегодняшнего дня (к примеру, о набирающем популярность неонацизме, о национальной нетерпимости и т. п.), придавая повествованию вневременной характер.

В Словакии период Второй мировой войны рассматривается в первую очередь сквозь призму существования Словацкой Республики (1939–1945). Обстоятельства ее образования, решения руководства страны и прочие темы, связанные с тем временем, по-прежнему волнуют словацких писателей и художников, пытающихся реконструировать события тех лет, интерпретировать и демифологизировать их, притом обнаруживая определенные параллели с сегодняшним днем. Эти авторы уже принадлежат к поколениям, которые сами не являлись свидетелями тех событий, они узнают о них из воспоминаний и документов и при этом могут эмоционально, так сказать, абстрагироваться, отделить себя от этих событий и взглянуть на них под иным углом зрения, нежели это делалось в текстах, создававшихся непосредственными участниками и свидетелями войны. Отсюда их провокационный и порой противоречивый взгляд на данную тему, в котором возможны и допускаются такие приемы как юмор, ирония, сарказм.

Одна из характерных и важных тематических линий в современном словацком театре последнего десятилетия связана с чрезвычайно болезненным вопросом о вине и взятии на себя ответственности. Этому отчасти посвящена и пьеса, открывшая тему Второй мировой войны в словацкой драматургии XXI в., — монодрама Растислава Баллека «Тисо» (*Tiso*, 2005), созданная на основе аутентичных документов (дневников, речей, газетных статей и т. д.). Одноименный спектакль театра «Дивадло Арена» получил высокую оценку критиков и был назван лучшей постановкой 2005 г.: престижной премии «Доски» («Подмости») были удостоены и режиссер Р. Баллек, и исполнитель главной роли Мариан Лабуда, и автор музыки Петер Гролл, и в целом творческий коллектив этой постановки, который получил премию в номинации «Открытие сезона». Снискав популярность у зрителей, пьеса и спектакль по ней вызвали серьезную общественную дискуссию о решениях Йозефа Тисо и о его роли в словацкой истории. «Тисо» стала первой пьесой на общественно-политические темы в так называемом «Гражданском цикле» театра. О ее непреходящей актуальности говорит и тот факт, что она не сходит со сцены театра по сей день.

Спустя пять лет, в 2010 г., в Словацком национальном театре в Братиславе режиссером Камиллом Жишкой была представлена пьеса Павола Ранкова «Это случилось первого сентября (или когда-то еще)» (*Stalo sa to prvého septembra (alebo inokedy)*), написанная по мотивам его нашумевшего одноименного романа (2008). Действие и романа, и пьесы охватывает довольно большой временной отрезок — с 1938 по 1968 гг., и военное время — это лишь небольшая часть данного периода, хотя и чрезвычайно важная. В центре действия находятся главные герои — три друга разных национальностей (чех, венгр и еврей), всю жизнь борющиеся за любовь своей подруги словачки. События 1939–1945 гг. ставят их перед необходимостью выбора между личным счастьем и политическими амбициями и подвергают тяжелым испытаниям их дружбу: обострение национального вопроса в обществе усиливает напряжение между героем-чехом и его другом-евреем, который, в конце концов, попадает в трудовой лагерь. Описывая послевоенный период, П. Ранков поднимает также тему сведения счетов коммунистов с фашистами, причем по своей жестокости этот процесс, как известно, не сильно усту-

пал тому, что происходило в годы войны, свидетельством чего в пьесе является сцена допроса, заканчивающаяся смертью допрашиваемого.

В 2012 г., когда в стране вспоминали события 70-летней давности, связанные с выселением евреев с территории Словакии в трудовые и концентрационные лагеря, появляется сразу несколько новых драматургических произведений на военную тему. Первой из них стала документальная драма Анны Грусковой «Жена раввина» (*Rabínka*, 2012), которой Словацкий национальный театр открыл драматическую линию о Холокосте (упоминавшийся уже цикл «Endlösung»). В отличие от пьесы «Это случилось первого сентября (или когда-то еще)», в драме А. Грусковой не политика вмешивается в частные жизни людей, а, наоборот, обычная женщина принимает решение вмешаться в происходящие вокруг события и противостоять планам фашистов. В центре сюжета — судьба главной героини, которой является реально существовавшая браτισлавчанка Гиси Флайшманнова, руководительница нелегальной группы, занимавшейся спасением евреев. Ради достижения своей цели эта группа не гнушалась никакими методами, начиная с писем в еврейские организации за рубежом с просьбой о материальной поддержке и заканчивая подкупом нацистских чиновников. Судьба главной героини трагична: она сама, как и более миллиона других евреев, погибла в концлагере в Освенциме. Однако примечательно, что в интерпретации образа Гиси Флайшманновой у А. Грусковой отсутствует категоричная односторонность и пафос. Особенно сильно образ героини снижается за счет отношения к ней ее матери, которая неустанно подвергает сомнению весь смысл ее работы и корит дочь за то, что судьба собственной семьи интересует ее куда меньше, чем судьба всего еврейского народа. В целом, Гиси предстает очень противоречивым человеком, полным сомнений, часто впадающим в отчаяние, в размышления о своей никчемности, да и властные амбиции героини также придают объемности ее образу.

В том же 2012 г. режиссер Растислав Баллек на сцене театра «Дивадло Арена» ставит пьесу Вильяма Климачека «Холокост» (*Holokaust*), продолжающую уже упоминавшийся «Гражданский цикл» этого браτισлавского театра. При создании пьесы В. Климачек опирался на воспоминания Хильды Грабовецкой, которая вместе с другими молодыми девушками в 1942 г. была отправлена из Словакии в Освенцим. В. Климачек и Р. Баллек создают очень подробный портрет той эпохи во всех ее социокультурных подробностях, демонстрируя довольно ироничный взгляд на уровень жизни и культуры словацкого общества того периода. Одна из примечательных сюжетных линий в пьесе связана с образом нашей современницы, родившейся во время войны, т. е. принадлежащей уже к послевоенному поколению, которая приезжает в Словакию после «бархатной» революции 1989 г., чтобы по реституции вернуть себе дом своей семьи. Неожиданно для себя она узнает, что дом этот был получен ее предками в результате аризации, т. е. они въехали в него после насильственного выселения оттуда еврейской семьи. Изображая душевные терзания героини, пытающейся сжиться с гнетущими мыслями об ошибках своих предков, автор пьесы вновь затрагивает болезненную тему ответственности в том числе за ошибки прошлого.

В 2014 г., когда отмечалось 70-летие Словацкого национального восстания, вновь возник повод поговорить со зрителями на военную и повстанческую тему. Тогда появился амбициозный проект «Восстание» (*Povstanie*) в театре «Дивадло Арена», репертуар Театра Йонаша Заборского в Прешове пополнился постановкой «Магазин на площади» (*Obchod na korze*) по известной новелле Ладислава Гросмана, а в Словацком национальном театре снова обратились к знаменитой «Полночной мессе» Петера Карваша.



Драматическая постановка «Восстание» представляла собой коллаж из текстов нескольких современных словацких и чешских авторов — ведущих драматургов, прозаиков и публицистов, к которым обратился театр «Дивadlo Арена» с предложением написать одноактные пьесы на тему Словацкого восстания. Среди отобранных для постановки текстов в конечном итоге оказались тексты Павла Когоута, Любомира Фелдека, Михала Гворецкого, Эвы Малити-Франевой, Славы Даубнеровой, Мартина Чичвака и Петера Ломницкого. Постановка была поручена режиссеру и перформеру Славе Даубнеровой, которая предложила решение, позволившее объединить все эти тексты воедино в одном театральном проекте под названием «Восстание». При этом прилагательные «словацкое» и «национальное» были опущены намеренно, поскольку, как объяснялось его авторами, целью проекта было «избавить Словацкое национальное восстание от идеологических наслоений и представить его как уникальное проявление воли словацкого народа, не замалчивая при этом все те парадоксы, которые были с этим связаны» [5]. Этим спектаклем театр завершал «Гражданский цикл», когда-то открытый пьесой «Тисо» и за прошедшие 9 лет пополнившийся еще 5 пьесами: «Доктор Густав Гусак» (*Dr. Gustáv Husák*, 2006), «Коммунизм» (*Komunizmus*, 2008), «Кукура» (*Kukura*, 2011), «Холокост» (*Holokaust*, 2012) и «Капитал» (*Kapitál*, 2014). Все написанные для проекта одноактные пьесы, сложенные вместе режиссером-постановщиком, представили зрителям мозаику различных взглядов на одну и ту же тему, которые объединяет критическое отношение к использованию темы восстания в идеологических целях кем бы то ни было, будь то коммунисты или неофашисты. Именно разнообразие, пестрая палитра взглядов на одну тему рассматривались критиками как главное достоинство данной постановки. Важную роль в этих сценических высказываниях играли неожиданный юмор и гротеск. Поднимались и актуальные вопросы сегодняшнего дня: о современном неонацизме, ксенофобии, о различной трактовке истории в словацких школах и о незнании молодого поколения о Словацком восстании.

Прешовский Театр Й. Заборского в том же году обратился к произведению, ставшему в свое время знаменитым благодаря его экранизации, удостоившейся в 1966 г. кинопремии «Оскар», — новелле Ладислава Гросмана «Магазин на площади», пьеса по которой была написана Иветой Горватовой. Это трагическая история «маленького» человека, который, сам того не осознавая, становится частью фашистской кампании против евреев, участником процесса аризации. Авторы, четко придерживаясь литературной основы, не стали проводить прямых параллелей с сегодняшним днем, однако поднятые ими темы вины и ответственности, оппортунизма и неспособности противостоять несправедливости в очередной раз продемонстрировали, что это темы непреходящие и актуальные во все времена.

К еще одному произведению середины XX в. обратился в 2014 г. Словацкий национальный театр. Спустя 55 лет с момента последней постановки в прешовском Театре Й. Заборского (1959, режиссер — Й. Палка) на театральные подмостки Словакии вернулась знаменитая пьеса Петера Карваша «Полночная месса» (*Polnočná omša*). Семья, по сюжету пьесы собравшаяся вместе в Сочельник, становится символом всего общества военного времени: за одним столом оказываются немецкий офицер, католичка, гардист и т. д. Каждым из них движет стремление любой ценой спасти свою собственную жизнь. И тогда вновь возникают извечно актуальные темы трусости, коллаборационизма, оппортунизма, приспособленчества, продажности общества. Как отмечает театровед Л. Мигалова, поскольку в пьесе П. Карваша нет моральных победителей и проигравших, то и новая постановка режиссера Л. Брутовского стала не просто

отражением сложного исторического этапа, но и «вневременным высказыванием о словацком характере» [4, s. 187].

В 2015 г. в Голубом салоне Словацкого национального театра (экспериментальной камерной студии театра) была инсценирована пьеса Яны Юранёвой «Тихий бич» (*Tichý bič*), повествующая о судьбе знаменитого словацкого прозаика XX в. Мило Урбана (в названии ясно читается переключка с самым известным романом писателя «Живой бич»), который с 1940 по 1944 гг. являлся главным редактором газеты «Гардиста», печатного органа Глинковой гвардии. Как известно, М. Урбан оставил четыре книги воспоминаний, написанные в 1970-е гг., где он пытался оправдаться за свое прошлое, и пьеса Я. Юранёвой как раз описывает тот момент, когда он решает приступить к созданию своих мемуаров. Побуждает его к этому встреча с молодым журналистом (эта фигура и сюжет вымышлены), который начинает расспрашивать писателя о его жизни. Еще один персонаж, присутствующий на сцене, — жена Урбана Жошка, неизменно оправдывающая все без исключения поступки мужа и винящая во всем обстановку того времени, режим, обстоятельства, в которых он не мог поступить иначе. В целом, Урбан предстает в пьесе кающимся грешником и жертвой сложного механизма фашистской пропаганды. Весь текст Я. Юранёвой — это и интимная исповедь, и жестокая картина наступления фашизма, который не один только Урбан, но множество словацких интеллектуалов восприняло как наступающую новую эру благоденствия и процветания.

Еще одну классическую пьесу на военную тему представил публике и Театр Андрея Багара в Нитре, в репертуаре которого в 2017 г. появилась известная драма Ивана Буковчана «Пока не пропоет петух». Это, вероятно, самое инсценируемое в Словакии произведение о Второй мировой войне: спектакль в Нитре стал тринадцатой постановкой пьесы в профессиональных словацких театрах с момента ее создания. В данном случае режиссер Михал Спишак почти не отступил от изначального текста И. Буковчана, кроме лишь одного неожиданного решения: он переместил действие из подвала, где по сюжету держат случайных заложников из местного населения, на скотобойню. Висящие прямо на сцене говяжьи туши создавали совершенно ужасающую атмосферу происходящего, приравнивая самих героев пьесы к животным, ожидающим убоя. Таким образом, многократно усиливалась и главная мысль пьесы И. Буковчана об убийстве в людях их человеческого достоинства ими самими же.

Очевидно, что драматургические произведения о Второй мировой войне, созданные в XXI в., зачастую затрагивают новые, доселе не поднимавшиеся темы и вопросы и демонстрируют свежий взгляд на уже привычные темы. Словацкие авторы нового века редко ставят перед собой задачу шокировать зрителя, вызвать у него острые, сильные эмоции при помощи изображения на сцене жестокости, истязаний, гибели героев, но имплицитно ощущения страданий, ужаса, опасности присутствуют в их драмах всегда. Основная цель этих пьес — поставить зрителя перед некими моральными вопросами. И с этой целью более широко, чем прежде, рассматривается общественный и исторический контекст, в котором в Словакии получал свое распространение национал-социализм. Собственно, в последние десятилетия именно это становится одной из важнейших тем для осмысления словацкими художниками и обществом в целом. Все они ищут ответ на главный вопрос: как и почему словаки фактически примкнули к фашистской Германии, что их к этому подтолкнуло? Причем речь ведь идет не только о, так сказать, «простых» людях, но и о многих представителях культурной и художественной элиты (как, например, писатель Мило Урбан).

В поисках ответов на этот непростой вопрос сегодняшние драматурги и режиссеры, основываясь на документальных фактах и свидетельствах, пытаются погрузить зрителей в обстановку словацкого общества 1930–1940-х гг., напоминая нам о довольно низком уровне жизни (прямо сказать, бедности) словацкого населения, о высоком уровне алкоголизма, о распространении инфекционных заболеваний (к примеру, туберкулеза), о многонациональности (мультикультурности) словацкого общества, в котором бок о бок проживали словаки, чехи, евреи, венгры, немцы, русины (см. «Это случилось первого сентября» П. Ранкова). Напоминают о том, что среди государственных, административных служащих, работников школ и училищ почти совсем не было словаков и, как правило, эти должности занимали чехи и евреи. Все эти факты в совокупности с той обидой и обманутыми ожиданиями, которые ощущали словаки по отношению к чехам со времен образования первой Чехословацкой Республики, привели к тому, что национал-социалистам очень легко удалось разжечь межнациональную рознь в этом обществе, зависть к состоятельным еврейским общинам (известны факты, что именно евреев обвинили в угнетении, обирании словацкого народа, спаивании его, поскольку им принадлежали почти все корчмы и забегаловки в стране). В качестве примеров можно вспомнить абсурдные обвинения евреев в распространении эпидемии, алкоголизма и даже в мадьяризации словаков, звучащие в «Магазине на площади» Л. Гросмана, а еще обвинения в смерти Иисуса Христа, провозглашаемые в пьесе «Тисо». Значительно упрощая, можно было бы сказать, что, учитывая глубокую религиозность простых словаков и фигуру католического священника Тисо, вставшего во главе Словацкой Республики, фактически этот военный конфликт интерпретировался в основном как религиозный конфликт между христианами и евреями-иудеями. Кроме того, как надеялись и мечтали все словаки, национал-социализм должен был твердой рукой установить порядок и благоденствие, о чем и говорит в свое оправдание юраневский Мило Урбан.

Таким образом, в отличие от драматургических произведений на военную тему, создававшихся в XX в., в словацких драмах последнего двадцатилетия на первый план выходят темы вины и ответственности как за политические решения, принятые в тот период руководством страны (в первую очередь касающиеся национального еврейского вопроса), так и за решения конкретных простых граждан, оказавшихся тогда в сложной ситуации выбора. Под этим углом зрения современными словацкими авторами рассматриваются все без исключения события тех лет, что свидетельствует, на наш взгляд, о потребности словацкого общества в некоем покаянии, признании своей моральной ответственности за содеянное зло. Ведь без подобного самоочищающего акта было бы невозможно развиваться дальше и идти вперед любой нации.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- 1 *Hanzelová J.* Téma: Holokaust // Slovenské divadlo. 2016. Roč. 64. Č. 2. S. 165–179.
- 2 *Knopová E.* Činoherná dramaturgia v nových podmienkach a súvislostiach / ed. by E. Knopová // Súčasne slovenské divadlo v dobe spoločenských premien. Bratislava: VEDA, 2017. S. 70–154.
- 3 *Knopová E.* Podoba a funkcie súčasnej slovenskej divadelnej dramaturgie po roku 2000 — premostovanie rokov deväťdesiatych // Slovenské divadlo. 2013. Roč. 61. Č. 3. S. 206–218.
- 4 *Mihálová L.* Divadelné reflexie Slovenskej republiky 1939–1945 v 21. storočí // Slovenské divadlo. 2018. Roč. 66. Č. 2. S. 176–194.

- 5 Povstanie // Divadloarena.sk. URL: <https://www.divadloarena.sk/sk/predstavenia/povstanie> (дата обращения: 24.06.2020).

\*\*\*

© 2022. Anna Yu. Peskova  
Moscow, Russia

## MODERN SLOVAK DRAMA ABOUT THE SECOND WORLD WAR

**Abstract:** The paper addresses the Slovak drama of the 21<sup>st</sup> century dedicated to the Second World War, the Holocaust, and the Slovak National Uprising. After the “velvet revolution” of 1989, interest in the military and insurgent theme in Slovak art as a whole declined sharply, but as early as in the 21<sup>st</sup> century playwrights and theaters of Slovakia are increasingly beginning to return to these topics. Many of these plays created in the last twenty years were written in order to actualize public discussions about the period of the Slovak Republic (1939–1945), around the mass deportation of Jews from its territory, around the arization, etc. The main task of these plays` authors is to put serious moral questions before the viewer. For this purpose, the paper focuses on social and historical context in which National Socialism spread in Slovakia. Such are, for example, the works of R. Ballek “Tiso”, P. Rankov “It Happened on the First of September (or Some Other Time)”, A. Gruskova “The Woman Rabbi”, V. Klimachek “The Holocaust”, Y. Yuraneva “The Silent Whip”. One of the most important questions that Slovak writers and society have been asking in recent decades is the question of how and why Slovaks actually joined Nazi Germany during the Second World War, what prompted them to do this.

**Keywords:** Slovakia, drama, World War II, Slovak state, Slovak national uprising, Holocaust, arization, theme of guilt and responsibility.

**Information about the author:** Anna Yu. Peskova — PhD in Philology, Senior Researcher, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Leninsky Ave., 32A, 119991 Moscow, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0992-0180>  
E-mail: [apeskova@yandex.ru](mailto:apeskova@yandex.ru)

**Received:** August 02, 2021

**Approved after reviewing:** October 06, 2021

**Date of publication:** March 28, 2022

**For citation:** Peskova A. Yu. Modern Slovak drama about The Second World War. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2022, vol. 63, pp. 268–277. (In Russian) <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-268-277>

## REFERENCES

- 1 Hanzelová J. Téma: Holokaust [Topic: Holocaust]. *Slovenské divadlo*, 2016, vol. 64, no 2, pp. 165–179. (In Slovak)
- 2 Knopová E. Činoherná dramaturgia v nových podmienkach a súvislostiach [Drama dramaturgy in new conditions and contexts], ed. by E. Knopová. *Súčasne slovenské divadlo v dobe spoločenských premien* [At the same time, the Slovak theater in the era of social transformations]. Bratislava, VEDA Publ., 2017, pp. 70–154. (In Slovak)

- 3 Knopová E. Podoba a funkcie súčasnej slovenskej divadelnej dramaturgie po roku 2000 — premostovanie rokov deväťdesiatych [The form and functions of contemporary Slovak theatre dramaturgy after 2000 — bridging the nineties]. *Slovenské divadlo*, 2013, vol. 61, no 3, pp. 206–218. (In Slovak)
- 4 Mihálová L. Divadelné reflexie Slovenskej republiky 1939–1945 v 21. storočí [Theatrical reflections of the Slovak Republic 1939–1945 in 21<sup>st</sup> century]. *Slovenské divadlo*, 2018, vol. 66, no 2, pp. 176–194. (In Slovak)
- 5 Povstanie [Rebellion]. *Divadloarena.sk*. Available at: <https://www.divadloarena.sk/sk/predstavenia/povstanie> (accessed 24 June 2020). (In Slovak)

Искусствоведение  
History of Arts

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-278-293>

УДК 7.046.3

ББК 85.153(2) + 86.37-2

Научная статья / Research Article

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

© 2022 г. Н. В. Михайлова

г. Королев, Россия

**К ПРОБЛЕМЕ ИЛЛЮСТРИРОВАНИЯ  
СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ В РОССИИ  
НА ПРИМЕРЕ СЮЖЕТОВ ИЗ ПЯТИКНИЖИЯ МОИСЕЕВА**

*Аннотация:* В связи с историческими и художественными особенностями текста Ветхого Завета, иллюстрирование его книг во все времена являлось непростой задачей, и особенно остро эта проблема стоит в России в настоящее время. Из-за отсутствия качественных серий иллюстраций современных российских авторов издатели прибегают к использованию работ европейских и американских художников, а также работ русских мастеров прошлых веков, что приводит к неверной интерпретации текста читателем. Единственный опыт создания полноценного цикла иллюстраций отечественным автором, который получил широкое распространение и используется в качестве образца вплоть до сегодняшнего дня, — работы художника XIX в. А. А. Агина. Однако время создания данных работ и академическая выучка автора отразились на исторической достоверности деталей некоторых изображений и фенотипе персонажей. Что касается иллюстрирования Ветхого Завета в целом, на примере наиболее характерных сюжетов из Пятикнижия Моисеева рассматривается проблема искажения духовного и назидательного смыслов в иллюстрациях ветхозаветных событий, а также проблема историко-культурной недостоверности изображения. Два самых распространенных в иллюстрированных Библиях сюжета, которые получили неверную интерпретацию в сознании массового читателя, — поклонение литому тельцу у горы Синай и встреча Елиазара и Ревекки. В ряде случаев проблемой для понимания читателем Священного текста становятся не только композиционные особенности иллюстрации, но и ее цветовое решение. Так, например, в детских Библиях, широко издававшихся в России в 90-е гг. XX в., практически полностью теряется смысл разноцветных одежд Иосифа. Создание в России современных иллюстраций к Ветхому Завету является важной задачей, требующей решения в совместной масштабной работе богословов, историков, культурологов, филологов и художников.

*Ключевые слова:* Пятикнижие, Ветхий Завет, иллюстрация, Тора, Библия, детская Библия, ветхозаветный сюжет, А. А. Агин, литой телец, Елиазар и Ревекка, Иосиф Прекрасный.

**Информация об авторе:** Наталья Владимировна Михайлова — культуролог, заведующая отделом, Московская губернская универсальная библиотека, пр-т Королева, д. 24, 141077 г. Королев, Московская обл., Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9394-4152> E-mail: [natalja-misay@yandex.ru](mailto:natalja-misay@yandex.ru)

**Дата поступления статьи:** 03.03.2021

**Дата одобрения рецензентами:** 05.05.2021

**Дата публикации:** 28.03.2022

**Для цитирования:** Михайлова Н. В. К проблеме иллюстрирования Священного Писания в России на примере сюжетов из Пятикнижия Моисеева // Вестник славянских культур. 2022. Т. 62. С. 278–293. <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-278-293>

Создание визуального ряда к Ветхому Завету всегда было затруднительным в связи с историческими и художественными особенностями текста: отсутствие понимания фактической датировки событий, описательная скупость текста и, напротив, его же многозначность. Особенно остро эта проблема встает в Новое и Новейшее время, когда все больше внимания уделяется историко-культурному контексту описываемых событий. При этом само наличие иллюстраций к Ветхому Завету в любое время оправдывало свою необходимость, поскольку текст с изображениями легче воспринимается и запоминается читателем. Однако именно по этой причине иллюстрации к книгам Ветхого Завета являются проблемой в России в настоящее время. Из-за отсутствия современных качественных иллюстраций, созданных профессиональным художником в тандеме со специалистами по тексту Священной истории (богословами, историками, лингвистами, культурологами), массово выпускаются издания с работами художников прошлых веков, которые не обладали всей нынешней полнотой знаний о контексте ветхозаветных событий, и большая часть этих художников — европейцы и американцы. В отличие от Запада, в отечественной православной культуре Нового времени не было традиции наподобие так называемой «Библии бедных» и ее более поздних аналогов — иллюстрированных альбомов по Священной истории с комментариями. Исключением является иллюстрированная Библия Василия Кореня 1692 г, однако издание не получило дальнейшего развития. Среди иллюстрированных текстов Писания в основном известны Евангелия и другие книги Нового Завета. С конца XVII в. в России начинают активно распространяться иллюстрированные Библии западного образца как готовый продукт, в связи с чем долгое время не было необходимости в отечественном переосмыслении иллюстрации, особенно принимая во внимание процессы секуляризации и новизны для России реалистичной манеры изображения.

В отсутствие в настоящее время специально созданных серий иллюстраций для отечественных полных изданий Библии редакторы-составители часто прибегают к компилятивному методу. При этом подбор изображений редакторами осуществляется, очевидно, в первую очередь с целью общего ознакомления читателя с религиозной и церковной живописью, и предпочтение отдается наиболее признанным художественным произведениям, в ущерб духовному и назидательному смыслам описываемых событий. Ярким примером этому в Ветхом Завете могут служить иллюстрации к истории бегства Лота, в которых зачастую используется композиция по образцу иллюстрации Ю. Ш. фон Карольсфельда, хотя из работ современных русских авторов, например, есть картина И. Мущенко, в композицию которой художник вложил намного больший назидательный смысл (ил. 1). К тому же формат книжной иллюстрации имеет свою специфику, а в подобных изданиях часто размещаются репродукции крупных станковых работ, не предназначенных для масштаба книги.



Иллюстрация 1 – И. Мущенко. «Бегство Лота».

Музей современного христианского искусства, г. Лесосибирск (URL: <http://christian-art.ru/>)

Figure 1 – I. Muschenko. “Lot’s Escape”.

Museum of Contemporary Christian Art, Lesosibirsk (Available at: <http://christian-art.ru/>)

В настоящее время воспроизведение данных иллюстраций создает две основные проблемы их восприятия: работы западных художников прошлого далеки от духовной традиции православия и устарели относительно современных богословской и исторических наук (изображение каменных домов у кочевников, несоответствие фенотипа персонажей и стиля их одежды описываемому историческому периоду, непосредственное изображение Бога и Небесных Сил и т. п.).

Все это привело к тому, что в России у современного читателя иллюстрированной Библии формируются ложные паттерны событий ветхозаветной истории. При этом непосредственно текст у массового читателя, как правило, забывается, но остаются неверные устойчивые ассоциации, основанные на увиденных изображениях.

Что касается непосредственно отечественной иллюстрации, в начале 40-х гг. XIX в. выпускник Петербургской академии художеств А. А. Агин одним из первых создал серию гравюр к «Священной истории», а в 1846 г. впервые типографией Ф. Прянишникова и А. Сапожникова был опубликован альбом с его иллюстрациями «Ветхий Завет в картинах» [7]. Переиздание альбома было осуществлено в 1861 г. тем же А. П. Сапожниковым в новой типографии товарищества «Общественная польза» [20]. Репринтные издания данных альбомов находятся в обращении до сих пор. В 1992 г. была выпущена книга для детей с теми же иллюстрациями А. А. Агина «Вавилонская башня, и другие библейские предания» под общей редакцией К. И. Чуковского [5]. Одна из причин широкого распространения изданий с работами А. А. Агина заключается в том, что он первым из русских художников-академистов выполнил полный цикл иллюстраций именно к Ветхому Завету. Оригинальные гравюры А. А. Агина до сих пор служат образцом для повторения современным художникам. Однако время создания данных работ и академическая выучка автора отразились на исторической достоверно-



сти деталей некоторых изображений и фенотипе персонажей. Так, например, на иллюстрации «Иосиф толкует сны фараону» [20, л. 19] фараон изображен бородатым мужчиной европейской этнической группы в одеждах византийского императора и т. п.

Образцы европейской иллюстрации Священной истории, на которые впоследствии ориентировалось большинство отечественных художников и издателей появятся намного позднее: гравюры Ю. Ш. фон Карольсфельда — еще только через 14 лет, Г. Доре — через 20. При создании своей серии А. А. Агин, очевидно, ориентировался на живописные образцы эпохи Возрождения и античную скульптуру. Например, на иллюстрации «Медный змий» к Чис. 21: 6–9 явно узнается композиционный элемент скульптурной группы «Лаокоон и сыновья» из музея Пио-Клементино, однако использованный образ является гиперболизированным по отношению к фактическим событиям книги, где народ Израиля жалили относительно небольшие пустынные гадюки.

Помимо некоторых чисто внешних историографических несоответствий, о которых мы уже можем судить в настоящее время, в иллюстрациях А. А. Агина к Пятикнижию находится также одно отхождение непосредственно от текста Писания. На гравюре «Женитьба Исаака» Сарра встречает Ревекку на пороге дома (ил. 2). При этом смерть и погребение праматери Сарры описаны в 23 главе Бытия, путешествие Елиазара в Харран — в следующей 24 главе, и упоминается, что Исаак женился в 40 лет. То есть на момент его женитьбы после смерти Сарры прошло три года согласно используемому бытописателем летоисчислению. В Быт. 24: 67 говорится, что в браке с Ревеккой Исаак «утешился <...> в печали по матери своей». В данном контексте изображение Сарры могло бы означать некую духовную преемственность праматерей. Однако характер этого изображения передает именно бытовую сцену встречи двух живых людей, что вводит читателя в некоторое заблуждение.



Иллюстрация 2 – А. А. Агин. «Женитьба Исаака». Деталь [20, л. 15]

Figure 2 – A. A. Agin. “The Marriage of Isaac”. Detail [20, L. 15]

В 1911–1912 гг. типографией Товарищества И. Д. Сытина изданы Картины по Священной истории Ветхого Завета с иллюстрациями К. В. Лебедева [1, с. 53]. Однако подробно работы этого художника не будут рассмотрены в тексте данной статьи, поскольку эта книга не переиздавалась и в настоящее время не распространена. В 2013–2014 гг. издательством «Белый город» была выпущена книга «Сюжеты Библии в иллюстрациях К. Лебедева» под редакцией А. И. Пантилеевой [14], но основу издания составляют события Четвероевангелия, а из Ветхого Завета выбраны сцены пророчеств о приходе Мессии, сопровождаемые изображениями пророков. Следовательно, творчество К. В. Лебедева, посвященное книгам Ветхого Завета, практически не оказывает в настоящее время никакого влияния на восприятие массовым читателем событий Священного Писания.

Говоря об иллюстрировании Ветхого Завета в целом, в сериях иллюстраций разных художников изображаемые сцены могут варьироваться, и художник зачастую выбирает события, которые понятнее и проще изобразить именно ему. Единственный сюжет из книги Исход, который присутствует абсолютно у всех иллюстраторов, — поклонение тельцу у горы Синай. Основываясь только на самом тексте Писания, мы не можем однозначно сказать, как именно выглядел этот идол. Известно только, что он был похож на быка и ему была принесена «жертва мирная», т. е. жертва примирения с божеством, без точного ее описания. В настоящее время нет никаких достоверных исторических свидетельств о том, какой именно культ имелся в виду в данном сюжете. В ряде других случаев, когда в Ветхом Завете отсутствует подробное описание какого-либо объекта, допустима вольная интерпретация его изображения художником, если образ данного объекта не несет важной для понимания текста смысловой и символической нагрузки. В ситуации с литым тельцом оказывается, что то или иное его изображение может существенно повлиять на воспринимаемый смысл и глубину драматизма описанных событий.

Наиболее распространенным оказывается изображение египетских быков: мемфисского Аписа или гелиопольского Мневиса, т. е. натуралистичное изображение быка, часто с солнечным диском между рогов. Однако если следовать традиционной датировке событий Исхода (XIII–XII вв. до н.э.), поклонение евреям Апису по ряду причин подвергается сомнению. Так, например, все известные скульптурные изображения священного быка (коллекция Лувра и др.) относятся к более позднему эллинистическому периоду истории Египта и были обнаружены в святилищах бога Сераписа и некрополе аписов. В период предполагаемого Египетского плена в ритуалах использовались не идолы, а живые быки [10, с. 56]. Некоторыми иудейскими комментаторами высказывается сомнение по поводу того, что Аарон мог сделать евреям в качестве объекта поклонения Богу, который вывел их из египетского плена, египетский же идол [13]. Помимо этого, частое изображение на иллюстрациях сцены поклонения золотому египетскому быку привело к непреднамеренному введению читателей в заблуждение относительно главного греха еврейского народа в этой сцене и появлению устойчивого фразеологизма «золотой телец», означающего власть золота и денег над человеком. Напротив, в 32 главе Исхода описывается, как, вопреки ожиданиям Аарона, народ Израиля не пожалел золотых украшений и расстался с ними, пожертвовав их на создание идола.

Более вероятным представляется, что литой телец — это образ семитского божества, скорее всего пунического (западно-финикийского) Баал-Хаммона, поскольку время существования колоний пунийцев и их территориальное расположение близки к событиям Исхода и предполагаемым местом нахождения земли Гошен [8]. В других

книгах Ветхого Завета, например в 4 Цар., упоминаются человеческие жертвоприношения божеству, чей идол был вполне конкретно описан в равнинистической литературе, а также, например, у Плутарха. Это было литое антропоморфное изваяние с вытянутыми вперед руками и головой быка, полое внутри [12, с. 72]. Вплоть до середины XX в. было принято считать, что данный идол был посвящен божеству по имени Молох, и в период Нового времени Молоха изображали на основе вышеупомянутых описаний статуй для жертвоприношения младенцев (ил. 3)<sup>1</sup>. В русской православной традиции такое же описание божества и сооруженного в его честь идола можно встретить в комментариях А. П. Лопухина [18, с. 629]. Никаких параллелей между синайским тельцом и данным идиолом не проводилось, вероятно, именно в связи с упоминанием конкретного божества. В 1935 г. в работе «Молк как термин жертвоприношения в пуническом и древнееврейском языках, и как конец бога Молоха» семитолог Отто Эйсфельдт высказывает мнение, что упоминающееся в Ветхом Завете слово “mlk” означает не имя божества, а непосредственно ритуал жертвенного сожжения первенцев [22, р. 223]. Благодаря ряду археологических и текстологических свидетельств, некоторые специалисты начинают придерживаться этой версии прочтения как верной. В таком случае, можно предположить, что идол, связанный с событиями 3–4 Цар., и идол, сделанный Аароном, были посвящены одному божеству — Баал-Хаммону, и могли выглядеть одинаково.

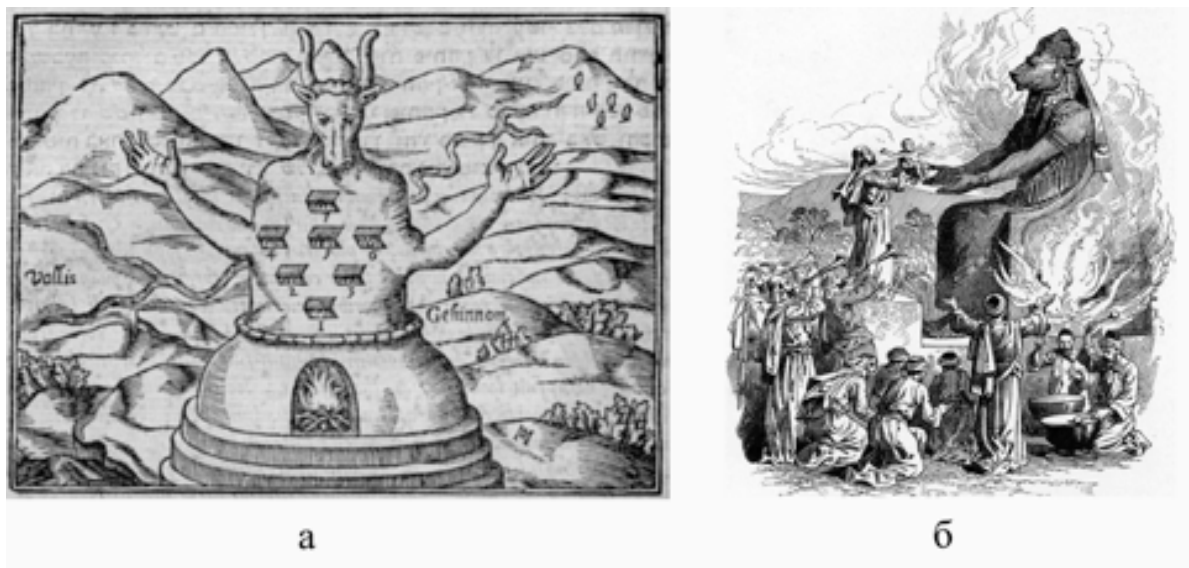


Иллюстрация 3 – а. А. Кирхер. Идол Молоха [23, р. 334 (412)]  
 б. Ф. Б. Шелл. «Приношение Молоху». 1897 г. [21, р. 102]  
 Figure 3 – A. A. Kircher. The idol of Moloch [23, р. 334 (412)]  
 b F.B. Went. “Offering to Moloch”. 1897 [21, р. 102]

В контексте жертвоприношения младенцев совершенно иной характер принимает поступок народа: это уже не простое идолопоклонничество со стороны евреев

<sup>1</sup> Одно из наиболее ранних и в то же время распространенных до сих пор изображений данного идола дано в книге А. Кирхера «Эдип Египетский» (расширенное издание 1652 г.) [23, р. 334 (412)]. В настоящее время на различных Интернет-ресурсах, посвященных демонологии, широко распространена иллюстрация Ф. Б. Шелла «Приношение Молоху» 1897 г. из альбома «Библейские картины и чему они нас учат» под редакцией Чарльза Фостера [21, р. 102].

и желание визуализировать божество, а проведение самого чудовищного для народа Израиля ритуала убийства первенцев. Мотив первенцев проходит красной нитью через весь Ветхий Завет: в Быт. 22 — сцена жертвоприношения Авраама/связывания Ицхака, в Исх. 4 Господь говорит о евреях: «Израиль — первенец Мой», в Исх. 13 описывается посвящение первенцев Богу без жертвоприношения, в Чис. 8 — упоминание выкупа первенцев, в 4 Цар. 23 — упоминание языческих ритуалов в месте Тофет и т. д. Бог Израиля не приемлет ритуальное убийство первенцев — это мерзость в глазах Господа.

В комментариях к Торе Раши высказывает предположение, что «проведение первенцев через огонь» во времена жизни Моисея уже не являлось фактическим сожжением детей, а было всего лишь символической частью ритуальной инициации [6]. В таком случае изображение тельца могло быть более простым, чем в описаниях Плутарха. Обе версии толкования данного ритуала встречаем в комментариях святителя Филарета (Дроздова) [17]. Так или иначе речь в данном случае идет о погублении детских душ: или фактическом, или через приобщение к языческому культу, что совершенно не передает распространенная в настоящее время иллюстрация.

Другой часто используемый для иллюстрированных Библий сюжет, который практически не встречается у отечественных художников, но широко распространен в западной традиции, — встреча Елиазара и Ревекки. Чаще других в иллюстрированных Библиях используются работы Г. Доре, Ю. Карольсфельда и Д. Тиссо. Практически всегда художником запечатлен момент начала разговора слуги Авраама с девушкой. В ряде случаев, обычно при компилятивном использовании художественных работ редактором, используются картины, на которых Ревекка дает Елиазару испить из своего кувшина-водоноса. Таким образом, акцент делается на внешнюю красоту и вежливость девушки. При этом упускается главный поступок Ревекки, который поразил Елиазара и по которому он узнал, что именно она предназначена в жены сыну его господина. По тексту Бытия, Елиазар первым обратился к Ревекке, вероятно увидев, что «девица была прекрасна видом». В ответ на его просьбу дать ему испить из своего кувшина любая из девушек могла ответить согласием — это элементарный знак вежливости. Однако же Ревекка не только дала ему пить, но и сама вызвалась напоить всех его верблюдов, пока те не напьются, т. е. сами не закончат пить.

Современному читателю далеко не всегда понятно, что особенного было в поступке Ревекки, а ведь это был довольно тяжелый физический труд. Учитывая, что расстояние от Хеврона до предполагаемого места расположения древнего Харрана составляет порядка 1000 км, что соответствует примерно 20–25 дням в пути навьюченного каравана, после подобного длительного перехода одному верблюду может потребоваться до 130 л воды [24, р. 29]. В караване Елиазара упоминается 10 верблюдов. Таким образом, Ревекка перетаскала от колодца до пойла относительно небольшим ручным водоносом более одной тонны воды. Это уже проявление не обычной вежливости, а того гостеприимства, которое оказывают важному гостю, пришедшему именно в твой дом, хотя здесь Ревекка еще не знает, от кого и зачем прибыл Елиазар [15, с. 533–534]. И, несомненно, ее действия были направляемы Богом<sup>2</sup>: она интуитивно поняла значимость для своей жизни предстоящего перед ней человека. Девушка, в которой не действовал Промысл Божий, вряд ли бы сама вызвалась так поступить.

<sup>2</sup> «Господь, Бог <...>, — Он пошлет Ангела Своего пред тобою, и ты возьмешь жену сыну моему [Исааку] оттуда» (Быт. 24: 7).

Таким образом, Ревекка не только дала напиток Елиазару, как могла бы сделать и любая другая, но полностью утолила жажду всего его каравана и, символически, жажду его поиска невесты для Исаака. Напоение всех верблюдов — знак окончания долгого пути. Вероятно, именно поэтому Елиазар в своей молитве использовал это деяние девушки как признак искомой невесты.

Изображение сцены напоения верблюдов в настоящее время встречается крайне редко, в основном в американских изданиях, которые не распространены в России. Среди художников, чьи живописные работы были использованы для иллюстрирования современных отечественных изданий, к этому образу обращается только Александр Кабанель, хотя изображение ношения воды верблюдам известно еще из древнейших иллюстрированных образцов, таких, как, например, Венский Гenezис.

Особую категорию иллюстрированных текстов Священной истории составляют так называемые «детские Библии» или сборники кратких пересказов библейских сюжетов, в которых иллюстрации зачастую отводятся главенствующая роль. Основная часть детских Библий, выпущенных в 90-е гг. XX в., была издана Российским библейским обществом (РБО) как адаптированное издание европейских и американских библейских рассказов (в основном в протестантском изложении) с использованием оригинальных иллюстраций первоисточника. Наибольшее распространение в России из детских Библий с авторскими иллюстрациями получили книги с работами Тони Морриса и Хосе Переса Монтерро. Данные художники по большей части соблюли исторический формализм в изображении быта древних евреев и избежали изображения Бога и любых Небесных Сил. Однако их работы созданы к конкретному тексту пересказа библейских событий, а не к самому Пятикнижию, в связи с чем возникают некоторые искажения восприятия Священного текста, изменены событийные акценты, обусловленные авторством изложения.

Другим типом подобного рода изданий РБО были детские Библии с компилятивным подходом к иллюстрации: использовались раскрашенные гравюры Ю. Карольсфельда, Г. Доре, Б. Плокгорста, картины Д. Тиссо. В американских оригиналах также использовалось много иллюстраций художников из США, например, У. Э. Фэя, О. А. Штемлера. Общая черта этих книг — наличие исключительно цветных иллюстраций. В случае, если для публикации использовались гравюры и литографии, оригиналы которых были монохромными, они раскрашивались для печати. Зачастую подобная тяга к многоцветности разрушала историческую достоверность, и, как следствие, терялся смысл повествования некоторых важных глав. Так, например, в Быт. 37, основанного на переводе Септуагинты, говорится, что Иаков подарил Иосифу разноцветную одежду, так как очень его любил. Без историко-культурного контекста читателю далеко не всегда понятно, в чем заключалась особенность этого подарка. К тому же в цветных детских Библиях одежды большинства персонажей изображены яркими и цветастыми, таким образом, полностью нивелируется значимость и символизм особенных одежд Иосифа.

В предполагаемый период описываемых событий (XVII–XIV вв. до н.э.) и позднее, в период Исхода и Царств, у кочевых семитских племен в основном была распространена одежда из неокрашенной шерсти и льна. Беленый лен из-за своих качеств стоил чуть дороже, наиболее же дорогой была тонкотканая одежда из крашеной шерсти [11, с. 378–379]. Из предыдущих глав Бытия становится понятно, что состояние Иакова

было достаточно велико, и он определенно мог себе позволить приобретать для членов семьи цветные одежды. Однако подобные одеяния не использовались для повседневных работ, особенно на пастбищах, а в основном для празднеств и ритуалов. Йосеф Герц в своих комментариях, ссылаясь на археологические данные, указывает, что разноцветная одежда являлась отличительным признаком людей, наделенных властью в каком-либо сообществе [3] (в случае с Иосифом — в рамках одной семьи). Таким образом, подарив Иосифу разноцветную одежду, Иаков определил своего преемника, того, в чьих руках будет весь его дом и наследие, несмотря на то что Иосиф на тот момент был самым младшим из сыновей. Христианская богословская традиция также делает акцент на принципиальном отличии одежд Иосифа от повседневной одежды его братьев — это способ визуализировать духовное превосходство: украшение цветными одеждами как украшение многими добродетелями, которых нет у остальных [16].

В комментариях Блж. Иеронима Стридонского, А. П. Лопухина и Раши, основанных на переводах Акилы, Симмаха и Феодотиона, используется наименование одежды *ketoneth passim*, в результате чего акцент делается на другие характеристики наряда: использование тонкой, умягченной нити и особая длина одежды, закрывающая руки и ноги. Так или иначе это был особенный наряд, не предназначенный для работы, который существенно отличался от обычных повседневных одежд пастухов, и был замечен издали.

Наименования мест Сихем и Дофан могут означать как фактическое местопребывание братьев, так и их духовное состояние, в котором их обнаружил Иосиф<sup>3</sup>. Так же и одежды Иосифа одновременно фактически и символически выделяют его среди остальных сыновей Иакова как наследника. Именно из-за этих нарядных одежд братья Иосифа увидели его издали: человека одетого добродетелями «видно издали», поскольку его дела идут впереди него, так же, как видно сначала яркое пятно цветной одежды среди равнины, а после уже вырисовывается образ самого человека. И если духовный облик Иосифа и его братьев не подлежит непосредственному иллюстрированию, то изображение человека в красивой, длинной цветной одежде на фоне мужчин в коротких коричневых и серых туниках явно указывало бы на статусное и духовное положение братьев относительно друг друга. Однако расцветивание одежды старших братьев Иосифа и других персонажей полностью нивелирует этот смысловой контраст.

Своего рода исключением из данного изобразительного ряда является иллюстрация У. Э. Фэй (ил. 4), на которой Иосиф предстает перед отцом в подаренной одежде [9, с. 61]. Помимо Иосифа, у остальных персонажей здесь тоже цветная, но однотонная одежда, которая вполне могла носиться в стане. Несмотря на это, У. Э. Фэй, очевидно, понимал, что костюм Иосифа необходимо выделить, и сделал его не нарядным, а вызывающе ярким. Подобный контраст говорит скорее не об избранности Иосифа, а о странности его относительно других персонажей. К тому же на данной иллюстрации отсутствует главный смысловой фон, на котором должен выделяться Иосиф, — его братья.

<sup>3</sup> Свт. Амвросий Медиоланский в трактате «Об Иосифе» приводит следующие переводы: Сихем — «плечо» или «спина», Дофан — «отпадение» или «оставление». Таким образом, в метафорическом аспекте, исход братьев в Сихем — бегство от лица Божия, отвращение от Него. Нашел же их Иосиф в Дофане, т. е. в состоянии отпадения от Бога [2].



Иллюстрация 4 – У. Э. Фэй «Иосиф — любимый сын Иакова» [9, с. 61]

Figure 4 – W. E. Fay “Joseph is the beloved son of Jacob” [9, p. 61]

В случаях, когда для иллюстрирования истории Иосифа осуществляется компилятивный подбор изображений, редакторами часто используются картины на сюжеты продажи Иосифа в рабство и принесения окровавленных одежд Иосифа отцу. При этом одежды Иосифа на этих картинах вовсе не разноцветные и им отводится третьестепенное место.

С 2000-х гг. в России активно выпускаются Библии для детей, полностью созданные отечественными авторами (художниками-иллюстраторами и авторами пере-

сказа) с изложениями текста и иллюстрациями русских авторов. Концептуально работы этих художников не привносят ничего нового в отечественное иллюстрирование Ветхого Завета. Большая часть опубликованных иллюстраций, как минимум композиционно, повторяет гравюры А. А. Агина, однако выполнены они все на несравнимо более низком художественном уровне (ил. 5). Те иллюстрации, которые претендуют на авторскую интерпретацию событий, зачастую тоже искажают текст Писания. Так, например, на иллюстрации С. В. Борисовой «Благословение Иакова» Исав и Иаков изображены детьми лет десяти [4, с. 93].



а



б

Иллюстрация 5 – а. А. А. Агин. «Жертвоприношение Каина и Авеля» [20, л. 6].

б. Ю. Быстрова. «Жертвоприношение Каина и Авеля». Илл. к изданию: Библия для детей / излож. протоиер. В. А. Чугунова. Н. Н.: Родное пепелище, 2012. 255 с.: цв. ил.

Figure 5 — a. A. A. Agin. “The Sacrifice of Cain and Abel” [20, l. 6].

b. Y. Bystrova. “The Sacrifice of Cain and Abel”. Fig. to the publication: The Bible for children / expos. Archpriest. V. A. Chugunova. N. N.: Native ashes, 2012. 255 p.: tsv. il.

В 2018 г. издательством «Альпина Паблишер» была выпущена Тора с иллюстрациями Эллы Бышевской и Михаила Яхилевича [19]. Тираж издания составил всего 500 экземпляров, предназначены они были для членов общины синагоги на Чистых Прудах. Данное издание является вариантом поиска современных художников нового подхода к изображению событий Священной истории. В этом эксперименте Э. Бышевская и М. Яхилевич полностью отходят от какого бы то ни было реализма и используют максимально условные образы, что вызвано описательной скупостью самого текста, с одной стороны, и его смысловой многогранностью — с другой. Иллюстрации были



выполнены авторами не только для самого текста Писания, но и для некоторых комментариев. Безусловно, работы данных художников не имеют отношения к русской православной традиции. Однако на сегодняшний день данное издание Торы — единственный опыт работы современных художников в России над созданием принципиально нового изобразительного ряда к Пятикнижию совместно с богословом и специалистом по тексту.

Таким образом, иллюстрирование книг Ветхого Завета в России с позиций православной культуры в настоящее время является задачей, требующей решения в совместной работе богословов, историков, культурологов и художников с привлечением всего накопленного на сегодняшний день опыта богословской и исторической наук и возможным использованием современных техник и художественных изобразительных приемов, позволяющих как можно лучше передать смысл и многоплановость Священного текста и допустить наименьшее возможное его неверное понимание со стороны читателя.

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- 1 Аксенова Г. В. Крепко верил в себя. О малоизвестных страницах творчества художника-передвижника Клавдия Васильевича Лебедева (1852–1916) // Московский журнал. Июнь 2013. № 6 (270). С. 48–62.
- 2 Амвросий Медиоланский святитель. Об Иосифе // Собрание творений: На латинском и русском языках: в 6 т. / сост. Н. А. Кулькова. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. Т. 3. С. 337–419. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Amvrosij\\_Mediolanskij/ob-iosife/](https://azbyka.ru/otechnik/Amvrosij_Mediolanskij/ob-iosife/) (дата обращения: 21.01.2021).
- 3 Берейшис. Недельный раздел Вайейшев 37:3 // Тора с комментариями Раши и Сончино / пер. Ф. Гурфинкель. URL: [http://www.shabat-shalom.info/books/Tanach-ru/Chumash\\_Rashi/9.htm#\\_с](http://www.shabat-shalom.info/books/Tanach-ru/Chumash_Rashi/9.htm#_с) (дата обращения: 21.01.2021).
- 4 Библия для детей: для детей дошкольного и младшего школьного возраста / сост. И. Н. Полянская; ил. С. В. Борисовой. М.: АСТ, 2003. 223 с.
- 5 Вавилонская башня и другие библейские предания [Для детей] / [сост., подгот. текста Е. Чуковской]; под общ. ред. К. Чуковского; [предисл. В. Берестова]; рис. А. Агина. М.: Худож. лит., 1992. 187 с. с ил.
- 6 Ваийкро. Недельный раздел Ахареи 18:21 // Тора с комментариями Раши и Сончино / пер. Ф. Гурфинкель. URL: [http://www.shabat-shalom.info/books/Tanach-ru/Chumash\\_Rashi/29.htm](http://www.shabat-shalom.info/books/Tanach-ru/Chumash_Rashi/29.htm) (дата обращения: 21.01.2021)
- 7 Ветхий Завет в картинах / рис. А. Агина. СПб.: Изд. Ф. Прянишникова и А. Сапожникова, 1846. 12 с., 82 л. ил.
- 8 Гесем // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. (82 т. и 4 доп.). СПб., 1890–1907. URL: <https://rus-brokgauz-efron.slovaronline.com/34386-Гесем> (дата обращения: 20.01.2021).
- 9 Детская Библия. Библейские рассказы в картинках / ред.-сост. Б. Арапович, В. Маттелмяки. М.: Российское библейское о-во, 1993. 544 с.
- 10 Дитмар А. Б. От Скифии до Элефантины: Жизнь и путешествия Геродота. М.: Географгиз, 1961. 87 с.: ил., карт.
- 11 Иллюстрированная Библейская энциклопедия / сост. архимандрит Никифор (Бажанов). М.: Эксмо, 2016. 640 с. с ил.
- 12 Коллэн де Планси Ж.-О.-С. Тайны ада и его обитатели, или Книга злых духов, волшебства, ворожбы, гадания, заклинаний и пророчеств: с картинками,

- изображающими злых духов, колдунов, ведьм и пр. / пер. с фр. Л. Р-вич. М.: Тип. Орлова, 1877. 225 с.
- 13 *Левин М.* История Торы от книги Исход до Второзакония. Лекция 9: Поклонение золотому тельцу // Официальный сайт Центра еврейского образования на русском языке Маханаим. URL: [http://www.machanaim.org/tanach/b-shemot/indb09\\_2.htm](http://www.machanaim.org/tanach/b-shemot/indb09_2.htm) (дата обращения: 20.01.2021).
- 14 Сюжеты Библии в иллюстрациях К. Лебедева / под ред. А. Пантлеевой. М.: Белый город, 2013. 86 с.
- 15 Творения святого Отца нашего Иоанна Златоуста архиепископа Константинопольского. В русском переводе. СПб.: Изд-е С.-Петербургской Духовной Академии, 1898. Т. 4 в 2 кн. Кн. 1. 929 с.
- 16 Толкования на Быт.37:3 // Толкования священного Писания. URL: <http://bible.optina.ru/old:gen:37:03> (дата обращения: 21.01.2021).
- 17 Толкования на Лев.18:21 // Толкования священного Писания. URL: <http://bible.optina.ru/old:lev:18:21> (дата обращения: 21.01.2021).
- 18 Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета в 7 т. / под ред. проф. А. П. Лопухина. Изд. 4. М.: ДАРЪ, 2009. Т. 1. 1056 с.
- 19 Тора / пер. В. Хайзников; илл. Э. Бышевская, М. Яхилевич. М.: Альпина Паблишер, 2018. 672 с.
- 20 54 картины из священной истории Ветхого завета, составленные в 4-ю долю листа бывшим профессором Императорской Академии художеств Сапожниковым / пояснения к картинам, имеющие полную историческую связь, написаны В. Золотовым; рис. А. Агина. СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза», 1861. 93 с., 54 л. ил.
- 21 Bible pictures and what they teach us / brief descriptions by Charles Foster. USA, Philadelphia: Foster Publishing Company, 1897. 318 p.
- 22 *Heider George C.* Cult of Molek: a reassessment (Journal for the study of the Old Testament supplement series). England, Sheffield: JSOT Press, 1985. 444 p.
- 23 *Kircheri Athanasii.* Oedipus Aegyptiacus hoc est Universalis Hieroglyphicae Veterum... Roma: Typographia Vitalis Mascardi, 1652. Т. 1. 469 (547) p.
- 24 *Schmidt-Nielsen B., Schmidt-Nielsen K.* The camel, facts and fables // UNESCO Courier. 1955. № 8–9. P. 29–34.

\*\*\*

© 2022. Natalia V. Mikhaylova  
Korolev, Russia

**TO THE ISSUE OF ILLUSTRATING  
THE HOLY SCRIPTURES IN RUSSIA  
BY THE EXAMPLE OF SUBJECTS FROM THE PENTATEUCH OF MOSES**

**Abstract:** Due to the historical and artistic features of the text of the Old Testament, illustrating its books has always been a difficult task, and this problem is particularly acute in Russia at the present. In the absence of high-quality series of illustrations by modern Russian authors, publishers resort to using the works by European and American artists, as well as works by Russian masters of past centuries, which leads to incorrect

interpretation of the text by readers. The only experience in creating a full-fledged cycle of illustrations by a domestic author, which has become widespread and is used as a model up to the present day, are the works of an artist of the 19<sup>th</sup> century. A. A. Agin. However, the time of creation of these works and the academic training of the author affected the historical accuracy of the details of some images and the phenotype of the characters. As for the illustration of the Old Testament as a whole, the issue of distortion of spiritual and edifying meanings in illustrations of Old Testament events, as well as the problem of historical and cultural unreliability of the image, is considered using the example of the most characteristic scenes from the Pentateuch of Moses. The two most common stories in the illustrated Bibles that have been misinterpreted in the mind of general reader are the worship of the cast calf at Mount Sinai and the meeting of Eliezer and Rebekah. In some cases, not only the compositional features of the illustration, but also its color scheme, become a problem for understanding the Holy Text. Which is the case with children's Bibles, widely published in Russia in the 90s. 20 century, the meaning of Joseph's multi-colored clothes is almost completely lost. The author considers the issue of distortion of spiritual and edifying meanings in the illustrations of Old Testament events, as well as the problem of historical and cultural unreliability of the image on the example of the most common or characteristic subjects from the Pentateuch of Moses. The creation of modern illustrations to the Old Testament in Russia is an important task that needs to be solved in the joint large-scale work of theologians, historians, cultural scientists, philologists and artists.

**Keywords:** Pentateuch, Old Testament, illustration, Torah, Bible, children's Bible, Old Testament plot, A. A. Agin, Golden Calf, Eliezer and Rebekah, Joseph the Beautiful.

**Information about the author:** Natalia V. Mikhailova — Culturologist, Head of the Department, Moscow Provincial Universal Library, 24 Koroleva Ave., 141077, Korolev, Moscow Region, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9394-4152> E-mail: [natalja-misay@yandex.ru](mailto:natalja-misay@yandex.ru)

**Received:** March 03, 2021

**Approved after reviewing:** May 05, 2021

**Date of publication:** March 28, 2022

**For citation:** Mikhailova N. V. To the issue of illustrating the Holy Scriptures in Russia by example of subjects from the Pentateuch of Moses. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2022, vol. 63, pp. 278–293. (In Russian) <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-278-293>

## REFERENCES

- 1 Aksenova G. V. Krepko veril v sebia. O maloizvestnykh stranitsakh tvorchestva khudozhnika-peredvizhnika Klavdiia Vasil'evicha Lebedeva (1852–1916) [He strongly believed in himself. On little-known pages of the work of the artist-peredvizhnik Klavdiy V. Lebedev (1852–1916)]. *Moskovskii zhurnal*, June 2013, no 6 (270), pp. 48–62. (In Russian)
- 2 Amvrosii Mediolanskii sviatitel'. Ob Iosife [About Joseph]. In: *Sobranie tvorenii: Na latinskoi i russkoi iazykakh: v 6 t.* [Collection of works: In Latin and Russian: in 6 vols.], compiled by N. A. Kul'kova. Moscow, Izdatel'stvo PSTGU Publ., 2013, vol. 3, pp. 337–419. Available at: [https://azbyka.ru/otechnik/Amvrosij\\_Mediolanskij/ob-iosife/](https://azbyka.ru/otechnik/Amvrosij_Mediolanskij/ob-iosife/) (accessed 21 January 2021). (In Russian)

- 3 Bereishis. Nedel'nyi razdel Vaieishev 37:3 [Weekly section of Vayeishev 37:3]. In: *Tora s kommentariiami Rashi i Sonchino* [Torah with comments by Rashi and Sonchino], translated by F. Gurfinkel'. Available at: [http://www.shabat-shalom.info/books/Tanach-ru/Chumash\\_Rashi/9.htm#\\_c](http://www.shabat-shalom.info/books/Tanach-ru/Chumash_Rashi/9.htm#_c) (accessed 21 January 2021). (In Russian)
- 4 *Bibliia dlia detei: dlia detei doshkol'nogo i mladshego shkol'nogo vozrasta* [The Bible for children: for children of preschool and primary school age], compiled by I. N. Polianskaia; illustration by S. V. Borisovoi. Moscow, AST Publ., 2003. 223 p. (In Russian)
- 5 *Vavilonskaia bashnia i drugie bibleiskie predaniia [Dlia detei]* [The Tower of Babel and other Biblical legends (For children)], [compilation, preparation of the text by E. Chukovskova; under the general editorship of K. Chukovskii; [preface by V. Berestova]; drawing by A. Agina. Moscow, Khudozhestvennaia literature Publ., 1992. 187 p., ill. (In Russian)
- 6 Vaiikro. Nedel'nyi razdel Akharei 18:21 [Weekly section of Acharei 18:21]. In: *Tora s kommentariiami Rashi i Sonchino* [Torah with commentaries of Rashi and the Soncino], translated by F. Gurfinkel'. Available at: [http://www.shabat-shalom.info/books/Tanach-ru/Chumash\\_Rashi/29.htm](http://www.shabat-shalom.info/books/Tanach-ru/Chumash_Rashi/29.htm) (accessed 21 January 2021). (In Russian)
- 7 *Vetkhii Zavet v kartinakh* [The Old Testament in pictures], drawings by A. Agina. St. Petersburg, izdanie F. Prianishnikova i A. Sapozhnikova Publ., 1846. 12 p., 82 l., illustrations. (In Russian)
- 8 Gesem [Goshen]. *Entsiklopedicheskii slovar' Brokgauza i Efrona: v 86 t. (82 t. i 4 dop.)* [Encyclopedia of Brockhaus and Efron]. St. Petersburg, 1890–1907. Available at: <https://rus-brokgauz-efron.slovaronline.com/34386-Gesem> (accessed 20 January 2021). (In Russian)
- 9 *Detskaia Bibliia. Bibleiskie rasskazy v kartinkakh* [Children's Bible. Bible stories in pictures], editor-compilers B. Arapovich, V. Mattelmiaki. Moscow, Rossiiskoe bibleiskoe Obshchestvo Publ., 1993. 544 p. (In Russian)
- 10 Ditmar A. B. *Ot Skifii do Elefantiny: Zhizn' i puteshestviia Gerodota* [From Scythia to Elephantine: The Life and travels of Herodotus]. Moscow, Geografiz Publ., 1961. 87 p.: il., m. (In Russian)
- 11 *Illiustrirovannaia Bibleiskaia entsiklopediia* [Illustrated Bible Encyclopedia], sost. arhimandrit Nikifor (Bazhanov). Moscow, Eksmo Publ., 2016. 640 p., il. (In Russian)
- 12 Kollen de Plansi Zh.-O.-S. *Tainy ada i ego obitateli, ili Kniga zlykh dukhov, volshebstva, vorozhby, gadaniia, zaklinanii i prorochestv: s kartinami, izobrazhaiushchimi zlykh dukhov, koldunov, ved'm i pr.* [The secrets of hell and its inhabitants, or the Book of evil spirits, magic, divination, spells and prophecies: with pictures depicting evil spirits, sorcerers, witches, etc.], translated from the French by L. R-vich. Moscow, Tipografia Orlova Publ., 1877. 225 p. (In Russian)
- 13 Levinov M. *Istoriia Tory ot knigi Iskhod do Vtorozakoniia. Lektsiia 9: Poklonenie zolotomu tel'tsu* [The history of the Torah from the Exodus to Deuteronomy. Lecture 9: The Worship of the Golden Calf]. In: *Ofitsial'nyi sait Tsentra evreiskogo obrazovaniia na rusском iazyke Makhanaim* [Official website of the Center for Jewish Education in Russian Mahanaim]. Available at: [http://www.machanaim.org/tanach/b-shemot/indb09\\_2.htm](http://www.machanaim.org/tanach/b-shemot/indb09_2.htm) (accessed 20 January 2021). (In Russian)
- 14 *Siuzhety Biblii v illiustratsiakh K. Lebedeva* [Plots of the Bible in illustrations by K. Lebedev], edited by A. Pantilevoi. Moscow, Belyi gorod Publ., 2013. 86 p. (In Russian)

- 15 *Tvoreniiasviatago Ottsanashego Ioanna Zlatousta arkhiepiskopa Konstantinopol'skago. V russkom perevode* [The works of our Holy Father John Chrysostom, Archbishop of Constantinople. In Russian]. St. Petersburg, Izdanie S.-Peterburgskoi Dukhovnoi Akademii Publ., 1898. Vol. 4 in 2 books. Book 1. 929 p. (In Russian)
- 16 *Tolkovaniia na Byt.37:3* [Interpretations on Gen. 37:3]. In: *Tolkovaniia sviashchennogo Pisaniia* [Interpretations of the Holy Scripture]. Available at: <http://bible.optina.ru/old:gen:37:03> (accessed 21 January 2021). (In Russian)
- 17 *Tolkovaniia na Lev.18:21* [Interpretations on Lev. 18:21]. In: *Tolkovaniia sviashchennogo Pisaniia* [Interpretations of the Holy Scripture]. Available at: <http://bible.optina.ru/old:lev:18:21> (accessed 21 January 2021). (In Russian)
- 18 *Tolkovaia Bibliia, ili Kommentarii na vse knigi Sv. Pisaniia Vetkhogo i Novogo Zaveta v 7 t.* [The Explanatory Bible, or Commentaries on all the books of Holy Scriptures of the Old and New Testament in 7 vols.], edited by Professor A. P. Lopukhina. Edition 4. Moscow, DAR"" Publ., 2009. Vol. 1. 1056 p. (In Russian)
- 19 *Tora* [Torah], translated by V. Khaiznikov; illustrations by E. Byshevskaiia, M. Iakhilevich. Moscow, Al'pina Pabliher Publ., 2018. 672 p. (In Russian)
- 20 *54 kartiny iz sviashchennoi istorii Vetkhogo zaveta, sostavlennye v 4-iu doliu lista byvshim professorom Imperatorskoi Akademii khudozhestv Sapozhnikovym* [54 paintings from the sacred history of the Old Testament, compiled in the 4th part of the sheet by the former professor of the Imperial Academy of Arts Sapozhnikov], explanations to the paintings, having a full historical connection, written by V. Zolotovym; drawing by A. Agina. St. Petersburg, Tipografiia tovarishchestva "Obshchestvennaia pol'za" Publ., 1861. 93 p., 54 l. il. (In Russian)
- 21 *Bible pictures and what they teach us*, brief descriptions by Charles Foster. USA, Philadelphia, Foster Publishing Company Publ., 1897. 318 p. (In English)
- 22 *Heider George C. Cult of Molek: a reassessment (Journal for the study of the Old Testament supplement series)*. England, Sheffield, JSOT Press Publ., 1985. 444 p. (In English)
- 23 Kircheri Athanasii. *Oedipus Aegyptiacus hoc est Universalis Hieroglyphicae Veterum...* [Oedipus Aegyptiacus hoc est Universalis Hieroglyphicae Veterum...]. Roma, Typographia Vitalis Mascardi Publ., 1652. Vol. 1. 469 (547) p. (In Italian)
- 24 Schmidt-Nielsen B., Schmidt-Nielsen K. The camel, facts and fables. *UNESCO Courier*, 1955, no 8–9, pp. 29–34. (In English)

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-294-308>

УДК 76.03

ББК 85.153(2)7

Научная статья / Research Article

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

© 2022 г. Н. П. Бесчастнов

г. Москва, Россия

© 2022 г. Е. Н. Дергилева

г. Москва, Россия

### НЕСКОЛЬКО СЛОВ О ПРАВДЕ И ИСКРЕННОСТИ В ИСКУССТВЕ: ТВОРЧЕСКИЙ ОПЫТ ТАТЬЯНЫ НАЗАРЕНКО И АЛЕНА ДЕРГИЛЕВОЙ

**Аннотация:** Статья посвящена анализу творчества двух выдающихся современных русских художников: Татьяны Назаренко и Алены Дергилевой, начавших свой творческий путь в Москве в 1970-е гг. Они — одни из наиболее ярких представителей реалистического искусства, становление которых не было связано с «былинным» воспеванием ударников «коммунистического труда» в формах «социалистического реализма», основывалось на собственных поисках правды в жизни и искусстве какой бы она не являлась. Эта правда не всегда была удобна советскому официозу как по содержанию, так и по найденной непрестанными поисками адекватной содержанию новой художественной формы и средствам ее выражения. В статье определяются и исследуются стадии развития художников начиная от композиций с интимными изображениями семьи и друзей художников до картин и графических листов, посвященных кульминационным моментам из истории России и современной жизни Отечества. Разбираются особенности композиционных и художественно-технических приемов, найденных художниками и являющихся вкладом в развитие современного реалистического искусства. В тексте творчество художников излагается в контексте общего развития отечественного искусства второй половины XX – первых десятилетий XXI в., выраженного как в интересе к отечественной истории, так и в поисках художественной правды и искренности в искусстве. Анализ корреляционной зависимости между двумя лучшими представителями реалистического искусства и временем создания их произведений позволяет лучше понять особенности изменений в отечественном искусстве 1970–2010-х гг., выявить творческие устремления периода и их трансформацию. Опыт художников рассматривается с целью изучения возможностей и особенностей художественного опыта Т. Назаренко и А. Дергилевой в рамках реалистического направления в искусстве и определения форм дальнейшего развития фигуративного творчества.

**Ключевые слова:** Алена Дергилева, Татьяна Назаренко, реализм, художник, русское искусство, реалистическое искусство, живопись, искренность, правда, сюжет, графика, офорт, литография.

**Информация об авторах:**

Николай Петрович Бесчастнов (1951–2021) — доктор искусствоведения, профессор, Российский государственный университет им. А. Н. Косыгина, Садовническая ул., д. 33, 117997 г. Москва, Россия.

Евдокия Николаевна Дергилева — кандидат искусствоведения, доцент, Российский государственный университет им. А. Н. Косыгина, Садовническая ул., д. 33, 117997 г. Москва, Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0062-6869> E-mail: [dysua@mail.ru](mailto:dysua@mail.ru)

**Дата поступления статьи:** 30.11.2020

**Дата одобрения рецензентами:** 07.07.2021

**Дата публикации:** 28.03.2022

**Для цитирования:** Бесчастнов Н. П., Дергилева Е. Н. Несколько слов о правде и искренности в искусстве: творческий опыт Татьяны Назаренко и Алены Дергилевой // Вестник славянских культур. 2022. Т. 63. С. 294–308. <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-294-308>

Татьяна Григорьевна Назаренко (р. 1944) — советский и российский живописец, педагог, профессор, академик Российской академии художеств, Народный художник, Лауреат Государственной премии. Входит в число самых известных художников современной России. Ее картины находятся в крупнейших музеях и галереях мира.

Елена Ивановна Дергилева (р. 1952, творческий псевдоним Алена Дергилева) — советский и российский художник-график, член-корреспондент Российской академии художеств, Лауреат многочисленных отечественных и международных конкурсов. Награждена медалью Российской академии художеств, Премией Правительства города Москвы в области литературы и искусства. Один из самых известных современных офортистов и акварелистов России. Картины и графические листы художника находятся в собраниях крупнейших музеев России и мира.

В наше время — время победившего плюрализма — трудно понять из-за чего перед открытием в Московском Манеже Всесоюзных или Всероссийских выставок идеологи от искусства ночью тайно снимали со стен живопись и графику, убрали из интерьеров экспозиции скульптуру. Что было раздражающим их фактором? О чем думало и за что боролось творческое сообщество в отстаивании своих идей? Что это были за идеи?

Да ничего крамольного в идеологическом плане до Манежа и не доходило, никаких намеков на несовершенство власти в стране не было и в помине. Просто отечественное искусство, продолжавшее развиваться, в какой-то момент вступило в противоречие с изжившими формами восхваления придуманных «кремлевскими старцами» успехов, да и сам процесс восхваления был никак не созвучен реалиям жизни «развитого социализма». Художники хотели просто правды в соответствии с формой, рождающейся в душе. То, что было достаточно гармонично в стране, выбирающейся из руин Второй мировой войны, перестало «работать» в обществе, постепенно открывающемся для общемировых культурных процессов.

Поиски художественной правды в послевоенный период вылились в движение «шестидесятников», о которых так точно написал Е. Евтушенко:

Кто были мы, шестидесятники?

На гребне бала пенного

В двадцатом веке как десантники  
Из двадцать первого.

[10, с. 444]

Но шестидесятниками все-таки были люди с грузом военного прошлого и имели определенную специфику мышления, свои приоритеты в творческих поисках. Те, кто вступил на творческий путь в следующее десятилетие, были уже совсем другими людьми. Часть из них родилась в последние годы войны, но как личности они сформировались в послевоенный период и не видели ужасов военных действий. У молодежи семидесятых не было той степени обид на «жесткую руку Сталина», что у предыдущего поколения, хотя их родители хлебнули это «счастье» сверх меры. Политикой среди творческой молодежи было не принято интересоваться.

Однако уже прошел Всемирный фестиваль молодежи и студентов в Москве в 1957 г. с тремя павильонами произведений молодых художников из 36 стран мира. В одном из них были открыты мастерские, где работали художники разных направлений и творческих стилей, в том числе и последователи Дж. Поллока [3]. В 1960-е гг. в Москву привезли выставки П. Пикассо и Ф. Леже, были изданы книги о П. Пикассо сотысячными тиражами [6; 16], книги об искусстве стран Латинской Америки [4; 11] и другая литература о художниках, не укладывающаяся в границы социалистического реализма [5; 12]. На гребне «хрущевской оттепели» прошла выставка студии «Новая реальность» в Манеже в декабре 1962 г. со скандальным посещением ее Н. С. Хрущевым и сопровождавшими его официальными лицами [3]. Сегодня эту выставку называют «второй волной русского абстракционизма», но, к сожалению, ее последствием для нашего искусства стало резкое усиление внимания спецслужб к деятельности художников. В сфере изобразительного искусства можно было открыто говорить только о вариациях реалистического направления в творчестве. Одной из удачных вариаций такого плана стал так называемый «суровый» стиль — стиль, где обобщенная форма не мешала суровой романтике сюжета. В 1966 г. в серии «Для научных библиотек» издательства «Прогресс» выходит книга французского коммуниста Роже Гароди «О реализме без берегов», где в дискуссионном плане анализируется творчество Пикассо, Кафки и других «спорных» по тем временам деятелей искусства и культуры. Она так бы и осталась не замеченной для широкой общественности, если бы ее неожиданно не изъяли из библиотек в 1982 г. В научном же обиходе она сыграла свою роль [7]. Все эти события, конечно, имели значение для изменения атмосферы московской культурной среды — но в основном только для атмосферы. Кардинальных изменений в контроле художественных процессов государством не произошло. Ставка на строительство социалистической культуры не претерпела изменений.

В 1960-е гг. «семидесятники» только учились искусству. Их кумирами были великие мастера общеевропейского прошлого, о которых убедительно рассказывали им классики отечественной истории и теории искусства. Хороший лектор только за счет необходимой расстановки акцентов может позволить себе очень многое. Приведение малоизвестных конкретных биографических фактов, описание контекста времени часто меняло представление об официозном советском пантеоне личностей в творчестве. Именно под влиянием великолепной плеяды историков отечественного искусства у молодых людей проснулся жадный интерес к истории с попытками самим разобраться в ее перипетиях. Стремление к духовному обновлению на фоне информационного вакуума рождало достаточно странные веяния, выливающиеся как в полуфилософское романтическое созерцание мира, так и упорное художественное освоение историче-



ских фактов с собственной точки зрения. Характерной чертой времени стало изучение средствами живописи и графики «среды обитания» и облика своих родных и друзей в искусстве.

В конце 1960-х – 1970-е гг. в Москве сформировалась значительная группа художников, которые смогли актуализировать или создать несколько известных сегодня творческих направлений (реализм, соц-арт, нонконформизм). В данной статье объектом изучения является творчество двух художников, избравших путь развития реалистического искусства с хорошо выраженной сюжетной основой. Это живописец Татьяна Назаренко и график Алена Дергилева.

Оба художника любят и понимают возможности сюжета в выявлении творческого замысла, знают, как это делалось в истории искусства. Тем не менее создают свои произведения исключительно на основе собственных образных представлений и ощущений от окружающей действительности. Меняется время — меняется и подход к работе над художественной формой. Редкое интуитивное чувство времени, текста и контекста среды — непреложная составляющая их таланта. Необходимо отметить, что они — наиболее заметные наши современники, стабильно работающие в реалистическом направлении и год от года открывающие для себя и для своих почитателей новые ракурсы отечественной жизни. Эти ракурсы часто отражаются с применением новых художественных технологий. Художников интересовала и интересуется только проблематика искусства без прямых социальных протестов и «черного скепсиса». Но и их художественная правда далеко не всегда находила поддержку у советских цензоров культуры. Их работы часто не экспонировались из-за того, что «советский человек» в их исполнении не обладал нужной патетикой или исторический сюжет подавался без необходимой героики.

И у Т. Назаренко, и у А. Дергилевой начало творческой деятельности было связано с изображением понятных им героев — близких друзей по жизни и творчеству. Посредством таких изображений происходило вхождение в проблематику жизни поколения, которая стала одной из основных тем их творчества. Сопричастность к истории выразилась в значительном количестве портретов и автопортретов как в виде отдельного жанра, так и в виде действующего лица в картинной композиции.

Картины Т. Назаренко «Молодые художники», «После экзамена», «Гости в общении», «Студенты» являются таким художественно-психологическим срезом жизни творческой молодежи. Исторические композиции «Казнь народовольцев», «Декабристы. Восстание Черниговского полка» (1976), «Пугачев» отражают искренний интерес к отечественной истории. Эти две темы в различных сочетаниях характерны для молодых художников 1970-х гг. В живописи Т. Назаренко они проявились наиболее ярко. По своей энергетике реалистическое искусство 1970-х гг. не уступает предыдущему десятилетию, но уже не обладает чертами отрешенной суровости образов. Оно более лично и психологично. Это хорошо заметно, несмотря на разнообразие жанрового содержания, смену тем и манеры исполнения. Характерными для 1970-х гг. работами, связанными с отражением жизни ближайшего окружения Т. Назаренко, являются картины с изображением любимой бабушки. Защитная аура обожаемого человека обволакивает все пространство интерьера со спящим ребенком и даже включает в себя стоящего за окном автора полотна в композиции «Утро. Бабушка и Николка» (1972). Напоенный озоном летний воздух, проникающий из буйной зелени сада, будит новую светлую жизнь под любящим взглядом умудренного опытом человека. Живопись, несмотря на внешне бытовой сюжет, глубоко символична. Благоговейная тишина —

прекрасные минуты в жизни человека, и их успешные проявления в искусстве вводят такие произведения в ряд выдающихся творений (рис. 1). Несколько иное картинное состояние мы видим в портрете «А. С. Абрамова» (1976). На холсте изображена пожилая, очень домашняя женщина, которая спокойно смотрит на тебя, но находится в своих мыслях. Былое не дает ей расслабиться. Она — лицо нашего недавнего нелегкого прошлого, наша любовь и щемящая боль. Тишиной наполнены и композиции с изображениями товарищей художника — друзей по искусству. Неспешные беседы в мастерских, комнатах общежитий, квартирах — неотъемлемая часть жизни московской студенческой молодежи того времени. После невероятных усилий, приложенных для подготовки творческого экзамена, силы оставались только для того, чтобы совместно помолчать. Но помолчать в компании единомышленников — это уже почти таинство!



Рисунок 1 – Т. Назаренко «Утро. Бабушка и Николка», х.м., 1972  
Figure 1 – T. Nazarenko “Morning. Grandmother and Nikolka”, oil on canvas, 1972

Семидесятые годы прошлого века у Алены Дергилевой так же, как и Татьяны Назаренко, связаны с изображениями своих родителей, подруг, но средствами рисунка. В те годы она непрерывно рисовала. Особенностью этого периода стали поездки по стране, позволившие наполнить объемные портретные серии композициями с людьми из русской глубинки. Характерными для того времени станковыми сюжетными композициями, сделанными с натуры, следует считать «Художник Максимов рисует портрет доярки Валентины Беляевой» (1978) и «Отдых. Художники А. Хамко и Н. Кацалапов в поселке Северобайкальск на Баме» (1977). Поиск творческой манеры с задачей обновления графических средств выражения привел в конце 1970-х гг. к работе в редкой

на сегодня технике офорта; в 1978–1980-е гг. начинается экспонирование офортных композиций, выполненных с множеством экспериментальных приемов выражения в различных офортных манерах. Жажда нового была настолько огромной, что каждый следующий офорт, а их был не один десяток, являлся полноценным экспериментом в определении технологических возможностей решения образа! Из массы экспериментов 1978–1980-х гг. широкой общественности были показаны два офортных портрета «Портрет художника А. Костина» и «Портрет Ивана Дергилева» — один из ранних вариантов изображений отца художника.

И Т. Назаренко, и А. Дергилева одновременно с изображениями современников обратились к тематическим произведениям исторического жанра. Изображение кульминационных моментов истории имеет в России богатые традиции, но такое изображение всегда исполнялось в рамках устоявшихся, хорошо понимаемых заказчиком художественных приемов. Т. Назаренко же сменила манеру исполнения не только по отношению к послевоенным советским традициям официальной живописи, но и по отношению к собственному портретному творчеству. Если в «Казни народовольцев» еще видно влияние предыдущего десятилетия, то в «Пугачеве» уже отход от опыта «больших картин» советского прошлого стал окончательным. И не удивительно, что именно это произведение так не понравилось не только партийным кураторам. Экспрессия, символика цвета, противопоставление военной машины отчаянной воле неумной личности отражены в полотне сочетанием средств монументальной и станковой живописи. Призыв и размышления о содеянном успешно соединились в этом программном для своего времени творении. «Пугачев», без сомнения, этапная работа, позволившая почувствовать силу найденных выразительных средств на зрителя (рис. 2). Мощное цветовое звучание и осознанная игра с формой станут в дальнейшем лицом творчества художника [13].



Рисунок 2 – Т. Назаренко «Пугачев», х.м., 1980  
Figure 2 – T. Nazarenko “Pugachev”, oil on canvas, 1980

Исторический жанр у А. Дергилевой — продолжение поисков в портретной графике. На рубеже 1970–1980-х гг. и в самом начале 1980-х была создана в офорте известная серия композиций с изображениями великих русских деятелей искусства, художников, писателей и коллекционеров (рис. 3). Великие русские творцы, запечатленные в большеформатных офортах А. Дергилевой, показались тогда «непричесанными» или даже «расхлябанными». Но замена этичности психологичностью позволила по-новому взглянуть на канонизированные советской историографией личности, понять, что они не иконы и величие духа далеко не всегда красота плоти. Изображенные в интерьерной или пейзажной среде, они пластически завязаны с ней через множество введенных автором в композиционное поле пространственных, усиливающих образное решение произведения, объектов. «Непричесанность» и намеренная и ненамеренная случайность распространяются и на среду, которая то зрительно обволакивает главного героя, то перемещается в такт движению его фигуры или взгляда. Огромный опыт натурного портретирования в рисунке А. Дергилева перенесла в натурное офортирование своих друзей художников, которое проводилось одновременно с созданием исторических портретных композиций. Именно поэтому исторические композиции получались удивительно живыми. Во всех ее работах пульсирует линия, нанесенная уверенной рукой. «Размеры моих офортов целиком зависят от того, смогу ли я сделать в данном масштабе линию живой. Если она теряется, то размеры необходимо уменьшить», — отмечает художник [8, с. 9]. По энергетической силе нарисованной или процарапанной и протравленной на металле линии А. Дергилевой нет равных. И в натурной практике, и в работе над историческими сюжетами художественно-технические приемы и их вариации рождаются прямо в процессе исполнения. В «дыхании» линии или штриха, передающих психологическое состояние модели, проявляется натура художника, в которой мягкая деликатность соединяется со сдержанной силой переживания.



Рисунок 3 – А. Дергилева «П. М. Третьяков», офорт, 1981

Figure 3 – A. Dergileva “P. M. Tretyakov”, etching, 1981

Из серии исторических портретов наиболее известными по публикациям в прессе и выставкам следует выделить офорты: «П. М. Третьяков», «Б. М. Кустодиев», «П. А. Федотов», «Портрет Л. Н. Толстого», «Художник К. А. Сомов», «В. И. Суриков», «Портрет отца». Наиболее острые из них по образному решению — «Портрет отца» и «Портрет Л. Н. Толстого». «Портрет отца» — классика советской поздравительной открытки и художественной марки — был сделан с натуры. Усталый и невыспавшийся человек с закатанными рукавами изображен сидящим за столом на фоне мебели XIX в. Недоуменные, смотрящие вперед, но обращенные внутрь себя глаза расположены в геометрическом центре композиции. Взлохмаченные черные волосы, черные брови, чуть сдвинутый ироничный рот, обрамленный усами и небольшой бородкой. Все выдает натуру крепкую и своенравную. Но, приглядевшись, можно заметить и другое — тревогу, настороженность и грусть на контрастно бледном по отношению к неухоженным волосам на лице... [2, с. 163].

«Портрет Л. Н. Толстого», безоговорочно признанный исследователями его творчества, был создан А. Дергилевой после «Портрета отца» и вобрал в себя опыт создания исторических композиций деятелей искусства, и опыт натурального портретирования современников. При рассматривании изображения 37-летнего писателя, идущего ветреным весенним днем между деревьев в своей московской усадьбе в Хамовниках, возникает ощущение, что мы встретились лицом к лицу с живым, обуреваемым жадной жизни и страстями сильным человеком! Кажется, что кроны старых деревьев, отрисованные Дергилевой на офортной доске с натуры в парке усадьбы, покачиваются над головой писателя по мере его продвижения по аллее [2, с. 163–164] (рис. 4). Портретом Толстого А. Дергилева завершает серию исторических портретов-композиций, начатую в 1970-е гг. и законченную в первой половине 1980-х гг. В серии, кроме множества новых приемов офортирования художник, в целях усиления образного воздействия, стала использовать уходящее за пределы картинной плоскости движение фигур, применять принцип «внутреннего взора», активизирующего процесс восприятия композиций зрителем, использовать возможности фрагментирования. Для станковой исторической графики это стало обновлением художественного языка. Одна часть исторических портретов была хорошо принята художественной общественностью и даже попала в собрание «Третьяковки» и ряда других музеев, другая часть входила в жизнь гораздо медленнее, но входила. Смутная тревога, возникшая в нашем отечестве и толкнувшая Т. Назаренко на создание своего Пугачева, не обошла стороной и А. Дергилеву. В самом разгаре поисков в историческом портрете она неожиданно решается на создание серии офортов и литографий «Москва в 1917 году». Как и у Т. Назаренко, это не был заказ «под выставку». У собратьев-художников, уставших от революционной тематики, серия вызвала недоумение и появилась на выставках только через несколько лет после создания. Полностью она была показана лишь в 2006 г. в московском Манеже на выставке «Историческое и культурное наследие Москвы». Поскольку интерес к личности в истории был реализован в портретах, то героями композиции стали Москва и возбужденные событиями, страшные в своем беспорядочном движении массы людей на ее улицах. Облепившие вагоны трамваев, митингующие у памятника А. С. Пушкину, они производят тяжелое впечатление (рис. 5). Это не герои революции, а ее жертвы. Это — еще одно проявление цепи трагических, переломных для России событий. По воле случая или по стечению обстоятельств ключевые композиции из серии «Москва в 1917 году» были опубликованы в газете «Россия» менее чем за год до августовского путча 1991 г. [15, с. 8]. Вывод тут только один: люди искусства раньше других чувствуют грядущие изменения в обществе.

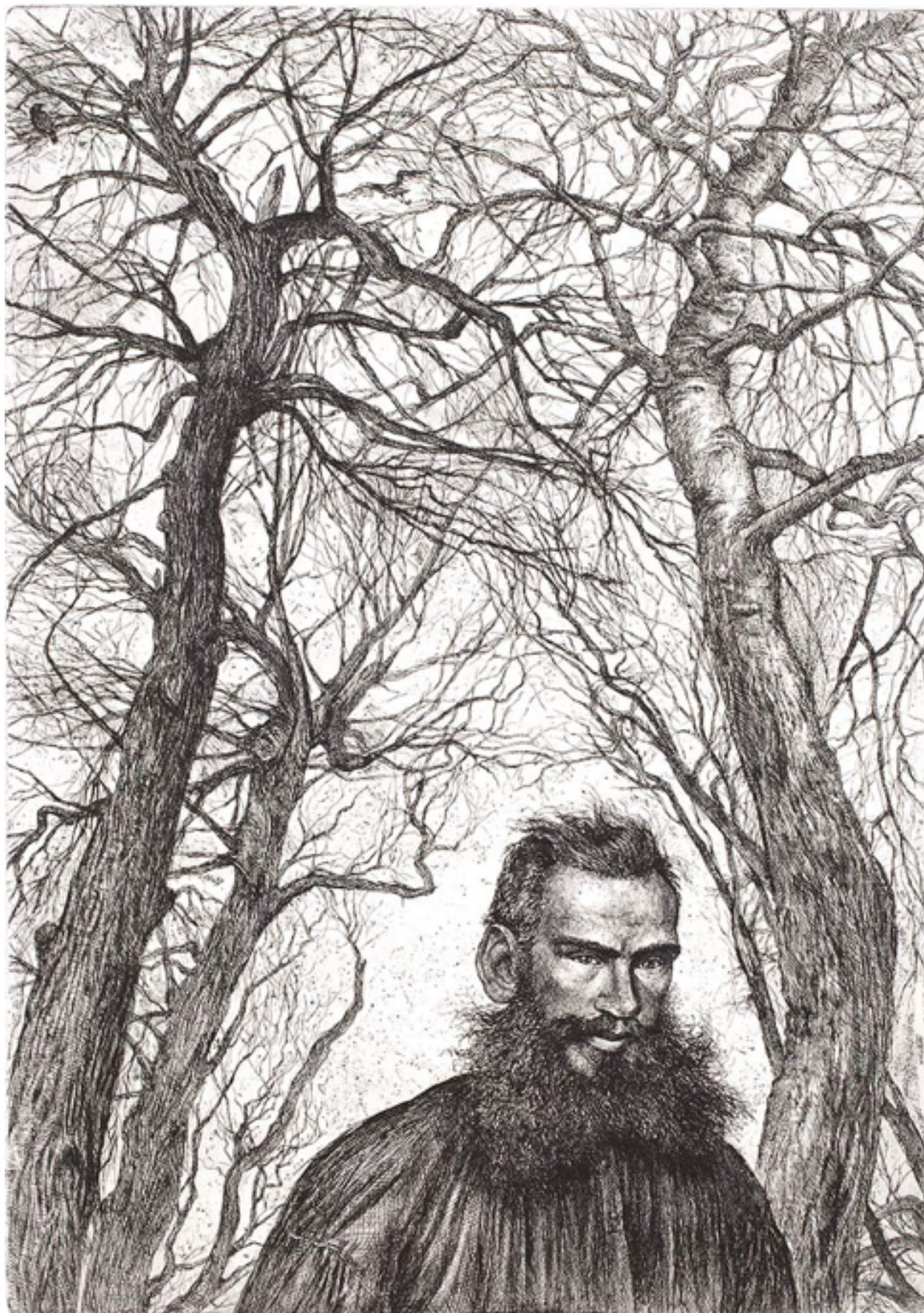


Рисунок 4 – А. Дергилева «Л. Н. Толстой», офорт, 1985  
Figure 4 – A. Dergileva “L. N. Tolstoy”, etching, 1985



Рисунок 5 – А. Дергилева «Москва в 1917 году.  
Февральские дни на Страстной», литография, 1984  
Figure 5 – A. Dergileva “Moscow in 1917. February days on Strastnaya”,  
lithograph, 1984

В последующие десятилетия оба художника больше не обращаются к историческим композициям и целиком погружаются в ощущения современной им жизни. Приобретенный творческий опыт в создании разноплановых художественных произведе-

ний позволил каждому идти по собственному пути в отражении быстроменяющегося лица нашего Отечества. Главное, что они приобрели, — это искренняя реакция на перипетии жизни и стремление к художественной правде в искусстве. Но тема сострадания, сопереживания, так остро проявившаяся в исторических композициях, не ушла из души художников и проявилась уже как у очевидцев и участников нового поворота в истории страны. Уже не нужно было что-либо изучать в архивах, все происходило перед глазами. 1990-е гг. дали множество тем, о которых художники и не подозревали.

У Т. Назаренко поиски новой тематики с освоением возможностей контрастных цветовых сочетаний и эксперименты с формой в конце 1980-х – начале 1990-х гг. завершились с началом «капиталистической революции» в России. Массовое обнищание людей выплеснуло их на улицы. Конечно, нечто подобное было и в конце 1910-х – начале 1920-х гг., но масштабы не сопоставимы. Все куда-то спешили, тащили огромные тюки по гранитным ступеням подземки, торговали с рук на земле и под землей. Площади городов превратились в огромные барахолки, смешанные с продуктовыми рынками. Неустроенность выплеснула в переходы под улицами и вагоны метро попрошайек, «обворованных» на вокзале, «героев-инвалидов» всех войн и «бомжей». В советское время мы их не видели. В переходах у метро стали образовываться смрадные «бомболежки», зафиксированные в дореволюционной литературе В. Гиляровским и М. Горьким. У Т. Назаренко реакцией на эти события стала ее знаменитая выставка «Переход» (1995–1996) с инсталляцией из множества крашеных фанерных «обманок» в человеческий рост. Зритель на выставке входил в мир этих «обманок», как в подземный переход 1990-х гг., и мог вглядываться в лица этого стихийного сообщества из всех слоев населения. Выставка с успехом прошла в Германии, США и других странах. Проект оказался настолько впечатляющим, что частично вошел и в большую итоговую персональную выставку художника в Москве в марте 2020 г. (рис. 6)



Рисунок 6 – Т. Назаренко. Инсталляция из серии «Фонтан Славы», 2019 г.

Figure 6 – T. Nazarenko's installation from the series "Fountain of Glory", 2019



События конца 1980-х – 1990-х гг. в творчестве А. Дергилевой были отражены в нескольких офортных сериях, из которых наиболее весомой следует считать серию «Московское метро». Композиция «У метро Университет», созданная в 1997 г., — самая крупная и многодельная из всей серии. На ней изображено около шестидесяти наших соотечественников, торгующих и покупающих холодным осенним деньком. Основной торговый инвентарь — ящики, на которых сидят, раскладывают товар и производят завес продукта. Каждое действующее лицо индивидуально, включая изображение самого художника, покупающего бананы. Композиция построена на основе натуральных зарисовок. Почти квадратный офорт «У метро Комсомольская» отражает жизнь Москвы «у трех вокзалов». Гости столицы с трудом пробираются через плотные ряды продавцов с рук разных возрастов и ныряют в двери метро. С 1998 г. А. Дергилева начинает создавать большеформатные картины в технике акварели, где тема «человек-город» получает дальнейшее развитие. Свои акварели-картины она населяет одинокими путниками, гуляющими детьми, толпами людей на площадях, и так же, как в офортах, все изображения имеют свой характер. Они — естественная часть среды с ее красотой, уродством и нелепостями бытия [1].

Татьяна Назаренко и Алена Дергилева работают в рамках фигуративного «понятного» искусства. Варианты их «выхода в среду» прямо связаны с реальным мировосприятием и реалистическим методом построения образа в искусстве. Они хорошо знают новые и новейшие течения в искусстве, но считают, что их идеи могут быть полноценно материализованы только в избранных ими творческих манерах. Убедительные образы, созданные и создаваемые художниками, не позволяют нам сомневаться в этом [14; 9]. Т. Назаренко и А. Дергилева постоянно в работе и в выставочной деятельности. Пришедшее к ним сегодня признание не мешает мукам исканий. Поиск же всегда связан с риском неудач. У художников достаточно «шероховатых» работ, но нет мертвых, не дышащих жизнью. «Дышать жизнью» в искусстве — удел не многих. А образы могут быть как прекрасны, так и уродливы, но это жизнь, отраженная в искусстве. В искусстве, где искренность ощущений — художественная правда.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- 1 *Бесчастнов Н. П., Дергилева Е. Н.* Акварельные композиции Алены Дергилевой: особенности творческой практики // Дом Бурганова. Пространство культуры. 2019. № 2. С. 172–187.
- 2 *Бесчастнов Н. П., Дергилева Е. Н.* Портретная графика Алены Дергилевой: поиски художественного образа // Дом Бурганова. Пространство культуры. 2018. № 3. С. 163–164.
- 3 *Голомиток И. Н.* Занятие для старого городского. Мемуары пессимиста. М.: АСТ, редакция Елены Шубиной, 2015. 346 с.
- 4 *Голомиток И. Н., Каретникова И. А.* Искусство стран Латинской Америки. М.: Изд-во Академии художеств СССР, 1959. 51 с.
- 5 *Голомиток И. Н., Каретникова И. А.* Современное прогрессивное искусство в странах капитализма. М.: Изд-во Академии художеств СССР, 1965. 72 с.
- 6 *Голомиток И. Н., Синявский А. Д.* Пикассо. М.: Знание, 1960. 65 с.
- 7 *Гароди Р.* О реализме без берегов. М.: Прогресс, 1966. 208 с.
- 8 *Дергилева Е. И.* Алена Дергилева. Лица. Портреты в графических техниках. Каталог. М.: Дом графики им. Д. А. Ровинского, 2009. 37 с.

- 9 *Дергилева Е. И.* Нарисованная Москва: альбом / Алена Дергилева. М.: Контакт-культура, 2019. 296 с.
- 10 *Евтушенко Е. А.* Первое собр. соч.: в 8 т. М.: АСТ, 2003. Т. 6. 540 с.
- 11 *Жадова Л. А.* Монументальная живопись Мексики. М.: Искусство, 1965. 234 с.
- 12 *Жадова Л. А.* Фернан Леже. М.: Искусство, 1970. 142 с.
- 13 *Лебедева В. Е.* Т. Назаренко. М.: Сов. художник, 1991. 144 с.
- 14 *Назаренко Т.* Исчезающая реальность. Альбом. СПб.: Palate Editions, 2006. 228 с.
- 15 *Разгонова И.* Без гнева. Вернисаж Алены Дергилевой. Газета «Россия». 1990. № 5, 6 декабря. С. 9.
- 16 *Эренбург И. Г., Алтаов М. В.* Графика Пикассо. М.: Искусство, 1968. 186 с.

\*\*\*

© 2022. **Nikolay P. Beschastnov**  
Moscow, Russia

© 2022. **Evdokia N. Dergileva**  
Moscow, Russia

#### **A FEW WORDS ON TRUTH AND SINCERITY IN ART: CREATIVE EXPERIENCE OF TATYANA NAZARENKO AND ALENA DERGILEVA**

**Abstract:** The paper analyzes works of two distinguished contemporary Russian artists: Tatyana Nazarenko and Alena Dergileva, who began their artistic career in Moscow in the 1970s. They are among the most prominent representatives of realistic art, the formation of which had nothing to do with the “epic” praising of shock-workers of “Communist labor” in compliance with “socialist realism”, and was based on their own search for the truth in life and art, whatever it was. This truth was not always convenient for Soviet officialdom, both in terms of content and unceasing search for a new art form adequate to the content and the means of its expression. The study defines and explores the stages of development of artists from compositions with intimate images of family and friends of artists to paintings and graphic sheets dedicated to turning points of Russian history and modern life of the Fatherland. The author analyzes the features of compositional and artistic techniques found by artists and which are a contribution to the development of modern realistic art. In the text, the artists' creativity is presented in the context of the General development of Russian art in the second half of the twentieth century-the first decades of the twenty-first century, expressed both through the interest in Russian history and search for artistic truth and sincerity in art. Analysis of the correlation between the two best representatives of realistic art and the time of creation of their works allows us to understand better the features of changes in the domestic art of the 1970s – 2010s, to identify the creative aspirations of the period and their transformation. The paper focuses on the artists' experience to highlight features of the artistic experience of T. Nazarenko and A. Dergileva within the realistic direction in art and to determine the forms of further development of figurative creativity.

**Keywords:** Alyona Dergileva, Tatyana Nazarenko, realism, artist, Russian art, realistic art, painting, sincerity, truth, plot, graphics, etching, lithography.

**Information about the authors:**

Nikolay P. Beschastnov (1951–2021) — DSc in Art, Professor, A. N. Kosygin Russian State University (Technologies. Design. Art), Sadovnicheskaya St., 33, 117997 Moscow, Russia.

Evdokia N. Dergileva — PhD in Art, Docent, A. N. Kosygin Russian State University (Technologies. Design. Art), Sadovnicheskaya St., 33, 117997 Moscow, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0062-6869> E-mail: [dysua@mail.ru](mailto:dysua@mail.ru)

**Received:** November 30, 2020

**Approved after reviewing:** July 07, 2021

**Date of publication:** March 28, 2022

**For citation:** Beschastnov N. P., Dergileva E. N. A few words about truth and sincerity in Art: creative experience of Tatyana Nazarenko and Alena Dergileva. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2022, vol. 63, pp. 294–308. (In Russian) <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-294-308>

**REFERENCES**

- 1 Beschastnov N. P., Dergileva E. N. Akvarel'nye kompozitsii Aleny Dergilevoi: osobennosti tvorcheskoi praktiki [Alena Dergileva's watercolor compositions: features of creative practice]. *Dom Burganova. Prostranstvo kul'tury*, 2019, no 2, pp. 172–187. (In Russian)
- 2 Beschastnov N. P., Dergileva E. N. Portretnaia grafika Aleny Dergilevoi: poiski khudozhestvennogo obraza [Portrait graphics of Alyona Dergileva: the search for an artistic image]. *Dom Burganova. Prostranstvo kul'tury*, 2018, no 3, pp. 163–164. (In Russian)
- 3 Golomshtok I. N. *Zaniatie dlia starogo gorodovogo. Memuary pessimista* [Occupation for the old policeman. Memoirs of a pessimist]. Moscow, AST Publ., redaktsiia Eleny Shubinoi, 2015. 346 p. (In Russian)
- 4 Golomshtok I. N., Karetnikova I. A. *Iskusstvo stran Latinskoj Ameriki* [The Art of Latin America]. Moscow, Izdatel'stvo Akademii khudozhestv SSSR Publ., 1959. 51 p. (In Russian)
- 5 Golomshtok I. N., Karetnikova I. A. *Sovremennoe progressivnoe iskusstvo v stranakh kapitalizma* [Modern progressive art in the countries of capitalism]. Moscow, Izdatel'stvo Akademii khudozhestv SSSR Publ., 1965. 72 p. (In Russian)
- 6 Golomshtok I. N., Siniavskii A. D. *Pikasso* [Picasso]. Moscow, Znanie Publ., 1960. 65 p. (In Russian)
- 7 Garodi R. *O realizme bez beregov* [About realism without limits]. Moscow, Progress Publ., 1966. 208 p. (In Russian)
- 8 Dergileva E. I. *Alena Dergileva. Litsa. Portrety v graficheskikh tekhnikakh. Katalog* [Alyona Dergileva. Faces. Portraits in graphic techniques. Catalog]. Moscow, Dom grafiki im. D. A. Rovinskogo Publ., 2009. 37 p. (In Russian)
- 9 Dergileva E. I. *Narisovannaia Moskva: al'bom* [Painted Moscow: album], Alena Dergileva. Moscow, Kontakt-kul'tura Publ., 2019. 296 p. (In Russian)
- 10 Evtushenko E. A. *Pervoe sobranie sochinenii: v 8 t.* [The first collected works in 8 vols.]. Moscow, AST Publ., 2003. Vol. 6. 540 p. (In Russian)
- 11 Zhadova L. A. *Monumental'naiia zhivopis' Meksiki* [Monumental painting of Mexico]. Moscow, Iskusstvo Publ., 1965. 234 p. (In Russian)

- 12 Zhadova L. A. *Fernan Lezhe* [Fernand Leger]. Moscow, Iskusstvo Publ., 1970. 142 p. (In Russian)
- 13 Lebedeva V. E. *T. Nazarenko* [T. Nazarenko]. Moscow, Sovetskii khudozhnik Publ., 1991. 144 p. (In Russian)
- 14 Nazarenko T. *Ischezaiushchaia real'nost'. Al'bom* [A vanishing reality. Album]. St. Petersburg, Palate Editions Publ., 2006. 228 p. (In Russian)
- 15 Razgonova I. *Bez gneva. Vernisazh Aleny Dergilevoi* [Without anger. The opening day of Alyona Dergileva]. Gazeta "Rossiia", 1990, no 5, December 6, p. 9. (In Russian)
- 16 Erenburg I. G., Alpatov M. V. *Grafika Pikasso* [Picasso's graphics]. Moscow, Iskusstvo Publ., 1968. 186 p. (In Russian)

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-309-315>

УДК 78

ББК 82(2) + 85.315(2)

Научная статья / Research Article

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

© 2022 г. Е. А. Каминская  
г. Москва, Россия

### МУЗЫКАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОРИЗМ В ТВОРЧЕСТВЕ А. НИЖНИКА: СОВРЕМЕННЫЕ ФОРМЫ АКТУАЛИЗАЦИИ ФОЛЬКЛОРА

**Аннотация:** Взаимодействие народной и профессиональной культуры широко проявляет себя в современности. Одним из показательных явлений такого взаимодействия выступает музыкальный фольклоризм. Он разнообразно преломляется в творчестве каждого композитора. Нацеленность отечественной музыкальной культуры на преломление фольклорных традиций установилось еще с XIX в., когда аутентичный материал перерабатывался, исходя из авторского художественного замысла. И в современной музыкальной культуре, несмотря на активные метаморфозы музыкального языка, часто далекого от традиционного звучания, музыкальный фольклоризм проявляет себя достаточно активно. Именно поэтому столь важно в исследованиях по музыкальной культуре обращаться к тем произведениям, в которых ярко проявляется специфика композиторского творчества, преломляются современные звучания и аутентичные фольклорные тексты. Одним из таких произведений стало оркестровое сочинение современного композитора Артема Александровича Нижника «Карагоды весны». В нем находят отражение основные принципы работы с фольклорным первоисточником, прежде всего цитирование, преобразование фольклорных мотивов, стилизация под фольклор (сочинение «в духе»). Все это обогащает творческий метод автора новыми оригинальными идеями. Творчество композитора — пример чуткого обращения к фольклору, бережного отношения к нему, профессиональной работы с аутентичными текстами. Для самого фольклора — это живое звучание в современных концертных практиках как одной из форм его актуализации.

**Ключевые слова:** фольклоризм, музыкальный фольклоризм, профессиональное композиторское творчество, художественный метод.

**Информация об авторе:** Елена Альбертовна Каминская — доктор культурологии, кандидат педагогических наук, профессор, профессор кафедры режиссуры театрализованных представлений и праздников, проректор по учебно-методической работе, Институт современного искусства, ул. Новозаводская, д. 27А, 121309 г. Москва, Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0529-0601> E-mail: [kaminskayae@mail.ru](mailto:kaminskayae@mail.ru)

**Дата отправки статьи:** 06.11.2020

**Дата одобрения рецензентами:** 10.09.2021

**Дата публикации:** 28.03.2022

*Для цитирования:* Каминская Е. А. Музыкальный фольклоризм в творчестве А. Нижника: современные формы актуализации фольклора // Вестник славянских культур. 2022. Т. 63. С. 309–315. <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-309-315>

Обращение деятелей профессиональной культуры к фольклору как источнику новых форм, сюжетов, идей, интонаций и пр. — явление обычное и отнюдь не является изобретением современности. Фольклор выступает для профессиональной художественной культуры плодотворным источником сюжетов, образов, стилистики. Не случайно вопросы проявления фольклоризма в творчестве того или иного профессионального деятеля рассматриваются, как правило, достаточно основательно. Однако нередко в стороне остается немаловажный аспект: проблема соотношения личного, авторского начала в создании произведения и, с другой стороны, места и значимости собственно фольклорного материала как одного из первоисточников этого творческого акта.

Используя фольклоризм как творческий метод создания произведения, тот или иной автор не всегда ставит задачу нацеливания аудитории на то, чтобы этот художественный текст воспринимался в том числе и в его собственно фольклорном звучании. Нам представляется целесообразным рассмотреть эти аспекты проблематики на примерах того, как профессиональные деятели художественной культуры в различных ситуациях обращаются к традиционному фольклору именно с точки зрения целенаправленного отсыла воспринимающих их произведения к фольклорным первоисточникам.

В отечественной музыкальной культуре уже в XIX в. сложилась тенденция использования традиционного фольклора, а затем — традиция воссоздания национального колорита без прямого обращения к фольклорным материалам. Сформировалась она, видимо, из-за кажущегося несовпадения систем художественного мышления в профессиональной художественной культуре и традиционном фольклоре. Их сопоставление производит Г. Л. Головинский в исследовании «Композитор и фольклор», где он как раз и обращает внимание на частую практику таких преобразований фольклорных мотивов в творческом методе композитора, при которых происходит подчинение «народного напева или других фольклорных элементов индивидуальному художественному замыслу, использование их при создании образа, содержание которого удалено, иногда значительно, от фольклорного» [2, с. 51].

Исследование Г. Л. Головинского посвящено музыкальной культуре XIX и двух первых третей XX вв. Однако обращение к фольклору активно происходит и в наши дни, что требует достаточно пристального изучения в контексте существенных модернизационных изменений музыкальной среды. В то же время современное искусствоведение «не успевает» изучать творчество всех современников, что вполне закономерно. И музыковедение здесь не исключение. Вместе с тем именно кардинальные трансформации современного музыкального пространства, в которых обнаруживается острый пафос поисков остро современных, авангардных стилистик, чрезвычайно сложно соотносящихся с традициями культурного наследия, заставляет вновь и вновь обращать внимание на проблемы сбережения и живого использования тех ценностей, которые составляют базис национальной и мировой музыкальной культуры в целом. В конце концов, дерзновенный авангард приходит и уходит, оставляя в памяти культуры только то, что в свою очередь пополняет арсенал классики и уже в таком качестве служит предметом интереса нового авангарда. Поэтому анализ творчества того или иного современного композитора в этих аспектах представляется актуальным направлением

исследований. Вместе с тем разнообразие проявлений обозначенной проблематики обуславливает выбор конкретного материала таким образом, чтобы в нем находили оптимальное соотношение и личностные творческие особенности композиторского почерка, и воплощение современных стилистических звучаний, и, что для нас принципиально важно, представленность в музыкальных текстах первичных, аутентичных фольклорных текстов. Именно с учетом таких оснований в рамках данной публикации мы решили кратко осветить основные аспекты, связанные с претворением фольклора в творчестве современного композитора А. Нижника.

Взаимовлияние профессионального и фольклорного начала каждый раз специфически выражаются в творчестве того или иного автора. Как правило, выделяют три способа обращения к фольклору — прямое цитирование, т. е. сохранение исконного текста без изменений или с минимальными изменениями, обусловленными специфическим средствами профессионального искусства, косвенное цитирование (по терминологии И. И. Земцовского «переинтонирование», по терминологии Г. Л. Головинского «вовлечение») и стилизация под фольклор. В творчестве А. Нижника наиболее четко прослеживается именно третья линия обращения к фольклорному материалу: стилизация под фольклор, хотя в ряде произведений автор использует и косвенное цитирование.

Так, например, при написании оркестрового произведения «Карагоды весны» автор обращается к древнейшему фольклорному жанру — хороводам. И это не только употребление термина в названии. В музыкальном тексте использованы интонации оригинальной темы хороводной песни Волоконовского района Белгородской области. В то же время в произведении созданы авторские темы, воспринимаемые как фольклорные (стилизация под фольклор)<sup>1</sup>.

Так, с первых нот звучания слушатель погружается в колорит южнорусского фольклора: традиционные секундово-квартовые интонации у струнных (домры) во вступлении.

The image shows a musical score for six domras, labeled DOMRA I through DOMRA BAS II. The score is in 4/4 time and marked Lento (♩=40). It begins with a first ending bracket labeled '1'. The music features a melodic line with trills (tr) and dynamic markings (pp, mf, p). The DOMRA I and II parts have a similar melodic line, while the ALT I and II parts have a more sustained, harmonic line. The BAS I and II parts have a similar melodic line to the I and II parts.

<sup>1</sup> Белгородский оркестр русских народных инструментов. А. Нижник «Карагоды весны» (2.04.2018 Мск@Зал Гнесиных) // Youtube.com. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=dKNj8REKWEo> (дата обращения: 06.11.2020).

Первая тема написана в стилистике народной лирической песни: она широкого диапазона, с секстовыми скачками и постепенными нисходящими интонациями. Звучит эта тема у баяна — инструмента, имеющего богатый выразительный потенциал и особую мелодичность:



Противосложение у кларнета, ассоциативно связанному со звучанием деревянных духовых инструментов народной традиции, также в стилистике народной лирической песни: широкого диапазона, с характерным малосекстовым восходящим скачком с заполнением и нисходящими секундовыми интонациями.



Вторая же тема у гобоя — яркая, энергичная, плясовая народная песня (как уже указывалось, за основу взята хороводной песни Волоконовского района Белгородской области). Написана она в тетра хорде — одном из древнейших народных ладов:



На противопоставлении этих двух тем и выстраивается развитие произведения, подобно традиционному народному переплясу, где поочередно соревнуются в ловкости, грации девушки и парни друг с другом и парни между собой. Так, при втором проведении этой темы она неточным каноном звучит у разных инструментов, как бы показывая несколько основных «мужских» персонажей:





Апофеозом звучит первая лирическая тема в медленном темпе у струнных и духовых инструментов, рисуя образы женственности, грации, изящества, мягкости, нежности. Она становится символом не только женского начала, но и весны и любви.

Lento e molto espressivo ( $\text{♩}=40$ )

Именно поэтому завершающее проведение мужской темы становится более мягким, лиричным, как бы сближаясь по характеру с лирической темой. Она переинструментовывается и поручается струнным инструментам, вместо авторского указания «почти по-деревенски» появляется ремарка «очень выразительно», расширяется диапазон звучания (с кварты до октавы), т. е. ей становятся свойственны черты первой темы. В то же время ее интонации, четкая метроритмическая пульсация, звучание на фортиссимо сохраняют колорит мужского начала.

Можно смело утверждать, что в завершении произведения звучит гимн любви, молодости, весне. Собственно это то, чему и были посвящены традиционные народные весенние хороводы.

11 molto espress.

Таким образом, в инструментальном преломлении фольклорного песенного материала, несущего функцию введения слушателя в саму атмосферу народной музыки, А. А. Нижник создает подлинную картину народной жизни.

Казалось бы, способы работы композитора с фольклорным материалом, такие, как цитирование и стилизация, не новы для музыкальной культуры. Но важно то, что автор органично вплетает фольклорные мотивы в современное музыкальное звучание, одновременно решая важную задачу ознакомления слушателей с фольклорным материалом, актуализируя его звучание под «интонационный строй эпохи». Поиски собственного индивидуального композиторского стиля породили обращение к традиционному фольклору именно в силу того, что он воплощает глубинные культурные смыслы и значения и служит важнейшим фактором культурной идентификации в контексте профессиональной художественной культуры. Таким образом, изложенное позволяет прийти к выводу о том, что творческий почерк А. А. Нижника представляет собой пример бережного отношения к используемым фольклорным первоисточникам, делает их звучание в музыкальных текстах живым и ярким, привлекательным для аудитории. В то же время это не только не препятствует выражению творческой индивидуальности композитора, а обогащает его новыми оригинальными гранями.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- 1 Головинский Г. Л. Композитор и фольклор: из опыта мастеров XIX–XX веков: очерки. М.: Музыка, 1981. 279 с., ноты.
- 2 Нижник А. Карагоды весны для оркестра русских народных инструментов. Белгород: [б.и.], 2016. 20 с. ноты.

\*\*\*

© 2022. Elena A. Kaminskaya  
Moscow, Russia

#### MUSICAL FOLKLORISM IN THE WORKS OF A. NIZHNIK: MODERN FORMS OF THE ACTUALIZATION OF FOLKLORE

**Abstract:** The interaction of folk and professional culture is widely manifested in modern times. One of the indicative phenomena of such interaction is a musical folklorism. It is refracted in various ways in the work of each composer. The focus of the national musical culture on the refraction of folklore traditions has been established since the 19<sup>th</sup> century, when the authentic material was processed following the author's artistic intent. That said modern musical culture shows that, despite active metamorphoses of the musical language, often far from the traditional sound, the musical folklorism manifests itself quite actively. That is why it is so important to turn in terms of the research on musical culture to those works in which the specificity of composer creativity is clearly displayed and modern sounds and the authentic folklore texts intertwine. One of these works was the orchestral composition of the contemporary composer Artem Alexandrovich Nizhnik “Karagody of Spring”. It reflects basic principles of working with a folklore source, first of all citation, transformation of the folklore motives, stylization as folklore (an essay “in the spirit of”). All this enriches the author's creative method with new original ideas. The composer's work is an example of a sensitive

approach and careful attitude towards folklore, professional work with authentic texts. For the folklore itself it implies a live sound in modern concert practices as one of the forms of its actualization.

**Keywords:** folklorism, musical folklorism, professional composer creativity, artistic method.

**Information about the author:** Elena A. Kaminskaya — DSc in Culturology, PhD in Pedagogics, Professor, Professor of the Department of Directing theatrical performances and festivals, Vice-Rector for Academic and Methodical Work, Institute of modern art, Novozavodskaya St., 27a, 121309 Moscow, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0529-0601> E-mail: [kaminskayae@mail.ru](mailto:kaminskayae@mail.ru)

**Received:** November 06, 2020

**Approved after reviewing:** September 10, 2021

**Date of publication:** March 28, 2022

**For citation:** Kaminskaya E. A. Musical folklorism in the works of A. Nizhnik: modern forms of the actualization of folklore. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2022, vol. 63, pp. 309–315. (In Russian) <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-309-315>

## REFERENCES

- 1 Golovinskii G. L. *Kompozitor i fol'klor: iz opyta masterov XIX–XX vekov: ocherki* [Composer and folklore: from the experience of masters of the 19<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> centuries: essays]. Moscow, Muzyka Publ., 1981. 279 p., sheet music. (In Russian)
- 2 Nizhnik A. *Karagody vesny dlia orkestra russkikh narodnykh instrumentov* [Karagody of spring for orchestra of Russian folk instruments]. Belgorod, 2016. 20 p., sheet music. (In Russian)

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-316-331>

УДК 7.044

ББК 85.143(2)6 + 85.153(2)6

Научная статья / Research Article

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

© 2022 г. Т. В. Белько  
г. Тольятти, Россия

© 2022 г. Е. Ю. Кузнецова  
г. Тольятти, Россия

## ОБРАЗ СВЯТОГО БЛАГОВЕРНОГО КНЯЗЯ АЛЕКСАНДРА НЕВСКОГО В РУССКОЙ ЖИВОПИСИ И ПЕЧАТНОЙ ГРАФИКЕ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX В.

**Аннотация:** Статья посвящена исследованию художественных интерпретаций образа святого благоверного князя Александра Невского в русском изобразительном искусстве первой половины XX в. Князь Александр Невский, являясь небесным покровителем императорской семьи, становится одним из центральных героев изобразительного искусства XIX в. В честь святого активно возводятся храмы, создаются монументальные живописные произведения, популяризирующие его как святого, защитника и героя. Первая половина XX в. — время «революции» в искусстве, время поиска новых героев и методов создания объектов изобразительного искусства и, конечно же, время политических событий мирового масштаба. В статье анализируются произведения изобразительного искусства с точки зрения влияния художественных измов и политических событий на идейное и графическое переосмысление образа Александра Невского в русской монументальной живописи и активно развивающейся на тот момент печатной графике — плакате, открытке. Рассматриваются произведения художников русского стиля, авангарда, соцреализма, определяется идейный посыл произведений, совокупность материалов позволяет проследить тенденцию эволюции образа князя от святого к политическому вождю.

**Ключевые слова:** святой благоверный князь Александр Невский, живопись, плакат, открытка, мозаика, русский стиль, авангард, соцреализм, искусство первой половины XX в.

### **Информация об авторах:**

Татьяна Васильевна Белько — доктор технических наук, профессор, Поволжский государственный университет сервиса, ул. Гагарина, д. 4, 445017 г. Тольятти, Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4385-6293> E-mail: [belko@tolgas.ru](mailto:belko@tolgas.ru)

Евгения Юрьевна Кузнецова — кандидат искусствоведения, доцент, Поволжский православный институт имени Святителя Алексия, митрополита Московского, ул. Революционная, д. 74, 445028 г. Тольятти, Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6674-5553> E-mail: [evgeniya2293@yandex.ru](mailto:evgeniya2293@yandex.ru)

*Дата поступления:* 02.12.2020

*Дата одобрения рецензентами:* 10.07.2021

*Дата публикации:* 28.03.2022

*Для цитирования:* Белько Т. В., Кузнецова Е. Ю. Образ святого благоверного князя Александра Невского в русской живописи и печатной графике первой половины XX в. // Вестник славянских культур. 2022. Т. 63. С. 316–331. <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-316-331>

Русское изобразительное искусство начала XX в. — один из наиболее многогранных и противоречивых периодов отечественного искусства. Достижения в области изучения национальных корней и традиций дали плоды в формировании русского стиля, появлении живописных произведений, вдохновленных русским фольклором и народными промыслами. Этот же период ознаменован «революцией» в искусстве и развитием авангардных направлений, до 1930-х гг. соответствующих политике молодого государства. Но уже в 1932 г. издается правительственный указ, запрещающий все независимые художественные объединения, а государственная идеология выдвигает в качестве главного художественного метода создания живописных произведений так называемый социалистический реализм, основной задачей которого является воспитание людей в духе коммунистической морали. Тематика живописных и печатных произведений так же корректируется в сторону отражения достижений и быта советского человека, где исключается любая религиозная составляющая.

Князь Александр Невский, канонизированный Русской православной церковью в лике благоверных в 1547 г., являвшийся центральным героем многих живописных произведений XVIII и XIX вв. (художники Г. Угрюмов, Ф. Моллер, А. Кившенко, Г. Семирадский, М. Нестеров, В. Васнецов), олицетворявший собой святость, силу веры, мощь православного государства, политические достижения России, на удивление, забвению предан не был. Из православного святого героя и покровителя царской семьи, коим он воспринимался в XIX в., в советское время он превратился в политического вождя, в «антинемецкий символ» [10], как называет его Н. В. Регинская. Вплоть до 1989 г. (возвращение мощей святого в Троицкий собор из Музея истории религии и атеизма) в историческом сознании народа Александр Невский представляется исключительно как патриот и искусный дипломат.

Первые изображения святого князя появляются в миниатюре, памятниках иконографии и росписях XVI в., на протяжении XVI–XVII вв. происходит становление «монашеского» и «княжеского» типов его изображения, а уже в XVIII в. образ князя активно внедряется в светскую живопись, так как именно в XVIII в. Александр Невский официально признается небесным покровителем империи. В изобразительном искусстве XIX в. Александр Невский занимает центральное место — в честь святого возводятся множественные храмы как в России, так и за рубежом, создаются прославляющие князя монументальные живописные произведения, повышенное внимание к его образу объясняется покровительством святого трем русским императорам XIX в. — Александру I Благословенному, Александру II Освободителю, Александру III Миротворцу.

Представленная работа ставит своей целью проанализировать художественные трансформации образа святого благоверного князя Александра Невского в русском изобразительном искусстве первой половины XX в., в связи с определением хронологических рамок исследования, в работе будут опущены интереснейшие произведения Михаила Нестерова и Виктора Васнецова, посвященные князю, созданные в 90-е гг.

XIX в. и являющие собой образцы русского стиля. Хочется отметить, что одна масштабная творческая работа М. Нестерова, связанная с образом князя, — роспись Храма Александра Невского в Абастумани (Грузия), была завершена в 1904 г. и представляла собой развитие индивидуального «Нестеровского» стиля. Храм в Абастумани, постройка которого была инициирована Великим князем Георгием Александровичем, как и многие другие в то время, был построен в честь святого покровителя трех русских императоров XIX в. — Александра Невского, его образ мы можем наблюдать и сегодня на сохранившихся фресках храма. Например, фреска «Христос во Славе» (рис. 1), расположенная над входом на западной стене, представляет восседающего на троне Христа, которому предстоят св. Александр Невский и св. Георгий Победоносец. Образ Александра Невского выполнен в духе живописи М. Нестерова и отводит нас к художественному языку его ранних произведений, связанных со святым, «в светлом отмеченном типичными славянскими чертами лике могучего полного сил князя, художник стремился подчеркнуть его “русское” смирение покорность воле Божией, и одновременно неустрашимую готовность сражаться за Веру и родную землю» [5, с. 29]. Не менее интересны и иные сцены из жития святого, например, кончина св. Александра Невского, где князь представлен в монашеском одеянии. В работе над росписью храма использовались древние иконографические схемы, сопровождавшиеся стилизацией формы, применялись нежные краски разбеленных тонов [6, с. 16].



Рисунок 1 – «Христос во Славе», фрагмент фрески с изображением А. Невского на западной стене над входом, Храм Александра Невского в Абастумани, М. В. Нестеров  
 Figure 1 – “Christ in Glory”, fragment of a fresco depicting A. Nevsky on the wall above the entrance, Alexander Nevsky Church in Abastumani, M. V. Nesterov

Продолжателем традиции русского стиля становится Николай Рерих, который в 1904 г. создает эскиз для неосуществленной мозаики «Александр Невский поражает ярла Биргера» (рис. 2). Решение эскиза приближено к мозаике, в соответствии с принципами мозаичного произведения художником определен цветовой колорит, декоратив-

ный характер, распределена плановость. Художественный язык произведения основан на вдохновении и изучении Н. Рерихом русской и византийской икон [4]. Александр Невский здесь — святой воин-богатырь, который полон силой и энергией, и недаром: ведь ему собирались, по известному сказанию, помогать его родичи — святые Борис и Глеб [4, с. 203]. Отступив от хронологического изложения материала, скажем, что многим позже, в 1942 г., Н. Рерих снова обращается к образу князя и создает произведение «Русская война (Александр Невский)». Картина построена на контрастах теплых и холодных цветов, локальных заливках, что придает работе напряжения и экспрессии. Интересен сам образ Александра Невского — придерживая коня, князь спускается по крутому заснеженному берегу Чудского озера, усеянного телами побежденных врагов, трупами лошадей, оружием [7], князь изображен не в момент победы или сражения, а в момент скорби и сострадания о павших в суровой битве братьях, это единственное произведение первой половины XX в. с подобным сюжетом.



Рисунок 2 – Н. К. Рерих. Александр Невский поражает ярла Биргера. 1904 г.  
Figure 2 –N. K. Roerich. Alexander Nevsky strikes jarl Birger. 1904

Конечно, развитие русского искусства первых трех десятилетий XX в. неотъемлемо связано и с другим направлением — авангардом, «революцией» в искусстве, формированием новых ценностей и поиском новых художественных приемов. Зачастую это направление характеризуется отрицанием художниками религии и, соответственно, религиозной тематики в произведениях, что не является верным. Библейские сюжеты, образы святых, религиозная символика, а также заимствование и переосмысление художественных приемов искусства иконы представляется в творчестве многих художников-авангардистов.

Так, образ Александра Невского появляется в произведениях известной религиозной художницы-авангардистки Натальи Гончаровой. Происходит это еще до ста-

новления советской власти, в 1914 г., во время Первой мировой войны. Художницей выпускается сборник «Мистические образы войны», содержащий 14 литографий, в числе которых представлен лист — святой Александр Невский (рис. 3). Сборник отражает остросоциальные настроения военного периода 1914–1915 гг. Художественное решение литографий строится на основе принципов народного русского лубка — древнерусского искусства, наполненного экспрессией, главными героями литографий становятся земные персонажи и силы небесные. Первый лист сборника — святой Георгий — является эпиграфом, задает определенное настроение [3], данный святой есть олицетворение борьбы и победы света над силами тьмы, добра над злом. Далее мы наблюдаем следующие сюжеты: «Ангелы и аэропланы», «Христоролюбивое воинство», «Французский (галльский) петух», «Белый Орел», «Пересвет и Ослябя», «Конь Блед», «Град обреченный», «Английский Лев», «Дева на Звере», «Архистратиг Михаил», «Братская могила». Завершает цикл литография — святой Александр Невский. Данный лист характеризуется статичностью, тяжеловесностью, нарочитой топорностью деревянной скульптуры, в нем прочитывается переосмысление канонического искусства. Святой представляется нам восседающим на коне — характерный прием изображения князя для светской живописи и народного искусства, не являющийся типичным для его иконографии. Изображение Александра Невского сходно с иконографией изображения покровительствующих ему свв. Бориса и Глеба — первых заступников русской земли, иконографией св. Георгия, являющегося в христианстве покровителем воинов. По мнению Н. Гурьяновой, «образ св. Александра Невского как бы репродуцирует образ св. Георгия в новой ипостаси и вновь возвращает нас к теме России, к символике двух русских столиц — Москвы и Петербурга» [3, с. 85].



Рисунок 3 – Н. С. Гончарова. Лист «Александр Невский»,  
сборник «Мистические образы войны». 1914 г.  
Figure 3 – N. S. Goncharova. Sheet “Alexander Nevsky”,  
collection “Mystical images of war”. 1914



Далее мы долгое время не находим в светских живописных произведениях и печатной графике ярких произведений, посвященных Александру Невскому, что оправдано атеистическим пленением советской власти. Ситуация меняется с началом Великой Отечественной войны. Советская власть в поиске народного героя, образа для пропаганды, обращается к истории. 7 ноября 1941 г., в день 24-й годовщины Октябрьской революции, И. Сталин произнес: «Пусть вдохновляет вас в этой войне мужественный образ наших великих предков — Александра Невского, Дмитрия Пожарского, Александра Суворова, Михаила Кутузова!» [1], эта фраза послужила началом создания и тиражирования живописных и печатных произведений, посвященных, в том числе, и Александру Невскому. Популярности образу князя способствовало и широкое отмечание в 1942 г. 700-летней годовщины Ледового побоища [2].

Рассмотрим произведения печатной графики, посвященные Александру Невскому, созданные в период Великой Отечественной войны. Так, в 1941 г. издается несколько плакатов в контексте исторических событий, связанных с Александром Невским. Это плакаты — «Стой! Прочти рассказ о том, как боролась Русь с врагом, и как ныне дело спорится — наш народ с фашистом борется!» (художник Т. Маврина, текст А. Эфрос), «Русский народ» (художник Д. Мельников, текст М. Андриевская). Композиционное построение данных плакатов соответствует массово издаваемым на тот момент агитационным листовкам «Окна ТАСС», т. е. представляют собой иллюстрации, сопровождаемые сатирическими текстами-четверостишиями. Характер графики плакатов, как и графика Н. Гончаровой, основывается на русских лубочных произведениях, образ врага изображен комично. Оба произведения покадрово представляют одни и те же великие победы русского народа, где первым кадром изображается и описывается событие XIII в. — победа Александра Невского над тевтонским орденом на Чудском озере. Прямое текстовое упоминание об Александре Невском и его конкретизация на плакатах отсутствует.

В том же 1941 г. художниками В. Оболенским и В. Серовым создаются плакаты, объединенные лозунгом «Били, бьем и будем бить!». Плакат художника В. Серова (рис. 4) композиционно, сюжетно и настроенчески представляет аналогию исторических событий — прошедших (Били) — битву Александра Невского с тевтонцами и настоящих (Бьем) — битву с фашистскими захватчиками. Обе части плаката являются зеркальным отражением друг друга. В работе отсутствует текстовое упоминание князя, но можно с уверенностью предположить, что именно воин-богатырь, изображенный в схватке, — Александр Невский. Плакат В. Оболенского представляет серию русских побед над предками фашистов на протяжении отечественной истории. Первая победа — Ледовое побоище. На плакате дается словесное упоминание об Александре Невском — «1242. Александр Невский бил псов-рыцарей Ливонского ордена». Князь на плакате представлен в образе зрелого полководца-победителя, уверенно ведущего за собой своих воинов (рис. 5). Стоит заметить, что оба плаката демонстрируют смену стилистики изображения: графика становится более реалистична и детальна, в особенности по отношению к русским героям. Смена графики плаката обусловлена изменением военной обстановки: враг в 1941 г. уже не далекий и неизвестный, он — серьезная угроза; «сатирическая» графика становится неуместной.



Рисунок 4 – В. Серов. Плакат «Били, бьем и будем бить!». 1941 г.  
Figure 4 – V. Serov. Poster “We beat, beating and will beat them!”. 1941



Рисунок 5 – Фрагмент плаката «Били, бьем и будем бить!». В. Оболенский. 1941 г.  
Figure 5 – Fragment of a poster “We beat, beating and will beat them!”. V. Obolenskiy. 1941

В 1942 г. выходит серия плакатов под общим названием — «Пусть вдохновляет вас в этой войне мужественный образ наших великих предков». На каждом из плакатов данной серии «за спиной» у наступающих красноармейцев изображён один из упомянутых в речи И. Сталина великих предков-победителей, изображение сопровождается высказыванием этого исторического героя. Плакат, апеллирующий к образу Алексан-

дра Невского, носит название «Кто с мечом к нам войдет, от меча и погибнет!», автором плаката выступает группа художников — В. Иванов и О. Бурова (рис. 6). Плакат демонстрирует явную связь событий, происходящих на тот момент, и Ледового побоища, на что нам указывают даты в левом верхнем углу — 1242–1942 гг. Плакат строится на принципах ритма, масштаба и повторов. Восседающий на коне Александр Невский композиционно занимает практически четвертую часть всего пространства листа, его поза дублируется в уменьшенной позе солдата на переднем плане, князь и красноармеец буквально топчут врага. Александр Невский изображен ахроматически: он — образ доблестной памяти, исторический пример отверженного вождя.



Рисунок 6 – В. Иванов, О. Бурова.

Плакат «Кто с мечом к нам войдет, от меча и погибнет!» 1942 г.

Figure 6 – V. Ivanov, O. Burova.

Poster “Whoever will come to us with a sword, from a sword will perish!” 1942

Не менее интересны в отношении эволюции образа князя афиши к фильму С. Эйзенштейна «Александр Невский»: подготовленные к выходу фильма (1938), они основаны на реалистичном графическом подходе, фотомонтаже, за основу образа князя взяты кадры из фильма; афиша начала войны (1941) представляет изображение не только князя, но и противника, используется прием «Окон ТАСС» — русский герой реалистичен, гиперболизирован, противник комичен, ничтожен.

В 40-е и последующие годы XX в. образ Александра Невского также активно тиражируется в мелкой печатной графике — открытках, над ними работают художники-живописцы и плакатисты — В. Серов, М. Сахарова, Н. Вышеславцев, Л. Столыгво. Графика и жанровость открыток различна — от иллюстраций сказочного характера (В. Серов, М. Сахарова) до реалистичных портретных образов (Н. Вышеславцев, Л. Столыгво) (рис. 7).



Рисунок 7 – Открытки с изображением А. Невского. 1940–1950 гг.  
Figure 7 – Postcards with the image of Alexander Nevsky. 1940–1950

Далее перейдем к рассмотрению живописных произведений, созданных в период Великой Отечественной войны, в которых центральным героем является Александр Невский. Стоит заметить, что искусство живописи, в отличие от искусства плаката, не имеет возможности быстро реагировать на происходящие события, поэтому живописные произведения, созданные в период войны, имеют глубокое идейное и художественное содержание, основаны на прошедших исторических событиях, вдохновляющих народ на свершение подвигов, направленных на патриотическое единение.

Одно из самых известных полотен периода Великой Отечественной войны, посвященное Александру Невскому, создано Павлом Кориным в 1942 г. по заказу Комитета по делам искусств [11], работа представляет собой триптих, центральной частью которого является картина «Александр Невский» (рис. 8).



Рисунок 8 – П. Д. Корин. Александр Невский. 1942–1943 гг.  
Figure 8 – P. D. Korin. Alexander Nevsky. 1942–1943

В рамках исследования стоит сказать, что творчество П. Корина тесно связано с религией и искусством иконы, — художник родился в Палехе, где учился в иконописной школе, затем поступил в московскую иконописную палату Донского монастыря, где произошло его знакомство с М. Нестеровым, который впоследствии стал для него наставником: «Корин оказался прекрасным помощником. Точный, исполнительный работник, с инициативой, со строгим вкусом, с достаточной подготовкой для того, что ему пришлось делать у меня. Я не мог нарадоваться, глядя на него» [8, с. 246]. На протяжении всего своего творческого пути художник тяготел к религиозной живописи, которая в условиях советского времени была невозможна, он признавался: «Обдирая кожу, вылезал я из иконописи» [12]. П. Корин стал успешным советским художником. Его триптих демонстрирует приверженность русским традициям, все части работы («Северная баллада», «Александр Невский», «Старый сказ») отражают идеи русского стиля, обращение к традициям, былинности. В работе мы видим множественную религиозную символику — трехчастность, как символика церковного складня, образ Николая Угодника, образ Спаса Нерукотворного. Центральная часть «Александр Невский» представляет мудрого, уверенного полководца. Его Александр — не двадцатилетний юноша, а опытный, зрелый, «высокий, могучий, лицо открытое, взгляд смелый...» — так описывал героя сам П. Корин. В отличие от многих произведений, изображающих князя, здесь не происходит никакого действия, князь изображен в одиночестве, а композиционный строй произведения напоминает нам иконный образ. Образ героя монументален, картина эпична — она была призвана вызвать в душах зрителей подъем и вдохновение, уверенность в победе.

В конце 1940-х – начале 1950-х гг. Павел Корин вновь обращается к образу Александра Невского при создании монументального цикла мозаик для Московского метро. Наряду с Александром Невским, героями для мозаик выступили Дмитрий Донской, Минин, Пожарский, Суворов, Кутузов, т. е. те славные предки, о которых в 1941 г. говорил И. Сталин. Характер произведения — отражение мужественности, доблести, преданности Родине. На мозаике Александр Невский изображен в момент выезда из Новгородского кремля, как и в триптихе, князя сопровождает стяг с образом Нерукотворного Спаса, за князем движется его войско, а сквозь арку проездных ворот виднеется Собор Софии Новгородской. Интересен и колорит мозаики — золотое мерцающее небо, золотое одеяние (доспехи), алый княжеский плащ, белоснежный конь — произведение строится на контрастах. Техника мозаики диктует декоративный подход, который в синтезе с цветовым решением и сюжетом произведения наводит нас на аналогию мозаики с древнерусским мозаичным и иконописным искусством.

Следующие знаковые произведения, посвященные Александру Невскому и его деяниям, принадлежат кисти Владимира Серова. В. Серов — советский живописец, профессор, в 1962–1968 гг. — президент Академии художеств СССР [11]. В годы Великой Отечественной войны художник создает два батальных произведения в реалистическом стиле — «Ледовое побоище» (1942) и «Въезд Александра Невского в Псков после Ледового побоища» (1945) (рис. 9), центральный герой — Александр Невский. Оба произведения хоть и носят исторический характер, но грамотно отражают события, происходящие на тот момент. Рассмотрим подробнее. «Ледовое побоище» — многофигурная историческая картина, посвященная 700-летию победы над тевтонским орденом. Произведение демонстрирует аналогию событий — разгром рыцарей на Чудском озере и победа над фашистскими войсками под Москвой. На полотне показан кульминационный момент сражения: рыцари, преследуемые воинами Александра Невского, тонут в темных водах Чудского озера.



Рисунок 9 – В. А. Серов. Въезд Александра Невского во Псков после Ледового побоища. 1945 г.

Figure 9 – V. A. Serov. Alexander Nevsky's entry to Pskov after Battle on the Ice. 1945

Картина «Въезд Александра Невского в Псков после Ледового побоища» — детализированное и масштабное произведение. Все герои картины разнохарактерны. Сюжет демонстрирует, как снежной весной в освобожденный город, восседая на вороном коне, въезжает князь-победитель, вокруг него толпятся ликующие горожане. Войско князя движется по городу под хоругвями и знаменами, встречается колокольным звоном и всеобщим ликованием. Александр Невский в данной работе — прославленный вождь. Полотно создается художником в 1945 г. и передает главное настроение того года — настроение Победы.

Образ Александра Невского нашел отражение и в творчестве «мирискусника» Евгения Лансере, который в завершении своего творческого пути обратился к реалистической исторической живописи. В апреле 1942-го г. Е. Лансере по заказу Худфонда начал работу над своей последней станковой серией «Трофеи русского оружия», состоящей из пяти исторических картин: «После битвы на Чудском озере» («После Ледового побоища»), «Бойцы у трофейных орудий» («1941 год под Москвой»), «Вечер после Бородино» («Ночь после Бородинского боя»), «На Куликовом поле», «Петр после Полтавы» («Полтавская победа») [9]. Герои картины «После Ледового побоища» (рис. 10), в том числе Александр Невский, предстают перед нами не в момент торжественного чествования победителей, а на месте сражения, в минуты отдыха [9]. Интересно композиционное построение произведений: художник представляет нам достаточно простую схему, которая позволяет контактировать зрителю с героями, поверить в их достоверность; во всей серии Е. Лансере применяет кадрирование, благодаря этому сцена из десяти персонажей кажется фрагментами массовых действий; фигуры на переднем плане плотно заполняют пространство, что создает эффект монументальности образов, несмотря на то что реальные размеры произведения невелики [9]. Александр Невский — центральный герой, он окружен соратниками-воинами, его взгляд обращен к подводимому к нему коню побежденных, тела и оружие которых лежат у его ног.



Рисунок 10 – Е. Е. Лансере. После Ледового побоища, серия «Трофеи русского оружия». 1942 г.

Figure 10 – E. E. Lanceray. After Battle on the Ice, series “Trophies of Russian weapons”. 1942

При рассмотрении образа святого благоверного князя Александра Невского в русской живописи и печатной графике первой половины XX в. наблюдается его переопределение из святого, покровителя Русской земли в политического вождя, мужественного воина-победителя.

Еще в начале XX в. князь актуален как святой. В настенных росписях М. Нестерова мы видим образ смиренного и лиричного героя, он молод, статен, наблюдается явное визуальное сходство с иконографическими памятниками «княжеского типа» XVIII–XIX вв. Удивительным решением образа князя в начале века является работа Н. Гончаровой, которая в светском произведении изображает не князя, а святого, не реального исторического героя, а силу небесную. Важен и момент создания работы — Первая мировая война. Именно Н. Гончарова демонстрирует актуальность художественного образа князя в сложное военное время, указывая на его возможность вдохновлять и спасать. Более того, «примитивистская» графика художницы демонстрирует способность сохранять образность и смысл, стремится к плакатному подходу. В работах Н. Рериха святой превращается в русского богатыря, на подобное решение влияет его глубокое увлечение темой Древней Руси.

С установлением советского режима и началом антирелигиозной кампании наблюдается определенное «затухание» в изображении князя. Массовое обращение и новая трактовка образа становится очевидна с началом Великой Отечественной войны. Это время охарактеризовано появлением значительного числа печатной графики (плакатов, открыток), произведений живописи, центральным сюжетом которых являются исторические события, связанные с деятельностью князя — Невская битва, Ледовое побоище, освобождение Пскова и сам князь. Александр Невский периода Великой Отечественной войны не святой образ, это исторический герой, воин, вождь, приведший свое войско к победам, и что важно, к победам над предками современных захватчиков. Художественно Александр Невский в работах 1940-х гг., в целях убеждения, графически детализирован и гиперболизирован, его возраст преувеличен, а физически князь олицетворяет русского богатыря — высокого, широкоплечего, с бесстрашным и спокойным взглядом, его бессменная атрибутика — княжеские плащ и меч. Для работ данного периода характерна и определенная «народность» князя — он практически всегда изображается в гуще события в окружении своих соратников, находится на передовой линии. Интересным и отрадным является и то, что в своих работах многие успешные советские художники старались указать на великое православное прошлое князя, окружая его религиозной символикой — стяги, хоругви, храмы на заднем плане, наиболее яркими в этом отношении являются работы П. Корина.

Первая половина XX в. демонстрирует нам широкий диапазон художественного переосмысления и использования образа Великого князя земли Русской, в котором прослеживается отражение всех культурных и политических событий того периода. Искусство оперативно отвечало на запросы времени, меняя изобразительную форму и содержательность образа святого благоверного князя Александра Невского.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- 1 «Пусть вдохновляет вас в этой войне мужественный образ наших великих предков Александра Невского, Дмитрия Донского...». Из речи И. В. Сталина на параде Красной Армии на Красной площади в Москве. 7 ноября 1941 г. // Известия. 1941. 9 ноября. URL: <http://docs.historyrussia.org/ru/nodes/181248->



- pust-vdohnovlyayet-vas-v-etoy-voyne-muzhestvennyy-obraz-nashih-velikih-predkov-aleksandra-nevskogo-dimitriya-donskogo-iz-rechi-i-v-stalina-na-parade-krasnoy-armii-na-krasnoy-ploschadi-v-moskve-7-noyabrya-1941-g (дата обращения: 22.11.2020).
- 2 Горяева Т. «Если завтра война...». Образ противника в советской пропаганде 1941–1945 // Россия и Германия в XX веке. М.: АИРО-XXI, 2010. Т. 1: Обольщение властью. Русские и немцы в Первой и Второй мировых войнах. С. 343–372.
  - 3 Гурьянова Н. Военные графические циклы Н. Гончаровой и О. Розановой // Панорама искусств. 1989. С. 63–88.
  - 4 Иванов В. Рерих — Художник-Мыслитель // Держава Рериха / сост. Д. Н. Попов. М.: Изобразительное искусство, 1993. 444 с.
  - 5 Климов П. Ю. Эскизы М. В. Нестерова к росписям церкви Св. Александра Невского в Абастумани // Из творческого опыта русского искусства XVIII–XX вв. СПб.: Изд-во Гос. акад. ин-та живописи, скульптуры и архитектуры им. И. Е. Репина, 1994. 93 с.
  - 6 Климов П. Ю. Монументальная живопись М. В. Нестерова: автореф. дис. ... канд. искусствоведения. СПб., 1994. 22 с.
  - 7 Кузнецова И. Н. Русский век. Богатырская серия // Рерих: Пророчества / В. П. Князева, И. Н. Кузнецова, Е. П. Маточкин. Самара: Агни, 2004. С. 155–182.
  - 8 Нестеров М. В. Воспоминания. Давние дни. М.: Юрайт, 2019. 436 с.
  - 9 Павлинов П. «Ну вот и война...». Евгений Евгеньевич Лансере. Творчество военных лет // Третьяковская галерея. 2015. № 2. URL: <https://www.tg-m.ru/articles/2-2015-47/nu-vot-i-voina-evgenii-evgenevich-lansere> (дата обращения: 22.11.2020).
  - 10 Регинская Н. В. Александр Невский как символ национальной идентичности в современном искусстве // Вестник РХГА. 2011. № 1. С. 121–132.
  - 11 Суздаев П. К. Советское искусство периода Великой Отечественной войны. М.: Сов. художник, 1965. 466 с.
  - 12 Чинякова Г. П. Павел Корин. «О Великом все мечты...». М.: Изд-во Московской Патриархии РПЦ, 2019. 144 с.

\*\*\*

© 2022. Tatiana V. Belko  
Togliatti, Russia

© 2022. Evgenia Yu. Kuznetsova  
Togliatti, Russia

**THE IMAGE OF THE HOLY BLESSED PRINCE ALEXANDER NEVSKY  
IN RUSSIAN PAINTING AND PRINTED SCHEDULE OF  
THE FIRST HALF OF THE XX CENTURY**

**Abstract:** The paper aims to study artistic interpretations of the image of the Blessed Prince Alexander Nevsky in the Russian visual arts of the first half of the 20<sup>th</sup> century. Being the patron Saint of the Imperial family Prince Alexander Nevsky becomes one of the Central heroes of the fine arts of the 19<sup>th</sup> century — temples are actively built in

honor of the Saint, monumental paintings are created that popularize him as a Saint, warrior and hero. First half of 20<sup>th</sup> century — the time of the “revolution” in art, the time of searching for new heroes and methods of creating objects of fine art, and, of course, the time of political events on a global scale. The study focuses on the works of fine art from the point of view of the influence of artistic “isms” and political events on ideological and graphic rethinking of the image of Alexander Nevsky in Russian monumental painting and, actively developing at that time, printed graphics — poster and postcard. The authors examine the works of artists of the Russian style, avant-garde, social realism, define ideological message of the works, and use a selected set of materials to trace the trend of evolution of the image from a Saint to a political leader.

**Keywords:** Saint Alexander Nevsky, painting, poster, postcard, mosaic, Russian style, avant-garde, social realism, art of the first half of the 20<sup>th</sup> century.

**Information about the authors:**

Tatyana V. Belko — DSc in Technical Sciences, Professor, Volga Region State University of Service, Gagarin St., 4, 445677 Togliatti, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4385-6293> E-mail: [belko@tolgas.ru](mailto:belko@tolgas.ru)

Evgenia Yu. Kuznetsova — PhD in Art, Assistant Professor, Volga State Orthodox Institute, Revolyutsionnaya St., 74, 445028 Togliatti, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6674-5553> E-mail: [evgeniya2293@yandex.ru](mailto:evgeniya2293@yandex.ru)

**Received:** December 02, 2020

**Approved after reviewing:** July 07, 2021

**Date of publication:** March 28, 2022

**For citation:** Belko T. V., Kuznetsova E. Yu. The image of The Holy blessed prince Alexander Nevsky in Russian painting and printed schedule of the first half of the 20<sup>th</sup> century. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2022, vol. 63, pp. 316–331. (In Russian) <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-316-331>

## REFERENCES

- 1 “Pust' vdokhnovliaet vas v etoi voine muzhestvennyi obraz nashikh velikikh predkov Aleksandra Nevskogo, Dimitriia Donskogo...”. Iz rechi I. V. Stalina na parade Krasnoi Armii na Krasnoi ploshchadi v Moskve. 7 noiabria 1941 g. [“Let the courageous image of our great ancestors Alexander Nevsky and Dimitri Donskoy inspire you in this war”. From Stalin's speech at the red Army parade on Red square in Moscow. November 7, 1941]. In: *Izvestiia. 1941. November 9*. Available at: <http://docs.historyrussia.org/ru/nodes/181248-pust-vdohnovlyaet-vas-v-etoy-voyne-muzhestvennyy-obraz-nashih-velikih-predkov-aleksandra-nevskogo-dimitriya-donskogo-iz-rechi-i-v-stalina-na-parade-krasnoy-armii-na-krasnoy-ploshchadi-v-moskve-7-noyabrya-1941-g> (accessed 22 November 2020). (In Russian)
- 2 Gorjaeva T. “Esli zavtra voina...”. Obraz protivnika v sovetskoj propagande 1941–1945 [“If tomorrow the war...”. The image of the enemy in Soviet propaganda 1941–1945]. In: *Rossii i Germanii v XX veke* [Russia and Germany in the twentieth century]. Moscow, AIRO-XXI Publ., 2010. Vol. 1: Obol'shchenie vlast'iu. Russkie i nemtsy v Pervoi i Vtoroi mirovykh voynakh [The seduction of power. Russians and Germans in the First and Second world wars], pp. 343–372. (In Russian)
- 3 Gur'ianova N. Voennye graficheskie tsikly N. Goncharovoi i O. Rozanovoi [Military graphic cycles by N. Goncharova and O. Rozanova]. *Panorama iskusstv*, 1989, pp. 63–88. (In Russian)

- 4 Ivanov V. Rerikh — Khudozhnik-Myslitel' [Roerich — The Artist-Thinker]. In: *Derzhava Rerikha* [Roerich's Power], compiled by D. N. Popov. Moscow, Izobrazitel'noe iskusstvo Publ., 1993. 444 p. (In Russian)
- 5 Klimov P. Iu. Eskizy M. V. Nesterova k rospisiam tserkvi Sv. Aleksandra Nevskogo v Abastumani [M. V. Nesterov's sketches for the paintings of the Church of St. Alexander Nevsky in Abastumani]. In: *Iz tvorcheskogo opyta russkogo iskusstva XVIII–XX vv.* [From the creative experience of Russian art of the 18<sup>th</sup>-20<sup>th</sup> centuries]. St. Petersburg, Izdatel'stvo Gosudarstvennogo akademicheskogo instituta zhivopisi, skul'ptury i arkhitektury im. I. E. Repina Publ., 1994. 93 p. (In Russian)
- 6 Klimov P. Iu. *Monumental'naia zhivopis' M. V. Nesterova* [Monumental painting by M. V. Nesterov: PhD thesis]. St. Petersburg, 1994. 22 p. (In Russian)
- 7 Kuznetsova I. N. Russkii vek. Bogatyrskaiia seriia [Russian century. Bogatyrskaya series]. In: *Rerikh: Prorochestva* [Roerich: The Prophecy], V. P. Kniazeva, I. N. Kuznetsova, E. P. Matochkin. Samara, Agni Publ., 2004, pp. 155–182. (In Russian)
- 8 Nesterov M. V. *Vospominaniia. Davnie dni* [Memories. Old days]. Moscow, Iurait Publ., 2019. 436 p. (In Russian)
- 9 Pavlinov P. “Nu vot i voina...”. Evgenii Evgen'evich Lansere. Tvorchestvo voennykh let [“Well, here's the war...”. Eugene E. Lancer. Creativity of the war years]. *Tret'iakovskaia galereia*. 2015. No 2. Available at: <https://www.tg-m.ru/articles/2-2015-47/nu-vot-i-voina-evgenii-evgenevich-lansere> (accessed 22 November 2020). (In Russian)
- 10 Reginskaia N. V. Aleksandr Nevskii kak simvol natsional'noi identichnosti v sovremennom iskusstve [Alexander Nevsky as a symbol of national identity in contemporary art]. *Vestnik RKhGA*, 2011, no 1, pp. 121–132. (In Russian)
- 11 Suzdalev P. K. *Sovetskoe iskusstvo perioda Velikoi Otechestvennoi voiny* [Soviet art during the great Patriotic war]. Moscow, Sovetskii khudozhnik Publ., 1965. 466 p. (In Russian)
- 12 Chiniakova G. P. *Pavel Korin. “O Velikom vse mechy...”* [Pavel Korin. “About the Great all of the dreams...”]. Moscow, Izdatel'stvo Moskovskoi Patriarkhii RPTs Publ., 2019. 144 p. (In Russian)

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-332-347>

УДК 741.021.2

ББК 85.125(2)6

Научная статья / Research Article

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

© 2022 г. Е. В. Морозова  
г. Москва, Россия

© 2022 г. А. В. Щербакова  
г. Москва, Россия

## ЭВОЛЮЦИЯ МОТИВОВ НАРОДНОГО ИСКУССТВА В ОТЕЧЕСТВЕННОМ ПЕЧАТНОМ ТЕКСТИЛЕ 40–60-х ГГ. XX В.

**Аннотация:** В статье рассматриваются особенности проектирования рисунков с использованием мотивов народного искусства на отечественных предприятиях, выпускающих печатный (набивной) текстиль. Отечественный текстиль послевоенных лет можно условно разделить на три периода. Узоры первых послевоенных лет и начала 1950-х гг. имеют стилистическое единство с довоенным периодом. Большинство рисунков, связанных в нашем представлении с образом 1960-х были созданы в довольно короткий период 1956–1965 гг. и выразились в ярких экспрессивных орнаментах. В последнее четырехлетие происходит постепенная эволюция текстильных узоров в сторону органической пластики модерна и «умеления» форм, создающих равномерное заполнение плоскости ткани. Восстановление текстильной промышленности началось еще до окончания войны. С 1944 г. не пострадавшие предприятия снова приступили к выпуску печатного текстиля для населения. Рисунки с использованием народных мотивов в первые послевоенные годы чаще всего представляли собой имитацию вышивок и ткачества. Конец 1950-х – начало 1960-х гг. — время радикальных перемен в общественной и политической жизни СССР. На художественное проектирование текстиля оказывают влияние идеи «интернационального стиля», экспериментальные поиски неофициального искусства того времени, международные контакты. Мотивы народного искусства получают образно-эмоциональное осмысление.

**Ключевые слова:** советский печатный текстиль, проектирование печатных текстильных рисунков, сюжетно-тематические рисунки 60-х гг. XX в., мотивы народного искусства, влияние международной моды, трансформация, стилизация, художники-орнаменталисты, эволюция текстильного орнамента, ассортиментные группы, экспериментальные поиски.

### **Информация об авторах:**

Екатерина Васильевна Морозова — кандидат искусствоведения, доцент кафедры декоративно-прикладного искусства и художественного текстиля, Российский государственный университет им. А. Н. Косыгина (Технологии. Дизайн. Искус-

ство). Россия, ул. Садовническая, д. 33, стр. 1, 117997 г. Москва, Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0663-0498> E-mail: morosowa8888@mail.ru

Анжела Валерьевна Щербакова — кандидат искусствоведения, доцент кафедры декоративно-прикладного искусства и художественного текстиля, Российский государственный университет им. А. Н. Косыгина (Технологии. Дизайн. Искусство). Россия, ул. Садовническая, д. 33, стр. 1, 117997 г. Москва, Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8476-2648> E-mail: shherbakova-av@rguk.ru

**Дата поступления:** 18.02.2021

**Дата одобрения рецензентами:** 10.07.2021

**Дата публикации:** 28.03.2022

**Для цитирования:** Морозова Е. В., Щербакова А. В. Эволюция мотивов народного искусства в отечественном печатном текстиле 40–60-х гг. XX в. // Вестник славянских культур. 2022. Т. 63. С. 332–347. <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-332-347>

Отечественный текстильный орнамент первых послевоенных лет — 60-х гг. XX в. — условно можно разделить на три периода, характеризующиеся различиями в изображении мотивов и их колористическом решении.

Узоры послевоенного времени и начала 1950-х гг. имеют стилистическое единство с довоенным периодом. Большинство рисунков, связанных в нашем представлении с образом 1960-х были созданы в довольно короткий период 1956–1965 гг. и выразились в ярких экспрессивных орнаментах. Последнее четырехлетие ознаменовалось эволюцией текстильных рисунков в сторону органической пластики модерна и «умеления» форм, создающих равномерное заполнение плоскости ткани.

Деление это условно, так как текстильный орнамент СССР обладал особенностями, отличающими его от других областей прикладного искусства, а именно большими тиражами выпускаемой продукции, трудоемким процессом нанесения рисунка на вал или шаблон и длительным использованием востребованных узоров.

В годы Великой Отечественной войны текстильные фабрики работали для нужд фронта и выпускали ткани для обмундирования и технического оснащения Советской армии. Некоторые предприятия текстильной промышленности были выведены из строя (например, фабрики в Ленинграде (ныне Санкт-Петербурге), Вышнем Волочке, Калинин (ныне Твери), Серпухове. Другие демонтировали оборудование и эвакуировали его. Например, Шелковый комбинат «Красная Роза» эвакуировал производство по двум адресам — Оренбург и Маргилан Узбекской ССР [13, с. 52]. Однако в целом художественная жизнь на текстильных предприятиях не угасла. На фабриках так называемого ивановского «куста» в начале войны продолжали работу художественные мастерские. В 1943 г. на Большой Ивановской мануфактуре была создана студия для повышения квалификации художников по текстилю, организатором и художественным руководителем которой стал живописец А. М. Кузнецов, а заведующей — художник-орнаменталист Л. Н. Проворова. Она внесла огромный вклад в сохранение и возрождение художественных мастерских Ивановской области. В студии занимались 45 человек (художники из Иванова, Тейкова, Шуи, Кохмы). На занятиях читались лекции по истории искусств, изучались образцы народного творчества, делались зарисовки природных мотивов [7].

Восстановление текстильной промышленности началось еще до окончания войны. С 1944 г. не пострадавшие предприятия снова приступили к выпуску печатного

текстиля для населения. В том же году в Москве был создан Центральный ассортиментный кабинет с отделом художественного оформления, который организовывал проведение лекций по искусству для художников и регулярно проводил выставки-смотрины с участием торгующих организаций. «Это позволило выявить качественный уровень продукции каждой из фабрик Советского Союза, выравнять этот уровень, регулировать спрос и предложение» [7, с. 135–148].

После войны раньше других начали возрождать и развивать традиции ситцепечатного дела фабрики г. Иваново и Владимирской области (Большая Ивановская мануфактура, Новая Ивановская мануфактура, ткацко-отделочная фабрика имени рабочего Федора Зиновьева, мануфактуры Сосневская, «Красная Талка», комбинаты имени III Интернационала и имени V Октября Владимирской области). Во главе организованных там художественных мастерских встали опытные руководители: В. Гурковская, О. Богословская, Л. Проворова, И. Мальков, И. Хохлычев, П. Смирнов, М. Гольянов [12, с. 202].

Отправной точкой возрождения художественных мастерских явился творческий отчет художников-текстильщиков на Всесоюзной выставке живописных работ в 1946 г. [11, с. 18]. Выставка способствовала мобилизации художников, определила направление дальнейшей работы.

«По характеру оформления текстиль военных лет ничем не отличался от предвоенного, так как в большинстве случаев ткани набивались по старым валам» [11, с. 148]. То же следует сказать и о первых годах послевоенного времени. В первое послевоенное десятилетие особенности оформления текстиля определялись прежде всего материалом. «Появляются такие устойчивые в промышленном проектировании текстиля термины, как “хлопковый рисунок”, “шелковый рисунок” и т. п., связанные с конкретным материалом — и образно и технологически» [1, с. 215].

Хлопчатобумажные ткани, массовые и дешевые, оформлялись скромнее. Шелк относился к уникальному ассортименту.

В текстильных печатных рисунках доминирующим направлением являлось реалистичное (правдивое) изображение природных и сюжетных мотивов. Обращение к подобной трактовке ведет свое начало с 1930-х гг. Решающая роль здесь принадлежала постановлению ЦК ВКП(б) от 23 апреля 1932 г. «О перестройке литературно-художественных организаций», в котором творческая работа художников была ориентирована на «правильный» реалистический путь. «Реализм в изображении растительных мотивов и новом прочтении традиций народных узоров был попыткой возвращения к “природным истокам орнамента” и “чистому роднику народного искусства”, незамутненному “буржуазным наследием” и “левацкими отклонениями”. В творческую практику вводятся различного рода натурные зарисовки, живописные этюды с натуры» [1, с. 194].

После войны художники были нацелены на возрождение традиций в печатном производстве тканей. Эта тенденция была особенно характерна для ивановской школы.

К концу 1940-х гг. на большинстве крупных текстильных предприятий работали сильные коллективы художников, многие из которых имели ярко выраженное творческое лицо, в коллективах складывались своеобразные традиции. В Москве проектированием рисунка занимались такие известные художники, как Н. Кирсанова, С. Агаян, М. Луговская, В. Складорова, А. Забелина, С. Заславская, И. Кулакова, А. Андреева, Н. Жовтис — шелковый комбинат «Красная Роза»; И. Архангельская, З. Бобкова, Н. Елецкая, А. Подъяпольская — шелковый комбинат им. П. П. Щербакова; Л. Сапфи-

рова, Л. Сирота — Киржачский шелковый комбинат; И. Полешук, Л. Петрова — шелковый комбинат им. Я. М. Свердлова и др. [12, с. 202].

В первое послевоенное десятилетие сотрудничество модельеров и художников фабрик становится более тесным. Так, коллектив художников ХБК «Трехгорная мануфактура» работал совместно с модельерами непосредственно в художественной мастерской фабрики. В процессе создания рисунка они получали консультации по вопросам моделирования и создавали рисунки с учетом особенностей конструкции платья. «Изменения произошли и в расположении мотивов на поверхности материала. Раньше раппорт строился так, что формы рисунка имели нередко направленность в одну сторону. Это создавало большие трудности при раскрое ткани и соединении отдельных кусков в готовом платье. С начала 50-х гг. все чаще прибегают к свободному разнонаправленному расположению узоров» [10, с. 47].

Рисунки с использованием народных мотивов в первые послевоенные годы чаще всего представляют собой имитацию вышивок и ткачества. Это орнаменты мелкого и среднего масштаба, повторяющие строй и характер украинских, молдавских, русских, грузинских и других народных вышивок, и ткачества. Рисунки широко использовались как в хлопке, так и в шелке в платьевом ассортименте (рис. 1).



Рисунок 1 – Рисунки по мотивам народного искусства, 1950-е гг.  
Figure 1 – Drawings based on folk art, 1950s

Особую группу составляют декоративные печатные ткани по народным мотивам, выпускаемые ХБК «Трехгорная мануфактура». С начала 1950-х гг. на этом комбинате начали выпускать рисунки по эскизам Е. Я. Шумяцкой, которая «одна из первых в конце 40-х гг. осознанно обратилась к фольклору...». «Она применяла плоскостной орнамент вместо привычных объемно решенных декоративно-растительных и фигуративных мотивов, моделированных светотенью» [8, с. 42]. Решение в 1–2 цвета делало рисунки декоративными и удобными в производстве, придавало тканям черты монументальности. Похожие работы выполняли и другие художники «Трехгорки», такие, как М. Хвостенко, Е. П. Шаповалова. Характерные особенности их рисунков — небольшой раппорт и обобщенность орнаментальных форм. При этом основным принципом изображения мотивов, заимствованных из народного искусства являлся этнографический характер изображений [12, с. 203].

Особенностью проектирования послевоенного печатного советского текстиля является ориентация на технологический процесс, ассортимент и сырьевой состав

ткани. Тип волокна определял характер рисунка. Влияние оборудования и технологии сказывалось, например, в намеренном создании протоков (небольших участков) белого фона вокруг мотивов при проектировании кроков (рисунков) для прямой печати.

Конец 1950-х – начало 1960-х гг. — время радикальных перемен в общественной и политической жизни СССР.

Новейшие формы искусства того времени были мало знакомы, требовали знаний и «воспитания глаза». Однако в конце 1950-х – начале 1960-х гг. появились публикации и проходили выставки зарубежных и отечественных художников, дистанцировавшихся от классической традиции: французские импрессионисты П. Сезанн, П. Пикассо, Ф. Леже, Л. Корбюзье, члены ОСТА. Параллельно складывалось альтернативное течение. В это время были образованы студия «Новая реальность» Э. М. Белютина, группа «Движение» в Москве, «Стерлигова<sup>1</sup> академия» в Ленинграде.

В начале 1950-х гг. в СССР проникают идеи интернационального стиля, который проявился главным образом в проектировании декоративных тканей. Многие художники-текстильщики были вовлечены в процесс обновления и поиска нового языка текстиля.

Значительное влияние на проектирование текстильных печатных рисунков оказала студия «Новая реальность»<sup>2</sup>, организованная в 1946 г. Э. М. Белютиным, смелым экспериментатором, автором целого ряда академических пособий по искусству и монографий по истории русской академической школы. Студия, по воспоминаниям художников, была центром уникальной системы воспитания творческого начала и неповторимой индивидуальности.

Важным фактором, повлиявшим на активизацию работы текстильных предприятий, явилось создание, реорганизация и активизация деятельности государственных структур, отвечающих за отечественное проектирование в текстильной и легкой промышленности. Это Всесоюзный институт ассортимента изделий легкой промышленности (ВИАЛЕГПРОМ)<sup>3</sup>, а также ряд специальных художественно-конструкторских и исследовательских бюро, таких, как «Специальное художественно-конструкторское бюро одежды Министерства легкой промышленности РСФСР» (СХКБ)<sup>4</sup> и др. Создавались журналы дизайнерской и технологической направленности: «Декоративное искусство СССР» (1957), ставший рупором нового понимания художественных задач, «Техническая эстетика» при ВНИИТЭ (1964) и др.

Важную роль в развитии текстильного дизайна сыграл VI Всемирный фестиваль молодежи и студентов в Москве 1957 г. Его можно назвать «первой ласточкой» в процессе активизации международных контактов. Фестиваль приоткрыл «железный занавес»

<sup>1</sup> Владимир Васильевич Стерлигов (1904–1973) изучал принципы кубизма и супрематизма в Государственном институте художественной культуры у К. С. Малевича. Живописец.

<sup>2</sup> Студия «Новая реальность» организована в 1946 г. В основе работы студии лежала «теория контактности», т. е. стремление человека, контактируя с искусством, восстановить нарушенное под воздействием окружающего мира чувство внутреннего равновесия. В начале 1960-х гг. студия объединяла до 600 человек. В 1962 г. прошли первые большие студийные выставки (Дом кино, Манеж), подвергшиеся острой критике. Несмотря на официальный запрет, с 1964 г. студия возобновила работу в загородном доме Белютина в Абрамцеве. Студийцы устраивали ежегодные отчетные выставки [2].

<sup>3</sup> Центральный ассортиментный кабинет с отделом художественного оформления, созданный еще в 1944 г., был реорганизован в ВИАЛЕГПРОМ в начале 1960-х гг. и располагался на Котельнической набережной, в 1970-е переехал на улицу Вавилова.

<sup>4</sup> СХКБ было реорганизовано в 1970-х гг. в ЦПКТБ (Центральное проектно-конструкторское технологическое бюро).



вес» и перевернул взгляды советских людей на моду, манеру поведения, образ жизни, ускорив процесс перемен. В подготовке к фестивалю были задействованы лучшие силы модельеров, художников по тканям, других мастеров прикладного искусства.

Коллективы московских текстильных предприятий провели огромную работу по созданию новых рисунков для штучных сувенирных изделий (платков) и плательных тканей. «Рисунки отражают современные спортивные темы, русский народный орнамент и темы фестиваля» [4]. «Во время подготовки к фестивалю и, в особенности, в первые годы после его окончания были созданы самые интересные и радикальные произведения “современного стиля”, как правило, выдержанные в духе функционализма» [3, с. 9].

Современное художественное проектирование текстильного рисунка в нашей стране начало формироваться именно с 1960-х гг. [1, с. 220].

Во второй половине 1950-х – начале 1960-х гг. в дизайне текстиля усиливается интерес к древнерусским и народным мотивам. В этот период народное искусство рассматривалось государством как один из способов обогащения духовной культуры и эстетических вкусов населения. Приведем две характерные цитаты: «Художественное творчество народа есть величайшее духовное сокровище. Это такой бесценный дар, которым надо всячески дорожить, не расплескивать, а беречь его» [5, с. 42]. «Декоративное искусство своими корнями уходит в толщу народной культуры, которая и питает его своими соками, поддерживая и развивая в нем здоровое начало» [5, с. 42].

Использование народного творчества было крайне важным элементом работы художников в 1960-е гг. В нем перестали использовать грубое копирование орнаментальных форм, обращая внимание на фактуру, материал, образ, «стремясь воплотить характерные национальные особенности в изделиях функционализма» [3, с. 11]. Активно поддерживались и развивались народные промыслы. Деятельность НИИХП<sup>5</sup> в это время была направлена на их возрождение. Поощрялось и воспитывалось умение художников работать с предметами и мотивами народного творчества, перерабатывать и использовать их при создании произведений. Народные традиции получили образно-эмоциональное осмысление.

Основными приемами, заимствованными из народного искусства особенно в декоративных тканях, были простота композиции, декоративность трактовки, четкость и лаконичность средств выражения. Архаичность форм, огрубленность очертаний, лаконичность цвета — все это как нельзя лучше отвечало требованиям времени.

В начале освоения темы, обращаясь к народному орнаменту, художники практически его цитируют. Подобная практика никого не смущала. Эскизы принимались с большим энтузиазмом.

На иллюстрации (рис. 2(а)) можно видеть образец русской набойки XVI в. Композиция для шелковой ткани (Дарницкий ШК, 1961) представлена на рис. 2(б). Эскиз по композиционному строю очень близок к оригиналу. Орнамент объединяет несколько фрагментов различных набоек. Подкупает свобода, с которой автор обращается с цитируемыми мотивами.

Художники быстро осваивали тему народного творчества, что позволяло им создавать эскизы, основываясь на собственном представлении о народной традиции. Пример такого рисунка — ткань «Колокольцы» (рис. 3).

<sup>5</sup> НИИХП — Московский научно-исследовательский институт художественной промышленности.

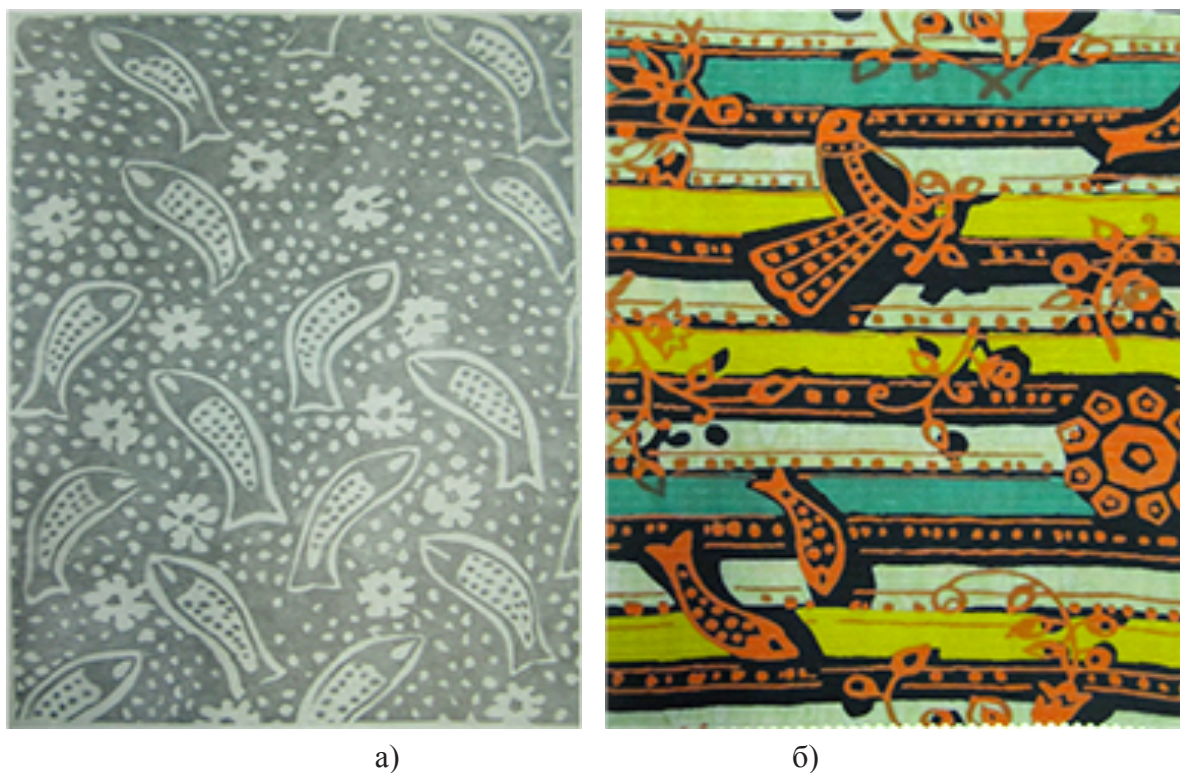


Рисунок 2 – (а) — Русская набойка XVI в.;  
(б) — Ткань с рисунком по мотивам русской набойки. Дарницкий ШК, 1961 г.  
Figure 2 – (a) — Russian printout of the 16<sup>th</sup> century;  
(b) — Fabric with a pattern based on the Russian printout. Darnitsky SHK, 1961



Рисунок 3 – Н. В. Кирсанова, ткань «Колокольцы», 1958 г.  
Figure 3 – N. V. Kirsanova, fabric “Bells”, 1958

К середине 60-х гг. XX в. обращение с народным орнаментом становится более свободным. Пример представлен на рис. 4. Здесь можно видеть подготовительные зарисовки и итоговую работу, созданную в 1965 г. художницей ШК «Красная роза» И. Ю. Студеновой на тему архангельских прялок конца XIX в. Автор делает подробные зарисовки с фиксацией цвета. Затем ищет композиционное построение. Следует отметить, что сама форма прялок мало пластична, и автор располагает их самым простым и естественным способом, чередуя на плоскости. Чтобы превратить рисунок в текстильный орнамент, художница решает сделать акцент на внутренней их орнаментации, тем более что геометрический рисунок сам по себе декоративен и созвучен своей пластикой общему стилистическому направлению того времени. Она лишает мотивы резьбы объема, делает их ажурными, яркими, включает цветные плоскости и графику. В результате печатный рисунок приобретает выразительность. Свобода, с которой И. Ю. Студенова обращается с мотивом, очень близка к западным рисункам середины 1960-х гг.

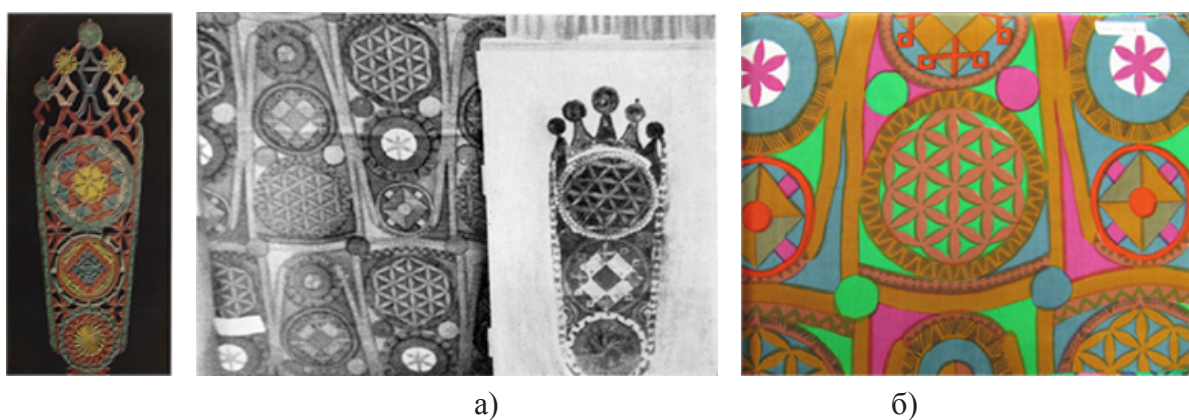


Рисунок 4 – (а, б) — И. Студенова. Подготовительная зарисовка и готовый рисунок на ткани «Прялки». Колорист Багданова. Крепдешин, ШК «Красная Роза», 1965 г.  
 Figure 4 – (a, b) — I. Studenova. Preparatory sketch and finished drawing on the fabric of the “Spinning wheel”. Bogdanov's colorist. China silk, SHK “Red Rose”, 1965

Наиболее существенной тенденцией в использовании народных мотивов является постановка и решение исключительно художественных задач. Рисунки этой темы делятся на два вида:

- рисунки с использованием мотивов народного орнамента;
- рисунки с изображением сюжетных композиций народного искусства.

В текстильных композициях **первой группы** используются мотивы разных видов народного искусства без включения фигуратива. Это узоры вятской игрушки, чеканки, народной резьбы и росписи по дереву, ювелирной скани, керамики и др. Примером может служить работа Н. М. Жовтис «Скань» (рис. 5 (б)) или более поздний рисунок ШК «Красная роза» на тему архангельской росписи (рис. 6). Подобные рисунки своей пластикой и выбором мотивов предвосхищают появление рисунков психоделического характера конца 1960-х гг.



а)

б)

Рисунок 5 – (а) — З. Зенкова шкатулка со сканым узором, 1959 г.;  
(б) — Н. М. Жовтис. Рисунок по мотивам сканых узоров «Скань»,  
ШК «Красная Роза». Крепдешин. 1967 г.

Figure 5 – (a) — Z. Zenkova casket with a gold pattern, 1959;  
(b) — N. M. Zhovtis. Drawing based on the gimp patterns “Scan”,  
the SHK “Red Rose”. China silk. 1967



а)

б)

Рисунок 6 – (а) — Н. Н. Гуллер, рисунок с мотивами русского орнамента. колорист Богданова.  
ШК «Красная Роза». Крепдешин, 1965–1967 гг.;

(б) — Е. Борзакова, Рисунок по мотивам резьбы по дереву,  
колорист М. А. Державина. ШК «Красная Роза». Крепдешин, 1967 г.

Figure 6 – (a) — N. N. Guller, drawing with motifs of Russian ornament. Bogdanov's colorist. SHK  
“Red Rose”. China silk, 1965-1967;

(b) — E. Borzakova, Drawing based on wood carving, colorist M. A. Derzhavin.  
SHK “Red Rose”. China silk, 1967

В интерпретации и переработке сюжетных композиций **второй группы** многое зависело от технологических особенностей печатного производства. Рисунки для шелковых тканей решены более условно, чем для хлопка, построены на цветных пятнах и штрихах. Композиция их динамична и экспрессивна. Широко используется техника «сухой кисти», акварельные мазки, наложение цветов. С помощью этих живописных техник рисунки приобретают современный характер. Художники часто использовали контур, отделяющий декоративно решенный мотив от фона.

Яркий пример этого направления — творчество таких художников шелкового комбината «Красная роза», как Н. В. Кирсанова, Н. М. Жовтис, С. А. Заславская, И. Ю. Студенова, Т. Г. Гантели, А. А. Андреева. Например, знаменитая «Вятская игрушка» Н. В. Кирсановой (рис. 7 (а)) сразу вызывает визуальные ассоциации с народным источником (рис. 7 (б)), но мотивы преобразованы в текстильный орнамент. Плоские, без объема, стилизованные фигурки нарядны и декоративны. Их формы, напоминающие яркие лоскуты, лишены объема и контрастируют с черным фоном в виде неровных мазков. В узоре преобладают округлые плавные контуры, сочные мазки сохраняют эскизность и передают творческую манеру мастера. Работы Н. В. Кирсановой вообще отличаются особой декоративностью. В них чувствуется индивидуальный почерк художника



а)



б)

Рисунок 7 – (а) — Н. В. Кирсанова. рисунок для шелковой ткани «Вятская игрушка», 1958 г.

(б) — Дымковская игрушка. 1930-е гг.

Figure 7 – (a) — N. V. Kirsanova. Drawing for silk fabric “Vyatka toy”, 1958.

(b) – a Dymkovo toy. The 1930s

Иногда в рисунке соединялось несколько видов народного орнамента. Яркий пример — работа Илюшкиной (рис. 8), совместившая мотивы резьбы по дереву и сканого узора.

В целом, группу этих рисунков объединяет праздничность, национальный колорит, сложная разработка предметных изображений и сюжетная наполненность.

Тема фигуратива была широко представлена и на хлопчатобумажных предприятиях. Здесь оставались сильными исторические традиции ситцепечатания. Рисунки сохраняли образную связь с набойкой. Они лаконичны, плоскостны, графичны (часто используется один цвет). Эта связь видна в работах художницы ХБК «Трехгорная мануфактура» Е. Я. Шумяцкой.

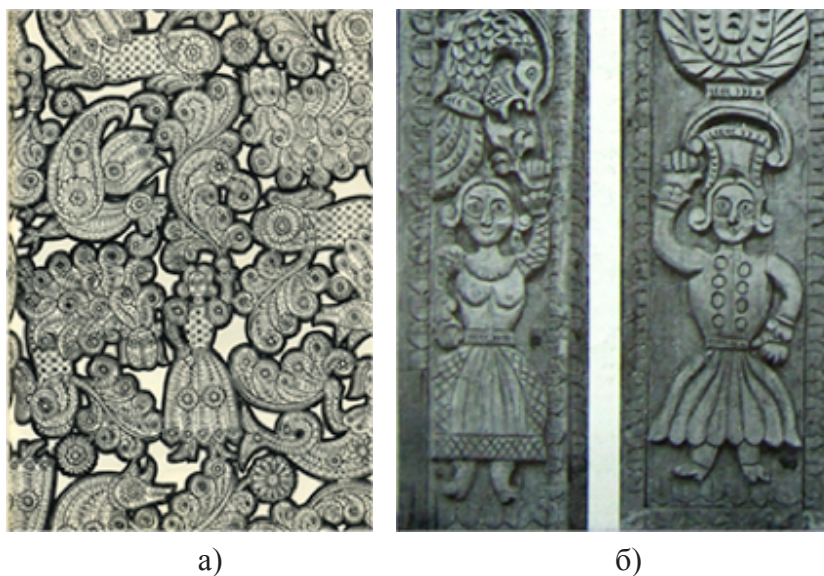


Рисунок 8 – (а) — Детали дома Мохова. Резьба по дереву. 1889 г.  
Село Николо-Погост. Балахнинский р-н. Горьковская обл.  
(б) — В. А. Илюшкина. Рисунок на хлопчатобумажной ткани «Русский мотив». Сатин  
Figure 8 – (a) — Details of the Mokhov's house. Wood carving. 1889.  
The village of Nikolo-Pogost. Balakhninsky district of the Gorky region.  
(b) — V. A. Plyushkina. Drawing on cotton fabric "Russian motif". Satin

Е. Я. Шумяцкая положила начало направлению рисунков для декоративных тканей в духе русской набойки, создав для советского текстиля новый ассортимент занавесочной бязи (рис. 9 (б-в)). Многие ее работы созданы по мотивам пряничных и набойных досок. Графичность изображения достигается за счет ясного, легко читаемого композиционного строя, лаконичного колорита и многодельной разработки мотивов. Портьерные рисунки Е. Я. Шумяцкой органично входили в быт, стилистически объединялись с убранством лаконичных функциональных интерьеров.

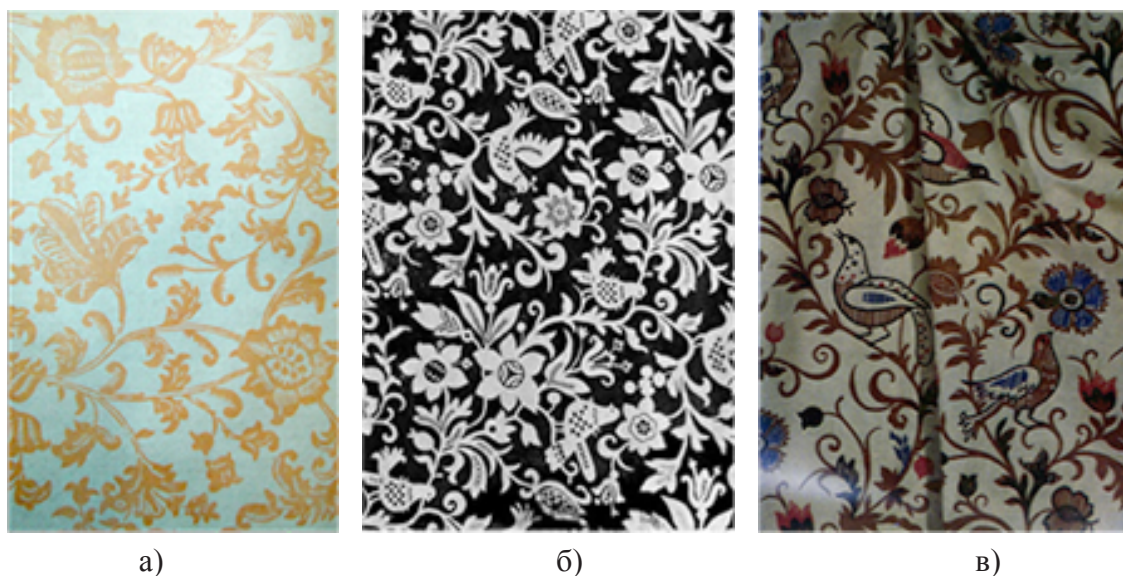


Рисунок 9 – (а) — Русская набойка, XVII в.  
(б), (в) — Е. Я. Шумяцкая. Портьерные ткани с рисунком по мотивам русской набойки, 1960-е гг.  
Figure 9 – (a) — Russian print, 17 century.  
(b), (c) — E. Ya. Shumyatskaya. Curtain fabrics with a pattern based on the Russian print, 1960s

В творчестве других художников «Трехгорки» — Е. П. Шаповаловой, Л. Ф. Савченко, В. В. Адамовой, Н. Н. Зыслиной — также доминировали эскизы графического характера.



а)



б)

**Рисунок 10 – Рисунки художников Московской Первой Ситценабивной фабрики.**

(а) — Д. Я. Финкельштейн. ткань с рисунком по мотивам искусства Хохломы. «Жар-птица», 1960-е гг.

(б) — Иванова, Сальникова. Хохломская роспись. Набор для варенья.

**Figure 10 – Drawings by artists of the Moscow First Cotton Factory.**

(а) — D. J. Finkelstein. fabric with a pattern based on the art of Khokhloma. “Firebird”, 1960's.

(б) — Ivanova, Salnikova. Khokhloma painting. A set for jam

Тему народного орнамента и фигуратива широко используют художники Первой Московской ситценабивной фабрики: А. В. Иванова, М. В. Кобозева, Д. Я. Финкельштейн, Г. И. Васильева, С. А. Малахова, В. И. Илюшкина и др. Здесь каждый художник имел свой индивидуальный почерк и излюбленные темы.

Мотивами для рисунков А. В. Ивановой служили народная вышивка и набойка. Д. Я. Финкельштейн обращалась к мотивам хохломы. Ее рисунок с фантастической жар-птицей в золотисто-малиновом колорите запоминается яркостью и декоративностью (рис. 10 (а)). Художница повторяет пластику, но не колорит хохломской росписи, вносит легкость текстильного орнамента в изображение. Рисунки С. А. Малаховой отличает сочетание тонкой графики с мягким цветовым решением. В. И. Илюшкина использует декоративность народных вышивок и росписи по дереву.

Текстильные орнаменты конца 1950-х – первой половины 1960-х гг., созданные по народным мотивам, в зависимости от назначения и характера производства отличаются по построению. В шелковых тканях плательного назначения оно более свободное, в хлопчатобумажных — регулярное, сохраняющее связь с набойкой. Для тканей этого направления характерна подчеркнута плоскостная трактовка, которая выражается в графической манере исполнения, применении контура, штрихов, цветных плоскостей. Орнаменты отличаются лаконичностью цвета и декоративностью. Сохраняя общие черты присущие стилистике времени, рисунки отражали творческий почерк своих творцов.

Этот период положил начало дальнейшему развитию темы народного искусства в текстиле в последующие десятилетия.

В конце 1960-х гг. в текстильном орнаменте на тему народного искусства происходят изменения. На смену угловатым эскизным формам приходят тесно сплетенные округлые линии и завитки. На рис. 6 (а, б) можно видеть активное влияние международной моды, в частности психоделического орнамента. Мотив взят из архангельской белоземельной росписи, но построение, членение орнамента на цветные плоскости, динамика завитков принципиально отличаются от трактовок конца 1950-х – середины 1960-х гг. Другой пример представлен на рис. 6 (а). Здесь изображения птиц, включенных в круги, накладываются на дугообразные, орнаментированные формы. Приобретая экспрессию и динамику, рисунок теряет ясность построения.

Последнее четырехлетие знаменуется изменениями в печатном рисунке.

С 1966–1967 гг. текстильный орнамент начинает эволюционировать. Проследить эти изменения можно в нескольких направлениях.

На смену огрубленным формам приходят тесно сплетенные, без протоков фона и контуров, тягучие линии и завитки, цветные заливки неправильных по форме плоскостей. Иногда в них прочитываются мотивы русских орнаментов, но чаще рисунки теряют образительность под влиянием международной моды на психоделические рисунки, в частности, эскизы, берущие начало в творчестве Эмилио Пучи. Для них характерен напряженный, приподнятый колорит.

Направленность проектирования на международную моду приводит к появлению ажурных рисунков с «восточными огурцами», пластика которых берет начало в молодежной культуре хиппи. Следует сказать, что этот мотив, характерный для русских ализариновых ситцев, стал любим многими художниками.

На рубеже 1970-х гг. появляются рисунки, составленные по принципу лоскутности, также берущие начало в субкультуре хиппи.

#### **Выводы**

На протяжении рассматриваемого периода рисунки, созданные по мотивам народного искусства, претерпевают изменения. Сначала это цитирование с небольшими изменениями, затем преобразование в духе интернационального стиля и, наконец, следование международной моде.

Период 1960-х гг. в СССР ознаменовался большим интересом к народному искусству, который поддерживался на уровне правительства.

На художественное проектирование текстиля 1960-х гг. оказывали влияние идеи «интернационального стиля», экспериментальные поиски неофициального искусства того времени, международные контакты.

Рисунки конца 1960-х гг. теряют свою эскизность, эмоциональную напряженность, ясность построения, использование живописных техник. На первый план выходят плавная орнаментальность и равномерность заполнения. Линия становится тонкой, разделяющей границы мотивов и фона.

#### **СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ**

- 1 *Бесчастнов Н. П., Журавлева Т. А.* Художественное проектирование текстильного печатного рисунка. Учеб. пособие. М.: Изд-во МГТУ им. А. Н. Косыгина, 2003. 294 с.
- 2 Каталог выставки студии Элия Белютина. От Манежа до Манежа. М.: Сов. художник, 1990. 97 с.
- 3 *Красильникова Т. В.* «Современный стиль» в советском декоративно-прикладном искусстве периода оттепели: автореф. дис. ... канд. искусствоведения. М., 2004. 20 с.



- 4 *Левацкий И. Л.* Навстречу VI Всемирному фестивалю молодежи и студентов // Текстильная промышленность. 1957. № 7. С. 47–50.
- 5 *Михайлова Н. А.* «Красоту в жизнь» Декоративное искусство. М.: Сов. художник, 1960. № 1. С. 1–3.
- 6 *Рудин Н. Г.* За высокое мастерство художественного оформления текстильных изделий // Текстильная промышленность. 1955. № 8. С. 9.
- 7 *Соловьев В. Л., Болдырева М. Д.* Ивановские ситцы. М.: Легпромбытиздат, 1987. 224 с.: ил.
- 8 *Соловьева Л.* Творчество Е. Шумяцкой // Декоративное искусство СССР. М.: Сов. художник, 1979. № 8. С. 42–44.
- 9 *Соловьева Е.* Наша мода // Декоративное искусство СССР. М.: Сов. художник, 1963. № 6. С. 42–47.
- 10 *Стриженова Т. К.* Текстиль // Советское декоративное искусство, 1945–1975: Очерки истории. М.: Искусство, 1989. С. 45–54.
- 11 *Стриженова Т. К., Алпатова И. А.* Текстиль // Советское декоративное искусство 1917–1945: Очерки истории. М.: Искусство, 1984. С. 135–147.
- 12 *Щербакова А. В., Морозова Е. В.* Художественная жизнь отечественных текстильных предприятий во время войны и первые послевоенные годы. Сб. ст. VI Междунар. научн.-технич. конф. «Дизайн, технологии и инновации в текстильной и легкой промышленности» (ИННОВАЦИИ-2020). М.: Изд-во РГУ им. А. Н. Косыгина, 2020. Ч. 3. С. 200–203.
- 13 Юбилей рабочей семьи: к 100-летию Московского комбината им. Розы Люксембург «Красная Роза». М.: Прогресс, 1975. 103 с. ил.

\*\*\*

© 2022. **Ekaterina.V. Morozova**  
Russia, Moscow

© 2022. **Angela.V. Shcherbakova**  
Russia, Moscow

### EVOLUTION OF FOLK ART MOTIFS IN DOMESTIC PRINTED TEXTILES OF THE 40–60S OF THE 20<sup>TH</sup> CENTURY

**Abstract:** The paper deals with design features of drawings using motifs of folk art at domestic enterprises producing printed textiles. Domestic textiles of the post-war years may be roughly divided into three periods. The patterns of the first post-war years and the beginning of the 1950s keep a stylistic unity with the pre-war period. Most of the drawings associated from our perspective with the image of the 60s were created in a rather short period of 1956–1965 and expressed themselves in bright rich ornaments. In the last four years, there has been a gradual evolution of textile patterns towards the organic plastics of Art Nouveau and “refinement” of forms, which create uniform filling of the fabric’s plane. The restoration of the textile industry began even before the end of the war. Since 1944, the unaffected enterprises resumed producing printed textiles for the population. In the first post-war years, drawings with the use of folk

motifs most often represented an imitation of embroidery and weaving. The end of the 1950s and the beginning of the 1960s came to be a time of radical changes in a social and political life of the USSR. The artistic design of textiles comes under the influence of ideas of “international style”, the experimental search for unofficial art of the time, and international contacts. The motifs of folk art receive a figurative and emotional interpretation.

**Keywords:** Soviet printed textiles, design of printed textile designs, plot-thematic drawings of the 60s of the twentieth century, folk art motifs, the influence of international fashion, transformation, stylization, ornamental artists, the evolution of textile ornament, assortment groups, experimental searches.

**Information about the authors:**

Ekaterina V. Morozova — PhD in Arts, Associate Professor of the department “Decorative and applied arts and art textiles”, A. N. Kosygin Russian State University (Technologies. Design. Art), Sadovnicheskaya St., 33, bldg.1, 117997 Moscow, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0663-0498> E-mail: morosowa8888@rambler.ru

Anzhela V. Shcherbakova — PhD in Arts, associate professor of the “Decorative and applied arts and art textiles”, A. N. Kosygin Russian State University (Technologies. Design. Art), Sadovnicheskaya St., 33, bldg.1, 117997 Moscow, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8476-2648> E-mail: shherbakova-av@rguk.ru

**Received:** February 18, 2021

**Approved after reviewing:** July 07, 2021

**Date of publication:** March 28, 2022

**For citation:** Morozova E. V., Shcherbakova A. V. Evolution of folk art motifs in domestic printed textiles of the 40–60s of the 20<sup>th</sup> century. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2022, vol. 63, pp. 332–347. (In Russian) <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-332-347>

**REFERENCES**

- 1 Beschastnov N. P., Zhuravleva T. A. *Khudozhestvennoe proektirovanie tekstil'nogo pechatnogo risunka. Uchebnoe posobie* [Artistic design of textile printed design. Tutorial]. Moscow, Izdatel'stvo MGTU im. A. N. Kosygina Publ., 2003. 294 p. (In Russian)
- 2 *Katalog vystavki studii Eliia Beliutina. Ot Manezha do Manezha* [Catalog of the exhibition of the studio of Elia Belyutina. From Manege to Manezh]. Moscow, Sovetskii khudozhnik Publ., 1990. 97 p. (In Russian)
- 3 Krasil'nikova T. V. “Sovremennyi stil'” v sovetskom dekorativno-prikladnom iskusstve perioda ottepeli [“Contemporary style” in Soviet decorative and applied art of the thaw period: PhD thesis, summary]. Moscow, 2004. 20 p. (In Russian)
- 4 Levatskii I. L. Navstrechu VI Vsemirnomu festivaliu molodezhi i studentov [Towards the VI World Festival of Youth and Students]. *Tekstil'naia promyshlennost'*, 1957, no 7, pp. 47–50. (In Russian)
- 5 Mikhailova N. A. “Krasotu v zhizn'” Dekorativnoe iskusstvo [“Beauty in life” Decorative art]. Moscow, Sovetskii khudozhnik Publ., 1960, no 1, pp. 1–3. (In Russian)
- 6 Rudin N. G. Za vysokoe masterstvo khudozhestvennogo oformleniia tekstil'nykh izdelii [For excellence in art decorating of textile products]. *Tekstil'naia promyshlennost'*, 1955, no 8, p. 9. (In Russian)

- 7 Solov'ev V. L., Boldyreva M. D. *Ivanovskie sitty* [Ivanovo's calico]. Moscow, Legprombytizdat Publ., 1987. 224 p.: il. (In Russian)
- 8 Solov'eva L. Tvorchestvo E. Shumiatskoi [Creativity E. Shumyatskaya]. *Dekorativnoe iskusstvo SSSR* [Decorative art of the USSR]. Moscow, Sovetskii khudozhnik Publ., 1979, no 8, pp. 42–44. (In Russian)
- 9 Solov'eva E. Nasha moda [Our fashion]. *Dekorativnoe iskusstvo SSSR* [Decorative art of the USSR]. Moscow, Sovetskii khudozhnik Publ., 1963, no 6, pp. 42–47. (In Russian)
- 10 Strizhenova T. K. Tekstil' [Textile]. In: *Sovetskoe dekorativnoe iskusstvo, 1945–1975: Ocherki istorii* [Soviet decorative art, 1945–1975: Essays on history]. Moscow, Iskusstvo Publ., 1989, pp. 45–54. (In Russian)
- 11 Strizhenova T. K., Alpatova I. A. Tekstil' [Textile]. In: *Sovetskoe dekorativnoe iskusstvo 1917–1945: Ocherki istorii* [Soviet decorative art, 1945–1975: Essays on history]. Moscow, Iskusstvo Publ., 1984, pp. 135–147. (In Russian)
- 12 Shcherbakova A. V., Morozova E. V. *Khudozhestvennaia zhizn' otechestvennykh tekstil'nykh predpriatii vo vremia voiny i pervye poslevoennye gody Sbornik statei VI Mezhdunarodnaia nauchno-tekhnicheskaiia konferentsiia "Dizain, tekhnologii i innovatsii v tekstil'noi i legkoi promyshlennosti" (INNOVATsII-2020)* [Artistic life of domestic textile enterprises during the war and the first post-war years Collection of papers VI International Scientific and Technical conference "Design, technologies and innovations in textile and light industry" (INNOVATIONS-2020)]. Moscow, Izdatel'stvo RGU im. A. N. Kosygina Publ., 2020, part 3, pp. 200–203. (In Russian)
- 13 *Iubilei rabochei sem'i: k 100-letiiu Moskovskogo kombinata im. Rozy Liuksemburg "Krasnaia Roza"* [Jubilee of a working family: to the 100th anniversary of Rosa Luxemburg Moscow plant "Red Rose"]. Moscow, Progress Publ., 1975. 103 p. il. (In Russian)

Рецензии  
Reviews

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-348-353>

УДК 821.161.1.0

ББК 83.3(2Рос=Рус)51

Рецензия на книгу / Book Reviews

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

© 2022 г. Н. В. Патроева  
г. Петрозаводск, Россия

© 2022 г. А. А. Лебедев  
г. Петрозаводск, Россия

**РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ: ФЕОФАН ПРОКОПОВИЧ.  
ОБ ИСКУССТВЕ РИТОРИЧЕСКОМ ДЕСЯТЬ КНИГ /  
ПЕР. Г. А. СТРАТАНОВСКОГО; ОТВ. РЕД. С. И. НИКОЛАЕВ;  
ПОДГОТ. ТЕКСТА Е. В. МАРКАСОВОЙ, С. И. НИКОЛАЕВА;  
КОММЕНТ. Е. В. МАРКАСОВОЙ; НАУЧ. РЕД. ПЕР. Е. В. ВВЕДЕНСКАЯ.  
М.; СПБ.: АЛЬЯНС-АРХЕО, 2020. 488 С.**

***Информация об авторах рецензии:***

Наталья Викторовна Патроева — доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой русского языка, Петрозаводский государственный университет, пр. Ленина, д. 33, 185910 Республика Карелия, г. Петрозаводск, Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3836-6393> E-mail: [nvpatr@list.ru](mailto:nvpatr@list.ru)

Александр Александрович Лебедев — старший преподаватель кафедры русского языка, Петрозаводский государственный университет, пр. Ленина, д. 33, 185910 Республика Карелия, г. Петрозаводск, Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9939-9389> E-mail: [perevodchik88@yandex.ru](mailto:perevodchik88@yandex.ru)

***Дата поступления:*** 18.04.2021

***Дата одобрения рецензентами:*** 20.09.2021

***Дата публикации:*** 28.03.2022

***Для цитирования:*** Патроева Н. В., Лебедев А. А. Рецензия на книгу: Феофан Прокопович. Об искусстве риторическом десять книг / пер. Г. А. Стратановского; отв. ред. С. И. Николаев; подгот. текста Е. В. Маркасовой, С. И. Николаева; коммент. Е. В. Маркасовой; научн. ред. пер. Е. В. Введенская. М.; СПб.: Альянс-Архео, 2020. 488 с. // Вестник славянских культур. 2022. Т. 63. С. 348–353. <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-348-353>

Имя Феофана Прокоповича (1681–1736) в истории славянской эстетической мысли по праву одно из важнейших: не только сподвижник Петра Первого и видный

политический деятель первой трети XVIII столетия, богослов и проповедник, но и поэт, ритор, переводчик послепетровского времени.

Написанные на латыни поэтика (“*De arte poetica*”) и риторика (“*De arte rhetorica libri X*”) Феофана Прокоповича, прочитанные как курсы лекций 1705–1707 гг. в Киево-Могилянской академии и не имевшие долгое время печатного воплощения, как и перевода с латинского на русский, распространялись только в списках<sup>1</sup>, но при этом активно использовались в процессе преподавания церковного красноречия в духовных училищах России<sup>2</sup>. Более двух с половиной веков «Искусство риторическое» было известно лишь во фрагментарных переводах на русский язык (см.: [3; 1]). В основу рецензируемой книги положен первый полный перевод «Риторики» Феофана Прокоповича на русский язык, выполненный филологом-классиком, переводчиком греческих и новолатинских авторов Георгием Андреевичем Стратановским и первоначально предназначавшийся для предполагавшегося в начале 1960-х гг. издания, которое должно было дополнить перечень произведений, включенных редактором И. П. Ереминым в «Сочинения» Феофана Прокоповича, в том числе его «Поэтику», также переведенную Г. А. Стратановским [4].

Наша рецензия посвящена не содержанию Феофановой риторики, а научному ее новейшему изданию, поэтому отметим только, что композиция «Об искусстве риторическом» десять книг для просвещения российского юношества, оба вида красноречия изучающего на благо веры и отечества, преподобным отцом Феофаном Прокоповичем преподаваемые в Киеве, в знаменитой православной академии Могилянской в год 1706» включает, помимо «Предисловия», состоящие из шести — двенадцати глав разделы, посвященные значению и пользе красноречия, «изобретению доказательств» и «амплификации», «диспозиции», стилю, «способу изображения душевных состояний», приемам сочинения «историй и посланий», «судебному и совещательному роду речей», «парадному (цветистому)» роду речей, духовному красноречию, памяти и произнесению. Назначение и содержание десяти глав вполне отвечают античным традициям, диктовавшим пятичастную структуру для риторических руководств, состоявших обычно из инвенции (нахождения, изобретения темы), диспозиции (расположения), элокуции (способов изложения) — см. Книги II–IV, мемории (способов запоминания речи) и акции (исполнения, произнесения) — см. Книгу X, но эти «общие места» дополнены у Ф. Прокоповича объяснением концепции всего курса красноречия (Книга I), а также изложением вопроса об управлении собственными чувствами и слушательским восприятием — «возбуждением страстей» (Книга V) и рекомендациями по составлению речей разных жанров (Книги VI–IX), тесно связанными с Феофановой поэтикой («Об искусстве красноречия»).

Перевод риторики Г. А. Стратановским оставляет впечатление превосходного, точно отражающего стиль эпохи не только на лексическом, но и на грамматическом уровне текстовой организации, о чем свидетельствуют уже начальные строки Феофана «Предисловия» (с. 19): «Вступив в гимнасий красноречия, знайте, новые риторы, что вы стремитесь к предмету настолько почтенному и настолько полезному, что им стоит овладеть и ради него самого, и ради блага веры и родины, а не только Вашего!»

<sup>1</sup> Первое академическое издание на латыни появилось только в 1982 г. См.: [7].

<sup>2</sup> О том, что красноречие, например, в московской Славяно-греко-латинской академии преподавалось с опорой на сочинение Феофана, свидетельствует хранящаяся в Отделе рукописей РГБ рукопись “*Praecepta rhetorica a Theophane Procopovicz...*” 1750 г. из собрания библиотеки Московской православной духовной академии (Ф. 173. II, № 86, 139 л.). См.: [6].

Открывается книга написанном академиком РАН Сергеем Ивановичем Николаевым и доктором филологических наук Еленой Валерьевной Маркасовой введением, вбирающим очень важный для понимания предпринятого создателями научного издания классического риторического трактата сведения: об истории появления перевода Г. А. Стратановского (машинописный второй экземпляр был передан, как об этом сообщается на с. 9, С. И. Николаеву сыном переводчика — поэтом С. Г. Стратановским), о списках «Риторика», использованных при подготовке издания 2020 г., и принципах комментирования ее текста. Так, в частности, указывается, что переводческий труд был выполнен по двум спискам «Риторика» Ф. Прокоповича, однако С. И. Николаев и Е. В. Маркасова сочли целесообразным при подготовке научного издания, «с одной стороны, восполнить лакуны, содержащиеся в этих двух списках, а с другой — исправить испорченные или непонятные места, основываясь на лучше сохранившемся тексте или на более релевантных чтениях» (с. 10).

Во введении объясняются принципы составления комментариев к «Риторике» Ф. Прокоповича: составители труда стремятся сочетать методику текстологического комментария (примененную, например, Р. Лахманн в издании трактата на латыни в 1982 г.) с комментарием культурно-историческим<sup>3</sup>, связанным теми или иными лицами и событиями или с эволюцией эстетической мысли<sup>4</sup>, и собственно филологическим, нацеленным прежде всего на выявление характерных для риторической традиции прошлого «общих мест»<sup>5</sup>, аллюзий и реминисценций<sup>6</sup>, пояснение некоторых терминов<sup>7</sup> и т. п. Богатство комментариев, сопровождающих перевод риторического руководства, представляется полезным с точки зрения не только усиления интереса потенциального адресата к старинной книге, но и расширения читательского культурного тезауруса. Кроме того, как отмечают сами редакторы, встречающиеся в комментариях указания на степень точности Феофанова цитирования или ошибочной отсылке (ошибочном приписывании Феофаном извлечения тому или иному автору) либо формулировки «Источник не установлен», «В указанном тексте цитата не найдена» могут быть очень полезны «для дальнейших исследований памятника» (с. 16). На наш взгляд, разнообразие представленных в поэтике и риторике Ф. Прокоповича терминов, классифицирующих тропы и фигуры речи, жанры и стили, иллюстраций из ранних трактатов по искусству

<sup>3</sup> Например: «**П. Сципион** — Публий Корнелий Сципион Африканский (235–183 до н.э.) — римский полководец» (с. 173); «<...> **что было взято из Гимеры** — город Гимера был разграблен карфагенянами в 408 г. до н.э.» (с. 174).

<sup>4</sup> Например, на с. 150: «<...> **речь разделяется на три... главные части**. Феофан Прокопович отступает от взглядов Цицерона, называющего шесть частей речи (exordium, narratio, partitio, confirmatio, reprehension, conclusion; ср.: Cic. Inv. 19), но далее использует его классификацию вступлений».

<sup>5</sup> Например: «**Оратора <...> слушают так ненасытно, что нередко боятся, как бы он не перестал...** Общее место. Использовано также митрополитом московским и коломенским Платоном Левшинным (1737–1812) в описании епископа Псковского и Нарвского Гедеона Криновского (ок. 1726–1763), см.: Платон (Левшин), митр. Цветущая сложность: жизни и творений. М., 2013. С. 20» (с. 24).

<sup>6</sup> Например, комментарий к строке из «Предисловия» Феофана на с. 20: «**Приглашает вас к общественной деятельности <...> родина, просит [вашей помощи] <...> церковь, <...> зовет сама слава <...>** Аллюзия на описание целей обучения риторике у Цицерона: “себе во славу, друзьям в пользу и государству во благо”, см.: Cic. De Orat. I: 34».

<sup>7</sup> Например: «<...> **доказательство принимает вид парентезы...** В риторике под этим термином подразумевалась не просто вставная конструкция, а фигура порядка слов, имеющая разные функции в зависимости от объема, типа отношений с основной темой, интонационным оформлением» (с. 135).

красноречия, создает важную основу для будущих лексикографических<sup>8</sup> и лингвопоэтических<sup>9</sup> трудов.

Богатство комментариев и справочного аппарата книги свидетельствует о том, как много труда вложили редакторы в петербургское издание Феофановой риторики. Затекустовый указатель, касающийся исторических деятелей, ораторов, писателей прошлого, мифологических и библейских персонажей, позволяет оценить частотность использования того или иного имени, как и круга с ним связанных источников иллюстративного материала, в сочинении Ф. Прокоповича. Библиографический указатель включает избранные труды российских и зарубежных ученых, посвященные творчеству Ф. Прокоповича, издания его курса гражданского и церковного красноречия на латинском и украинском языках.

Русский перевод риторики — тот фундамент, который обусловит усиление интереса исследователей к «словам» и речам Феофана Прокоповича как примерам воплощения его рекомендаций в собственном творчестве. Выражаем надежду, что введение в научный обиход русского перевода “*De arte rhetorica libri X*” Феофана Прокоповича, являющегося, кроме всего прочего, хрестоматией уникальных примеров из риторических трактатов, даст новый импульс для активизации филологических штудий в области истории русского литературного языка и словесности XVIII в., эволюции риторической системы, исторической стилистики, творческого наследия Ф. Прокоповича, формирования языка гуманитарных наук в процессе его усвоения на славянской почве.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- 1 *Вомнерский В. П.* Стилистическое учение М. В. Ломоносова и теория трех стилей. М.: Изд-во МГУ, 1970. 209 с.
- 2 *Патроева Н. В.* Тропы и фигуры «речений» и «предложений» в риторике и стихотворениях М. Ломоносова (по материалам словарей) // *Славянская историческая лексикология и лексикография*. 2019. № 2. С. 79–85.
- 3 *Петров Н. И.* Выдержки из рукописной риторики Ф. Прокоповича, содержащие в себе изображение папистов и иезуитов // *Труды Киевской духовной академии*. 1865. № 4. С. 614–637.
- 4 *Прокопович Ф.* О поэтическом искусстве // *Прокопович Ф.* Сочинения / под ред. и с предисл. И. П. Еремина. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР. Ленинградское отделение, 1961. С. 335–455.
- 5 *Риторика М. В. Ломоносова* / под науч. ред. П. Е. Бухаркина, С. С. Волкова, Е. М. Матвеева. СПб.: Нестор-История, 2017. 632 с.
- 6 Феофан Прокопович (1681–1736). Наставление по риторике [рукопись] / Семенов Василий, писец. [Б.м.], середина ... С. 1 (rsl.ru). URL: <https://dlib.rsl.ru/viewer/01005066929#?page=1> (дата обращения: 18.04.2021).
- 7 *De arte rhetorica libri X: Kijoviae 1706 / Feofan Prokopovič; mit einer einl. Unters. u. Komment. hrsg. nach zwei Hs. Aus den Beständen der Kiever Zentr. Akad.-Bibl. von*

<sup>8</sup> Примером лексикографического издания, в основу которого положены «Краткое руководство к красноречию» и «Краткое руководство к риторике» М. В. Ломоносова, служит включенный в состав подготовленной сотрудниками ИЛИ РАН коллективной монографии словарь «Риторика М. В. Ломоносова. Тропы и фигуры» [5].

<sup>9</sup> Так, уже появились статьи, созданные по материалам словаря «Риторика М. В. Ломоносова» и свидетельствующие о востребованности изданий старых риторик и лексикографических их описаний в современном филологическом сообществе, например: [2].

R. Lachmann; Handschriftredaktion. B. Uhlenbruch. Köln; Wien: Böhlau, 1982. CXI, 515 S.

\*\*\*

© 2022. Natal'ya V. Patroeva  
Petrozavodsk, Russia

© 2022. Aleksandr A. Lebedev  
Petrozavodsk, Russia

**BOOK REVIEW: FEOFAN PROKOPOVICH.  
TEN BOOKS ON RHETORICAL ART / TRANSLATED BY G. A. STRATANOVSKY;  
TEXT PREPARATION BY S. I. NIKOLAEV; TEXT EDS BY E. V. MARKASOVA,  
S. I. NIKOLAEV; COMMENTS BY E. V. MARKASOVA;  
SCIENTIFIC EDITORIAL TRANSLATION BY E. V. VVEDENSKAYA.  
MOSCOW, ST. PETERSBURG, ALLIANCE-ARCHEO PUBL., 2020. 488 P.**

**Abstract:** The monograph is a commented translation of the most important monument of Russian aesthetic thought of the first quarter of the 18<sup>th</sup> century — “Rhetoric” by Feofan Prokopovich. The translation was made by the classical philologist G. A. Stratanovsky (1901–1986) in the mid-1960s. The introduction of a previously unknown Russian translation of a rhetorical treatise into the scientific circulation will give a new impetus to the study of Russian literature of the 18<sup>th</sup> century, and will also make it possible to enrich the ideas of philologists about the study of Russian rhetoric in the Soviet period. The publication is addressed to philologists and historians of all specializations, teachers of the Russian language and literature, specialists in the history of rhetoric, the history of linguistic doctrines, the history of literary ties in the 18<sup>th</sup> century.

**Keywords:** F. Prokopovich, G. A. Stratanovsky, Russian rhetoric, history of rhetoric, history of linguistic.

**Information about the authors of book reviews:**

Natal'ia V. Patroeva — DSc in Philology, Full Professor, Head of Department of Russian Language Petrozavodsk State University, Lenina St., 33, 185910 Petrozavodsk, Republic of Karelia, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3836-6393>  
E-mail: [nvpatr@list.ru](mailto:nvpatr@list.ru)

Aleksandr A. Lebedev — Senior Lecturer of the Department of Russian Language Petrozavodsk State University, Lenina St., 33, 185910 Petrozavodsk, Republic of Karelia, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9939-9389> E-mail: [perevodchik88@yandex.ru](mailto:perevodchik88@yandex.ru)

**Received:** April 18, 2021

**Approved after reviewing:** September 20, 2021

**Date of publication:** March 28, 2022

**For citation:** Patroeva N. V., Lebedev A. A. Book review: Feofan Prokopovich. Ten books on rhetorical art / translated by G. A. Stratanovsky; text preparation by S. I. Nikolaev; text eds by E. V. Markasova, S. I. Nikolaev; comments by E. V. Markasova; scientific editorial translation by E. V. Vvedenskaya. Moscow, St. Petersburg, Alliance-Archeo



Publ., 2020. 288 p. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2022, vol. 63, pp. 348–353. (In Russian)  
<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-348-353>

## REFERENCES

- 1 Vomperskii V. P. *Stilisticheskoe uchenie M. V. Lomonosova i teoriia trekh stilei* [Stylistic doctrine of MV Lomonosov and the theory of three styles]. Moscow, Izdatel'stvo MGU Publ., 1970. 209 p. (In Russian)
- 2 Patroeva N. V. Tropy i figury “rechenii” i “predlozhenii” v ritorike i stikhotvorenniakh M. Lomonosova (po materialam slovarei) [Paths and figures of “statements” and “sentences” in the rhetoric and poems of M. Lomonosov (based on dictionaries)]. *Slavianskaia istoricheskaia leksikologiya i leksikografiia*, 2019, no 2, pp. 79–85. (In Russian)
- 3 Petrov N. I. Vyderzhki iz rukopisnoi ritoriki F. Prokopovicha, sodержashchie v sebe izobrazhenie papistov i iezuitov [Excerpts from the manuscript rhetoric of F. Prokopovich, containing the image of papists and Jesuits]. *Trudy Kievskoi dukhovnoi akademii*, 1865, no 4, pp. 614–637. (In Russian)
- 4 Prokopovich F. O poeticheskom iskusstve [About the art of poetry]. Prokopovich F. *Sochineniia* [Works], edited and with a preface by I. P. Eremin. Moscow, Leningrad, Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. Leningradskoe otdelenie Publ., 1961, pp. 335–455. (In Russian)
- 5 *Ritorika M. V. Lomonosova* [Rhetoric of M. V. Lomonosov], under the scientific editorship of P. E. Bukharkin, S. S. Volkov, E. M. Matveev. St. Petersburg, Nestor-Istoriia Publ., 2017. 632 p. (In Russian)
- 6 Feofan Prokopovich (1681–1736). *Nastavlenie po retorike [rukopis']* [Instruction on rhetoric [manuscript]], Semenov Vasilii, pisets. [B.m.], seredina ... P. 1 (rsl.ru). Available at: <https://dlib.rsl.ru/viewer/01005066929#?page=1> (accessed 18 April 2021). (In Russian)
- 7 *De arte rhetorica libri X: Kijoviae 170* [De arte rhetorica libri X: Kijoviae 1706], Feofan Prokopovič; mit einer einl. Unters. u. Komment. hrsg. nach zwei Hs. Aus den Beständen der Kiever Zentr. Akad.-Bibl. von R. Lachmann; Handschriftredaktion. B. Uhlenbruch. Köln, Wien, Böhlau Publ., 1982. CXI, 515 p. (In Germany)

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-354-359>

УДК 821.161.1.0

ББК 83.3(2Рос=Рус)6

Рецензия на книгу / Book Reviews

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

© 2022 г. Т. М. Полянская  
г. Москва, Россия

**«ДА, СОНЮШКА, А ЧТО НИ ГОВОРИ, ЖИВУ-ТО Я ВСЕ ЖЕ  
ТВОИМИ ПИСЬМАМИ...»: ЛАГЕРНАЯ ПОВСЕДНЕВНОСТЬ  
И СТРАТЕГИЯ ВЫЖИВАНИЯ Н. П. АНЦИФЕРОВА**

(рецензия: Николай Анциферов. «Такова наша жизнь в письмах»:

Письма родным и друзьям (1900–1950-е годы).

М.: Новое литературное обозрение, 2021. 640 с.)

**Ключевые слова:** ГУЛАГ, заключенные, репрессии, лагерная повседневность, лагерный социум, микроистория, исправительно-трудовой лагерь, принудительный труд, эпистолярный

**Информация об авторе:** Татьяна Михайловна Полянская — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Государственный музей истории ГУЛАГа, 1-й Самотечный переулок, д. 9, стр. 1, 127473 г. Москва, Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9189-7877> E-mail: [polyanskaya@gmig.ru](mailto:polyanskaya@gmig.ru)

**Дата поступления:** 19.10.2021

**Дата одобрения рецензентами:** 20.01.2022

**Дата публикации:** 28.03.2022

**Для цитирования:** Полянская Т. М. «Да, Сонюшка, а что ни говори, живу-то я всё же твоими письмами...»: лагерная повседневность и стратегия выживания Н. П. Анциферова (рецензия: Николая Анциферов. «Такова наша жизнь в письмах»: Письма родным и друзьям (1900–1950-е годы). М.: Новое литературное обозрение, 2021. 640 с.) // Вестник славянских культур. 2022. Т. 63. С. 354–359. <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-354-359>

Каждое новое издание, возвращающее вырванное из памяти народа имя, — важнейшее событие в научной и общественной жизни страны. Книга «Николай Анциферов. «Такова наша жизнь в письмах»: Письма родным и друзьям (1900–1950-е годы)» — первая публикация эпистолярия выдающегося историка и литературоведа. Николай Павлович Анциферов, репрессированный в годы сталинской власти, был изгнан из научной общественности и забыт на долгие годы. В данное издание вошли письма, выявленные составителями в Отделах рукописей Государственного исторического музея, Российской национальной и Российской государственной библиотек.

Первые публикации литературного наследия Николая Анциферова относятся к началу 1990-х гг., тогда впервые на суд читателей были представлены его воспоми-

нания «Из дум о былом» [1]. Эти мемуары стали частью литературного взрыва эпохи Перестройки, когда в общество начали возвращаться имена уничтоженных сталинской властью деятелей науки и культуры. В этот период, на фоне так называемой «третьей волны реабилитации», поднятой «перестроечной» Комиссией Политбюро ЦК КПСС, в общественной мысли России произошел не просто серьезный слом, а самая настоящая революция. Впервые осознав, что такое «свобода слова», советское общество стремилось узнать «всю правду», в том числе и о периоде сталинизма. Все понимали, что жить как раньше нельзя, но как начать новую жизнь — не знал никто. Пробуждение от бесправия и безмыслия началось с возрождения имен, с первых публикаций чудом сохранившегося наследия тех, кто был оклеветан и предан забвению. Воскресить людей невозможно, но можно вернуть их голос и слово через рукописи, которые на протяжении десятилетий были спрятаны и забыты в секретных спецфондах и домашних архивах. В мощном потоке зачастую непоследовательных, порой сумбурных и неосмысленных публикаций ранее «запрещенной», как художественной, так и научно-публицистической литературы, мемуары Николая Анциферова не «утонули», а стали знаковым явлением эпохи.

Сегодня, спустя тридцать лет после первых публикаций воспоминаний Н. Анциферова, искренний интерес к его судьбе не остыл, а перешел в принципиально новую фазу, когда современный подход к истории общества немислим без так называемой микроистории, истории отдельных людей-носителей повседневных интересов эпохи. История повседневности, как особое направление в исторической науке, сосредоточенное на обыденном мире обычных людей, с их заботами, радостями и страданиями, позволяет ввести в проблемное поле науки культурно-исторические явления во всем их многообразии и многогранности. Особую ценность это направление приобретает при изучении переломных, трагических периодов в истории страны. Именно такая микроистория — жизнь Николая Анциферова в 1900–1950-е гг. предстает перед нами в его письмах, где большая часть переписки приходится на годы, проведенные в ссылке, в заключении на Соловках и Бамлаге (в мае 1938 г. Бамлаг был расформирован, и Анциферов оказался в Амурлаге). Лагерные письма литератора и талантливого писателя Н. Анциферова становятся ценным источником для изучения истории ГУЛАГа и массовых репрессий, особенно в части реконструкции повседневности лагерного социума. ГУЛАГ, через который с 1930 г. по 1956 г. прошли 20 млн человек, из них более 4 млн осужденных по политическим мотивам, стал одной из форм организации советского общества. Как пишет один из современных исследователей лагерного социума И. В. Удовенко, «Это был своего рода социальный эксперимент, который вполне вписывался в марксистско-ленинское учение о государстве. Обитатели лагерей, лишённые прав свободных граждан, представляли собой, по сути, однородную массу промышленного пролетариата, лишённого капитала и частной собственности. С этой точки зрения ГУЛАГ представлял собой в некотором роде футуристическое общество, основанное на принципах диктатуры пролетариата, где представители криминального мира, крестьяне, служащие, интеллигенция были сконцентрированы в рамках конкретного лагеря с равными возможностями, правами и обязанностями и трудились плечом к плечу» [3, с. 205]. Историками довольно подробно изучена нормативно-правовая база деятельности ГУЛАГа, его роль в экономике страны, исследована деятельность отдельных лагерей, но вопрос повседневности лагерного мира и феномена лагерного социума остается открытым. Сложность в исследовании данной проблемы вызывает прежде всего

источниковая база. В распоряжении историков находится богатый массив официальной документации ГУЛАГа, который дает такую же официальную картину лагерной жизни, но взглянуть на лагерь как особое пространство и мир, каким его видели заключенные, могут позволить только так называемые эго-источники, это в первую очередь письма и воспоминания. Стоит отметить, что лагерная переписка представляет наибольшую значимость, так как эмоциональная оценка сиюминутной ситуации выступает здесь как наиболее объективный источник в исследовании лагерной жизни. Особой культурой эпистолярного жанра выделяются письма представителей так называемой «старой», дореволюционной интеллигенции. Многие из них, как и Н. Анциферов, были арестованы и осуждены как «антисоветские элементы» и «враги народа». Все их рукописи изымались во время ареста и обыска и отправлялись в спецхран, но у писем, отправленных друзьям и близким, уцелевшим в жерновах репрессий, был шанс сохраниться. Так случилось и с письмами Николая Анциферова.

В данном издании большая часть писем относится ко времени пребывания Н. Анциферова в ссылке и исправительно-трудовых лагерях, что вполне закономерно: Николай Павлович был арестован трижды и глубоко переживал оторванность от семьи. В его письмах родным и друзьям можно проследить, как менялась система наказания в 1930-е гг., как жестче и безжалостней становилась она по отношению к заключенным. Последний арест Н. Анциферова выпал на период Большого террора, когда за 1937–1938 гг. были арестованы полтора миллиона человек, из которых более 700 тыс. — расстреляны, 800 тыс. — отправлены в исправительно-трудовые лагеря (РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 171. Д. 489. Л. 23). Среди них оказался и Николай Анциферов, он уже имел судимость по статье 58 УК РСФСР в 1929 г. и 1930 г. и, безусловно, находился в картотеке НКВД как «враг народа», что было более чем достаточно для нового ареста и приговора. В лагерях, в связи с мощным потоком прибывающих этапов, сложилось катастрофическое положение с питанием, обеспечением лагерников одеждой и обувью, а в бараках царила мерзость запустения и антисанитария. Н. Анциферов попал в Байкало-Амурский ИТЛ (Бамлаг), расположенный в Хабаровском крае, крупнейший на тот момент лагерь в СССР. В 1938 г. в нем содержались более 200 тыс. человек, которые были заняты на строительстве железной дороги, а также на сельскохозяйственных работах. В архивах сохранились документы о чрезвычайно тяжелом положении заключенных Бамлага. Так, прокурорская проверка, проведенная в январе-феврале 1938 г., именно в это время там находился и Николай Анциферов установила: «Из приходящих этапов снимают мертвых замерзших (московский этап)... В Бамлаге нет в запасе ни одной пары белья, ни сапог, ни одежды. Тело у них покрыто струпьями, по ихним рубищам сотнями ползают вши. Мыла нет. Многим не в чем выйти в уборную... А раздетые этапы все идут и идут на новую трассу разутые, раздетые, а у нас 20–50 градусов мороза. Жилья нет. Строить жилья нечем. Нет инструментов, пил, топоров. Что делать? Жиров подолгу не бывает. Положение с питанием катастрофическое. Сейчас в глубину тайги, до распутицы, будет заброшено 60–70 тысяч заключенных. Люди могут оказаться без питания, отрезанные от мира непроходимыми болотами до ноября месяца... Люди смотрят зверями, а некоторые полупомешаны. Нет свежих овощей. А людей все шлют и шлют. За 3 месяца прибыло 75 000, на колесах столько же» (ГА РФ. Ф. 8131. Оп. 37. Д. 111. Л. 7–7 об.). Это слова не из письма отчаявшегося лагерника, не из воспоминаний бывшего заключенного, и здесь нет ни капли субъективности и преувеличения: приведенные факты содержатся в официальном докладе, направленном Прокурором СССР А. Я. Вышинским наркому внутренних дел СССР Н. И. Ежову. В это же время Н. Анциферов в

письмах к жене Софье Александровне Гарелиной также упоминает о тяжелой невыносимой жизни в лагере, но настоящее испытание для него не тяжелый труд и голод: письма Анциферова из Бамлага — это крик отчаяния всех, кто, как и он, столкнулся в лагере «лицом к лицу» с «уголовным» миром, с так называемыми «блатными», которые откровенно терроризировали заключенных-«политиков». Пройдя ссылку и Соловки, будучи уже опытным заключенным, в Бамлаге Н. Анциферов впервые вынужден был «общаться» с ворами и убийцами, бандитами и насильниками; не просто жить бок о бок с ними, а пытаться противостоять их правилам и законам, сохраняя свое человеческое достоинство. В этих варварских, по сути, условиях Н. Анциферов пишет по два письма в неделю своей жене, и эта переписка стала «спасательным кругом», его личной «анциферовской» стратегией выживания: «Да, Сонюшка, а что ни говори, живу-то я всё же твоими письмами...» [2, с. 231].

Читая лагерные письма Н. Анциферова, вдруг, с удивлением, сменяющейся грустью, замечаешь переключку с очень похожими мыслями другого интеллигента, может быть самого известного на сегодняшний день лагерника — Варлама Шаламова. Для В. Шаламова принудительный рабский труд в лагере — величайшее преступление против человечества. «Горжусь, что решил в самом начале, еще в 1937 году, что никогда не буду бригадиром, если моя воля может привести к смерти другого человека — если моя воля должна служить начальству, угнетая других людей — таких же арестантов, как я»<sup>1</sup>, — напишет после освобождения В. Шаламов. Н. Анциферов займет такую же позицию в лагере. В письме к Софье Александровне он кратко отметил: «Я едва не попал в бригадиры. Бригадирствовать мне пришлось только день, так как старого бригадира вернули. Я очень рад, так как эта должность не по моему характеру» [2, с. 198]. Чтобы понять духовную силу Н. Анциферова, которая стоит за этими скупыми и довольно-таки сухими словами, необходимо объяснить положение бригадира в сложной иерархии лагерного населения. Бригадир — это заключенный на «привилегированном» положении, это гарантированная 100% пайка и возможность избежать изнурительных общих работ, это близость к лагерной администрации со всеми вытекающими благами в виде дополнительной миски супа, лишней пары белья, теплой одежды и обуви. Но такая «привилегия» не для Н. Анциферова и В. Шаламова: власть в условиях рабства неприемлема для них. Возможно, именно эти жизненные устои, возведенные в принцип, помогли не сломаться этим двум интеллигентам в растлевающих душу и тело условиях лагерной жизни.

Процитировать в данной статье все мысли и эмоции Николая Анциферова невозможно: эти письма надо прочитать и, погружаясь в них, понять и осмыслить «большую историю» страны сквозь призму судьбы одного человека.

Данное издание не просто сборник писем: предисловие, написанное ответственным редактором Д. С. Московской, подробные комментарии из области литературы, истории и культурологии, биографические справки на все персоналии, встречающиеся в переписке, — все это поднимает книгу на уровень серьезнейшего научного исследования. Этот труд будет невероятно востребован среди исследователей истории ГУЛАГа и массовых репрессий, а письма Николая Анциферова, безусловно, станут основой многих проектов музейно-мемориальной деятельности.

Рецензию я хочу закончить словами Варлама Шаламова: «Лагерная тема, это такая тема, где встанут рядом и им не будет тесно сто таких писателей, как Лев Толстой» [4, с. 310]. И с этим нельзя не согласиться.

<sup>1</sup> URL: <https://shalamov.ru/library/29/>. (дата обращения: 12.10.2021).

**СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ**

- 1 Анциферов Н. П. Из дум о былом: Воспоминания. М.: Феникс; Культурная инициатива, 1992. 512 с.
- 2 Николай Анциферов. «Такова наша жизнь в письмах»: Письма родным и друзьям (1900–1950-е годы) / отв. ред.-сост., предисл. Д. С. Московская. М.: Новое литературное обозрение, 2021. 640 с.
- 3 Удовенко И. В. Пространство неволи: ГУЛАГ и его социум // Самарский научный вестник. 2020. Т. 9. № 2. С. 204–209.
- 4 Шаламов В. Т. Новая книга: Воспоминания. Записные книжки. Переписка. Следственные дела. М.: Эксмо, 2004. 1072 с.

\*\*\*

© 2022. Tatiana M. Polyanskaya  
Moscow, Russia

**“YES, SONYUSHKA, AND SAY WHAT YOU WILL, I`M ONLY  
LIVING ON YOUR LETTERS...”: DAILY LIFE IN CAMP  
AND SURVIVAL STRATEGY OF N. P. ANTSIFEROVA**

(Review: Nikolai Antsiferov. “This is our life in letters”: Letters to family and friends (1900 — 1950s). Moscow, New Literary Review, 2021. 640 P.)

**Abstract:** Camp letters are one of the most objective sources in the study of the GULAG prisoners' everyday life. On the basis of specific quotations from N.P. Antsiferov's letters, the working and living conditions of the camp population of the Baikal-Amur ITL in the late 1930s are considered; Antsiferov's testimonies are compared with the official documentation of the NKVD and the GULAG. The author of the article compares the way of thinking of Nikolai Antsiferov and Varlam Shalamov, as one of the most popular writers about the life of prisoners in correctional labor camps. The article for the first time gives an assessment of the N.P. Antsiferov's epistolary heritage in the study of the history of the GULAG and political repression during the years of Stalin's rule.

**Keywords:** GULAG, prisoners, repression, daily life in camp, camp society, microhistory, corrective-labor camp, forced labor, epistolary.

**Information about the authors of book reviews:** Tatiana M. Polyanskaya — PhD in History, Senior Research Associate, The GULAG History State Museum, 1st Samotechny line, 9, bldg. 1, 127473 Moscow, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9189-7877>. E-mail: [polyanskaya@gmig.ru](mailto:polyanskaya@gmig.ru)

**Received:** 19.10.2021

**Approved after reviewing:** January 20, 2022

**Date of publication:** March 28, 2022

**For citation:** Polyanskaya T. M. “Yes, Sonyushka, and say what you will, I`m only living on your letters ...”: daily life in camp and survival strategy of N. P. Antsiferova (review: Nikolai Antsiferov. “This is our life in letters”: letters to family and friends (1900–1950s). Moscow, new literary review, 2021. 640 p.). *Vestnik slavianskikh kul`tur*, 2022, vol. 63, pp. 354–359. (In Russian) <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-354-359>

**REFERENCES**

- 1 Antsiferov N. P. *Iz dum o bylom: Vospominaniia* [From the thoughts about the past]. Moscow, Feniks; Kul'turnaia initsiativa Publ., 1992. 512 p. (In Russian)
- 2 Nikolai Antsiferov. *“Takova nasha zhizn' v pis'makh”*: *Pis'ma rodnym i druž'iam (1900–1950-e gody)* [“This is our life in letters”: Letters to family and friends (1900–1950-ies)], responsible editor-compiler, preface D. S. Moskovskaya. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2021. 640 p. (In Russian)
- 3 Udovenko I. V. Prostranstvo nevoli: GULAG i ego sotsium [The Space of unfreedom: GULAG and its society]. *Samarskii nauchnyi vestnik*, 2020, vol. 9, no 2, pp. 204–209. (In Russian)
- 4 Shalamov V. T. *Novaia kniga: Vospominaniia. Zapisnye knizhki. Perepiska. Sledstvennye dela* [New book: Memories. Notebooks. Correspondence. Investigative cases]. Moscow, Eksmo Publ., 2004. 1072 p. (In Russian)

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-360-368>

УДК 008

ББК 71

Рецензия на книгу / Book Reviews

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

© 2022 г. П. А. Якимов

г. Оренбург, Россия

**«ТОПОНИМИЧЕСКИЕ ОЧЕРКИ ОРЕНБУРЖЬЯ»**

**Б. А. МОИСЕЕВА**

**Ключевые слова:** топонимика, топоним, Оренбуржье, краеведение.

**Информация об авторе рецензии:** Петр Анатольевич Якимов — кандидат педагогических наук, доцент, Оренбургский государственный педагогический университет, ул. Советская, д. 19, 460014 г. Оренбург, Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3571-9835> E-mail: [pyakimov@mail.ru](mailto:pyakimov@mail.ru)

**Дата поступления статьи:** 20.07.2021

**Дата одобрения рецензентами:** 10.12.2021

**Дата публикации:** 28.03.2022

**Для цитирования:** Якимов П. А. «Топонимические очерки Оренбуржья» Б. А. Моисеева // Вестник славянских культур. 2022. Т. 63. С. 360–368. <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-360-368>

«Топонимические очерки Оренбуржья» кандидата филологических наук Бориса Александровича Моисеева — результат многолетней работы: на протяжении нескольких десятилетий автор участвовал в лингвистических экспедициях, работал в архивах, изучал различные источники. Представленные в виде научно-популярных очерков описания местных названий Оренбургской области включают в себя толкования топонимов, историю заселения населенных пунктов, воспоминания старожилов, легенды, предания и т. д.

В отличие от авторов многочисленных исследований Оренбургской топонимии (С. А. Попов, Н. Я. Лойфман, Е. И. Овчинникова, А. К. Матвеев, Е. Н. Бекасова, Р. Я. Халитов, О. М. Мысенко, С. М. Стрельников и др.), Б. А. Моисеев делает попытку отойти от традиционного, чисто лингвистического подхода. В своих очерках автор привлекает более широкий диапазон знаний, которые могут заинтересовать современного читателя, — сведения по географии, диалектологии, фольклору, этнографии, истории родного края, культуре и быту жителей Оренбургского края.

Книга Б. А. Моисеева ценна тем, что способна восполнить определенные пробелы в лингвистической географии и истории Оренбургского края, поскольку включает сведения о населенных пунктах большинства районов Оренбуржья. Значимость данной книги могут подчеркнуть слова, сказанные Н. Рерихом:

«Мы не знаем. Но они знают.

Камни знают. Даже знают



деревья. И помнят.  
Помнят, кто назвал горы  
и реки. Кто сложил бывшие  
города. Кто имя дал  
незапамятным странам.  
Неведомые нам слова.  
Все они полны смысла» [15].

Данное издание представляется уникальным — энциклопедическим по своему содержанию и увлекательным по манере изложения материала.

Достоверность представленных в «Очерках» сведений достигается за счет привлечения широкого круга исторических источников, в том числе архивных материалов: *«С. А. Попов, специально изучавший историю украинских поселений в Оренбургской области, считает, что Адамовка была построена в 1903 году. Другие же источники свидетельствуют о более раннем появлении Адамовки, а именно — в конце 80-х годов XIX века»* [11, с. 10].

Как видно из приведенной цитаты, Б. А. Моисеев сопоставляет различные точки зрения с целью показать не столько истинность какой-либо одной позиции, сколько их многообразие (для большей убедительности и правдивости автор очерков указывает статус исследователя, на которого ссылается): *«Известный краевед С. А. Попов, старший научный сотрудник Оренбургского областного краеведческого музея, изучил много архивных материалов, связанных с переселением крестьян в Оренбургскую губернию, и утверждает, что Александровский поселок был построен в 1830 году. Историк-краевед Б. А. Коростин в своей работе называет другую дату основания Александровки 1-й...»* [11, с. 19]; *«В. А. Никонов согласен с таким толкованием имени Бузулук, но высказывает и свое предположение: может быть, это имя реки восходит к другому тюркскому слову бузулык со значением “целина”, “степь”. В этом случае Бузулук — это “река Степная”. Но такое толкование следует отклонить, так как убедительные доказательства этого пока отсутствуют»* [11, с. 59].

Важность в научном плане той или иной точки зрения автор очерков подчеркивает комментариями об их правдивости (ну или во всяком случае правдоподобности). Например, в очерке «Буранное» представлено 5 точек зрения: *«Местные жители объясняют название своего села по-разному. Одни говорят, что село названо Буранным, потому что было основано на берегу озера с таким же названием Буранное. На наш взгляд, это объяснение неправильно. Старожилы рассказывают: когда поселялись здесь (в Старой Буранке) первые жители, озера не было, а протекала небольшая речка, можно сказать ручей <...> По мнению других, село свое название получило потому, что оно находится на возвышенном и песчаном месте <...> Есть и иная версия. В первые десятилетия истории Буранного здесь значительного развития достигло животноводство. Люди разводили много самых разнообразных домашних животных, так как были вокруг богатые и обширные пастбища, а также сенокосные угодья. Домашний скот и разбил своими копытами землю в самом селе и вокруг него, в результате обнажился, появился песок, который вызывал и вызывает много дополнительных забот. Жители после летних бурь откидывают лопатами песок от ворот и выгребают его со двора. Более правдоподобное объяснение названия было записано в 1961 году от местного жителя Е. К. Секретева, который сообщил, что село было так названо по имени киргиза Буранки, жившего на месте Старого Буранного, ныне покинутого*

жителями. Это подтверждается архивным документом за 1896 год. В нем написано: «Буранная станица получила свое название от проживавшего прежде (годов сто тому назад) на месте Буранного (старого) киргизина Буранбая» [11, с. 65–66].

В качестве дополнительного источника информации автор очерков использует печатные СМИ: «Из газет мы узнаем, что в наше время уникальные соколы (балобаны) «водятся только в двух местах — на острове Ольхон (Иркутская область) и в Туве». Ранее было сообщение из Алма-Аты о том, что в окрестностях этого города «начали выращивать балобанов и сапсанов (виды соколов) для расселения их по былым местам» («Комсомольская правда» — 02.04.91)» [11, с. 32]. Однако данные сведения не всегда могут иметь научной основы.

Не всегда достоверным источником представляется мнение местных жителей: «Среди жителей Благословенки известно и другое объяснение названия села. Старожилы рассказывают, что в прошлом мимо Благословенки проходили две караванные дороги, по которым шли караваны из Средней Азии к Меновому двору и в обратную сторону. Всякий раз, как к Благословенке подходили со стороны Оренбурга караваны, священник местной церкви выходил навстречу, благословлял русских купцов, отбывающих с торговыми караванами в далекий и трудный путь в Среднюю Азию. С этим и связано появление наименования Благословенка. Но пока нет достоверных фактов, подтверждающих данное толкование» [11, с. 44]. Однако дословно записанная речь жителей населенного пункта важна для изучения языковой ситуации: «Жительница села Е. Чихутина вспоминала: “Моя бабушка рассказывала: когда они приехали сюда, здесь низина была, вся заросшая камышом и травой. Кругом росли деревья. Весною Чебенька очень сильно разливалась. От постоянных разливов реки на этой площади образовались озера, большие и малые, довольно глубокие. Люди рубили деревья, кустарник, выкашивали камыш, траву, земля стала подсыхать, разработали огороды, и началась наша жизнь на новом месте”» [11, с. 82]. И еще пример: «Сначала почему-то бань у нас не было, — вступила в разговор Е. Елисеева, — у русских были бани, а у хохлов нет. Купались в кадушках, согреешь воды и купаешься. Потом лезешь в натопленную печку париться. Печки большие были, широкие и высокие. На поду постелешь соломы, туда ногами залезешь, а голову к челу, и кто-нибудь парит березовым веником, да и сама можешь париться. Здесь поселились украинцы, а сейчас, через 140 лет, мы уже не украинцы и не русские, а так, какие-то “переродки” — хохлы; он (мой хозяин) хохол, а я его хохлушка. Русские крестьяне из соседних сел дразнили нас “хохол-Мазепа”, а мы их кацапами называли» [11, с. 82]. Такие фрагменты очерков могут стать и достоверным источником изучения особенностей народной жизни.

Невозможно представить топонимические очерки без легенд, преданий, характеризующих народную жизнь в данном регионе: «О происхождении названия горы известно предание, которое было записано в прошлом от киргизов. В нем говорится, что вся юго-восточная сторона горы состояла из поваренной соли, но в какое-то время соль утратила свой соленый вкус и превратилась в мертвую соль. По этой причине гора получила название Мертвые Соли (Ульген-туз по-казахски). И поселок, который появился недалеко от горы вдоль речки Елианки, стал называться Мертвыми Солями. В легендах и преданиях, как известно, много бывает вымысла» [11, с. 47].

Как мы уже подчеркивали ранее, очерки Б. А. Моисеева являются важным источником лингвокраеведческого и этнолингвистического материала, поскольку дают лингвистические сведения о происхождении наименований (из разных языков). Для справедливости данного утверждения представим фрагмент очерка «Аят — при-

ток Тобола»: «В баширском языке со значением “водоем” употребляется сочетание сыу яткылгы, которое при буквальном переводе означает «водяная (водная) залежь» (яткылык). Приведем другие однокоренные слова: ятыу — «омут»; в татарском языке: ятма — «залежь», яту — «лежать» и др. В данных словах можно выделить повторяющуюся, основную часть ят, которая по значению связана с водой, с большим объемом воды. Далее можно предложить два объяснения, как образовалось имя реки Аят: 1) ят изменилось в Аят под влиянием русского языка; 2) в аят сохранилась старая форма, которая отмечена в тюркских языках: оякчим (запись упрощена) — «болотное место, откуда выходят источники». Как видим, в начале слова ояк (перешло в аяк) тоже указывает на большую воду» [11, с. 28–29]. Этим автор постоянно отмечает значение тюркских языков в формировании топонимической системы Оренбуржья, а также результаты межъязыковой интерференции.

Изучению диалектологии родного края могут способствовать такие фрагменты: «Языковед Д. К. Зеленин, изучивший историю Благословенки и говор ее жителей, писал следующее. Первыми жителями ее были казаки Оренбургского уезда с правой стороны Урала, Бузулукского уезда с реки Самары. Затем стали прибывать мужики (крестьяне), в основном из с. Исаево-Дедово (сейчас с. Октябрьское Октябрьского района), переселенцы из Тамбовской губернии; частично здесь осели украинцы и мордовские (саврушинские) крестьяне. Первоначальное поселение было чрезвычайно пестрым и говорило на разных языках и диалектах. Постепенно говор села выравнился, возобладал казачий севернорусский говор поволжского типа, для которого характерно оканье произношение» [11, с. 44]; «Здесь приведем сценку, которую наблюдали и описали студенты (Н. М. Веприцкая и А. Ф. Вдовина), изучавшие говор жителей в 1950 году. Сибирячка Екатерина Ивановна Черепанова пришла в гости к курянке (курке) Анастасии Федоровне Бесединой. Черепанова, войдя в помещение, почувствовала, что воздух здесь тяжелый, спертый. Сама хозяйка ходит по избе в каком-то тумане, задает корм домашним животным и птице, разликает воду по чашкам. “Настя, да что это такое? — удивляется гостя. — Ты всю скотину и птицу со двора завела в избу. Ведь уже тепло. Свинью можно в сенцы, теленка и козлят — в сарай, а цыпляток и утят — в клеушок. Как ты здесь живешь и чем дышишь?” Беседина в ответ говорит: “Мы люди привычные к этому. Сейчас в избе гадко, зато на столе будет сладко. К осени вся эта живность подрастет, и на зиму будет мясо”» [11, с. 86–87].

Очерки могут быть интересны и с точки зрения исторического краеведения: «Численность населения с. Буланово быстро увеличивалась: в 1833 году в селе насчитывалось 2 026 человек, а в 1876 — было уже 3182 души обоего пола, то есть за 40 лет произошло увеличение числа жителей почти на 1 200 человек. В 1904 г. в селе уже жили 4 800 человек (увеличение за 30 лет на 1 600 человек). В самом начале булановцы получили по 12,5 десятин земли на мужскую душу» [11, с. 62]; «Основателем крепости был И. И. Неплюев, который на обратном пути из Оренбурга выбрал место для крепости и принимал самое непосредственное участие в ее застройке <...> Как выглядела Воздвиженская крепость, какие у нее были укрепления? Крепость представляла собой простое сооружение. Вокруг нее не было ни рва, ни земляного вала. Она была окружена лишь деревянным заплотом, то есть высоким забором из бревен, на котором «в пристойных местах сделаны батареи и поставлены пушки». В одном архивном документе при описании Воздвиженской крепости говорится уже не о заплоте, а о палисаде. Там читаем: “Крепость защищена бревенчатым палисадом”, на котором тоже устроены батареи и установлены пушки. У В. И. Даля в Толковом словаре читаем: “...палисад

военный... состоит из сплошного частокола, из заостренных кверху свай, связанных шипами, сквозным прогоном или пришивным брусом”» [11, с. 75]; а также с точки зрения этнографии, поскольку практически каждый из очерков знакомит с национальным составом населенного пункта, а порой и с национально-культурными традициями: «Курские переселенцы, о которых мы говорим, выехали из хуторов и деревень недалеко от Гамалеевки (выехали из-под Гамалеевки). Крестьяне указанных поселений были приписаны к Гамалеевскому приходу. Среди переселенцев на реку Самару были и украинцы, которые, надо полагать, выбыли из самой Гамалеевки. Вот они-то поэтому на новом месте в Оренбургском крае дали основанному ими поселению наименование Гамалеевка. Иначе говоря, имя переселенческому поселку было дано по тому пункту, где до этого жили крестьяне или вблизи которого они обитали» [11, с. 96]; «Первоначальная Домбаровка основана казаками, которые и дали это название. Казахи произносят его так Домб́ар, Дамб́ар, Дамбарл́ь. Произношение Домб́аровка распространилось под влиянием русского языка. Имя Домбар (Дамбар) — сложное образование и состоит из двух слов: дом (дам) переводится на русский язык как «дом, изба, мазанка»; бар — означает «есть, имеется»; то есть это место заселенное, обжитое, здесь имеются жилые постройки. В основном такое же толкование дают и местные жители: “Домбаровка — это долина домов”» [11, с. 96].

Теоретическая и практическая значимость книги подчеркивается возможностью ее использования для дальнейшего исследования не только топонимики Оренбургской области, но и топонимики Урала (шире — России). Обращение к «Очеркам» как к важнейшему научному источнику представлено в исследованиях филологов, историков и географов [1–7; 14; 16; 18; 20; 21].

«Топонимические очерки» удостоены высокой общественной оценки: в 2017 г. Б. А. Моисеев стал лауреатом Региональной литературной премии им. П. И. Рычкова в номинации «Художественно-публицистическое произведение», а в 2018 г. в рамках IV Уральского межрегионального конкурса «Университетская книга» (г. Екатеринбург) Борис Александрович награжден дипломом в номинации «Лучшее научно-популярное издание по языкознанию».

Таким образом, «Топонимические очерки Оренбуржья» Б. А. Моисеева есть истинное доказательство справедливости слов К. Д. Ушинского о том, что каждое слово (а в данном случае — топоним) есть результат мысли и чувства человека, через которое в слове отразилась история народов.

Данное научно-популярное издание представляет огромный интерес как для ученых, изучающих особенности топонимики, так и для широкого круга читателей, интересующихся историей, этнографией, лингвогеографией, диалектологией.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- 1 Аминов Р. Р. Формирование и расширение поселенческой структуры оренбургских татар-казаков в кантонный период (1798–1840 гг.) // Из истории и культуры народов Среднего Поволжья: сб. 2015. № 5. С. 6–33.
- 2 Бекасова Е. Н. Башкирская мифопоэтика в топонимии Оренбуржья // Развитие гуманитарной науки в регионах России: Мат. Междунар. научн. конф. / гл. ред. А. В. Псянчин, отв. ред. М. Н. Фархшатов. Уфа: Изд-во ИИЯЛ УФИЦ РАН, 2017. С. 197–198.
- 3 Бекасова Е. Н. К проблеме гетерогенности ономастического ландшафта Оренбуржья // Ономастика Поволжья: Мат. XVII Междунар. научн. конф. / сост.

- и ред. В. Л. Васильев. Великий Новгород: ООО «ТПК «Печатный двор»», 2019. С. 165–169.
- 4 *Беленов Н. В.* Индоевропейские гидронимические форманты и изоглоссы Самарского Поволжья в этноисторическом контексте // Теоретическая и прикладная лингвистика. 2019. Т. 5. № 1. С. 16–34.
  - 5 *Вахрушева М. И.* Немецкие заимствования в топонимике Оренбурга и Оренбургской области // Четвертые Моисеевские чтения: национальные и региональные особенности языка Мат. Всерос. (с междунар. участием) научн. конф. Оренбург: Оренбургская книга, 2018. С. 15–19.
  - 6 *Гатауллин Р. Г., Фатыхова Л. А.* «Цветные» топонимы и их особенности // Вестник Башкирского университета. 2018. Т. 23. № 1. С. 211–220.
  - 7 *Герасименко Т. И., Попова О. В.* Межкультурное взаимодействие как фактор трансформации локальных этнокультурных групп (на примере старообрядцев оренбургской области) // Гуманитарный вектор. 2019. Т. 14, № 2. С. 123–133.
  - 8 *Лойфман Н. Я., Попов С. А.* Топонимические названия Оренбургской области. Оренбург: [б.и.], 1960. 15 с.
  - 9 *Лойфман, Н. Я., Попов С. А.* Топонимические названия Оренбургской области // Ученые записки Оренбургского педагогического института. 1962. Вып. 15. С. 69–83.
  - 10 *Матвеев А. К.* Географические названия Урала. Краткий топонимический словарь. Свердловск: Средне-Уральское книжн. изд-во, 1980. 318 с.
  - 11 *Моисеев Б. А.* Топонимические очерки Оренбуржья. Оренбург: Оренбургская книга, 2016. 416 с.
  - 12 *Мысенко О. М.* Названия населенных пунктов Оренбургской области: автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1993. 163 с.
  - 13 *Овчинникова Е. И.* К изучению топонимики Оренбургской области // Мат. и тезисы докл. XV итоговой научн. конф. Оренбургского педагогического института. Оренбург: [б.и.], 1967. С. 102–103.
  - 14 *Петрищева М. В.* Перспективы развития культурно-исторического туризма в селе Изобильном // Сохранение и рациональное использование культурного наследия в сфере туризма. Мат. Междунар. научн.-практич. конф. Уфа: Изд-во УГНТУ, 2016. С. 273–282.
  - 15 *Рерих Н.* Священные знаки // Poetrylibrary.ru. URL: <http://poetrylibrary.ru/stixiya/my-ne-znaem.html> (дата обращения: 10.11.2017).
  - 16 *Семенов В. Г., Семенова В. П.* Нижнеозерной станице поклонитесь... Оренбург: Оренкарт, 2019. 476 с.
  - 17 *Слободинская Т. Ф.* Географические названия Оренбургской области: Краткий топонимический словарь. Орск: Изд-во ОГТИ, 2007. 122 с.
  - 18 *Тюрин А. М.* К вопросу о тюркских гидронимах на Южном Урале и в Приуралье (Берды) // Университетский комплекс как региональный центр образования, науки и культуры Мат. Всерос. научн.-методич. конф. (с междунар. участием). Оренбург: Изд-во ОГУ, 2020. С. 1996–2000.
  - 19 *Халитов Р. Я.* Гидронимия Оренбуржья: лингвистический аспект: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Уфа, 2002. 185 с.
  - 20 *Цветкова Е. В.* «Топонимические очерки Оренбуржья» Б. А. Моисеева как источник топонимических исследований (оренбургская и костромская топонимия) // Пятые Моисеевские чтения: историко-культурный и лингвистический ландшафт

- региона: Мат. Междунар. научн. конф., посвящ. 100-летию Оренбургского государственного педагогического университета, 275-летию Оренбургской губернии и 285-летию образования Оренбургской комиссии / сост. и науч. ред. П. А. Якимов. Оренбург: Оренбургская книга, 2019. С. 187–190.
- 21 *Lyubichankovskiy S. V., Akanov K. G.* Orenburg in the history of integration of kazakh steppe in the Russian Imperia XVIII – beginning of XX century // Былые годы. Российский исторический журнал. 2018. № 48 (2). С. 484–495.

\*\*\*

© 2022. Petr A. Yakimov  
Orenburg, Russia

“TOPONYMIC ESSAYS OF THE ORENBURG REGION”  
BY B. A. MOISEYEV

**Abstract:** The popular scientific book “Toponymic Essays of the Orenburg Region” by Candidate of Philology, associate professor Boris Aleksandrovich Moiseyev from a position of the importance of the presented linguistic material for researchers in the field of toponymics, dialectology, history is reviewed. Advantages of author's interpretation of toponyms, originality in material statement, theoretical and practical importance of essays are shown. The edition opens the wide horizons not only for local history researches, but also researches devoted to interlingual and cross-cultural interaction.

**Keywords:** toponymics, toponym, Orenburg region.

**Information about the author:** Petr A. Yakimov — PhD in Pedagogy, Associate Professor, Orenburg State Pedagogical University, Sovetskaya St., 19, 460014 Orenburg, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3571-9835> E-mail: [pyakimov@mail.ru](mailto:pyakimov@mail.ru)

**Received:** July 20, 2021

**Approved after reviewing:** December 10, 2021

**Date of publication:** March 28, 2022

**For citation:** Yakimov P. A. “Toponymic essays of the Orenburg region” by B. A. Moiseyev. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2022, vol. 63, pp. 360–368. (In Russian) <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-360-368>

## REFERENCES

- 1 Aminov R. R. Formirovanie i rasshirenie poselencheskoi struktury orenburgskikh tatar-kazakov v kantonnyi period (1798–1840 gg.) [Formation and expansion of the settlement structure of the Orenburg Tatars-Cossacks in a cantonal period (1798–1840)]. *Iz istorii i kul'tury narodov Srednego Povolzh'ia: sbornik*, 2015, no 5, pp. 6–33. (In Russian)
- 2 Bekasova E. N. Bashkirskaya mifopoetika v toponimii Orenburzh'ia [Bashkir mythopoetics in the toponymy of the Orenburg region]. In: *Razvitie gumanitarnoi nauki v regionakh Rossii: Materialy Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii* [Development of humanitarian science in the regions of Russia: Proceedings of the International Scientific Conference], editor-in-chief A. V. Psianchin, executive editor M. N. Farkhshatov. Ufa, Izdatel'stvo IIIaL UFITs RAN Publ., 2017, pp. 197–198. (In Russian)

- 3 Bekasova E. N. K probleme geterogenosti onomasticheskogo landshafta Orenburzh'ia [On heterogeneity of the onomastic landscape of Orenburg region]. In: *Onomastika Povolzh'ia: Materialy XVII Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii* [Onomastics of the Volga region: Proceedings of the XVII International Scientific Conference], compiled and edited by V. L. Vasil'ev. Velikii Novgorod, OOO "TPK "Pechatnyi dvor", 2019, pp. 165–169. (In Russian)
- 4 Belenov N. V. Indoevropeskie gidronimicheskie formanty i izoglossy Samarskogo Povolzh'ia v etnoistoricheskom kontekste [Indo-European hydronymic formants and isoglosses of the Samara Volga region in an ethnohistorical context]. *Teoreticheskaiia i prikladnaia lingvistika*, 2019, vol. 5, no 1, pp. 16–34. (In Russian)
- 5 Vakhrusheva M. I. Nemetskie zaimstvovaniia v toponimike Orenburga i Orenburgskoi oblasti [German borrowings in the toponymy of Orenburg and the Orenburg region]. In: *Chetvertye Moiseevskie chteniia: natsional'nye i regional'nye osobennosti iazyka Materialy Vserossiiskoi (s mezhdunarodnym uchastiem) nauchnoi konferentsii* [The Fourth Moses Readings: national and regional peculiarities of the language Proceedings of the All-Russian (with international participation) scientific conference]. Orenburg, Orenburgskaia kniga Publ., 2018, pp. 15–19. (In Russian)
- 6 Gataullin R. G., Fatykhova L. A. "Tsvetnye" toponimy i ikh osobennosti ["Colored" toponyms and their features]. *Vestnik Bashkirskogo universiteta*, 2018, vol. 23, no 1, pp. 211–220. (In Russian)
- 7 Gerasimenko T. I., Popova O. V. Mezhkul'turnoe vzaimodeistvie kak faktor transformatsii lokal'nykh etnokul'turnykh grupp (na primere staroobriadtsev orenburgskoi oblasti) [Intercultural interaction as a factor of transformation of local ethno-cultural groups (by the example of the Old Believers of the Orenburg region)]. *Gumanitarnyi vector*, 2019, vol. 14, no 2, pp. 123–133. (In Russian)
- 8 Loifman N. Ia., Popov S. A. *Toponimicheskie nazvaniia Orenburgskoi oblasti* [Toponymic names of the Orenburg region]. Orenburg, 1960. 15 p. (In Russian)
- 9 Loifman, N. Ia., Popov S. A. *Toponimicheskie nazvaniia Orenburgskoi oblasti* [Toponymic names of the Orenburg region]. *Uchenye zapiski Orenburgskogo pedagogicheskogo instituta*, 1962, vol. 15, pp. 69–83. (In Russian)
- 10 Matveev A. K. *Geograficheskie nazvaniia Urala. Kratkii toponimicheskii slovar'* [Geographical names of the Urals. A short toponymic dictionary]. Sverdlovsk, Sredne-Ural'skoe knizhnoe izdatel'stvo Publ., 1980. 318 p. (In Russian)
- 11 Moiseev B. A. *Toponimicheskie ocherki Orenburzh'ia* [Toponymic essays of Orenburg region]. Orenburg, Orenburgskaia kniga Publ., 2016. 416 p. (In Russian)
- 12 Mysenko O. M. *Nazvaniia naseleennykh punktov Orenburgskoi oblasti* [Names of localities in the Orenburg region: PhD thesis]. Moscow, 1993. 163 p. (In Russian)
- 13 Ovchinnikova E. I. K izucheniiu toponimiki Orenburgskoi oblasti [To the study of toponymy of the Orenburg region]. In: *Materialy i tezisyy dokladov XV itogovoi nauchnoi konferentsii Orenburgskogo pedagogicheskogo instituta* [Proceedings and abstracts of the XV final scientific conference of the Orenburg Pedagogical Institute]. Orenburg, 1967, pp. 102–103. (In Russian)
- 14 Petrishcheva M. V. Perspektivy razvitiia kul'turno-istoricheskogo turizma v sele Izobil'nom [Prospects for the development of cultural and historical tourism in the village of Izobilny]. In: *Sokhranenie i ratsional'noe ispol'zovanie kul'turnogo naslediiia v sfere turizma. Materialy Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii* [Preservation and rational use of cultural heritage in the field of tourism. Proceedings

- of the International Scientific and Practical Conference]. Ufa, Izdatel'stvo UGNTU Publ., 2016, pp. 273–282. (In Russian)
- 15 Rerikh N. Sviashchennye znaki [Sacred signs]. *Poetrylibrary.ru*. Available at: <http://poetrylibrary.ru/stixiya/my-ne-znaem.html> (accessed 10 November 2017). (In Russian)
- 16 Semenov V. G., Semenova V. P. *Nizhneozernoi stanitse poklonitesia...* [Give a bow to the village of Nizhneozernaya...] Orenburg, Orenkart Publ., 2019. 476 p. (In Russian)
- 17 Slobodinskaia T. F. *Geograficheskie nazvaniia Orenburgskoi oblasti: Kratkii toponimicheskii slovar'* [Geographical names of the Orenburg region: A short toponymic dictionary]. Orsk, Izdatel'stvo OGTI Publ., 2007. 122 p. (In Russian)
- 18 Tiurin A. M. K voprosu o tiurkskikh gidronimakh na Iuzhnom Urale i v Priural'e (Berdy) [On the issue of Turkic hydronyms in the Southern Urals and in the Urals (Berdy)]. In: *Universitetskii kompleks kak regional'nyi tsentr obrazovaniia, nauki i kul'tury Materialy Vserossiiskoi nauchno-metodicheskoi konferentsii (s mezhdunarodnym uchastiem)* [University complex as a regional center of education, science and culture Proceedings of the All-Russian Scientific and Methodological Conference (with international participation)]. Orenburg, Izdatel'stvo OGU Publ., 2020, pp. 1996–2000. (In Russian)
- 19 Khalitov R. Ia. *Gidronimiia Orenburzh'ia: lingvisticheskii aspekt* [Hydronymy of Orenburg region: linguistic aspect: PhD thesis]. Ufa, 2002. 185 p. (In Russian)
- 20 Tsvetkova E. V. “Toponimicheskie ocherki Orenburzh'ia” B. A. Moiseeva kak istochnik toponimicheskikh issledovaniia (orenburgskaia i kostromskaia toponimiia) [“Toponymic essays of Orenburg region” by B. A. Moiseev as a source of toponymic research (Orenburg and Kostroma toponymy)]. In: *Piatye Moiseevskie chteniia: istoriko-kul'turnyi i lingvisticheskii landshaft regiona: Materialy Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 100-letiiu Orenburgskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta, 275-letiiu Orenburgskoi gubernii i 285-letiiu obrazovaniia Orenburgskoi komissii* [Fifth Moiseevsky readings: historical, cultural and linguistic landscape of the region: Proceedings of the International scientific Conference dedicated to the 100th anniversary of Orenburg State Pedagogical University, the 275th anniversary of Orenburg Province and the 285th anniversary of the Orenburg Commission], compiled and scientific editor P. A. Iakimov. Orenburg, Orenburgskaia kniga Publ., 2019, pp. 187–190. (In Russian)
- 21 Lyubichankovskiy S. V., Akanov K. G. Orenburg in the history of integration of kazakh steppe in the Russian Imperia 18 — beginning of 20 century. *Bylye gody. Rossiiskii istoricheskii zhurnal*, 2018, no 48 (2), pp. 484–495. (In English)



*In Memoriam*

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-369-373>

УДК 94(47)

ББК 63.3(2) 6-4

Научная статья / Research Article

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

© 2022 г. И. А. Герчикова  
г. Москва, Россия

**ПАМЯТИ РАДКО ПЫТЛИКА**

31 января 2022 г. на 94-м году жизни скончался Радко Пытлик, известный чешский литературовед, самый крупный специалист по творчеству Ярослава Гашека, изучавший также творчество Франца Кафки, Богумила Грабала. Ярослава Кратохвила, Эгона Эрвина Киша и других авторов. Пытлик — автор более пятидесяти книг и монографий, посвященных чешской литературе с конца XIX века до современности. Творческие интересы Р. Пытлика были весьма широки. Им написана книга «О чешской сатире», 1959 (*O české satíře*), «Маленькая энциклопедия чешского юмора», 1982 (*Malá encyklopedie českého humoru*) и «Феноменология юмора», 2000 (*Fenomenologie humoru*), «Курьезы Праги», 1993 (*Pražské kuriozity*) и «Прогулки по Праге-7», 2001 (*Toulky Prahou sedm*), а также «Карловарские рапсодии», 2005 (*Karlovarské rapsodie*) и другие эссе по истории и культуре края. В 2008 г. вышла его книга Ф. М. Достоевский. Жизнь и творчество» (*F. M. Dostojevskij — život a dílo*). Р. Пытлик был человек энциклопедических знаний и многосторонних талантов.

Родился в 1928 г. в Праге, учился на философском факультете Карлова университета. С конца 1950-х гг. сотрудничал с газетой «Литерарни новины» (*Literární noviny*), с начала 1960-х писал для журналов «Гост до дому» (*Host do domu*), «Творба» (*Tvorba*) и других изданий, работал в Институте чешской литературы Академии наук Чехословакии, в 1991 г. ушел на пенсию и всецело отдался литературному творчеству. Его главным интересом стал Я. Гашек, о котором он написал в 1960 г. диссертацию и составил Библиографию его произведений. В книге «Бродячий гусь», 1971 (*Toulavé house*) Р. Пытлик создал живописный портрет писателя — по этой книге известный писатель и режиссер Вит Ольмер (род. в 1942 г.) снял в 2013 г. одноименный фильм. Было еще несколько исследований о Гашеке. В 1977 г. в СССР вышла написанная Пытликом биография Гашека в серии «Жизнь замечательных людей». Авторизованный перевод и примечания принадлежат О. М. Малевичу (1928–2013), а предисловие и научную редакцию перевода сделал С. В. Никольский (1922–2015), два ведущих российских богемиста. С. Н. Никольский отмечал, что книга Р. Пытлика — заметное событие в изучении творчества великого сатирика. В частности, он написал в предисловии: «Большую ценность в книге представляют наблюдения над психологией творчества Гашека. Создавая духовный портрет писателя, Пытлик сумел выразительно показать нераздельность его личности и творчества» [7, с. 5].

В 1983 г. также вышла на русском языке книга «Швейк завоевывает мир» (Švejk dobývá svět) в переводе В. А. Мартемьяновой и научной редакции И. А. Бернштейн. Р. Пытлик рассказал историю создания «Похождений бравого солдата Швейка» и судьбе этого произведения в Чехословакии, Советском Союзе и других странах.

Радко Пытлик до последнего времени активно писал, погружаясь в глубокие философские вопросы, теорию и психологию творчества. Его книга о Ф. М. Достоевском стала поиском ключа ко многим проблемам духовным и культурно-политическим.

Рихард Гашек, внук известного писателя и Президент Международного общества Ярослава Гашека, основанного в 1991 г., сказал о Радко Пытлике: «Это наш гуру. Гуру гашкологии, гуру грабалогии, человек, который понимал мир и умел его описать» [11].

Уход Радко Пытлика, старейшего и виднейшего специалиста по чешской литературе, талантливого и неординарного человека, — большая потеря для мира славистики.

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- 1 *Гашек Я.* Собр. соч.: в 6 т. / сост. и вступ. ст. С. Никольского; примеч. Р. Пытлика. М.: Худож. лит., 1984. Т. 1: Рассказы, бытовые юморески, 1901–1908 гг. 495 с.
- 2 *Пытлик Р.* Гашек: Документальное повествование / предисл. С. Никольского. М.: Молодая гвардия, 1977. 303 с.
- 3 *Prouza P.* Málokdo by asi s Haškem v dnešní době promluvil, málokdo by o něm napsal něco dobrého, říkal Radko Pytlík // Literární noviny. 1. 2. 2022.
- 4 *Pytlík R.* Jaroslav Hašek — život a dílo. Praha: Československá společnost pro šíření politických a vědeckých znalostí, 1961. 40 s.
- 5 *Pytlík R.* Jaroslav Hašek. Praha: Československý spisovatel, 1962. 139 s.
- 6 *Pytlík R.* Náš přítel Hašek / doslov naps. J. Kristek. Praha: Mladá fronta, 1979. 205 s.
- 7 *Pytlík R.* Osudy a cesty Josefa Švejka. Pojednání se sedmi záhadami. Praha: Emporium, 2003. 127 s.
- 8 *Pytlík R.* Toulavé house. Praha: Mladá fronta, 1971. 387 s.
- 9 *Pytlík R.* Zpráva o Jaroslavu Haškovi. Praha: Panorama, 1982. 208 p.
- 10 *Pytlík R., Laiske M.* Bibliografie Jaroslava Haška. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1960. 335 s.
- 11 *Zemřel literární historik Radko Pytlík* // Kultura. 01.02.2022. URL: <https://magazin.aktualne.cz/kultura/literatura/zemrel-literarni-historik-radko-pytlik-hasek-hrabal/r~48e63aa6834211eca9b1ac1f6b220ee8/> (дата обращения: 11.02.2022).

\*\*\*

**Информация об авторе:** Ирина Александровна Герчикова — кандидат филологических наук, научный сотрудник Отдела истории славянских литератур, Институт славяноведения Российской академии наук, Ленинский просп., д. 32А, 119991 г. Москва, Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1009-9182> E-mail: [geririna@inbox.ru](mailto:geririna@inbox.ru)

**Дата поступления:** 12.02.2022

**Дата одобрения рецензентами:** 01.03.2022

**Дата публикации:** 28.03.2022

**Для цитирования:** Герчикова И. А. Памяти Радко Пытлика // Вестник славянских культур. 2022. Т. 63. С. 369–373. <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-369-373>

© 2022. Irina A. Gerchikova

Moscow, Russia

IN MEMORY OF RADKO PYTLIK

**Information about the author:** Irina A. Gerchikova — PhD in Philology, Researcher of the Department of the History of Slavic Literatures, Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences, Leninsky Ave., 32A, 119991 Moscow, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1009-9182>. E-mail: [geririna@inbox.ru](mailto:geririna@inbox.ru)

**Received:** February 12, 2022

**Approved after reviewing:** March 01, 2022

**Date of publication:** March 28, 2022

**For citation:** Gerchikova I. A. In memory of Radko Pytlik. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2022, vol. 63, pp. 369–373. (In Russian) <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-369-373>

REFERENCES

- 1 Gashek Ia. *Sobranie sochinenii: v 6 t.* [Collected works: in 6 vols.], compilation and introductory article by S. Nikol'skii; notes by R. Pytlik. Moscow, Khudozhestvennaia literature Publ., 1984. Vol. 1: Rasskazy, bytovye iumoreski, 1901–1908 gg. [Stories, everyday humoresques, 1901–1908]. 495 p. (In Russian)
- 2 Pytlik R. *Gashek: Dokumental'noe povestvovanie* [Hašek: Documentary narration], foreword by S. Nikol'skii. Moscow, Molodaia gvardiia Publ., 1977. 303 p. (In Russian)
- 3 Prouza P. Málodko by asi s Haškem v dnešní době promluvil, málodko by o něm napsal něco dobrého, říkal Radko Pytlík [Few people would talk to Hašek nowadays, few would write anything good about him, said Radko Pytlík]. *Literární noviny*, February 1, 2022. (In Czech)
- 4 Pytlík R. *Jaroslav Hašek — život a dílo* [Jaroslav Hašek — life and work]. Praha, Československá společnost pro šíření politických a vědeckých znalostí Publ., 1961. 40 p. (In Czech)
- 5 Pytlík R. *Jaroslav Hašek*. Praha, Československý spisovatel Publ., 1962. 139 p. (In Czech)
- 6 Pytlík R. *Náš přítel Hašek* [Our friend Hašek], preface by J. Kristek. Praha, Mladá fronta, 1979. 205 s. (In Czech)
- 7 Pytlík R. *Osudy a cesty Josefa Švejka. Pojednání se sedmi záhadami* [The fates and journeys of Josef Švejk. A treatise on the seven mysteries]. Praha, Emporium Publ., 2003. 127 p. (In Czech)
- 8 Pytlík R. *Toulavé house* [Stray house]. Praha, Mladá fronta Publ., 1971. 387 p. (In Czech)
- 9 Pytlík R. *Zpráva o Jaroslavu Haškovi* [Report on Jaroslav Hašek]. Praha, Panorama Publ., 1982. 208 p. (In Czech)
- 10 Pytlík R., Laiske M. *Bibliografie Jaroslava Haška* [Bibliography of Jaroslav Hašek]. Praha, Státní pedagogické nakladatelství Publ., 1960. 335 p. (In Czech)
- 11 Zemřel literární historik Radko Pytlík [Died literary historian Radko Pytlik]. *Kultura*. February 01, 2022. Available at: <https://magazin.aktualne.cz/kultura/literatura/zemrel-literarni-historik-radko-pytlik-hasek-hrabal/r~48e63aa6834211eca9b1ac1f6b220ee8/> (accessed 11 February 2022). (In Czech)





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](mailto:vsk_gask@mail.ru).
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](http://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: © 2022 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 отдельно.
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: © 2022. **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.
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](http://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.: © 2022 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.: © 2022. **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 (r. or rr.: 1920 r., 1920–1922 rr.). 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 63**  
**Март 2022**

Выходит 4 раза в год

---

Формат 70 × 108 1/16. Усл. печ. л. 33. 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