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 67
Март 2023

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
Сайт: www.vestnik-sk.ru

Москва
2023

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 67
March 2023

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
www.vestnik-sk.ru

Moscow
2023

Вестник славянских культур. — 2023. — Т. 67. — 296 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

М. Н. Громов (Институт философии, РАН, Москва, Россия), *С. Елушич* (Черногорский университет, Подгорица, Черногория), *Е. М. Калашникова* (ФГБОУ ВО «ПГГПУ», Пермь, Россия), *И. И. Калиганов* (Институт славяноведения РАН Москва, Россия), *В. Ф. Козлов* (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), *К. В. Никифоров* (Институт славяноведения РАН, Москва, Россия), *Г. Спак* (Университет INALKO — Институт восточных языков и восточных культур, Париж, Франция), *М. А. Дударева* (Российский университет дружбы народов, Москва, Россия)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

С. И. Бажов (Институт философии, РАН, Москва, Россия), *В. Вилимек* (Философский факультет Остравского университета, Острава, Чешская Республика), *Х. Ковальска-Стус* (Ягеллонский университет, Краков, Польша), *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]. — 2023. — Volume 67. — 296 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

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), *Konstantin V. Nikiforov* (The Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia), *Gaiane Spach* (University INALKO — The Institute of Eastern Languages and Cultures, Paris, France), *Marianna A. Dudareva* (RUDN University, Moscow, Russia)

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, 2023
© Вестник славянских культур, 2023

СОДЕРЖАНИЕ

Теория и история культуры

ЛЕБЕДЕВ В. Ю., ПРИЛУЦКИЙ А. М. Восприятие духовной семинарии советской интеллигенцией периода позднего СССР……8

РЯЗАНЦЕВ С. В., ПИСЬМЕННАЯ Е. Е., ПЛЕТНЕВА Ю. Э. Роль интернет-коммуникации в консолидации русскоязычного сообщества в Бразилии……21

МУРАДЬЯН О. А. Общество и гений в концепции К. Э. Циолковского: культурно-философский аспект……35

ЦИБИЗОВА И. М. Осмысление концепции культурной войны в сербской культурологи, философии культуры и литературе……45

МИТАСОВА С. А. Категория «сакральное» в культурологическом дискурсе……68

МАКСИМЕНКО Л. А. Метафизика языковой реальности: к постановке проблемы……77

СТРОГАНОВ М. В. Тверские Китежи и Атлантиды. Архаический миф в современном исполнении……95

МУТОВКИНА Е. В. Духовно-нравственное измерение древнерусской книжности XI–XII вв. (Опыт философско-культурологического эссе)……112

Филологические науки

РАЙКОВА И. Н. «Всяк мастер на свой лад»: мастер, мастерство, ремесло в паремиях……121

КАСКИНА Ю. У. Рассказ И. С. Шмелева «Свечка» и судьба князя Голицына……132

КАПЛУН М. В. З. Н. Гиппиус и О. Миртов (Ольга Негрескул): литературно-гендерные параллели……142

СТРЫГИН А. Ю. LXVII стихотворение поэмы А. Теннисона «In Memoriam» и его роль в формировании переводческой стратегии В. В. Набокова……155

КУЗНЕЦОВА В. С. Мотив благодарного мертвеца в легендах народной агиографии о Николае Чудотворце: фольклор и рукописная книжность……164

АНДРУЩЕНКО Е. А. Некрасовская анкета К. И. Чуковского и Д. С. Мережковский…174

СЕВАСТЬЯНОВА С. К., ХУДНИЦКАЯ Е. Э. «Женская тема» в русском сборнике «Великое Зерцало»……186

Искусствоведение

РОСТОВСКАЯ Т. К., ЕГОРЫЧЕВ А. М., ГУЛЯЕВ С. Б. Музей как социокультурный институт развития человека и общества……202

САЛИМОВ А. М., САЛИМОВ А. А. Главная улица Твери в XVII — середине XVIII в.……216

БЕЛЬКО Т. В., САУШКИНА К. Н. Народные художественные промыслы России и «русский сувенир»……252

СОЛОМАТОВА В. Ю., МОРОЗОВА Е. В. Семантика орнамента свадебных тканых рушников IV–XVIII вв. и их роль в свадебных обрядах……264

БЫКОВА Е. В., КЛЯУС М. П. Национальное и интернациональное в организации пространства болгарских поселений в Республике Коми……277

От редакции……293

CONTENTS

Theory and history of culture

LEBEDEV V. YU., PRILUTSKII A. M. Perception of the Theological Seminary by the Soviet Intelligentsia of the Late USSR Period……8
RYAZANTSEV S. V., PISMENNAYA E. E., PLETNEVA YU. E. The Role of Internet Communication in Consolidation of the Russian-Speaking Community in Brazil……21
MURADYAN O. A. Society and Genius in K. E. Tsiolkovsky`s Approach: Cultural and Philosophical Aspect…35
TSIBIZOVA I. M. Comprehending the Concept of Culture War in Serbian Cultures Studies, Philosophy of Culture and Literature……45
MITASOVA S. A. Category of “Sacred” in the Cultural Discourse……68
MAKSIMENKO L. A. Metaphysics of Language Mentality: to the Issue Articulation…77
STROGANOV M. V. The “Kitezhs” and “Atlantises” of the Tver Region: A Modern Version of the Archaic Myth……95
MUTOVKINA E. V. Spiritual and Moral Dimensions of the Old Russian Literature of the 11–12 Centuries (Philosophical and Cultural Essay Experience)……112

Philological sciences

RAIKOVA I. N. ‘Everyone is a Master in his own Way’: Master, Skill, Craft in Paroemias……121
KASKINA Y. U. “I. S. Shmelev's Story ‘Candle’ and the Fate of Prince Golitsyn”……132
KAPLUN M. V. Z. N. Gippius and O. Mirtov (Olga Negreskul): Literary and Gender Parallels……142
STRYGIN A. YU. 67 Canto from Alfred Tennyson`s ‘In Memoriam’ and its Role in the Development of Vladimir Nabokov`s Translation Strategy……155
KUZNETSOVA V. S. Motif of the Grateful Dead in the Legends of Folk Hagiography about St. Nicholas the Miracle-worker: Folklore and Handwritten Booklore……164
ANDRUSHCHENKO E. A. K. I. Chukovsky`s Nekrasov Questionnaire and D.S. Merezhkovsky……174
SEVASTYANOVA S. K, KHUDNITSKAYA E. E. ‘Women's Theme’ in the Russian Collection ‘Great Mirror’……186

History of Arts

ROSTOVSKAYA T. K., EGORYCHEV A. M., GULYAEV S. B. Museum as a Socio-cultural Institute for the Development of Man and Society……202

SALIMOV A. M., SALIMOV,A. A.
The Main Street of Tver in the 17th — Mid 18th Centuries……216
BELKO T. V., SAUSHKINA K. N. Folk Art Crafts of Russia and 'Russian Souvenir'…252
SOLOMATOVA V. YU., MOROZOVA E. V.
Semantics of the Ornament of Wedding Woven Towels of the 9–18 Centuries
and their Role in Wedding Rights……264
BYKOVA E. V., KLYAUS M. P. National and International
in the Space Planning of Bulgarian Settlements in the Komi Republic……277

Editorial note……...293

Теория и история культуры
Theory and history of culture

https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-8-20
УДК 257
ББК 86/2
Научная статья / Research article

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

© 2023 г. В. Ю. Лебедев
г. Тверь, Россия

© 2023 г. А. М. Прилуцкий
г. Санкт-Петербург, Россия

ВОСПРИЯТИЕ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ СОВЕТСКОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИЕЙ ПЕРИОДА ПОЗДНЕГО СССР

Аннотация: Статья посвящена изучению мифолого-идеологического позднесоветского дискурса о православных семинариях и академиях. Формирование этого дискурса происходило в условиях отчуждения значительной части советской интеллигенции от религии, причем это относится как к интеллигенции гуманитарной, так и к технической. Источниками формирования соответствующих мифологизированных идеологем являются атеистические пропагандистские материалы, часто представляющие религию и церковь в карикатурном, вульгаризированном виде; рассказы старшего поколения, зачастую достаточно невежественного в религиозных вопросах; случайная информация и т. д. Наряду с советской интеллигенцией влиянию этих мифологем были подвержены представители духовенства и низших клириков. Прежде всего, это относится к клирикам, приступивших к служению в годы перестройки. Многие из них пришли в церковь из секулярной, иногда атеистической среды, поэтому не имели семейных церковных традиций и были во многом носителями позднесоветской культуры повседневности. В дискурсе фиксируется мифологическая идеализация духовного образования, с акцентом на углубленном изучении классических и современных языков; преемственности с дореволюционными школами; большом конкурсе абитуриентов. Наряду с идеализацией духовного образования в дискурсе фиксируется и другая крайность, во многом восходящая к советской атеистической пропаганде, изображавшей церковь как оплот невежества и мракобесия. Отрицательные суждения также демонстрируют значительный диапазон, как в жесткости критики, так и в ее соотнесении с реальностью (от реальных моментов жизни церковных школ до мифологических фантазий). Также эти суждения различаются по степени временной актуальности и глобальности обобщений, демонстрируя разную степень знакомства с подлинным положением дел.

Ключевые слова: Семинария, духовное образование, духовенство, мифология, культура повседневности.

Информация об авторах:
Владимир Юрьевич Лебедев — доктор философских наук, доцент, Институт педагогического образования и социальных технологий, Тверской государственный университет, ул. Желябова, д. 33, 170100 г. Тверь, Россия.
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-4840-3135
E-mail: semion.religare@yandex.ru
Александр Михайлович Прилуцкий — доктор философских наук, профессор, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, ул. Казанская, д. 6, 191186 г. Санкт-Петербург, Россия.
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-7013-9935
E-mail: alpril@mail.ru
Дата отправки статьи: 18.10.2021
Дата одобрения рецензентами: 19.10.2021
Дата публикации: 29.03.2023
Для цитирования: *Лебедев В.Ю., Прилуцкий А.М.* Восприятие духовной семинарии советской интеллигенцией периода позднего СССР // Вестник славянских культур. 2023. Т. 67. С. 00–00. DOI: https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-8-20

Постановка проблемы

Отчуждение от религии значительной части советской интеллигенции, как гуманитарной, так и технической, привело со временем к формированию особого дискурсивного пространства, в котором формировались и воспроизводились социальные мифологемы «о религии и церкви». Источники их были различны: к ним относятся атеистические пропагандистские материалы, иногда представляющие религию и церковь в карикатурном, вульгаризированном виде; рассказы старшего поколения, зачастую достаточно невежественного в религиозных вопросах; случайная информация и т. д. Сразу стоит уточнить, что в определенном смысле такой «мифологии» были подвержены также сами представители духовенства и церковнослужителей, по крайней мере это относится к значительному числу тех, кто приступил к служению в перестроечные годы. Пришедшие в церковь из секулярной, зачастую — атеистической среды где в большинстве случаев не существовало семейных церковных традиций, они во многом были носителями позднесоветской культуры повседневности и соответствующей системы представлений.

В их же представлениях господствовал своеобразный синкретизм, основой которого были различные искажения нормативного (катехетического) религиозного знания и откровенные суеверия. По справедливому наблюдению проф. О.Б. Христофоровой, «в Советском Союзе борьба с религией, как кажется, только способствовала укоренению “суеверий”» [16, с. 103]. «Интерес» к церкви не тождественен «интересу к религии», он может иметь и культурологический, и этнографический характер. При отсутствии достоверной информации или минимальной возможности проверить имеющуюся такой интерес формирует условия для активизации герменевтических механизмов мифотворчества. Целью настоящего исследования является попытка проанализировать специфику позднесоветского мифа о семинарии — о специфике, содержании, формах и качестве духовного образования, реализуемого в действующих на тот момент семинариях Русской Православной Церкви. Данное исследование не затрагивает вопросов о реальном состоянии дел в духовных учебных заведениях: мы целенаправленно ограничиваем предмет исследования мифологическими проекциями, а само исследование — рамками семиотического подхода.

Обращение именно к учебному заведению как предмету высказывания также существенно важно. Представители советской культуры воспринимали любое образовательное учреждение не только как весьма важный социальный институт, занимающийся образованием, а еще и как отвечающий за облик своих воспитанников, и как определяющий их жизненный путь, дальнейшую роль в обществе. Поэтому сама сущность деятельности учебного заведения выходила в этом представлении за пределы только лишь качества транслируемых знаний и успешности этой трансляции. Для классической же интеллигенции (в отличие от вполне сформировавшихся интеллектуалов) учебное заведение не просто очень важная социальная институция, это сакрализуемый объект, настоящий «храм науки», «храм знания» со своим штатом «служителей» и «священных» авторитетов; частое именование учебных заведений «храмами» не только часть привычной риторики. Но не только в традиции советской культуры сфера образования рассматривается как принципиально важная, именно от нее во многом зависит возможность конвертации образования как социального капитала (ср.: [3]). Специфика духовных школ после патриаршества Сергия состояла и в том, что формируемая образованность была заведомо изъята из общей сферы образования, исключена из общесоциальной системы такой конвертации, изолирована в узком секторе образовательной деятельности (что проявлялось даже в самой форме документа, удостоверяющего получение духовного образования, она как бы заранее сигнализировала о проблематичности конвертации). В случае конкуренции учебных учреждений возникает и конкуренция указанных социальных капиталов. Неконвертируемость выступает как основание для негативной или сдержанной оценки образовательного института, а также задает пространство возможной мифологизации. Одним из следствий этого положения был сдвиг стандартов, на что указывает, напр., С. Фирсов [15], сказавшийся, по мнению указанного автора, в усложнении системы оценок преподавания, что, впрочем, не было слишком заметно, так как временной разрыв в значительной степени стер память о прежних образцах, дезактуализировал их, увеличив пространство для потенциальной мифологизации, как с отрицательным, так и с положительным смыслами.

Методы и источники

Используется анализ, направленный на выявление базовых структур, организующих мифосферу. Реконструируется система бинарных оппозиций «плохое/хорошее», выражающихся в оценках. Выявляются стандартные топосы нарратива о духовных учебных заведениях, обусловленные консервативностью повседневного мышления и устойчивыми чертами конфессиональных и культурных традиций, в рамках которых осуществляется повествование и оценивание. Топика связана с устойчивой паттернизацией мышления, благодаря чему выявляются паттернизированные структуры отношения и восприятия, устойчиво фиксированные в культуре. Применительно к паттернизированным картинам реальности очень важен факторный компонент: причинное обоснование суждений, среди которых для нас особенно важно соотнесение с областью социальных фактов и отношений (например, влияние обучения на социальный престиж, карьерные перспективы).

Источниками служат данные интервью, записи спонтанных бесед, материалы из Интернет-сферы.

Состояние предметной области

Вопросы, связанные с функционированием института духовного образования в СССР, сейчас нуждаются во вдумчивом исследовании. При этом нельзя сказать,

что научные работы, посвященные данной проблематике, отсутствуют полностью. А.Н. Федорчук опубликовал результаты достаточно подробного исследования жизни Волынской семинарии в годы правления Н.С. Хрущева [14]. Р.В. Тупинин проанализировал советский период истории духовного образования в Смоленске [12]. Существуют исследования, посвященные истории Ленинградских богословско-пастырских курсов, на базе которых происходило формирование современных СПбДС и СПбДА [2]. Кроме того, вопросы истории духовного образования отражены в ряде исследований, затрагивающих региональную историю государственно-церковных отношений в Ставрополе [1], на Урале [8], в Куйбышеве [18], Иркутске [17] и др. Представляют интерес и отдельные работы, посвященные конкретным хронологическим стратам [4; 11] или значимым событиям государственно-религиозных отношений, например, возвращению Московской духовной академии в Троице-Сергиеву лавру, состоявшемуся в 1948 г. [10]. Все упомянутые исследования посвящены анализу деятельности епархий и духовных школ в соответствующем историко-политическом контексте. При этом проблема восприятия духовных школ в светском обществе и даже в церковной и околоцерковной среде, непосредственно не связанной с духовным образованием, остается неописанной и неизученной.

Исследование

Проведенные нами исследования показали, что в 1990-гг «семинарскую мифологию» во много разделяли представители приходского духовенства, среди мирян «семинарский миф» успешно конкурирует с популярными тогда апокрифическими сюжетами [6]. Так, в ироничном нарративе репрезентации священника, записанном авторами в 1994 г., семинария семиотизируется как аллегория не только высококлассного гуманитарного образования, но и соответствующего социального, в том числе иерархического статуса: «простой сельский поп с беленьким крестиком: семинарию не заканчивал, ни по-гречески, ни по-арамейски ни читать, ни говорить не могу, короче — свиньи, куры, огород»[1]. «Беленький крестик» — т. е. восьмиконечный иерейский наперсный крест — семиотизирует низкий иерархический и социальный статус не учившегося в семинарии сельского иерея. Его включение в имплицитное, но вполне понятное для коммуникантов семиотическое противопоставление с наградными крестами служит и апелляцией к практике досрочно награждать священников, получивших диплом духовной академии, наградным четырехконечным крестом. Образованный священник, закончивший семинарию и умеющий «читать и говорить по-гречески и арамейски», наделяется более высоким социальным статусом и может позволить себе не заниматься сельским хозяйством. Следует отметить, что уже в синодальный период, по крайней мере начиная со второй половины XIX в., плохо обеспеченное сельское духовенство зачастую рассматривало необходимость заниматься приусадебным хозяйством как унизительную. Очевидно, что перед нами мифологическая наррация, со свойственной ей признаками — гипертрофированностью, модифицированностью, фантастичностью описания [13, с. 147], поскольку в реальности выпускников семинарий даже в 1990-е гг. далеко не всегда направляли на городские приходы, и они совершенно точно не могли «говорить по-гречески и по-арамейски», поскольку изучение древних языков даже в Московской академии и семинарии в 1950-80-х гг. «было сведено почти до бесполезного минимума» [5].

[1] Архив авторов.

Интересно, но наиболее слабое место в тогдашней системе духовного образования семиотизируется в качестве ее основного преимущества. Вероятнее всего, причина этого коренится в инертности семиосферы. Историческая память о переводческих трудах духовных школ сохранялась в церкви на протяжении всего советского периода и некритично переносилась на современность, создавая условия для формирования сложной семиотики. Очевидно, что обусловленные ею семиотические процессы протекали по паттерну формирования мифо-семиотического комплекса — в реальности для достижения хорошего знания древнегреческого языка правильнее было бы поступать на классическое отделение филологического факультета. Именно о такой мотивации говорит штатный псаломщик, «так и не отважившийся» поступать в семинарию: «Я всегда мечтал поступить в семинарию в Ленинграде. Как у нас говорили: «в Загорске молятся, в Ленинграде учатся». С молодости хотелось отцов читать по-гречески. Но я тогда даже не отважился поступать. Без блата в «системе» невозможно было, даже документы не принимали. Настоятелям было сказано известно кем, чтобы не особенно направляли в семинарии. А сейчас уже все не то. Типикон попу толком объяснить не могут»[2]. Желание научиться читать отцов Церкви на языке оригинала периодически выступает в качестве мотива поступления в семинарию, при этом оно высказывается людьми, которые зачастую не имели доступа даже к дореволюционным переводам святоотеческих творений на русский язык, патристическая компетентность многих по сути была ограничена содержанием хрестоматии, включенной в Настольную книгу священнослужителя (так называемое многотомное «Пименовское издание»). Стоит отметить, что популярный среди протестантских деноминаций апологетический довод в защиту духовного образования, акцентирующий желательность изучать Библию на языках оригинала, в православной среде нами не фиксируется. Интерес к патристике у наших респондентов явно превалировал над библейской экзегезой.

Причины, делающие чтение отцов Церкви в оригинале особо привлекательным для тогдашних «потенциальных абитуриентов» духовных школ, требует дальнейшего изучения. Вполне вероятно, что мы имеем дело с использованием своего рода апологетической стратегии, скрывающей более приземленные мотивы, которая вполне может совмещаться с популярной мифологемой о том, что в семинариях исключительно хорошо преподают языки, причем не только древние.

Так, рассказ информанта А., студента Медицинского института, свидетельствует о том, что эти представления были характерны для определенной части социума: «бабушка рассказывала, что в семинариях учат языкам не хуже, чем в царских гимназиях, и что после семинарии берут работать переводчиком в МИД»[3]. Мы полагаем, что сближение семинарии и «царской гимназии» в рамках единой наррации не случайно: семинария здесь выступает в качестве синхронической аллегории дореволюционного, «старорежимного» уклада, а семиотизация дореволюционного гимназического образования как недостижимого идеала была характерной чертой позднесоветской семиосферы. Данные представления в 1990-х гг. были распространены достаточно широко, в том числе среди студентов светских вузов, прежде всего гуманитарных специальностей, у которых отмечался заметный рост интереса к религиозной тематике, что в условиях переосмысления дореволюционного прошлого привносило в «семинарскую мифологию» новые коннотации. Так, интервьюируемый студент филфака в 1993-м г. рассказал: «В семинариях образование намного лучше, чем в университетах. Старая

[2] Там же.

[3] Там же.

школа, еще дореволюционная. Прекрасные библиотеки. Это и научные центры: если бы «Настольную книгу священнослужителя» издали большим тиражом, в СССР атеистов бы не было»[4].

Кроме того, в дискурсе присутствует тема конкурентных отношений между московской и ленинградской духовными школами. То, что отношения между школами были именно таковыми, следует в том числе из настороженного отношения выпускников Московской академии к ленинградской, отношения же «ленинградцев» к «москвичам» были скорее ироничными. В любом случае, конкурентные отношения духовных школ могли выступать триггером мифологизации, причем некоторые нарративы транслировались за пределы оригинальной семиосферы.

Так, архиерей-выпускник Московской академии говорил абитуриентам, зачисленным в ЛДС: «"берегитесь искушений Невского проспекта", рассказывал, что семинаристы сидят по пивным и залезают в окна к девчонкам из регентского отделения»[5]. Действительно, различные, чаще всего вымышленные похождения ленинградских семинаристов и академистов породили своеобразный фольклор, в котором ловкий семинарист обманывает отца-инспектора и его помощников, идет на различные хитрости, чтобы тайно встретиться с возлюбленной, нарушает все нормы семинарского распорядка и выходит сухим из воды. Отчасти формирование подобного фольклорного нарратива обусловлено тем, что порядки в ленинградских школах отличались известгым либерализмом, который усилился за годы пребывания на посту инспектора либерально настроенного о. Вениамина Новика.

Вот как в гипертрофированной форме описывает тогдашние порядки в академии анонимный клирик: «Хороший был человек о. Вениамин, но совершенно не подходил для инспекторской должности. Такого открытого пьянство и самовольных отлучек на ночь в Системе никогда не было ни до ни после. О. Вениамина, по-моему, эта наша бурсацкая удаль искренне ставила в тупик. Полный развал дисциплины начался после победоносного захвата старого здания Академии, где помещался физкультурный техникум.»[6]. Несмотря на то, что данное свидетельство следует воспринимать критично, оно интересно в плане анализа динамики мифологического сюжета. Согласно легенде, популярной в церковной среде, наведению порядка в ЛДА предшествовало неформальное обращение к патриарху одного из наиболее уважаемых и авторитетных преподавателей — В.И. Бронского. С другой стороны, и в дореволюционной семинарии пьянство и обман начальства «не считался чем-то предосудительным. Так, например, автор полтавских воспоминаний описывает, как студенты семинарии выпрашивали у ректора деньги на материальную помощь под видом покупки одежды, а затем деньги благополучно пропивали в кабаке. При этом ректор семинарии совершенно не интересовался, как были истрачены истребованные у него деньги» [8]. Семинарист-трикстер позднесоветского и перестроечного семинарского фольклора функционально приближен к образу монаха-трикстера европейской городской сатирической литературы, хотя и отличается от него на уровне семантики образа.

Легендарные сюжеты о похождениях советского семинариста, как правило, связаны с нарушением устава, обманом преподавателей, получением завышенных оценок, пьянством, воровством и хулиганскими выходками, количество эротических сюжетов

[4] Там же.

[5] Там же.

[6] Попытка реформации… URL: https://kalakazo.livejournal.com/1033985.html (дата обращения: 20.08.2021).

относительно невелико (при том, что нами фиксируется в различных вариантах нарратив о том, как ловкий семинарист соблазнил жену одного из митрофорных протоиереев), тогда как в шванках и фаблио именно эти сюжеты доминируют. Последнее объясняется тем, что в отличие от монаха, семинарист не приносит обета целомудрия, соответственно его любовные похождения в принципе менее скандальны.

Очевидно, что в данном случае обнаруживается практически тождество семиотических стереотипов о вольном и «веселом» поведении учащихся учебных заведений в целом. Семиотическое воспроизведение (включая рассказы, анекдоты и т. п.) жизни учащихся духовных школ включено в границы указанного выше стереотипа.

Отсутствие достоверной информации о жизни духовных школ, правилах поступления в них и особенностях обучения формировало мощный пласт слухов, в которых отчетливо прослеживается семиотика инаковости. Маркерами ее могут быть как высокий конкурс, делающий поступление невозможным для большинства желающих, так и мифологемы-стигмы. По свидетельству священника А., 34 года, получившего перед рукоположением высшее гуманитарное образование, его родители разделяли страхи перед «семинарией», сформированные семиотикой подобных слухов: «Когда я сказал, что хочу поступать в семинарию, родители прямо ужаснулись. Говорили, тех, кто не проходит по конкурсу, всех ставит на учет психиатр, а это волчий билет на всю жизнь. Конкурс был очень большой, как в МГИМО. Я и пробовать не стал»[7]. Скорее всего, представления о «психиатрическом учете» абитуриентов обусловлены еще и фактом расположения психиатрической клиники в непосредственной близости от зданий ленинградских духовных школ (семинарии и академии), что и в духовной, и в атеистической среде всегда порождало разнообразную, в том числе ироническую, трактовку. В контексте мифов о советской психиатрии, конструирующих прагматическую установку «психофобии», данный факт оказался триггером мифологических сюжетов. Кроме того, здесь возможна и связь с имеющимся в клинической психологии и психиатрии симптомом «метафизической (философской) интоксикации». Отметим, что сопоставление в едином дискурсе мифологемы-стигмы и более правдоподобного, но гипертрофированного указания на исключительно высокий конкурс, соотносящего семинарию с наиболее престижными советскими вузами, говорит о ламинарном характере соответствующих слухов.

Наряду с идеализацией духовного образования в дискурсе фиксируется и другая крайность, во многом являющаяся следствием советской атеистической пропаганды, изображавшей церковь как оплот невежества и мракобесия.

Отрицательные суждения также демонстрируют значительный диапазон как в жесткости критики, так и в ее соответствии реальности (от реальных моментов жизни церковных школ до мифологических фантазий). Также различаются они по степени актуальности (некоторые недостатки могут быть уже ликвидированы) и стремлением к глобализации замечаний, вплоть до классического превращения мухи в слона. Такие представления демонстрируют разную степень знакомства с реальным положением дел. Наконец, суждения можно поделить на разные группы в зависимости от принципиальной возможности и легкости верификации. Информант Б. в начале 1990-х гг. сообщал, что учебные конспекты по ряду предметов для сектора заочного обучения в МДС, которые ему удалось прочесть, отличаются примитивным и не весьма качественным уровнем, так что удивительно, что у кого-то эти предметы вызывают трудности в изучении.

[7] Там же.

Чистейшие домыслы демонстрирует следующее интервью (инженер, пенсионного возраста, откровенно злоупотребляет алкоголем): «В семинариях учат, что Солнце — лицо Бога, поэтому на нем нет никаких пятен. Кто нормально учиться не может, тех берут в семинарию. Не вздумайте туда идти. Там одни…»[8][9]. Пожалуй, обе части суждения воспроизводят штампы как научного атеизма, так и бытового антиклерикализма.

Примером локальной критики в рамках компетентного представления могут служить слова преподавателя ННГУ: «То, как сейчас в семинариях учат церковнославянский — сплошное искажение. Удивительно, но там нет вообще специалистов по славянскому языкознанию. Высокой уровень семинарий — это старый миф советской интеллигенции»[10]. Примечательна критическая рефлексия над социальной мифологией, типичной более для интеллигенции.

Критика локальная, с затрудненной верификацией: «В семинарии и раньше без взяток нельзя было учиться, и сейчас нельзя»[11]. (Священник о. Владимир, из технической интеллигенции, образование Политехнический институт). Слова пенсионерки, учителя истории: «я была когда-то знакома с одним семинаристом, но в плане образованности он ничего собой не представлял. Тогда все считали, что семинарии типа Оксфорда, само это слово произносили с придыханием[12]» не несут следов явной антиклерикальной ангажированности и демонстрируют скорее общее разочарование при столкновении с частным случаем, экстраполированным на целое, ответ в целом соответствует объему заданного вопроса. Можно допустить, что при встрече с другим «семинаристом», обладавшим иным интеллектуальным и образовательным уровнем, мнение было бы более благоприятным.

На развитие семинарской мифологии влияли в том числе и гносеофобские тенденции, представленные среди духовенства, равно как формируемые ими семиотические фикции, демонизирующие семинарии и академии как оплот безнравственности и даже скрытого атеизма. Транслируемые за пределы религиозной семиосферы, они становились триггерами развития мифологических сюжетов. Интересно, что подобные взгляды, как это следует из наших наблюдений, часто носят полиюрисдикционный и межконфессиональный характер [9]. Так, один из лидеров катакомбного православия «…Лазарь (Журбенко) отвергал обвинения в ереси, оправдываясь тем, что в Русской Церкви "не осталось богословов, какими были Серафим Саровский, Сергий Радонежский и Феодосий Печерский. Преподобный Никита Стифат писал, что богословом является человек, стяжавший в себе Духа Святаго. Современные богословы таковыми не являются, сколько бы академий они не закончили!"»[13]. Подобное заявление в духе гносеомахии структурно вполне сопоставимо с радикально-протестантским фундаментализмом, согласно которому только апостолы были подлинными богословами, да после Реформации было невеликое число людей, которым Дух открыл истину, а все институты, семинарии и академии к Богу не приводят. По всей видимости, гносеомахия — интерконфессиональное явление, имеющее одинаковую семиотическую сущность. Однако в позднесоветский период поляризация и сегментация социального

[8] Использована ненормативная лексика.

[9] Архив авторов.

[10] Там же.

[11] Там же.

[12] Там же.

[13] Лазарь (Журбенко) // Wikipedia.org. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9B%D0%B0%D0%B7%D0%B0%D1%80%D1%8C_(%D0%96%D1%83%D1%80%D0%B1%D0%B5%D0%BD%D0%BA%D0%BE (дата обращения: 20.08.2021).

религиозно-конфессионального поля была мало кому очевидна, потому самые немыслимые смешения и трансформации этого поля были вполне возможны (так, в одном из первых номеров газеты «Протестант», имевшей совершенно определенный евангельско-баптистский уклон, всерьез говорилось о необходимости ознакомления масс обычных верующих со взглядами Бультмана и Бонхеффера — пример попытки изменить конфигурацию указанного поля невозможным образом).

В целом ошибочность или неточность суждений об уровне и качестве образования в духовных школах страдает «ошибкой квантора общности» — некорректным применением кванторных слов (прежде всего «все», «никто», «всегда»), в результате чего продуцируются нарративные конструкции вроде «Там все (подставляем нужное)», которые очень легко верифицируются и становятся поводом для критики.

Что касается домыслов, то они практически ничем не ограничены, если существует мифосемиотическое пространство, где они могли бы появляться. Так, в конце 1980-х гг. нам пришлось слышать, что самые серьезные знания (в контексте: обо всем, что относится к области философии и религии) имеются у Свидетелей Иеговы, поскольку они не просто протестанты, а самые строгие и радикальные (отнесение СИ к протестантам можно объяснить формированием представлений на основе атеистической литературы, где таковые обычно так и рассматривались). У респондента отсутствовали серьезные знания в области любой конфессии, но мнение он высказывал вполне серьезно и даже авторитетно.

Противостояние двух образов и двух типов отношения укладывается в бинарную модель противостояния конкурентных социальных институтов. Если учесть специфику образования, предоставляемого духовными школами, то в качестве оппозиции им выступали философские факультеты — редкие и со сложными правилами поступления (заметим, что далеко не все были осведомлены, что семинария — не высшее учебное заведение, а о деятельности, например, МИФЛИ в послевоенный период уже не все помнили). К тому же быт и устроение жизни духовных школ были достаточно закрыты для того, чтобы приобрести некий эзотерический ореол, стимулирующий самые фантастические предположения и домысливания. Дальнейшие представления вырастали из этой базовой оппозиции. Противопоставления чаще могли быть ценностно окрашенными (если, допустим, на философском факультете Д. Беркли оценивается негативно, как идеалист с клерикальным уклоном, то в семинарии отношение к нему должно быть максимально благожелательным) или с противопоставлением по степени глубины (реже), когда одни и те же авторы рассматривались в одном учебном заведении подробно и глубоко, в другом же — поверхностно.

***

Проведенное исследование показало, что образовательные институты, принадлежа к трансляторам социального, культурного, религиозного опыта, воспринимаются в аспекте исполнения этой функции (независимо от иных оценок); наследием более старых эпох является их своеобразная эзотеричность, способствующая мифологизации. Применительно к духовным учебным заведениям эзотеричность выражена значительно больше, чем у всех иных — сказывается разрыв традиции и появления в массовом сознании экзотических коннотаций у всего, связанного с религией, что делает попытки мифологизированного осмысления и более активными, и более причудливыми. Превращение религии в привычную часть социальной жизни должно сказаться на интенсивности мифологии и ее качественных характеристиках — оценочных, сюжетных и иных.

Список литературы

Исследования

1 *Алейников В.Н.* Религиозная политика советского государства и ее влияние на церковную жизнь Ставрополья в 1953–1964 гг.: автореф. дис. … канд. ист. наук. Владикавказ, 2013. 23 с.

2 *Александрова-Чукова Л.К., Галкин А.К.* «От первого лица»: богословско-пастырские курсы в Ленинграде в дневниках, резолюциях и письмах митрополита Григория (к двум 75-летним юбилеям открытия духовных школ: 22 ноября 1945 г. и 14 октября 1946 г.) // Христианское чтение. 2021. № 3. С. 68–89.

3 *Бурдье П., Пассрон Ж.-К.* Воспроизводство: элементы теории системы образования. М.: Просвещение, 2007. 265 с.

4 *Катаев А.М.* Духовные школы Русской Православной Церкви в 1943–1949 гг. // Вестник церковной истории. 2006. № 1. С. 177–190.

5 История Московской духовной академии // Сайт Московской духовной академии Русской Православной Церкви. URL: https://mpda.ru/history-of-academy (дата обращения: 20.08.2021).

6 *Лебедев В.Ю., Прилуцкий А.М.* «Зоино стояние» — семиотика мифологического нарратива // Вестник славянских культур. 2020. Т. 55. С. 8–20.

7 *Марченко А.Н.* Хрущевская церковная реформа и ее влияние на внутрицерковную жизнь по материалам Уральского региона (1958–1964 гг.): автореф. дис. ... д-ра историч. н. М., 2008. 65 с.

8 *Попова О.Д.* Мемуары семинаристов как отражение дискуссий о проблемах духовной школы второй половины XIX – начала XX вв. // Вестник Тверского государственного университета. Серия: История. 2016. № 2. С. 57–72.

9 *Прилуцкий А.М., Лебедев В.Ю.* Современное движение непоминающих священников: опыт семиотическо-религиоведческого анализа // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2020. № 88. С. 103–120.

10 *Светозарский А.К.* Возвращение Московской духовной академии в стены Троице-Сергиевой лавры в 1948 году // Сретенский сб. Научные труды преподавателей СДС. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. № 2. С. 596–625.

11 *Сухова Н.Ю.* Духовная школа при безбожной власти: компромисс или свидетельство (возрождение духовной школы в России в 1940–1950-х гг.) // VI Валаамские образовательные чтения. Мат. конф. к столетию революции в России. М.: Перо, 2018. С. 118–128.

12 *Тупикин Р.В.* Религиозное воспитание и образование в СССР // Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. 2020. № 4 (9). С. 55–70.

13 *Ульяновский А.В.* Пролегомены социальной мифологии // Известия Российского Государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2006. № 21-1. Т. 7. С. 137–150.

14 *Федорчук А.Н.* Волынская духовная семинария в советское время: хрущевские гонения и прекращение работы // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. 2020. № 94. С. 74–94.

15 *Фирсов С.Л.* Апостасия. «Атеист Александр Осипов» и эпоха хрущевских гонений на Русскую Православную Церковь. СПб.: Сатисъ. Держава, 2004. 287 с.

16 *Христофорова О.Б.* Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России. М.: ОГИ, 2010. 432 с.
17 *Цыремпилова И.С.* История Иркутской епархии в трудах современных исследователей // Власть. 2019. Т. 27. № 5. С. 242–248.
18 *Якунин В.Н.* Куйбышевская епархия в 1937–1940 годах // Приграничный регион в историческом развитии: партнерство и сотрудничество. Мат. междунар. научн.-практич. конф., посвящ. 80-летию Победы советских и монгольских войск на реке Халхин-Гол. Чита: Забайкальский университет, 2019. С. 93–96.

***

© 2023. Vladimir Yu. Lebedev
Tver, Russia

© 2023. Alexander M. Prilutskii
St. Petersburg, Russia

PERCEPTION OF THE THEOLOGICAL SEMINARY BY THE SOVIET INTELLIGENTSIA OF THE LATE USSR PERIOD

Abstract: The paper is to study the mythological late Soviet discourse about Orthodox seminaries and academies. The formation of this discourse took place in the conditions of alienation of a significant part of the Soviet intelligentsia from religion, which applies both to the humanitarian and technical intelligentsia. The sources of the formation of the corresponding mythologemes are atheistic propaganda materials, often representing religious relations in a caricatured, vulgarized form, stories of the older generation, often quite ignorant in religious matters, random information obtained from various sources, etc. Along with the Soviet intelligentsia, representatives of the clergy and lower clergy were also exposed to "church mythology". First of all, this applies to the clergy who began their ministry in the years of perestroika. Many of them came to the church from a secular, sometimes atheistic background, so that they did not have family church traditions and were in many ways bearers of the late Soviet culture of everyday life. The discourse fixes the mythological idealization of spiritual education, with the emphasis on the deep study of classical languages and modern languages, continuity with pre-revolutionary schools, an exceptionally large competition of applicants. Along with the idealization of spiritual education, discourse records another extreme, which is largely a consequence of Soviet atheistic propaganda, portraying the church as a stronghold of ignorance and obscurantism. Negative reviews also demonstrate a significant range both in the harshness of criticism and in its accordance with reality (from fixing real moments in the life of church schools to mythological fantasies). The paper shows that negative reviews differ in the degree of temporal relevance and the desire to globalize the comments. Such reviews demonstrate varying degrees of familiarity with the real state of affairs.
Keywords: Seminary, Spiritual Education, Clergy, Mythology, Everyday Culture.
Information about the authors:
Vladimir Yu. Lebedev — PhD in Philosophy, docent, Professor, Professor of the Department of Theology, Institute of Pedagogical Education and Social Technologies, Tver State University, Zhelyabova St., 33, 170100 Tver, Russia.

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-4840-3135
E-mail: semion.religare@yandex.ru
Alexander M. Prilutskii — PhD in Philosophy, Professor, Professor Department of Sociology and Religious Studies, Herzen State Pedagogical University of Russia, Kazanskaya St., 6, 191186 St. Petersburg, Russia.
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-7013-9935
E-mail: alpril@mail.ru
Received: October 18, 2021
Approved after reviewing: October 19, 2021
Date of publication: March 29, 2023
For citation: Lebedev, V.Yu., Prilutskii, A.M. "Perception of the Theological Seminary by the Soviet Intelligentsia of the Late USSR Period." *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2023, vol. 67, pp. 8–20. (In Russ.) DOI: https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-8-20

References

1 Aleinikov, V.N. *Religioznaia politika sovetskogo gosudarstva i ee vliianie na tserkovnuiu zhizn' Stavropol'ia v 1953–1964 gg.* [Religious Policy of the Soviet State and its Influence on Church Life in the Stavropol Region in 1953–1964: PhD Thesis, Summary]. Vladikavkaz, 2013. 23 p. (In Russ.)

2 Aleksandrova-Chukova, L.K., Galkin, A.K. "'Ot pervogo litsa': bogoslovsko-pastyrskie kursy v Leningrade v dnevnikakh, rezoliutsiiakh i pis'makh mitropolita Grigoriia (k dvum 75-letnim iubileiam otkrytiia dukhovnykh shkol: 22 noiabria 1945 g. i 14 oktiabria 1946 g.)" [""From the First Person": Theological and Pastoral Courses in Leningrad in the Diaries, Resolutions and Letters of Metropolitan Gregory (on the Two 75th Anniversary of the Opening of Theological Schools: November 22, 1945 and October 14, 1946)"]. *Khristianskoe chtenie*, no. 3, 2021, pp. 68–89. (In Russ.)

3 Burd'e, P., Passron, Zh.-K. *Vosproizvodstvo: elementy teorii sistemy obrazovaniia [Reproduction: Elements of the Theory of the System of Education]*. Moscow, Prosveshchenie Publ., 2007. 265 p. (In Russ.)

4 Kataev, A.M. "Dukhovnye shkoly Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi v 1943–1949 gg." [Theological Schools of the Russian Orthodox Church in 1943–1949]. *Vestnik tserkovnoi istorii*, no. 1, 2006, pp. 177–190. (In Russ.)

5 "Istoriia Moskovskoi dukhovnoi akademii" ["History of the Moscow Theological Academy"]. *Sait Moskovskoi dukhovnoi akademii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi [Website of the Moscow Theological Academy of the Russian Orthodox Church]*. Available at: https://mpda.ru/history-of-academy (Accessed 20 August 2021). (In Russ.)

6 Lebedev, V.Iu., Prilutskii, A.M. "'Zoino stoianie' — semiotika mifologicheskogo narrative" [""Zoya's Standing' — Semiotics of Mythological Narrative"]. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2020, vol. 55, pp. 8–20. (In Russ.)

7 Marchenko, A.N. *Khrushchevskaia tserkovnaia reforma i ee vliianie na vnutritserkovnuiu zhizn' po materialam Ural'skogo regiona (1958–1964 gg.) [Khrushchev Church Reform and Its Influence on Internal Church Life Based on the Data of the Ural Region (1958–1964)":* DSc Thesis, Summary]. Moscow, 2008. 65 p. (In Russ.)

8 Popova, O.D. "Memuary seminaristov kak otrazhenie diskussii o problemakh dukhovnoi shkoly vtoroi poloviny XIX – nachala XX vv." ["Memoirs of Seminarians as a Reflection of Discussions on the Issues of Theological School in the Second Half

of the 19th – Early 20th Centuries"].]. *Vestnik Tverskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriia: Istoriia*, no. 2, 2016, pp. 57–72. (In Russ.)

9 Prilutskii, A.M., Lebedev, V.Iu. Sovremennoe dvizhenie nepominaiushchikh sviashchennikov: opyt semioticheskо-religiovedcheskogo analiza ["Contemporary Movement of Priests who do not Pray for the Patriarch: An Attempt of Semiotic and Religious Analysis"]. *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriia 1: Bogoslovie. Filosofiia. Religiovedenie,* no. 88, 2020, pp. 103–120. (In Russ.)

10 Svetozarskii, A.K. "Vozvrashchenie Moskovskoi dukhovnoi akademii v steny Troitse-Sergievoi lavry v 1948 godu" ["The return of the Moscow Theological Academy to the Walls of the Trinity-St. Sergius Lavra in 1948"]. *Sretenskii sbornik. Nauchnye trudy prepodavatelei SDS* [Sretensky Collection. Scientific Papers of Teachers of the SDS]. Moscow, Izdatel'stvo Sretenskogo monastyria Publ., 2010, no. 2, pp. 596–625. (In Russ.)

11 Sukhova, N.Iu. "Dukhovnaia shkola pri bezbozhnoi vlasti: kompromiss ili svidetel'stvo (vozrozhdenie dukhovnoi shkoly v Rossii v 1940–1950-kh gg.)" ["Theological School under Godless Power: Compromise or Testimony (Revival of Theological School in Russia in the 1940s–1950s)"]. *VI Valaamskie obrazovatel'nye chteniia. Materialy konferentsii k stoletiiu revoliutsii v Rossii [VI Valaam Educational Readings. Conference Materials on the Centenary of the Revolution in Russia].* Moscow, Pero Publ., 2018, pp. 118–128. (In Russ.)

12 Tupikin, R.V. "Religioznoe vospitanie i obrazovanie v SSSR" ["Religious Education and Training in the USSR"]. *Teologicheskii vestnik Smolenskoi pravoslavnoi dukhovnoi seminarii*, 2020, no. 4 (9), pp. 55–70. (In Russ.)

13 Ul'ianovskii, A.V. "Prolegomeny sotsial'noi mifologii" ["Prolegomena of Social Mythology"]. *Izvestiia Rossiiskogo Gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. A.I. Gertsena,* 2006, no. 21-1, vol. 7, pp. 137–150. (In Russ.)

14 Fedorchuk, A.N. "Volynskaia dukhovnaia seminariia v sovetskoe vremia: khrushchevskie goneniia i prekrashchenie raboty" ["Volyn Theological Seminary in Soviet Times: Khrushchev's Persecutions and the Termination of Work"]. *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriia 2: Istoriia. Istoriia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi,* no. 94, 2020, pp. 74–94. (In Russ.)

15 Firsov, S.L. *Apostasiia. "Ateist Aleksandr Osipov" i epokha khrushchevskikh gonenii na Russkuiu Pravoslavnuiu Tserkov' [Apostasy. "Atheist Alexander Osipov" and the Era of Khrushchev's Persecution of the Russian Orthodox Church].* St. Petersburg, Satis". Derzhava Publ., 2004. 287 p. (In Russ.)

16 Khristoforova, O.B. *Kolduny i zhertvy: Antropologiia koldovstva v sovremennoi Rossii [Sorcerers and Victims: Anthropology of Witchcraft in Modern Russia].* Moscow, OGI Publ., 2010. 432 p. (In Russ.)

17 Tsyrempilova, I.S. "Istoriia Irkutskoi eparkhii v trudakh sovremennykh issledovatelei" ["History of the Irkutsk Diocese in the Works of Modern Researchers"]. *Vlast*', vol. 27, no. 5, 2019, pp. 242–248. (In Russ.)

18 Iakunin, V.N. "Kuibyshevskaia eparkhiia v 1937–1940 godakh" ["Kuibyshev Diocese in 1937–1940"].]. *Materialy mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii, posviashchennoi 80-letiiu Pobedy sovetskikh i mongol'skikh voisk na reke Khalkhin-Gol [The Border Region in Historical Development: Partnership and Cooperation. Proceedings of the International Scientific-practical Conference Dedicated to the 80th Anniversary of the Victory of the Soviet and Mongolian troops on the Khalkhin-Gol River].* Chita, Zabaikal'skii universitet, 2019, pp. 93–96. (In Russ.)

https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-21-34
УДК 316.7
ББК 72 / 71.07
Научная статья / Research article

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

© 2023 г. С.В. Рязанцев
г. Москва, Россия

© 2023 г. Е.Е. Письменная
г. Москва, Россия

© 2023 г. Ю.А. Плетнева
г. Москва, Россия

РОЛЬ ИНТЕРНЕТ-КОММУНИКАЦИИ В КОНСОЛИДАЦИИ РУССКОЯЗЫЧНОГО СООБЩЕСТВА В БРАЗИЛИИ

Аннотация: Интернет становится одной из главных площадок коммуникации, а также важным источником получения информации для людей. Особую роль он играет для мигрантов, поскольку интернет-общение способно преодолевать большие географические расстояния. Целью данного исследования было выявление на примере Бразилии особенностей функционирования русскоязычного молодежного интернет-пространства за рубежом. Эмпирической основой исследования являются результаты анонимного социологического опроса русскоговорящей молодежи в Бразилии в возрасте от 14 до 35 лет, а также данные экспертного опроса МИД РФ. Особое внимание уделяется определению основных видов интернет-площадок, наиболее актуальных дискуссионных вопросов для обсуждения. Кроме того, исследование было направлено на выявление ориентации русскоговорящий молодежи по отношению к России. Оказалось, что многие респонденты проявляют высокую заинтересованность в поддержании культурных связей сРоссией. Более того, подавляющее большинство опрошенных респондентов, родившихся в Бразилии, положительно оценивают международный имидж России. Интересным результатом исследования оказалось то, что почти никто из опрошенных не знал о государственных мерах по поддержке соотечественников и русского языка за рубежом. Несмотря на это, многие из них выразили свою высокую заинтересованность и готовность участвовать в таких проектах при возможности. Отмечается, что на сегодняшний день, когда Интернет уже стал основной площадкой для общения внутри русскоязычного сообщества, представителям Посольства и Россотрудничества, заинтересованным в привлечении и поддержании связей с соотечественниками, также необходимо более активно присутствовать на различных интернет-площадках. Результаты данного исследования показали, что интернет-коммуникация имеет важную роль в укреплении связи внутри русскоязычного сообщества и в сохранении общих культурных ценностей. Интересно, что мигранты в первом поколении рассматривают Интернет

в качестве источника информации в решении бытовых вопросов, а те, кто родился в Бразилии, больше заинтересованы в поддержании культурных связей с Россией.
Ключевые слова: мигранты, интернет, коммуникация, консолидация, русскоязычные сообщества, демографическая ситуация, социальные сети, Бразилия.
Информация об авторах:
Сергей Васильевич Рязанцев — доктор экономических наук, профессор, член-корреспондент Российской академии наук, Институт демографических исследований Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук, директор, ул. Фотиевой, д. 6, корп. 1, 119333 г. Москва, Россия.
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-5306-8875
E-mail: riazan@mail.ru
Елена Евгеньевна Письменная — доктор социологических наук, доцент, глав ный научный сотрудник, Институт демографических исследований Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук, ул. Фотиевой, д. 6, корп. 1,
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-0401-2071
E-mail: epismennaya@fa.ru
Юлия Эдуардовна Плетнева — младший научный сотрудник, Институт демографических исследований Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук, директор, ул. Фотиевой, д. 6, корп. 1, 119333 г. Москва, Россия.
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-6689-3305
E-mail: julpletneva@yandex.ru
Дата поступления статьи: 19.01.2022
Дата одобрения рецензентами: 26.02.2022
Дата публикации: 29.03.2023
Для цитирования: *Рязанцев С.В., Письменная Е.Е., Плетнева Ю.Э.* Роль интернет-коммуникации в консолидации русскоязычного сообщества в Бразилии // Вестник славянских культур. 2023. Т. 67. С. 21–34.
DOI: https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-21-34

Введение

За последние 20 лет, благодаря широкой доступности Интернета, взаимодействие через социальные сети и мессенджеры выходит на первый план. Большую роль онлайн-общение играет в функционировании этнических диаспор. Диаспоры выполняют несколько важных задач в обществе: развивают чувство единства у своих членов, что обеспечивает психологический и социальный комфорт; помогают сохранить язык и культуру этнических меньшинств, а также способствуют адаптации новоприбывших мигрантов. Использование диаспорами средств массовой информации укрепляет их групповую идентичность и помогает транслировать нормы и ценности.

Целью данного исследования было выявление особенностей функционирования русскоязычного молодежного интернет-пространства за рубежом на примере Бразилии. Мы фокусируемся именно на русскоязычных сообществах, включая в их круг не только представителей русской диаспоры, но и лиц, не являющихся этническими русскими, но владеющих русским языком [4]. В рамках исследования были проанализированы данные экспертного опроса МИД РФ, а также проведено социологическое исследование среди русскоговорящей молодежи в Бразилии.

Обзор литературы

Средства массовой информации могут вносить существенный вклад в стирание культурных различий. В свою очередь, СМИ могут также способствовать сохранению и поддержанию культуры этнических меньшинств. Первая функция основана на двустороннем общении между определенной группой и обществом. В этом случае СМИ транслируют существующие нормы и ценности и дают представление об образе жизни в конкретном обществе. Кроме того, СМИ помогают устанавливать и расширять отношения между группами (например, между принимающим населением и мигрантами). Патнэм [13] назвал этот процесс «объединением социального капитала» («bridging social capital»), что является ключевым моментом в процессе общественной интеграции, при котором конкретная группа начинает сближаться с обществом благодаря социальным контактам, приверженности общим нормам и ценностям, одному языку и т. д. Вторая функция СМИ касается коммуникации внутри определенной культурной группы и реализуется, например, предоставлением группе информации из ее «родной страны» на родном языке, тем самым помогая членам сообщества устанавливать и поддерживать отношения внутри самой группы. Патнэм называет это «связывающим социальным капиталом» («bonding social capital»).

Интернет-объединения не формируются случайно. Исследования показали, что люди склонны заводить отношения с теми, кто на них похож в сфере ценностей, взглядов, убеждений, социально-демографических характеристик, религиозной принадлежности. Интернет-общение накладывает очень мало ограничений (в отличие от школ, рабочих мест, районов проживания) на выбор тех, с кем человек хочет взаимодействовать, поэтому здесь особенно ярко проявляется принцип объединения на основании схожести. Интернет оказывает огромное влияние на поддержание контактов между мигрантами и их соотечественниками из родных стран. Пользование социальными сетями значительно увеличивает контакты с близкими, которые остались в стране происхождения.

Интернет позволяет людям из разных стран быть взаимосвязанными [7]. В XXI в. он играет решающую роль в расширении и укреплении связи между людьми, имеющими одинаковое этническое происхождение или политические убеждения [6]. Пиппа Норрис [11] приводит доказательства того, что использование интернета коррелирует с повышенным уровнем гражданской активности. Действительно, такие социальные сети, как Twitter, Facebook и YouTube, могут выступать платформами для гражданского участия и политической активности, предоставляя дополнительные средства самовыражения и активного обсуждения. Здесь цифровые диаспоры формируются онлайн и состоят из общности людей, разделяющих схожие ценности или интересы.

Изучение цифровых диаспор имеет большое значение, поскольку эти сообщества могут иметь влияние как на страны их происхождения, так и на принимающую страну [12]. Более того, диаспоральные сообщества могут создавать своего рода поток встречной информации, который сопротивляется основным каналам СМИ [9]. Люди в диаспоре разделяют ностальгические воспоминания о Родине, создавая спрос на культурные продукты, которые поддерживают и удерживают связи диаспоры с родиной. Поскольку члены диаспоры имеют общие исторические и культурные особенности, они, как правило, используют определенные медиа-каналы. Традиционный медиа-канал, телевидение, до сих пор играет значимую роль в жизни диаспоральных сообществ, несмотря на то, что его роль постепенно снижается, уступая место интер-

нет-площадкам. По оценкам аналитического агентства BusinesStat[1] в 2019 г. за рубежом оставалось около 17,6 млн человек, продолжающих общаться преимущественно на русском языке и сохраняющих лояльность своему медиа-пространству. Преимущественно это мигранты в первом поколении, приехавшие с семьями, часто не адаптированные в новую культуру и не владеющими в совершенстве иностранным языком. 17,6 млн активно использующих родной язык мигрантов составляют 7,3 млн домохозяйств, из них только 48% или 2,45 млн клиентов платит за ТВ. Остальные мигранты либо не смотрят ТВ, либо ищут способы смотреть бесплатно, поэтому их невозможно отследить в статистике. При этом важно принимать во внимание, что молодое поколение до 35 лет получает новостной контент в основном через Интернет.

Социальные сети являются важными центрами распространения информации. Их сайты делают возможным обмен различными данными, в том числе текстами, фото, аудио- и видеозаписями и т. д. За этим процессом стоит стремление людей делиться информацией и получать ее из разнообразных источников. В то же время социальные сети часто используются и для того, чтобы оставаться на связи со старыми друзьями и заводить новые знакомства [14]. Исследование, посвященное политической и гражданской активности, выявило следующие потребности, которые удовлетворяют социальные сети: общение, развлечения, поиск собственной идентификации и получение информации [15]. Для представителей диаспор онлайн-взаимодействие служит нескольким основным целям: (1) социализация посредством связи с другими членами сообщества, имеющими опыт проживания в принимающей стране, (2) деятельность по поиску информации, чтобы понять иммиграционные правила, (3) поиск помощи в решении бытовых вопросов, (4) поддержание родной культуры. Для всех этих функций диаспоры являются не только пассивными потребителями, но и активными производителями онлайн-материалов.

Исследование, проведенное в США, показало, что интернет помогает мигрантам поддерживать этническую идентичность [8]. Развитие онлайн-коммуникации позволяет общению внутри диаспоры не быть географически привязанной к этническим анклавам в принимающей стране. Более того, исследование среди корейских мигрантов в Канаде обнаружило, что отчасти из-за растущего использования Интернета молодые мигранты, как правило, не ощущают острой необходимости полной культурной ассимиляции в принимающем обществе [16].

В последнее время исследователи подчеркивают возросшую роль интернет-технологий в качестве инструмента мягкой силы. Правительства различных стран все чаще обращаются к социальным сетям для распространения своих политических посланий и формирования общественного мнения. Активное участие общественности в политических обсуждениях через онлайн-площадки превзошло традиционные дипломатические дискуссии. В исследовании 2012 г. [10] 6 из 10 представителей молодежи в США указали, что они используют Facebook для получения политических новостей, и примерно 32% сообщили, что они используют платформу для обмена информацией и мнениями о государственной политике. Что еще более важно, 25% признали, что стали более вовлеченными в конкретную политическую проблему после прочтения или обсуждения ее в социальных сетях. Никогда прежде широкой общественности не было так легко поделиться своими взглядами на политические решения.

[1] Рынок русскоязычного ТВ в Европе стремительно меняется // Businesstat. URL: https://businesstat.ru/analytics/russian_ip_tv_in_evrope/ (дата обращения: 15.02.2021).

В то же время логично предположить, что и в Интернете русский язык продолжает служить одним из основных средств укрепления имиджа России и выступать в качестве символического моста для миллионов эмигрантов, которые оказались оторваны от исторической родины и стали этническими и языковыми меньшинствами в своих странах. Однако стоит заметить, что многие представители русской диаспоры, которые родились за границей, уже не владеют русским языком.

Русскоязычное сообщество в Бразилии

В процессе формирования русскоговорящих общин в Бразилии можно выделить шесть волн эмиграции [5]. Каждый из этапов характеризуется собственным сочетанием притягивающих и выталкивающих факторов, а также рядом других особенностей. В период первой дореволюционной волны эмиграция в основном состояла из крестьян-староверов, несогласных с преобразованиями, проводимыми Русской православной церковью. Вторая волна, состоящая в основном из интеллигенции, была связана с событиями Октябрьской революции 1917 г. Она была отмечена преобладанием в миграционных потоках интеллигенции, которая в последствие сыграла весьма значительную роль в политической и культурной жизни Латиноамериканских стран. Третий поток эмиграции стал самым коротким и проходил в период с 1945 по 1950 гг. Существенную часть иммигрантов составили бывшие военнопленные, а также те, кто эмигрировал в довоенный период из Советского Союза в страны Европы, но не смог там интегрироваться в полной мере. Четвертый поток пришелся на 1950-х гг. до 1980-х гг. и являлся «закатом русской эмиграции» в страны Латинской Америки. В большей степени это было связано с проводимой в некоторых странах Латинской Америки, политикой, направленной на полную ассимиляцию. Пятый этап начался после распада Советского Союза и был обусловлен негативными экономическими условиями в России с одной стороны, и лояльной иммиграционной политикой, проводимой странами Латинской Америки, с другой. В настоящее время идет шестой этап эмиграции, который во многом обусловлен глобализацией международных миграционных процессов. Это этап отличается существенным расширением миграционных каналов, а также увеличивающейся ролью Интернета. Все чаще молодежь уезжает в Латинскую Америку с учебными целями, после чего остается в выбранной стране, чему способствует достаточно лояльное миграционное законодательство.

Бразилия является второй страной после Аргентины по численности русскоговорящего сообщества среди стран Латинской Америки. Оценки численности сильно разнятся — от нескольких тысяч до ста тысяч человек. Из-за того, что в переписных анкетах отсутствует вопрос о национальной принадлежности, с точность назвать количество соотечественников не представляется возможным.

По данным МИД РФ общее количество российских соотечественников в Бразилии по разным подсчетам составляет от 30 до 45 тыс. человек. Местами их компактного проживания продолжают оставаться крупные города страны, такие как Сан-Паулу и Рио-де-Жанейро, а также сельскохозяйственные районы в штатах Парана, Рио-Гранде-ду-Сул и Гойяс. Общая доля соотечественников в Бразилии составляет менее 0,02% от общего числа населения страны.

Наиболее консолидированной группой соотечественников являются староверы, объединенные своими религиозными традициями. Они проживают в отдаленных сельскохозяйственных областях. На втором месте после староверов по степени сплоченности находятся группы российских преподавателей при ведущих бразильских универси-

тетах, а также другие специалисты, работающие по контрактам и трудовым договорам. Подобные группы немногочисленны и имеют переменный состав; по окончании контрактов возвращаются в Россию. Их устойчивые группы сложились в г. Бразилиа, Сан-Паулу, Манаус.

Далее следуют традиционные общины, основанные русскими, приехавшими в Бразилию в период с 1912 по 1917 гг. К настоящему моменту они, как правило, включают в себя лиц преклонного возраста, с большим уважением относящихся к русскому языку и культуре, однако не сумевших передать подобное отношение своим потомкам. Последние в результате ассимиляции сохранили свою самоидентификацию с Россией лишь на уровне общих представлений о ней.

Наиболее разрозненную группу составляют иммигранты послереволюционного и военного периода. Оказавшись в Бразилии по политическим мотивам, часто скрываясь от правосудия за военные преступления и сотрудничество с нацистами на оккупированных территориях, данные соотечественники подверглись наиболее сильной ассимиляции. Они слабо владеют русским языком, принадлежат к враждующим между собой политическим группам и церковным течениям, большая часть которых не признается РПЦ.

Динамично растущую группу составляют иммигранты из современной России. Для своего проживания они, как правило, выбирают крупные курортные города, такие как Форталеза, Салвадор, Рио-де-Жанейро и т. п. Эта категория соотечественников проявляет повышенный интерес к сохранению своей национальной идентичности, зачастую ввиду неспособности полноценно адаптироваться к незнакомой среде. Свое пребывание в Бразилии многие из них расценивают как временный период. Принятие решения о возвращении, обучении детей в России и т. п. обуславливается перспективами собственного трудоустройства или развития бизнеса. Они особенно заинтересованы в возможностях для изучения детьми русского языка и культуры, участия в выборах, сохранения российского гражданства.

Отдельную группу формируют вышедшие замуж за бразильцев российские гражданки. Их отношение к России, к необходимости сохранения и передачи детям основ языка и культуры во многом зависит от материального положения бразильских супругов и прочности брачных союзов.

Организации, созданные соотечественниками, в основном носят культурно-просветительский, либо, в отдельных случаях, религиозный характер. По направлению работы подразделяются на коллективы народной песни, танца, центры изучения языка и российской культуры, приходы РПЦ.

Исследования медиа рынка в Бразилии показывает[2], что бразильцы активно пользуются социальными сетями. Особенно активно Интернет используют молодые люди. В среднем они проводят почти четыре часа в день в социальных сетях. В Бразилии пользуются социальными сетями примерно две трети населения, что насчитывает более 140 миллионов человек. Самые популярные платформы — Facebook, Instagram, Twitter, Pinterest и YouTube. Бразилия доминирует среди пользователей Facebook в Южной Америке: в ней насчитывается больше пользователей Facebook, чем в Колумбии, Аргентине, Перу, Чили, Эквадоре, Венесуэле и Боливии вместе взятых. То же самое и с приложением Messenger от Facebook. Другая популярная система для обмена сообщениями — WhatsApp — также является фаворитом Бразилии. Почти все пользователи смартфонов, опрошенные в 2020 г., заявили, что на их мобильных устрой-

[2] Social media usage in Brazil — statistics & facts // Statista. URL: https://www.statista.com/topics/6949/social-media-usage-in-brazil/ (дата обращения: 15.02.2021).

ствах установлен WhatsApp. На первую половину 2020 г. заметно повлияла вспышка COVID-19 и связанные с ней ограничения мобильности. В Бразилии это привело к снижению использования YouTube, Facebook и Pinterest, при этом доля посещений сайтов Instagram и Twitter резко возросла.

Метод исследования

Учитывая, что невозможно с точностью определить размер генеральной совокупности молодых русскоговорящих соотечественников, но при этом именно молодежь является самыми активными пользователями социальных сетей, нами был выбран метод интернет-опроса. Для того, чтобы выявить особенности функционирования русскоязычного молодежного интернет-пространства за рубежом на примере Бразилии, был проведен социологический опрос представителей русскоязычного сообщества от 14 до 35 лет через интернет-платформу Google Forms в ноябре 2020 г. Ссылки на веб-опрос были отправлены с использованием системы обмена сообщениями Facebook администраторам 5 идентифицированных групп на Facebook. Администраторов попросили переслать ссылку участникам их групп. Некоторые администраторы предпочли разместить сообщение и ссылку на опрос на «стенах» (страницах) групп, что, в свою очередь, вызывало «эффект снежного кома», поскольку люди воспроизводили сообщение, делясь им на своих страницах или пересылая его в свой список друзей и так далее.

Анкета состояла из 33 закрытых вопросов, затрагивающих такие темы, как социально-демографические характеристики респондентов, их участие в практиках русскоязычной диаспоры, а также их ориентация по отношению к России, особенное внимание было уделено вопросам, касающимся вовлеченности в интернет-общение с русскоязычным сообществом.

Выборка составила 156 человек: возраст участников варьировался от 14 до 35 лет (средний возраст составил 28,6 лет); из них 64% женщин и 36% мужчин. Больше всего респондентов проживало в штатах Сан-Пауло и Рио-да-Жанейро, 33% и 13% соответственно. 28% опрошенных состояли в официальном браке, 23% имели хотя бы одного ребенка. Среди респондентов были и те, кто родился в Бразилии (44 %), и те, кто иммигрировал туда: при этом на момент опроса 18% уже прожили там более 10 лет, 18% — от 5 до 10 лет; остальные 20% являлись относительно недавними мигрантами, успевшими прожить в Бразилии менее 5 лет. Интересно, что более половины опрошенных оказались гражданами РФ (56 %); среди тех, кто не имел российского гражданства, 87% заявили, что хотели бы его получить при наличии такой возможности. Также был задан вопрос и том, посещают ли респонденты Россию. Среди тех, кто имеет гражданство РФ, 14% посещали Россию 3 и более раза в год; 32% — один или два раза в год; 45% реже одного раза в год; остальные ни разу не были в России после эмиграции. Среди респондентов — граждан Бразилии 46% указали, что никогда не были в России.

Результаты исследования

Нам было важно выяснить, владеют ли соотечественники, родившиеся и прожившие всю жизнь в Бразилии, русским языком. Для этого мы предложили им оценить свое владение языком по пятибалльной шкале (где 1 — самый низкая оценка, а 5 — самая высокая) по четырем критериям: говорение, понимание, навыки чтения и письма. Лучше всего респонденты оценили свой навык чтения на русском языке: 86% оценили это навык минимум на 3 балла. Хуже всего опрошенные оценили свой навык письма: 44% оценили это навык на 1–2 балла.

Респонденты чаще всего использовали русской язык для досуга: просмотр фильмов или сериалов (69%); прослушивание музыки (64%); общение с друзьями (64 %). Как и ожидалось, важным каналом поддержания языка выступала семья: 62% опрошенных разговаривали на русском языке с родственниками. Интересно, что треть респондентов (33 %) использовала язык на работе. Это говорит о том, что владение русским языком может быть полезным навыком при трудоустройстве, особенно учитывая традиционно тесные российско-бразильские отношения в торговых и технологических отраслях (рисунок 1).

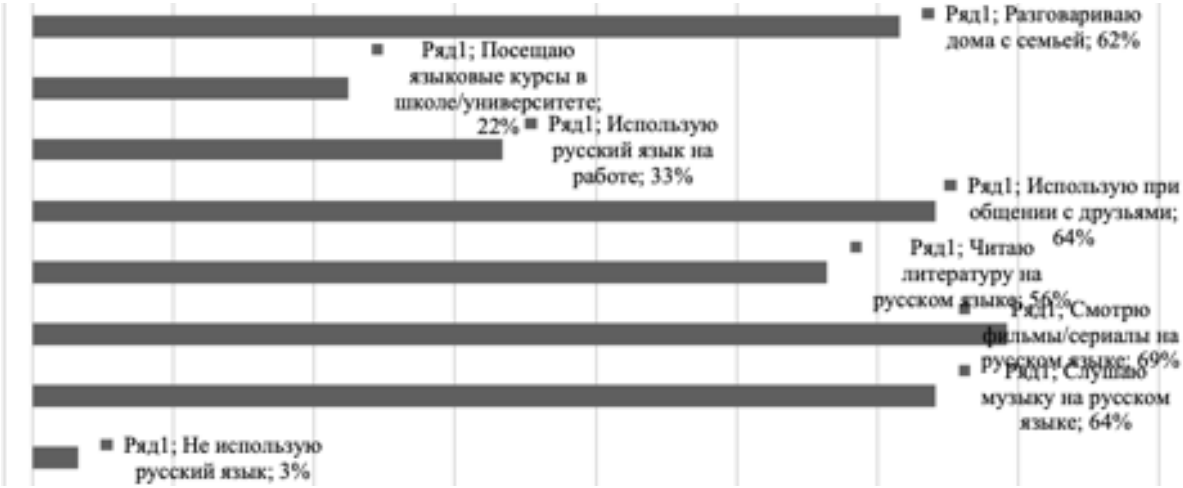


Рисунок 1 — Распределение ответов на вопрос «Где Вы используете русский язык?»,% от ответивших
Figure 1 — Distribution of Answers to the Question "Where do you Use Russian?",% of Respondents

Результаты показали, что большинство респондентов так или иначе поддерживают отношения с русскоязычными организациями (72 %); при этом 41% указали, что делают это на регулярной основе: несколько раз в месяц или неделю. На вопрос, в каких именно практиках русскоязычных организаций они принимают участие, половина респондентов (54 %) ответила, что празднуют знаменательные дни в истории России. Каждый третий опрошенный отметил, что посещает русскоязычные музыкальные мероприятия (33 %); каждый пятый — состоял в разговорном клубе (18 %); часть респондентов также отметила практики совместных путешествий, литературные клубы и посещение выставок российских художников.

Наше исследование нашло подтверждение возрастающей роли онлайн общения внутри диаспоры. Подавляющее большинство респондентов (87 %) чаще всего контактировали с представителями русскоязычного сообщества через социальные сети; вторыми по популярности стали мессенджеры (64 %); предпочитали или имели возможность встречаться лично только 44% респондентов. Среди интернет-площадок, которые чаще всего использовали опрошенные, были как социальные сети (Facebook, Instagram, Vkontakte), так и мессенджеры (WhatsApp, Telegram).

Чаще всего респонденты искали в онлайн-сообществах информацию о проведении различных культурных и спортивных мероприятий (67 %). Также социальные сети остаются важным источником новых знакомств, в том числе среди русскоговорящего населения (54 %). Интересно, что 44% опрошенных используют онлайн сообщества

для установления связи с Россией, через поиск информации о возможностях учебы, стажировки или работы в России (рисунок 2). В некоторых аспектах прослеживались сильные различия между теми респондентами, кто родился в Бразилии, и теми, кто переехал туда. Так, дискуссии о политике были существенно интереснее бразильцам (39 %), чем эмигрировавшим гражданам России (22 %). Кроме того, пункты, связанные с бытовыми вопросами и правовыми консультациями, были интересны только мигрантам. Здесь прослеживается явное разделение функций онлайн общения между двумя группами: если первые используют его для связи с родной культурой и поддержанием русского языка, то вторым намного важнее получить помощь в адаптации в принимающей стране. При этом 61% респондентов отметили важную роль русскоговорящего сообщества в своей адаптации в Бразилии.

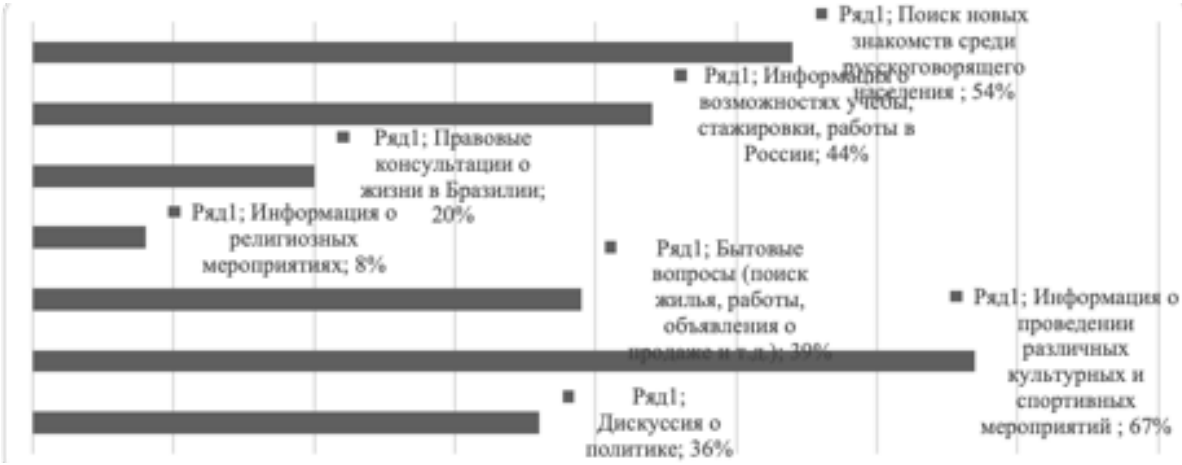


Рисунок 2 — Распределение ответов на вопрос «Какие темы Вас большего всего интересуют при онлайн общении в русскоговорящих интернет сообществах?»,% от ответивших
Figure 2 — Distribution of Answers to the Question "What Topics are you Most Interested in Online Communication in Russian-speaking Internet Communities?",% of Respondents

Почти все респонденты следили за новостями о России (89 %): чаще всего через новостные интернет-порталы (80 %); существенно ниже была доля тех, кто смотрел российские телеканалы (39 %); также среди молодежи в качестве источника информации набирают популярность Telegram-каналы (36 %).

В исследовании мы хотели определить ориентации русскоговорящий молодежи по отношению к России. Респондентам были заданы вопросы о том, хотели бы они поехать учиться или работать в Россию. Как оказалось, 56% опрошенных были заинтересованы в учебе в России при наличии такой возможности; только 5% категорически не рассматривали такой вариант. В то же время 87% респондентов хотели бы поработать в России, если бы им предложили интересную работу и хорошую заработную плату; и только 12% сказали, что ни при каких условиях не рассматривают работу в России.

Ответы на вопрос о том, как они оценивают имидж России на международной арене, разделились: 46% считаю имидж страны позитивным, 18% нейтральным, а 33% негативным (рисунок 3). При этом оценка имиджа России была существенно выше среди тех, кто родился в Бразилии (75% оценили его позитивно), чем среди тех, кто иммигрировал (только 26% оценили имидж позитивно).

Рисунок 3 — Распределение ответов на вопрос “ Как Вы оцениваете имидж современной России на международной арене?”,% от ответивших
Figure 3 — Distribution of Answers to the Question “How do you Assess the Image of Modern Russia in the International Arena?”,% of Respondents

Среди факторов, которые вносят наибольший позитивный вклад в имидж России, респонденты выделили шедевры российский культуры (87%); продвижение культурных проектов (62%); включение России в международные организации (54%); вклад в освоение космоса (51%). Портил же имидж России больше всего, по мнению отпрошенных, образ России, формируемый иностранными СМИ (80%), наряду с проводимой внутренней политикой (54%).

Заключительный блок вопросов касался отношения к государственным мерам по поддержке соотечественников и русского языка за рубежом. Оказалось, только четверть респондентов знали о таких программах. Им было предложено оценить удовлетворенность этими мерами по пятибалльной шкале (1 — самая низкая удовлетворенность, 5 — самая высокая). 60% оценили их на 4–5 баллов, остальные на 3 балла, т.е. респонденты, которые знали о таких программах, в целом оценивали их позитивно.

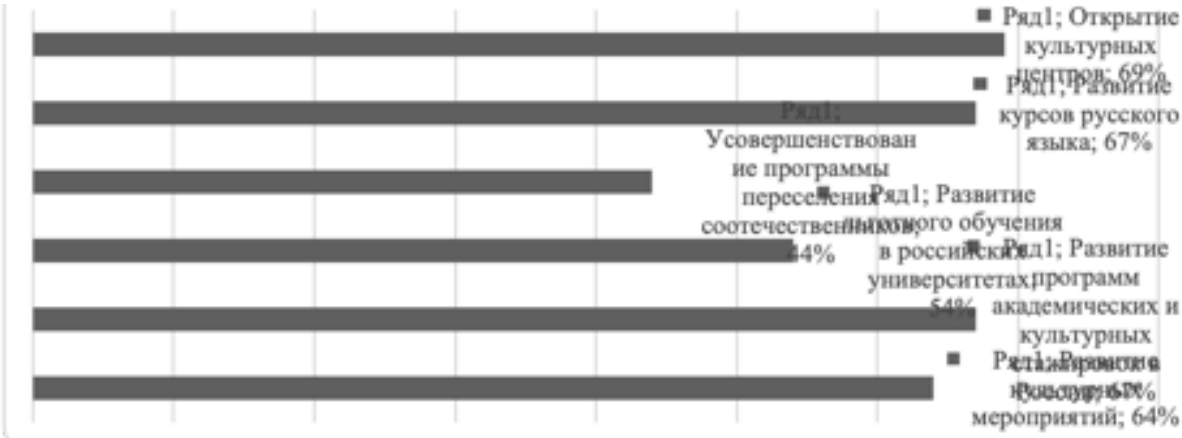


Рисунок 4 — Распределение ответов на вопрос “ Что, по Вашему мнению, необходимо улучшить в государственной политике по поддержке молодых соотечественников?”,% от ответивших
Figure 4 — Distribution of Answers to the Question “What, in your Opinion, Needs to be Improved in the State Policy to Support Young Compatriots?”,% of those who Answered

Заключение

Социальные сети и мессенджеры становятся важными инструментами в функционировании русскоговорящих сообществ за рубежом. Наше исследование на примере Бразилии показало, что онлайн коммуникация имеет ключевую роль в поддержании связи, получении информации, передачи общих культурных ценностей. Интернет во многом укрепляет коммуникацию внутри русскоязычного сообщества и дает большие возможности по распространению информации о себе и своей деятельности, что сильно облегчает поиск таких групп новыми членами. Все это может помочь увеличить социальный капитал русскоязычного сообщества как в онлайн, так и офлайн мире.

Важно отметить, что существует существенная разница в том, как воспринимается интернет-общение теми, кто родился в Бразилии, т. е. с рождения интегрирован в общество и воспринимает себя скорее, как «бразильца с русскими корнями», и теми, кто родился в России (СССР) и является мигрантом в первом поколении. Интернет здесь выступает как уникальная площадка, которая позволяет взаимодействовать и общаться этим двум группам соотечественников. С одной стороны, происходит обмен опытом и полезной информацией о принимающей стране, что может существенно облегчить адаптацию новоприбывшим мигрантам. С другой стороны, они в свою очередь дают возможность «русским бразильцам» получить информацию о России; стимулируют поддержание русского языка и культуры. Как показали результаты исследования, именно соотечественники, родившиеся в Бразилии, более заинтересованы в поддержании связей с исторической родиной.

«Культурная составляющая» мягкой силы России, которая основана на привлекательности российской «высокой» культуры во всем мире, в том числе и в Бразилии, остается одной из ведущих. Культурный обмен между Россией и Бразилией также имеет тенденцию к росту. Российская система высшего образования по-прежнему привлекательна для соотечественников из Бразилии, поскольку лучшие российские университеты в Москве и Санкт-Петербурге могут предоставить иностранным студентам хорошую подготовку в области как естественных, так и гуманитарных наук [3].

Важным результатом нашего исследования стало обнаружение того, что подавляющее большинство респондентов никогда не слышало о государственных мерах по поддержке соотечественников и русского языка за рубежом. Стоит учитывать тот факт, что опрошенные нами респонденты были заинтересованы в поддержании связей с Россией, так как их набор проходил через группы соотечественников, тем более удивительным кажется полученный вывод. Это говорит о том, что на сегодняшний день коммуникация между официальными представителями России и молодыми соотечественниками в Бразилии остается на очень низком уровне. Несмотря на то, что Интернет уже стал основным источником информации для молодежи и площадкой общения для русскоязычного сообщества, представители Посольства и Россотрудничества в Бразилии не представлены активно в социальных сетях. Таким образом, можно сделать вывод, что существует два вида общения внутри русскоговорящего сообщества: официальное (через мероприятия, организуемые Посольством) и неформальное (организуемое самими членами сообщества). При этом молодежная аудитория намного более активно вовлечена именно в неформальное взаимодействие, в то время как официальные представители РФ в Бразилии не в полной мере используют возможности коммуникации через Интернет для привлечения внимания молодых соотечественников.

Список литературы

Исследования

1 Рынок русскоязычного ТВ в Европе стремительно меняется // Businesstat. URL: https://businesstat.ru/analytics/russian_ip_tv_in_evrope/ (дата обращения: 15.02.2021).

2 Social media usage in Brazil — statistics & facts // Statista. URL: https://www.statista.com/topics/6949/social-media-usage-in-brazil/ (дата обращения: 15.02.2021).

Источники

3 *Должикова А.В., Массарова А.Р., Холина В.Н.* Социально-экономическое развитие региона как фактор успешности политики «Мягкой силы» (на примере продвижения русского языкаи образования на русском в Латинской Америке) // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Экономика. 2016. № 2. С. 35–49.

4 *Рязанцев С.В.* Эмигранты из России: русская диаспора или русскоговорящие сообщества? // Социологические исследования. 2016. № 12. С. 84–94.

5 *Рязанцев С.В., Храмова М.Н.* Современное состояние и перспективы русскоговорящих общин в странах Латинской Америки // Научное обозрение. Серия 1: Экономика и право. 2016. № 6. С. 5–14.

6 *Dahlberg L.* The Internet, deliberative democracy, and power: Radicalizing the public sphere // International Journal of Media & Cultural Politics. 2007. Vol. 3. No. 1. P. 47–64.

7 *Haythornthwaite C.* Social networks and Internet connectivity effects // Information, Community & Society. 2005. Vol. 8. No. 2. P. 125–147.

8 *Kama A., Malka V.* Identity prosthesis: Roles of homeland media in sustaining native identity // Howard Journal of Communications. 2013. Vol. 24. No. 4. P. 370–388.

9 *Karim H.K.* Mapping diasporic mediascapes // The media of diaspora / ed. by K.H. Karim / London: Routledge Press. 2003. P. 1–18. DOI: 10.4324/9780203380642.

10 *Lee J., Myers T.A.* Can social media change your mind? SNS use, cross-cutting exposure and discussion, and political view change // Social Media Studies. 2016. Vol. 2. No. 2. P. 87–97. DOI:10.15340/2147336622992

11 *Norris P.* The impact of the Internet on political activism: Evidence from Europe // International Journal of Electronic Government Research (IJEGR). 2005. Vol. 1. No. 1. P. 19–39.

12 *Oiarzabal P.J., Reips U.D.* Migration and diaspora in the age of information and communication technologies // Journal of Ethnic and Migration studies. 2012. Vol. 38. No. 9. P. 1333–1338.

13 *Putnam R.D.* Bowling alone: The collapse and revival of American community. New York: Simon & Schuster, 2001. 544 p.

14 *Raacke J., Bonds-Raacke J.* MySpace and Facebook: Applying the uses and gratifications theory to exploring friend-networking sites // Cyberpsychology & behavior. 2008. Vol. 11. No. 2. P. 169–174. https://www.liebertpub.com/doi/10.1089/cpb.2007.0056.

15 *Valenzuela S., Park N., Kee K.F.* Is there social capital in a social network site?: Facebook use and college students' life satisfaction, trust, and participation // Journal of computer-mediated communication. 2009. Vol. 14. No. 4. P. 875–901. https://doi.org/10.1111/j.1083-6101.2009.01474.x

16 *Yoon K.* Korean migrants' use of the internet in Canada // Journal of International Migration and Integration. 2017. Vol. 18. No. 2. P. 547–562. http://dx.doi.org/10.1007/s12134-016-0487-8

***

© 2023. Sergey V. Ryazantsev
Moscow, Russia

© 2023. Elena E. Pismennaya
Moscow, Russia

© 2023. Yuliya A. Pletneva
Moscow, Russia

THE ROLE OF INTERNET COMMUNICATION IN CONSOLIDATION OF THE RUSSIAN-SPEAKING COMMUNITY IN BRAZIL

Abstract: The Internet is becoming one of the main platforms for communication, as well as an important source of information for people. It has a special role for migrants, since Internet communication can cover large geographical distances. The purpose of this study was to identify the features of the internet communication of the Russian-speaking youth abroad using the example of Brazil. Particular attention is paid to identifying the most popular Internet sites and the most relevant discussion questions. The results of an anonymous survey of Russian-speaking youth in Brazil act as the empirical basis of the study. The study showed that Internet communication plays an important role in strengthening communication within the Russian-speaking community and preserving common cultural values. Interestingly, there is a significant difference in how internet communication is perceived by those born in Brazil, and those who were born in Russia (USSR) and are a migrant in the first generation. The Internet acts here as a unique platform allowing these two groups of compatriots to interact and communicate. On the one hand, there is an exchange of experience and useful information about the host country, which can significantly facilitate adaptation for newly arrived migrants. On the other hand, they, in turn, give the "Russian Brazilians" an opportunity to get information about Russia, stimulate the interest in Russian language and culture. According to the results of the study, the compatriots who were born in Brazil were more interested in maintaining ties with their historical homeland.
Keywords: Migrants, Internet, Communication, Russian-speaking Communities, Brazil.
Information about the authors:
Sergey V. Ryazantsev — DSc in Economics, Professor, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Institute for Demographic Research of the Federal Research Sociological Center of the Russian Academy of Sciences, Director, Fotieva St., 6, bldg. 1, 119333 Moscow, Russia;
E-mail: riazan@mail.ru
Elena E. Pismennaya — DSc in Sociology, Associate Professor, Chief Researcher, Institute for Demographic Research of the Federal Research Sociological Center of the Russian Academy of Sciences, Director, Fotieva St., 6, build. 1, 119333, Moscow, Russia .

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-0401-2071
E-mail: epismennaya@fa.ru
Yulia E. Pletneva — Junior Research Fellow, Institute for Demographic Research, Federal Research Sociological Center of the Russian Academy of Sciences, Director, Fotieva St., 6, build. 1, 119333 Moscow, Russia.
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-6689-3305
E-mail: julpletneva@yandex.ru
Received: January 22, 2022
Approved after reviewing: February 26, 2022
Date of publication: March 29, 2023
For citation: Ryazantsev, S.V., Pismennaya, E.E., Pletneva, Yu.E. "The Role of Internet Communication in Consolidation of the Russian-Speaking Community in Brazil." *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2023, vol. 67, pp. 21–34. (In Russ.).
DOI: https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-21-34

References

1 Rynok russkoiazychnogo TV v Evrope stremitel'no meniaetsia [The Russian-language TV Market in Europe is Rapidly Changing]. *Businesstat*. Available at: https://businesstat.ru/analytics/russian_ip_tv_in_evrope/ (Accessed 15 February 2021). (In Russ.).

2 Social media usage in Brazil — statistics & facts. *Statista*. Available at:https://www.statista.com/topics/6949/social-media-usage-in-brazil/ (Accessed 15 February 2021). (In English).

https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-35-44
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)

© 2023 г. О.А. Мурадьян
г. Ростов-на-Дону, Россия

ОБЩЕСТВО И ГЕНИЙ В КОНЦЕПЦИИ К.Э. ЦИОЛКОВСКОГО: КУЛЬТУРНО-ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ

Аннотация: В статье рассматривается проблема соотношения общества и тех личностей, которых называют гениями с точки зрения концепции русского мыслителя, автодидакта, ученого и учителя К.Э. Циолковского, представившего в своих работах основные пункты по данной теме. В тексте последовательно собраны и системно представлены специфика самой фигуры гения и тех качеств, которыми он должен обладать, а также современный взгляд на принятие гениальности открытий. В качестве примера творческой и гениальной личности по отношению к другим людям и того взгляда, что мы имеем сегодня, рассматривается методика нейрографики. На завершающем этапе ставится вопрос о возможности гениальности и формировании такого типа общества, которое можно назвать совершенным. Проводятся параллели между взглядами К.Э. Циолковского и его западного современника Дж. Дьюи по вопросам образования и творческой активности в нем, в контексте воспитания будущего гения. В итоге автором делается обзор рангов личностей, предложенных К.Э Циолковским, и место гениев среди других представителей общества в создании культурных ценностей, а также вопроса о «гене» гениальности и его возможном нахождении.

Ключевые слова: гениальность, гений, К.Э. Циолковский, современная культура, общество, образование, талант, личность, творчество.

Информация об авторе: Олеся Александровна Мурадьян — кандидат философских наук, доцент кафедры теории культуры, этики и эстетики, Институт философии и социально-политических наук, Южный федеральный университет, ул. Большая Садовая, д. 105/42, 344006 г. Ростов-на-Дону, Россия.
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-9816-6591
E-mail: oamuradyan@sfedu.ru

Дата поступления статьи: 01.11.2021
Дата одобрения рецензентами: 29.12.2021
Дата публикации: 29.03.2023
Для цитирования: *Мурадьян О.А.* Общество и гений в концепции К.Э. Циолковского: культурно-философский аспект // Вестник славянских культур. 2023. Т. 67. С. 35–44. DOI: https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-35-44

Охватывая мысленным взором всю историю существования человечества, можно с уверенностью сказать, что в обществе всегда существовали те особые лич-

ности-одиночки, которые критически размышляли и хотели изменить существующую действительность. Конечно, их не всегда ценили, а чаще и наоборот. В первобытных обществах новации воспринимались как смертельное оружие против коллектива, а тот, кто их привносил — изгонялся[1]. Только европейский способ мышления универсального типа с философией в своем культурном коде, говоря словами М.К. Петрова, явил нам новое восприятие подобных людей, в очень экстравагантном виде, как пиратов Эгейского моря [7], способных на все и сразу. В то же время, мы еще не сможем их назвать гениями, так как они, напротив, развивались во всех областях и совершенствовались в них лишь настолько, насколько требовала ситуация, и, не по желанию, а по необходимости, однако, отклонением от существующей нормы — вполне.

Такое видение жизни способствовало тому, что человек смог понять, а главное принять новый тип мышления и реализации своих возможностей, ведь именно это особенно ценно в формировании нового типа личности в будущем. Подобные одиночки, видевшие мир иначе остальных и стремящиеся сделать его лучше, как можно предположить, были и до философского теоретизирования, ведь творческая способность, следуя мысли представителей разных теорий творчества А. Адлера, А. Маслоу Г. Альтшуллера и др., закладывается в нас изначально, а, следовательно, может и прорывается спонтанно. Таким образом, продолжая рассматривать гипотезу М.К. Петрова в этом контексте, пройдя «активацию» своей творческой составляющей в Древней Греции на пиратском корабле, человек принялся оформлять эту способность к мышлению и создал философию. Причем, интересно и то, что древних философов-гениев Пифагора, Архимеда, Евклида, Птолемея мы знаем не по их чисто философским достижениям, а скорее по междисциплинарной сцепке, основанной на формирующемся понятийном аппарате. То есть, мы знаем их достижения из математики, астрономии и т. д., наравне с философскими изречениями мировоззренческого характера. Поэтому в итоге мы говорим о появлении дисциплин и той науки XVII в., которая, соединяя теорию и практику исследования, стала венцом творения, когда лавровым, а когда и терновым. Такой подход позволяет нам перейти к оценке и характеристике тех личностей, что чаще называют гениями, кто способен на максимальное проявление своих творческих способностей и их практического применения в области материальной и духовной культуры, а главное на возможности сделать качественный скачок в ней. В этом ключе хотелось бы представить концепцию, изложенную в ряде статей К.Э. Циолковского, охватывающих период с 1918 по 1934 гг. В них дается оценка человечеству в целом, роли отдельных личностей, особый взгляд на их формирование и условия жизни, помогающие найти и отобрать от общей массы всего человечества «высших», лучших, а также образовательному компоненту в этом контексте. Интересным завершением предложенной темы, послужит ранговая градация людей, которую описал К.Э. Циолковский в статье 1934 г. «Оценка людей».

Говоря о космической философии К.Э. Циолковского, можно отметить, что он известен прежде всего как изобретатель и исследователь, основоположник современной космонавтики, как отмечается в энциклопедическом словаре, то есть ученый, действующий в рамках точных наук, именно в этом ключе философия рассматривалась им как знание, позволяющее раскрыть смысл жизни и цели человечества на пути к пре-

[1] В своей статье «Соотношение новаций и традиций в цивилизационном процессе» Сергеева О.А. ссылаясь на М. Вебера и взгляды этнографов отметила, что «первобытные социальные структуры блокировали новации по многим направлениям». Сергеева О.А. Соотношение новаций и традиций в цивилизационном процессе //Философия и общество, № 2, 1999, с. 197.

красному и совершенному будущему. Причем особую роль в глобальном преобразовании мира, согласно этой концепции, играет разум, благодаря которому мы и движемся вперед.

В наброске 1927 г. «Двигатели прогресса» у К.Э. Циолковского уже была сформулирована идея создания идеального мира, однако, как мы видим, здесь он не ставил вопросы о том, что нам мешает понимать и воспринимать то лучшее и полезное, что есть в людях. Важно другое, каков должен быть этот «двигатель прогресса». Циолковский писал, что «с помощью экзаменов отбираются люди не с творческим талантом, а с огромною наклонностью к восприятию» [11, с. 6]. Кажется, вот тот ключ, который позволит обществу выйти на новый уровень — это восприятие. Однако людьми с подобной наклонностью являются главным образом ученые или «люди знания», способные транслировать и впитывать информацию. По характеристике автора они представляют только шестой тип «двигателей прогресса» [11, с. 4]. Их больше, чем изобретателей и мудрецов, однако и таковых немного. Однако, несмотря на их важность и ценность, предыдущие пять типов составляют совсем иную картину — они менее восприимчивы, но максимально творчески активны, что мешает им быть послушными учениками, но не мешает быть любознательными первооткрывателями. Т. е., мы можем сказать современным для нас языком, что уже тогда мыслитель показал разницу между двумя типами навыков soft и hard skills, и ему уже тогда стало ясно, что первые играют основную роль, но их мы не сможем определить с помощью экзаменационной схемы, в то время как вторые поддаются оценке, но работают, скорее всего, в зоне трансляции опыта, а не генерации знания. Иными словами, «soft skills связаны с коммуникативными навыками, которые необходимы для успешной работы в профессиональной деятельности. За пределами этой зоны находится зона риска, но главное условие, при котором происходит развитие личности — выход за пределы зоны комфорта в зону риска» [2]. Этим и отличается тот, кого можно назвать гением, он выходит в эту зону используя обозначенные навыки, чаще критическое мышление, креативность и способность к нестандартному решению задач.

В этой связи очень важна отсылка в одной статье на такое определение гениальности, в котором она «выражается в способности человека начать беспокоиться раньше всех» [3, с. 27]. Гениальным можно назвать того, кто не просто лучше многих разбирается в предмете и оставляет заметный след в этой области, а еще и того, кто упорно трудится во благо общества и оказывает влияние на других: отсроченно, не одномоментно, в поиске различных вариантов и путей выхода из выявленных им же самим проблем. Все это элементы одного целого под названием «гений», так как области проявления творческой активности многообразны.

Следующий важный момент рассмотрения отношений общества и гения состоит в признании этической значимости последнего. Идейная позиция К.Э. Циолковского по этому вопросу состоит в том, что «размышление под руководством гениев дает людям кротость, мир и любовь. Но гении нужны не только для распространения и усвоения уже открытых давно истин, хотя и не использованных людьми, но и для добывания новых. Нравственный и всяческий свет исходит от гениев» [9, с. 6]. Но если мы предполагаем, что гений-творец чаще всего – бунтарь по сути, то как он может привести к кротости и нравственному свету? Гений в определенной мере противостоит существующему порядку, тем законам, которые кажутся незыблемыми, он нестандартно мыслит, и это позволяет добиться успеха в начатом деле, пусть чаще и без признания при жизни. Можно предположить, что, чувствуя себя хозяином своего творчества,

он идет против существующих правил, даже в сфере коммуникации. Иными словами, в данном случае имморализм представляет своеобразный вызов обществу и Творцу, для изменения существующего порядка. Конечно, существуют примеры и «тихих» гениев, затворников, у них с «гордыней» дело обстоит иначе, для них главное — постоянно реализовывать свой потенциал. Таким образом, отвечать за моральную направленность гениальных личностей сложно и в работе 1916 г. «Горе и гений» снимает существующее противоречие особым допущением, о чем мы скажем чуть позже.

Здесь хотелось бы отвлечься от ситуации начала XX в. и перенестись в современность и то, как мы, рефлексируя на мысль прошлого, видим гения сейчас. Все области знания сейчас максимально наполнены информацией, человечество находится внутри глобальной технологической революции [6]. В этом смысле, человек даже как творец уже не единственно значим, особенно если исходить из современной акторно-сетевой теории, в которой человек и не-человеки, объекты ставятся в одной плоскости действия и значимости для будущего прогресса. Техника работает не только на человека, но и за него, даже в генерации новых идей, к чему подводит нас создание искусственного интеллекта. С другой стороны, мы видим, что открытое знание и возможности, позволяют каждому жаждущему найти себя. Если ранее Циолковский в своей работе «Горе и гений» утверждал, что простому человеку сложно понять, что перед ним находится гений, а не безумный [9, с. 7], то теперь, чем неожиданнее идея, чем больше сфер она охватывает, тем больше сторонников имеет. Возьмем для примера теорию и метод, предложенные совсем недавно доктором психологических наук Павлом Михайловичем Пискаревым — нейрографика [8]. Данный метод был впервые представлен в 2014 г. и уже сегодня насчитывает последователей в 38 странах и преподавание на 5 языках, о чем говориться на сайте Института психологии и творчества Павла Пискарева. Причем здесь мы говорим не только о тех, кто является только пользователями этой методики коррекции жизни, а об обучении ей и формировании плеяды специалистов и инструкторов, которые продолжают оформление данной теории и распространении ее дальше.

Иными словами, благодаря всемирной информатизации через сеть Интернет, которая дает возможность показать свои достижения огромной аудитории, гений воспринимается вполне достойно, а если он избирает эксцентричный образ, то его еще с большей вероятностью воспримут и поддержат, что и нужно для воплощения задуманного. Открытым остается вопрос о значимости этих задумок, но и здесь время все-таки отсеивает зерна от плевел и остается только говорить о тех качествах, которыми должен обладать истинные гений, чтобы суметь выйти из тени и показать себя миру.

Возвращаясь к работе «Горе и гений», сжато обобщим, как именно К.Э. Циолковский видел решение проблемы восприятия этих значимых для будущего людей и их морального образа. Чтобы решить проблему автор приходит к утопической теории «общественных домов», так называемых сообществ, в которых выявляются лучшие люди особого порядка, которые соединяются в новое общество и так, столетие за столетием, приводят нас к обществу из гениев. Такая организация общин позволила бы создать общество из «совершенных» [9, с. 12]. Причем, чем меньше такое общество, тем проще осуществлять отбор лучших людей. Проводя выборы «гениев», общество будет постепенно улучшаться и с течением времени появится «второе высшее общество» [9, с. 13], а затем третье и так, в итоге, человечество доберется до «высочайших». Этот общественный дом, который должен быть построен изначально, чтобы запустить процесс поиска и кристаллизации «устроен он согласно последнему слову науки» [9, с. 17].

Здесь мы видим, как наука прорывается во все области жизни, что подтверждает наш тезис, о роли науки в творчестве мыслителя. Все это приводит к «улучшению породы человека» [9, с. 23]. Люди воспринимаются автором биологическими особями, живущими в обществе, то есть исследуются им с точки зрения точной науки. Да и в других работах мы не раз будем видеть подобные высказывания.

Следуя за идеей всеобщего благополучия, нравственности, о которых упоминалось ранее, очень важным становится допущение Циолковского о присутствии в высоконравственных обществах людей с явными пороками. Что может повлиять на то, что такие люди остаются и не изгоняются? Здесь мыслитель отмечает — «в исключительных случаях, при особенных громадных талантах, необыкновенном долголетии, высоком здоровье, красоте будут терпимы люди с нравственными или противообщественными недостатками» [9, с. 24]. Причем, им создадут условия жизни, позволяющие их терпеть другим людям. Получается, что значимость для будущего, перевешивает отношение к настоящему, а, следовательно, допускает и подобные варианты «злых гениев».

Итог наших размышлений отражает идеи механицизма и даже прагматизма, сравнение с последним в теории Дж. Дьюи мы представим чуть позже: человек способный жить в этом новом мире — «маленький и полезный винтик нового строя» [9, с. 27]. Лучший «мир, созданный мыслящим человечеством» [9, с. 27]. Хотя не каждый мудрец, даже участвовавший в его создании, может прижиться в нем. Этот «мир» разрастается, а «внешний мир» умирает и уступает высшему, в который и «таинственным образом» включает всех тех, кто некогда жил в непригодном мире [9, с. 26-27].

Исходя из вышесказанного, гении — это «наши благодетели и благодетели бесконечного ряда будущих поколений» [9, с. 8], они творцы и создатели культурного наследия, которое движет общество вперед, улучшает качество жизни во всех ее областях. Цель жизни такового — «познание, совершенствование, устранение зла и всякого страдания, распространение высшей жизни» [12, с. 8]. Особая роль здесь принадлежит именно мыслителям, чье творчество часто становится бессмертным, так как представляет большой массив произведений, в сравнении с трудом экспериментаторов.

Откуда берут начала корни гениальности? «Ореол тайны вокруг Гения сохранился и сохраняется до сих пор в связи с тем, что сами гениальные личности в абсолютном большинстве случаев никогда и нигде не идентифицировали себя как гении, они делали и делают свое дело, которое составляет их земное предназначение» [1, с. 56]. Однако, их деятельность настолько влияет на других, что не заметить их невозможно. Как родить или воспитать гения и возможно ли это в принципе, вот вопрос. Однозначного ответа на него нет. Как отмечает в своей работе «Генетика гениальности: Биосоциальные механизмы и факторы наивысшей интеллектуальной активности» В.П. Эфроимсон, одни мыслители склоняются к тому, что гениальность врожденна (Н. Бердяев), однако развивается не у всех и представляет «роковую обреченность» к творчеству, а может восприниматься как бессознательная способность человека (Г.В. Плеханов) или интуитивная (И. Кант) [4].

К.Э. Циолковский по данному вопросу однозначного ответа не дает, он пишет и о том, что семья даровитая даст гениальный плод, но также и среднее семейство может «похвастаться» гением в роду [10, с. 14-15]. Важно здесь и другое, что семья чаще не понимает, «тормозит истинного гения» [10, с. 16]. Взаимоотношения гения и его «земляков» еще хуже, так как добавляются зависть, недоброжелательство и насмешки [10, с. 17]. Чем грандиознее открытие, тем сложнее его реализовать. Отсюда, чаще только последователям удается вывести изобретение на должный уровень. Поэтому,

каждому гению очень важно найти «сочувствующего», который пойдет за ним и продолжит его дело.

Проблема гениев еще и в том, что когда они поглощены своим трудом то реально похожи на «полоумных». Когда же момент их творческой активности отступает они демонстрируют средние результаты в остальных сферах, так как пишет Циолковский, у гения развита чаще только одна способность. В этой связи, очень часто будущие гении не выделяются своими успехами на школьной скамье.

Часто гении живут недолго и напрашивается вопрос с чем связана их скорая гибель. «Гений уже сделал много, достиг апогея своего развития. За ним должен наступить практический успех, торжество избранного. Он получает власть. Власть портит несовершенную природу человека, развращает его очень скоро» [10, с. 66]. Отчасти можно предположить, что они выполнили свою благородную миссию, чтобы зло не перевесило они уходят таким образом со сцены жизни. Однако это лишь гипотеза, так как смерть некоторых гениев не вкладывается в подобную схему.

Следующий пункт в раскрытии гениальности — это вопросы воспитания человека, его обучения. Ссылаясь на слова Ф. Шиллера, о роли детства или «детскости» как решающего признака гениальности, нельзя обойти вопрос вхождения в социальность ребенка через школу. Система образования по Циолковскому представляет общежитие людей, которые чередуют умственный и физический труд, а реальную жизнь с наукой. Без наказаний и угрюмости. Знания преподаются практически и теоретически, т. е. можно сравнить с системой погружения в реальную действительность и обучению в ней. Восприятие от простого к сложному. «Главная цель школы — научится жить» [12, с. 5], а остальное усваивается по силам и желаниям. В основе — система общих наук. В идеале — учить может любой, как ученик, так и учитель могут выбирать друг друга. Все должно быть максимально свободно. Подобное свободное образование-воспитание напоминает обучение по системе Марии Монтессори, в которой взрослый выступает чаще не наставником, а помощником в изучении реалий жизни, однако у Циолковского, нам кажется делается большая ставка на интеллектуальную-научную деятельность.

Схожую позицию также демонстрирует нам современник К.Э. Циолковского Дж. Дьюи, который в 1916 г. отмечает, что «социальная среда формирует интеллектуальные и эмоциональные установки поведения у индивидуумов путем вовлечения их в деятельность, которая поддерживает и усиливает определенные побуждения, имеет определенные цели и влечет определенные последствия» [5, с. 21]. В этой связи она должна быть максимально благоприятная, без принуждений и осуждений. Однако есть и явное отличие. По Циолковскому, «творческая деятельность не может быть предметом школы» [12, с. 9] — так он завершает свои размышления и тем самым выводит творчество за рамки образовательной сферы. В то же время, у Дьюи образование само представляет совместную творческую деятельность. Таким образом, совмещение опыта и жизни в обучении, роль совместной деятельности в получении знаний о жизни соединяют точки зрения этих мыслителей, но в вопросе места творчества явно разводят. В этом смысле, возвращаясь к понятию soft skills, можно предположить, что научить им в школе и проверить нельзя, но стимулировать конечно необходимо.

Итогом размышлений и представлением лучших качеств в человеке становятся тезисы работы Циолковского «Полюсы человеческих качеств» 1920 г. Здесь философ вводит понятие «положительная воображаемая вершина» [14, с. 3], т. е. такое состояние, когда человек максимально приближен к идеальной жизни. Изменить кого-то он

должен прежде всего учением и только при невозможности таковой — ограничением его свободы. «Способность к творческой деятельности, к ремеслам, искусствам, науке. Хорошее здоровье. Благообразное тело, острота чувств. Способность к размножению, при отсутствии страстей. Долгота жизни» [14, с. 5]. Здесь первым пунктом указано как раз творчество, а уже следующим — опыт, получаемый в школе и просто жизни. Это позволяет нам предположить, что Циолковский все-таки склоняется к идее о том, что творческое начало закладывается в нас изначально, однако только талантливые люди способны вывести его из себя и проявить свою гениальность.

Естественно, существует и отрицательный полюс, который представляет противоположный результат. По всем параметрам он может быть интерпретирован как образ могущественного эгоиста, отличающегося от положительного отношением к правде. «Оба полюса имеют общее — великую силу. Но одна клонится к нескончаемому блаженству и бесконечной жизни (у народа — рай), а другая — в противоположную сторону — к неизбежной гибели, и нескончаемой муке (у народа — ад). Долгое время отрицательная сила преодолевает. Но в конце концов, через определенный, сравнительно небольшой промежуток времени, она должна сдаться и уступить положительному полюсу» [14, с. 10–11].

Общие положения о полюсах человеческих качеств завершаются у мыслителя идеей, изложенной в работе 1934 г. «Оценка людей». Как можно оценить людей по их качествам и достоинствам более конкретно? Для этого автор предлагает ввести градацию из девяти рангов. Первый — высшие люди — замученные, к ним он относит, например Дж. Бруно; затем — каторжные, но умершие своей смертью (Кеплер); третий ранг — гении, они просто забыты (Мендель). Четвертый ранг — необыкновенные люди, которые только в конце жизни получили почести (Галилей, Кеплер), однако оценка их личности возрастает после смерти. Пятый ранг — успех в среднем возрасте и часто — власть в конце жизни. Шестой ранг демонстрирует уже отрицательную величину, то есть ранний успех и власть, однако «труды весьма ценятся и после смерти, но не живут сотни лет» [13, с. 5]. Седьмой ранг — почет и значимость только при жизни, которые впоследствии напротив отрицаются. Восьмой — «небольшой успех» [13, с. 6], но полезный. Девятый — «мнимый успех» [13, с. 6].

Очень важный момент, затрагиваемый Циолковским и здесь, и в других статьях — это вопрос потомства. Так в «Горе и гении» выделяется понятие «неодобренное деторождение» [9, с. 24] как один из ключевых пунктов, позволяющий производить на свет максимально лучших особей и исключать ухудшение вида. Причем решение принимается не самой парой, а всем обществом и его председателем: «Право родить не должно быть предоставлено мне, но обществу, на которое и ложатся все последствия» [9, с. 25]. Такова исходная идея. Что же касается оставляемого потомства выделенными категориями или рангами людей, то следуя схеме Циолковского, потомство оставляет восьмой ранг [13, с. 5]. Чем выше мы поднимаемся по этой лестнице, тем потомства меньше либо вообще отсутствует. Такой вывод несколько разнится с предыдущим высказыванием, так как получается, что высший уровень должен производить лучшее потомство, но не производит его вообще, в то же время, указывается, что у лучших, потомство часто оказывается особенно слабым.

Подводя итог, отметим, что сегодня ученые и мыслители оставляют в своем изучении вопросы возможности нахождения «гена» гениальности, наследования определенных творческих способностей от родителей. Можно строить догадки, выводить закономерности, чем уверенно занимаются исследователи гениальности, но однозначно

к выводу о том, как стать гением, что позволит нам состояться в жизни и оставить реальный культурный след в ней, как соотносить себя с другими членами общества мы на сегодняшний день не приходим. В этом смысле К.Э. Циолковский, предложивший свою схему утопического мира, построенного на отборе и образовании, которую сам назвал мало осуществимой в свой работе «Какой тип школы желателен», в то же время продвинул этот вопрос вперед и обратил внимание на некоторые специфические жизненные ориентиры тех, кого по праву относят к гениям. С другой стороны, сложность и противоречивость творчества, которая и движет нас к прогрессу, а также способствует общему процветанию, пока так и остается открытой книгой, страницы которой нам, ученым и изобретателям, предстоит еще заполнять, обнаруживая каждый раз что-то новое для будущих поколений.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Исследования

1 *Аронов А.А.* Гений: попытки идентификации // Культура и образование: научно-информационный журнал вузов культуры и искусств. 2013. № 1 (10). С. 54–59.

2 *Ивонина А.И., Чуланова О.Л., Давлетшина Ю.М.* Современные направления теоретических и методических разработок в области управления: роль soft-skills и hard skills в профессиональном и карьерном развитии сотрудников // Интернет-журнал «НАУКОВЕДЕНИЕ». 2017. Т. 9. № 1. URL: http://naukovedenie.ru/PDF/90EVN117.pdf (дата обращения: 01.11.2021).

3 *Мейдер В.А.* Двигатели прогресса // Вестник Волгоградского государственного университета. 2005. Серия 7. Вып. 4. С. 22–29.

4 *Эфроимсон В.П.* Генетика гениальности: Биосоциальные механизмы и факторы наивысшей интеллектуальной активности / В.П. Эфроимсон; предисл. Л.И. Корочкина и Е.А. Кешман. Изд. 3-е. М.: Тайдекс Ко, 2004. 376 с.

Источники

5 *Дьюи Дж.* Демократия и образование. М.: Педагогика-Прогресс, 2000. 383 с.

6 Исследование RAND: Глобальная технологическая революция 2020 // Гуманитарный портал. URL: https://gtmarket.ru/news/state/2006/08/24/109 (дата обращения: 01.11.2021).

7 *Петров М.К.* Искусство и наука. Пираты Эгейского моря и личность. М.: РОССПЭН, 1995. 238 с.

8 *Пискарев П.М.* Нейрографика. Алгоритм снятия ограничений. М.: Бомбора, 2019. 170 с.

9 *Циолковский К.Э.* Горе и гений // Tsiolkovsky.org. URL: https://www.tsiolkovsky.org/wp-content/uploads/2019/09/Gore-i-genij.pdf (дата обращения: 01.11.2021).

10 *Циолковский К.Э.* Гений среди людей // 1918, 1921, автограф, машинопись с правкой автора, Архив РАН: Ф. № 555. О. 1. Д. № 395. URL: https://www.tsiolkovsky.org/ru/kosmicheskaya-filosofiya/znachenie-geniya/ (дата обращения: 01.11.2021).

11 *Циолковский К.Э.* Двигатели прогресса // 1927, набросок статьи, Архив РАН: Ф. № 555. О. 1. Д. № 453. URL: https://www.tsiolkovsky.org/wp-content/uploads/2019/09/Dvigateli-progressa.pdf (дата обращения: 01.11.2021).

12 *Циолковский К.Э.* Какой тип школы желателен // 1918, автограф, машинопись, Архив РАН: Ф. № 555. О. 1. Д. № 386. URL: https://www.tsiolkovsky.

org/ru/kosmicheskaya-filosofiya/kakoj-tip-shkoly-zhelatelen/ (дата обращения: 01.11.2021).

13 *Циолковский К.Э.* Оценка людей // 1934, машинопись с правкой автора, Архив РАН: Ф. № 555. О. 1. Д. № 516. URL: https://www.tsiolkovsky.org/ru/kosmicheskaya-filosofiya/otsenka-lyudej/ (дата обращения: 01.11.2021).

14 *Циолковский К.Э.* Полюсы человеческих качеств // 1920, автограф и машинопись с правкой автора, Архив РАН: Ф. № 555. О. 1. Д. № 419. URL: https://www.tsiolkovsky.org/ru/kosmicheskaya-filosofiya/polyusy-chelovecheskih-kachestv/ (дата обращения: 01.11.2021).

***

© 2023. Olesya A. Muradyan
Rostov-on-Don, Russia

SOCIETY AND GENIUS IN K.E. TSIOLKOVSKY`S APPROACH: CULTURAL AND PHILOSOPHICAL ASPECT

Abstract: The study deals with the issue of the relationship between society and those individuals who are called geniuses from the point of view of the concept of the Russian thinker, autodidact, scientist and teacher K.E. Tsiolkovsky, who presented the main points on this topic in his works. The text consistently collects and systematically presents the specifics of the figure of genius itself and the qualities that it should possess, as well as a modern view of the acceptance of the genius of discoveries. As an example of a creative and brilliant personality in relation to other people and the view that we have today, the method of neurography is considered. At the final stage, the question is raised about the possibility of genius and the formation of a type of society that can be called perfect. The author draws parallels between the views of K.E. Tsiolkovsky and his Western contemporary J. Dewey on education and creative activity in it, in the context of educating a future genius. As a result, the author reviews the ranks of personalities proposed by K.E. Tsiolkovsky.

Keywords: Genius, Genius, K.E. Tsiolkovsky, Modern Culture, Society, Education, Talent, Personality, Creativity.

Information about author:
Olesya A. Muradyan — PhD in Philosophy, Associate Professor, The Department of Theory of Culture, Ethics and Aesthetics, Institute of Philosophy and Socio-Political Sciences, Southern Federal University, Bolshaya Sadovaya St., 105/42, 344006 Rostov-on-Don, Russia.
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-9816-6591
E-mail: oamuradyan@sfedu.ru

Received: November 01, 2021
Approved after reviewing: October 18, 2021
Date of publication: December 29, 2021
For citation: Muradyan, O.A. "Society and Genius in K.E. Tsiolkovsky`s Approach: Cultural and Philosophical Aspect." *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2023, vol. 67, pp. 35–44. (In Russ.) DOI: https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-35-44

References

1 Aronov, A.A. “Genii: popytki identifikatsii” [“Genius: Attempts at Identification”]. *Kul'tura i obrazovanie: nauchno-informatsionnyi zhurnal vuzov kul'tury i iskusstv,* 2013, no. 1 (10), pp. 54–59. (In Russ.)

2 Ivonina, A.I., Chulanova, O.L., Davletshina, Iu.M. “Sovremennye napravleniia teoreticheskikh i metodicheskikh razrabotok v oblasti upravleniia: rol' soft-skills i hard skills v professional'nom i kar'ernom razvitii sotrudnikov” [“Modern Directions of Theoretical and Methodological Developments in the Field of Management: The Role of Soft skills and Hard Skills in Professional and Career Development of Employees”]. *Internet-zhurnal “NAUKOVEDENIE”*. Vol. 9. No. 1. 2017. Available at: http://naukovedenie.ru/PDF/90EVN117.pdf (Accessed 01 November 2021). (In Russ.)

3 Meider, V.A. “Dvigateli progressa” [“Engines of Progress”]. *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta*, Series 7, Vol. 4, 2005, pp. 22–29. (In Russ.)

4 Efroimson, V.P. *Genetika genial'nosti: Biosotsial'nye mekhanizmy i faktory naivysshei intellektual'noi aktivnosti* [The Genetics of Genius: Biosocial Mechanisms and Factors of the Highest Intellectual Activity], 3nd ed., Efroimson, V.P.; introd. by L.I., Korochkina and E.A. Keshman. Moscow, Taideks Ko Publ., 2004. 376 p. (In Russ.)

https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-45-67
УДК 930.1; 162.4
ББК 71.0; 87.6; 26.890
Научная статья / Research article

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

© 2023 г. И.М. Цибизова
г. Москва, Россия

ОСМЫСЛЕНИЕ КОНЦЕПЦИИ КУЛЬТУРНОЙ ВОЙНЫ В СЕРБСКОЙ КУЛЬТУРОЛОГИИ, ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ И ЛИТЕРАТУРЕ

Аннотация: Тема культурных войн, связанных с сохранением национальной идентичности и менталитета, особенно актуальна для Сербии, претендующей на роль моста между Западом и Востоком. Термин «культурная война» был введен Р. Вирховым для обозначения борьбы канцлера Германии Отто фон Бисмарка против католического духовенства. После использования этого понятия социологом Д. Хантером и политиком П. Бьюкененом концепция приобрела необычайную популярность у исследователей. Истоки сербских культурных войн в стране связаны с борьбой за национальную независимость и ориентацией либо на Россию, либо на Запад (преимущественно Габсбургскую империю). Катехизис Й. Раича рассматривается как одна из важных побед в культурной войне. Эти войны воспринимают как жестокий конфликт между носителями противоположных идей, определений и представлений в рамках одного культурного образца или между представителями разных. В радикальных конфликтах рождается «убийственная идентичность» (Амин Маалуф). Культурные войны зачастую предшествуют реальным, уничтожающим и культуру. Важными вехами культурных войн в Сербии считаются Национальное возрождение, вдохновленное духовным вождем Первого Сербского восстания Досифеем Обрадовичем; неудачная попытка введения единого сербскохорватского языка; югославский образец, создававшийся в Королевстве сербов, хорватов и словенцев, впоследствии Югославии, в межвоенный период; коммунистический, связанный с переменами в обществе после Второй мировой войны, отрицанием национальной традиции и открытой ненавистью к традиции сербской; период после 2000 г, отмеченный злоупотреблениями в сфере приватизации, разорением экономики, некритическим определением Сербии как Западных Балкан, эвфемистическим пониманием периода как перехода к демократии, прикрывающим реставрацию неолиберального капитализма и саботаж «демократическими властями» серьезного изучения национальной культуры; войной вокруг школьной программы преподавания истории, языка и литературы; оспариванием ценности выдающихся литературных произведений, как и ценностей национальной идентичности. Участники культурных войн делятся на глобалистов, ориентированных на Запад, и традиционалистов или консерваторов, пытающихся не только выработать концепцию сербской национальной идентичности, но и сохранить таковую. Важный вклад в ее развитие внесли К. Атанасиевич и В. Дворникович. В статье освещается негативное влияние прозападных элит не только на национальную идентичность, но и на будущее страны.

Сплочение общества вокруг патриарха Павла показало важность православия, а также Косово и Метохии для сербской национальной идентичности. Как угрозу ей воспринимают планируемый в Белграде Европрайд. Угрозой представляется также канонизация квислинговского хорватского епископа Алоизия Степинаца и представление усташистских детских лагерей Сисак и Ястребарско санаториями для «лечения» сербских сирот. Для победы в культурной войне необходима разработанная концепция национальной идентичности.

Ключевые слова: Атанасиевич К., глобализм, Дворникович В., Европрайд, консерватизм, культурная война, культурная элита, либерализм, национальная идентичность, Павел патриарх сербский, сербы, традиционализм.

Информация об авторе: Ирина Михайловна Цибизова — кандидат исторических наук, научный сотрудник, отдел философии Института научной информации по общественным наукам Российской академии наук, Нахимовский просп., д. 51/21, 117418 г. Москва, Россия.
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-1428-2152
E-mail: itsibizova@mail.ru

Дата поступления статьи: 11.09.2022
Дата одобрения рецензентами: 24.11.2022
Дата публикации: 29.03.2023
Для цитирования: *Цибизова И.М.* Осмысление концепции культурной войны в сербской культурологии, философии культуры и литературе // Вестник славянских культур. 2023. Т. 67. С. 45–67.
DOI: https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-45-67

Тема культурной войны ныне особенно актуальна в свете развернутой гибридной войны Запада против России и всего русского. Сербы, к сожалению, также на собственном опыте знакомы не только с этим понятием, но и с непосредственными результатами его практического применения. В стране, претендующей на роль моста между Западом и Востоком, культурная война непосредственно связана с проблемой национальной идентичности и менталитета.

Появление понятия «культурная война» историки философии и культурологии связывают с термином «Kulturkampf», обозначающим бескомпромиссную «борьбу за культуру», которую вел германский канцлер Отто фон Бисмарк с Ватиканом и католической церковью. Термин был введен в научный оборот прусским ученым и леволиберальным государственным деятелем XIX в Рудольфом Вирховым, предположительно, впервые использовавшим его в 1873 г для характеристики гневных парламентских речей первого германского рейхсканцлера Отто фон Бисмарка против католического духовенства и партии «Центр» [5, с. 16], которая выступала против жесткой политики централизма, в том числе — онемечивания польского населения [5, с. 17]. Впоследствии данная характеристика распространилась на всю антикатолическую деятельность Бисмарка в 1871–1878 гг.

Понятие получило дальнейшее развитие уже по другую сторону Атлантики. Хотя в США термин «культурная война» (culture war) использовался еще в двадцатых годах прошлого века (для характеристики столкновения городских и сельских ценностей), в практику он вошел вместе с книгой социолога Джеймса Хантера «Культурные войны: борьба за определение Америки» [31], но, как подчеркивает сербский философ и политический деятель С. Антонич, так и осталось бы в употреблении узких научных кругов, если бы на следующий год республиканский политик Патрик Бьюкенен не использо-

вал его в предвыборной кампании. В выступлении на Республиканской национальной конференции в Хьюстоне 17 августа 1992 г он провозгласил, что «борьба за контроль семьи, искусства, образования, права и политики» ведется на идейной (ценностной, культурной, моральной) основе между двумя лагерями: традиционалистами (консерваторами) и либералами (радикалами), и это религиозная война за «душу Америки». В результате книга Хантера приобрела популярность в широких кругах общественности, понятие же стало одним из ключевых аналитических инструментов для исследования и объяснения конфликтов в современной культуре, политике, науке и обществе в целом [4, с. 445–446].

Затем в осмыслении культурных войн начался настоящий бум. Концепция Хантера моментально обрела множество последователей[1] и противников. В сборнике «Культурные войны в американской политике: Критическое освещение популярного мифа» под редакцией Р. Уильямса подчеркивается преувеличение противоречий между двумя лагерями в США. Такие исследователи как Рис Уильямс, Алан Уолф посчитали концепцию культурных войн мифом. Совместное исследование М. Фьорины, С. Абрамса и Д. Поупа получило недвусмысленное название «Культурная война? Миф о разделенной Америке». В нем утверждается, что большинство американцев занимают умеренную позицию, не связывая моральные вопросы с политикой (цит. по: [4, с. 447]). И.Т. Томсон в книге «Культурные войны и непреходящие американские дилеммы» также придерживается мнения, что в культурной и академической элитах не существует двух лагерей, с противоположными позициями по спорным вопросам (см.: [36]).

Специалист в области интеллектуальной истории Мэтью Эйвери Саттон в статье «Рейган, религия и культурные войны» [35] использовал это понятие для осмысления культурных конфликтов в американских городах 1980-х гг. и непосредственной роли в них американского президента в свете аферы Моники Левински.

Среди предметов культурных войн американские исследователи выделили национальную и политическую идентичность, трактовку литературных произведений, столкновения «французского универсализма» и «американского мультикультурализма», городской (преимущественно индивидуальной) и пригородной (коммунитарной) культуры, «левых» и «правых» в среде общественных и гуманитарных наук, в образовании в целом, в отношении к расовым, феминистическим и ЛГБТ проблемам [4, с. 450–451][2].

Тема культурных войн не могла не заинтересовать сербских философов, социологов, культурологов и литературоведов. Ярче всего культурная война проявляется в искусстве, поэтому эта тематика является одной из наиболее разработанных.

Сербские социологи трактуют искусство как модус общественного отношения, посредством которого создаются произведения и определяется статус их создателя (В.Д. Александер, цит. по: [4, с. 452]). Отношение общества и статус связаны с распределением ресурсов и борьбой за влияние и власть. Следовательно, в искусстве происходят перманентные «культурные войны» вокруг того:

1) чему присудить ярлык «произведение искусства, как и кому присвоить ярлык «художник»;
2) как ранжировать (расположить в эстетической или иной нормативной иерархии и утвердить ли в качестве канона) произведение (и его автора);

[1] История культурных войн Эндрю Хартмана показательно названа «Борьба за душу Америки [30].

[2] Начиная с выборов 2000 г, в США существует деление на «красные» (голосующие за республиканцев) и «синие» (соответственно за демократов) штаты.

3) какую часть ресурсов выделить для создания, продвижения (рекламы) и оплаты произведения искусства;
4) кто обладает полномочиями присуждать нормативные и статусные ярлыки, а также кто будет контролировать использование ресурсов [4, с. 453][3].

Для Сербии рефлексия на тему культурных войн имеет особое значение: поскольку они ведутся не только за искусство, но и за национальную идентичность. Хотя первые — войны за искусство — являются неотъемлемой частью вторых.

Сербия, занимающая промежуточное положение между Востоком и Западом и претендующая на роль «моста» между ними [18, с. 4], не раз становилась заложницей культурных войн, связанных с выбором национальной идеологии. Православный богослов и философ Б. Лубардич сетует на то, что современным сербским мыслителям вопреки обладанию «привилегией лимба»[4] — пониманию западной и восточной культур «изнутри» — не удалось осуществить капитализацию этих ценностей, и они постоянно скатываются к одному из этих «полюсов», устремляясь на Запад (западничество) или на Восток (неопанславизм) [18, с. 5]. Культурная война между этими течениями имеет глубокие исторические корни. Ее истоки связаны с национально-освободительной борьбой против османского ига и ориентацией либо на Россию, либо на Запад (преимущественно на Габсбургскую империю) и соответствующей внешней политикой двух чередующихся на сербском престоле династий: Карагеоргиевичей и Обреновичей. Западники игнорировали тот факт, что от Австро-Венгрии также исходила угроза сербской национальной идентичности — точнее православному вероисповеданию[5]. Йована Раича (1726–1801), автора первого сербского катехизиса, можно считать участником культурной войны за сохранение православия против попыток габсбургских властей навязать имперским сербам католическое изложение основ христианского вероучения [13].

Сербам, долгие века страдавшим под османским игом, представляются оскорбительными утверждения англосаксонских политологов, в частности разработчика доктрины американского мультикультурализма канадца У. Кимблики об османской системе миллетов[6] как образце религиозной толерантности (цит. по: [37, p. 34]). Навязывание данного стереотипа отчасти объясняется участием в модернизации османской государственности британских советников, старавшихся минимизировать распространявшееся на Балканах российское влияние. Однако народу, считавшемуся в империи «второсортным» по отношению к мусульманскому населению и вынужденному платить более высокие налоги, в том числе «джизью» — подать для иноверцев — и «девширме» — страшный «налог кровью», обязывающий отдавать мальчиков для будущей службы в янычарском корпусе, — подобные концепты представляются, мягко говоря, странными.

Ныне положение значительно обострилось.

Отчасти это связано с политикой сербского президента Александра Вучича, предусматривающей последовательный курс на европейскую интеграцию[7] при сохра-

[3] Сербская социолог Ана Петров обратила внимание на то, что даже феномен ностальгии подвергается «товаризации» [24].

[4] Лимб — чистилище.

[5] В частности, к этому можно отнести попытку навязать имперским сербам католический катехизис (см. подр.: [13]).

[6] Миллет — в мусульманских странах религиозная община с собственными культурно-административными учреждениями: судами, школами, больницами и т. д. Жители этих анклавов были обязаны соблюдать мусульманские законы.

[7] Президент Вучич считает нейтралитет единственным путем для страны, в которой нет ни анти-

нении независимой политики страны, в частности, традиционных сербско-русских связей, в том числе энергетических [40]. Подобная позиция диктуется внешнеэкономическими отношениями Сербии, тесно связанной с ЕС: лучших партнеров стране не найти, считают политики. Главным экономическим партнером остается Германия, «первая по поддержке, первая по обмену услугами, по импорту и экспорту». Доля же России, третьего партнера по значимости составляет всего 7% [41]. Хотя в результате беспрецедентного давления на Сербию со стороны евро-эмиссаров, в том числе канцлера ФРГ Томаса Шольца, требующих присоединиться к антироссийским санкциям и признать независимость Косово [43, 44], градус антиинтеграционных настроений в сербском обществе резко повысился, не стоит забывать и о значительной доле сербов — около 300 000 человек, работающих в иностранных компаниях [41].

Подобная ситуация не может не способствовать интенсификации культурных войн, присутствие которых исследователи давно констатируют в сербском обществе.

Б. Йованович, утверждающий, что культура, появившаяся в результате противопоставления человека природе, ограничила свободу исполнения импульсивных желаний, утвердила правила поведения и обеспечила решение социальных противоречий через символическое взаимодействие факторов конфликта, подчеркивает, что культурный порядок устанавливает не только уважение к этим правилам, но и исход конфликта между носителями противоположных идей и концепций, внося в него естественные и недостаточно контролируемые разумом энергии. Жестокость конфликта поднимает вопросы культурной легитимности агрессии и смысла подобного поведения с перспективы культурного идеала и его потенциала в сохранении системы ценностей. Исходы подобной борьбы подразумеваются в определенной жизненной реальности, хотя забываются процессы, им предшествовавшие. Культурной войной называют жестокий конфликт между носителями противоположных идей, определений и представлений в рамках одного культурного образца или между представителями таковых разных. В радикальных конфликтах рождается «убийственная идентичность» (Амин Маалуф). Культурные войны зачастую предшествуют войнам реальным, уничтожающим культуру [17]. Агрессивность повышается из-за отсутствия культурных механизмов ее сдерживания: последствием отсутствия культурного образца или идеала становится культурная война [16, с. 439–440].

Культура ограничивает аутентичное человеческое существование, ущемляя природу свободного удовлетворения инстинктивных потребностей. По мнению З. Фрейда, это приводит к недовольству. Репрессивный аспект культуры ведет к определенному насилию над человеческой природой ради обуздания агрессии при самоутверждении человека. Познающийся в процессе образования, этот аспект обозначает всякое культурное начинание, установление новых культурных образцов и их поддержание. Культура вынужденно репрессивна для формирования реальности, в которой физическая сила отступает перед культурными принципами.

Оспаривая С. Йовановича, утверждающего отсутствие сербского культурного образца и даже попыток элиты создать его, Б. Йованович, подчеркивая важность различения спонтанно формирующегося образца культуры и эталонного культурного образца, выделяет этапы формирования последнего в Сербии: борьбу за Сербское национальное возрождение, начатую духовным вождем Первого Сербского восстания Досифеем Обрадовичем,[8] не завершенную и не потерявшую своей актуальности в свете

российских, ни антизападных настроений [40,41].

[8] Досифей (в миру Димитрие) Обрадович (1742–1811) сербский просветитель, реформатор, линг-

неудачной попытки введения единого сербскохорватского языка; югославский образец, создававшийся в Королевстве сербов, хорватов и словенцев, впоследствии – Югославии – в переходный период колебаний между отбрасываемым и устанавливаемым культурными образцами; коммунистический, связанный с переменами в обществе после Второй мировой войны, отрицанием национальной традиции и открытой ненавистью к традиции сербской; период после 2000 г., отмеченный злоупотреблениями в сфере приватизации, фаворизацией одной формы собственности, разорением экономики, некритическим определением Сербии как Западных Балкан, эвфемистическим пониманием данного периода как перехода к демократии, прикрывающего реставрацию неолиберального капитализма и саботажем «демократических властей» серьезного изучения национальной культуры, войной вокруг школьной программы преподавания истории, языка и литературы, оспариванием ценности выдающихся литературных произведений, как и ценностей национальной идентичности [16, с. 441–444].

В сербской — *и не только* — культуре четко обозначилось два лагеря. Первый, обозначенный С. Антоничем как «аспиративный»[9] (желательный для Запада и стремящийся стать его частью), ориентирован на культурные элиты США и ЕС. Его также часто характеризуют как либеральный или глобалистский. Это «обслуживающая систему» транснационального капитализма и глобального неолиберализма интеллигенция, пытающаяся с периферии удовлетворить запросы центра [4, с. 457–458], дабы хоть как-то к нему приблизиться. Д. Достанович вслед за А. Грау характеризует ее как гедонистическую, пытающуюся преодолеть национальную идентичность и сшивающую собственную «на манер пэчворка из лоскутов с полок глобального культурного гипермаркета» [12, с. 99–100; 29, s. 105]. Пытаясь удовлетворить заказчика, эта самопровозглашенная элита распространяет негативные предубеждения против сербов и Сербии, занимаясь самоосуждением и самоотрицанием [4, с. 458] в попытках попасть в культурный мейнстрим [4, с. 459].

Более того, это течение пропагандирует шовинизм нации в отношении самой себя, самоотрицание, пытаясь вместо чувства национальной гордости развивать чувство национального стыда. Основанием для этого служит парадоксальное обвинение сербов в великодержавном шовинизме, хотя в социалистической Югославии отрицалось даже сербское национальное самосознание. Аргументацию черпают из «Начертания»[10] (1844) Илии Гарашанина[11] и якобы великосербской политики Слободана Милошевича. Никаких претензий ни к Хорватии, радикально решавшей вопросы в таких местах компактного проживания сербов, как печально известное Независимое государство Хорватия (1941–1945 гг.), так и в ходе конфликта 1990-х гг.; ни к Боснии и Герцеговине, где не прекращаются попытки установления «великомусульманского» режима [29, с. 234], нет. Как ни прискорбно, это связано с западным отношением к России и традиционным русско-сербским связям, даже память о которых пытаются искоренить внушением чувства «национальной вины».

Противоположный лагерь Антонич называет «некомформистским» [4, с. 458]. Р.Н. Лункин вместе с группой российских исследователей предлагает определять его как «традиционалистский» или «консервативный» [19]. Уже из определения следует, что опирается он на исторические, традиционные национальные ценности. Это именно

вист, писатель и философ, первый министр просвещения Сербии, введший народный язык в литературу.

[9] От aspiratio лат. стремление.

[10] Программа внешней и национальной политики Сербии в конце 1844 г.

[11] Гарашанин Илия (1812–1974) сербский политический и государственный деятель.

тот лагерь, в котором российская дипломатия, а также научная и культурная общественность ищут союзников на международной арене. Антонич относит к нему средний класс (теперь национальную буржуазию) и «органическую»[12], согласно А. Грамши, интеллигенцию в Сербии и остальных странах *системной периферии* (государствах Восточной Европы, Латинской Америки, России, Индии и т. д.) [4, с. 458].

Представители первого лагеря не только удовлетворяют вкусам высших классов США и ЕС, но и предлагают *собственную кандидатуру* (курсив наш. — *С.А.*) для социального продвижения — вхождения в культурную фракцию транснационального капиталистического класса. Именно это стремление (серб. «аспиративност») дало название течению.

В подобных условиях представителям «консервативной» стороны Антонич предлагает критически переосмыслить последствия глобализации. В Сербии, по его мнению, сама принадлежность к ней связана с социальным риском, так как культура, согласно Ф. Джеймисону, утратила автономию, став функциональной часть системы [4, с. 459].

Антонич утверждает, что в силу системной фаворизации одного типа мышления сложился значительный перевес в сторону глобалистов и в области распределения ресурсов, и в области численности, и в области контроля. Представителям национального крыла нельзя проиграть эту войну, так как победа глобалистов означала бы конец культурного плюрализма, господство *моно-культуры*, гротескового мутанта культурного колониализма — смерть сербской культуры [4, с. 460].

Философия, являющаяся одновременно и участницей, и третейским судьей, и сторонним наблюдателей в вопросах культурных войн, культурных образцов и национальной идентичности, постоянно занимается этими проблемами. Она в сущностном смысле появляется там, где присутствует круг понимания внутри определенной культуры, где первоначальная рефлексия формируется через другой, обратный круг мышления, часто противопоставляющийся господствующим образцам [9, с. 479].

Отдельные философы считают, что на современном сербском культурологическом плане существует тенденция гетерогенизации[13] национального корпуса и благодаря постоянному конфликту различных культурных ценностей в современном сербском обществе идет перманентная культурная война [8, с. 475]. Однако проблема стоит гораздо острее. Речь идет о последовательном подрыве национальной идентичности и формировании человека «западного культурного образца». Вместо реализации собственного принципа «Единство в разнообразии» Европейское сообщество формирует универсального гражданина либерального глобализированного мира, представителя «американского варварства» [32, s. 374], осведомленного о толерантности к «гендерному разнообразию», носителя «гипер-морали» [12, 29] без ценностей, следовательно, лишенного представления об обычной нравственности и благодаря «культуре отмены» ставшей «отменой культуры»[14], лишенного национальной памяти.

Сербский философ и теолог, специалист в области славяно-византийской духовности, преподаватель философии Православного теологического факультета Белградского университета Б. Лубардич четко обозначил одно из скрытых, точнее закамуф-

[12] Органическая интеллигенция — идеологи-практики, формирующие интеллектуальный климат в обществе.

[13] Гетерогенизация — металлургический термин, характеризующий создание в сплавах неоднородной структуры, состоящей из нескольких фаз, имеющих разные кристаллические решетки.

[14] Эта проблема обстоятельно рассмотрена в статье итальянского мыслителя А. Дзаккури [38].

лированных, направлений культурной войны в философии: в результате принятия Болонской системы были созданы преимущества (не без государственного принуждения) [18, с. 3] для институционального развития англо-саксонской аналитической философии при постепенной энтропии остальных направлений [18, с. 7]. Блокировка сербско-русского философского диалога находит отражение в не озвучиваемом, но действующем консенсусе обоих лагерей новых философских элит (англо-саксонского и континентального направлений), стремящихся сохранить «статус кво» в отношении игнорирования или формального непризнания духовно-христианских слоев идентичности сербской нации и культуры, а также в вытеснении сербских философских истоков из греко-византийской и славяно-византийской цивилизации православия [18, с. 8]. Очевидно, что славяно-византийские исследования связаны с необходимостью владения церковно-славянским и среднегреческим[15] языками, и это сокращает приток молодых кадров. Обидно другое — отсутствие государственных преференций для развития данного направления, непосредственно связанного с национальной историей и идентичностью.

Тем более ценными для нас, тех, кто еще не забыл «Что значит Россия для сербов и они для нее» [18, с. 8], представляются труды самого Лубардича, Илии Марича [20, 21], Владеты Еротича [15], Боголюба Шияковича, Корнелии Ичин, Мары Кнежевич, Дмитрия Богдановича (1930–1986), Слободана Жунича [14] и многих других сербских мыслителей, продолжающих осмысливать собственную национальную идентичность, роли в ней православия и многосторонних русско-сербских связей[16].

В этом контексте остаются ценными и обладающими неповторимым очарованием труды мыслителей, которых ради отличия от европейских экзистенциалистов С. Дамнянович назвал представителями «жизненной» философии [9, с. 476]: Ксении Атанасиевич[17] и Владимира Дворникович[18], постоянно поднимавших щекотливую ныне проблему национальной идентичности — одного из главных предметов культурных войн.

Два этих самобытных философа придерживались, казалось бы, противоположных точек зрения: Атанасиевич отстаивала сербскую идентичность, этнический хорват Дворникович, умерший в своем любимом Белграде, — югославскую. Помимо ярких запоминающихся трудов их объединяла невосприимчивость к внешнему давлению, отстаивание того, что они считали приоритетным, родным. Отсутствие преклонения перед Западом (даже издававшийся Атанасиевич в 1920–1938 гг. журнал назывался «Женское движение»[19] — не «феминистическое») и чрезмерных карьерных амбиций привело к тому, что при жизни они, по мнению С. Дамняновича, не удостоились адекватного признания [9, с. 485]. Ныне их труды особенно актуальны в свете отказа значительной части псевдо-элит, сплотившихся под знаменами леволиберального гиперморализма [12, с. 99], от национальной идеологии как «консервативной, гегемонистской концепции» [9, с. 477].

Философское произведение, особенно содержащее в себе легендарный этос, обращается к людям всех времен и культур. Его автор черпает вдохновение из почвы

[15] Также византийский греческий язык,

[16] Сербские мыслители В. Димитриевич и С. Антонич ставят проблему еще более остро, подчеркивая, что судьба христианской цивилизации решается в битве за Россию [10].

[17] Ксения Атанасиевич (1984–1981) сербская философ, эссеистка, переводчица.

[18] Владимир Дворникович (1888–1956) югославский философ и этнопсихолог, полагавший, что в основе философской рефлексии должна лежать не абстракция, но сама жизнь (цит. по: [6, с. 4–5]).

[19] «Женски покрет» *серб*.

и соков некой отдельной культуры, облагораживая и усовершенствуя то, что предыдущие поколения оставили ему в наследство и что он в один момент собирает в проблематичном и далеко не однозначном понятии идентичности. Без освещения характера культурной идентичности невозможно развить самобытную творческую философскую мысль. Владимир Дворникович находил определяющую силу идентичности в пространстве, творческий же принцип, пробивающийся мучительно и по сути бессознательно, — во временном измерении. Культура, по его словам, растет из двух корней: биологического и этического, и в этой двусторонности проявляется трагичность проблемы «существующий человек» [9, с. 484]. Ксения Атанасиевич видела силу народного самосознания в фольклоре и литературе, становившихся, по ее мнению, канвой философской мысли, кажущейся абстрактной [9, с. 476]. Ознакомившись с трудами коллеги, она констатировала: «Господин Дворникович прав, первостепенной заботой для нас является создание специфической сербской культуры» [7, с. 24].

С. Дамнянович подчеркивает необходимость *двусторонней* (курсив мой *ИЦ*) критики идентичности и культуры, его передающей, поскольку, с одной стороны, национальное самосознание существует как фетиш, источник общности и силы, средство отпора некой господствующей идентичности, а также как средство сведения «к общему знаменателю» ради установления насилия и доминирования, с другой [9, с. 477]. Рефлексируя на тему идентичности югославов, он решительно не принимал устойчивый западноевропейский стереотип оценки славян как «рабского народа», «варварских масс», не проявивших себя как самостоятельный момент в мировом разуме[20]. Определяющей для национального характера славян он считал доминанту чувств вообще и справедливости, в частности, а также интуиции [6, с. 6]. В югославянах[21] он особо выделяет героическую силу терпения и сопротивления, с одной стороны, правдолюбие же и свободолюбие, с другой [6, с. 8]; чуждость любви к завоеваниям, сильный «дух защитника», эгалитарность, проявляющуюся в равноправии полов, и культ матери [6, с. 7]. Вместе с тем крестьян-сербов пользование личным наделом, «особиной», привело к формированию гипертрофированного («перекормленного») Я как следствия долгого порабощения и отхода от общеславянских ценностей: равноправия и демократии принятия решений [7, с. 11–12], из чего следуют также гипертрофия героизма, эгоцентричность и, наконец неолиберальная отчужденность[22] [7, с. 12]. При этом патриархальная мораль долгое время оставалась защитной. Перемешавшим славянские народы переселением масс в османскую эпоху он аргументировал теорию о складывании югославской динарской[23] этнической идентичности и необходимости государства, которое, объединив югославов как Германия немцев и Италия итальянцев, приведет их к процветанию. Однако в реальности югославский политический синтез произошел вопреки географическим пространственным силам, которые ему не способствовали, и в результате держава получила подданного, а не гражданина [9, с. 484].

Философию Дворникович выводил из этнической идентичности, рассматривая народы сквозь двустороннюю призму с *временной* и *пространственной* точек зрения [9, с. 482–483]. По его мнению, моральные рефлексии не отвечают душевному складу югославов, действующих в основном из побуждений сердца. Югославам трудно при-

[20] Эта нелестная оценка принадлежит Г.В.Ф. Гегелю (цит. по: [6, с. 8]).

[21] Более широкий термин «южные славяне» использовать нежелательно.

[22] Именно эти черты подчеркиваются разжигателями «национального стыда».

[23] Динарцами Дворникович называл жителей Динарского нагорья — горной системы на северо-западе Балканского полуострова.

менять общепринятые моральные принципы и критерии к собственной личности, следовательно, в них особенно ярко проявляется древняя и трагичная двойственность человека. «Югослав не «зол», но ему тяжело стать добрым» [9, с. 484]. Злопамятство в сербском этосе и меланхолия в народной музыке имеют, по словам мыслителя, одни и те же источники: «тоска, жалоба, также как и болезненная обила терзаемая одним общим нервом» [7, с. 19]. Негативные качества югославского национального характера — склонность югослава вести себя так, словно он единственный человек в мире, эгоцентризм, подозрительность философ объяснял исторической обусловленностью [там же] — трагической судьбой народа, страдавшего под османским игом.

Атанасиевич, искавшая национальную самобытность в литературе и открывшая миру множество сербских авторов, полагала, что творческий пессимизм взращивает живую и динамичную философию, рожденную потребностью не только быть «на службе жизни», но и заниматься «одухотворением жизни». Из этого одухотворения жизни она выводит и поэтические ощущение и преображение. Преображение возможно лишь как творческий прорыв, охватывающий всю целостность человека [9, с. 482]. Именно такому преображению подвергалась, вероятно, она сама, поставив цель обосновать национальные представления о мире, которые оплодотворят сербскую культуру [9, с. 479]. Задачей «новой философской ориентации» стало создание новой философии в соответствии с требованиями специфических культурной среды и национальной идентичности ради развития у их представителей творческих способностей, к которым практически вся сербская философия межвоенного периода оставалась «преступно равнодушной». Негативные и пессимистичные «общие оценки» жизни у П.П. Негоша, Й. Стерии-Поповича, Дж. Якшича, М. Ракича и С. Пандуровича[24] указывают, по ее мнению, и на негативную оценку сербских аксиологических условий существования [9, с. 480]. Философский идеал мыслительницы — «явно выраженная поэтическая личность» [9, с. 481]. У Пандуровича она находила необычайное сочетание эмоциональности и интеллектуальности наряду со способностью проникать в глубинные слои человеческой души, связывая их с актуальными проблемами жизни, — что является также задачей сербской философии [9, с. 481]. В фольклоре, который сохранился и после смерти понятийного философствования из-за его безжизненности, она видела особую народную мудрость [9, с. 481–482] — народную философию.

С. Дамнянович полагает, что культурная и национальная идентичность в понимании Ксении Атанасиевич и Владимира Дворниковича отнюдь не одномерные и беспроблемные теории. Напротив, они раскладываются на множество различных, сталкивающихся между собой противоречивых концепций, но наиболее драгоценные из них побуждают к творчеству, как деятельности в рамках определенной культуры и времени. Цель размышлений состояла не в отвержении или фаворитизме национальной идентичности, а в ее освещении и наполнении. Стремясь развить национальную культурную среду, мыслители не задавались вопросом, ответила ли она им взаимностью. Характеризуя ситуацию, Слободан Жунич заметил: «Как однажды было хорошо сказано: величие одного народа и его культуры измеряется не столько по количеству великих творцов, которые в этом народе могут мирно и гармонично работать, а гораздо больше — по способности этой среды содержать философскую двойственность и неприспособленность своих великих личностей, как и, с другой стороны, величина национальной философии

[24] Современным продолжателем традиции этих выдающихся литераторов и выразителем сербского менталитета считался Новица Тадич (1949–2011) — «певец боли и надежды» [26].

измеряется степенью, до которой она успевает критически переработать искусство собственной среды и собственного народа» [9, с. 484].

С. Антонич обозначает еще один аспект культурной войны: она сопровождается превращением Сербии в колонию [3]. «Эстетика шока», основывающаяся на сексе и насилии обозначена им как один из основных инструментов глобалистов, предназначенных для шокирования консервативной «традиционалистской» публики. Обе разновидности искусства этого течения — так называемое «высокое» для обслуживания ТНКК[25] [48] и «массовое» для формирования ограниченного потребителя, которым легко управлять, — ведут к духовной деградации, варварству и примитивизму [3, с. 29–36, с. 40–45]. Любое произведение, созданное по классическим канонам, — будь то музыка с мелодией или сюжетная живопись — объявляется «китчем» и архаикой [1].

В сфере «освоения» денежных средств глобалисты, которых Грау и Достанич называют также «гипер-моралистами» [12, 29], обладают значительными преимуществами. В 2013 г. Октябрьский салон получил свыше 17 млн динаров (около 150 тысяч евро) на проведение конкурса феминистических теорий и соответствующих образовательных программ, хотя в стране еще наличествовала проблема голодающих [4, с. 455]. В 2022 г. представители Патриотического блока передали мэру Белграда Александру Шапичу и председателю городской скупщины требование отменить Европрайд (гей-парад), запланированный на 12–18 сентября. Согласно официальным данным ЕС, стоимость мероприятия могла достичь 40 млн евро [47].

Поощряется «стимулирующее» искусство. Остается только вслед за Слободаном Антоничем недоумевать, что может стимулировать выставка молодых художников, один из которых бегал по кругу пять часов, второй постоянно отжимался, а третий украсил стены зала черными пятнами. Это якобы символизирует протест против «системы», «патриархата» и «капитализма». Пытаясь убежать от них, бегают по кругу, готовят руки для работы локтями и заставляют взглянуть в глаза мрачной реальности. Критики увидели в шоу и феминистическую подоплеку. Елена Дикович, представляемая Википедией как «одно из самых важных имен в печатной журналистике Сербии», пишет: «Мы живем в патриархальном и консервативном обществе, в котором девочки с раннего возраста учатся молчать и страдать, быть подданными своих мужей, слушать отца и брата, потому что они нечто, а они ничто» Антонич подобного не замечал [1].

Прозападные псевдо-элиты пользуются многосторонней поддержкой. Помимо доступа к глобальным ресурсам, в том числе грантов для ученых, существует поддержка моральная — выпады «глобализированной неолиберальной элиты», стремящиеся унизить сербов. Ее представитель Гарри Каспаров умудрился пристыдить Н. Джоковича, оскорбив и весь сербский народ. Осудившего отстранение российских и белорусских коллег от Уимблдона теннисиста упрекнули: серб *обязан* стыдиться из-за отсутствия осуждения российской военной операции на Украине и жертв конфликта между сербами и албанцами в Косово [42]. Освещение этого конфликта в западных СМИ отличается однобокостью и тенденциозностью,[26] а также не брезгует откровенной дезинформацией с отснятой по американским и британским сценариям «документалистикой» — те же технологии использовались в Ливии и Ираке и ныне применяются на Украине. При этом ни слова о значении Косова и Метохии для сербского национального менталитета, как и о систематическом уничтожении там памяти о сербах — разрушении православных церквей и монастырей, осквернении могил [22, с. 116]. Как и о послед-

[25] Транснациональные компании и корпорации.

[26] О сербских разоблачителях пропаганды НАТО пишет С. Антонич [2].

ствиях бомбардировок загрязненным ураном, вылившихся в резком повышении уровня детской смертности и онкологических заболеваний. У сербов, изначально виновных в принадлежности к православному славянскому народу, традиционно близкого русским, пытаются взывать ненависть к самой их сути, национальной идентичности.

Жертвой культурных войн пали сербские военные фильмы. Западная кинематография создает образ «злого» серба. В сербской же так и не появилось лент об агрессии НАТО, этнических чистках в Хорватии, убийствах сербов в Подринье [8, с. 475]. Это обидно, поскольку в сербском военном кино — даже если учитывать идеологическую направленность фильмов в титовской Югославии — была некая пронзительная нота. Поощряются слащавые евро-лояльные фантазии типа «романа-таблоида»[27] о Второй Мировой войне «Šnit» Игора Мароевича, в духе мультикультурализма повествующего о мирной жизни сербов, хорватов и немцев в Земуне[28] [9, s. 71–78]. Уходят в Лету произведения, ярко передающие трагичность событий того времени, как это делал А. Исакович: «у человека может и не быть никакого другого времени» кроме единственного мига [27, с. 139].

Хотя в Сербии осознают опасность культурной колонизации и существуют силы, выступающие против нее, нельзя недооценивать опасности того, что пропагандируемая Западом «культура отмены» обернется, как заметил А. Дзаккури, отменой самой культуры [38, p. 85].

Прозападная «толерантная» культурная ориентация, всесторонне массирующая гендерную проблему, бьет по одному из важнейших аспектов сербской национальной идентичности — принадлежности к православию. Ее значимость ярко подтвердило сплочение сербов — и верующих, и атеистов — вокруг личности святейшего патриарха сербского Павла, в миру Гойко Стойчевича (1914–2009), человека необычайно скромного, неустанно призывавшего «Будем людьми»[29] [49]. Почти 34 года он возглавлял Рашко-Призренскую епархию, восстанавливая православные святыни Косово и Метохии и строя новые храмы. Тщетно пытался священник привлечь внимание властей к притеснению сербов в регионе мусульманами-албанцами. И также тщетно, уже будучи Патриархом Сербским, говорил на международной арене, в том числе с трибуны ООН, о значении края для национального менталитета. Разве могли его услышать в стране, история которой далеко не столь длинна и напрямую связана с варварским уничтожением коренных народов.

Признание, за которым патриарх-нестяжатель никогда не гнался, пришло к нему после кончины. На его похороны собралось свыше миллиона человек — впервые в истории Сербии. Газеты писали: «Сербы — счастливый народ. Рядом с ними был живой святой — ходил по улицам, к нему можно было подойти, спросить, не записываясь на прием, не боясь услышать “приходите завтра”» [46]. Многие случаи из жизни патриарха стали историями. Вошли в анналы многие его изречения, как например: «Овцам выжить среди волков очень трудно, но возможно <…>. Мудрость не даст нам стать

[27] Так его назвал сам автор.

[28] Бывший город, ныне район Белграда.

[29] В годовщину смерти священника вышла книга «Павел, Патриарх Сербский. «Будем людьми!» : Жизнь и слово Патриарха Павла» - Павел, Патриарх Сербский. «Будем людьми!» : Жизнь и слово Патриарха Павла / Йован Янич ; пер. с сербск. П.Е. и Н.В. Лукиных. – Москва : Эксмо, 2014. – 512 с.: ил. / Йован Янич. «Будем людьми!» : Жизнь и слово Патриарха Павла. 17-295 с. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Pavel-Stojchevich/pavel-patriarh-serbskij-budem-lyudmi-zhizn-i-slovo-patriarha-pavla/. – (дата обращения: 29.03.2023). Эта фраза настолько запомнилась, что дети ласкового прозвали первоиерарха «патриарх “Будем людьми!”».

добычей, чтобы волки разорвали нас, то есть, чтобы враги нас не сделали бездеятельными. Незлобие и доброта сохранят нас и не дадут самим стать волками» [46]. Однако при жизни этот образец православного смирения часто оставался непонятым. В 1991 г. патриарха освистали на митинге оппозиции, когда, дабы не допустить столкновений, он просил собравшихся разойтись: «*Разве нужно нам сегодня купаться в крови?!*» [49] В 1997 г. верхами сербского духовенства было сфабриковано дело на тему якобы отсутствия заботы сербским первоиерархом о церковном имуществе, дабы побудить его подать в отставку. Из-за неуступчивости и позиции по Косовскому вопросу священник был неудобен властям. В 800-летнюю годовщину Хиландара — сербского православного монастыря на Афоне — в 1998 г. он должен был открывать Международную книжную выставку в Белграде, однако, по словам директора Объединения издателей и книготорговцев Югославии О. Лакичевича, некий представитель власти категорически высказался против этого, и почетную миссию поручили украинскому поэту Борису Олейнику [49].

С патриархом Павлом как представителем «традиционалистов» связаны, пожалуй, наиболее ожесточенные битвы сербской культурной войны. Рождественское послание 1995 г., где отмечалась проблема «белой смерти»[30] и аборт назывался «вопиющим грехом перед Богом», феминистическое лобби оценило как ущемление права «быть госпожами своего тела», заявив об отказе рожать детей для будущих крестовых походов. На предложение Сербской православной церкви об отмене налога на добавленную стоимость при производстве детских товаров бывшая вице-премьер И. Дулич-Маркович ответила: «Если Вас что-то не устраивает, идите в церковь и молитесь Богу» [49]. Больше всего досталось владыке от ультралиберальных представителей «радуги»[31], опубликовавших кощунственный фотомонтаж с его изображением и статьей «Зачем нужно плевать в нацию?» [49].

Скромность, аскетизм, подвижнический образ жизни сербского владыки позволяют предположить, что, возможно, он отчасти послужил ролевой моделью для Папы Римского Франциска. Хотя подобное сравнение может показаться неуместным, особенно той части католического клира, которую сам понтифик обвинял в высокомерии и «нарциссической элитарности» [28, с. 38].

Для сохранения национальной самобытности недостаточно попыток противостоять наступлению западной культуры (или антикультуры) и глобалистским культурным элитам с их ценностями (или анти-ценностями). Нужно понимание, в каком направлении продвигаться. М. Фуко ввел понятие «эпистема» для обозначения структуры, обуславливающей возникновение определенных взглядов, научных концепций и теорий. В культурных войнах эпистема играет особую роль, являясь основой формирования идентичности, а также уникальной системы видения мира и его репрезентации в социуме [32, s. 97]. Задача культурного вторжения — разрушение традиционной эпистемы, отчуждение человека от его исконной культуры и разрушение культурной идентичности.

Оправдывая старую паремию «рыба гниет с головы», Запад распространяется свое влияние, в первую очередь, среди элит: культурных, научных и политических. К прозападной элите принадлежать выгодно: бонусы получают представители «гипер-морали» (см.: [12, 29]), феминистического движения, люди нетрадиционной ориентации. Присутствие таковых во власти приветствуется как показатель лояльности

[30] Превышения смертности над рождаемостью.

[31] ЛГБТ.

к европейским ценностям: в Сербии такие прецеденты уже наблюдались. Относиться к меньшинствам ныне престижно и экономически выгодно — это оплачивается соответствующими фондами и НКО[32]. Во власть старательно внедряют людей, получивших образование на Западе и впитавших его ценности или представителей эмиграции, врагов коммунистических режимов и всего, связанного с Россией. В этом отношении Сербия значительно отстает от Прибалтики и Польши. Представители прозападных элит занимают ведущие позиции в науке и образовании в ущерб направлениям, связанным с исследованиями национальной идентичности — факультет журналистики в Белграде иногда называют бастионом феминизма [1, 3].

Однако это лишь первый шаг: нововведения влияют на институт семьи и брака, проблему самовоспроизводства населения. Вопреки достижениям биотехнологий, одной из немногих наиболее общих характеристик человека как такого является, как отметила Х. Арендт и вслед за ней А. Папа [Цит. по 33], то обстоятельство, что он рожден и рожден женщиной[33]. Забывающие или игнорирующие этот факт, ставят под вопрос саму обусловленность человечества. Для сербов у данной проблемы есть и другая сторона: различная рождаемость в сербских и албанских[34] мусульманских семьях помимо прочих факторов[35] способствовала изменению национальных долей населения в Косово и Метохии[36]. Это одна из причин, по которым патриарх Павел, бывший епископом края, уделял значительное внимание вопросу рождаемости.

Анекдот, в котором на вопрос о желании стать жертвой репрессий нетрадиционной ориентации, прагматично интересуются, сколько это будет стоить, воплотился в реальность. Негласное средство для борьбы с мусульманскими иммигрантами стало орудием самоуничтожения Европы.

Культурная война порождает «кризис доверия», констатированный И. Крыстевым (см.: [25, с. 25–26]). Этому способствует современная западная гипертрофированная мораль, подобная перекормленному младенцу Рабле, переставшая быть таковой и обслуживающая угодные Западу медийные дезинформационные кампании с целью шокировать. Если «шитую белыми нитками» провокацию разоблачат, это уже не будет никого волновать — цель достигнута. Оправдывая подзабытую ныне концепцию конвенционной или договорной лжи (см.: [34]), западные СМИ не будут спешить с опровержениями, четко дозируя разрешенную информацию.

Не следует забывать, что за войной культурной и подчинением элит следует деформация экономики. Плата за лояльность — оплачиваемое уничтожение целых отраслей. Помимо экономической зависимости от Запада это формирует иждивенческую психологию. С помощью множащих долларовую массу печатных машин и за счет крупнейшей экономики сообщества — Германии — русофобия оплачивается щедро. Ряд малых и средних стран решается на абсолютно губительные для собственного народного хозяйства антироссийские меры в надежде, что им зачтется. Вопрос в том,

[32] Некоммерческая организация

[33] Эта проблема подробно исследуется в монографии А. Папы «Быть рожденным: Человеческая обусловленность» [33].

[34] Косовские албанцы — преимущественно мусульмане.

[35] Истребление сербов во время существования итальянского протектората Албания в годы Второй Мировой войны, политика Иосифа Броз Тито, принимавшего беженцев от режима Энвера Ходжи, переселение сербов в центральные районы в связи с неблагоприятной экономической ситуацией.

[36] Название региона. Под Косовым в Сербии подразумевают район Косовского поля. Метохия в переводе с сербского означает «церковная усадьба». Значительная часть этих земель была дарована сербскими правителями монастырям.

кто это профинансирует, если подобная политика без российского газа приведет все страны сообщества к кризису.

Сербия пока не является членом ЕС, но уже испытывает последствия евроинтеграционной политики. Во время визита канцлера Германии О. Шольца в Белград на президента А. Вучича было оказано беспрецедентное давление, дабы заставить присоединиться к антироссийским санкциям [40] и признать независимость Косова. Белграду пообещали «решить проблемы» за выполнение этих требований [44]. Вероятно, речь шла о дотациях, на которые рассчитывают Прибалтика и Польша. Как и о возможном газовом реверсе. Сербский президент резонно ответил, что санкции ЕС вводились и против его страны, но оказались неэффективными [43]. Особый цинизм, как и удар по национально гордости сербов, заключался в прилете канцлера из Приштины[37]. Очевидно было, кто для Германии важнее. Какие выгоды, помимо гипотетического присоединения к сообществу в будущем, принесли бы Сербии эти шаги, остается загадкой. Президент Вучич пока держится, хотя многие утверждают, что ключевым словом здесь является «пока».

При всем уважении к политике А. Вучича, противостоящего — за редкими исключениями — западной политике антироссийских санкций, встает вопрос об уместности его фотографии с певцом Андреа Бочелли, приветствовавшим бомбардировки 1999 г. [50]. Стремление стать Востоком для Запада и Западом для Востока [18, с. 5–7] зачастую оборачивается победой западного менталитета в культурной войне. Быть мостом крайне тяжело, если с одного берега его последовательно рушат. Запад недвусмысленно показал, что не нуждается в подобном средстве сообщения и желает полностью дистанцироваться от другой стороны. Гораздо нужнее ведущего на Восток моста военная база там, где прежде велась созерцательная жизнь в древних монастырях, не нужных новым хозяевам края. Запрещение проезда машин с выданными в Сербии номерами, отмена действия сербских паспортов — наглядный пример перехода культурной войны в более активную и острую фазу для наказания страны, не присоединившейся к антироссийским санкциям. Это делается из ощущения безнаказанности и расчета на сильного союзника, который провоцирует подобные шаги. Миссия НАТО заявила о готовности вмешаться в случае угрозы стабильности [46]. Благодаря рекомендациям американского посольства отложить введение запретов до 1 сентября 2022 г. и призывам сербского президента А. Вучича сохранять хладнокровие, не поддаваясь на провокации, положение пока удалось нормализовать.

Помимо внутренней культурной войны, подобная ведется против Сербии извне, принимая невероятно уродливый облик. Так можно расценивать канонизацию печально известного епископа Независимого государства Хорватии Алоизия Степинаца Иоанном Павлом II и представление усташских детских лагерей Сисак и Ястребарско санаториями, в которых католическое духовенство «лечило» сербских сирот [11]. Впрочем, для Евросоюза, в который Сербия стремится интегрироваться, эта позиция стала почти официальной. Как и утверждение об отсутствии фашизма на Украине. Происходит последовательная героизация коллаборационизма, крайнего национализма и даже фашизма. В ходе официального визита в Канаду Папа Римский Франциск покаялся, принося извинения коренному населению за организацию государством и католическим духовенством интернатов для «перевоспитания» детей индейцев, последствием которого стала массовая детская смертность, зависимость от наркотиков, преступность. Ныне это расценивается как геноцид. Понтифик скорбит о тех, кто не вернулся из этих

[37] Столица Косова и Метохии и самопровозглашенного Косова.

школ [39]. Геноцида же сербского населения, в том числе детей, в Хорватии в 1941–1945 и 1991–1995 гг. для ЕС как будто просто не было. В этих убийствах никто не покаялся.

Проблема концепции сербского национального менталитета обостряется в связи с местом в ней пречан[38]. Остается вслед за К.В. Никифоровым [23, с. 234] пожелать близкому нам народу успехов в выполнении столь нелегкой задачи.

Список литературы

Исследования

1 *Антонић С.* Наш враг — кто? // СРБИН.ИНФО. URL: https://srbin.info/pocetna/aktuelno/nas-neprijatelj-je-ko/ (дата обращения: 09.07.2022).

2 *Антонић С.* Наши разоблачители НАТО // СРБИН.ИНФО. URL: https://srbin.info/ru/pocetna/aktuelno/nasi-nato-denuncijanti/ (дата обращения: 09.07.2022).

3 *Антонић С.* Демонтажа культуры. Београд: CATENA MUNDI, 2020. 240 с.

4 *Антонић С.* Увод у социологију културног рата (СА кратким освртом на Србију) // Летопис Матице српске. Нови Сад: Матица српска, 2013. Књ. 492. Св. 4. С. 445–460.

5 *Беспалова Л.Н.* «Культуркампф» как противостояние католической церкви и имперского правительства Германии в 70-е гг. XIX в. // Вестник Нижневартовского государственного университета. 2020. № 4. С. 15–21. URL: https://vestnik.nvsu.ru/2311-1402/article/view/56881/ru_RU# (дата обращения: 09.07.2022).

6 *Братина В., Братина Б.Р., Ряпухина В.Н.* (пер.). Гипертрофированное Я: эго // Научный результат. Серия Социальные и гуманитарные исследования. 2016. Т. 2. № 1 (7). С. 4–13. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/gipertrofirovannoe-ya-ego-cogito-la-serbe/viewer (дата обращения: 19.07.2022).

7 *Братина Б.Р., Братина В.* Гипертрофированное Я: Ego cogito à la serbe (Окончание) // Научный результат. Серия Социальные и гуманитарные исследования. 2018. Т. 4. № 4. С. 11–29. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/gipertrofirovannoe-ya-ego-cogito-a-la-serbe/viewer (дата обращения: 20.07.2022).

8 *Врањеш А.* Српски ратни филм у свјетлу политичке пропаганде // Летопис Матице српске. Нови Сад: Матица српска, 2013. Књ. 492. Св. 4. С. 461–475.

9 *Дамњановић С.* Филозофија и проблем културног идентитета // Летопис Матице српске. Нови Сад: Матица српска, 2013. Књ. 492. Св. 4. С. 476–484.

10 *Димитриевич В.* Слободан Антонич: Судьба христианской цивилизации решается в битве за Россию // Борьба за веру. URL: https://borbazaveru.info/content/view/5801/ (дата обращения: 23.07.2022).

11 *Димитриевич В.* Срби, Индијанци и „Блажени Алојзије“: Над писмо хрватских бискупа // Србин.инфо. Српске брзе интернет новине. URL: https://srbin.info/pocetna/aktuelno/srbi-indijanci-i-blazeni-alojzije-nad-pismo-hrvatskih-biskupa/ (дата обращения: 30.07.2022).

12 *Достановић Д.* Хипермор као идеологија данашњицу // Зборник Матице српске за друштвене науке. Нови Сад: Матица српска, 2020. Г. 71. Бр. 173 (1). С. 95–101. — Рец. на књ.: Grau A. Hypermoral. Die neue Lust an der Empörung. München: Claudius Verlag, 2017. 128 S.

[38] Пречани — сербских термин, обозначающий этнических сербов, живущих через (срб *преко*) реки Дунай, Сава и Дрина — на территории других государств.

13 *Ђаковац А.* Богословља Катихизиса Јована Рајића у друштвеном и историјском контексту // Зборник Матице српске за друштвене науке. 2020. Нови Сад: Матица српска, Г. 71. Бр. 173 (1). С. 15–24.

14 *Жуњић С.* Прирок и суштатство: Историја појмовне логике код Срба. Београд: Службени гласник, 2013. Део 4: Суштатство у српској философији. 245 с.

15 *Јеротић В.* Отворени и затворени системи мишљења // Часопис за веру и културу. Земун: Књижевно друштво Писмо, Друштво Источник, 2012. Г. 21. Бр. 83/84. С. 5–9.

16 *Јовановић Б.* Насиље и култура // Летопис Матице српске. Нови Сад: Матица српска, 2013. Књ. 492. Св. 4. С. 439–445.

17 *Кочетков В.В., Максимов И.В.* Генезис явления культурных войн в международных отношениях и перспективы его развития // Вестник Московского университета. Серия 12. Политические науки. 2013. № 4. С. 96–108. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/genezis-yavleniya-kulturnyh-voyn-v-mezhdunarodnyh-otnosheniyah-i-perspektivy-ego-razvitiya/viewer (дата обращения: 08.07.2022).

18 *Лубардић Б.* Србија и Русија у огледалу одношења у философији 1920–2020: Синоптичке рефлексије // Зборник Матице српске за друштвене науке. Нови Сад: Матица српска, 2020. Г. 71. Бр. 173 (1). С. 1–15.

19 *Лункин Р.Н.* Кризис политики идентичности: религия как фактор изменений // Семинар «Религия и культура». М.: ИНИОН РАН, 2021. URL: https://inion.ru/ru/about/news/seminar-religiia-i-kultura/ (дата обращения: 15.07.2022).

20 *Марић И.* Наука и православље // Часопис за веру и културу. Београд: Матица српска, 2012. Г. 21. Бр. 83/84. С. 164–175.

21 *Марић И.* Прва наша послератна критика класика марксизма // Глас. 2016. Т. 426. Књ. 32. С. 71–98.

22 *Миленковић Ж.Н.* Приказ књ.: Рељић М. Српска гробља на Косову и Метохији: уништена споменичка и језичка баштина. Нови Сад: Матица српска, 2019. 343 с. // Зборник Матице српске за друштвене науке. Нови Сад, 2020. Г. 71. Бр. 173 (1). С. 115–118.

23 *Никифоров К.В.* «Начертание» Илии Гарашанина и внешняя политика Сербии в 1842–1853 гг. М.: Индрик, 2015. 256 с. URL: https://inslav.ru/sites/default/files/editions/2015_nikiforov.pdf (дата обращения: 15.07.2022).

24 *Петров А.* Носталгија као савремени културни феномен // Зборник Матице српске за друштвене науке. Нови Сад: Матица српска, 2020. Г. 71. Бр. 173 (1). С. 37–49.

25 *Проле Д.* Неповрљивост трубадурске маске // Зборник Матице српске за друштвене науке. Нови Сад: Матица српска, 2020. Г. 71. Бр. 173 (1). С. 25–36.

26 *Томић Л.* Новица Тадић — пјесник бола и наде // Летопис Матице српске. Нови Сад: Матица српска, 2013. Књ. 492. Св. 3. С. 271–276.

27 *Чутура И.Р., Јовановић В.П.* Употреба именице «трен» у делу Антонија Исаковића — семантичке и филозофске основе // Књижевна историја. Београд: Матица српска, 2012. Г. 44. № 146. С. 137–153.

28 *Шебалина О.Е.* Внешняя политика Святого Престола в современных международных отношениях: истоки, методы, инструментарий // Международная аналитика. 2021. Т. 12. № 4. С. 153–166. URL: https://www.interanalytics.org/jour/article/view/402/354 (дата обращения: 09.02.2022).

29 *Grau A.* Hypermoral: Die neue Lust an der Empörung. Claudius Verlag: München, 2017. 128 S.

30 *Hartman A.* A War for the Soul of America. A History of the Culture Wars. Chicago: The University of Chicago Press, 2015. 350 p.
31 *Hunter, J.D.* Culture wars: The struggle to define America. N.Y.: BasicBooks, 1991. 432 p.
32 *Kordić R.* Etika književnosti. Beograd: Službeni glasnik, 2011. 374 p. (Biblioteka Društvo i nauka. Filozofija).
33 *Papa A.* Natun esse: La condizione umana. Milano: Vita e pensiero, 2018. 268 p. (Ricerche filosofia).
34 *Râmbu N.* The conventional lies: An almost forgotten concept // Filosofija / Sociology. Vilnius: Lithuanian Academy of Sciences Publishers, 2020, vol. 31. Nr. 3. P. 209–216.
35 *Sutton M.A.* Reagan, Religion, and the Culture Wars of the 1980s // A Companion to Ronald Reagan (Wiley Blackwell Companions to American History) / ed. by A.L. Johns. Hoboken (New Jersy): John Wiley & Sons Limited, 2015. P. 204–220.
36 *Thomson I.T.* Culture wars and enduring American dilemmas. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 2010. 432 p.
37 *Trupia F.* (Im)Possible tolerance. A paradox from within multicultural societies // Balkan journal of philosophy. 2019. Vol. 11. № 1. P. 31–40.
38 *Zaccuri A.* Rovine o macerie? Il dilemma della Cancel Culture // Vita e pensiero. Milano: Vita e pensiero, 2020. A. 103. № 5. P. 81–85.

Источники

39. *Владимиров В.* Папа попросил прощения за преступления против коренных народов // Vatican News. URL: https://www.vaticannews.va/ru/pope/news/2022-07/papa-poprosil-prosheniya-za-prestupleniya-protiv-korennyh-narodo.html (дата обращения: 30.07.2022).
40 Вучич объяснил отказ от санкций против России по требованию Шольца // РБК. Политика. URL: https://www.rbc.ru/politics/11/06/2022/62a4789b9a79475573fe31ed (дата обращения: 10.07.2022).
41 *Выродова Ю.* Вучич заявил об отсутствии у Сербии антизападного или русофобского курса // РБК. Политика. URL: https://www.rbc.ru/politics/31/05/2022/629601f09a794737271f0df6 (дата обращения: 11.07.2022).
42 Гарри Каспаров — о Новаке Джоковиче: Особенно неприлично, что серб не осуждает события на Украине // GOUTENNIS.RU. URL: https://gotennis.ru/read/news/garri_kasparov_-_o_novake_dzhokoviche_osobenno_neprilichno_chto_serb_ne_osuzhdaet_sobytiya_na_ukrain.html?utm_source=yxsport&utm_medium=desktop&utm_referrer=https%3A%2F%2Fyandex.ru%2Fsport%2Fstory%2FKasparov_nazval_neumestnoj_podderzhku_Dzhokovicha_vadres_rossijskikh_sportsmenov--ede5f5827dab49291f61cc7fac271142 (дата обращения: 08.07.2022).
43 *Иванова Г.* Вучич объяснил отказ от санкций против РФ по требованию канцлера ФРГ Шольца // Центральная Служба Новостей. URL: https://csn-tv.ru/posts/id86831-vuchich-obyasnil-otkaz-ot-sankcii-protiv-rf-po-trebovaniyu-kanclera-frg-sholca (дата обращения: 05.08.2022).
44 Канцлер Шольц пообещал Вучичу решить проблемы Сербии за антироссийские санкции // Царьград. URL: https://by.tsargrad.tv/news/kancler-sholc-poobeshhal-vuchichu-reshit-problemy-serbii-za-antirossijskie-sankcii_564467 (дата обращения: 05.08.2022).

45 Миссия НАТО пригрозила вмешаться в ситуацию на границе Косово и Сербии // РИА Новости. URL: https://ria.ru/20220801/nato-1806302916.html (дата обращения: 30.03.2023).
46 *Орабей К.* Патриарх Сербский Павел: «Овцам выжить среди волков очень трудно, но возможно» // Милосердие.ru. URL: https://www.miloserdie.ru/article/serbskij-patriarh-pavel-svoj-sredi-svoih/ (дата обращения: 30.07.2022).
47 Патриотические силы требуют отменить Европрайд в Београде // Православие.ru URL: https://pravoslavie.ru/147375.html (дата обращения: 25.07.2022).
48 Слободан Антонић: Культура смерти // СРБИН.ИНФО. Српске брзе интернет новине. 26.10.2020. URL: https://srbin.info/ru/drustvo/slobodan-antonic-kultura-smrti/ (дата обращения: 09.07.2022).
49 *Янич Й., Павел Патриарх.* Сербский Павел Сербский: Непонятый патриарх // Правмир. URL: https://www.pravmir.ru/pavel-serbskij-neponyatyj-patriarx/ (дата обращения: 30.07.2022).
50 BEOGRAD – Predsednik Srbije Aleksandar Vučić dodelio je večeras Zlatnu medalju za zasluge jednom od najboljih svetskih tenora Andrei Bočeliju i portugalskoj fado pevačici Marizi // Vojvodina uživo. URL: https://vojvodinauzivo.rs/vucic-dodelio-zlatne-medalje-za-zasluge-boceliju-i-marizi/ (дата обращения: 30.03.2023).

***

© 2023. Irina M. Tsibizova
Moscow, Russia

COMPREHENDING THE CONCEPT OF CULTURE WAR IN SERBIAN CULTURES STUDIES, PHILOSOPHY OF CULTURE AND LITERATURE

Abstract: The theme of culture wars connected with the preserving of national identity and mentality's especially actual for Serbia which applies for the role of the bridge between West and East. The term of culture war was coined by R. Virchow for the definition of German Chancellor Otto von Bismarck's struggle against the catholic clergy. After the use of the notion by the sociologist J. Hunter and politician P. Buchahan the concept gained an unusual popularity among the researches. The origins of the Serbian culture wars are connected to the fight for national independency and either the Russian or the Western mainly to Habsburg Empire orientation. The J. Raich's Catechism's viewed as one of the important victories in culture war. These wars are understood as a violent conflict between the carriers of opposing ideas, definitions and representations within a single cultural pattern or between the representatives of such different ones. In the radical conflicts the "killer identity" (Amin Maalouf) is born. The culture wars often precede the real ones which destroy the culture. The National Revival inspired by the spiritual leader of the First Serbian insurrection Dosifey Obradovic, the unsuccessful attempt to introduce a single Serbo-Croatian language, the Yugoslav model, created in the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes, later Yugoslavia in the transition period, the communist stage associated with changes in society after the Second World War, the denial of national tradition and open hatred for the Serbian one as such, the period after 2000, marked by abuses of privatization, the ruin of the economy, the uncritical definition of Serbia as the Western Balkans, the euphemistic understanding of the period as a transition to democracy, covering the restoration of neoliberal capitalism and sabotage

of the "democratic authorities" of the serious study of national culture, the war over the school curriculum of teaching history, language and literature, challenging the value of outstanding literary works as well as the values of national identity are considered as milestones of the culture was in Serbia. The participants of the culture wars are divided into globalists oriented to the West and the traditionalists or the conservatives, who tries not only to develop a concept of Serbian national identity, but also to maintain it. K. Atanasievich and V. Dvornikovich have contributed greatly to its development. The paper highlights a negative impact of pro-Western elites not only on national identity, but also on the country`s future. The consolidation of society around Patriarch Pavel showed the relevance of Orthodoxy, as well as of Kosovo and Metohija, for the Serbian national identity. The planned Euro-pride in Belgrade is perceived as a threat to the latter. Another threat is the canonization of the Quisling Croatian bishop Alozij Stepinets and the presentation of the Ustashe children's camps Sisak and Yastrebarsko as sanatoriums for the "treatment" of Serbian orphans. A developed concept of national identity is therefore needed to win the culture war.

Keywords: Atanasievich K., Conservatism, Culture Elite, Culture War, Dvornikovich V., Europride, Liberalism, National Identity, Serbs, Traditionalism.

Information about the author: Irina M. Tsibizova — PhD in History, researcher, Department of Philosophy, Institute of Scientific Information for Social Sciences of the Russian Academy of Sciences, 51/21, Nahimovsky Ave., 117418 Moscow, Russia.
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-1428-2152
E-mail: itsibizova@mail.ru

Received: September 11, 2022
Approved after reviewing: November 24, 2022
Date of publication: March 29, 2023
For citation: Tsibizova, I.M. Comprehending the Concept of Culture War in Serbian Cultures Studies, Philosophy of Culture and Literature *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2023, vol. 67, pp. 45–67. (In Russ.).
DOI: https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-45-67

References

1 Antonich, Slobodan "Nash vrag — kto?" *SRBIN.INFO.* Available at: https://srbin.info/pocetna/aktuelno/nas-neprijatelj-je-ko/ (Accessed 09 July 2022). (In Serbian)

2 Antonich, Slobodan "Nashi razoblachiteli NATO." *SRBIN.INFO.* Available at: https://srbin.info/ru/pocetna/aktuelno/nasi-nato-denuncijanti/ (Accessed 09 July 2022). (In Serbian)

3 Antonich, Slobodan *Demontazha kul'tury.* Beograd, CATENA MUNDI Publ., 2020. 240 p. (In Serbian)

4 Antonich, Slobodan "Uvod u sotsiologiju kulturnog rata (SA kratkim osvrtom na Srbiju)." *Letopis Matitse srpske.* Novi Sad, Matica Srpska Publ., 2013, vol. 492, no. 4, hp. 445–460. (In Serbian)

5 Bespalova, L.N. "'Kul'turkampf' kak protivostoianie katolicheskoi tserkvi i imperskogo pravitel'stva Germanii v 70-e gg. XIX v." ["'Kulturkampf' as a Confrontation between the Catholic Church and the Imperial Government of Germany in the 70s. of the 19th Century"]. *Vestnik Nizhnevartovskogo gosudarstvennogo universiteta,* no. 4, 2020, pp. 15–21. Available at: https://vestnik.nvsu.ru/2311-1402/article/view/56881/ru_RU# (Accessed 09 July 2022). (In Russ.)

6 Bratina, Vishnia, Bratina, B.R., Riapukhina, V.N. (trans.). "Gipertrofirovannoe Ia: ego" ["Hypertrophied Self: Ego"]. *Nauchnyi rezul'tat. Series Sotsial'nye i gumanitarnye issledovaniia,* vol. 2, no. 1(7), 2016, pp. 4–13. Available at: https://cyberleninka.ru/article/n/gipertrofirovannoe-ya-ego-cogito-la-serbe/viewer (Accessed 19 July 2022). (In Russ.)

7 Bratina, B.R., Bratina, Vishnia "Gipertrofirovannoe Ia: Ego cogito à la serbe (Okonchanie)." *Nauchnyi rezul'tat. Series Sotsial'nye i gumanitarnye issledovaniia,* vol. 4, no. 4, 2018, pp. 11–29. Available at: https://cyberleninka.ru/article/n/gipertrofirovannoe-ya-ego-cogito-a-la-serbe/viewer (Accessed 20 July 2022). (In Serbian)

8 Vran'esh, Aleksandar "Srpski ratni film u svjetlu politichke propaganda." *Letopis Matitse srpske.* Novi Sad, Matica Srpska Publ., 2013, vol. 492, no. 4, pp. 461–475. (In Serbian)

9 Damn'anovich, Srđan "Filozofija i problem kulturnog identiteta." *Letopis Matitse srpske.* Novi Sad, Matica Srpska Publ., 2013, vol. 492. no. 4, pp. 476–484. (In Serbian)

10 Dimitrievich, Vladimir "Slobodan Antonich: Sud'ba khristianskoi tsivilizatsii reshaetsia v bitve za Rossiiu." *Bor'ba za veru.* Available at: https://borbazaveru.info/content/view/5801/ (Accessed 23 July 2022). (In Russ.)

11 Dimitrievich, Vladimir "Srbi, Indijantsi i 'Blazheni Alojzije': Nad pismo khrvatskikh biskupa." *Srbin.info. Srpske brze internet novine.* Available at: https://srbin.info/pocetna/aktuelno/srbi-indijanci-i-blazeni-alojzije-nad-pismo-hrvatskih-biskupa/ (Accessed 30 July 2022). (In Serbian)

12 Dostanovich, D. "Khipermor kao ideologija danashњitsu." *Zbornik Matitse srpske za drushtvene nauke.* Novi Sad, Matica Srpska Publ., 2020, vol. 71, no. 173 (1), pp. 95–101. — Review of the Book: Grau, Alexander. *Hypermoral. Die neue Lust an der Empörung.* München, Claudius Verlag Publ., 2017. 128 S. (In Serbian)

13 Dzhakovac, Aleksandar "Bogoslovља Katikhizisa Jovana Rajiħa u drushtvenom i istorijskom kontekstu." *Zbornik Matitse srpske za drushtvene nauke.* Novi Sad, Matica Srpska Publ., 2020, vol. 71, no. 173 (1), pp. 15–24. (In Serbian)

14 Zhun'ich, Slobodan *Prirok i sushtatstvo: Istorija pojmovne logike kod Srba.* Beograd, Sluzhbeni glasnik Publ., 2013. Part 4: Sushtatstvo u srpskoj filosofiji. 245 p. (In Serbian)

15 Jerotich, V. "Otvoreni i zatvoreni sistemi mishљenja." *Chasopis za veru i kulturu.* Zemun, Kn'izhevno Drushtvo Pismo, Drushtvo Istochnik Publ., 2012, vol. 21, no. 83/84, pp. 5–9. (In Serbian)

16 Jovanovich, Bojan "Nasiље i kultura." *Letopis Matitse srpske.* Novi Sad, Matica Srpska Publ., 2013, vol. 492, no. 4, pp. 439–445. (In Serbian)

17 Kochetkov, V.V., Maksimov, I.V. "Genezis iavleniia kul'turnykh voin v mezhdunarodnykh otnosheniiakh i perspektivy ego razvitiia" ["The Genesis of the Phenomenon of Cultural Wars in International Relations and the Prospects for its Development"]. *Vestnik Moskovskogo universiteta*, Series 12. Politicheskie nauki, no. 4, 2013, pp. 96–108. Available at: https://cyberleninka.ru/article/n/genezis-yavleniya-kulturnyh-voyn-v-mezhdunarodnyh-otnosheniyah-i-perspektivy-ego-razvitiya/viewer (Accessed 08 July 2022). (In Russ.)

18 Lubardich, Bogdan "Srbija i Rusija u ogledalu odnoshenja u filosofiji 1920–2020: Sinoptichke refleksije." *Zbornik Matitse srpske za drushtvene nauke.* Novi Sad, Matica Srpska Publ., 2020, vol. 71, no. 173 (1), pp. 1–15. (In Serbian)

19 Lunkin, R.N. “Krizis politiki identichnosti: religiia kak faktor izmenenii” [“The Crisis of Political Identity: Religion as a Factor of Change”]. *Seminar “Religiia i kul'tura” [Seminar “Religion and Culture”].* Moscow, INION RAN Publ., 2021. Available at: https://inion.ru/ru/about/news/seminar-religiia-i-kultura/ (Accessed 15 July 2022). (In Russ.)

20 Marich, I. “Nauka i pravoslavље” [“Science and Orthodoxy”]. *Chasopis za veru i kulturu.* Belgrade, Istochnik Publ., 2012, vol. 21, no. 83/84, pp. 164–175. (In Serbian)

21 Marich, I. “Prva nasha posleratna kritika klasika marksizma.” *Glas*, vol. 426, no. 32, 2016, pp. 71–98. (In Serbian)

22 Milenkovich, Zharko N. “Prikaz књ.: Рељић M. Srpska grobља na Kosovu i Metokhiji: unishtena spomenichka i jezichka bashtina. Novi Sad, Matitsa srpska Publ., 2019. 343 p.” *Zbornik Matitse srpske za drushtvene nauke*, vol. 71, no. 173 (1), 2020, pp. 115–118. (In Serbian)

23 Nikiforov, K.V. *“Nachertanie” Ilii Garashanina i vneshniaia politika Serbii v 1842–1853 gg. [“Inscription” by Ilia Garashanin and the Foreign Policy of Serbia in 1842–1853].* Moscow, Indrik Publ., 2015. 256 p. Available at: https://inslav.ru/sites/default/files/editions/2015_nikiforov.pdf (Accessed 15 July 2022). (In Russ.)

24 Petrov, A. “Nostalgija kao savremeni kulturni fenomen.” *Zbornik Matitse srpske za drushtvene nauke.* Novi Sad, Matica Srpska Publ., 2020, vol. 71, no. 173 (1), pp. 37–49. (In Serbian)

25 Prole, D. “Nepovrљivost trubadurske maske.” *Zbornik Matitse srpske za drushtvene nauke.* Novi Sad, Matica Srpska Publ., 2020, vol. 71, no. 173 (1), pp. 25–36. (In Serbian)

26 Tomich, Lidija “Novitsa Tadiħ — pjesnik bola i nade.” *Letopis Matitse srpske.* Novi Sad, Matica Srpska Publ., 2013, vol. 492, no. 3, pp. 271–276. (In Serbian)

27 Chutura, I.R., Jovanoviħ, V.P. “Upotreba imenitse ‘tren’ u delu Antonija Isakoviħa — semantichke i filozofske osnove.” *Књizhevna istorija.* Belgrade, Matica Srpska Publ., 2012, vol. 44, no. 146, pp. 137–153. (In Serbian)

28 Shebalina, O.E. “Vneshniaia politika Sviatogo Prestola v sovremennykh mezhdunarodnykh otnosheniiakh: istoki, metody, instrumentarii” [“Foreign Policy of the Holy See in Modern International Relations: Origins, Methods, Tools”]. *Mezhdunarodnaia analitika*, vol. 12, no. 4, 2021, pp. 153–166. Available at: https://www.interanalytics.org/jour/article/view/402/354 (Accessed 09 February 2022). (In Russ.)

29 Grau, Alexander *Hypermoral: Die neue Lust an der Empörung.* München, Claudius Verlag Publ., 2017. 128 S. (In German)

30 Hartman, Andrew *A War for the Soul of America. A History of the Culture Wars.* Chicago, The University of Chicago Press Publ., 2015. 350 p. (In English)

31 Hunter, James Davison Culture wars: *The struggle to define America.* New York, BasicBooks Publ., 1991. 432 p. (In English)

32 Kordić, Radoman *Etika književnosti.* Beograd, Službeni glasnik Publ., 2011. 374 p. (Biblioteka Društvo i nauka. Filozofija). (In Serbian)

33 Papa, Alessandra *Natun esse: La condizione umana.* Milano, Vita e pensiero Publ., 2018. 268 p. (Ricerche filosofia). (In Italian)

34 Râmbu, Nicolae “The conventional lies: An almost forgotten concept”. *Filosofija / Sociology.* Vilnius, Lithuanian Academy of Sciences Publ., vol. 31, no. 3, 2020, pp. 209–216. (In English)

35 Sutton, Matthew Avery *Reagan, Religion, and the Culture Wars of the 1980s. A Companion to Ronald Reagan (Wiley Blackwell Companions to American History),* ed. by A.L. Johns. Hoboken (New Jersy): John Wiley & Sons Limited Publ., 2015, pp. 204–220. (In English)

36 Thomson, Irene Taviss *Culture wars and enduring American dilemmas.* Ann Arbor, MI, University of Michigan Press Publ., 2010. 432 p. (In English)

37 Trupia, Francesco "(Im)Possible tolerance. A paradox from within multicultural societies". *Balkan journal of philosophy,* vol. 11, no. 1, 2019, pp. 31–40. (In English)

38 Zaccuri, Alessandro "Rovine o macerie? Il dilemma della Cancel Culture". *Vita e pensiero.* Milano, Vita e pensiero Publ., 2020, vol. 103, no. 5, pp. 81–85. (In Italian)

https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-68-76
УДК 008
ББК 71.0
Научная статья / Research article

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

© 2023 г. С.А. Митасова
г. Красноярск, Россия

КАТЕГОРИЯ «САКРАЛЬНОЕ» В КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ

Аннотация: В статье проанализирована специфика и область применения категории «сакральное» в культурологии, в отличие от других областей гуманитарного знания. Приводится этимология слова «сакральное», которая показывает бинарность категории: святое и проклятое, невероятно влекущее и запретное. В теологии категория «сакральное» понимается исключительно как атрибут божественного; феноменология религии изучает проявление священного в объектах окружающегося мира и как факт сознания человека. Социология утверждает, что в обществе существует амбивалентность профанного и сакрального, последнее наделяет вещи свойством быть запретными. В психологии сакральное трактуется как архетип души, игнорирование которого опасно для психики человека. С точки зрения культурологии, применяя междисциплинарный подход, автор трактует сакральное как культурную форму (овеществленный символ). Выделены следующие характеристики священных символов: эзотеричность и демократичность (одновременная закрытость, таинственность и открытость для освоения); традиционность и аксиологичность (сохранение подлинного смысла и изменение ценности со временем); национальность символов как синтезирование этоса народа для его самосохранения. Неутилитарная целесообразность символов помогает сохранять культурные коды, содержащиеся в религиозно-мифологическом наследии. Автор предлагает рассматривать сакральное как процесс формирования и развития культурной формы, которая меняет свои значения с течением времени, подвергаясь различным ценностным интерпретациям. Культурологический дискурс предполагает исследование сакрального символа во всей возможной полноте накопленных смыслов с тем, чтобы актуализировать его творческий потенциал для последующих поколений.

Ключевые слова: категория «сакральное», культурологический дискурс, сакральный символ, ценности культуры, культурологическая интерпретация.

Информация об авторе: Светлана Алексеевна Митасова — доктор культурологии, профессор, заведующая кафедрой социально-гуманитарных наук и истории искусств, Сибирский государственный институт искусств им. Дмитрия Хворостовского, ул. Ленина, д. 22, 660049 Красноярский край, г. Красноярск.
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-9791-1892
E-mail: mitasvet@mail.ru

Дата поступления статьи: 18.09.2021

Дата одобрения рецензентами: 18.10.2021
Дата публикации: 29.03.2023
Для цитирования: *Митасова С.А.* Категория «сакральное» в культурологическом дискурсе // Вестник славянских культур. 2023. Т. 67. С. 68–76.
DOI: https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-68-76

Динамичное развитие культурологии как интегративной науки требует переосмысления многих важнейших категорий, в частности категории «сакральное», которая уже не воспринимается только как религиозный феномен. Сакральное является той ценностной парадигмой, которая объединяет разрозненных индивидов в единую культуру посредством общих символов.

В современном обществе из-за мощных потоков разнородной информации, довольно сложно выстраивать единую линию инкультурации молодежи. Находясь под воздействием массовой культуры, с ее преимущественно развлекательным контентом, молодые люди, у которых не окрепло критическое мышление, достаточно легко и быстро попадают под влияние псевдонаучной, откровенно фейковой информации, которая не способствует выстраиванию системного и объективного мировоззрения. В средствах массовой информации священные символы родной культуры могут подвергаться критике, специально искажаться, подаваться как ложные, трактоваться однобоко и узко — все это не способствует развитию гражданского сознания и патриотизма у современной молодежи.

Актуальность данной статьи заключается в прояснении понятия «сакральное» в культурологическом дискурсе, так как объединительная роль культурных ценностей, освященных веками, чрезвычайно важна в современной жизни, когда особенно важно выстраивать общение между поколениями посредством культурологической интерпретации символов.

Принимая во внимание сложность категории «сакральное», в данной статье будет применен междисциплинарный подход. Сакральное достаточно изучено с точки зрения различных гуманитарных наук. Методом сопоставления различных концепций сакрального, мы выявим его культурологическое значение. Культура понимается здесь как система взаимосвязанных культурных (символических) форм, которые с течением времени наращивают интерпретативный потенциал, приобретая множество значений, порой диаметрально противоположных.

В индоевропейских языках слово «сакральное» происходит от греческого holos (целый), английского whole (целый, полный), а затем holy, holiness (святой, священство); немецкого heil, heiling (святое, целое, здоровое). В латыни различаются sacer, sacrum и sanctus. Слово «sacer» означает посвященный, предназначенный, священный, святой, внушающий благоговейное уважение, великий, обреченный подземным богам, т. е. преданный проклятию, проклятый, гнусный, магический, таинственный. Sanctus — это и неприкасаемый, и проклятый, и проклятье, и божба, т. е. вся сфера запредельного, табуированного для непосвященного человека. У разных народов существуют понятия, которые соотносятся с термином «sacer», например «агиос» (hagios) у греков, «тапу» (tapu) у полинезийцев, «харам» (haram) у арабов. Понятию «numen» соответствуют «мана» (тапа) в Меланезии, «ваканда» (wakanda) у индейцев племени сиу, а также «хаминья» (haminja) (удача) в древненемецком языке и «брахман» (Brahman) в санскрите [2, с. 225].

В основе слова «святой» лежит праславянский элемент svet (= svent-), родственный обозначениям этого же понятия в балтийских (лит. tas šven), иранских и ряде иных

языков. В конечном счете этот элемент образует звено, которое соединяет теперешнее русское слово «святой» с индоевропейской основой k'uen-to-, обозначающий возрастание, набухание, вспухание, т. е. увеличение объема или иных физических характеристик. В язычестве это «увеличение» рассматривалось как результат действия особой жизненной плодоносящей силы. Неслучайно эпитет «святой» в русской / славянской традиции определял, прежде всего, символы вегетативного плодородия (святое дерево, роща, колос, корова), сакрально отмеченные точки пространства и времени (святая гора, поле, место, камень, река; святой день, ночь, неделя, праздник — святки) [9, с. 441].

Из этимологического анализа слова «сакральный» явствует, что оно практически во всех языках несет амбивалентный смысл — положительный и отрицательный, а также градации смысла в данных полюсах. Понятие «сакральное» многосложно и многопланово, существует масса его определений. Приведем трактовки данной категории в теологии, религиоведении, социологии и психологии.

В теологии сакральное означает «подчиненное Богу». Например, шведский священнослужитель и историк религии Н. Зедерблом утверждал, что центральным понятием религии является «святость» и существует еще один более значимый критерий сущности религии, а именно — различие между священным и профанным, а сама религия означает подчинение и покорность таинственному, непостижимому. По своему происхождению, считает Н. Зедерблом, священное — это «религиозное, а не нравственное понятие. <…> Священное означает “сверхъестественное”, а так как в религиях откровения сверхъестественное признают как личного Бога — то и “божественное”» [7, с. 301]. Термин «священное» подразумевает отношение всецелой принадлежности Богу. Культовая деятельность, которая является неотъемлемым компонентом религии, обеспечивает единение общества с божественным. При этом ритуалы имеют «божественное» происхождение, с их помощью либо восстанавливается когда-то прерванная связь со сверхъестественным, либо воспроизводится космический порядок, обеспечивающий порядок общественный. В религии связь с сакральным является гарантом социального благоденствия.

Обширна группа религиоведческих определений сакрального. В русле феноменологии религии выделены все его самые существенные черты. Сторонники религиоведческого подхода считают, что сакральное существует и без религии и вне религии, а также есть священное, которое не предполагает дальнейшего развития из него какой-либо религии.

В начале XX в. вышла книга «Священное» Рудольфа Отто. Священное или нуминозное (от лат. numen — божественное) Отто определяет как подлинное, внутреннее ядро всех религий, а также дает его подробную характеристику. Нуминозное, по Отто, содержит моменты ужасающего, всемогущего, «энергийного», совершенно иного, вызывающее остолбенелое удивление, притягательно-очаровывающего, жуткое (поражающего-иного) [8, с. 12]. Отто Р. считал, что смертному человеку доступно познание нуминозного, он выявляет основные формы его чувствования: чувство тварности, мистический ужас с градациями, восхищение.

Фундаментальный труд о сакральном принадлежит известному феноменологу религии Мирче Элиаде, который стремился представить сакральное во всей его полноте, не ограничиваясь только рациональными и иррациональными аспектами, как Р. Отто. Элиаде считает, что самым существенным моментом для определения сакрального является то, что оно противостоит профанному. Элиаде вводит термин «иерофания» как обозначение представленности, явленности священного. Парадокс иерофании

заключается в том, что, проявляя священное, какой-либо объект превращается в нечто иное, не переставая при этом быть самим собой. Данный объект превращается в символ. Интересна для нас точка зрения Элиаде на взаимосвязь культуры и символов: «…только наличие образов и символов позволяет культурам оставаться "открытыми": в каждой из них, будь она австралийской или афинской, отчетливо сквозят экстремальные ситуации человека, сквозят благодаря символам, поддерживающим эти культуры. <…> если бы образы не были в то же время "скважиной" в трансцендентное, мы задохнулись бы в атмосфере любой культуры, сколь бы великой и восхитительной она нам ни казалась» [12, с. 244].

Понятие «священное» разрабатывалось и в социологии. Французский социолог Эмиль Дюркгейм утверждал, что священное и профанное всегда и везде воспринимались человеческим умом как два отдельных рода, как два мира, между которыми нет ничего общего, и принадлежать целиком к одному из них можно только при условии полного ухода из другого, человека призывают полностью удалиться от профанного, чтобы вести исключительно религиозную жизнь: «все сакральное является объектом уважения, а любое чувство уважения выражается в воспрещении действия для того, кто это чувство испытывает <…>. Поэтому сакральный мир и профанный находятся в состоянии вражды» [4, с. 537].

Психоаналитическая интерпретация сакрального наиболее полно разработана К.Г. Юнгом, который для характеристики архетипических образов использует термин «нуминозное» (от лат. numen – божество). Нуминозное, по Юнгу, является фактом психической реальности: «В конечном счете понятие Бога есть необходимая психологическая функция, иррациональная по своей природе: с вопросом о существовании Бога она вообще не имеет ничего общего. Ибо на этот последний вопрос человеческий интеллект никогда не будет в состоянии дать ответ; в еще меньшей мере эта функция может служить каким бы то ни было доказательством бытия Бога» [13, с. 8]. Психологически идея Бога абсолютно достоверна и универсальна, и в этом психологическая правда всех религий. Архетипические образы всегда сопровождали человека, они являются источником мифологии, религии, искусства. В этих культурных образованиях происходит постепенная шлифовка спутанных и жутких образов, они превращаются в символы, все более прекрасные по форме — всеобщие по содержанию. Мифология была изначальным способом обработки архетипических образов. Символы открывают человеку священное и одновременно предохраняют его от непосредственного соприкосновения с колоссальной психической энергией архетипов. Культурные символы, — пишет Юнг: «важные составляющие нашего ментального устройства, и они же — жизненные силы в построении человеческого образа, а посему не могут быть устранены без значительных потерь. Там, где они подавляются либо игнорируются, их специфическая энергия исчезает в бессознательном с непредсказуемыми последствиями» [13, с. 27].

Нетривиальной точки зрения на сакральное придерживался французский философ постмодернизма Р. Жирар. Автор полагал, что оно непосредственным образом связано с насилием, более того, он ставит знак равенства между сакральным и насилием. Проявление сакрального всегда сопричастно жертвоприношению: «жертвоприношение можно описать без отсылок к какому бы то ни было божеству, исключительно на основе священного, — т. е. на основе пагубного насилия, сфокусированного жертвой и преображенного посредством ее убиения в насилие благое или, что тоже самое, исторгнутого вовне» [5, с. 312]. Сходной точки зрения придерживался и другой французский философ Ж. Батай. Для Батая сакральное — это «расточительное кипение жизни, которое поря-

док вещей, чтобы продлить свое существование, заключает в оковы и которое, будучи сковано, превращается в разгул, иными словами, — в насилие» [1, с. 72]. На сегодняшний день в русскоязычной специальной литературе различные теории сакрального наиболее полно представлены в работе С.Н. Зенкина «Небожественное сакральное. Теория и художественная практика» (см. подробнее: [6]). Очевидно, что категория «сакральное» рассматривалась практически во всех областях гуманитарного знания, с различных точек зрения.

Культурология, как интегративная наука, задействует опыт осмысления сакрального, наработанный в других областях знания, и нам хотелось бы обозначить специфику понимания сакрального в культурологическом дискурсе.

Рациональному пониманию сакральное доступно только как культурная форма. Места культовых действий всегда фиксировались рукотворными объектами — особым образом сложенными костями, менгиром, алтарем, оградой, храмом, святилищем, капищем, идолом, иконой, священным текстом, костюмом и другими предметами. Все перечисленные объекты принадлежат к религиозной культуре, однако с течением времени культурные формы изменяют свой статус, приобретая множество разнообразных интерпретаций. Например, на место древнего сибирского капища ставили православную церковь, которая на протяжении веков, помимо культовой функции, выполняла роль и общественного собрания, и эстетического объекта, и городской доминанты, и места последнего упокоения. Впоследствии, например, в советские времена церковь становится складом для хранения зерна, в современности она может быть музеем и памятником культурного наследия, и действующей церковью одновременно.

Задача культурологического исследования состоит в интерпретации всевозможных «перевоплощений» сакрального объекта, с учетом проявления в них динамики развития общества на примере изменения отношения его к формам, являющим сакральное. Если отталкиваться от понятия культуры как символической деятельности человека (Л. Уайт, Э. Кассирер, К. Гирц), то формой проявления сакрального будет символ. Символ есть и элемент, и инструмент культуры одновременно.

Специфика священных символов заключается в эзотеричности, демократичности, традиционности, национальности, аксиологичности, целесообразной неутилитарности. Эзотеричность и демократичность священного символа состоит в том, что, с одной стороны, его истинное значение известно немногим адептам, с другой стороны, всему народу, так как культура не может оставаться «закрытой» по определению, из «священного ядра» культуры символы должны транслироваться в профанные уровни, хотя бы в усеченном, неполном смысловом варианте. Аксиологичность сакрального символа вытекает из его традиционности — на каждом этапе культурного генезиса происходит переосмысление древних символов, только таким образом может осуществляться передача его другим поколениям, ведь само слово «традиция» и происходит от понятия «передавать». Ничего в культуре не передается бездумно, а только то, что способствует сплочению общества и его выживанию. В культуре, по мнению П. Флоренского, все целесообразно, а то, что не является таковым, не есть явление культуры: «или окно есть свет, или — оно дерево и стекло, но никогда оно не бывает просто окном <…> если икона не открывает мира сверхчувственного и не может быть названа иначе как расписанной доской» [10, с. 100].

Национальность священных символов означает то, что они всегда несут своеобразное послание через века о картине мира общества, о культурных кодах. В этом смысле К. Гирц справедливо отмечал, что «функция священных символов состоит

в синтезировании этоса народа — то есть типа, характера и стиля его жизни, отличительных особенностей его этики и эстетики, — и его картины мира, то есть его представления о порядке <…> Настроения, на которые в разные времена и в разных местах сакральные символы наводят человека, варьируются от экзальтации до меланхолии, от самоуверенности до самоуничижения, от неисправимой игривости до безмятежной безучастности, — не говоря уже об эротической силе многих мифов и ритуалов» [3, с. 114].

«Окультуренное сакральное» — это и есть священный символ. Символ всегда нам дан для восприятия и освоения. Отто Р. писал о разрушительной силе сакрального, об ужасности его проявлений, о губительности его явления для человека [8, с. 23]. Ужасность явленности сакрального в его «не символически-культурной» форме зафиксирована в мифах. Например, в мифе о Семеле, которая сгорела, когда попросила явиться Зевса в его истинном облике. Или в Ветхом Завете описано, как Моисей просил Яхве явиться ему во всей славе своей, на что Сущий ответил: «лица Моего не можно тебе увидеть, потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых» (Исх 33:20). В культуре происходит «упаковка» разрушительного сакрального в символы, в культурные формы, чтобы будущие поколения учились раскрывать и узнавать символы, видеть их глубину, выстраивая с их помощью ценностный каркас культуры.

Символы сакрального относятся к высшим ценностям. Немецкий философ М. Шелер считал, что «ценности "святого", "истины", "красоты" могут становится предметом чувства и наслаждения неопределенного числа людей, ибо эти ценности могут передаваться неограниченно и не подвергаясь какому-либо разделению или умножению» [11, с. 311]. Отношение людей к сакральным символам не было однозначным на протяжении различных исторических периодов, ценностное сознание подвержено изменениям, но оно определяет культурные нормы — стереотипы мысли и действия, принимаемые в границах той или иной социокультурной общности. Нормы регламентируют деятельность людей во всех сферах культуры — от элементарных актов материально-практического характера до морали, искусства, науки и религии. На базе норм складываются различные социальные технологии. Нормативность и творчество — две взаимодополняющие стороны культуры. В своем историческом бытии нормы трудно отделить от существующих в данной культуре ценностей, так как они переводят представления о них в инструментальный план.

О каких бы ценностях ни шла речь, это не сами по себе предметы, а всегда в каком-то смысле присутствующие для того или в том, кто их воспринимает, переживает, принимает или не принимает значимым. Люди по-разному определяют свой ценностный мир, таким образом, ценность есть не вещь, а отношение. Ценностное отношение присутствует в самопонимании человека как способность определять значения вещей, наделять их смыслом, но эта способность всегда дифференцирована сообразно сформированным в процессе социализации ценностным ориентациям, усвоенным видам ценности. Критерием целесообразности вещей выступает ценностное отношение к ним.

Сами по себе значения культурных объектов могут быть нейтральны, однако когда субъект и культурный символ вступают в отношение, то возможно образование личностного смысла у субъекта, наряду с общепризнанным значением.

Здесь добавляется еще одна характеристика сакрального символа — неутилитарная целесообразность. Символы не существуют в пустоте, их культурологическая интерпретация поднимает мощные пласты мифов, ритуалов, культов, легенд, преда-

ний — всего того, что содержится в культуре подспудно, и ключом для их раскрытия служит священный символ. Неутилитарная целесообразность святого символа как раз и состоит в этой ключевой роли, благодаря которой сохраняется культура.

Культурологическое исследование — это всегда процесс смыслообразования, необходимо определить культурную форму как значимую для конкретного культурно-исторического периода и для современности, то есть раскрыть смысл символа, возможно затерянный во времени, актуализировать его ценность.

По нашему мнению, определение «сакрального» в культурологическом дискурсе будет следующим: сакральное — символическая культурная форма, обусловливающая мироотношение общества, и на этом основании закрепленное в культурной традиции как явление, имеющее наивысшую ценность для данного конкретного культурно-исторического периода. Символ, в виде которого проявляется сакральное, обладает свойствами эзотеричности, демократичности, аксиологичности, традиционности, национальности, неутилитарной целесообразности. Значение культурологического дискурса заключается в интерпретации сакрального как культурной формы, которая имеет множество значений и смыслов, наслоившихся за века и тысячелетия. Раскрытие смыслов необходимо осуществлять понятными для современных людей языками и способами, не умаляя при этом значимость и ценность сакрального в его исходном культурном контексте.

Список литературы

Исследования

1 *Батай Ж.* «Проклятая часть»: Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006. 742 с.
2 Всемирная энциклопедия: Религия / гл. ред. М.В. Адамчик. Минск: Современный литератор, 2003. 832 с.
3 *Гирц К.* Интерпретация культур. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. 560 с.
4 *Дюркгейм Э.* Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. М.: Элементарные формы, 2018. 808 с.
5 *Жирар Р.* Насилие и священное. М.: Новое литературное обозрение, 2000. 400 с.
6 *Зенкин С.Н.* Небожественное сакральное. Теория и художественная практика. М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2012. 537 с.
7 *Зедерблом Н.* Становление веры в Бога // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. М.: Канон+, 1998. С. 263–314.
8 *Отто Р.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского государственного университета, 2008. 272 с.
9 *Топоров В.Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. М.: Гносиз — Языки русской культуры, 1995. Т. 1. Первый век христианства на Руси. 875 с.
10 *Флоренский П.А.* Иконостас // *Флоренский П.А.* Избранные труды по искусству. М.: Изобразительное искусство, 1996. 336 с.
11 *Шелер М.* Формализм в этике и материальная этика ценностей // *Шелер М.* Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 261–337.
12 *Элиаде М.* Образы и символы // *Элиаде М.* Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении. Символы и сакральное. Сакральное и мирское. М.: Ладомир, 2000. С. 127–251.
13 *Юнг К.Г.* Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991. 297 с.

© 2023. Svetlana A. Mitasova
Krasnoyarsk, Russia

CATEGORY OF "SACRED" IN THE CULTURAL DISCOURSE

Abstract: The article analyzes the specificity and scope of the "sacred" category in cultural studies, in contrast to other areas of humanitarian knowledge. The etymology of the word "sacred" is given, which shows the binarity of the category: holy and damned, utmost attractive and forbidden. In theology, the category of the sacred is understood exclusively as an attribute of the divine; in religious studies it was revealed that this category can exist outside of religion. Sociologists of religion asserted that the sacred and the profane are irreconcilable in society, therefore the sacred is taboo. In psychology, the sacred is interpreted as the archetype of the soul, ignoring which is dangerous for the human psyche. From the point of view of cultural studies, applying an interdisciplinary approach, the author interprets the sacred as a cultural form (reified symbol). The following characteristics of sacred symbols are revealed: esotericity and democracy (simultaneous hermeticity, mystery and openness for exploration), tradition and axiologisity (preservation of the true meaning and change in value over time), nationality of symbols as a synthesis of the ethos of a people for its self-preservation. The non-utilitarian expediency of symbols helps to preserve the cultural codes contained in the religious and mythological heritage. The author proposes to consider the sacred as a process of formation and development of a cultural form, which changes its meanings over time, being subject to different value interpretations. Cultural discourse presupposes the study of the sacred symbol in all possible completeness of the accumulated meanings of the latter in order to increase its cultural and creative potential for future generations.
Keywords: Category "sacred", Cultural Discourse, Sacred Symbol, Cultural Values, Cultural Interpretation.
Information about author: Svetlana A. Mitasova — DSc in Culturology, Professor, Head of the Department of Social and Humanitarian Sciences and Art History, Dmitri Hvorostovsky Siberian State Academy of Arts, Lenin Str., 22, 660049 Krasnoyarsk, Russia.
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-9791-1892
E-mail: mitasvet@mail.ru
Received: September 18, 2021
Approved after reviewing: October 18, 2021
Date of publication: March 29, 2023
For citation: Mitasova, S.A. "Category of 'Sacred' in the Cultural Discourse." *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2023, vol. 67, pp. 00–00. (In Russ.)
DOI: https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-68-76

References

1 Batai, Zh. *"Prokliataia chast'": Sakral'naia sotsiologiia ["The Cursed Part:" Sacred Sociology].* Moscow, Ladomir Publ., 2006. 742 p. (In Russ.)
2 Adamchik, M.V., editor *Vsemirnaia entsiklopediia: Religiia [World Encyclopedia: Religion].* Minsk, Sovremennyi literator Publ., 2003. 832 p. (In Russ.)
3 Girts, K. *Interpretatsiia kul'tur [Interpretation of Culture].* Moscow, Rossiiskaia

politicheskaia entsiklopediia Publ., 2004. 560 p. (In Russ.)
4 Diurkgeim, E. *Elementarnye formy religioznoi zhizni: totemicheskaia sistema v Avstralii [The Elementary Forms of Religious Life: The Totemic System in Australia]*. Moscow, Elementarnye formy Publ., 2018. 808 p. (In Russ.)
5 Zhirar, R. *Nasilie i sviashchennoe [Violence and the Sacred]*. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2000. 400 p. (In Russ.)
6 Zenkin, S.N. *Nebozhestvennoe sakral'noe. Teoriia i khudozhestvennaia praktika [The Undivine is Sacred. Theory and Artistic Practice]*. Moscow, Saint Petersburg State University, 2012. 537 p. (In Russ.)
7 Zederblom, N. *"Stanovlenie very v Boga" ["The Formation of Faith in God"]. Mistika. Religiia. Nauka. Klassiki mirovogo religiovedeniia [Mysticism. Religion. The Science. Classics of World Religious Studies]*. Moscow, Kanon+ Publ., 1998, pp. 263–314. (In Russ.)
8 Otto, R. Sviashchennoe. *Ob irratsional'nom v idee bozhestvennogo i ego sootnoshenii s ratsional'nym [Sacred. On the Irrational in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational]*. St. Petersburg, Saint Petersburg State University, 2008. 272 p. (In Russ.)
9 Toporov, V.N. *Sviatost' i sviatye v russkoi dukhovnoi kul'ture [Holiness and Saints in Russian Spiritual Culture]*, vol. 1. Pervyi vek khristianstva na Rusi [The First Century of Christianity in Russia]. Moscow, Gnosiz — Iazyki russkoi kul'tury Publ., 1995. 875 p. (In Russ.)
10 Florenskii, P.A. "Ikonostas" ["Iconostasis"]. Florenskii, P.A. *Izbrannye trudy po iskusstvu [Selected Works on Art]*. Moscow, Izobrazitel'noe iskusstvo Publ., 1996. 336 p. (In Russ.)
11 Sheler, M. "Formalizm v etike i material'naia etika tsennostei" ["Formalism in Ethics and the Material Ethics of Values"]. Sheler, M. *Izbrannye proizvedeniia [Selected Works]*. Moscow, Gnozis Publ., 1994, pp. 261–337. (In Russ.)
12 Eliade, M. "Obrazy i simvoly" ["Images and Symbols"]. Eliade, M. *Izbrannye sochineniia: Mif o vechnom vozvrashchenii. Simvoly i sakral'noe. Sakral'noe i mirskoe [Selected Works: The Myth of Eternal Return. Symbols and the Sacred. Sacred and Mundane]*. Moscow, Ladomir Publ., 2000, pp. 127–251. (In Russ.)
13 Iung, K.G. *Arkhetip i simvol [Archetype and Symbol]*. Moscow, Renessans Publ., 1991. 297 p. (In Russ.)

https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-77-94
УДК 130.2+39+81
ББК 87.21+81
Научная статья / Research article

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

© 2023 г. Л.А. Максименко
г. Омск, Россия

МЕТАФИЗИКА ЯЗЫКОВОЙ МЕНТАЛЬНОСТИ: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

Аннотация: Актуальность задана неоднозначностью понимания «своего-чужого» в отношении границ мира, определяемого родным языком. Предположим, «всякий язык может быть выучен так», что мы, уже не нуждаясь в переводе, сможем «*думать* на этом языке» [7, с. 448]. Однако сможем ли мы на нем *мыслить*, если в русском языке это не одно и то же? Можно ли им овладеть (как обычно выражаются), сделав *своим собственным*? В статье предлагается взглянуть на «войну языков» как идею Ноомахии (глубинной «войны умов») и предпринимается попытка найти ее следы. Выделенные автором грамматические особенности русского и английского языков трактуются как их *собственные* логосные структуры, проявляющиеся в синтаксисе (хаос vs порядок); в способе говорения человеком мира (высказывание vs предложение); в различии философского предела посессивности («лингвистическая собственность vs послушность») и «грамматических центров» (глагол vs существительное). Они выражают онтологические и философско-антропологические, а также социокультурные аспекты ментально-языковых различий и метафизически-конфликтующие комбинации Логосов Ноомахии. В русском языке доминируют дионисийский и аполлонический; в английском — аполлонический и кибелический, что отражается в психоэмоциональной конституции русских и англичан и культурно-языковых нормах. Английский — «*язык времени*», русский — «*язык пространства*». Русский язык и ментальность *квалитативны*, английские — *квантитативны*. Одни — «носимые» языком, другие — его «носители». Английский язык редуцирует бытие к налично сущему, русский — прорывается к бытию. Масштаб различий столь велик, что допускает их интерпретацию в рамках спекулятивной гипотезы Ноомахии применительно к сфере языка.

Ключевые слова: язык, ментальность, логосная структура, культура, онтология, бытие.

Информация об авторе: Людмила Александровна Максименко — доктор философских наук, доцент, Омский государственный медицинский университет Министерства здравоохранения Российской Федерации, ул. Ленина, д. 12, 644099 г. Омск, Россия; Омский государственный аграрный университет им. П.А. Столыпина, ул. Институтская площадь, д. 1, 644008 г. Омск, Россия.
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-4779-7411
E-mail: msw60@yandex.ru

Дата поступления статьи: 21.07.2021
Дата одобрения рецензентами: 28.01.2022
Дата публикации: 29.03.2023
Для цитирования: *Максименко Л.А.* Метафизика языковой ментальности: к поставке проблемы // Вестник славянских культур. 2023. Т. 67. С. 77–94.
DOI: https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-77-94

Введение

Г. Гадамер определил язык как «предвосхищающую истолкованность мира»: «С нашим врастанием в родной язык мир становится для нас членораздельным» [8, с. 29]. Чужой язык предполагает иную членораздельность мира, иной способ расчленения и собирания мира. Расчленение, различение — это работа ума. Вот здесь начинается проблема, питающая философско-культурные теории партикуляризма, — ум в нас разный!

Можно предположить, что «война и мир языков и культур» [25], как и войны людей, — «лишь бледные копии войн, в которых участвуют боги, титаны, гиганты стихии, демоны и ангелы. А те, в свою очередь, лишь образные фигуры, иллюстрирующие еще более грозные и глубинные войны, развертывающиеся в Уме, в области Нуса (νοῦς) и на его пределах» [15, с. 10–11]. Эта вездесущая Ноомахия преломляется в культуре через различие ментальностей (от англ. mental, mentality — ум).

Термин «*языковая ментальность*», означающий «мировосприятие в категориях и формах родного языка, соединяющее интеллектуальные, волевые и духовные качества национального характера в типичных его свойствах и проявлениях» [17, с. 11], в некотором смысле тавтологичен. Ментальность находится в такой связи с языком, которая замыкает их в герменевтическом круге. Язык (речь), мышление, ум (раз-ум) мыслимы как разные проекции всеохватного Логоса.

Логос, буквально означающий «сбор», это собирающее основание культуры. Мир собирается в целое мышлением и языком. Идея *единого* Логоса, выражаемого по-разному национальными языками-логосами, восходит от Гераклита к В. Гумбольдту и его последователям.

В XX в. единство Логоса было поддержано в теории универсальной грамматики Н. Хомского [56], но поставлено под сомнение в гипотезе *лингвистической относительности*, радикализовавшей роль языка. Он оказался ответственным за тип рациональности, базовую парадигму мышления и способ познания мира. Как следствие открылась *невозможность полного перехода* в чужую языковую ментальность. В чужом языке всегда остается то, что принципиально непереводимо и непонятно.

Эта мысль выражена в концепции культурного разнообразия Г. Гачева через «образный априоризм» «Космо-Психо-Логосов», располагающий в своих силовых полях все содержание конкретной культуры. Автор утверждает идею особого «Национального Ума» (Психо-Логоса), образующего глубинный фундамент существования каждого народа, определяющий и объясняющий все — политику, экономику, историю, культуру, «национальные логосы» и даже «национальные логики» [10, с. 820].

Современная вариация проблемы лингвистической относительности еще больше акцентирует лингвоспецифичность, вплоть до отрицания универсальности понятия слова (логоса) [3, с. 429]. В то же время философия, утверждающая, что «мир есть в той мере, в которой он мыслится Умом», ставит вопрос о *множественности Логосов*: это не только светлый Логос Аполлона и темный Диониса, но и еще одна структура рациональности — черный Логос Кибелы. Войной между ними определяется историческая динамика палитры *любых* элементов в системах той или иной культуры [15, с. 36].

Если принять эту гипотезу, то «война» в области языка может быть метафизически осмыслена как Ноомахия. Тогда ее следы следует искать в различии языковых ментальностей, устроения языка, его бытия в культуре. «Опаснейшим» и «твердостойным умом» М. Грек считал грамматику [38, с. 303]. Поскольку «любая грамматика "буквально" философская» [14], постольку есть основание связать указанные различия с приципиальной конфликтностью *собственных логосных структур языков* — их грамматических особенностей, понятых в контексте сложной сцепленности Логосов Ноомахии, особой для каждого языка.

Синтаксис: хаос vs порядок

Синтаксис выражает то, *как* мир собирается в нечто целое — и *способ* сборки, и его *качество*. Синтаксические особенности русского и английского языков могут быть помыслены как оппозиция *дионисйского* и *аполлонического* Логосов. Такая возможность скрыта в принадлежности их к разным грамматическим типам.

Логос Диониса обнаруживается в *синтетическом строе* русского языка, самостоятельности слова, единении его грамматического и лексического значений, синтаксической вольности. «Вращательность» и сложность русского синтаксиса подобны пластичности бога Диониса, «вздымающегося из первородной глубины», ставящего «под сомнение всякий порядок, в котором намеревается жить человек» [55, с. 188]. Дионисийский дух общинного единения проявляется в языке согласованием членов предложения, гибкостью слова, связанностью синтаксиса. Исходящий от «бога достатка», он вдыхает в русский язык избыточность создания и выражения смысла, вводит плеоназмы в русскую речь. Поэтому магичное и заклинательное русское слово «любит синонимические повторы, наслаждаясь тем, как одно и то же может по-разному выражаться» [29].

Логос Аполлона присутствует в *аналитическом строе* английского языка. Английское слово информативно и кратко. Аполлонический принцип индивидуации лексически обособляет слово, ограничивает его номинативные возможности, лишая онтологической весомости. Грамматическую характеристику слово приобретает лишь в составе предложения с ненарушаемым порядком слов. Аполлонический порядок выражен жесткостью и простотой английского синтаксиса. Английский язык избегает «длинных фраз с придаточными предложениями» и повторов, в нем приживаются «экономящие время структуры» [48].

Онтологический аспект ментальноязыковых различий можно пояснить формулой О. Шпенглера: «Время рождает пространство, пространство же убивает время» [54, с. 335]. Английский язык сильнее «чувствует» первую часть этой формулы, русский — вторую.

Английский — «*язык времени*». Исторически разросшееся разнообразие временных форм глагола (tense) выдает обостренное переживание времени (time). Энергия этого переживания сублимировалась в попытках монетизировать время и освоить новые пространства. Английский — наиболее успешный из колониальных языков, он и сегодня претендует на мировое господство. Его нынешний успех обязан колониальной и торговой экспансии и гегемонии технологической модели англосаксонского мира [32; 30, с. 339]. В этом усматривается след аполлонического: уже у греков сформировалось представление об Аполлоне в том числе как покровителе колонизации [20, с. 346]. Непомерные колониальные амбиции обращают на себя внимание в символичном названии американской космической программы «Apollo».

Русский — «*язык пространства*». С развитием языка в нем исчезли многие временные формы, а оставшиеся попали под вопрос в теории вневременности русского глагола, которой придерживались многие лингвисты и философы XIX в. К. Аксаков отвергал время как грамматическую категорию, оно «теряется» [33], часто прячась в образы пространства.

Выкроенная «одна минуточка» и «just a minute» семантически различны в силу разного отношения ко времени [6, с. 119]. В монохронной английской культуре время дробится на части и упорядочивается в соответствии с аполлоническим Логосом. Но присутствие Логоса Кибелы заставляет обращаться со временем как с чем-то материальным (человек его зарабатывает, тратит, копит, экономит) [57, p. 29], превращая время в финансовый актив.

Для английской языковой ментальности характерна *количественная* спецификация времени. «Качество» оно приобретает с «часа»: hour day, year уже могут быть событийно заполнены, а фраза «till the moment» лишь указывает на точку во времени. Английский час может выступать в той роли, которую в русском языке выполняет мгновение [31, с. 193–194].

В полихронной русской культуре время «ведет себя» иначе: оно может быть и линейным, и цикличным, выражаясь в близких по смыслу словах «пора» и «время». Словно под властью дионисийского Логоса его обрывки притягиваются друг другу, собираясь вместе, расплываются в неопределенности «сейчас». Время «идет», пора «наступает», обнаруживая свою пространственность в таких оборотах речи как «покамест», «весна не за горами», «где-то около часа», «на склоне дня» и т. п. Для русской языковой ментальности характерна *качественная* спецификация времени. Язык как бы заявляет неуничтожимость качества как онтологического параметра. Внимательность русского языка к «качественным» нюансам кратковременности выдает в нем Логос Диониса — бога экстатического мгновения.

Русский язык и ментальность, в отличие от английских, можно назвать *квалитативными* (лат. qualitas — качество): в них большее значение имеет категория качества, чем количества. Для выражения «количества всего» в русском языке используется слово — «много». Русские не считают, «они – оценивают (такой уж у них язык)» [17, с. 557]. Английский язык чувствителен к нюансам счета (many и much). В нем money неисчислимы.

Философско-антропологические и социокультурные аспекты ментальноязыковых различий сохраняют противостояние Логосов.

Вольность русского синтаксиса соответствует идеи хаотичности и непредсказуемости мира, которые интуитивно принимаются русскими как свои собственные. Силовое поле языка напрямую соотносит активную природную стихию и пассивную волю человека [1, с. 814]. Н. Бердяев усматривал в дионисийской стихии одно из двух начал русской души [35, с. 31]. П. Чаадаев сетовал на дефицит «устойчивости, какой-то последовательности в уме, какой-то логики» [53]. А. Блок отмечал, что для русского человека «порядок мира всегда тревожен, он — родное дитя беспорядка и может не совпадать с нашими мыслями о том, что хорошо и что плохо» [37, с. 161]. Отсюда подозрительность и недоверие к культуре как рационально организованной системе мостков-гатей над болотистой топью бытия [4, с. 31]. Это мирочувствование высказывается в знаменитых «авось», «небось» и «как-нибудь», проявляется в поразительной частоте употребления слова «вдруг» даже в современной речи [28, с. 149], о нем свидетельствует инертность русского бытия: «Ждет русский человек, что сам Бог организует его душу и устроит его жизнь» [34, с. 163].

Порядок английского синтаксиса согласуются с консервативностью, приверженностью к «своему» (клубу, газете, монархии, еде) как одной из характерных черт британцев. От английской идеи ненарушаемости ритуала производна американская идея «предсказуемости» ("predictability"), приведшая в современном мире к царствованию «стандарта» [21, с. 116].

С грамматическими особенностями языков корреспондирует различие в психоэмоциональной конституции их носителей.

Дж. Оруэлл видит «величайшее богатство английского языка» в спектре тона, позволяющем передавать тончайшие нюансы от высокопарной риторики до жесточайшей грубости». Но «англичане не жестикулируют», они очень сдержаны [48]. Это не только to keep stiff upper lip, но еще и understatement. Именно об англичанах говорят, что в их жилах течет не кровь, а вода [21, с. 115], а сами о себе они говорят: «The English do not have souls» [61, p. 10].

Английской сдержанности противопоставлена русская, трагически всеобъемлющая «притерпелость» [5, с. 35]. У слов, выражающих ключевые аспекты ментальности их носителей, совершенная разная семантика: сдерживать — значит «держать строй», терпеть — значит «переносить тяготы». В первом случае — смысл борьбы, подавления, обороны, во втором — страдания. Страдание неразрывно с со-страданием, жалостливостью, чем объяснима чрезвычайная распространенность в русском языке уменьшительных форм прилагательных (с суффиксом -еньк) [5, с. 50].

Английская сдержанность может пониматься как *аполлоническое* подавление эмоционально-чувственного начала, русская терпеливость — как его *дионисийская* возгонка. Сублимированная энергия чувств и эмоций, связанных с терпением и страданием, свободно разливается в языке, придавая высокий эмоциональный накал русской речи, рождая обилие и разнообразие языковых средств для выражения эмоциональных оттенков. «В отличие от английского языка, русский исключительно богат "активными" эмоциональными глаголами», «большинство из которых не переводимо на английский язык». В англо-саксонской культуре *аполлонический Логос* проявляется в неодобрительном отношении *к ничем* не сдерживаемому словесному потоку чувств [5, с. 42–43], «русская культура относит вербальное выражение эмоций к одной из основных функций человеческой речи» [5, с. 43].

Нерастраченная психическая энергия англичанина консервируется во «всемирно известном английском лицемерии» [48], атрибутивном для истинного британца: «If you want to be really and truly British, you must become a hypocrite» [61, p. 18]. Во многом это следствие «многовекового опыта предательств», благодаря которому «поневоле научишься скрывать свои мысли». Принцип «у Британии нет ни постоянных друзей, ни постоянных врагов, а есть только постоянные интересы» стал неизбежным следствием непрестанного маневрирования по всей политической арене [19, с. 6].

Семантика лицемерия контрастирует с рациональной простотой английского синтаксиса, в то время как сложная витиеватость русского синтаксиса вовсе не маскирует расхожее представление о прямоте русской души: «В типической русской душе есть много простоты, прямоты и безхитренности» [34, с. 163]. Даже на политической арене. «Немногие русские правители, способные участвовать в дипломатических маневрах, считаются у нас хитрецами и даже лицемерами, хотя по общеевропейским меркам — не говоря уж об английской традиции — они на редкость просты и откровенны» [19, с. 7].

В русской ментальности наблюдается подозрительное отношение к компромиссам, поскольку предъявляются «безмерные требования к жизни: все или ничего» [36, с. 14], в английской — наоборот: «Almost everything about life in England is a compromise» [61, p. 18]. В русском языке «конструкция “идти на компромисс” самой своей природой выражает некий трагизм — на компромисс идут, как на плаху» [27, с. 114]. Английский глагол to compromise непереводим на русский язык. В русской языковой картине мира «компромисс находится под подозрением и не входит в число культурно значимых ценностей» [27, с. 114]. Они выстраиваются вокруг абсолютных центров: русский народ «жаждет абсолютного и не мирится ни с чем относительным» [34, с. 163].

Высказывание vs предложение

В английской языковой ментальности *предложению* — основной единице синтаксиса в лингвистике — вполне комплементарным оказывается суждение как основная единица логики. На это указывает изоморфность их структуры: субъект-связка-предикат и подлежащее-связка-сказуемое. Для европейца логика задает форму (оформление, разделение – знаки *аполлонического*): «Логическое суждение должно управлять предложением языка» [17, с. 558]. Отсюда строгая синтаксическая жесткость при построении предложений — аристотелевская логика прочно вросла в плоть европейских языков. Логика же, по Хайдеггеру, могла возникнуть как следствие разделения бытия и мышления [51, с. 200].

В русской языковой ментальности указанная комплементарность нарушается. Грамматическое предложение и логическое суждение получают значительную степень свободы по отношению друг к другу («язык — реальнее логики» [17, с. 558]). Русский человек «избегает строгих форм» [17, с. 557]), он склонен *высказываться*!

В русской речи, в отличие от английской, высказывание включает ситуацию [17, с. 579], а его модальность вариативна. Высказаться спокойно, однозначно и объективно невозможно, неэмоциональность в воспринимается как дефект. «Русские речь и письмо тропированы (образны), но не терминированы», почти половина лексики предполагает оценочные высказывания [26, с. 253].

В английском предложении что-то утверждается, в русском в высказывании нечто показывается, принадлежа другому регистру речи. «Русские, — подчеркивает Эпштейн, — говорят, все время оговариваясь, “как бы” демонстрируя сказанное» [29].

«С-казать — значит показать, об-явить, дать видеть, слышать», сделать нечто явным, открытым, поэтому, «существо языка — это «сказ». Язык — это — сказ, т. е. показ [52, с. 265–266].

В хайдеггеровском толковании язык предстает как таинственная энергия онтологического порядка: «Мы говорим не только *на* языке, мы говорим *от него*» [52, с. 266]. Что это значит? Говорить «на языке» — владеть языком как инструментом (буквально быть «носителем языка»). Говорить «от языка» — самому быть чем-то инструментальным («послушно прилежащим к языку», как бы «носимым языком»). Говорить мы можем благодаря тому, что мы сперва «услышали язык». Услышали не то, что сказано «на языке», а именно сам язык: «Мы слышим, как язык — говорит» [52, с. 266]. Что же он говорит прежде всякого нашего говорения? Можно ответить так: язык высказывает бытие, являет его для нас, создавая «пред-истолкованность мира».

Высказывание характеризуется повышенной чувствительностью и доверием к бытию. Вольность синтеза, богатство лексики, меональность русской речи [23] позволяют бытию чувствовать себя в русском языке-сказе как дома («язык есть дом бытия» [52,с. 272]).

Ощущению «родимого хаоса», «темной, не поддающейся просветлению стихии в русском народе» отвечает *дионисийский Логос.* На уровень языка такое мирочувствование прорывается через высказывание (а не предложение) и связанную с этим «некоторую неписьменность языка». Русский язык несостоятелен в афористике, но он непревзойден в речевом жанре. Сказ — литературное воспроизведение форм устной речи, «устная письменность» — исконно русский культурный феномен: «Даже само слово "сказ" на европейские языки не переводится, а транскрибируется "skaz"» [29].

Сказ-высказывание в русском языке с его «вращательным» синтаксисом усиливается частицей «как бы», которая несет смысл неуверенности, вопросительности («как быть?») в противоположность предложению как утверждению в «поступательном» английском языке.

«Лингвистическая собственность vs послушность»

Хайдеггер, артикулируя гумбольдинианскую идею «языка как дара», говоря о способности «слышать язык», утверждает, что эта способность состоит в послушании языку [52, с. 266]. Быть послушным — признать власть слова (Логоса), а значит — бытия. Языки и люди, говорящие на них, существенно различаются в этом аспекте. Можно предположить, что философский предел лингвистической категории посессивности, выражающей идею обладания одного объекта другим, раскрывается через различение «носителей языка» и «носимых языком», если таким объектом выступает сам язык. Первые «несут» язык как собственный трофей, «отвоеванный» у бытия, вторые — воспринимают родной язык как властвующий над ними.

Позицию носителя английского языка выразил герой Л. Кэрролла, утверждая свое господство над словом в риторическом вопросе: «Кто из нас здесь хозяин?» [44, с. 175–176]. Шалтай-Болтай напоминает искушенного в лингвистических тонкостях филолога и философа-номиналиста.

Западные культуры и истории обозначают *свое право собственности на язык:* «замыкают язык извне, огораживают его стенами государственности и церковности» [46, с. 220]. С русскими — *все наоборот:* «Они со всех сторон омыты и опоясаны грозной и безбрежной стихией русского языка», который противится «назывательному и прикладному назначению» [46, с. 220–221]. Это рождает мысль, что «мы не распоряжаемся языком» [2, с. 76].

В русском языке иное отношение между словом и вещью: «Разве вещь хозяин слова? Слово — Психея. Живое слово не обозначает предметы, а свободно выбирает, как бы для жилья, ту или иную предметную значимость, вещность, милое тело» [47, с. 215]. В таком понимании вещи воспринимаются как «вещие», способные вещать о своем бытии. В древнерусском языке «вещий» — наделенный даром слова [43, т. 1, с. 97]. След этих представлений остался в современной разговорной речи («вещь говорит» нам о чем-то).

Слово в английском языке более инструментально, в русском — более фундаментально. Оно только вспыхивает в сознании человека, но принадлежит бытию [39, с. 24]. Русский язык тяготеет к выражению «Логоса бытия», английский — «Логоса сущего», что в хайдеггеровских терминах корреспондирует с онтологическим и онтическим, а в дугинских — с разными Логосами Ноомахии [15].

Аналитичность навязывает множестенность, синтетичность — единство. Логос Кибелы отягощает множественность, овеществляет ее конкретностью. Его соприсутствие с Логосом Аполлона создает в английском языке словесную избыточность в сфере наличного сущего, удваивая его порядок. Например, еда и пища разграни-

чиваются по принципам «живое/мертвое» (flesh — meat) «рациональное/стихийное» (food — diet), cow (bull) — beef, pig — pork. Русский язык строит подобное различение в другой модели (родо-видовой): разные виды мяса, употребляемого в пищу (свинья — свинина, корова — говядина), относятся к одному роду — «живое», различаяясь лишь видово [17, с. 582]. Русская ментальность не отделяет животное от жизни, осмысляя процесс питания и еды онтологически: «Мы едим мир. <…> Еда есть натуральное причащение, — приобщение плоти мира» [39, с. 114–115], а разделение еды и пищи осуществляется по принципу «материальное-духовное».

В русском языке альянс дионисийского и апололлонического Логосов тоже удваивает мир. Поскольку для Аполлона «нет ничего тяжелого» [55, с. 136], дионисийскую синтетичность он воспаряет к абстрактности и идеальности, удваивая мир вневещественного.

Русские калькированные заимствования дублируются: абстрактное увивается с отвлеченным, реальный существует при действительном, абсолютный — при полном, мораль(ность) при нравственности, схлопываясь в английских abstract, reality, morality. Умирающий и воскресающий Дионис «знает, какие глубины и высоты сокрыты в человеке, он испытывает их» [55, с. 137]. С его парадоксально двойственным Логосом связана типичная для русской ментальности склонность к морально-оценочной категоризации в жизни и снятие оппозиции в ее толковании: «нет худа без добра», «да» не существует без «нет», и тому подобное.

Обилие и богатство бытийных предложений служат основанием для отнесения русского языка к «языкам бытия» (be — languages), которые лингвисты противопоставляют языкам обладания (have — languages), включая в них английский [1, с. 790].

В философии категории «бытие» и «обладание» трактуются как *два разных способа существования человека в мире*, две разных культуры и два разных типа общественного сознания. Обладание проявляется в стремлении превратить все в свою собственность, лингвистически выражаясь глаголом «иметь», предположительно связанным с возникновением частной собственности. Бытие выражает причастность к миру и противоположность видимости, оформляясь в конструкции «это относится ко мне» / «у меня есть». В развитии многих европейских языков она была первична, но вытеснялась конструкциями «я имею» и «иметь+существительное», выражающей действие через понятие обладания с заменой смыслового глагола. Например, вместо «меня это беспокоит» человек говорит «имею проблему» [50, с. 233–239]. Э. Фромм видит в этом возрастающую степень отчуждения человека от бытия, М. Хайдеггер — еще и основу нашего отчуждения от языка [51, с. 132].

Отмеченная тенденция наиболее характерна для английского языка, в котором have — один из наиболее употребительных глаголов. Даже выступая в качестве вспомогательного в группе времен Perfect, он неявно фиксирует *обладание* результатом действия, обозначаемого смысловым глаголом. При переводе на язык-бытия значение обладания опускается как несущественное в нем, хотя буквально I have read the book — Я *имею* книгу прочитанной (обладание приравнивается к активному действию).

Когда have выступает как смысловой глагол (I have the book), русская версия удваивает смысл: кроме «я имею книгу», возможен другой расклад в мире — «у меня [есть] книга». Здесь обнаруживается неравноценная для русской ментальности замена «иметь» на «быть / есть», акцентирующая значимость бытия самого по себе. Нас с книгой имеет мир, единственный собственник-хранитель нас — слово «есть». Связка «есть / быть», выражая «мировую связь всего со всем, космический коммунизм бытия» [40,

с. 71], не является грамматически обязательной, но всегда подразумевается даже при ее отсутствии в предложении. Образно выражаясь, онтология русского языка превосходит его грамматику.

Установка, выражающая отношение носителей языка к языку, как распорядителей к своей собственности, реализуется в английском языке по-разному. Эта установка обнаруживается в иррациональности орфографии [48], в словообразовании — в немотивированности родственного ряда слов (например, head — chapter — capital — chief), в морфологии — через господство над частями речи. Простота морфологической структуры многих английских слов и отсутствие маркеров, указывающих на их принадлежность к той или иной части речи, позволяет словам легко превращаться из одной части речи в другую. За счет этого английский вокабуляр стал «одним из самых больших в мире» [48]. Этот факт символически указывает на образ Великой Британии, претендующей на авторитет мировой державы не только в политическом, но и в лингвистическом смысле.

Весьма символично устроение алфавита. Буква I располагается почти в середине английского алфавита. Ее особое положение в языковых конструкциях всегда подчеркнуто заглавным написанием местоимения. С истинным английским лицемерием правило предписывает ставить I на последнее место при перечислении субъектов в предложении. Но по сути — оно первое, являясь прототипическим подлежащим речи. Английский язык характеризуется как «I-language» [22, с. 18–26].

Такой «грамматический снобизм» отражает английскую ментальность и в других аспектах (психологическом, политическом, социальном). Личность — концептуальное понятие всей европейской культуры. Английский язык едва ли не рекордсмен по числу лексических единиц для выражения индивидуальной неповторимости личности [26, с. 253].

В русском алфавите буква «а» «есть не что иное, как образ человека, ощупывающего на коленях землю», только в конце он как бы распрямляется в шагающую букву «я» [42, с. 199–200]. Название первой буквы возникло из ее старого имени «азъ», восходящего к личному местоимению первого лица. В современном алфавите «я» — последняя буква, как и в русском сознании соответствующее ей понятие: «В русской ментальности осуждается *ячество* как нескромное выделение себя из общей среды и общества» [43, т. 2, с. 515]. Специфически русский глагол «якать» непереводим. Аналогичным по негативности в английском языке является глагол to thou, соответствующий русскому глаголу «тыкать». Английское I равноудалено от других субъектов коммуникации: всем можно сказать одинаково — you. Русский язык, различая «Вы» и «ты», эмоционально расщепляет «ты» бескомпромиссным выражением близости или презрения.

Онтологические и гносеологические аспекты ментально-языковых различий проявляются в объективации феномена понимания.

В английском языке понимание выражается, прежде всего, с помощью глагола understand, который считается уникальным, не имеющим аналога в славянских языках [16, с. 252]. В его основе лежит пространственная метафора: понимание как пребывание в особом положении, позволяющем «получать», «замечать», «схватить» истину [60, p. 210]. Буквальное значение understand — «стоять под небом, Богом», «приобщиться к Мировому Разуму, к Божеству; тянуться к небу» [45, с. 352]. Родственный ему understandan самый древний зафиксированный английский глагол понимания [60, p. 215]. В древнеанглийском он означал «comprehend, grasp the idea of» [58], что явно отсылает к платоническим истокам сущности понимания как умозрения, при-

чем standan может быть связан со светом (сиять, мерцать) [60, p. 214]. С XVI–XVII вв. в новоанглийском understand употреблялся лишь в значении «понимать» [16, с. 251]. Английский эмпиризм связал понимание с чувственным опытом, акцентируя важность физического зрения. Это объясняет включение глагола see, имеющего первым значением «to become aware of somebody/something by using your eyes» [59, p. 1373], в круг глаголов понимания.

Отталкиваясь от историко-этимологических данных, можно заключить, что модальность понимания в английской ментальности выражена через зрение (понимание достигается как состояние ясности). Подчеркнута активная позиция субъекта: I see / understand. Понимание — это итог его активного, деятельностного отношения к миру, несущего в себе выраженную семантику результата.

В русском языке «понять» — значит сделать *своим* («усвоить»). Этимологически это слово восходит к древнерусскому «яти» — «хватать, овладеть» схваченной слухом мыслью. «Подыскание слова для мысли оказывается уже вторичным поступком, пересказом, переводом неслышного смысла. Слышимая речь — это всегда уже некое «иначе говоря» [2, с. 80]. Англичанин скажет: «Я понял», русский: «До меня дошло». Что дошло? Смысл, слово. «Слово» и «слух» одного корня. Русское слово связано со слышанием [17, с. 45]. В русской ментальности модальность понимания выражена через слух. Понимание буквально означает внимание: к речевой норме относится выражение: «Я весь внимание», чтобы понять надо быть внимательным, внимать языку-сказу.

Если учитывать идею языка-сказа Хайдеггера, становится понятно, что аудирование — самое трудное в изучении языков. Слух особенно противится при несовпадении модальностей понимания. Варвары — слуховой термин, который греки закрепили за чужестранцами. Поскольку русская речь имеет эллинистическую природу, постольку английская речь для русского уха звучит так же, как для эллинского речь варвара. Критикуемая Эпштейном темнота и замысловатость русского языка [29] — иное название содержания, невидимого для носителя другой ментальности.

«Грамматический центр»: глагол vs существительное

Центр английской грамматики — существительное, русской — глагол [17, с. 49]. За этим стоит совершенно разная онтология. «В слове “существительное” слово “бытие” уже имплицитно содержится» [24, с. 67], но английский язык «видит» только сущее. В русском — бытие прорывается через глагол. Несмотря на присутствие в культуре религиозной традиции имяславия и философии имени, «русский глагол» оказался для лингвистов-славянофилов средоточием уникального русского начала в языке [9; 17, с. 49]. Русской глагольности, как выразителю активного аполлонического начала, противостоит английская номинативность, отягощенная Логосом Кибелы.

В английском языке существительное — самая многочисленная и употребляемая часть речи. Она отяжелает английскую языковую ментальность предметностью. По типу мышления: англичанин — «номиналист от рождения», признающий реальность конкретных вещей прежде их имени-слова, и рационалист «с душком эмпирика» [17, с. 573].

Эмпиризм глубоко укоренен в традициях английской философии. Абстрактная мысль вызывает у англичан отвращение, смешанное с ужасом [49]. В английском языке даже отвлеченные, абстрактные существительные, (пространство, время, атом) приобретают осязаемую конкретность. Мантра современности «время — деньги» — английский фразеологизм, несмотря на то, что часы — изобретение немецкое. Но если

у немцев оно внесло в их метальность любовь к порядку [54, с. 142], то англичане овеществили само понятие времени, приписав ему стоимость: time is money. «Сегодня можно с уверенностью обобщить — английский язык стал языком мира денег» [13, с. 73], символом «царства количества» [12, с. 536]. Для Р. Генона современная материальная цивилизация, выросшая из англосаксонского эмпиризма, рационализма и прагматизма, определяется как количественная [12, с. 103].

Колониальные и лингвистические амбиции воплощены в островном мышлении англичан и иррациональной орфографии языка. Если принять во внимание связь атомизма и алфавита, то аналогия напрашивается сама собой: атомы-буквы, хаотично двигаясь, без всякого правила складываются в тела слов. Великая абстракция греческого разума — атом (главное понятие *Логоса Кибелы*, возводящего материальность в высший принцип) — приобрела в английском языке вполне овеществленную предметность — corpuscle (little body).

Греческий атомизм, надолго забытый в европейской философии, взял победный реванш благодаря именно английским философам и ученым [15, с. 389]. Не умаляя их заслуг, подчеркнем, что интернет-мем «британские ученые» возник в сознании носителей именно русского языка, тяготеющего к реализму.

Для них реальность слова более чем очевидна. Поэтому в разговорной речи эмоциональное «Я сказал!» вполне сходит за весомый аргумент. То, что в русской ментальности убеждение оказывается весомее логичного доказательства, говорит о достаточности слова, которое не обязательно должно подтверждаться на опыте или перейти в дело.

Английский язык отражает деловитость своих носителей универсальностью и всеприсутствием вспомогательного глагола do в каждом акте мысли. В ритуально-приветственных «How do you do?» и «How are you?» почти неразличимы человек и дело. В русской ментальности «жить-поживать» («жить-быть») и «дело делать» могут не совпадать. «В русской культуре принято отвечать "честно", описывая реальное состояние дел», в английской – лицемерно, отвечая «хоть на смертном одре»: «Fine, thank you» [25, с. 171].

Различия между языками — это различие в мироощущении (мир сковзь язык ощущается взглядом, тактильным ощупыванием или слухом), мировосприятии (мир воспринимается как нарезанная логикой опыта совокупность вещей — реальность (от лат. res — вещь) или как знаменитое «всеединство», это различие в миропонимании (ежедневный быт, толкование мира).

Англичанин, будучи self-made-man («само-сделанным человеком»), понимает мир через вещи. Иное как бы не предусмотрено грамматическими структурами языка. Что остается в пространстве, если в нем нет вещей? Ничего — no-thing (не-вещь). Более точный русский аналог nothing, созданный в логике английского языка, — «нечто»: если thing — это «что-то» (anything), то ее отрицание — «не-что-то». Русский язык не терпит пустоты! Он рождает еще одно существительное для обозначения мира — действительность. В русской ментальности оно обнаруживает наполненность мира энергиями, который действует как самостоятельный субъект. Отсюда первоочередное внимание к глаголу — «абсолютному центру предложения» [9], обычно употребляемому в позиции сказуемого. «Глагольность» русского языка можно назвать «сказуемостью». Мир сказывается, выговаривается языком своих носителей.

Сказуемость, сказ, сказка — онтологически-антропологические аспекты хайдеггервской триады (событие, сказ, бытие) выражают специфику русского мироощущения

и языковой ментальности. С ними связаны сказочно-утопическое сознание и распространенность безличных конструкций в особенности в народной и разговорной речи [5, с. 73–74].

В русской ментальности не просто сохраняется, но и разрастается тенденция отстраненности человека от активизма по отношению к миру. В грамматике даже сегодня она проявляется значительным расширением сферы применимости пассивно-возвратных и безличных конструкций. Для русского языка характерно представлять действие как независимое от человека событие, в которое он вовлечен [1, с. 801–806]. Такое течение жизни, органично для русского бытия: жить как живется, «любить, покуда любится, прощать пока прощается».

В космософии Гачева культуры различаются в зависимости от понимания онтологического вопроса: одни порождаются Природой, другие производятся Трудом («гония» или «ургия»). В Англии превалирует «ургия» (от греч. суффикса делания — ourg), в России — «гония») [11, с. 67]. Язык фиксирует это различие. Принцип «гонии» соответствует жизни «по течению», оформляемой в русском языке «особой синтаксической конструкцией, с трудом переводимой на другие европейские языки» [1, с. 801–807]. Поэтому Обломов остается таким понятным и близким русскому сердцу персонажем, так и непереведенным на язык Штольца, который был составлен из европейской ментальности, «костей, мускулов и нервов, как кровная английская лошадь» [41], успешно плывущая *против течения жизни*!

Философское содержание категорий безличности, возвратности и непереходности русского глагола, вероятно, выражает глубинные отнологические паттерны в русской ментальности: с-мирение как отказ от власти «над миром» и желание быть «с миром», что можно назвать неагентивностью [5, с. 34], со-бытие — «возвратность к бытию» и совместное бытие с другими. Частица «-ся» не только закольцовывает самодостаточное действие глагола, но и задает «вращательность» грамматическому строю языка: постоянно хочется вернуться к сказанному. Вот она — фатальная для билингва невозможность «любого summary» [29] в русском тексте!

Заключение

Различия ментальностей русского и английского языков обнаруживают неявный метафизический контекст Ноомахии. У нас слишком разные «Национальные Умы» (Психо-Логосы). «Русский ум начинает с некоторого отрицания» («не то, а …(что?)», английский — с утверждения («это есть то»), отрицание — это уже второй акт в формуле логики многих европейских языков [11, с. 73]. Одни — «носимые» языком, другие — его «носители». Одни хозяева в «доме бытия», другие — гости.

Сложная игра собственных логосных структур языков выражает разные соприсутствия Логосов Аполлона, Диониса и Кибелы. В русском языке доминируют дионисийское и аполлоническое начало, в английском — аполлоническое и кибелическое.

В философской оптике особенности языковой ментальности выглядят как в камере-обскура. Так, прямота и жесткость английского синтаксиса оборачивается лицемерной мягкостью манер, подчеркнутой вежливостью, нормированной в культуре [18; 21]. Вольности и эмоциональной стихийности русского синтаксиса соответствует прямота души русского человека.

Логосные структуры языков не просто конфликтуют, они находятся в обратно-пропорциональной зависимости, как прямая и обратная перспектива, как будто мы живем на разных полюсах планеты.

Список литературы

Исследования

1 *Арутюнова Н.Д.* Язык и мир человека. М.: Языки русской культуры, 1999. 896 с.

2 *Бибихин В.В.* Язык философии. М.: Языки славянской культуры, 2002. 416 с.

3 *Бородай С.Ю.* Язык и познание: Введение в пострелятивизм. М.: Садра: Издательский дом ЯСК, 2019. 800 с.

4 *Брюшинкин В.Н.* Феноменология русской души // Вопросы философии. 2005. № 1. С. 29–39.

5 *Вежбицкая А.* Язык. Культура. Познание. М.: Русские словари, 1996. 416 с.

6 *Виссон Л.* Русские проблемы в английской речи. Слова и фразы в контексте двух культур. М.: Р. Валент, 2005. 192 с.

7 *Гадамер Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. 704 с.

8 *Гадамер Г.* История понятий как философия // *Гадамер Г.* Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 26–43.

9 *Гаспаров Б.* Лингвистика национального самосознания (Значение споров 1860–1870 гг. о природе русской грамматики в истории философской и филологической мысли // Логос. 1999. № 4. URL: http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999_04/1999_4_05.htm (дата обращения: 05.01.2022)

10 *Гачев В.Д.* Германский образ мира. Германия в сравнении с Россией. М.: Академический проект; Фонд «Мир», 2019. 855 с.

11 *Гачев Г.* Национальный космо-психо-логос // Вопросы философии. 1994. № 12. С. 57–78.

12 *Генон Р.* Кризис современного мира. М.: Эксмо, 2008. 784 с.

13 *Голованивская М.К.* Ментальность в зеркале языка. Некоторые базовые концепты в представлении французов и русских. М.: Языки славянской культуры, 2009. 376 с.

14 *Гусева А.А.* Что такое грамматика? (Грамматика как философская проблема) // Электронный философский журнал Vox / Голос. Вып. 16 (июнь 2014). URL: https://vox-journal.org/content/vox16/Vox16-GusevaAA2.pdf (дата обращения: 01.05.2021).

15 *Дугин А.Г.* Ноомахия: войны ума. Три Логоса: Аполлон, Дионис, Кибелла. М.: Академический проект, 2014. 447 с.

16 *Каныгина Н.В.* Семантическое ядро и периферия лексико-семантической группы глаголов понимания в английском языке // Мир науки, культуры, образования. 2012. № 5 (36). С. 250–252.

17 *Колесов В.В.* Русская ментальность в языке и в тексте. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2006. 624 с.

18 *Ларина Т.В.* Категория вежливости и стиль коммуникации: сопоставление английских и русских лингвокультурных традиций. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009. 512 с.

19 *Латыпов Н., Вассерман А.* Предисловие // Тэтчер М. Автобиография. М.: АСТ, 2014. 798 с.

20 *Лосев А.Ф.* Мифология греков и римлян. М.: Мысль, 1996. 975 с.

21 *Малащенко М.В.* Английская ментальность и ее характерные особенности // Когнитивная парадигма ментальности в этнолингвокультурном пространстве:

коллективная монография. Майкоп: Алтайский государственный университет, 2015. С. 103–118.
22 *Матезиус В.* О лингвистической характерологии (на материале современного английского языка) // Новое в зарубежной лингвистике. М.: Прогресс, 1989. Вып. XXV. Контрастивная лингвистика: Переводы. С. 18–26.
23 *Порошина А.М.* Меональность русской речи // Вестник Омского университета. 2012. № 1. С. 47–49.
24 *Романенко Ю.М.* Бытие и естество: онтология как типы философского знания. СПб: Алетейя, 2003. 779 с.
25 *Тер-Минасова С.Г.* Война и мир языков и культур. М.: Слово, 2008. 344 с.
26 *Тульчинский Г.В.* Самозванство. Феноменология зла и метафизика свободы. СПб.: Русская христианская гуманитарная академия, 1996. 412 с.
27 *Шмелев А.Д.* Терпимость в русской языковой картине мира // Философские и лингвокультурологические проблемы толерантности. М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2005. С. 111–124.
28 *Шмелев А.Д.* Русская языковая модель мира: Материалы к словарю. М.: Языки славянской культуры, 2002. 224 с.
29 *Эпштейн М.* Говорит ли философия по-русски? // Snob.ru. URL: https://snob.ru/profile/27356/blog/132510 (дата обращения: 01.05.2021).
30 *Эко У.* Поиски совершенного языка в европейской культуре. СПб.: ALEXANDRIA, 2007. 423 с.
31 *Яковлева Е.С.* Фрагменты русской языковой картины мира (модели пространства, времени и восприятия). М.: Гвовис, 1994. 344 с.
32 *Phillipson R.* Linguistic Imperialism // Researchgate.net. URL: https://www.researchgate.net/publication/31837620_Linguistic_Imperialism_R_Phillipson (дата обращения: 01.05.2021).

Источники

33 *Аксаков К.* О русских глаголах // Az.lib.ru. URL: http://az.lib.ru/a/aksakow_k_s/text_1855_o_russkih_glagolah-1.shtml (дата обращения: 24.12.2021).
34 *Бердяев Н.А.* Русская и польская душа // *Бердяев Н.А.* Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. М.: Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, 1990 (репринтное воспроизведение издания 1918 г.). С. 160–166.
35 *Бердяев Н.* Русская идея. СПб.: Азбука-классика, 2008. 318 с.
36 *Блок А.* Интеллигенция и революция // *Блок А.* Собр. соч. в 8 т. М.-Л.: Государственное издательство художественной литературы, 1962. Т. 6. Проза. 1918–1921.С. 9–20.
37 *Блок А.* О назначении поэта // *Блок А.* Собрание сочинений в 8 т. М.-Л.: Государственное издательство художественной литературы, 1962. Т. 6. Проза. 1918–1921. С. 160–168.
38 *Браиловский С.Н.* Один из пестрых XVII столетия. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1902. 494 с.
39 *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства // *Булгаков С.Н.* Собр. соч. в 2 т. М.: Наука, 1993. Т. 1. С. 49–297.
40 *Булгаков С.Н.* Философия имени. Париж: YMCA-PRESS, 1953. 278 с.
41 *Гончаров И.А.* Обломов. URL: http://public-library.ru/Goncharov.Ivan/oblomov.html (дата обращения: 29.03.2023)

42 *Есенин С.* Ключи Марии // Есенин С. Полн. собр. соч. в 7 т. М.: Наука-Голос, 1997. Т. 5. Проза. С. 186–214.
43 *Колесов В.В., Колесова Д.В., Харитонов А.А.* Словарь русской ментальности. В 2 т. СПб.: Златоуст, 2014. Т. 1. А-О. 592 с. Т. 2. П–Я. 592 с.
44 *Кэрролл Л.* Сквозь Зеркало и Что там увидела Алиса, или Алиса в зазеркалье // Кэрролл Л. Алиса в Стране чудес и в Зазеркалье. М.: Наука, 1978. 360 с.
45 *Маковский М.М.* Историко-этимологический словарь английского языка. М.: Издательский дом «Диалог», 1999. 416 с.
46 *Мандельштам О.* О природе слова // *Мандельштам О.* Собр. соч. в 4 т. М.: Арт-Бизнес-Центр, 1993. Т. 1: Стихи и проза 1906–1921. С. 217–231.
47 *Мандельштам О.* Слово и культура // *Мандельштам О.* Собр. соч.: в 4 т. М.: Арт-Бизнес-Центр, 1993. Т. 1: Стихи и проза 1906–1921. С. 211–216.
48 *Оруэлл Дж.* Англичане // Orwell.ru. URL: http://orwell.ru/library/essays/English_People/russian/r_eppl (дата обращения: 01.05.2021).
49 *Оруэлл Дж.* Лев и единорог: социализм и английский гений // Orwell.ru. URL: https://www.orwell.ru/library/essays/lion/russian/r_eye (дата обращения: 29.03.2023).
50 *Фромм Э.* Иметь или быть? // *Фромм Э.* Забытый язык. Иметь или быть? М.: АСТ МОСКВА, 2009. 442 с.
51 *Хайдеггер М.* Введение в метафизику. СПб.: НОУ «Высшая религиозно-философская школа», 1998. 302 с.
52 *Хайдеггер М.* Путь к языку // *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступление. М.: Республика, 1993. С. 259–273.
53 *Чаадаев П.Я.* Философические письма. Письмо первое // Vehi.net. URL: http://www.vehi.net/chaadaev/filpisma.html (дата обращения: 01.05.2021).
54 *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. М.: Мысль, 1998. Т. 1. 663 с.
55 *Юнгер Ф.Г.* Греческие мифы. СПб.: Владимир Даль, 2006. 398 с.
56 *Chomsky N.* Language and mind. Enlarged Edition. N. Y.; Chicago; San Francisco; Atlanta: Harcourt, Brace, Jovanovich, Inc., 1972. 194 p.
57 *Hall E.T.* The Silent Language. N. Y.: Doubleday, 1959. 249 p.
58 *Harper D.* Online Etymology Dictionary. URL: https://www.etymonline.com/word/understand (дата обращения: 01.05.2021).
59 *Hornby A.* Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English. 7th ed. Oxford, 2005. 1780 p.
60 *Liberman A.* An analytic dictionary of English etymology: an introduction. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008. 368 p.
61 *Mikes G.* How to Be an Alien. L., N. Y.: Penguin Books, 1969. 50 p.

***

© 2023. Ludmila A. Maksimenko
Omsk, Russia

METAPHYSICS OF LANGUAGE MENTALITY: TO THE ISSUE ARTICULATIO

Abstract: The relevance of the present research is determined by the ambiguity of understanding the issue of "one's own-another's" in relation to the boundaries of the world defined by the native language. Suppose that "any language can be learned in such a way" that we will not need translation and will be able to "think in this language" [7, p. 448]. However, will it be the same as in Russian? Is it possible to master a foreign language by making it your own? The paper suggests looking at the "wars of languages" as the idea of Noomachia (deep "war of minds") and tries to find its traces. The author discovers the grammatical features of the Russian and English languages and interprets them as their own logos structures of languages. They manifest themselves in syntax (chaos vs order), in the way a person speaks the world (statement vs sentence), in the difference between the philosophical limit of possessiveness ("linguistic property vs obedience") and "grammatical centers" (verb vs noun). They express ontological and philosophical-anthropological and socio-cultural aspects of mental linguistic differences and metaphysically conflicting combinations of Logos of Noomachia. Russian is dominated by Dionysian and Apollonian, in English — Apollonian and Cybelic, which is reflected in the psycho-emotional constitution of Russians and Englishmen and cultural and linguistic norms. English is the "language of time", Russian is the "language of space". Russian language and mentality are qualitative, English is quantitative. Language "carries" some, others are its "carriers". English reduces being to existing material things, Russian — breaks through to the being. The scale of these differences is so great that it allows their interpretation in terms of the speculative hypothesis of Noomachia in relation to the sphere of language.
Keywords: Language, Mentality, Logos Structure, Culture, Ontology, Being.
Information about author: Ludmila A. Maksimenko, PhD in Philosophy, Docent, Omsk State Medical University, Lenina St., 12, 644099 Omsk, Russia;
Omsk State Agrarian University, Institutskaya Sq., 1, 644008 Omsk, Russia.
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-4779-7411
E-mail: msw60@yandex.ru
Received: July 21, 2021
Approved after reviewing: January 28, 2022
Date of publication: March 29, 2023
For citation: Maksimenko L.A. "Metaphysics of Language Mentality: to the Issue Articulatio" *Vestnik slavianskikh kul'tur,* 2023, vol. 67, pp. 77–94. (In Russ.).
DOI: https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-77-94

References

1 Arutiunova, N.D. *Iazyk i mir cheloveka [Language and the Human World]*. Moscow, Iazyki russkoi kul'tury Publ., 1999. 896 p. (In Russ.)
2 Bibikhin, V.V. *Iazyk filosofii [The Language of Philosophy]*. Moscow, Iazyki slavianskoi kul'tury Publ., 2002. 416 p. (In Russ.)

3 Borodai, S.Iu. *Iazyk i poznanie: Vvedenie v postreliativizm [Language and Cognition: An Introduction to Postrelativism]*. Moscow, Sadra: Izdatel'skii dom IaSK Publ., 2019. 800 p. (In Russ.)

4 Briushinkin, V.N. "Fenomenologiia russkoi dushi" ["The Phenomenology of the Russian Soul"]. *Voprosy filosofii*, no. 1, 2005, pp. 29–39. (In Russ.)

5 Vezhbiikaia, A. *Iazyk. Kul'tura. Poznanie [Language. Culture. Cognition]*. Moscow, Pucskie slovari Publ., 1996. 416 p. (In Russ.)

6 Visson, L. *Russkie problemy v angliiskoi rechi. Slova i frazy v kontekste dvukh kul'tur [Russian Issues in English Speech. Words and Phrases in the Context of Two Cultures]*. Moscow, R. Valent Publ., 2005. 192 p. (In Russ.)

7 Gadamer, G. *Istina i metod: Osnovy filosofskoi germenevtiki* [Truth and Method: Fundamentals of Philosophical Hermeneutics]. Moscow, Progress Publ., 1988. 704 p. (In Russ.)

8 Gadamer, G. "Istoriia poniatii kak filosofiia" ["The History of Concepts as Philosophy"]. Gadamer, G. *Aktual'nost' prekrasnogo [The Relevance of the Beautiful]*. Moscow, Iskusstvo Publ., 1991, pp. 26–43. (In Russ.)

9 Gasparov, B. "Lingvistika natsional'nogo samosoznaniia (Znachenie sporov 1860–1870 gg. o prirode russkoi grammatiki v istorii filosofskoi i filologicheskoi mysli" ["Linguistics of National Identity (The Meaning of the Disputes of 1860–1870 on the Nature of Russian Grammar in the History of Philosophical and Philological Thought"]. *Logos*. No. 4. 1999. Available at: http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999_04/1999_4_05.htm (Accessed 05 January 2022). (In Russ.)

10 Gachev, V.D. *Germanskii obraz mira. Germaniia v sravnenii s Rossiei [The German Image of the World. Germany in Comparison with Russia]*. Moscow, Akademicheskii proekt; Fond "Mir" Publ., 2019. 855 p. (In Russ.)

11 Gachev, G. "Natsional'nyi kosmo-psikho-logos" ["National Cosmo-Psycho-Logos"]. *Voprosy filosofii*, no. 12, 1994, pp. 57–78. (In Russ.)

12 Genon, R. *Krizis sovremennogo mira [The Crisis of the Modern World]*. Moscow, Eksmo Publ., 2008. 784 p. (In Russ.)

13 Golovanivskaia, M.K. *Mental'nost' v zerkale iazyka. Nekotorye bazovye kontsepty v predstavlenii frantsuzov i russkikh [Mentality in the Mirror of Language. Some Basic Concepts in the Representation of the French and Russians]*. Moscow, Iazyki slavianskoi kul'tury Publ., 2009. 376 p. (In Russ.)

14 Guseva, A.A. Chto takoe grammatika? (Grammatika kak filosofskaia problema) [What is Grammar? (Grammar as a Philosophical Problem)]. *Elektronnyi filosofskii zhurnal Vox / Golos.* Vol. 16 (June 2014). Available at: https://vox-journal.org/content/vox16/Vox16-GusevaAA2.pdf (Accessed 01 May 2021). (In Russ.)

15 Dugin, A.G. *Noomakhiia: voiny uma. Tri Logosa: Apollon, Dionis, Kibella [Noomachia: Wars of the Mind. Three Logos: Apollo, Dionysus, Cybella]*. Moscow, Akademicheskii proekt Publ., 2014. 447 p. (In Russ.)

16 Kanygina, N.V. "Semanticheskoe iadro i periferiia leksiko-semanticheskoi gruppy glagolov ponimaniia v angliiskom iazyke" ["Semantic Core and Periphery of the Lexico-Semantic Group of Verbs of Understanding in the English Language"]. *Mir nauki, kul'tury, obrazovaniia*, no. 5 (36), 2012, pp. 250–252. (In Russ.)

17 Kolesov, V.V. *Russkaia mental'nost' v iazyke i v tekste [The Russian Mentality in Language and Text]*. St. Petersburg, Peterburgskoe Vostokovedenie Publ., 2006. 624 p. (In Russ.)

18 Larina, T.V. *Kategoriia vezhlivosti i stil' kommunikatsii: sopostavlenie angliiskikh i russkikh lingvokul'turnykh traditsii [Category of politeness and communication style: comparison of English and Russian linguistic and cultural traditions].* Moscow, Rukopisnye pamiatniki Drevnei Rusi Publ., 2009. 512 p. (In Russ.)

19 Latypov, N., Vasserman, A. "Predislovie" ["Preface"]. Tetcher, M. *Avtobiografiia [Autobiography].* Moscow, AST Publ., 2014. 798 p. (In Russ.)

20 Losev, A. F. *Mifologiia grekov i rimlian [Mythology of the Greeks and Romans].* Moscow, Mysl', Publ., 1996. 975 p. (In Russ.)

21 Malashchenko, M.V. "Angliiskaia mental'nost' i ee kharakternye osobennosti" ["The English Mentality and its Characteristic Features"]. *Kognitivnaia paradigma mental'nosti v etnolingvokul'turnom prostranstve: Kollektivnaia monografiia [The Cognitive Paradigm of Mentality in the Ethno-Linguistic and Cultural Space: Collective Monograph].* Maikop, Altai State University, 2015, pp. 103–118. (In Russ.)

22 Matezius, V. "O lingvisticheskoi kharakterologii (na materiale sovremennogo angliiskogo iazyka)" ["About Linguistic Characterology (Based on the Modern English Language)"]. *Novoe v zarubezhnoi lingvistike [The New in Foreign Linguistics]*, vol. XXV, Kontrastivnaia lingvistika: Perevody [Contrastive Linguistics: Translations]. Moscow, Progress Publ., 1989, pp. 18–26. (In Russ.)

23 Poroshina, A.M. "Meonal'nost' russkoi rechi" ["The meonality of Russian speech"]. *Vestnik Omskogo universiteta*. 2012. no. 1. pp. 47–49. (In Russ.)

24 Romanenko, Iu.M. *Bytie i estestvo: ontologiia kak tipy filosofskogo znaniia [Being and Nature: Ontology as types of philosophical knowledge].* St. Petersburg, Aleteiia Publ., 2003. 779 p. (In Russ.)

25 Ter-Minasova, S.G. *Voina i mir iazykov i kul'tur [War and Peace of Languages and Cultures].* Moscow, Slovo Publ., 2008. 344 p. (In Russ.)

26 Tul'chinskii, G.V. *Samozvanstvo. Fenomenologiia zla i metafizika svobody [Imposture. The Phenomenology of Evil and the Metaphysics of Freedom].* St. Petersburg, Christian Academy for the Humanities, 1996. 412 p. (In Russ.)

27 Shmelev, A.D. "Terpimost' v russkoi iazykovoi kartine mira" ["Patience in the Russian Language Picture of the World]. *Filosofskie i lingvokul'turologicheskie problemy tolerantnosti [Philosophical and Linguistic-Cultural Issues of Tolerance]*. Moscow, OLMA-PRESS, 2005, pp. 111–124. (In Russ.)

28 Shmelev, A.D. Russkaia iazykovaia model' mira: Materialy k slovariu *[Russian language model of the world: Materials for the dictionary]*. Moscow, Iazyki slavianskoi kul'tury Publ., 2002. 224 p. (In Russ.)

29 Epshtein, M. "Govorit li filosofiia po-russki?" ["Does Philosophy Speak Russian?"]. Snob.ru. Available at: https://snob.ru/profile/27356/blog/132510 (Accessed 01 May 2021).

30 Eko, U. *Poiski sovershennogo iazyka v evropeiskoi kul'ture [The Search for the Perfect Language in European Culture].* St. Petersburg, ALEXANDRIA Publ., 2007. 423 p. (In Russ.)

31 Iakovleva, E.S. *Fragmenty russkoi iazykovoi kartiny mira (modeli prostranstva, vremeni i vospriiatiia) [Fragments of the Russian Language Picture of the World (Models of Space, Time and Perception].* Moscow, Gvovis Publ., 1994. 344 p. (In Russ.)

32 Phillipson, Robert "Linguistic Imperialism". *Researchgate.net.* Available at: https://www.researchgate.net/publication/31837620_Linguistic_Imperialism_R_Phillipson (Accessed 01 May 2021). (In English)

https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-95-111
УДК Ш23(2Рос-4Тве)6-440
ББК 398(470.331)
Научная статья / Research article

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

© 2023 г. М.В. Строганов
г. Москва, Россия

ТВЕРСКИЕ КИТЕЖИ И АТЛАНТИДЫ АРХАИЧЕСКИЙ МИФ В СОВРЕМЕННОМ ИСПОЛНЕНИИ

Аннотация: Город является естественным оформлением человеческой цивилизации, и человек мог начать свое формирование только в городе. Сердцем города был храм, поскольку именно в нем поддерживался обожествляемый огонь и, следовательно, жизнь. Существуют два варианта **мифологического образа** города-храма: непорочный город-дева (Иерусалим) и грешный город-блудница (Вавилон), — и соответственно два варианта судьбы: Китеж и Атлантида. Пространство Тверской области, в том числе города, судьба которых связана с водой, постоянно мифологизируется. В легендах по типу китежской, сообщая об ушедших под воду церквах или населенных пунктах, либо не говорят о причинах этих явлений, либо указывают, что данные катастрофы были наказанием за неназываемые грехи. В начале 2000-х гг. сформировалась легенда родноверческого характера, что Китеж-град (этот Китеж, впрочем, уже не имеет ничего общего с городом-девой) располагался именно в Тверской области, на берегу реки Мологи в Максатихинском районе. Однако к настоящему времени по причине смерти создателя данная легенда перестала быть актуальной и встречается только в документах 2000-х гг. В отличие от *тверского Китежа*, словосочетание *Тверская Атлантида* в последнее время все более устойчиво бытует в Тверской области в качестве туристического бренда. Это понятие распространяется на города, которые были затоплены при строительстве гидроэлектростанций на реке Волге: Корчева, Калязин, вокруг колокольни которого сформировался ряд легенд, и Весьегонск. Тверская Атлантида согласно легенде не была блудницей и погибла не за свои грехи, а по воле советского правительства. Поэтому народное сознание присваивает затопленным объектам свойства святости и чистоты. Тверской Китеж — не Китеж-дева и гибнет по грехам своим, а тверская Атлантида — не Атлантида-блудница, и в рассказах о затопленных городах нет намеков на их греховность, более того, в них подчеркивается святость и праведность. Вместе с тем нельзя сказать, что инвариантные мифологические модели оказались забытыми, однако они работают в настоящее время в противоположном направлении. Эта смена смыслового вектора объясняется тем, что переселение жителей и затопление городов происходило не по Божьей воле, а мирской властью, и жители не осознавали события как наказание за свои грехи. Мышление остается мифологичным, даже если люди не осознают это.

Ключевые слова: город, мифология, легенда, Китеж, Атлантида.

Информация об авторе: Михаил Викторович Строганов — доктор филологических наук, профессор, ведущий 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/0000-0002-7618-7436
E-mail: mvstroganov@gmail.com
Дата поступления: 07.02.2022
Дата одобрения рецензентами: 03.08.2022
Дата публикации: 29.03.2023
Для цитирования: *Строганов М.В.* Тверские Китежи и Атлантиды. Архаический миф в современном исполнении // Вестник славянских культур. 2023. Т. 67. С. 95–111. DOI:https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-95-111

Город — это естественное оформление человеческой цивилизации, и человек изначально мог существовать только в городе. Это руссоизм придумал «неволю душной городов», чтобы противопоставить городскую цивилизацию умозрительно понимаемым «естественным» формам жизни. Но эти естественные формы могли появиться только в условиях человеческого городища, защищавшего человека от наиестественнейших врагов его, обитателей леса. Сердцем города был храм — святилище, в котором поддерживается обожествляемый огонь и, следовательно, жизнь.

Человек — животное сухопутное, и жилье его на земле. Без воды и без воздуха он не может жить, но ни летать, ни плавать всю жизнь он тоже не может. Под ногами его должна быть земля, и обычный город (городище) стоит на земле. И В.Н. Топоров давно уже показал мифопоэтическое осмысление города-алтаря и два варианта его судьбы как города-девы и города-блудницы (Иерусалим и Вавилон, земной Иерусалим и Небесный Иерусалим), которые сформировались в пустынно-иудейском пространстве, однако повлияли на всю мировую традицию [28]. Но в иных природных условиях город-дева и город-блудница приобретали иные обличия, которые в таком парадигматическом ряду еще не были описаны, что и дает нам право обратиться к этому материалу.

Перед лицом врага город-храм может реализовать два варианта судьбы, которые уместно назвать Китежем и Атлантидой. Благочестивый Китеж-дева (не случайно в названии оперы Г.А. Римского-Корсакова имя города объединяется с «девой Февронией») предпочитает гибель поруганию, либо Господь спасает его от поругания сильнейшего врага блаженством смерти. Атлантида же — блудница и погибла, по Платону, по грехам своим, по гордыне и праздности. Современные исследователи не различают судьбы Китежа и Атлантиды [13, с. 723–734], что делает нашу работу актуальной. В собственно русской традиции судьба Китежа оказалась гораздо более актуальной и разработанной. Атлантида же знакома нам гораздо меньше, потому что значительно актуальнее для отечественной традиции был Вавилон, хотя и он уступал по актуальности Китежу.

Реальное положение дел мы попытаемся выяснить, обратившись непосредственно к материалу современной Тверской области, — не потому, что она специфична и уникальна. Как раз напротив, наш материал типичен и тривиален [25, с. 297–305; 21, С. 111–119], но это и делает его показательным и привлекательным для анализа. Мы обратимся к тверскому материалу потому, что пространство Тверской области продолжает оставаться предметом мифологических осмыслений, привлекает к себе внимание не только современных исследователей, но и современных мифотворцев, кото-

рые не менее самого пространства интересны для исследователей. В сборе материала большую помощь оказали мне С.Н. Лебедева, В.В. Цыков и особенно И.С. Тарасова и А.А. Тарасова; всем им я приношу свою благодарность. Информация, представленная со ссылками на этих людей, хранится в архиве автора.

1. Тверские Китежи

Русский Китеж известен с первой половины XIX в., хотя, согласно первой публикации этой легенды, Китеж ушел не под воду, а под землю: «Окружные жители это место считают святынею, и их благоговение, издавна укоренившееся, не ослабевает, но усиливается: они утверждают, что в недрах земли под этим бугром есть город, и что в нем доныне живут святые люди. Знатоки из окрестных жителей указывают приходящим даже части города. Под этими холмами, говорят они, городские стены; и в том месте, где начинается углубление, большие ворота в крепость; под бугром на правой стороне собор Воздвижения Честнаго Креста, подле него Благовещения Пресвятой Богородицы; под бугром на левой стороне Успения Божией Матери» [2, 28]. Вероятно, первым о затопленном Китеже написал В.И. Даль в рассказе «Сухая беда» (1848): «После скучного зимнего переезда прибыл я в чувашскую деревеньку, где приходилось ночевать. Избушки, казалось, вросли в землю; их так занесло сугробами снега, что проезжие, без малейшего преувеличения, глядели с дороги в крестьянские дворы как с горы в пропасть и легко могли бы вывалиться из саней, через тын или кровлю на такой крестьянский двор. Дым валил из труб тут и там из-под снега, и я невольно припоминал сказочные предания о затопленных деревнях с церквами» [38].

Известный и во второй половине XIX в., Китеж стал чрезвычайно популярен на рубеже XIX–XX вв. [30], в первую очередь после публикации очерков В.Г. Короленко «В пустынных местах (Из поездки по Ветлуге и Керженцу)» в широко известной газете «Русские ведомости» в 1890 г. (в переработанном виде см. [33, 34]; однако раздел, посвященный Китежу, в этом издании отсутствовал, так как был напечатан в переработанном виде ранее [35]; в полном виде весь цикл в окончательной редакции см. [36]). Не говорим уже о музыкальных и живописных воплощениях темы. Вполне естественно, что русский Китеж хорошо изучен, и давно замечено, что легенды с аналогичным сюжетом (город, деревня, храм ушли под воду) распространены по всей стране и являются реализацией одной и той же мифологемы [10, 14, 17, 30]. Китеж — это град-дева, по описанию В.Н. Топорова.

В «чистом» виде китежская легенда в Тверском крае встречается очень редко. И «чистый» вид легенды заставляет предполагать, что она записана не аутентично. Например, тверской историк-этнограф В.В. Цыков сообщает: «Под Вышним Волочком в районе Академической дачи по-прежнему верят, что церковь ушла от монголо-татар под землю, и на том месте появилось озеро. Говорят следующее: "Люди ныряли и до креста ногой доставали". Однако каждый раз рассказчики стандартно ссылаются не на себя, а на какого-то знакомого или родственника». Как видим, собиратель не записал текст легенды и пересказывает ее своими словами. Что именно говорили информанты, мы не знаем.

Своеобразной редукцией этих легенд становятся легенды о кладах, которые, как известно, открываются не каждому, а лишь избранному: «А два года назад в местной прессе сообщалось о том, что несколько московских ученых-историков намеревались совершить экспедицию в поселок Труд Фировского района. Они хотели найти серебряный колокол, который жители деревни, что недалеко от Труда, затопили в колодце

в XVII столетии для того, чтобы он, согласно легенде, не попал в руки поляков. Колокол ищут уже триста лет, но пока безрезультатно»[1].

В большинстве мест жители просто сообщают об ушедшей под воду церкви, но не говорят о причинах этого. В.В. Цыков несколько раз пытался найти следы исчезнувших церквей: «В Кувшиновском районе есть озерцо искусственного происхождения не больше 3 метров в глубину. В тех местах рассказывали, что здесь ушла церковь под воду. Я осмотрел все озеро, погружался с маской, за исключением деревьев в нем ничего нет. Выяснилось, что лет 100 назад в холме добывали щебенку, вскрыли водную жилу, и карьер заполнился водой. Так что церкви там никогда не было. <…> Все эти легенды пресные, скучные и одинаковые. Если в первом случае затопление — это продукт человеческой деятельности, то во втором ни одна легенда об ушедших под воду или под землю храмах ни разу не подтвердилась. Так, каждый храм имеет свое свидетельство, и если бы он исчез, об этом тут же стало бы известно». О том же говорит и тверской священник (историк по образованию) Роман Манилов: «Нет ни одного свидетельства тому, что храм уходил под воду или землю. Такими рассказами люди объясняли некие тяжелые события, которые происходили в их местности» (зап. И.С. Тарасова и А.А. Тарасова, 2018).

Гораздо ближе к интересующему нас сюжету следующая легенда:

> Есть в Кашинском районе недалеко от села Савцыно большое озеро. С давних пор прозвали люди это озеро Скорбеж. И прозвали его так не зря. Давным-давно на месте этого озера была деревня Панкратьево. Молодые землю пахали, детей нянчили. Старых людей здесь очень почитали. Все было ладно, все знали свое дело. Земля родила хорошо, была рыхлая да мягкая. И поливать-то ее не поливали, влага сама с низов к растениям подбиралась. И чем уж только панкратьевцы Бога прогневали? — никто не знает. Вот только пошли как-то раз пятеро мужиков на охоту, много утья по болотам поснимали. Долго бродили, притомилися. Легли на бугорке отдохнуть. Ухо землю хорошо слышит. Вот мужики и чуют, как земелька-то гудит под ними. Страшно напугались мужики, да и погода-то с ведра на дождь перебилась. Ливень, а молонье так и сыпют. Не на шутку Илья Пророк на землян осерчал. Но вот мало-помалу дождь стих, ветер разогнал облака, посушились панкратьевцы и решили домой направиться, чай, жены уже разволновались. С утра ушли из дому, а все в пути. Но идут мужики и дороги к дому не узнают: была ровная, нахоженная, лошадьми наезженная, а сейчас словно перепахал ее кто. Одни ямы да трещины. Вышли они на горушку, глядят — только вода перед ними. А деревни-то нет! Испугались дядьки, уж не шутку ли с ними черти играют. К дому ли дорога их вывела? Три дня ходили они, все деревню искали. Да только утонула деревня в грозу вместе с женами, детьми малыми и всем хозяйством. Горько рыдали мужики, родных своих кликали да аукали. Никого так и не скликнули. Побрели тогда мужики к соседям. Приютили их савцынские сельчане. Всяк знает, когда на пожаре дом сгорает, всей деревней помощь окажут. А тут вся деревня пропала, под землю ушла. Нельзя было оставлять мужиков в беде. Хозяйство им всей общиной выправили. Зажили вроде горемычные, да только боль-то не забывается, скорбят они, ходят на воду, плачут. Вот и прозвали это место озером Скорбеж. Давно померли и мужики те, и селяне, что их приютили. А озеро-то так и зовется Скорбеж» (А.Е. Маизина, 73 года, Ю.И. Муриков, 64 года, д. Савцыно Кашинского р-на, 1985. Архивный фонд ЦРФ Государственного Российского Дома народного творчества им. В.Д. Поленова, коллекция М.В. Строганова.).

Легенда эта очевидно не китежского, а атлантического характера: деревня Панкратьево уходит под воду за грехи (правда, неизвестные), а не за праведность. Она была раем Господним на земле: люди жили ладно, земля была плодородна. Катаклизм случился, когда никаких врагов кругом не было, — следовательно, рассуждает народ,

[1] *Чистяков Д.* Рассказы, легенды и правдивые истории о кладах // Тверские поисковики и кладоискатели. URL: https://vk.com/topic-17543342_24515332 (дата общения: 03.09.2020).

местные жители чем-то Бога прогневали. И потопление оказывается не спасением, а наказанием за грехи. Весьма показательно, что исследователи, писавшие о Китеже, не приводят аналогичных легенд из других мест. А известные тексты о затонувших селениях имеют ту же мотивировку затопления, что и Панкратьево на Скорбеже [15, с. 157]. Несомненно, что изначально Китеж — это народная легенда, но позднейшая персонализация ее и избыточное внимание к ней сообщило ей качества, не свойственные народному пониманию. Согласно канонической традиции, народ считает человека тотально виновным и грешным. Никакой город и деревня не могут рассчитывать на спасение, и в нем едва найдется, как в Содоме, лишь один праведник.

Довольно часто легенды об исчезнувших городах встречаются в Рамешковском районе. Недалеко от деревни Жихнево Застолбского сельского поселения на противоположном берегу реки Медведица якобы находился город Кидомля, о существовании которого напоминают курганы (впервые о существовании урочища Кидомля упоминал Ф.Н. Глинка [4]). Краевед В.А. Шаляпин сообщает: «Мне один житель рассказывал, фамилия его Тимофеев, Василий Иванович <…>. Говорил: Виктор, напротив был город, и город этот в одночасье ушел под землю. Ты запомни, мне об этом говорили бабушки, и я тебе об этом говорю. Поэтому вот это вот предание, оно о Кидомле, оно осталось, ну и все подтверждают, что там был город» [20, с. 112]. Аналогичную легенду сообщают и о городе Рахманец, который находился на берегу Медведицы, но выше по течению, в районе деревень Слободиха и Ловцово, на границе сельских поселений Высоково и Никольское в Рамешковском районе: «…вот он в одночасье ушел под землю, или его смыло <…> не говорят <…> а вот еще во многих преданиях говорят, что вот во дворе есть какая-то бездонная яма, то есть обязательно место, где глубину не могли достать, как бы ни мерили… То есть есть какие-то вот такие колодцы, а происхождения их никто не знает, вот рядом, в Жихнево, есть такое место, вот мне один местный житель рассказал, то же самое в районе Никольского, там Ильино, то же самое все говорят о таком же месте, и вот предание о пропавшем городе и предание о бездонной яме оно, как бы, существует» [20, с. 112–113]. Легенду о Рахманце В.А. Шаляпин рассказывал со слов уроженца деревни Слободиха М.Г. Моисеева, который собирал сведения по истории своего рода. «Деды и прадеды Моисеева передавали из поколения в поколение предание о существовании в районе деревни Слободихи городка Рахманец, который в одну из ночей ушел под землю в результате провала. На месте провала образовалось озеро, благодаря протекавшей под городком реке Медведицы. Часть городка, в котором была и своя церковь, уцелела. Это одна из его слобод, которая и получила название Слободиха, став деревней. Почти напротив этой деревни, на другом берегу другая деревня — Ловцово. Ее название по преданию происходило от слова ловить. Жители, спасавшиеся от постигшей городок катастрофы, якобы ловили плывшие по Медведице бревна разрушенных домов городка, построив ниже по течению от Рахманца деревню Ловцово» [12, с. 25]. Местные краеведы отмечают, что на территории Рамешковского района очень много известняка. Видимо, промоины подземных рек образовали пустоты, которые могли вызывать провалы, обрушение земли. Невдалеке от предполагаемых Кидомли и Рахманца есть урочище Бездонник с глубокими пещерами, в которых во время Великой Отечественной войны местные жители прятались от бомбежек, а поблизости есть урочище Каменный яр с сохранившейся булыжной мостовой. Члены клуба любителей Рамешковской старины весной 2014 г. провели разведку этих мест: в районе д. Григорково на противоположном берегу Медведицы обнаружили мостовую, обрывающуюся на крутом берегу реки, а в районе д. Денисово остатки курганов. Еще одну легенду

записала И.С. Тарасова в 2004 г. от жительницы Рамешковского района Евгении Соловьевой: некогда в деревне Могилки случилось что-то страшное, и храм с людьми ушел под землю. С тех пор из-под земли временами раздается колокольный звон и пение ангелов. А на месте церкви остался пустырь, на котором с тех пор никогда ничего не растет. Как следует полагать, эта легенда сформировалась в ответ на потребность объяснить происхождение топонима *Могилки*.

Итак, в легендах тверские деревни и церкви обычно проваливаются сквозь землю, а не под воду. Исключение — легенда, записанная фольклористкой-собирательницей С.Н. Лебедевой в д. Юрьево Торжокского района в июле 2012 г. от З.В. Светловой 1937 г. р.: «...мама вот рассказывала. Прямо вот сейчас поедете, там есть такой Мунихин пруд. Вот если вы сейчас поедете, направо будет. Он уже зарос. Вот мама и говорит: вот, доченька, как татары-то на Торжок напали, в 1200 там каком-то году, и вот здесь церковь под воду ушла. Я говорю: да ты что. Она: да. Я говорю, а чего ж она ушла-то? — А татары-то когда были в Торжке, они ехали по этой дороге, направлялись. И они на конях въехали в церковь. И их Бог наказал, церковь вместе с конями и с татарами ушла под землю. <…> Я гу: мам, неужели там церковь, вот бы раскопать-то. <…> Она говорит: это их Бог наказал: они въехали в церковь на конях. И поэтому там эти лилии-то живые, цветы живые эти растут, больше нигде не растут, только у Полторацких и там». И еще одну такую же легенду С.Н. Лебедева записала в д. Мошенка Осташковского района в июле 2007 г. Здесь церковь уходит под воду вместе с врагами для спасения своих прихожан.

Однако популярность Китежа не давала покоя, и в начале 2000-х гг. сформировалась легенда о том, что Китеж-град располагался в Тверской области: «Краевед, канд. техн. наук Владимир Арсеньевич РАТОВ занимался поисками “Града Китежа” вблизи Удомли и Бежецка Тверской области, описал эти поиски в брошюре: “Найдена культурная и духовная столица древних славян — чудо света — небесный ‘Град Китеж’ — обитель богов ‘Сварга’”» [38, 39, 19][2].

Локализация тверского Китежа «вблизи Удомли и Бежецка» неопределенна. Автор заметки комментирует открытие деликатно: «Доказательств находки “этого Китежа” в Тверской области, кроме биолокационных исследований, пока нет». Но другой сетевой автор называет эти «биолокационные исследования» своими именами: «…находка была сделана экстрасенсорным способом, и в реальности существования такого града существуют большие сомнения» [3].

Краевед Г.С. Горевой в 2004 г. совершил экспедицию к предполагаемому месту нахождения Китежа и в своем отчете пересказал книги В.А. Ратова. Как о доказанных фактах он сообщает

1) о существовании «духовного и культурного центра на реке Мологе — обители Богов “Небесная Сварга”, или в простонародье “Град Китеж”» (вместо Аркаима);

2) о том, что, согласно «древнеславянской “Легенде о Велесе”», «древний герой Велес собирался в “Небесную Сваргу”, дабы очистить свою очерствевшую в боях с врагами душу»;

3) о сходстве топографии берегов Мологи и Нила в Древнем Египте;

[2] Публикация Б. Гурова «Град Китеж — обитель Богов Сварга» (Тверская область, информационно туристический портал. URL: http://obl-tver.ru/zagadochnye-mesta/125-grad-kitezh-obitel-bogov-svarga.html, дата обращения: 03.09.2020) была заблокирована по решению администрации проекта; см. об этом: [5]. Однако информация Б. Гурова продублирована на форуме Кафе-караоке «Гнездо Кота Путешественника»: [6].

4) о том, что «в Китеже-Сварге имелась даже древняя обсерватория для определения дней обрядов и праздников», а «к северо-востоку от культового города находилось сдерживаемое плотиной озеро Светлояр», а «в недрах горы Алатырь было спрятано духовное наследие ариев — несметные духовные и материальные сокровища» [19, 5].

Здесь мы видим весь «джентльменский набор» родноверия, вплоть до «Велесовой книги». Родноверов не интересует исконное значение Китежа как града-девы. Для них слово *Китеж* нужно только в качестве раскрученного бренда, потому что град Китеж — это, якобы, простонародное название «Небесной Сварги». Людей, которые опираются на экстрасенсорные аргументы, бессмысленно спрашивать «почему». Впрочем, после смерти В.А. Ратова в 2013(?) г. новые сведения о Небесной Сварге не поступали.

Но зато москвичка Г.В. Конышева, изучавшая пространство Тверской области по картам Google, создала серию видеофильмов «Тайны круглых озер», посвященных «уничтоженным городам Руси»[3], где пытается внушить, что ряд озер из числа Петровских (Кимрский район) и еще какие-то без названия имеют круглую форму и являются следами воронок, образовавшихся вследствие бомбежек архаических славянских городов. При переходе от фильма к фильму выясняется, что население городов имело развитую цивилизацию, инфраструктуру (это слово автор повторяет бесконечно) и письменность — руны, которые автор частично расшифровала, что после В.А. Чудинова, на которого она ссылается, сделать достаточно просто. Расположение этих городов по строго ориентированным на картах Google линиям что-то доказывает. Г.В. Конышева не упоминает Китеж, от легенды остается только круглое озеро, хотя и его, бывает, теснят озера иной формы. Но тайна озера остается.

2. Тверская Атлантида

В отличие от *тверского Китежа*, словосочетание *Тверская Атлантида* в последнее время устойчиво бытует в Тверской области. Тверской государственный объединенный музей, Министерство туризма Правительства Тверской области и авторы книги «Тверская Атлантида» [12] используют это название как туристический бренд и разрабатывают такой экскурсионный маршрут по затопленным населенным пунктам или строениям.

В 1930–1950-х гг. при строительстве гидроэлектростанций в СССР было затоплено девять городов, из них семь на Волге, — некоторые полностью, некоторые частично. Город Корчева попал в зону затопления в 1932 г. при строительстве канала «Москва-Волга». От старой Корчевы осталось кладбище с остатками фундамента Казанской церкви и одно каменное здание. В ясную погоду планировка улиц и некоторые строения просматриваются с водного транспорта.

[3] Тайны круглых озер. Уничтоженные города Руси // Yandex.ru. URL: https://yandex.ru/video/search?text=Тайны круглых озер. Уничтоженные города Руси.&lr=14&redircnt=1598952426.1 (дата обращения: 03.09.2020); Тайны круглых озер. Уничтоженные города Руси. Ч. 2. Тверской узел // Yandex.ru. URL: https://yandex.ru/video/search?filmId=14495627451022613121&text=тайны+круглых+озер+галина+конышева&noreask=1&path=wizard&redircnt=1598952568.1&url=http%3A%2F%2Fok.ru%2Fvideo%2F12425954616 (дата обращения: 03.09.2020); Тайны круглых озер. Ч. 4. Что скрывают болота Тверской губернии? // Yandex.ru. URL: https://yandex.ru/video/preview/?filmId=18239286311308647 82&text=тайны+круглых+озер+галина+конышева&noreask=1&path=wizard&redircnt=1598952568.1&url=http%3A%2F%2Fwww.youtube.com%2Fwatch%3Fv%3D4oDJMmlLIy4 (дата обращения: 03.09.2020).

Около двух третей территории города Калязина в 1935 гг. было затоплено при строительстве Угличской гидроэлектростанции. Об исторической застройке города напоминает торчащая из воды пятиярусная колокольня Никольского собора, ставшая одной из достопримечательностей Центральной России [14]. Словно в насмешку колокольню затопленного, погубленного Калязина современные журналисты называют «символом непотопляемой православной России» [8], «символом стойкости православной России» [24], «символом гордой и непотопляемой России» [1]. Особое место в этом новом мифотворчестве занимает колокол:

> ...колокольня уже давно обросла мифами и легендами — в том числе и легендой о затопленном колоколе: висевший в верхнем ярусе колокольни, он не проходил в арочный проем, и колокол решили опустить ярусом ниже, где проем был больше. При опускании он рухнул на поставленные ниже лаги, те не выдержали огромной массы, и колокол проломил их, что произошло и со всеми перекрытиями до самого подвала. Приближался паводок, и колокол решили не поднимать. А к наступлению лета, когда паводок спал, оказалось, что подвал затоплен водой.
>
> Про колокол забыли, пока он сам не напомнил о себе в начале июня 1941 года: в ночь на 22 июня он бил набат часто и сильно. И так, по легенде, повторялось много раз накануне важных событий: колокол звонил в начале зимы 41-го, перед контр наступлением под Москвой, перед Сталинградской и перед Курской битвами. Бил колокол в конце апреля 45-го и накануне бомбардировок Хиросимы и Нагасаки. Очевидцев, слышавших звон предсказателя страшных событий, найти невозможно, но легенда существует и завораживает туристов до сих пор [1].

Или:

> Калязинцы обязательно расскажут вам, что иногда, очень редко и почти неслышно, где-то там, глубоко вод водой, раздается тяжелый звук того самого императорского колокола. Говорят, впервые его удары услышали в начале июня 1941 года, сначала тихо и редко, а в ночь на 22 июня — часто и сильно. Звон повторился в конце апреля 1945 года.
>
> По окончании войны было решено исследовать, что же происходит там, под водой. Водолазы подняли на берег язык колокола. Но колокол зазвонил снова, громко и тревожно, 5 октября 1948 года, а 6 октября произошло страшное землетрясение в Ашхабаде.
>
> После появления земляной насыпи колокол замолчал. Будем надеяться, что в преддверии чего-то лучшего. Так хочется в это верить [23].

«Есть поверье: если прикоснешься к ее древним стенам рукой и загадаешь желание — обязательно сбудется. А еще местные жители уверяют, что иногда ночью над водой можно услышать тихую печальную музыку и плач. Говорят, это колокольня скорбит о прошлом» [18, 7, 9].

О появления насыпи говорит и другой источник: «Существует интересная версия, что насыпь сделали, чтобы не слышать набата 501-килограммового колокола, который остался в подвале колокольни и своим звоном предвещает большие и малые события в жизни страны» [23].

Некоторые туристы сами слышали этот колокол: «Нет, ну не могли мы всей семьей сойти с ума! Мы действительно слышали этот звон. Несколько негромких ударов. Их носил яростный ледяной ветер над Калязинским водохранилищем. Колокол бил будто бы где-то рядом. Но точно не на действующем храме у въезда в город — там служба давно закончилась, мы даже не смогли свечи поставить, двери — на замке. Откуда тогда звон? Задумчивый… Скорбный…» [22].

Город Весьегонск был затоплен в 1939 г. при создании Рыбинского водохранилища, сохранились только Троицкая и Казанская церкви и кладбищенская церковь

Иоанна Предтечи. Увидеть затопленный Весьегонск можно сегодня, когда зимой выпало мало снега и когда резко сбрасывают уровень воды. Тогда у жителей в городе пересыхают колодцы, вода уходит, открывая практически весь некогда затопленный город. Местное население сравнивает его с кладбищем. Вот рассказ председателя местного клуба краеведов, записанный в 2015 г.:

> — Мы едем уже по старому городу <…>. Эта дорога идет по улице, когда-то шедшей к главному собору города — Богоявленскому. На фотографиях с воздуха хорошо видно, что вдоль нее расположены камни, оставшиеся от фундаментов домов. <…>
>
> — Когда вода ушла, и я первый раз сюда пришла, возникло тревожное чувство, такое ощущение, что хожу по кладбищу <…>. Хотя фактически это и есть захоронение города [27].

Связь с мертвым городом грозит живым весьегонцам несчастьями и опасностями: «Старый город "не отпускает" своих жителей, заставляя сюда возвращаться вновь и вновь, и, словно магнит, притягивает к себе множество людей со всех уголков страны. Но бывает и беспощаден к нарушившим его покой. Рассказывают, что один из жителей сделал фундамент своего нового дома из камней затопленного города. И все у него пошло наперекосяк. Развалился бизнес, появились огромные долги, разошелся с женой, начал пить. Возможно, это просто стечение обстоятельств, а может быть, и нет…» [27].

Как видим, Тверская Атлантида вовсе не была блудницей и погибла не по грехам, а по воле советского правительства. Поэтому вместо потенциальной вавилонско-блудницической образности актуализируются мотивы святости и чистоты. Мы видели, что Калязин и Весьегонск различаются своими легендами. Однако про оба города упорно говорят, что многие люди, не желая покидать свои жилье, оставались дома, даже приковывали себя и утонули. Так, в Калязине до сих пор верят, что уезжать из своих домов отказались старообрядцы, и их затопили вместе с домами. Подобные рассказы сохранились и в Весьегонске (мотив Лотовой жены).

Однако эта трагическая версия опровергается элементарной логикой: «Чаша водохранилища <…> заполнялась постепенно, на протяжении несколько лет. Так что люди утонуть просто не могли» (архив автора статьи). Журналист передает воспоминания старейшей жительницы Весьегонска М.В. Поленовой (в 2015 г. ей было 93 года):

> Осенью 1939 года пришла директива Волгостроя о начале переселения, и отца Маргариты Владимировны вызвали в горсовет:
>
> — Владимир Ильич, жители отказываются переезжать. Начните переселение. Вы человек уважаемый, за вами люди поедут.
>
> Денег на перенос дома не было.
>
> — Папа поехал в Москву сдавать в комиссионку свое пальто из английского велюра с каракулевым воротником. <…>
>
> Приемщик <…> без разговоров выложил сумму, названную Владимиром Ильичом, — 1200 рублей. На них семья начала переселение.
>
> Собранный на новом месте дом по совету рабочих облили коньяком — чтобы дольше стоял. И, видимо, не зря — Маргарита Владимировна до сих пор в нем живет.
>
> После переноса вода пришла не сразу. Жители еще несколько лет пользовались огородами в старом городе, прежде чем они окончательно скрылись под водой [27].

Наиболее ярко мотив святости мы находим в следующем рассказе. В зону возможного затопления Иваньковского водохранилища входили и село Савватьево и Савватьев монастырь в 14 км от Твери. Настоятель Знаменской церкви села Савватьево

протоиерей Андрей Егоров записал в 2014 г. рассказ местной жительницы М.И. Голядкиной (1929 г. р.), что летом 1933 г. в Савватьево и в Оршу для описи памятников архитектуры и археологии приехала экспедиция Академии наук. Незадолго до этого на окне главного храма расцвел цветок, который цвел круглый год: «И вот окошко у церкви к этой стороне (к селу), рос цвяток зима и лето, и цвел он желтеньки. Ходили смотреть: Батюшки! Цвятет! Мы ходили, вся деревня ходила, кто приезжали — все ходили смотреть. Долго он цвел, лет пять. И потом этот цветок так и погиб. Мы говорили, что-нибудь будет, загубят нашу церьковь» (сообщено И.С. Тарасовой). Однако вода не коснулась монастыря. Он не затонул, его взорвали в 1936 г., причем только со второго раза. Жители села Савватьево живут праведно, что отмечает непрерывно цветущее в течение четырех лет (1933–1936) растение, и село избегает потопления и гибели.

За пределами Волги мы также встречаем аналогичные суждения. Так, город Вышний Волочек известен своей уникальной водной системой, за что его называют Северной или маленькой Венецией. Уроженка Вышнего Волочка журналист и фольклористка И.С. Тарасова говорит: «Корни этой легенды отследить сложно, но о ней говорили еще в 1980-х гг. Главный храм города, собор Богоявления Господня, стоит в самом центре города. Я помню, что в народе ходили слухи, что как только с храма упадет крест, то город затопит полностью, по макушку этого храма. Возможно, легенда эта родилась из постоянного страха жителей перед водохранилищем, которое появилось искусственно в 1719 г. Оно так же, как и каналы, было создано выдающимся гидротехником-самоучкой Михаилом Сердюковым для поддержания судоходного уровня в Вышневолоцкой водной системе, соединившей Балтийское море с Волгой по идее Петра I» (архив автора статьи). Объяснение информанта не совсем точно. Легенда родилась из боязни того, что советская власть закроет храм, вследствие чего разрушится святость и город пропадет. На святость и праведность разрушены не были, церковь не закрыли, крест с купола не сняли, и город подтапливает только во время больших ливневых дождей, а плотина водохранилища прочно держит напор воды.

Итак, мы видим, что тверской (и вообще русский) Китеж — это вовсе не Китеждева, в классическом рассказе об озере Скорбеж деревня Панкратьево гибнет за свои грехи. А позднейшие рассказы о Китеже удерживают только название этого легендарного города, и то как «простонародное», предпочитая ему «исконные» родноверческие неоязыческие именования. Мы видим, что тверская Атлантида — это вовсе не Атлантида-блудница, а достаточно раскрученный административно-спекулятивный бренд. В рассказах о затопленных городах нет никаких намеков на их греховность, а в соседствующих с ними рассказах о других «городах» даже подчеркивается святость и праведность.

Инвариантные мифологические модели как таковые не забыты, но они работают «от противного». Это порождает уже отмеченную нами путаницу Китежа и Атлантиды: «В советские годы Калязину была суждена судьба “волжской Атлантиды”. Как сказочный Китеж-град он должен был уйти под воду при строительстве Угличского водохранилища» [29]. Вполне естественно, что «турист Борис» и не обязан знать те мифологические модели, которые реконструировал В.Н. Топоров. Но во время его путешествия ему все уши прожужжали про Китеж и Атлантиду, книга «Тверская Атлантида» с калязинской колокольней на суперобложке все глаза намозолила. Поэтому вполне естественно, что в своем отчете о путешествии он умело ввернул оба эти слова: недаром ведь ездил. Менее осознанно это смещение Китежа и Атлантиды мы видим и в рассказах о калязинском колоколе. Звонить-то должен колокол Китежа из вод Светлояра, а у нас — колокол

Атлантиды. Поэтому аннотация нового документального фильма «Тверская область — погибшая Атлантида» заканчивается словами: «Тверская область, подобно Атлантиде, погибала за XX век, погибает сейчас, прямо на наших глазах», а на заставке его мы видим изображение церквей[4]. Как можно судить, это смешение обусловлено тем, что переселение жителей и затопление городов происходило не по Божьей воле, а мирской властью, и жители не осознавали их (хотя и могли бы) как наказание за свои грехи. Мышление остается мифологичным, но люди не осознают это.

Список литературы

Исследования

1 *Гавришенко М.* Мифы и легенды Тверского края // Тверские вѣдомости. URL: https://vedtver.ru/news/society/mify-i-legedy-tverskogo-kraya/ (дата обращения: 03.09.2020).

2 *Галай Ю.Г.* Автор первой публикации о Граде Китеже на светлоярском озере С.П. Меледин // Град Китеж, озеро Светлояр в русской культуре: Сборник докладов. Н. Новгород: [б. и.], 1995. С. 38–44.

3 Где же тот самый град Китеж? // Tver.bezformata.com. URL: https://tver.bezformata.com/listnews/tot-samij-grad-kitezh/10983878/ (дата обращения: 03.09.2020).

4 *Глинка Ф.Н.* Мои заметки о признаках древнего быта и камнях, найденных в Тверской Карелии, в Бежецком уезде // Русский исторический сборник. М.: В Университетской тип., 1837. Т. 1. Кн. 2. С. 3–29.

5 «Град Китеж — обитель Богов Сварга» (якобы древняя столица); какой области // Otvet.mail.ru URL: https://otvet.mail.ru/question/12323706 (дата обращения: 01.02.2023).

6 Град Китеж — обитель Богов Сварга // Форум Кафе-караоке «Гнездо Кота Путешественника». URL: http://atv.mybb.ru/viewtopic.php?id=134&p=5 (дата обращения: 16.03.2023).

7 Затопленный город // Странствие.com. URL: http://stranstvie.com/text/189 (дата обращения: 03.09.2020).

8 Колокольня в Калязине — символ непотопляемой православной России // Народный дом. Возрождение исторических и культурных традиций. URL: http://rusnardom.ru/kolokolnya-v-kalyazine-simvol-nepotoplyaemoy-pravoslavnoy-rossii/ (дата обращения: 03.09.2020).

9 Колокольня Никольского собора // Tripadvisor.ru. URL: https://www.tripadvisor.ru/ShowUserReviews-g1801912-d3633036-r504047217-Nikolsky_Cathedral_Bell_Tower-Kalyazin_Kalyazinsky_District_Tver_Oblast_Central.html (дата обращения: 03.09.2020).

10 *Комарович В.Л.* Китежская легенда: Опыт изучения местных легенд: Труды Отдела древней литературы. М.; Л.: Академия наук СССР, 1936. 184 с.

11 *Кременецкая Т.Н.* В Тверском углу: Материалы для энциклопедии «Тверская деревня». М.: [б. и.], 2000. 82 с.

12 *Кременецкая Т.Н., Волчков А.Ю.* Тверская Атлантида: (размышления над руинами) / *Кременецкая Т.Н., Волчков А.Ю.* М.: Миттель Пресс, 2010. 197 с.

[4] Тверская область — погибшая Атлантида. Александр Усольцев (повествование, камера); Александр Иванов (повествование); Павел Долгих (камера, монтаж); Павел Огородников (фотограф) // Youtube.com. URL: https://www.youtube.com/watch?v=KU2aVk9u3QI (дата обращения: 30.01.2022).

13 *Криничная Н.А.* Русская мифология. Мир образов фольклора. Москва: Академический Проект; Гаудеамус, 2004. 1008 с.

14 *Криничная Н.А.* Легенды о невидимом граде Китеже: мифологема взыскания сокровенного града в фольклорной и литературной прозе // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков. Петрозаводск: Петрозаводский государственный университет, 2005. Вып. 4. С. 53–66.

15 *Криничная Н.А.* Мифология воды и водоемов. Былички, бывальщины, поверья, космогонические и этиологические рассказы Русского Севера: Исследования. Тексты. Комментарии. Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2014. 390 с.

16 *Круглов С.Н.* Калязинская колокольня. Б. м.: ИП Верхов С.И., 2016. 32 с.

17 *Кулагина А.В.* Легенда о граде Китеже в свете экспедиционных записей XX – начала XXI века // Народные культуры Русского Севера. Фольклорный энтитет этноса. Архангельск: Поморский университет, 2004. Вып. 2. С. 131–141.

18 Наша Атлантида // Аргументы и факты. № 21. URL: https://tver.aif.ru/archive/1734838?utm_source=aifrelated&utm_medium=click&utm_campaign=aifrelated (дата обращения: 03.09.2020).

19 Привидения в Тверской области // Тверская область, информационно туристический портал. URL: http://vavilon-plen.ru/publ/statistika/prividenija/prividenija_v_tverskoj_oblasti_1/69-1-0-12414 (дата обращения: 03.09.2020).

20 *Подрядчиков В.А., Лапин Н.Н.* Легенды о местонахождении административного центра одной из волостей Бежецкого верха Городец Палец: Материалы экспедиций 2013–2014 годов // Тверское фольклорное поле: Материалы научно-практических конференций 2013–2015 годов: сб. научн. ст. Тверь: ООО «СФК-офис», 2018. Вып. 6. С. 112–116.

21 *Романов К.С.* Сюжет «о граде Китеже» в фольклоре народов мира (на примере русской, американской аборигенной и французской традиции) // Вестник Московского университета. Серия 19 Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2008. № 1. С. 111–119.

22 *Рябцев А.* Затопленная колокольня в Калязине «вышла» воды // Msk.kp.ru. URL: https://www.msk.kp.ru/daily/26216.7/3099874/ (дата обращения: 03.09.2020).

23 *Сердюк В.* Калязин — Тверской «Китеж-граж» // О Твери и не только. История Тверского края: культура, достопримечательности, люди и судьбы. URL: https://v1serdyuk.ru/istoriya/kalyazin-tverskoy-kitezh- (дата обращения: 03.09.2020).

24 «Символ стойкости православной России»: завершена реставрация Калязинской колокольни // Журнал Фома. URL: https://foma.ru/simvol-stojkosti-pravoslavnoj-rossii-zavershena-restavracija-kaljazinskoj-kolokolni.html (дата обращения: 01.02.2022).

25 *Сумцов Н.Ф.* Сказания о провалившихся городах // Сборник Харьковского историко-филологического общества. Харьков: Тип. Губ. прав., 1896. Т. 8. С. 297–305.

26 Тайна всплывшей «Русской Атлантиды» — Никольской колокольни в Калязине — оказалась на поверхности // Tvernews.ru. URL: https://tvernews.ru/news/174469/ (дата обращения: 03.09.2020).

27 Тайны старого города // Отдых в России. URL: http://rustur.ru/tajny-starogo-goroda (дата обращения: 03.09.2020).

28 *Топоров В.Н.* Текст города-девы и города-блудницы в мифологическом аспекте // Исследования по структуре текста. М.: Наука, 1987. С. 121–132.
29 Турист Борис. Тверской Китеж-град ЛОНГРИД // Новости Твери. URL: http://tver-news.net/sport/2019/02/05/5617.html (дата обращения: 03.09.2020).
30 *Шестаков В.П.* Эсхатологические мотивы в легенде о граде Китеже // *Шестаков В.П.* Эсхатология и утопия: Очерки русской философии и культуры. М.: Владос, 1995. С. 6–32.
31 *Шешунова С.* Град Китеж: трансформации образа // Studia Rossica Posnaniensia. Poznań: Adam Mickiewicz University Press, 2003. Vol. XXXI. P. 65–71.

Источники

30 *Даль В.* Картины из русского быта: I. Поверка; II. Беглянка; III. Вор; IV. Сухая беда; V. Находка; VI. Искушение; VII. Цыганка; VIII. Капитанша; IX Кандидаты // Отечественные записки. 1848. № 2. С. 231–264.
31 *Короленко Вл.* В пустынных местах // Русское богатство. 1914. № 5. С. 5 33.
32 *Короленко Вл.* В пустынных местах // Русское богатство. 1914. № 6. С. 70 118.
33 *Короленко Вл.* На Светлояре // Юбилейный сборник Литературного фонда. 1859 1909 / [сост. и ред. С.А. Венгеров]. СПб.: Общественная польза, [1910]. С. 435 444.
34 *Короленко В.Г.* В пустынных местах (Из поездки по Ветлуге и Керженцу) // *Короленко В.Г.* Полн. собр. соч. СПб.: Изд. Т-ва А.Ф. Маркс, 1914. Т. 5. С. 222 317.
35 [*Меледин С.П.*] Китиж на Светлояром озере / Из сведений, доставленных гражданином Семеновским Мелединым // Москвитянин. 1843. Ч. 6. № 12. С. 507–511.
36 *Ратов В.А.* Найдена культурная и духовная столица древних славян — чудо света — Небесный град «Китеж» — обитель Богов «Сварга»: [великая тайна и сокровища Тверской земли]. Тверь: ГЕРС, 2002. 35 с.
37 *Ратов В.А.* Китеж — земная Обитель Богов, как птица Фенист пробуждается из пепла на Моложской земле. Тверь: ГЕРС, 2003. Вып. 2. 31 с.

***

© 2023. Mikhail V. Stroganov
Moscow, Russia

"KITEZHS" AND "ATLANTISES" OF THE TVER REGION: A MODERN VERSION OF THE ARCHAIC MYTH

Abstract: The city is a natural expression of human civilization, and it is the only place where the formation of man could have begun. The temple was the city`s heart, it was there that the deified fire and, consequently, life itself was kept alive. There are two versions of the temple-city: the immaculate virgin-city (Jerusalem) and the sinful harlot-city (Babylon), and respectively two versions of their destiny: Kitezh or Atlantis. The space of the Tver region, including the cities whose destiny is connected with water, is constantly being mythologized. In legends like that of the invisible city of Kitezh they tell about churches or villages that went under water, not specifying the causes of these phenomena, or stressing out that these catastrophes came to be a punishment for

unnamed sins. According to a legend of the early 2000s Kitezh-grad (the Kitezh-city, now no longer having anything in common with the virgin-city) was located exactly in the Tver region, on the bank of the Mologa river in the Maksatikhinsky district. However, by now, after the death of its author, this legend has ceased to be relevant and is found only in the documents of the 2000s. In contrast with *the Tver Kitezh*, the phrase *the Tver Atlantis* has recently become more and more stable in the Tver region as a tourist brand. This concept is applied to the cities that were flooded during the construction of hydroelectric power stations on the Volga river: Korcheva, Kalyazin, the bell tower of which spawned a number of legends, and Vesyegonsk. The Tver "Atlantis" was no harlot, and died not for its sins, but on the orders of the Soviet government. Therefore, the national consciousness confers to the submerged places the qualities of sanctity and purity. *The Tver Kitezh* is not the virgin-Kitezh, and it perishes for its sins, while *the Tver Atlantis* is not the harlot-Atlantis, and the stories of the flooded cities contain no hints of their sinfulness; on the contrary, emphasis is made on their holiness and righteousness. We cannot say that invariant mythological models have been forgotten, but they are working in the opposite direction. This change can be explained by the fact that the relocation of residents and the flooding of cities did not take place "by God's will", but on the decision of the worldly authority, and that their residents did not view those facts as a punishment for their sins. The way of thinking remains mythological, even though people are not aware of the fact.

Keywords: City, Mythology, Legend, Kitezh, Atlantis.

Information about author: Mikhail V. Stroganov — DSc in Philology, Professor, Leading Researcher, A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Povarskaya St. 25, 121069 Moscow, Russia.
ORCID ID: http://orcid.org/0000-0002-7618-7436
E-mail: mvstroganov@gmail.com

Received: February 07, 2022
Approved after reviewing: August 03, 2022
Date of publication: March 29, 2023
For citation: Stroganov, M.V. "The 'Kitezhs' and 'Atlantises' of the Tver Region: a Modern Version of the Archaic Myth." *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2023, vol. 67, pp. 95–111. (In Russ.). DOI: https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-95-111

References

1 Gavrishenko, M. "Mify i legendy Tverskogo kraia" ["Myths and Legends of the Tver Region"]. *Tverskie vѣdomosti.* Available at: https://vedtver.ru/news/society/mify-i-legedy-tverskogo-kraya/ (Accessed 03 September 2020). (In Russ.)

2 Galai, Iu.G. "Avtor pervoi publikatsii o Grade Kitezhe na svetloiarskom ozere S.P. Meledin" ["S.P. Meledin, the Author of the First Publication about the City of Kitezh on Lake Svetloyarsk"]. *Grad Kitezh, ozero Svetloiar v russkoi kul'ture: Sbornik dokladov* [Kitezh City, Lake Svetloyar in Russian Culture: Collection of Reports]. N. Novgorod, [without a publisher], 1995, pp. 38–44.

3 "Gde zhe tot samyi grad Kitezh?" ["Where is that very same City of Kitezh?"]. *Tver. bezformata.com.* Available at: https://tver.bezformata.com/listnews/tot-samij-grad-kitezh/10983878/ (Accessed 03 September 2020). (In Russ.)

4 Glinka, F.N. "Moi zametki o priznakakh drevnego byta i kamniakh, naidennykh v Tverskoi Karelii, v Bezhetskom uezde" ["My Notes on the Signs of Ancient Life

and Stones Found in the Tver Karelia, in Bezhetsky District"]. *Russkii istoricheskii sbornik* [Russian Historical Collection]. Moscow, V Universitetskoi tipografii Publ., 1837, vol. 1, book 2, pp. 3–29. (In Russ.)

5 "'Grad Kitezh — obitel' Bogov Svarga' (iakoby drevniaia stolitsa); kakoi oblasti" ["'Which is the Region of the City of Kitezh – the abode of the Gods of Svarga' (said to be the Ancient Capital)"]. *Otvet.mail.ru* Available at: https://otvet.mail.ru/question/12323706 (Accessed 01 February 2023). (In Russ.)

6 "Grad Kitezh — obitel' Bogov Svarga" ["The City of Kitezh is the abode of the Gods of Svarga"]. *Forum Kafe-karaoke "Gnezdo Kota Puteshestvennika"* [*Forum Cafe-karaoke "Nest of the Traveler's Cat"*]. Available at: http://atv.mybb.ru/viewtopic.php?id=134&p=5 (Accessed 16 March 2023). (In Russ.)

7 "Zatoplennyi gorod" ["Flooded city"]. *Stranstvie.com.* Available at: http://stranstvie.com/text/189 (Accessed 03 September 2020). (In Russ.)

8 "Kolokol'nia v Kaliazine — simvol nepotopliaemoi pravoslavnoi Rossii" ["The Bell Tower in Kalyazin is a Symbol of Unsinkable Orthodox Russia"]. *Narodnyi dom. Vozrozhdenie istoricheskikh i kul'turnykh traditsii* [*Narodny dom. Revival of Historical and Cultural Traditions*]. Available at: http://rusnardom.ru/kolokolnya-v-kalyazine-simvol-nepotoplyaemoy-pravoslavnoy-rossii/ (Accessed 03 September 2020). (In Russ.)

9 "Kolokol'nia Nikol'skogo sobora" ["Bell Tower of St. Nicholas Cathedral"]. *Tripadvisor.ru.* Available at: https://www.tripadvisor.ru/ShowUserReviews-g1801912-d3633036-r504047217-Nikolsky_Cathedral_Bell_Tower-Kalyazin_Kalyazinsky_District_Tver_Oblast_Central.html (Accessed 03 September 2020). (In Russ.)

10 Komarovich, V.L. *Kitezhskaia legenda: Opyt izucheniia mestnykh legend: Trudy Otdela drevnei literatury* [*The Kitezh Legend: Experience in Studying Local Legends: Proceedings of the Department of Ancient Literature*]. Moscow, Leningrad, Akademiia nauk SSSR Publ., 1936. 184 p. (In Russ.)

11 Kremenetskaia, T.N. *V Tverskom uglu: Materialy dlia entsiklopedii "Tverskaia derevnia"* [*In the Tver Corner: Materials for the Encyclopedia "Tver Village"*]. Moscow, [without a publisher], 2000. 82 p. (In Russ.)

12 Kremenetskaia, T.N., Volchkov, A.Iu. *Tverskaia Atlantida: (razmyshleniia nad ruinami)* [*The Tver Atlantis: (reflections on the Ruins)*], Kremenetskaia, T.N., Volchkov, A.Iu. Moscow, Mittel' Press, 2010. 197 p. (In Russ.)

13 Krinichnaia, N.A. *Russkaia mifologiia. Mir obrazov fol'klora* [*Russian Mythology. The World of Folklore Images*]. Moscow, Akademicheskii Proekt Publ., Gaudeamus Publ., 2004. 1008 p. (In Russ.)

14 Krinichnaia, N.A. "Legendy o nevidimom grade Kitezhe: mifologema vzyskaniia sokrovennogo grada v fol'klornoi i literaturnoi proze" ["Legends of the Invisible City of Kitezh: the Mythologem of the Recovery of a Hidden City in Folklore and Literary Prose"]. *Evangel'skii tekst v russkoi literature XVIII–XX vekov* [*The Gospel Text in Russian Literature of the 18–20 Centuries*]. Petrozavodsk: Petrozavodsk State University Publ., 2005, Vyp. 4, pp. 53–66. (In Russ.)

15 Krinichnaia, N.A. *Mifologiia vody i vodoemov. Bylichki, byval'shchiny, pover'ia, kosmogonicheskie i etiologicheskie rasskazy Russkogo Severa: Issledovaniia. Teksty. Kommentarii* [*The Mythology of Waters. Bylichki, Byvalschiny, Beliefs, Cosmogonic and Etiological Narrations of the Russian North: Research. Texts. Comments*]. Petrozavodsk, Karelian Research Centre of the RAS Publ., 2014. 390 s. (In Russ.)

16 Kruglov, S.N. *Kaliazinskaia kolokol'nia* [*Kalyazin's Bell Tower*]. Without a place, IP Verkhov S.I. Publ., 2016. 32 p. (In Russ.)

17 Kulagina, A.V. "Legenda o grade Kitezhe v svete ekspeditsionnykh zapisei XX – nachala XXI veka" ["The Legend of the City of Kitezh in the Light of Expedition Records of the 20 – early 21 century"]. *Narodnye kul'tury Russkogo Severa. Fol'klornyi entitet etnosa* [*Folk Cultures of the Russian North. Folklore Entity of an Ethnic Group*]. Arkhangel'sk, Pomorskii universitet Publ., 2004, vol. 2, pp. 131–141. (In Russ.)

18 "Nasha Atlantida" ["Our Atlantis"]. *Argumenty i fakty.* No. 21. Available at: https://tver.aif.ru/archive/1734838?utm_source=aifrelated&utm_medium=click&utm_campaign=aifrelated (Accessed 03 September 2020). (In Russ.)

19 "Privideniia v Tverskoi oblasti" ["Ghosts in the Tver Region"]. *Tverskaia oblast', informatsionno turisticheskii portal* [*Tver Region, Tourist Information Portal*]. Available at: http://vavilon-plen.ru/publ/statistika/prividenija/prividenija_v_tverskoj_oblasti_1/69-1-0-12414 (Accessed 03 September 2020). (In Russ.)

20 Podriadchikov, V.A., Lapin, N.N. "Legendy o mestonakhozhdenii administrativnogo tsentra odnoi iz volostei Bezhetskogo verkha Gorodets Palets: Materialy ekspeditsii 2013–2014 godov" ["Legends about the Location of the Administrative Center of one of the Municipalities of the Bezhetsky Verkh, Gorodets Palets: Materials of Expeditions of 2013–2014"]. *Tverskoe fol'klornoe pole: Materialy nauchno-prakticheskikh konferentsii 2013–2015 godov: sbornik nauchnykh statei* [*Tver Folklore Field: Materials of Scientific and Practical Conferences 2013–2015: Collection of Scientific Articles*]. Tver', OOO "SFK-ofis" Publ., 2018, vol. 6, pp. 112–116. (In Russ.)

21 Romanov, K.S. "Siuzhet 'o grade Kitezhe' v fol'klore narodov mira (na primere russkoi, amerikanskoi aborigennoi i frantsuzskoi traditsii) ["The Story "about the City of Kitezh" in the Folklore of the Peoples of the World (on the Example of Russian, American Aboriginal and French Traditions)"]. *Vestnik Moskovskogo universiteta*, Series 19 Lingvistika I mezhkul'turnaia kommunikatsiia [Linguistics and Intercultural Communication], no. 1, 2008, pp. 111–119. (In Russ.)

22 Riabtsev, A. "Zatoplennaia kolokol'nia v Kaliazine 'vyshla' iz vody" ["The Flooded Bell Tower in Kalyazin 'came out' of the Water"]. *Msk.kp.ru.* Available at: https://www.msk.kp.ru/daily/26216.7/3099874/ (Accessed 03 September 2020). (In Russ.)

23 Serdiuk, V. "Kaliazin — Tverskoi 'Kitezh-grad'" ["Kalyazin — Tverskoy 'Kitezh-grad'"]. *O Tveri i ne tol'ko. Istoriia Tverskogo kraia: kul'tura, dostoprimechatel'nosti, liudi i sud'by* [*About Tver and not only. The History of the Tver Region: Culture, Sights, People and Destinies*]. Available at: https://v1serdyuk.ru/istoriya/kalyazin-tverskoy-kitezh- (Accessed 03 September 2020). (In Russ.)

24 "'Simvol stoikosti pravoslavnoi Rossii': zavershena restavratsiia Kaliazinskoi kolokol'ni" ["'Symbol of the Steadfastness of Orthodox Russia': the Restoration of the Kalyazinskaya Bell Tower has been Completed"]. *Zhurnal Foma.* Available at: https://foma.ru/simvol-stojkosti-pravoslavnoj-rossii-zavershena-restavracija-kaljazinskoj-kolokolni.html (Accessed 01 February 2022). (In Russ.)

25 Sumtsov, N.F. "Skazaniia o provalivshikhsia gorodakh" ["Tales of the Cities Gone Underground"]. *Sbornik Khar'kovskogo istoriko-filologicheskogo obshchestva* [*Collection of the Kharkiv Historical and Philological Society*]. Khar'kov, Tip. Gub. prav., 1896, vol. 8, pp. 297–305. (In Russ.)

26 "Taina vsplyvshei 'Russkoi Atlantidy' — Nikol'skoi kolokol'ni v Kaliazine — okazalas' na poverkhnosti" ["The Mystery of the Surfaced 'Russian Atlantis" — the Nikolskaya

Bell Tower in Kalyazin — appeared on the Surface"]. *Tvernews.ru.* Available at: https://tvernews.ru/news/174469/ (data obrashcheniia: 03.09.2020). (In Russ.)

27 Tainy starogo goroda // Otdykh v Rossii. Available at: http://rustur.ru/tajny-starogo-goroda (Accessed 03 September 2020). (In Russ.)

28 Toporov V.N. "Tekst goroda-devy i goroda-bludnitsy v mifologicheskom aspekte" ["Text of the City-Virgin and the City-Harlot in the Mythological Aspect"]. *Issledovaniia po strukture teksta* [Studies on the Structure of the Text]. Moscow, Nauka Publ., 1987, pp. 121–132. (In Russ.)

29 Turist Boris. Tverskoi Kitezh-grad LONGRID [Tourist Boris. Tver`s Kitezh-Grad LONGRID]. *Novosti Tveri.* Available at: http://tver-news.net/sport/2019/02/05/5617.html (Accessed 03 September 2020). (In Russ.)

30 Shestakov V.P. "Eskhatologicheskie motivy v legende o grade Kitezhe" ["Eschatological Motifs in the Legend of the City of Kitezh"]. Shestakov V.P. *Eskhatologiia i utopiia: Ocherki russkoi filosofii i kul'tury* [*Eschatology and Utopia: Essays on Russian Philosophy and Culture*]. Moscow, Vlados Publ., 1995, pp. 6–32. (In Russ.)

31 Sheshunova S. "Grad Kitezh: transformatsii obraza" ["Grad Kitezh: transformation of the image"]. *Studia Rossica Posnaniensia.* Poznań, Adam Mickiewicz University Press, 2003, vol. 31, pp. 65–71. (In Russ.)

https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-112-120
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)

© 2023 г. Evgenia V. Mutovkina
Moscow, Russia

SPIRITUAL AND MORAL DIMENSIONS OF THE OLD RUSSIAN LITERATURE OF THE 11–12 CENTURIES (PHILOSOPHICAL AND CULTURAL ESSAY EXPERIENCE)

Abstract: The purpose of the study is to consider Old Russian literature of the XI–XII centuries within the context of Russian culture, which is of lasting significance. The main tasks are to comprehend high spirituality, patriotic love, and Christian universalism, as well as to identify the spiritual and moral dimensions of Old Russian literature. Mental constructions are embodied in the diversity of cultural creations, and their objective, comprehensive analysis requires involvement of not only verbal, but also non-verbal monuments. The attraction to a lively vivid word, a special interest in moral, historical subjects may be considered as certain advantages, because they raised the philosophical significance of culture as a whole and were addressed to the most topical issues of historical life. Following the development of Russian philosophical thought of the 11–12 centuries, we can trace the process of its gradual formation and the development of sustainable traditions. In the Old Russian milieu, certain notions about the development of world and domestic thought are being formed, and what can be called historical and philosophical knowledge is arising. A lot of research by historians, philosophers, and art historians addressed the relations of old Russian culture with Russian culture of 17–20 centuries. One of the vital tasks of modern Russian philosophical thought is the recognition of its unity with the more than a thousand-year-old tree of Russian culture, the development of those enduring values that were created by our people over many centuries of their constant creative work.

Keywords: Typological, Philosophy of History, Existence, Spiritual, Moral, Heritage, Research, Annals.

Information about the author: Evgenia V. Mutovkina — Senior Teacher, A.N. Kosygin Moscow State Textile University, Institute of Slavic Culture, Hibinsky Pr., 6, 129337 Moscow, Russia.
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-1400-9247
E-mail: e-mutovkina@yandex.ru

Received: May 16, 2022
Approved after reviewing: July 29, 2022
Date of publication: March 29, 2023
For citation: Mutovkina, E.V. “Spiritual and Moral Dimensions of the Old Russian Literature of the 11–12 Centuries (Philosophical and Cultural Essay Experience).” *Vestnik slavianskikh kul’tur*, 2023, vol. 67, pp. 112–120. (In English).
DOI: https://doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-112-120

© 2023 г. Е.В. Мутовкина
г. Москва, Россия

ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ДРЕВНЕРУССКОЙ КНИЖНОСТИ XI–XII ВВ. (ОПЫТ ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОГО ЭССЕ)

Аннотация: Цель статьи — рассмотреть духовно-нравственное измерение древнерусской книжности XI–XII вв. в рамках русской культуры, которая имеет непреходящее значение. Основные задачи — осмысление высокой духовности, патриотической любви и христианского универсализма, а также выявление духовно-нравственных измерений древнерусской книжности. Ментальные конструкции воплощены в разнообразии культурных творений, и их объективный, всесторонний анализ требует привлечения не только вербальных, но и невербальных памятников. Тяготение к живому яркому слову, особый интерес к нравственным, историческим сюжетам, эти черты можно рассматривать как определенные преимущества, потому что они поднимали философское значение культуры в целом и были обращены к самым животрепещущим вопросам исторической жизни. Прослеживая развитие русской философской мысли XI–XII вв., мы можем увидеть процесс ее постепенного становления и развития устойчивых традиций. В древнерусской среде формируются определенные представления о развитии мировой и отечественной мысли, зарождается то, что можно назвать историко-философским знанием. Много исследований историков, философов и искусствоведов было посвящено связям древнерусской культуры с русской культурой XVII–XX вв. Одной из жизненно важных задач современной русской философской мысли является признание ее единства с более чем тысячелетним древом русской культуры, развитие тех непреходящих ценностей, которые были созданы нашим народом за многие века его постоянного созидательного труда.
Ключевые слова: типологический, философия истории, бытие, духовный, нравственный, наследие, исследование, летописи.
Информация об авторе: Евгения Викторовна Мутовкина — старший преподаватель, Российский государственный университет им. А.Н. Косыгина, Институт славянской культуры, Хибинский пр., д. 6, 129227 г. Москва, Россия.
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-1400-9247
E-mail: e-mutovkina@yandex.ru
Дата поступления статьи: 16.05.2022
Дата одобрения рецензентами: 29.07.2022
Дата публикации: 29.03.2023
Для цитирования: *Мутовкина Е.В.* Духовно-нравственное измерение древнерусской книжности XI–XII вв. (опыт философско-культурологического эссе) // Вестник славянских культур. 2023. Т. 67. С. 112–120.
DOI: https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-112-120

At the center of art and literature throughout history, there is a man. As a social being, he does not remain unchanged every time, reflecting the peculiarities of his epoch. The Old Russian society gradually developed its own moral canons of human behavior. Being embodied in the literature of that time, they reflected the combination of archaic phenomena of pagan culture with new forms of feudal Christian ideology. The principle of the formation

of ethical ideas in the 11–12 centuries was the generalization of the phenomena of society, moral relationships of people, and their rethinking on Russian soil. These historical and cultural processes have left imprint on the figurative system of literary monuments having a specific character, since the development of writing in Russia up to the XVII century had a spiritual character.

Our ideals have been inherited from our fathers and grandfathers. They have deep roots in Russian history and culture, their spirit and content are considered to be clearly understandable. In the article, "Conversations about the far and near" D.S. Likhachev wrote: "Нам надо усваивать уроки нашей многовековой культуры, нашей великой литературы, главный среди которых — урок наивысочайшей нравственности" (We need to learn the lessons of our centuries-old culture from our great literature, the main lesson of which is the lesson of the highest morality) [5].

The works, created during that period in Russia, had a tendency to teach "како подобает человеку бытии" (how a person should be) [6]. They preached historiosophical ideas about the requirements imposed on the individual in certain situations about the qualities of a character necessary to fulfill the duties assigned to a person. The great spiritual and moral themes that worried the old Russian scribes and transferred them into literature have not lost their relevance today. The spiritual wealth of old Russian literature is great and it was a part of reality and one of the ways to transform the world around us. The forms of social existence, the relationships between people, found a peculiar reflection in it. The living connection with the ideals of time, the height of moral consciousness, and the desire to answer the main questions of existence and affirm goodness and justice, determined the instructive and educational pathos of the works of old Russian literature.

The literature of that remote time is very complex and diverse: the didactic works of the 11–12 centuries contained the ideals of forgiveness, humility, and the obedience to the authorities, explained by the historical development of Russian society in the Middle Ages. The struggle of ideas, the intensive attempts of various groups of Russian society in the 11–12 centuries to influence human consciousness, eradicating the remnants and correcting faults were embodied in the works of ancient Russian writers. The old Russian literature must have been filled with high spirituality and wisdom, reflecting alongside the positive ideal, all the negative features of Russian society. The works are thought to have been active participants in the life of the past centuries. The best ethical traditions, particularly the moral ideal of self-awareness and patriotism, can and should serve the cause of forming the moral views of a modern generation. Finding a different context in old truths, perceived as having an aesthetic and cognitive value, is the main sense of studying Russian literature of the 11–12 centuries. "Чем ближе мы возвращаемся к Древней Руси и чем пристальнее начинаем смотреть на нее, не через окно прорубленное Петром в Европу, а теперь, когда мы восприняли Европу как свою, которая оказалась для нас окном в Древнюю Русь, на которую мы глядим как чужие — извне, тем яснее для нас, что в Древней Руси существовала своеобразная и великая культура — культура невидимого града Китежа, как бы незримая, плохо понятая и плохо изученная, не поддающаяся измерению нашими европейскими мерками высоты культуры и не подчиняющаяся нашим шаблонным представлениям о том, какой должна быть настоящая культура" (The closer we return to Ancient Russia and the more closely we begin to look at it, not through the window that Peter cut into Europe, but now that we have perceived Europe as our own, which turned out to be for us a window to Ancient Russia, which we look at as strangers — from the outside, the clearer it is for us that in Ancient Russia there was a peculiar and great culture — the culture of the invisible city of

Kitezh, as if invisible, poorly understood and poorly studied, not measurable by our European standards of culture and not obeying our template ideas about what a real culture should be) [3, c. 4].

Ancient Russian literature had a tendency to reflect real life and and multi-dimensionally embrace it, generalizing both the positive and negative features of social development, creating specifically historical and ethical ideals. Responding to the principle of the aesthetic, it performed moral and educational function, revealing the socially significant ideas of its time. The didactic essence of ancient Russian literature identified the depictions of the beautiful and ugly in human behavior. Russian literature of that time is characterized by high moral standards and patterns of behavior. It presented its moral, social and philosophical ideals declaratively, expressing them not indirectly, but directly subordinating everything to this task, leaving nothing to chance. Ancient Russian writers assigned the title role to the teaching word as a means of having an influence on a person. They honored and glorified the word, that "Слово есть образ дела" (The word is the image of the deed) [8, т. 1, с. 1]. The word has the power to be able to make a person do a decent, noble deed and avert from bad decisions. The purpose of the literature of the 11–12 centuries meant having said reasonable words which would be able to encourage people to be wholly dedicated to a perfect life. The role of the book's edification is thought to have been a guide in order to make a beneficial contribution to the right life choice. The practical purpose of the book for contemporaries and descendants was to fulfill this essential issue. "Не пренебрегай повестью мудрых и упражняйся в притчах их; ибо от них научишься ведению и — как служить сильным" (Do not despise the stories of the wise and live in their parables; for from them you will learn how to lead and how to serve the strong) [1].

The tale of bygone years creates the image of an instructive, all-embracing word, raising the significance of book reading. The chronicler is likely to quote the Slavic princes: Rostislav, Svyatoslav and Kocel turned to the Greek tsar Michael with a request to interpret the holy books in 898; Prince Vladimir Svyatoslavich, who must have loved the book words; prince Yaroslav the Wise [7].

The works of ancient Russian writers determined moral and philosophical issues of existence closely interrelated with political concerns, striving for moral improvement and orientation to the education of the heart. The didactic trend of ancient Russian literature is believed to have been aimed at improving morality. Observations on a person's inner world are considered to have been developed in chronicles, historical stories and legends. The literature of Russia in the 11–12 centuries was a school of life for Russian medieval society. In spite of the fact that the works were different in subject matter and problems, they were united by patriotism. All the moral categories embodied in the teaching works had a socio-class conditionality, and the principles of figurative reflection in literature were subordinated to the interests of the early feudal state.

Analyzing life, the Old Russian writers created ideas about the proper against the background of the ideal transformation of reality and the idealization of specific phenomena. They encouraged people to improve themselves to the level of the ideal. There must have been the principle of the connection of living life with the theoretical categories of the Christian ethical system on the one hand, and the principle of applying theoretical knowledge in practice on the other. The diversity of the life activities of Russian medieval society determined the extended views of the problems of instructive works, from teaching against pagan superstitions and prejudices to edification. The authors rose to the understanding of the most complex ethical criteria, putting them among the eternal truths — religious doctrines.

From teaching sermons on the most important Christian-moral categories to philosophical understanding of the criteria of the Christian ethical system (solemn sermons). All of them equally served the purpose of edifying a person on the right path. The authors of the "common civic virtues" teach perseverance, bravery, indefatigability and courage. They blamed malice, lies, flattery, greed, idleness, anger, fornication. Edification was supposed to be based on the same principles, the most important of which were the systematic recurrence of fundamental truths and the sequence of their presentation with the necessary accessible explanations. The principle of the representation of moral categories in the words of "the Elector of 1076" was based on the awareness of ethical criteria. The former would apply to the metaphor language, making a comparison with the real, well-known phenomena, ordinary symbols' descriptions of scenes from everyday life that serve as an allegory. The principle of gradual increase of difficulty from the simple and habitual to the complex symbolism, allegory and the philosophical understanding of ethical categories is the basis of the method of Kirill Turovsky's solemn words.

These ideological and artistic techniques used in ancient Russian sermons were determined by a single task of the scribes: to form a new person in the conditions of strengthening Christianity as a state ideology. The teachings are thought to have consistently been dominated by the authority of nature, the ancestor, the family, and God's commandment. The latter eventually determined the principle of a moral and Christian background that is uniform and common for all types of didactic works. The idea of the fear of God and excommunication from the kingdom of heaven for earthly sins determined the principle of the image in the edification of the prophets.

Taking into account the principle of contrasting paganism as a symbol of sin with Christianity as a symbol of virtue, the authors of the teachings are believed to have entirely relied on other authorities of significance. Russian writers often used traditional folk views on nature, personifying its phenomena, they would clarify the main concepts of Christian, ethical doctrine, and converse about the unnatural nature of human vices. Based on the principle of education of patriotism, Russian didactic literature of the 11–12 centuries fostered in Old Russian society a high moral sense of civic consciousness. The categories of ethical and aesthetic organically merged in the mind of the medieval writer. Goodness is said to be always beautiful and full of light and glory, whereas evil has a direct connection with darkness and obscuration of mind. An evil person is like a wild beast andeven worse than a demon, because the devil is afraid of the cross, and an evil person doing evil is afraid of nothing and no one. The medieval writer's works are typically based on the contrast of good and evil, ideal and negative characters. He demonstrates that the high moral qualities of a person are the result of his constant hard work and moral feats. He is convinced that "имя и слава почетнее человеку, нежели красота, ибо слава вечно прибывает, а лицо после смерти увядает" (a name and glory are more honorable to a person than beauty, because glory always arrives and the face fades after death) [2]. The notable feature of modern cultural life is the growing interest in the development of the historical past. This gives rise to a sense of the compactness of time, as if a shrinking distance separates modernity from antiquity, causing a heightened sense of historicism, the desire to determine one's own place in the historical connection of times, in the dialogue of the present century with the past. The craving for ancient Russian culture is a symptomatic phenomenon, and it was primarily caused by the intention of turning to their national traditions.

Every culture is likely to look for connections with the past, referring to one of the cultures of the past. For instance, the Renaissance and classicism turned to antiquity, whereas

our modern culture refers to the epochs of the struggle for national independence and to heroic themes. The study of our past can enrich our modern culture. A modern interpretation of the ideas, images and traditions can teach us a lot. A constant active interest in the historical past, including very distant epochs, is stated at various levels of modern public life. The celebrations of the anniversaries of Kiev, Novgorod, Yaroslavl and other ancient cities of our motherland have become truly national events in the cultural life of the country.

"Развитие культуры не есть только движение вперед, простое перемещение в пространстве — переход культуры на новые передовые позиции. Развитие культуры есть прежде всего накопление культурных ценностей" (The development of culture is not only a movement forward; a simple movement in space is the transition of culture to new advanced positions. The development of culture is primarily the accumulation of cultural values) [4, p. 231]. Cultural values do not know aging. In the cultural development of modernity, not only the values that have just been created take part, but also the increasingly significant ones that have been created by the people of the past. The study of the essential cultural monuments of the past can never culminate; it is immortal and allows you to penetrate deeply into the richness of culture. The aesthetic study of monuments of ancient art is important and relevant. The values of the past should become active participants in the life of the present. The issues of interpretation of cultures and individual civilizations are now attracting the attention of historians, philosophers, and literary critics all over the world. The history of culture stands out sharply in the general historical development of mankind. The process of cultural history is not only a process of change, but also a process of preserving the past, the process of discovering the new in the old, the accumulation of cultural values. The continuity of cultural values is their most important property. With the development and deepening of our historical knowledge, the ability to appreciate the culture of the past, humanity gets the opportunity to rely on the entire cultural heritage.

The study of the history of literature, painting, architecture, music is as important as the preservation of cultural monuments. One of the most important evidences of the progress of culture is the development of an understanding of cultural values of the past, the ability to preserve them, accumulate and perceive their aesthetic value. And this development of understanding of other cultures merges to a certain extent with the history of humanism. This is the development of tolerance in the good sense of the word, peacefulness, and respect for people and other people. The discovery of the new in the old accompanies the movement forward and the development of humanism.

The disclosure of the aesthetic value of the monuments of the verbal art of Ancient Russia is a task of great importance. An attempt to reveal the aesthetic value of Old Russian literature was made by F.I. Buslaev, A.S. Orlov, and I.P. Eremin, who made a huge contribution to the understanding of Old Russian literature as art. This study should begin with the discovery of its aesthetic originality, and it is necessary to start with what distinguishes old Russian literature from new literature. Scientific research, on the other hand, should be based on the belief in the cognizability of past cultural values and the possibility of their aesthetic development. We are gradually beginning to realize that the solution to the history of Russian literature in its classical period is impossible without involving the history of ancient Russian literature. The voice of our medieval literature is not loud, and yet it impresses us with the monumentality and grandeur of the whole. It also has a strong folk humanistic principle, which should not be forgotten.

The Tale of Bygone Years is not only a chronicle, our first historical document, it is an outstanding literary work that speaks of a great sense of national identity, a broad view of

the world, and the perception of Russian history as part of the history of the world, connected with it by indissoluble ties. And with what expressiveness and strength, with what human sympathy, the author tells us about the blinding of Vasilka Terebovlsky by rival princes.

Here the Polovtsy are leading Russian prisoners across the steppe. They wander sad, bound by the cold, blackened by the body, wandering through a foreign land with a tongue inflamed with thirst, naked and barefoot. The chronicler thus conveys their conversation: Один говорил: "Я был из этого города", а другой отвечал ему "Я был из того села" (One said: "I was from this city", and the other answered him: "I was from this village") [7]. "Was" and not "is" — for them all in the past. These episodes are great artistic finds worthy of great literature. Ancient Russian literature has the right to a prominent place in the history of human culture and to a high appreciation of its aesthetic merits. Before us is literature that rises above the centuries as a single grandiose whole, as one colossal work, striking us with its subordination to one theme, a single struggle of ideas, contrasts entering into a unique combination. The fashion for Old Russian ceases to be superficial and becomes a deeper and broader phenomenon that is worth looking at. In order to deeply join any of the cultures of the past, there is no need to renounce modernity, to move spiritually into the past, or to become a man of the past. It is unlikely to occur because ancient Russian literature itself was turned into the future, looking for the realization of its ideals not only directly in the present but also in the distant future. In order to understand modernity, to understand the modern era, its greatness, and its significance, it is possible only against a huge historical background. Russian literature, like the literature of the whole world, should be intensively studied throughout its entire course. We must always have a thousand-year perspective of Russian literature. This is important for understanding the present and for penetrating into the future. Tomorrow will continue not only today, but also yesterday and those days that were a long time ago. Modernity can be appreciated only against the background of centuries of history. Our modern literature deserves its assessment from the perspective of the world-historical development of literature.

Ancient Russian writers often talked about the past and the present and rarely recalled the earthly future. Pre-Christian Russia was familiar with two representations of time, circular and epic, and both preserved in oral folk art. The feeling of what was happening was lost in the annually recurring ceremonial calendar holidays, as if everything existed again in the current one, forming a time circle contained within the present. In later epics associated with the events of the 11–12 centuries, the past epic time appears. Any event had a beginning and an end and could not be repeated — it became the past. Christianity brought to Russia new ideas about time and history, closely related to each other. The new time was not closed, although it knew the past and the present, and thus was not like its predecessors. It was not limited to the day and remained open to the future. It was possible to draw a straight line from the present to the past and constantly extend it at the expense of the future. According to the Old Russian writer, this was the exact direction in which time was moving. Linear time has entered the written literature. Under the pen of Nikon, the Pechersk chronicler, historical legends and current events for the first time found their specific place in time-turned into history. Chronology became the basis of chronicles. Its continued evolution is linked to Nestor's work as the compiler of the Tale of Bygone Years. Nestor's exposure to world history through translated Christian literature aided in his understanding of Ancient Russia's role and significance. At the end of the 11 and beginning of the 12 centuries, the development of the linear length of time and history took place. Human history was first predetermined in the imaginations of the writers of the time, and its progression within a specific time range

followed God's plan. The predestination of events occurred when each had to take place in the time allotted to it from above and the chroniclers tried to reflect. According to the Christian view, the development of mankind's history was not limitless, and as a result, the universal end of the world was to arrive on earth, so we can only talk about the relative openness of linear time. Through various prophecies of the church fathers, this earthly future was moving away. Consequently, up to this point there was a concrete earthly future for all people and for each person, limited only by the individual end of death. According to the writers of the epoch of the 11–12 centuries, the concrete future of man is known to God and no one can know it. A true Christian, if there was no will from above, could not predict himself, much less predict the future. The chronicler Nestor tries not to look ahead in specific life cases and not to use the forms of the future tense of the verb to be. Neither the chronicler nor his heroes dared take on the responsibility of boldly predicting that someone would be alive at that time. After all, their fate is entrusted to the will of God.

Nevertheless, in the treaty of Svyatoslav with the Greeks (971), the future tense of the word "to be" is used: "Да аще инъ кто помыслить на страну вашю, да и азъ буду противенъ ему и борюсѧ с нимъ" (Yes, if anyone thinks about your country, and I will be disgusted with him and fight with him) [7]. And then the Russians swear: "Если не соблюдут обещанное, то своим оружием да исечени будем" (If they do not keep what they promised, then let us be with our weapons) [7]. But this is not a prediction of the inevitability, but only a definition of the actions of the Russian prince arising from the stipulated conditions, which are equally possible and impossible in the future. This is an unreal future, because it is conditional. In the cases considered, the writers do not predict or anticipate events, but only make their own assumptions. Unfounded, unsupported predictions of the Magi are condemned by them. But at the same time, they are taken as harbingers of events-signs that are sent from above to warn. It was not by chance that Igor was warned by the eclipse of the sun against an unauthorized campaign of the Polovtsians, which was not coordinated with the elder prince. His outcome as a punishment for ambitious thoughts was predetermined from the very beginning. And the author had no doubt about it. The sign-the eclipse of the sun-was the first harbinger of that. Igor, however, did not heed the warning, and a tragic fate befalls him. The Old Russian scribe was a fatalist. Like the present, the future seemed to him to be a fate. However, boldly describing the present, he was likely to be afraid to look into the future. What is the fate of one person facing the universal earthly end? And therefore, the author of the "Word about Igor's regiment" is limited in the description of earthly life to two times — the past and the present. The original Old Russian monuments to humanity's destiny, which in the Christian worldview is usually marked by a tense experience of the end of the world, the Last Judgment, drew very little attention. The future in the Old Russian chronicles is understood only as a continuation of the present — as a future campaign. The chronicles end with events contemporary to their compilers, remaining open to the future.

Список литературы

Источники

1 Библия. Ветхий завет. Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова. Гл. 8 // Vidania.ru. URL: www.vidania.ru./bible/sir/8.html (дата обращения: 22.02.2022].

2 *Григорьев А.Д.* Повесть об Акире Премудром. М.: Синодальная типография, 1912. 285 с.

3 *Лихачев Д.С.* Заметки о русском (сборник). М.: Колибри, Азбука-Аттикус, 2014. 480 с.

4 *Лихачев Д.С.* Письма о добром и прекрасном / сост. и общ. ред. Г.А. Дубровской. 3-е изд. М.: Детская литература, 1989. 238 с.

5 *Лихачев Д.С.* Прошлое — будущему. Статьи и очерки / *Д.С. Лихачев.* Л.: Наука, 1985. 575 с.

6 *Мономах В.В.* Поучения детям Владимира Мономаха. СПб.: Тип. и лит.Тиханова В.А., 1893. С. 431–434.

7 *Никон, Нестор.* Повесть временных лет. Киев. 1110–1118 // *Кузьмина А.Г., Фомина В.В.* Повесть временных лет. М.: Институт русской цивилизации, Родная страна, 2014. 544 с.

8 *Таранов Т.С.* Анатомия мудрости: 120 философов: в 2 т. Симферополь: Реноме, 1997. Т. 1. 624 с.

Филологические науки
Philological sciences

https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-121-131
УДК 398.9
ББК 82.3
Научная статья / Research article

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

© 2023 г. И. Н. Райкова
г. Москва, Россия

«ВСЯК МАСТЕР НА СВОЙ ЛАД»: МАСТЕР, МАСТЕРСТВО, РЕМЕСЛО В ПАРЕМИЯХ

Аннотация: В статье на русском и иноэтническом материале рассмотрена тематическая группа пословиц и поговорок о мастере, мастерстве, ремесле, материале, инструментах, продукции мастера. Для сравнения привлекается и материал загадок близкой тематики. Выявлены основные традиционные представления о мастере и мастерстве, сходные в различных этнокультурных традициях и актуальные по сей день: мастерство должно приносить доход; любое ремесло необходимо; каждый человек — мастер в чем-то своем; в ремесле нужна специализация; мастерство проявляется и подготовленными учениками; настоящий мастер не дает советов другому и т. п. Конкретные, нередко противоречивые нюансы этих представлений раскрываются в вариантах и этнических версиях паремий. В паремиях речь идет прежде всего о ремесленниках, промысловиках и людях, занимающихся домашним трудом. Мастерство ассоциируется в первую очередь с ручным трудом, реже в русской традиции к категории мастеров относят людей творчества. Паремии подтверждают особый статус кузнеца в мифологии, истории и культуре. Помимо дидактической, информативной, прескриптивной функций, анализируемые паремии выполняют и эмотивную. Загадки близкой тематики ассоциируют человеческое с природным, тем самым утверждая природный источник человеческого мастерства и искусность самой матушки-природы.

Ключевые слова: фольклор, паремии, загадки, мастер, мастерство, ремесло.

Информация об авторе: Ирина Николаевна Райкова — кандидат филологических наук, доцент, профессор, Московский городской педагогический университет, 2-й Сельскохозяйственный пр-д, д. 4, 129226 г. Москва, Россия.
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-9064-3565
E-mail: Nikolavna@inbox.ru

Дата поступления статьи: 18.02.2022
Дата одобрения рецензентами: 19.03.2022
Дата публикации: 29.03.2023
Для цитирования: *Райкова И.Н.* «Всяк мастер на свой лад»: мастер, мастерство, ремесло в паремиях // Вестник славянских культур. 2023. Т. 67. С. 121–131.
DOI: https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-121-131

В традиционной картине мира, нашедшей обобщенное и в то же время конкретно-образное отражение в паремиях, представления о мастере, мастерстве, ремесле, инструменте и материале, которые использует мастер, о его продукции занимают у многих народов не последнее место. Нельзя сказать, что они очень многочисленны, однако довольно устойчивы, существуют в вариантах и разноэтнических версиях, часть из них известна и бытует по сей день. Кроме того, тексты этой группы тематически и семантически связаны с другими важными и более обширными группами — такими, как суждения о труде, ученье, учителе и ученике, опыте, ошибках, человеческих качествах и привычках (ум и глупость, лень, пьянство, воровство и др.). Большую часть анализируемых русских паремий мы находим в разделах собрания В.И. Даля [9] «Ремесло — мастеровой», «Ремесло — снаряд», «Ученье — наука», «Забота — опыт», а также в главе «Труд» из недавно вышедшего словаря-тезауруса русских пословиц, поговорок и метких выражений В.И. Зимина [5].

Для сравнения отметим: в структуре загадки тема мастерства встречается и в такой ключевой части, как отгадка, и в образной замене. В отгадке это «вещный» мир инструментов, материалов, продукции мастеров (например: *В лесу вырос, На стене вывис: На руках плачет, Кто слушает — скачет (Гудок)*[1] [11, с. 40]). Загадка образно воссоздает внешний вид, процесс изготовления, функциональность вещи. В образной же замене загадки, помимо перечисленных категорий вещей, появляется и сам образ мастера, ему уподоблены природные явления (например: *Дед на реке мост мостит — без топора, без клиньев, без подпорок (Мороз)* [10, с. 28]). Интересно, что и в некоторых пословицах мастер и его материал, инструмент фигурируют, как в загадках — в качестве образной замены: мастеру уподобляются другие субъекты — человек вообще, человек в каком-либо статусе родства и т. п. Например: *Каждый человек своему счастью кузнец (и франц. версия: Каждый — мастер своей судьбы* [6, с. 17]); узбек. *Ребенок — глина, мать — гончар*[2]. В такого рода текстах наблюдается особая близость пословиц и загадок, отличие лишь в том, что в пословицах субъекты (человек, ребенок, мать) названы.

Вернемся к паремиям. Вопреки стереотипу о предельной обобщенности, универсальности пословиц и поговорок, лишь немногие из них описывают мастера (искусного мастера, умельца) вообще или характеризуют высокий уровень владения ремеслом, проявляющийся в процессе и результатах работы, плодах трудов, а также призывают стремиться к такому уровню и т. п. Они выполняют информативную, дидактическую, прескриптивную функции в самом общем плане. Например: *Мастер — золотые руки. Мастерству везде почет. Без ремесла как без рук* [5, с. 135]. *Мастера по работе видно. По работе и мастера знать. Руку мастера видно. Всякая работа мастера хвалит. Дело мастера боится* (есть вариант с продолжением, т. е. диалектика заложена даже внутри одной паремии: *а иной мастер дела боится*). Ср. греч.: *Хорошего мастера видно в работе*; швед.: *Дело восхваляет мастера*; казах.: *От имени мастера его творения говорят*; тадж.: *Человек без ремесла как дерево без плодов.*

В большем количестве фольклорных суждений образно раскрываются конкретные, порой противоречивые нюансы актуальных до сих пор представлений народа о мастерстве и мастере, о его материале, инструменте, продукции, взаимодействии с другими мастерами и т. п.

[1] Имеется в виду древнерусский трехструнный смычковый инструмент. Здесь и далее в статье по умолчанию цитируем русские фольклорные тексты, принадлежность же иным этническим традициям специально оговариваем или делаем соответствующие пометы перед цитатой.

[2] Здесь и далее, кроме специально оговоренных случаев, русские паремии цитируем по собранию В.И. Даля [9, с. 347–354, 405, 429–434], пословицы и поговорки других народов мира — по сборнику А.Ю. Кожевникова [8].

— **Мастерство, ремесло** (в паремиях, как и в словаре Даля, это чаще всего синонимы) **может приносить доход**, быть основным источником заработка. Пословица, как известно, лишена прямой назидательности, она не наставляет прямо, а лишь намекает. Поэтому саму возможность допустимо толковать и как долженствование: ремесло должно приносить доход: *Ремесло — (золотой) кормилец.*

При этом мы видим устойчивые метафоры в форме олицетворения и овеществления — само мастерство не просит есть, его не тяжело носить (иметь при себе), т. е. оно не тяготит, не обременяет человека. Следовательно, **на всякий случай стоит им овладеть:**

Мастерства (Ремесла) за плечами не носят, а с ним — добро.
Ремесло за плечами не носят, хлеба не просит, а хлеб дает.
Ремесло пить, есть не просит, а само кормит.
Ремесло плеч не тянет.
Ремесло не коромысло — плеч не оттянет.
Ремесло не коромысло: плеч не отдавит, а век пропитает.

— Любое ремесло, даже самое простое, необходимо и почетно. Каждый человек — мастер в чем-то своем. Не дается одно ремесло — берись за другое.

Всяк мастер на свой лад.
Кто что знает, тем и хлеб добывает.
Худое ремесло лучше хорошего воровства.
Не худое ремесло, кто умеет сделать и весло (вероятно, следует понимать: …но не умеет соорудить всю лодку).

Не умеешь шить золотом, бей молотом.

Если же человек ни к какому занятию не способен, говорят:

Ни в дудочку, ни в сопелочку.

— Бывают мастера-универсалы, которые способны (а иногда и вынуждены) заниматься разнообразными занятиями.

Мастер на все руки (вариант: от скуки на все руки)
Мастер на все руки: и швец, и жнец, и на дуде (и в дуду) игрец.
Сам и сеет, сам и жнет, сам и песенки поет [5, с. 131].
Он все: и повар, и ямщик, и с баклажкой сбитенщик.
Он кучер, он и кухарь, и косарь, и маляр.

Причем эти выражения нередко употребляются и в ироническом модусе, зачастую как самоирония говорящего: народ сомневается, что можно добиться искусности в столь разнородных занятиях, и даже просто сделать их качественно. В других же вариантах утверждается, что универсальные умения полезны:

Мастер на все руки не знает скуки.

Другое известное суждение утверждает, что многое (и разное) уметь — великий дар, только есть один нюанс:

Дай, Боже, все самому уметь, да не все самому делать!
Ладно, коли все сам умеешь; не ладно, коли все сам делаешь.

— Должна быть специализация в занятиях, лучше совершенствоваться в чем-то одном, заниматься своим делом.

Всяк годится, да не на всякое дело.
За все браться — ничего не сделать.

Ср. англ.: *Джек — на все руки мастер, а ни одним мастерством не владеет.*
нем.: *Кто знает много ремесел, станет в конце концов попрошайкой.*
яп.: *Лодкой пусть правит лодочник.*

— Мастер может делать более искусно, качественно то, что, казалось бы, умеют многие. Настоящего мастера можно определить уже в начале процесса работы по тому, как он взялся, с чего начал, по его манере.

Всякий спляшет, да не как скоморох.
Не все пономари, а редко кто не званивал.
Из одной мучки, да не одни ручки.
Коли не ковáль (кузнец), так и рук не погань!
По мерке мастера знать.
По закладке мастера знать.
Клин тесать — мастерство казать.

Ср. казах.: *Настоящего мастера определяют по стуку молотка.*

— Чтобы стать мастером, надо упорно учиться.

По выучке мастера знать.
Мастеру золотые руки в ученье делают.
Не учась и лаптя не сплетешь [5, с. 136].

Ср. морд.: *Без знания и лапоть не сплетешь.*

Плетение лаптей в тех этнокультурных традициях, где повсеместно изготавливали и носили такую обувь, — образец легкого ремесла, доступного большинству людей. Народ подчеркивает: даже в этом простом ремесле не обойтись без знаний, подготовки.

— Мастерство определяется и наличием, и качеством подготовленных учеников, которые продолжат дело мастера. Это, а не только продукция, тоже — плод его трудов:

Всяк мастер на выучку берет, да не всяк доучивает.

Ср. греч.: *Какой мастер, такие и ученики.*

— Настоящий мастер не будет давать советов другому, вмешиваться в его работу.

Мастер мастеру не указ (не указчик).
Мастер мастеру не указывай, а только «бог помочь» сказывай.

— Мастер предпочитает свою продукцию — хотя бы потому, что в ней он уверен. Интересно, что русских версий найти не удалось.

Ср. арм.: *Каждому нравится сделанное им дело.*
чуваш.: *Приготовленное самим — вкусно, приготовленное другим — кисло.*
англ.: *Каждый повар свой борщ хвалит.*
ассир.: *Каждый молочник свою простоквашу хвалит.*
афган.: *Всякому своя вышивка кажется красивой.*

— Без хорошего инструмента (материала) мастер не справится, а, возможно, и вовсе не состоится. Фигура инверсии, когда номинация нужного инструмента выносится в начало паремии, усиливает выразительность:

Без топора не плотник, без иглы не портной.
Топор плотнику — кормилец [5, с. 135].
Без веретена пряжи не спрядешь.
Не припася основы, ткать не садятся.
Без косы и сена не накосишь.
Без клещей кузнец что без рук.
Без снаряда и лаптя не сплетешь.
Худая сбруя — несчастный выезд.
Без снасти только блох ловить.
Была бы курочка — сварит и дурочка.

Ср. белорус.: *Без инструмента и лаптя не сплетешь.*
кит.: *Хочешь делать работу — сначала наточи инструменты.*
яп.: *Пестиком харакири не сделаешь.*

Подчеркивается такой нюанс, что все составные части инструментария должны быть в наличии:

Без нитки иголка швее без толку [5, с. 134].
Ружье без патрона хуже палки [5, с. 134].
Ср. афг.: *Зачем мне лук, если у меня и стрел нет.*

Интересно в связи с этим заметить, что русские выражают некую зависть немцам, у которых есть инструменты на все случаи жизни: *У немца на все струмент есть.*

Однако не менее весомо в паремиях выражается и другое мнение:

— Даже самый лучший инструмент (материал) без умения мастера бесполезен. Многие пословицы подчеркивают, что инструмент — лишь вещь, помогающая и подчиняющаяся мастеру, а не субъект работы. Сам инструмент — плод трудов человека. В этой группе текстов используется та же инверсия, но с отрицанием «не». Кстати, этот ряд пословиц особенно актуален в наши дни, когда нам пытаются внушить, что высокие технологии умнее человека, более искусны, чем он.

Хороша мучка, да не хороши ручки.
Не топор тешет, а плотник.
Не игла шьет, а руки.

Не горшок угодник, а стряпуха.
Не кует железа молот, кует кузнец.
Был бы ловец, а ружье будет.
Не то дорого, что красного золота, а что доброго мастерства.

Ср. яп.: *Без шлифовки и драгоценный камень не заблестит.*

Как видим, у разных народов для образного ряда выбраны самые дорогие материалы (красное золото, драгоценный камень), однако и к ним необходимо приложить мастерство человека. И наоборот, умение может компенсировать некачественный инструмент или материал: яп. *Если умело обращаться, и дурак, и тупые ножницы могут пригодиться.*

Логически проистекает из этого представления следующее:

— Мастеру не стоит винить плохой инструмент (материал, других людей) в своих ошибках.

Мастер глуп — нож туп.
У плохого мастера плохая пила [6, с. 86].
Плохому танцору ноги мешают.

Ср. англ.: *Плохой работник всегда возлагает вину на свой инструмент* [6, с. 86].
абхаз.: *Кто плохо шил, иголку с ниткой винил.*
евр.: *Если девушка плохо танцует, она ругает оркестр.*
мекс.: *Когда повитуха плохая, она ребенка винит.*
яп.: *Не лекарство губит человека, а лекарь.*

— А по поводу **важности наличия специально оборудованного, удобного места для работы мастера** в народе есть противоположные мнения:

Ср. цыг.: *Хороший музыкант и на ногах сыграет.*
лит.: *Хорошая ткачиха выткет ковер и на заборе.*
араб.: *Искусная мастерица может прясть хоть на ноге осла.*
Но вьетн.: *Дурак плетет корзины посреди дороги.*

— Не стоит падать духом из-за ошибок: без них не станешь мастером.

Не испортив дела, мастером не будешь.
На грех мастера нет.

Ср. швед.: *Даже мастер может ошибаться.*
мекс.: *И лучший писарь ставит чернильные пятна, если у него дрожит рука.*
Подмечена и такая особенность мастера:

— Нередко мастер сам остается без своей продукции.

В.И. Зимин замечает: «В обычаях мастеровых было откладывать работу для себя на потом» [5, с. 130]. Без продукции мастера могут остаться и его близкие: до работы на себя и своих близких у настоящего мастера «не доходят руки». Паремии, выражаю-

щие эту идею, основаны на некоем парадоксе, сближаясь тем самым с загадками. Они имеют широкое международное хождение.

Портной без кафтана, сапожник без сапог, а плотник без дверей.
Портной без порток, сапожник без сапог.
Сапожник без сапог, а у плотника окна без наличников [5, с. 130].
Санник да колесник (тележник), а выехать не на чем.
Не проси у кузнеца угольев (либо нет, либо самому надо).

Ср. англ.: *Сын сапожника всегда ходит босиком* [6, с. 78].
исп.: *В доме кузнеца деревянный нож* [6, с. 78].
Белорус.: *Каждая прачка в черной рубашке ходит.*
афг.: *В доме гончара не найдешь целой посуды.*
даргинск.: *У оружейника в ножнах клинка не бывает.*
кит.: *В доме плотника нет скамейки.*
яп.: *Красильщик в некрашеных хакама (шароварах) ходит.*

И мастер может даже погибнуть на своем рабочем месте: прекрасно зная правила безопасности, он пренебрегает ими, когда действует сам. *Кто с дерева убился? — Бортник. — А утонул? — Рыбак.*

Однако есть и другое суждение: *Всякий мастер про себя смастерит.*

— Мастер нередко страдает пристрастием к алкоголю.

Мастеровой, что курица: где ходит, тут и напьется (походя напьется).
Портной — вор, сапожник — буян, кузнец — пьяница.
Сапожник пьяный в стельку, столяр в доску, стекольщик вдребезги.
Дело знает, да зашибает.
У одного было ремесло, да хмелем поросло.

Конечно, народ с сожалением относится к этому факту, но в большинстве случаев лишь констатирует его. Нельзя не согласиться с исследователем А.А. Крикманном, который пишет о подобной модальности пословицы: она «…подразумевает нормы, которые в действительности обычно нарушаются. Мы не можем точно определить, какую степень истинности и универсальности пословица приписывает своему утверждению и нормам» [3, с. 99].

Однако некоторые паремии советуют: *Вино ремеслу не товарищ. Винцо не снасть: дела не управит.*

При этом народ верит: *Мастерство не пропьешь. Без бутылки (поллитра, стакана) не разберешь.*

Какие мастера упоминаются в фольклорных суждениях? Это прежде всего ремесленники, промысловики и люди, занимающиеся разнообразными домашними работами. Мастерство ассоциируется в первую очередь с ручным трудом — «рукомеслом», рукоделием (отсюда и соматический образ руки в его метафорическом и метонимическом значениях), но не обязательно требующим физической силы (вспомним шитье золотом, обработку драгоценных камней и т. п.).

Кузнец вне конкуренции по числу упоминаний, да и сама пословица подчеркивает его особое место среди прочих ремесленников: *Кузнец — всем ремеслам отец* [5, с. 137]. Это обусловлено не только древностью кузнечного ремесла, но и высоким

мифологическим статусом фигуры кузнеца, связанного с огнем, созиданием, творчеством в большинстве мифологий мира, в том числе славянской, а также в фольклорной традиции. Образ кузнеца встречается не только в паремиях, но и в устной прозе: сказках, преданиях, быличках. Интересно, что в известной анекдотической сказке сам царь (в русской традиции конкретно Петр I) состязается с кузнецом в силе, мастерстве и смекалке, и кузнец не уступает царю: «Петр гнет подковы, которые выковал ему кузнец, якобы они фальшивы <…>, а кузнец в отместку гнет (ломает и бросает) серебряные рубли, данные ему царем в уплату» [1, с. 18].

О значимости и определенной «универсальности» кузнеца красноречиво говорит тот факт, что пословица *Куй железо, пока горячо*, в буквальном смысле отмечающая всего лишь тонкости кузнечного технологического процесса, стала употребляться обобщенно, применительно к любому занятию, а не только к означенному ремеслу, и по сей день является одной из общеизвестных русских паремий.

Кроме кузнеца, в паремиях фигурируют мастера следующих специализаций: плотник, столяр, гончар, пряха, швец (швея), ткачиха, портной, сапожник, повар, стряпуха, плетельщик лаптей (лозоплетельщик), охотник (ловец), рыбак, бортник, кучер, ямщик, маляр, ювелир. Часть этих номинаций не употребляется в текстах напрямую, однако мастера «опознаются» по их инструментам и/или продукции.

Из мастеров, занимающихся творчеством, упомянуты только музыкант (игрец) и танцор. Земледелие и скотоводство — отдельные темы в малых жанрах фольклора, однако и в данном корпусе текстов изредка для сравнения упоминаются люди, работающие на земле (косарь, жнец).

Интересно, что сопоставление ремесел и выделение из них наиболее почетных встречается в загадке, где мастера перечислены в образной замене:

Не пахарь, не столяр,
Не кузнец, не плотник,
А первый на селе работник (Лошадь) [11, с. 117].

Так при помощи отрицательного сравнения утверждается превосходство над самими важными «на селе» (а следовательно и над всеми) мастерами незаменимой в хозяйстве лошади.

В более редкой загадке по тому же принципу зашифровано животное рак, но здесь речь не идет о превосходстве его над мастерами, лишь необычная деталь его облика — большие клешни — уподоблены ножницам, без которых мастерам «как без рук», они как бы продолжение их рук: *Ноженки в руках, щетинки в зубах. / Не швец, не сапожник (Рак)* [10, с. 73]. Портной, швея фигурируют и в других (но все же немногих) русских загадках в качестве образной замены: *Не портной, а всю жизнь с иголками ходит (Еж)* [7, с. 98]; *Швея Софья три года сохла, не пила, не ела, на небо глядела (Кол)* [6, с. 113]. Для сравнения: в образной замене некоторых японских загадок предстают музыканты и магические специалисты. Они прямо не названы, но описаны их действия и инструменты: так, капли дождя *ходят вокруг дома, стуча в барабан (вар.: звеня колокольчиками)*, а пчела *кружит вокруг дома, играя на флейте (вар.: бубня сутры)* [4, с. 345, 347][3]. Как видим, посредством образов мастера и мастерства в загадках зашифрованы объекты природного мира.

По поводу *ремесла* в жанре загадки как загаданного объекта (денотата, отгадки) в рамках настоящей статьи нет возможности говорить более подробно: это отдель-

[3] Подробнее см. в нашей статье: [1].

ная интересная тема. Сделаем лишь некоторые наблюдения. Занятия, процессы, как известно, в большинстве этнических традиций загадываются гораздо реже вещей, и загадок о мастерстве, ремесле как таковом нет; но много их — о материалах, инструментах, продукции мастеров. Однако в некоторых текстах загадано конкретное ремесло. Для зашифровки одного и того же явления в загадках различных этносов могут использоваться не идентичные, но схожие образные замены. Так, процесс ручного ткачества, традиционного ремесла, известного разным этносам, представлен звуковыми ассоциациями из области природы: яп. *В густом лесу с криком пролетают дикие утки. — Ткачество* [4, с. 348]; рус. *И стучит, и гремит, молния сверкает, / С одного конца тает, с другого вырастает (Процесс ткачества)* [10, с. 156]. Так народ «слышал» громкий шум движущегося бердышка ткацкого стана. Впрочем, это не самый распространенный в нашей традиции способ иносказательного описания ткачества: чаще бывают описаны различные позы и телодвижения ткачихи, направляя отгадывающих по ложному пути, предполагая «нескромную» отгадку: *Брюхо мну, ноги тру, запихну, выдерну — сощелкнет (Ткачество). Грудью давит, ногами прет, / Расшарашит и воткнет (Ткацкий станок)* [10, с. 156].

Итак, перед нами, казалось бы, специальная, тематически узкая группа паремий, тем не менее сотнями нитей связанная с более общими представлениями о человеке, его качествах, труде, опыте, учениках, ценностях, привычках (в том числе вредных). Это тематическая группа, интересная многим народам мира, причем выражающая и сходные представления. Пословицы и поговорки о мастерстве в разноэтнических версиях и многих вариантах внутри одной этнической традиции спорят друг с другом, убеждают, выражают сомнение, иронизируют, мотивируют, приводят аргументы «за» и «против», т. е., помимо дидактической, информативной, прескриптивной функций, выполняют и эмотивную. Загадки вторят паремиям и поднимают тему мастера и мастерства на более высокий уровень, ассоциируя человеческое с природным, утверждая таким образом природный источник человеческого мастерства и искусность самой матушки-природы.

Список литературы

Исследования

1 *Джанумов С.А., Райкова И.Н.* Петр I и его время в русском песенном и прозаическом фольклоре // Традиционная культура. 2021. Т. 22. № 3. С. 11–25.

2 *Кириллов В.В., Райкова И.Н.* Природный мир и традиционный быт в народной загадке (русско-японские параллели) // II Всемирный конгресс в реальном и виртуальном режиме. Запад — Восток: пересечения культур / Науч.-методич. матер. II Всемирного конгресса в Японии 2019 г. Киото: Tanaka Print, 2019. Т. 2. С. 103–109.

3 *Крикманн А.А.* Некоторые аспекты семантической неопределенности пословиц // Паремиологический сборник. Пословица. Загадка (Структура, смысл, текст). М.: Наука, 1978. С. 105–135.

Источники

4 *Журинский А.Н.* Загадки народов Востока: Систематизированное собрание / сост. А.В. Козьмин. М.: ОГИ, 2007. 536 с. (Нация и культура / Научное наследие: Семиотика).

5 *Зимин В.И.* Словарь-тезаурус русских пословиц, поговорок и метких выражений. М.: АСТ-пресс Школа, 2021. 736 с. (Настольные словари русского языка).
6 Иллюстрированный сборник пословиц и поговорок на пяти языках. Русский, английский, французский, испанский, немецкий / под ред. проф. М.И. Дубровина. М.: Росмэн, 1998. 221 с.
7 *Ковшова М.Л.* Словарь собственных имен в русских загадках, пословицах, поговорках и идиомах. М.: Ленанд, 2019. 352 с.
8 Лучшие пословицы народов мира / сост. А.Ю. Кожевников. М.: Абрис, 2018. 256 с. (Мудрость тысячелетий).
9 Пословицы русского народа: сборник В.И. Даля. 3-е изд., стереотип. М.: Рус. яз.-Медиа, 2007. 814 с.
10 Русские народные загадки Пермского края: сборник фольклорных текстов с комментариями и истолкованиями / сост. И.А. Подюков, А.В. Черных. СПб.: Маматов, 2012. 256 с.
11 Чудеса в решете. Вся русская загадка / <сост. Д.Н. Садовников>. М.: ОЛМА Медиа Групп, 2015. 304 с., ил.

***

© 2022 г. Irina N. Raikova
Moscow, Russia

"EVERYONE IS A MASTER IN HIS OWN WAY": MASTER, SKILL, CRAFT IN PAROEMIAS

Abstract: The paper examines a thematic group of proverbs and sayings about the master, skill, craft, material, tools, and products of the master in Russian and non-ethnic material. It also involves, for comparison, the material of riddles of a similar subject. The study reveals the main traditional ideas about the master and mastery, similar in various ethno-cultural traditions and relevant to this day: mastery should bring income; any craft is necessary; each person is a master in his own realm; craft requires specialization; mastery is determined by trained students; a real master does not give advice to another, etc. The variants and ethnic versions of the paroemias often highlight specific, often contradictory nuances of these ideas. In the paroemias, we are talking primarily about artisans and people engaged in household works. Mastery is associated primarily with manual labor, less often in the Russian tradition, it relates to creative people. The paroemias confirm the blacksmith's special status in mythology, history and culture. In addition to didactic, informative, prescriptive functions, the analyzed paroemias also perform emotive one. Riddles of similar subjects associate the human with the natural, thereby affirming the natural source of human skill and the skill of Mother Nature herself.
Keywords: Folklore, Proverbs, Riddles, Master, Skill, Craft.
Information about the author: Irina N. Raikova — PhD in Philology, Professor, Moscow City University, 2nd Selskokhozyaystvenny Pass. 4, 129226 Moscow, Russia.
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-9064-3565
E-mail: nikolavna@inbox.ru
Received: February 18, 2022

Approved after reviewing: March 19, 2022
For citation: Raikova, I. N. "'Everyone is a Master in his own Way': Master, Skill, Craft in Paroemias." *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2023, vol. 67, pp. 121–131. (In Russ.). DOI: https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-121-131

References

1 Dzhanumov, S.A., Raikova, I.N. "Petr I i ego vremia v russkom pesennom i prozaicheskom fol'klore" ["Peter the Great and His Time in Russian Song and Prose Folklore"]. *Traditsionnaia kul'tura*, vol. 22, no. 3, 2021, pp. 11–25. (In Russ.)

2 Kirillov, V.V., Raikova, I.N. "Prirodnyi mir i traditsionnyi byt v narodnoi zagadke (russko-iaponskie paralleli)" ["The Natural World and Traditional Life in a Folk Riddle (Russian-Japanese Parallels)"]. *II Vsemirnyi kongress v real'nom i virtual'nom rezhime. Zapad — Vostok: peresecheniia kul'tur* [II World Congress in Real and Virtual Mode. West — East: Intersections of Cultures], nauchno-metodicheskie materialy II Vsemirnogo kongressa v Iaponii 2019 g. [Scientific and Methodological Materials of the II World Congress in Japan 2019]. Kioto, Tanaka Print Publ., 2019, vol. 2. pp. 103–109. (In Russ.)

3 Krikmann, A.A. "Nekotorye aspekty semanticheskoi neopredelennosti poslovits" ["Some Aspects of Semantic Uncertainty of Proverbs"]. *Paremiologicheskii sbornik. Poslovitsa. Zagadka (Struktura, smysl, tekst) [Paremiological Collection. A Proverb. Riddle (Structure, Meaning, Text)]*. Moscow, Nauka Publ., 1978. pp. 105–135. (In Russ.)

https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-132-141
УДК 130.2+39+81
ББК 87.21+81
Научная статья / Research article

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

© 2023 г. Ю.У. Каскина
г. Москва, Россия

РАССКАЗ И.С. ШМЕЛЕВА «СВЕЧКА» И СУДЬБА КНЯЗЯ ГОЛИЦЫНА

Аннотация: В рассказе «Свечка» (1924 г.) повествуется об одной огромной образцовой экономии на юге России, само название которой — Стар-Новка — созвучно крымскому Новому Свету, в 1878 г. приобретенному князем Л. С. Голицыным, создавшим в нем винодельческое хозяйство. Судьба Стар-Новки изложена И.С. Шмелевым со слов управляющего, любившего свое дело, но вынужденного после установления советской власти с риском для жизни уехать заграницу. Однако, он и на чужбине продолжает верить в неумирающую человечность. Метафорически «свет в душе» реализован Шмелевым в образе свечки. Дела князя Голицына, 37 лет умело и плодотворно хозяйствовавшего в Новом Свете, постепенно приходили в упадок, имение в 1913 г. было передано в дар Николаю II. Л.С. Голицын скончался в 1915 г., но его потомки — дочь и две внучки — претерпели беды, с которыми сходны события, изображенные в рассказе Шмелева. Под угрозой расстрела в 1918 г. у них изъяли драгоценности, в 1920-х гг. внучек арестовали, мужу одной из них удалось бежать, он обосновался в Париже. Пережитые им реальные события, возможно услышанные Шмелевым, могли стать, на наш взгляд, исторической основой сюжета рассказа «Свечка».

Ключевые слова: Шмелев, «Свечка», Голицын, Новый свет, шампанское, духовность.

Информация об авторе: Юлия Узакбаевна Каскина — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук, Поварская ул., д. 25 а, 121069 г. Москва, Россия.
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-6893-596X
E-mail: kaskina@inbox.ru

Дата поступления статьи: 22.07.***2022***
Дата одобрения рецензентами: 30.07.2022
Дата публикации: 29.03.2023
Для цитирования: *Каскина Ю.У.* Рассказ И.С. Шмелева «Свечка» и судьба князя Голицына // Вестник славянских культур. 2023. Т. 67. С. 132–141.
DOI: https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-132-141

В июле 1924 г. во французских Ландах И. С. Шмелев написал рассказ «Свечка» с подзаголовком: «рассказ управляющего». Повествование ведется от первого лица. Управляющий Алексей Семенович доверительно и дружелюбно обращается к читателю. Это знающий, деловой, увлеченный специалист, потомственный хозяйственник, труженик, работающий не за страх, а за совесть.

Он с гордостью и любовью представляет нам свою «экономию»: «Тридцать два хутора, сахарные заводы, конские, овчарни… Шесть тысяч пар волов, бывало, выедут пахать… — карти-на! Тысяч пятьдесят рабочих проходило за год, со всех концов России…» [13, с. 87].

Далее из рассказа мы узнаем, что власть за это время сменилась восемь раз. Распущенность, бесхозяйственность, наглость представителей новой власти, особенно по сравнению с бывшими хозяевами — князьями, которые «тихо вежливо пройдутся, благодарят» [13, с. 89], резко бросается в глаза. Если раньше хуторяне — богатели, земство — «не знало дефицитов» [13, с. 89], в оранжереях росли персики, шпанские вишни, ананасы, «специалисты-иностранцы поражались, книги о нас писали... Рабочие гордились! "мы стар-новцы!"» [13, с. 89], то теперь все переменилось — восторжествовали грубость, жадность — все выискивали «подземелье со стародавними червонцами» [13, с. 88]; ненасытность — рассказчик сравнивает представителей новой власти с саранчой; глупость — «пшеницы от капусты отличить не может» [13, с. 88]; деспотичность — «капризы, требуют, мандаты эти свои суют, грозят» [13, с. 88]. Вместо прежней упорядоченной, трудовой и осмысленной жизни всюду воцарился полнейший хаос и настоящий разгул анархии.

Меняются и отношения между людьми, превращаясь из возвышенно-восхищенных в недоверчиво-ненавистные. Вот как описан Яков Исаич —старый агент по хлебу — буквально одним предложением, вмещающим и его историю, и характеристику: «поэт своего дела и знаток. Стар-Новку любил как колыбель, — вырос на ней и детей поставил, работал честно…» [13, с. 89]. Симпатия и уважение явственно слышатся в этих словах.

Прямой противоположностью этого героя выглядит приставленный к Алексею Семеновичу матрос Гайка — «ничего не смыслил, был грубоват… Он больше рыскал по подвалам, ревизовал бутылки, и все нашаривал, — да де-жь воны, червонци?!..» [13, с. 87]. Еще хуже был следующий — «"ученый агроном", но без диплома» [13, с. 90].

Будучи истинным патриотом, управляющий остается неподкупным, когда жаждущие наживы спекулянты, пользуясь наступившим безвременьем, хотят купить его образцовое, не до конца подорванное даже в тяжелые дни гражданской войны и революции хозяйство. Стар-Новку он называет жемчужиной, негодует по поводу бесчестных дельцов — «иностранный капитал ввернулся — зацапать русский жемчуг» [13, с. 89]; как специалист очень высоко, но объективно оценивает ее — «наша Стар-Новка, уж плохо-плохо, — миллионов восемь, на прежние!» [13, с. 90].

Любя свое детище всей душой, он относится к усадьбе не просто как к экономически выгодному предприятию, но как к хорошо налаженному хозяйству, созданному поколениями русских людей с душой и со знанием дела. Он решительно заявляет явившемуся к нему адвокату: «Наша Стар-Новка не продается! Можно разорить ее, но не купить» [13, с. 90]. Такому — хозяйственному, ответственному и в то же время глубоко личному отношению к делу всей жизни — вторит и Яков Исаич. Во время обыска он взволнованно произносит: «Стар-Новка — наша, мы на ней родились и на ней умрем… и мы должны ее беречь, как хлеб!..» [13, с. 91].

Столь трепетное и ответственное отношение к делу отчетливо перекликается с верной, на наш взгляд, мыслью И.А. Ильина о том, что «хозяйственный труд имеет духовную природу» [2, с. 17]. Философ не просто констатировал эту связь, но уточнял и обосновывал ее религиозный, нравственный, художественный и познавательный характер.

В произведении Шмелева показано, что окончательно утвердившиеся — после немцев, гетмана и Петлюры, — большевики оставили работать в усадьбе старых специалистов, но оказывают на них давление. Во-первых, уже распространялась атмосфера подозрительности и доносительства, во-вторых, бандиты все надеялись найти упрятанные миллионы. Сообщение в газете «старого рабочего», что «управляющий скрыл от рабоче-крестьянской власти фамильные драгоценности сановных крепостников на тридцать миллионов золотом!» [13, с. 91], накаляло страсти. Необузданной жадности и злобности противопоставлено любовное и бережное отношение к родной земле, плодородной при должном уходе и заботе. Будто бы дразня корыстолюбивых бездельников, Алексей Семенович поясняет «“Червонци”, конечно, были, — в недрах! — их можно было добывать трудом и знанием… Так и говорил я всем. Никто не верил» [13, с. 88]. Все это заставило его спешно покинуть усадьбу, уехать на ближайшем поезде.

Предваряет кульминацию рассказа с виду незначительный эпизод, имевший, однако, по мнению рассказчика, решающее значение — «ровно гори свеча, — вряд ли бы я проснулся» [13, с. 95]. Закуривая, вопреки предостережению кондуктора, он увидел и зажег маленький огарок, который, спустя короткое время, «метнул последний синий язык», испугал и тем самым пробудил управляющего.

Будто воплощая сгущающиеся сумерки человеческого духа, наступающий и воцаряющийся повсюду мрак жестокости и бесчеловечности, обстоятельства главного происшествия описаны также в черных тонах; «я остался один во тьме»; «ночь была черная» [13, с. 94], «заснул, как мертвый» [13, с. 95]. Мотив света, таким образом, еще более оттеняется мотивом тьмы. Когда опасность миновала, и поезд пошел дальше, рассказчик особо отмечает продолжающуюся беспросветную ночь — «глухие, ночные станции, во тьме… нигде ни огонька. Ночь тянулась…» [13, с. 98].

Поезд остановили партизаны, устроили облаву. Они описаны выразительно и ярко: «пьяный вооруженный сброд, в пулеметных лентах, с винтовками, с болтающимися гранатками, в папахах, в собачьих шапках, в полушубках и волчьих куртках… Грохот сапог и рев глоток…» [13, с. 95]. Безуспешно пытались они открыть замок — «старая дверь держала: в старину крепко строили!» [13, с. 96].

Управляющий, замерев за дверью в каморке в предельном напряжении, все слышал. Как кондуктор его выгораживал — то прикидываясь равнодушным — «за всеми не углядишь, сколько народу едут!..» [13, с. 96], то — своим — «он — молчок… знает нашу железную бригаду, первая мы опора, — не доверяет!..» [13, с. 97], то — недовольным — «ваша воля, ломайте… Раз не чинют!..» [13, с. 96] и «свечей нам не выдают» [13, с. 96]. В конце концов старик навел партизан на ложный след, чем и спас человека от верной смерти, сказав, что тот, видимо, на ходу спрыгнул с поезда.

Шмелев показывает, что именно в решающие моменты истории, в трагические минуты жизни проявляется в человеке главное содержание его души, направление духа. Здесь надо сказать, что люди — хорошие, верные, родные — как раз очень помогали управляющему во время его «исхода». Это были: кучер, повар, дремлющий по соседству «старенький батюшка», кондуктор. Все помогали, спасали, подбадривали: «к ночи верный мой кучер подал пролетку в парк» [13, с. 93]; «в Ступеневе повар взял мне билет до О., мы братски простились» [13, с. 93]; уже в вагоне: «помню, разобрал я во вздохе моего соседа: “Господи, Боже наш…” Это меня укрепило, — родная душа рядом!» [13, с. 93].

Сквозным и, конечно, главным в рассказе является мотив света. Он реализован как метафорически — «уцелевшая в людях искра» [13, с. 87], огонек, «который теплился <…> в душе» кондуктора [13, с. 98], «чистый огонек» в человеке, «даже

безнадежном, самом отпетом» [13, с. 99], так и буквально — в прямом смысле: свет от фонарика, свечки, огонек папиросы. Свет, или, по словам рассказчика, «чистый огонек» в человеке оживотворяет и облагораживает его, помогает принять единственно верное решение, чтобы спасти ближнего. Обращают на себя внимание глаголы, связанные с рассматриваемым мотивом. Так, в начале пути кондуктор идет по вагону, «освещая углы фонариком» [13, с. 93]. Он ищет Алексея Семеновича. Подробнейшим образом описаны его поиски, при этом использованы следующие метафоры: «он метнул мне в лицо фонариком и пригляделся» [13, с. 93], «провел светом», «луч стрельнул», «на мгновение осветил» [13, с. 94]. Когда поезд уже после партизанского налета продолжил свой путь, а управляющий приходил в себя, дверь тихонько открылась и «освещая сверху фонариком, стоял передо мной с хитроватой усмешкой старик кондуктор…» [13, с. 98].

Объясняющими, объединяющими, переводящими вновь из буквального смысла в метафорический становятся как бы подытоживающие это опасное происшествие раздумья рассказчика: «С этим беловатым пятном <расплывшаяся пленка догоревшей свечки. — *Ю.К.*> была связана моя жизнь… и, быть может, с той свечкой, что убрал от меня кондуктор, и — с тем огоньком, который теплился в его душе…» [13, с. 98].

В эмиграции во Франции управляющему вспоминается Стар-Новка, он тоскует по размаху деятельности — «Я двадцать лет огромное творил…» [13, с. 99] — «Стар-Новка наша!.. ах, была какая!.. какие горизонты открывались… Я перестраивал ее на новое хозяйство, сокращал волов, тракторы вводились… А сколько было в нее засыпано!.. Уж как трепали, — а она жила!» [13, с. 99], и тоскует по… «родному огоньку» [13, с. 99] — свету, который теплится в душе каждого человека. Взволнованно звучит риторический вопрос, ответ на который или обнадеживает и возрождает к жизни, или обесценивает любые материальные блага: «Неужели и его погасят?!. Ну, тогда и Стар-Новки мне не надо…» [13, с. 99].

Рассказ «Свечка» и прежде привлекал внимание исследователей. О.Н. Сорокина и Н.М. Солнцева рассматривают его в составе изданной в Париже в 1927 г. книги Шмелева «Про одну старуху. Новые рассказы о России». При этом Сорокина указывает на появившуюся у писателя сказовую манеру, проявляющуюся в повествовании от первого лица, оценивает произведения Шмелева эмигрантского периода «по эмоциональной глубине и художественной тонкости» как «новый, более высокий этап в его творческом движении» [8, с. 191].

Она также приводит слова Шмелева из письма к П.Б. Струве в 1925 г. о понимании им своей художественной задачи: «Это будет моя попытка оправдания России. Она (Россия) в этом не нуждается, конечно, но надо ее показать… Я дам побитую правду. Столько фактов удивительного хода и прогресса прежней России, и надо их бросать в глаза» [10, с. 403]. Говоря о горячих спорах философов в эмиграции о будущем России и их собственных задачах, позицию молча слушающего Шмелева Солнцева формулирует так: «Его путь — другой, творческий. Он меньше судил о народе, а больше вслушивался и всматривался в народ» [7, с. 166].

Л.А. Спиридонова пишет об этом рассказе, что «чудо спасения жизни управляющего большим богатым имением связано с огоньком свечки, а символически — с глубинными свойствами души простого русского человека» [9, с. 123]. И приходит к выводу, что национальная русская идея в творчестве Шмелева «воплощена прежде всего в образе Света, который многопланов и многозначен, являясь не просто образом, а концептом духовной сущности русской жизни» [9, с. 121].

Перечисленные Л.Ю. Суровой волнующие писателя как раз в эти годы темы — «трагедия и гибель мощного государства, расхищение России, истребление ее населения новой властью» [11, с. 421] — подняты и мастерски художественно воплощены в рассказе «Свечка».

Прообразом этой талантливо рассказанной И.С. Шмелевым истории является, на наш взгляд, реальная невымышленная история последних представителей рода князей Голицыных, один из самых ярких представителей которого, князь Лев Сергеевич Голицын (1845–1915) по праву считается создателем крымского промышленного виноделия. В 1878 г. он приобрел у грузинского князя З.С. Херхеулидзева урочище Парадиз, позже переименованное в Новый Свет. Там владелец насадил виноградники, заложил глубокие погреба для выдержки вин, наладил производство шампанского. В 1896 г. произведенное на его и ныне действующем заводе «Новый Свет» вино поставлялось на императорский стол. На Всемирной выставке 1900 г. в Париже игристое вино «Парадизио» получило Гран-при[1]. Отметим созвучие географических названий: в рассказе Шмелева, как мы помним, место действия — усадьба Стар-Новка.

Князь Голицын был увлеченным и профессиональным виноделом, о чем свидетельствует его ответ директору Никитского ботанического сада К.И. Тархову перед совещанием наиболее видных южнобережных деятелей виноградарства и виноделия по вопросу о вырождении французских лоз на южном берегу Крыма в марте 1904 г. Он не только высказывает свои гипотезы, но и готов доказать свои опирающиеся на опыт выводы, предлагает ряд мер против «замеченных неблагоприятных изменений». «В Крыму же на основании моих 25-летних опытов, которые я могу доказать на основании коллекции моих вин, лучшее вино получается от тех кустов, которые были посажены недавно, и вино от 4- и 5-летних кустов самое лучшее столовое вино. <…> Насколько за границей вино от отводков считается ниже, настолько у нас от отводков считается выше. Это опять я говорю на основании моих опытов и все это я могу доказать» [5, с. 34].

Биографы подчеркивают, что Голицын был страстным виноделом-художником, но не расчетливым хозяином. Голицын с бóльшим удовольствием угощал, раздаривал, пополнял шампанским свои коллекции, нежели торговал. И пока были деньги, виноградники и подвалы содержались образцово.

Перечисляя новшества и обозревая хозяйственную деятельность князя, специалисты отмечают, что «в целом за весь период хозяйствования в Новом Свете, 37 лет, Л.С. Голицын с каждым годом не прекращал совершенствовать свой “Парадиз-рай”. Он проложил дорогу, водопровод, прогулочную тропу в 5 км, облагородил естественные гроты на побережье, украсил парк и аллеи, построил систему тоннелей для выдержки

[1] А.А. Иванов в своем очерке «Крымское шампанское» рассказывает интересный эпизод, свидетелем которого он был. По окончании выставочной экспертизы на торжественном обеде решено было подать вина, получившие высшие награды. Так как в числе их было и новосветское шампанское розлива 1899 г., то и оно было подано. Когда к концу обеда принесены были бокалы с шампанским и начались тосты, первый тост произнесен был за графа Шандона.

Восхваляя графа, оратор между прочим указал, что он выпускает шампанское, составляющее гордость Франции. В ответной речи граф Шандон сказал: «Отличному качеству вина, которое мы теперь пьем, мы прежде всего обязаны тем рабочим, которые из поколения в поколение уже более 100 лет работают в нашей фирме. За них поднимаю бокал». Поднялся Голицын. «Я давно мечтал, — сказал он, — найти во Франции хорошего представителя для распространения моего шампанского. Сегодня я его нашел. Вы, граф, сделали мне отличную рекламу, так как в настоящую минуту вы пьете мое вино. Позвольте же мне быть таким же ревностным распространителем вашего шампанского в России» [1, с. 734].

вина, сформировал виноградные плантации, заложил основы коллекционного шампанского виноделия. Лев Сергеевич Голицын стал одним из первых дворянских предпринимателей по производству вин на европейском рынке и тем самым доказал Европе, что Российские вина могут быть конкурентно способными» [3, с. 47]. Понятно, что за этим перечислительным рядом стоит напряженный труд не одного человека. А также вдохновение, организаторские способности, деловитость самого владельца.

Большая, значительная, чрезвычайно актуальная сегодня тема «дела», способа хозяйствования также звучит в рассказе Шмелева. Сжато она дана в одном абзаце: «У меня минуты на счету… тридцать хуторских докладов, ежедневные объезды <…> — хозяйственный план сложный и тончайший, до волоска в хронометре, где соринка может вызвать остановку… А сколько заседаний, по отраслям!» [13, с. 91]. Крупицами эта тема разбросана по тексту. Преданность делу и способность к нему вызывают уважение и у матроса Гайки — «Даже Гайка, приглядевшись, сказал, однажды: — "ну, вже и пе-кло вам!"» [13, с. 92]; и у главаря партизан Куряча: «Я вас даже уважаю, по работе… и черда-чок у вас!..» [13, с. 92]; и у Советской власти, которая, хоть и травила управляющего, но ценила его как дельного специалиста. «Это так же сложно, как править государством, — говорит Алексей Семенович. И с нескрываемой досадой продолжает, — впрочем, иные думают, что надо только уметь болтать и отдавать приказы по телефону» [13, с. 92].

С широким, чисто русским размахом был построен дом князя. Он производил впечатление на многочисленных гостей. Николай II после посещения Нового Света в 1912 г. записал в дневнике: «Л.С. Голицын и угощал нас, как это он умеет делать, показал нам дом для гостей с великолепным старым хрусталем, серебром и чудными вещами <…> комната густо обставлена мягкой мебелью, устлана коврами и картинами <…> как оказалось, по словам князя, здесь только капля редких вещей, а целое море их хранится в ящиках в подвале…» [Дневники Императора Николая II // ГАРФ. Ф. 601. Оп. 1. Д. 261. Л. 85–86].

В 1913 г. имение с энотекой[2], дегустационным залом и штольнями Голицын передал в дар Николаю II. Его приняли по акту, и оно перешло в ведение Ливадийско-Массандровского удельного управления. Через два года бывший хозяин умер: «Относительно обедневший князь Лев Сергеевич Голицын, кавалер французского Ордена Почетного легиона, скончался от пневмонии 26 декабря 1915 года и был похоронен в склепе вместе со своей женой Марией Михайловной, которая умерла раньше. После революции останки покойных выкинули из склепа…» [6, с. 53]. После смерти Голицына делами ведала опека. Вина, оставшиеся без прежнего ухода, теряли свои качества. Во время гражданской войны много вина было выпито и разобрано, а к приходу советской власти в «Новом Свете» от начинаний Голицына остались почти пустые шампанские подвалы[3].

[2] Коллекция вин, хранилище вин, разлитых в бутылки. Энотеки создаются в подвальных помещениях, хорошо вентилируемых и сухих, с постоянной температурой в пределах 10–14°.

[3] В советское время виноделие в Крыму переживало подъемы и спады. Многие виноградники пострадали во время Великой отечественной войны. В 1956–1958 гг. площади крымских виноградников увеличились более чем в два раза. Именно тогда были разработаны специальные ускоренные технологии и налажено массовое производство недорогих столовых и крепленых вин. Большой ущерб виноделию полуострова нанесло постановление от 25 мая 1985 г. «О борьбе с пьянством и алкоголизмом»: множество виноградников было уничтожено, а часть винодельческих предприятий перепрофилировано на выпуск безалкогольных напитков. Наибольший ущерб винопроизводству нанес распад СССР: критически сократились площади виноградников и объемы производства вин. Сегодня, по данным Министер-

Современные виноделы ценят разработки и практический опыт кн. Голицына, стараются придерживаться его наставлений. А это — экологический подход к виноградарству и виноделию; критическое отношение к опыту заграницы, учитывающее наши разные природные условия; творческий почти художественный взгляд на винодела и важность повышения его квалификации и воспитания вкуса на лучших образцах вин. Об иностранной культуре и иностранном производителе князь мыслил следующим образом: «наша слабость заключается в том, что мы себе не верим. Мы читаем иностранные книги, мы слушаем иностранных людей и на место критики — выступаем перед ними с благоговением. Да разве иностранец желает, чтобы наша промышленность возникла, чтобы мы ему явились конкурентом на всемирном рынке? Никогда!» [12, с. 20].

Преподаватель истории в гимназии г. Севастополя Н.А. Кудашкина пишет: «и так становится понятным, что этот человек не только верил в себя, **он верил в народный духовный потенциал своего отечества**» [3, с. 42].

Что же оставил русскому виноделию Голицын, почему его считают родоначальником лучшего направления русской винодельческой школы? Он оставил свой неоценимый опыт — хозяйственный и винодельческий; завещал потомкам горячую и деятельную любовь к родной земле, умение постоять за свою честь, национальную гордость и веру в себя, и свой народ. Этим он близок к управляющему из Шмелевского рассказа, чье мировоззрение вполне отражают слова — свет, искра Божия, размах, родная колыбель.

Тяжелые жизненные испытания бурных революционных лет, сходные с описанными вкратце героем рассказа Шмелева «Свечка», управляющим Алексеем Семеновичем, выпали на долю потомков князя Голицина — дочери Надежды Львовны (1876–1949) и внучек Ирины Николаевны Трубецкой (1903–1986 гг.) и Марины Николаевны Трубецкой (по мужу Глонти) (1893–1975).

И.Н. Трубецкая вспоминала: «После революции наша семья еще некоторое время жила в Новом Свете. Время было смутное. Туда приходили белые, красные, анархисты. Мы пережили тогда массу ужасов, которые не забыть никогда. Летом внезапно нагрянули в Новый Свет на тачанках анархисты. Нам уже было известно, что накануне они разбойничали в Судаке. Нас согнали в одну комнату в “Большом доме” — Надежду Львовну, мою сестру Марину Николаевну Глонти, ее мужа, англичанина-шампаниста — и приказали никому не выходить из дома <…>. Главарь анархистов стал требовать у Надежды Львовны жемчужное ожерелье. Он сказал, что в противном случае дом и мы будем взорваны. Какое они имели в виду ожерелье, я не знаю. Такого просто в нашем доме не было. Но, действительно, были драгоценности, которые Надежда Львовна спрятала в тайник» [4, с. 235].

Надежда Львовна под угрозой смерти вынуждена была открыть тайник и отдать все драгоценности. «На рассвете, как только анархисты уехали, мы ушли в лес, а вечером попросили закрыть нас в подвале: боялись их возвращения» [4, с. 236].

ства сельского хозяйства Крыма, общая площадь виноградников в республике составляет 30,7 тысячи гектаров, из которых плодоносят 16,3 тысячи гектаров. Для сравнения: во времена СССР площадь крымских виноградников составляла 120 тысяч гектаров. Чтобы достичь советских показателей выращивания культуры, хозяйствам полуострова потребуется немало времени. Винодельческие предприятия ежегодно закладывают новые виноградники и сады, однако получить большие урожаи удастся еще нескоро — в силу особенностей выращивания культуры: даже при самых благоприятных условиях плодоносить виноград начинает лишь через три года. Важно и то, что качество винограда зависит от возраста лозы: чем она старше, тем лучше вино из ее плодов, при том что со временем урожайность культуры идет на убыль.

В рассказе «Свечка» подобные этим события выглядят так: «Через два дня — обыск. Разворотили полы в Дворце и в Главном Доме, у меня. У меня полы срывали раз пять, — просил уж: наложите хоть печати!» [13, с. 92].

Трубецкая сообщает также, что уже после установления советской власти ее отец, накануне предупрежденный об аресте, ушел и впоследствии обосновался в Париже.

Старшая дочь троюродной сестры Л.С. Голицына Наталии Сергеевны и известного русского офтальмолога, профессора Московского университета Алексея Алексеевича Маклакова, Н.А. Маклакова (1903–1996) вспоминала о князе Голицыне, что он был очень добрый, и окружающие его любили. «Льва Сергеевича просто боготворили татары. Однажды он потерял часы. Татары обыскали весь Новый Свет и окрестности, часы нашли и отдали Льву Сергеевичу. Лев Сергеевич завел в Новом Свете книгу, куда каждый мог записать свои впечатления. Книга обновлялась ежегодно, потому что поток гостей к Льву Сергеевичу был беспредельным» [4, с. 242].

Единственной наследницей Льва Сергеевича Голицына по прямой линии, дожившей до нашего времени, была Татьяна Александровна Глонти (1921–2004)[4]. В 1939 г. ее родители Глонти Александр Петрович и Глонти Марина Николаевна (внучка Л.С. Голицына) были арестованы. Т.А. Глонти участвовала в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг., работала медсестрой в военном госпитале. Она вспоминала, что после войны «добилась свидания с мамой, которая еще находилась в лагере» [4, с. 244], затем поселилась в Харькове, вышла замуж.

О послевоенных годах она вспоминает: «Жили очень тяжело, зарабатывали совсем немного. Моя мать, [4, с. 244] не покладая рук, работала, где только можно: стирала у людей белье, прибирала квартиры. Делала любую работу и этим поддерживала и себя, и Ирину Николаевну. Ирина Николаевна, в отличие от моей мамы, не могла простить тех мук, которые она испытала в тюрьме и в ссылке. Она долго не могла прийти в себя и очень бедствовала» [4, с. 246]. Т.А. Глонти сохранила и вернула в Новый Свет некоторые семейные вещи и документы, в том числе две гостевые книги с автографами, стихами, экспромтами, высказываниями и словами благодарности гостей Голицына в Новом Свете[5].

В 1999 г. по приглашению новообразованного Новосветского поселкового совета и администрации всемирно известного завода шампанских вин «Новый Свет», построенного еще ее прадедом, вернулась в Новый Свет, где прожила до последних дней.

Список литературы

Исследования

1 *Иванов А.А.* Крымское шампанское // Вестник виноделия Украины. 1927. № 12. С. 730–735.

2 *Ильин И.А.* О частной собственности // Русский колокол. 1929. № 8. С. 14–21.

[4] Глонти Татьяна Александровна — правнучка Льва Сергеевича Голицына, дочь Марины Николаевны Трубецкой и Александра Петровича Глонти родилась в Судаке в Немецкой колонии, где они, по настоянию местных властей, обосновались, оставив Новый Свет в 1920 г. Муж — А.П. Глонти — представитель старинного грузинского княжеского рода, офицер русской армии в Первую мировую войну, после 1920 г. руководил Судакской группой совхозов. Спасая семью, он увез ее в Грузию, на родину предков.

[5] Татьяна Александровна, по словам исследователей, была «глубоко заинтересована, чтобы творческое наследие ее прадеда, выдающегося российского винодела и общественного деятеля, стало известно людям, особенно виноградарям и виноделам, и послужило дальнейшему прогрессу отрасли» [6, с. 246].

3 *Кудашкина Н.А.* Вклад Л.С. Голицына в развитие крымского виноделия и виноградарства // Крым: альманах. М.: Этносоциум и межнациональная культура, 2013. № 1. С. 36–47.
4 *Ламан Н.К., Борисова А.Н.* Князь Лев Сергеевич Голицын. Выдающийся русский винодел. М.: Наука, 1999. 331 с.
5 *Промтов И.А.* Прошлое завода «Новый Свет» // Виноделие и виноградарство СССР. М.: Пищепромиздат, 1940. С. 30–36.
6 *Смирнов Ю.М.* Муром, любовь и шампанское (Князь Лев Сергеевич Голицын) // Сообщения Муромского музея. 2010. Владимир: Муромский историко-художественный музей, 2011. 110 с.
7 *Солнцева Н.М.* Иван Шмелев. Жизнь и творчество. М.: Эллис Лак, 2007. 512 с.
8 *Сорокина О.Н.* Московиана. Жизнь и творчество Ивана Шмелева. М.: Московский рабочий, 2000. 408 с.
9 *Спиридонова Л.А.* Художественный мир И.С. Шмелева. М.: ИМЛИ РАН. 2014. 240 с.
10 *Струве Г.П.* Из переписки И.С. Шмелева с П.Б. Струве и К.И. Зайцевым // Мосты. Мюнхен. 1958. № 1. С. 399–415.
11 *Суровова Л.Ю.* Иван Шмелев // Русская литература 1920–1930-х годов. Портреты прозаиков: в 3 т. М.: ИМЛИ РАН, 2016. Т. 1. Кн. 1. С. 394–482.

Источники

12 Русский винодел. Князь Л.С. Голицын / сост. Е.П. Шольц-Куликов. Симферополь: КАГН, 1995. 67 с.
13 *Шмелев И.С.* Свечка // *Шмелев И.С.* Собр. соч.: в 5 т. Это было: Рассказы. Публицистика. М.: Русская книга, 1999. Т. 7 (доп.). С. 87–99.

***

© 2023. Yulia U. Kaskina
Moscow, Russia

I.S. SHMELEV'S STORY “CANDLE” AND THE FATE OF PRINCE GOLITSYN

Abstract: The story “Candle” (1924) tells about a huge exemplary economy in the South of Russia, which name of Star-Novka is consonant with the Crimean Novy Svet, acquired in 1878 by Prince L.S. Golitsyn who created a winery in it. The fate of Star-Novka is described by Shmelev from the words of the Manager, who loved his business, but was forced to go abroad at the risk of his life after the establishment of Soviet power. However even in a foreign land he continues to believe in the undying humanity in people — the light in the soul, metaphorically manifested in the narrative by the image of a candle. The state of affairs of Prince Golitsyn, for 37 years skillfully and fruitfully managed the New World, gradually fell into decay, so that the estate in 1913 was donated to Nicholas II. L.S. Golitsyn died in 1915. His daughter and two granddaughters, underwent the troubles similar to those described in Shmelev's story. Thus, under the threat of execution in 1918, their jewelry was confiscated, in the 1920s their granddaughters were arrested, the husband of one of them managed to escape and settled in Paris. The real events he experienced, perhaps told and heard by Shmelev, could serve, in our opinion, a historical basis for the plot of the story “Candle”.

Keywords: Shmelev, "Candle", Golitsyn, Novy Svet, Champagne, Spirituality.
Information about the author: Yuliya U. Kaskina — PhD in Philology, Senior Researcher, A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Povarskaya 25a, 121069 Moscow, Russia.
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-6893-596X
E-mail: kaskina@inbox.ru
Received: July 22, 2022
Approved after reviewing: July 30, 2022
Date of publicaicion: March 29, 2023
For citation: Kaskina, Y.U. "I.S. Shmelev's Story 'Candle' and the Fate of Prince Golitsyn." *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2023, vol. 67, pp. 132–141. (In Russ.).
DOI: https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-132-14

REFERENCES

1 Ivanov, A.A. "Krymskoe shampanskoe" ["The Crimean Champagne"]. *Vestnik vinodeliia Ukrainy*, no. 12, 1927, pp. 730–735. (In Russ.)
2 Il'in, I.A. "O chastnoi sobstvennosti" ["On Private Property"]. *Russkii kolokol,* no. 8, 1929, pp. 14–21. (In Russ.)
3 Kudashkina, N.A. Vklad, L.S. "Golitsyna v razvitie krymskogo vinodeliia i vinogradarstva" ["Contribution of L.S. Golitsyn to the Development of Crimean Wine-making and Viticulture"]. *Krym: al'manakh [Crimea: Almanac]*. Moscow, Etnosotsium i mezhnatsional'naia kul'tura Publ., no. 1, 2013, pp. 36–47. (In Russ.)
4 Laman, N.K., Borisova, A.N. *Kniaz' Lev Sergeevich Golitsyn. Vydaiushchiisia russkii vinodel [Prince Lev Sergeevich Golitsyn. An Outstanding Russian Winemaker]*. Moscow, Nauka Publ., 1999. 331 p. (In Russ.)
5 Promtov, I.A. "Proshloe zavoda 'Novyi Svet'." ["Past of the 'Novy Svet' plant"]. *Vinodelie i vinogradarstvo SSSR [Winemaking and Viticulture of the USSR]*. Moscow, Pishchepromizdat Publ., 1940, pp. 30–36. (In Russ.)
6 Smirnov, Iu.M. "Murom, liubov' i shampanskoe (Kniaz' Lev Sergeevich Golitsyn)" [Murom, Love and Champagne (Prince Lev Sergeevich Golitsyn)]. *Soobshcheniia Muromskogo muzeia. 2010 [Messages from the Murom Museum. 2010]*. Vladimir, Muromskii istoriko-khudozhestvennyi muzei Publ., 2011. 110 p. (In Russ.)
7 Solntseva, N.M. *Ivan Shmelev. Zhizn' i tvorchestvo [Ivan Shmelev. Life and Creativity]*. Moscow, Ellis Lak Publ., 2007. 512 p. (In Russ.)
8 Sorokina, O.N. Moskoviana. *Zhizn' i tvorchestvo Ivana Shmeleva [Moscovian. Life and Work of Ivan Shmelev]*. Moscow, Moskovskii rabochii Publ., 2000. 408 p. (In Russ.)
9 Spiridonova, L.A. *Khudozhestvennyi mir I.S. Shmeleva* [Art World of I.S. Shmelev]. Moscow, IWL RAS. 2014. 240 p. (In Russ.)
10 Struve, G.P. "Iz perepiski I.S. Shmeleva s P.B. Struve i K.I. Zaitsevym" ["From the Correspondence of I.S. Shmelev with P.B. Struve and K.I. Zaitsev"]. *Mosty. Miunkhen,* no. 1, 1958, S. 399–415. (In Russ.)
11 Surovova, L.Iu. "Ivan Shmelev" [Ivan Shmelev]. *Russkaia literatura 1920–1930-kh godov. Portrety prozaikov: v 3 t. [Russian Literature of the 1920s-1930s. Portraits of Prose Writers: in 3 vols.]* Moscow, IWL RAS, 2016, vol. 1, book 1, pp. 394–482. (In Russ.)

https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-142-154
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)

© 2023 г. М.В. Каплун
г. Москва, Россия

З.Н. ГИППИУС И О. МИРТОВ (ОЛЬГА НЕГРЕСКУЛ): ЛИТЕРАТУРНО-ГЕНДЕРНЫЕ ПАРАЛЛЕЛИ

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 19-78-10100, https://rscf.ru/project/19-78-10100/) в ИМЛИ РАН

Аннотация: В 1893 г. в журнале «Наше время» был опубликован рассказ З.Н. Гиппиус «Яблони цветут». В 1911 г. в передовом литературно-политическом журнале «Русская мысль» под редакцией П.Б. Струве выходит роман О. Миртова (псевдоним писательницы Ольги Эммануиловны Негрескул-Розенфельд) под тем же заглавием «Яблони цветут». На схожесть заглавий в своем эссе «Пиршественный стол» 1914 г. указал близкий друг семьи Мережковских Д.В. Философов, размышляя на тему вторичности художественно-философских находок Негрескул. Анализ рассказа Гиппиус 1893 г. и романа Миртова 1911 г. в контексте философско-гендерных идей рубежа веков дает возможность говорить о некоторых литературных параллелях как типологических, так и генетических, характерных для творчества двух авторов-женщин, одна из которых писала под своим именем, а другая творила под псевдонимом. Общность сюжетной арки двух произведений, схожесть философско-эстетических высказываний, выполненная в духе модернистских художественных исканий, близость Негрескул символистской картине мира, о чем свидетельствуют ее первые литературные опыты, позволяют выявить общий художественный концепт формирования мировоззренческих и художественных мотивов в творчестве двух писательниц-модернисток.

Ключевые слова: З.Н. Гиппиус, О. Миртов, О. Негрескул, «Яблони цветут», гендер, фемининность, маскулинность литературные параллели, рассказ, роман.

Информация об авторе: Марианна Викторовна Каплун — 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/0000-0003-2427-2855
E-mail: tangosha86@mail.ru

Дата поступления статьи: 19.09.2022
Дата одобрения рецензентами: 12.10.2022
Дата публикации: 29.03.2023
Для цитирования: *Каплун М.В.* З.Н. Гиппиус и О. Миртов (Ольга Негрескул): литературно-гендерные параллели // Вестник славянских культур. 2023. Т. 67. С. 142–154. DOI: https://doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-142-154

В 1893 г. в журнале «Наше время» был опубликован рассказ З.Н. Гиппиус «Яблони цветут». В 1896 г. рассказ войдет в сборник Гиппиус «Новые люди» и получит не слишком лестные отзывы[1]. Критика достаточно прохладно отнеслась к стилевой манере автора, причислив «Яблони цветут» к числу «вычурных» рассказов Гиппиус [16]. В 1911 г., через восемнадцать лет после первого выхода рассказа Гиппиус, в литературно-политическом журнале «Русская мысль» под редакцией П.Б. Струве публикуется роман «Яблони цветут» Ольги Эммануиловны Негрескул-Розенфельд (псевдоним О. Миртов). В 1914 г. близкий друг семьи Мережковских Д.В. Философов в своем эссе «Пиршественный стол», полемизируя со статьей Миртова «О чуде Господнем», отметил схожесть заглавий двух произведений, написанных в разное время. Философов, в отличие от В.Л. Львова-Рогачевского и Е.А. Колтоновской[2], признавших роман в целом удачным, достаточно резко высказался по поводу произведения Миртова, отметив вторичность философско-художественной системы Негрескул, в литературном творчестве которой можно проследить следование «модным веяниям»: «Но вот статья О. Миртова "О чуде Господнем". Заманчивое название! Теперь эти темы в моде. Какое такое чудо увидел воочию О. Миртов? <…> А Миртов преподносит свое запоздалое мнение, как венец свободной мысли. Но, может быть, форма статьи замечательна? Увы! Она напоминает стиль Шебуева, который совершенно в таком же роде что-то лепетал о Ферреро где-то на театральных задворках. Мне очень было бы интересно знать мнение Александра Блока о таких перлах, как статья Миртова. Он тоже сотрудник журнала «свободной мысли и свободной формы». Кроме того, несколько лет тому назад он обрушился на Мережковского за злоупотребление словом *Бог*. Мережковский, видите ли, который всю свою жизнь думает об одном, обливаясь потом, не боясь насмешек, борется за религиозное миропонимание, должен о боге молчать. А вот в новом, самом свободном и эстетическом журнале, рядом с uber-эстетикой Сологуба, мэонизмом Минского и целомудренным косноязычием Блока, Миртов разводит жалкие слова о чуде Господнем по поводу выеденных яиц! Это так красиво! И современно! Ну вот как красив и современен какой-нибудь универсаль-модерн-миниатюр-театр... в Конотопе. Впрочем, мы все обязаны простить Миртову. Мы — люди бездарные, не сумевшие написать романа "Яблони цветут" (в котором даже название чужое!). Миртов — *творец*. Разумейте языки! А перед «творцом», т. е. человеком пишущим, должны все благоговеть» (курсив автора. — *Д.Ф.*) [13, с. 2]. Позже в 1924 г. Львов-Рогачевский в своем объемном исследовании «Новейшая русская литература [взгляд из 1924 г.]» вернется к роману Миртова, отметив компиляцию образов, тем и сюжетов романа из произведений литературных предшественников: «Утомленная душа художника, берущая понемногу и у маленького Арцыбашева, и у великого Толстого, и у пророчествующего Достоевского, жаждет тишины и зеленой прохлады, жаждет духовного просветления и успокоения» [6, с. 240].

В критике начала XX в. уже была попытка найти тематические параллели между творчеством Гиппиус и Негрескул. Например, Львов-Рогачевский причислил первый роман Миртова «Мертвая зыбь» (1908) к «документам революционного отчаяния», поставив произведение в один ряд с драмой Гиппиус, Мережковского и Философова

[1] Рассказ «Яблони цветут» открывает сборник, видимо, являясь своеобразным художественным вступлением к плеяде рассказов «Ближе к природе», «Богиня», «Простая жизнь», «Голубое небо», «Смирение» и т. д., написанных в символистском ключе (см.: [17, с. 1–32]).

[2] По мнению Колтоновской и Львова-Рогачевского, второй роман Миртова, в отличие от первого романа «Мертвая зыбь» 1908 г., по содержанию «гораздо удачнее, содержательнее и объективнее» [5, с. 179; 7].

«Маков цвет», (1907) и романом Гиппиус «Чертова кукла» (1911) (все произведения были опубликованы в журнале «Русская мысль») (см.: [4; 8, с. 313]). Попробуем проанализировать оба произведения «Яблони цветут» (рассказ 1893 г. и роман 1911 г.) с позиции литературно-гендерных установок эпохи модернизма с целью выявления возможных генетических и типологических параллелей в литературном творчестве Гиппиус и Негрескул. Речь идет именно о возможном влиянии литературно-гендерной системы, выстроенной Гиппиус, на творчество писательницы второго ряда Негрескул, поскольку между двумя авторами-женщинами сложно ставить знак равенства. При поверхностном взгляде на оба произведения можно обнаружить схожесть построения образной системы, во главе которой три характера: мятущийся герой, его мать и его возлюбленная. Сюжет рассказа Гиппиус строится вокруг юного музыканта Володи, вспоминающего свою первую любовь Марту и деспотичную мать. Сюжет Миртова в силу особенностей романной структуры более сложен, но остается в рамках изображения провинциального города, его нравов и постепенного духовного становления главного героя Степана. Володя и Степан — характерные персонажи литературы рубежа веков, ознаменованной глубоким духовным кризисом и поисками смысла бытия среди культурной элиты (см.: [1, с. 51–71]). А. Скабичевский в критике рассказа Гиппиус отнес Володю к «нравственным уродам, одному из тех мягкотелых, безвольных шалопаев, которые вырастают в оранжерейной атмосфере даровых хлебов» [12, с. 79]. Колтоновская именует героя Миртова «обыденным существом», «чудаковатым тюфяком» [5, с. 185]. Для Володи духовный кризис сопряжен с неудовлетворенностью своей профессиональной музыкальной деятельностью, к которой герой не чувствует вдохновения: «Я кончал консерваторию, выступал в концертах — и с успехом. Но я сам был не совсем доволен <…>. Я музыкант, и если не хороший, то порядочный, как говорят. Думаю, хорошим я и не могу быть, потому что когда играю длинные, трудные рапсодии и фуги, даже сонаты, я совершенно холоден, и мысли у меня самые обыденные, скучные»[3] [16]. Герой Миртова Степан, не имеющий особых способностей к наукам, также не приемлет жизнь со всеми, со «стадом», видя в ней только преграду к исполнению истинного предназначения: «Да, уж с этим ничего не поделаешь! Жизнь вовсе не требует величия. Напротив. Всяческим взлетам в голубую высь она всегда ставила преграды. Жизнь требует только маленького мещанского приличия — остальное уж как тебе угодно. Главное — иди со всеми» [22, с. 126–127]. Оба героя способны ощутить биение жизни только в единении с природой или садом, символизирующими согласие с собой: «Когда я захлопнул за собой калитку и сделал несколько шагов вглубь — я вдруг ожил. Ожил и все забыл. С каждой секундой мне делалось легче и радостнее. Ароматы, смешанные, разнородные, разнотонные, охватили меня. Я вернулся к друзьям, и мне было стыдно, что я у них давно не был» [16]; «Гораздо чаще Степа лежал теперь, уткнув лицо в траву, и слушал птиц <…> или смотрел сквозь листья, на голубые клочки неба и не видел их, но блаженно чему-то улыбался и в теле у него бывало ощущение — внезапной слабости, нежащей и сладкой до того, что слезы умиления зеленоватой пеленой заволакивали солнце» [21, с. 75–76].

Равнодушное, апатичное состояние Володи усугубляется безоговорочным, вытесняющим его истинные устремления, подчинением воле властной матери. Зависимость от матери формирует у героя проявление фемининного начала и постепенное вытеснение образа отца, «пожилого господина», с которым герой не может найти общий язык: «Пожилой господин, вечно занятый какими-то постройками, живший в другой

[3] Здесь и далее текст цитируется по изданию 1991 г.

половине дома, он совсем не интересовал меня» [16]. Мать даже говорит Володе, что он больше похож на женщину, чем на мужчину: «Ведь ты совсем не похож на мужчину, ты совершенно женщина, оттого, должно быть, мы с тобой так и сошлись... Или это я сама так сделала, — прибавила она, подумав. — Ты, например, в мужском обществе и не бываешь никогда; а среди женщин я тебя видела — там ты тоже как-то не ухаживаешь, а кокетничаешь» [16]. Сам герой отмечает свое внешнее сходство с матерью, а не с отцом: «Да и что тут нехорошего? Пусть я похож на женщину! Я люблю прежде всего все красивое — но без суровости, без силы, а нежное и простое. Я не виноват, что я такой...»; «У меня было прежде красивое и нежное лицо, как у мамы, мы с ней часто вместе смотрелись в зеркало, и нам казалось, что мы удивительно похожи друг на друга» [16]. Фемининная природа проявляется и в образе миртовского Степы, нежного, «солнечного» мальчика, по характеристике окружающих. Впечатлительная, немного нервическая натура, сосредоточенность на собственных переживаниях, уход в мир фантазий, нежная привязанность к семье в лице матери и сестры делают Степана, как и его литературного предшественника, гораздо ближе фемининному, чем маскулинному типу [3, с. 159]. Но в отличие от героя Миртова, все-таки нашедшего в себе силы на поиски своего «подвига» и решившегося на своеобразный бунт, формирующие недостающую герою маскулинность, герой Гиппиус предпочитает перекладывать все решения на других, не представляя «жизни в борьбе»: «Я знаю, что я слабый, слабый человек. У меня нет силы сделать против себя, не страдать, когда я страдаю...»; «Как всему я покоряюсь без борьбы, всему, что сильнее меня, — я покорился и тут неизбежному» [16]. Как указывает И. Жеребкина, подобная покорность характерна для женской истерической субъективности, когда отсутствие индивидуальности приводит к рабской зависимости от большого Другого [2, с. 67]. Если в случае с женщиной «Другим» выступает мужчина, то в случае с героем Гиппиус под большим «Другим» угадывается мать героя. Причем подобные отношения рождают парадоксальную конструкцию вины вне зависимости от половой принадлежности: чем больше субъект подчиняется объекту Другого, тем больше он виновен [2, с. 131]. Однако герой не чувствует своей вины, упрекая во всех неудачах свою тесную связь с матерью: «Зачем она так сделала, что я не умею жить без нее? Это она сделала, я не виноват...» [16]. За подобными оправданиями героя можно обнаружить сходство с героиней Миртова Варей Слеповой, самым неоднозначным персонажем романа «Яблони цветут» [3, с. 164–168]. С детства привыкшая к абсолютной («отдающей») любви матери, которая потакает всем ее капризам, сталкиваясь с малейшими трудностями, Варя легко обвиняет во всем мать («маменька во всем виновата»). Варя культивирует чувство вины и в подруге детских игр, сестре Степана, кроткой, преданной Тусеньке. Подобное сравнение сближает героя Гиппиус с фемининным, истерическим типом.

Основное отличие в конструировании характеров Гиппиус и Миртова коренится в образах их матерей, вернее, в их мотивационной сфере. Если безымянная мать Володи пытается полностью подчинить себе сына, руководствуясь тем, что посвятила ему жизнь, то мать Степана Марфа Ивановна, будучи абсолютно привязана к своему единственному выжившему ребенку, сохраняет кроткую преданность всему, что связано с сыном, старается не мешать в его поисках, полагаясь на волю Божью [3, с. 168–169]. Важное отличие двух материнских образов состоит и в отношении к яблоневому саду, одному из ключевых образов, как рассказа, так и романа. Мать Володи, в отличие от сына, абсолютно равнодушно относится к саду и его цветению, что отмечает герой: «Я знал, что тут мы не понимаем друг друга, только тут. Она даже сада нашего

не любила — гулять ходила по улицам, говорила, что солнечный свет гораздо беспокойнее полутьмы гостиной, а ее духи лучше запаха настоящей весны» [16]. В то время как мать Степана живет своим солнечным садом, дышит им, символически сливается с ним, мать Володи предпочитает полутьму. В романе Марфа Ивановна то «снова расцветает, как расцветает по весне старая яблоня», то уподобляется «дереву с опавшими листьям» [3, с. 169; 20, с. 9]. Различие в характеристиках матерей проявляется и в их отношении к новообретенной любви сыновей. Мать Володи категорически не приемлет новые отношения сына, обосновывая это невозможностью героя жить самостоятельно и «распущенностью» молоденькой соседки. Ее ответ Володе содержит прямое требование к сыну о полном подчинении: «Я тебе жизнь отдала до последней капли — и ты мне всю свою отдай, всю, я к этому шла, и не разлучалась с тобой, и сделала тебя сама — для себя. Может быть, это дурно, мне все равно. Это справедливо. Я на самопожертвования не способна. Да и поздно теперь. Теперь — как бы ты ни любил жену, возлюбленную, как бы она тебя ни любила — ты без меня не проживешь!» [16]. Мать Степана вполне благосклонно смотрит на развивающиеся отношения с Варенькой, только в конце начиная предчувствовать неладное. Авторитарное поведение Володиной матери в отношении к сыну тесно связано с понятием «жертвенного эгоизма». Мысль об эгоизме жертвующего чем-то человека, больше делающего для себя, чем для другого, намеченная Гиппиус в рассказе, продолжена в романе Миртова, где прямо говорится о том, что «жертвование — род эгоизма», поскольку жертва никогда не бывает бескорыстна: «Он, может быть, за это рассчитывал получить хорошее о себе мнение или — приятное сознание исполненного долга — что-нибудь такое, ради чего можно чем-то пожертвовать, ради чего можно пострадать» [22, с. 133–134]. Эта мысль находит свое развитие в образе Вари, пытающейся в отсутствие Степана поддержать его одинокую мать. Варей движет не стремление помочь одинокой, пожилой женщине, проводящей все свое время в ожидании сына, а желание быть ближе к возлюбленному, который, вернувшись, оценит ее «жертву». Поэтому Варя тяготится своими «благими делами», а свою «помощь» воспринимает как вынужденную меру на пути к «счастью». На внутреннюю черствость героини указывает и ее нереализовавшаяся идея поскорее отделаться от Марфы Ивановны путем поддельных писем, написанных ее рукой якобы от Степана. Жертвенный эгоизм характерен и для Степана, который после долгих метаний сначала планирует посвятить всю оставшуюся жизнь своей преданной, любящей матери, а затем быстро меняет точку зрения, встретив «истинную» любовь в лице Вари. У Гиппиус душевные метания Володи приводят к тому, что даже после смерти матери герой не мыслит своей жизни без нее, чувствуя себя связанным невидимыми узами: «Зачем она так связала меня с собою, что жизнь без нее не могла длиться? Если я скажу, что любил ее,- это будет не то слово: не *люблю* я воздух, пищу — а жить без них не могу. Я знаю, что я слабый, слабый человек. У меня нет силы сделать против себя, не страдать, когда я страдаю...» (курсив автора. — *З.Г.*) [16]. Искания Степана, напротив, приводят его к борьбе с женским, порождающим началом, прообразом которого выступает яблоневый сад, символизирующий материнскую природную стихию [3, с. 163–164, 169].

Как все литературные герои эпохи модернизма, персонажи Гиппиус и Миртова проходят испытание любовью. В душный, замкнутый мирок отношений матери и сына в рассказе вмешивается соседка Володи, барышня Марта, с которой герой начинает проводить все больше времени за милыми беседами в яблоневом саду. Марта становится для героя «ожившим садом, то же, что небо и ветер» [16]. Для Степана его «духовной»

любовью, кажущимся спасением становится Варя, безотчетную тягу к которой герой чувствует с детства. Володю и Степана сближает принятие любви на лоне яблоневого сада, предстающего символическим раем для влюбленных. Володя прямо говорит Марте о своем отождествлении ее образа и образа сада: «И я люблю вас, Марта, — сказал я. — Как сад, как все» [16]. Для Степана сад становится символом абсолютно естественного единения с Варей на лоне природы: «На лицах их, прильнувших друг к другу, мелькающих во мраке, среди деревьев, лежал таинственный свет почти предсмертного сосредоточия, почти божеского проникновения в свое и чужое *я*» (курсив автора. — *О.М.*) [24, с. 198]. Нельзя не отметить, что обе героини прячутся под придуманными ими масками. Героиня Гиппиус специально коверкает имя Марфа для благозвучия, пытаясь казаться интеллигентной особой. Героиня Негрескул живет в мире своих фантазий за чтением бульварных романов, воображая себя то эмансипированной провинциалкой, то объектом «высокодуховной» любви [3, с. 166–167]. Интересно, что два прямо противоположных сюжетных поворота (Володя расстается со своей любовью в угоду матери, а Степан, наоборот, покидает мать ради родственной души в лице Вари) приводят героев к одному и тому же трагическому финалу. Финал не представляется таким уж неожиданным, если учесть, что на протяжении обоих произведений героев неизменно преследуют мысли о смерти, ее неизбежности: «Я думаю, что я скоро умру. У меня нет, кажется, никакой болезни, но я должен умереть, потому что живет тот, кто хочет, кто имеет волю жить, а у меня нет воли» [16]; «Но есть ли вообще смысл бороться за материальное благополучие людей, когда им все равно предстоит смерть» [23, с. 160][4]. Размышления о смерти трансформируются для героев в мысли о самоубийстве, которые пугают их самих: «В последние дни, когда я это сознал и увидел, что мне больше и ждать нечего, — я даже думал о самоубийстве. Но я не могу. Я боюсь. Я знаю, что у меня пошлое и трусливое сердце. Я боюсь [16]; «Что делать тому, кто не в силах жить и не способен на самоубийство? Перед кем жизнь закрыла все выходы… Что делать этим несчастным — ...» [24, с. 195]. Подобное «предчувствие неизбежного» в воспроизведении авторами «нестабильного» душевного состояния героев сближает концепции рассказа и романа, как с декадентскими философскими исканиями (у Гиппиус), так и с психоаналитическими теориями, начатыми С. Шпильрейн, В. Штекелем, К.Г. Юнгом и др. в начале XX в. (у Миртова) (см.: [14, с. 53])[5].

Герои Гиппиус и Миртова вписываются в плеяду тревожных героев Серебряного века, ввергнутых в переломную эпоху и остро чувствующих собственную несостоятельность в стремительно изменяющемся мире. Выход для героев авторы таких произведений видели в укреплении силы духа посредством внутренних переживаний и приходе к долгожданной гармонии, постижению жизни, знаменующему символическое «преодоление смерти». Как указывает М.А. Воскресенская, «эти духовные метания были вполне органичны эпохе порубежья <…> для более юного поколения новой интеллигенции, едва вступавшего в творческую жизнь в начале XX века, обращение к духовным основам бытия уже не становилось результатом тяжких душевных борений — оно изначально мыслилось ими как единственно возможный вектор в постижении мира» [1,

[4] М.Б. Могильнер, анализируя образ Степана из романа, его навязчивые мысли о смерти, указывала на то, что «навязчивая идея смерти сопровождала героя лишь в той части его жизни, когда он собственно и был внешне типичным героем подполья» [9, с. 110].

[5] Психоаналитические идеи деструктивного влечения к смерти «Танатосу» нашли свое отражение в исследованиях 1910-х-гг., предшествующих фрейдистской теории влечений, например, в книге С. Шпильрейн «Деструкция как причина становления», написанной через год после выхода романа Миртова [14, с. 53].

с. 62]. Степан у Миртова на время находит спасение в любви и принятии философии всеединства. В рассказе Гиппиус безвольный и бесхарактерный Володя, не способный найти в себе силы к дальнейшей жизни после потери возлюбленной и ухода матери, оказывается лишен спасения, не зря финал обрывается рассуждениями героя о висящем на потолке крюке, символизирующем его приговор. Гиппиус и Миртов по-разному выстраивают мир своих героев, но это не значит, что их концепции конструирования характеров прямо противоположны. Степан в итоге гибнет во время вырубки сада, как будто обесценивая весь полученный опыт осознания собственного бытия. Как отмечала Колтоновская, «эта надуманная развязка неправдоподобна не только с художественной точки зрения, но и с философской» [5, с. 186]. По Колтоновской, если у любви «плодящей» есть смысл в продолжении рода, то любовь «творящая» тоже должна демонстрировать некое «высшее достижение» [5, с. 186]. Подобный прием «оборванной жизни» в романе Миртова не просто отсылает к рассказу Гиппиус, оставившей своего героя наедине с крюком на стене, но и говорит об общих художественных установках двух авторов. Для Гиппиус, как для символиста, было важно отобразить в рассказе жизнь души, полную переживаний, неясных, смутных настроений, тонких чувств, было важно «поймать момент» или впечатление о нем, выхватить несколько дней из жизни героя, при этом оставив читателю пространство для толкования, сохраняя характерную для символизма недосказанность. Негрескул, хотя и видит своей первостепенной задачей изображение подробного пути становления героя, с попытками убедить читателя принять его правду, о чем свидетельствует выбранная автором романная форма и многочисленные философские отступления, тем не менее, в своем художественном разрешении конфликта идет по пути символистского умолчания (о смерти героя мы узнаем в эпилоге о доме, где вместо людей поселились деревья), обнаруживая тесную связь с собственными философско-мистическими взглядами.

Вопрос о схожести философско-гендерных исканий Гиппиус и Негрескул представляется малоизученным. Резкие высказывания Философова в отношении творчества Миртова становятся более понятны, если рассматривать художественную систему романа «Яблони цветут» в контексте воззрений Мережковского и Гиппиус. Философские поиски «любви творящей», высокого Духа в бердяевском понимании, фемининно-маскулинного «единства» в соловьевской трактовке можно обнаружить и в творчестве Гиппиус, и в творчестве Негрескул [15]. В своем эссе «О любви» Гиппиус пишет о богочеловеческом пути творца, пути *восхождения*, абсолютной любви в соловьевском понимании: «Цель — конечно, та же для любви, как и для личности, и для человечества, — победа над смертью. И дело любви — опять триединое 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*» [15]. Известно, что на гендерные воззрения Гиппиус большое влияние имели философские идеи Соловьева, Розанова, Вейнингера, содержащие мысли о единстве женского и мужского начал (см.: [10, 11]). В мистической легенде, рассказанной Негрескул Колтоновской[6], можно обнаружить характерные рассуждения о Духе и таланте, вписывающиеся в философские теории Соловьева и Бердяева: «Талант дан мне свыше *на время этой* жизни, в целях, скрытых от меня, известных лишь моему Высокому Духу и открываемых мне на *мгновения* в процессе творчества. Талант мой — орудие Духа. Мне лично он может служить только

[6] Речь идет о попытке написания полушутливой, беллетризованной автобиографии О. Негрескул с мистическим подтекстом [5, с. 187–188].

для высокой цели самопознания. И потому, если бы даже я умирала от голода и жажды, я не должна была бы пытаться написать ни единой строчки, если не будет на то веления свыше» (курсив автора — *О.Н.*) [5, с. 187–188]. Как указывал Н.А Бердяев, «основная тема русской мысли начала XX века есть тема о божественном космосе и о космическом преображении, об энергиях Творца в творениях; тема о божественном в человеке, о творческом призвании человека и смысле культуры» [1, с. 93–94]. С поисками «любви творящей» с ее превосходством над «любовью плодящей», которые проходят лейтмотивом через весь роман Миртова, тесно связана теория фемининно-маскулинного единства, характерная для модернистского текста. Гиппиус считала, что маскулинное и фемининное начало содержат свою противоположность, и объединение обеих недополовин приводит к расцвету духовной любви: «Нет живого субъекта без преобладания в нем того или другого начала; и в ней, — в этой неравномерности, — потенция «перехода за границы своего феноменального бытия» — к другой личности, потенция *любви*. Не половинка ищет свою половинку, но Муже-женское существо стремится к соединению с другими в *соответственно-обратной мере* двойным, Жено-мужским» (курсив автора. — *З.Г.*) [15]. Подобные рассуждения об изначальном фемининно-маскулинном слиянии, присущем человеческой природе, можно обнаружить и в философских построениях Негрескул: «Изначальное имя мое — Атра-Раммeнита — женское начало и мужское. Здесь, на земле, в этой последней жизни, переменила уже несколько имен, но в каждом из них в полноте познавала себя — начиная с имени девочки и кончая именем мужским. Мужское начало во мне — силы равной женскому. Потому имею два равноценных лика — женский лик для жизни земной и мужской — для предстания перед очами Вечноживущаго и принятия Его тайн» [5, с. 187].

Если рассматривать философские воззрения Негрескул в контексте творчества Гиппиус, то возникает вопрос о близости Негрескул идеям символизма. В 1900 г. В.Г. Короленко пишет Ольге Эммануиловне Котылевой свои мысли об одном из ее рассказов в «символистском духе»[7]. За фамилией «Котылева» прячется Ольга Негрескул, в начале своей литературной деятельности писавшая под фамилией второго мужа [19, с. 88]. В своем письме от 6 мая Короленко, в целом признавая наличие у автора таланта, отмечает ее увлеченность символистскими аллегориями: «Дело не в кличках — символизм или не символизм. Дело в тех недостатках, которые я связываю с этой характеристикой: приподнятость тона и отсутствие «реальности», то есть отсутствие той близости к действительной жизни, которая дает ощущение убедительности и правды <…>. Ваш молодой человек только посмотрел на неоконченную картину и уже готов, как собака, сидеть у дверей комнаты, где находится эта картина. Затем — при всем значении, какое мы придаем живописи, — нужно все-таки признать, что от нее можно ждать определенности образа, но определенность «мысли» достигается трудно и лишь до известной степени. У Вас художник диктует зрителю, что он должен чувствовать <…>. Между тем, у Вас и реальные впечатления Ваших действующих лиц расположились в схему, поясняющую эти два образа. Это я и назвал символизмом. Символы — вещь вполне законная, но почему-то выработался же термин «символизм». Дело в том, что символ должен занимать свое место; когда же для символа искажается действительность, — когда он выступает на первый план, а остальное располагается согласно его сухой схеме, — это и будет символизм, в его современном значении» [18]. О близости Негрескул к символистским кругам свидетельствует и выбор места публи-

[7] Речь, видимо, идет об одном из первых рассказов Негрескул «Художник», опубликованном в 1904 г. в петербургском журнале «Образование», №4–5 [19, с. 89].

каций для произведений. В 1909 г. в литературно-художественном альманахе издательства «Шиповник» публикуется рассказ Негрескул «Каштаны» под женским псевдонимом «О. Миртова» [25, с. 161–173]. Одним из учредителей издательства «Шиповник» (Санкт-Петербург — Петроград, 1906–1918; Москва, 1918–1922) был известный петербургский предприниматель З.И. Гржебин. Помимо «Шиповника» Гржебин владел издательством переводной литературы «Пантеон» (Санкт-Петербург, 1907–1912). Одной из целей подобных литературных проектов являлась презентация идейно-эстетических позиций символизма и привлечение коммерчески успешных модных авторов-модернистов [1, с. 86]. Вместе с Негрескул в восьмом номере альманаха публикуются А.П. Чапыгин и С.М. Городецкий, известные в символистских кругах. «Каштаны» можно отнести к лирическому рассказу о жизни детей, в котором кухарка Ефросинья полунамеками и полутонами приоткрывает барской дочке Ляльке суть взаимоотношений ее родителей. Каштаны в этом коротком рассказе-зарисовке выступают своеобразным символом, выразительным образом, впечатлением, закрепленным в подвижной психике ребенка, а их готовка на открытом огне рождает мимолетные, поэтические силуэты в воображении героини. В 1893 г. в журнале «Русская мысль» был опубликован рассказ Гиппиус «Костино мщение»[8], в котором девятилетний мальчик по имени Костя, проводящий все время со своей гувернанткой бонной Идой, во время Страстной недели продумывает план мести матери, которая завела роман с заезжим офицером. На празднике Костя при всех собравшихся гостях приводит «месть в исполнение», прилюдно опозорив мать. Свершившееся «мщение» приводит к обратному эффекту, обостренному чувству вины и финальному трогательному объяснению героя с матерью, расставившему все на свои места. В рассказе присутствуют «обсахаренные каштаны», в каком-то смысле символизирующие «двойное дно» душевных метаний юного героя (сладость, от которой может стать «нехорошо внутри» от переедания). Как нетрудно догадаться, оба рассказа вполне отвечали духу символизма, однако рассказ Негрескул получился даже более «символистским» за счет размытости образов, обрывочности фраз, ощущения незаконченности.

Анализ рассказа Гиппиус и романа Миртова «Яблони цветут» в контексте философско-гендерных идей рубежа веков дает возможность говорить о некоторых художественных параллелях как типологических, так и генетических в творчестве двух авторов-женщин, одна из которых писала под своим именем, а другая творила под псевдонимом. Общность сюжетной арки двух произведений, схожесть философско-эстетических высказываний в духе модернистских художественных исканий, близость Негрескул символистской картине мира, о чем свидетельствуют ее ранние литературные опыты, позволяют выявить общий художественный концепт формирования мировоззренческих и художественных мотивов в творчестве двух писательниц. Можно сделать предположение, что Негрескул до какой-то степени развила идеи Гиппиус в своем творчестве, балансируя на грани символизма и реализма, о чем свидетельствует художественная система романа «Яблони цветут», отсылающая к рассказу Гиппиус. Стоит отметить, что вторичность воззрений Негрескул вовсе не говорит о прямом подражательстве творчеству Гиппиус, скорее, это свидетельствует об общем мировоззренческом контексте эпохи. Если рассказ Гиппиус был зарисовкой на тему жизни, созависимости и смерти, то роман Негрескул во многом углубил узнаваемые темы, образы, сюжеты, придал психологическую достоверность развитию характеров и дал философское обо-

[8] Позже этот рассказ вместе с «Яблонями цветут» войдет в сборник «Новые люди» 1896 г. под названием «Месть» [17, с. 232–259]

снование идей, намеченных в рассказе. В рассказе Гиппиус и в романе Миртова прослеживается одна и та же мысль о предопределенности, «неслучайности» происходящего, как бы подчеркивая глубину взаимосвязей всего сущего: «Было ли все случайно? Или, напротив, нет и не может быть ничего случайного? Не знаю. Мне трудно думать об этом. Пусть решают другие» [16]; «Несчастная случайность! не свались тогда ему на голову бревно, не такие бы здесь были сейчас квартиранты». Так говорит глубокомысленно обыватель, и до сих пор не зная самых простых истин — что пущенная стрела летит вперед, что струна, по которой ударил смычок, должна звучать… Что "нет" случайности и нет "несчастья"» [24, с. 213].

Список литературы

Исследования

1 *Воскресенская М.А.* Серебряный век в социокультурном измерении. 2-е изд. СПб.: Санкт-Петербургский государственный университет, 2021. 223 с.

2 *Жеребкина И.* Страсть. Женская сексуальность в России в эпоху модернизма. СПб.: Алетейя, 2020. 302 с.

3 *Каплун М.В.* Гендерная поэтика романа О. Миртова «Яблони цветут» // Studia Litterarum. 2022. Т. 7. № 4. С. 156–177. https://doi.org/10.22455/2500-4247-2022-7-4-156-177

4 *Каплун М.В.* Фемининно-маскулинная образность романа О. Миртова «Мертвая зыбь» // Текст. Книга. Книгоиздание. 2023. № 32. (В печати).

5 *Колтоновская Е.А.* О Миртове // Женские силуэты: (Писательницы и артистки). СПб.: Просвещение, 1912. С. 177–188.

6 *Львов-Рогачевский В.Л* Новейшая русская литература [взгляд из 1924 г.]. М.: Юрайт, 2019. 390 с.

7 *Львов-Рогачевский В.Л.* О. Миртов. Яблони цветут // Современник. 1913. Кн. IX // Lib.ru: "Классика". URL: http://az.lib.ru/l/lxwowrogachewskij_w_l/text_1913_mirtov_oldorfo.shtml (дата обращения: 05.09.2022).

8 *Львов-Рогачевский В.Л.* Поворотное время // З.Н. Гиппиус. Pro et contra. Личность и творчество Зинаиды Гиппиус в оценке современников и исследователей. Антология. СПб.: Русский христианский гуманитарный институт, 2008 С. 310 333.

9 *Могильнер М.Б.* Мифология «подпольного человека»: Радикальный микрокосм в России начала XX века как предмет семиотического анализа. М.: Новое литературное обозрение, 1999. 208 с.

10 *Протопопова А.В., Протопопов И.А.* Между Отто Вейнингером и В.В. Розановым: о конструировании фемининности и маскулинности в творчестве Д.С. Мережковского // Studia Litterarum. 2021. Т. 6. № 3. С. 204–221. https://doi.org/10.22455/2500-4247-2021-6-3-204-221

11 *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

12 *Скабичевский А.* Литература в жизни и жизнь в литературе // Новое слово. 1896. № 7. Отд. II. С. 79.

13 *Философов Д.В.* Пиршественный стол // Речь. 1914. 10 (23) мая. № 125. С. 2.

14 *Шукуров Д.Л.* Русский литературный авангард и психоанализ в контексте интеллектуальной культуры Серебряного века. М.: Языки славянской культуры: рукописные памятники Древней Руси, 2014. 222 с.

Источники

15 *Гиппиус З.Н.* О любви. 1925 // Lib.ru: “Классика”. URL: http://az.lib.ru/g/gippius_z_n/text_1925_o_lubvi.shtml?ysclid=l7diedrotk251091857(дата обращения: 05.09.2022).

16 *Гиппиус З.* Яблони цветут // Сочинения: Стихотворения; Проза / сост., подгот. текста, коммент. К. Азадовского, А. Лаврова. Л.: Худож. лит., 1991. URL: http://az.lib.ru/g/gippius_z_n/text_0270.shtml (дата обращения: 05.09.2022).

17 *Гиппиус (Мережковская) З.Н.* Новые люди: Рассказы. СПб.: Тип. М. Меркушева, 1896. 396 с.

18 *Короленко В.Г.* Избранные письма 1879–1921 // Собр. соч. в: 10 т. / подгот. текста и примеч. С.В. Короленко. М.: ГИХЛ, 1956. Т. 10. // Lib.ru: “Классика”. URL: http://az.lib.ru/k/korolenko_w_g/text_0890.shtml (дата обращения: 05.09.2022)

19 Миртов О. // Русские писатели. 1800–1917: биографический словарь / гл. ред. П.А. Николаев. М.: Большая Российская энциклопедия, 1999. Т. 4. С. 88–90.

20 *Миртов О.* Яблони цветут // Русская мысль. Ежемесячное лит.-полит издание. 1911. Кн. 4. Апрель. С. 3–41.

21 *Миртов О.* Яблони цветут // Русская мысль. Ежемесячное лит.-полит издание. 1911. Кн. 5. Май. С. 54–78.

22 *Миртов О.* Яблони цветут // Русская мысль. Ежемесячное лит.-полит издание. 1911. Кн. 8. Август. С. 124–156.

23 *Миртов О.* Яблони цветут // Русская мысль. Ежемесячное лит.-полит издание. 1911. Кн. 10. Октябрь. С. 138–194.

24 *Миртов О.* Яблони цветут // Русская мысль. Ежемесячное лит.-полит издание. 1911. Кн. 12. Декабрь. С. 156–216.

25 *Миртова О.* Каштаны // Литературно-художественный альманах издательства «Шиповник». СПб.: Шиповник, 1909. Кн. 8. С. 161–173.

***

© 2023. Marianna V. Kaplun
Moscow, Russia

Z.N. GIPPIUS AND O. MIRTOV (OLGA NEGRESKUL): LITERARY AND GENDER PARALLELS

Acknowledgements: The research was carried out with support from the Russian Science Foundation (project no. 19-78-10100, https://rscf.ru/project/19-78-10100/) at IWL RAS.

Abstract: In 1893, a story *Apple Trees Are in Bloom* by Z.N. Gippius was published in the journal *Nashe vremya (Our Time)*. In 1911, a novel by O. Mirtov (pseudonym of the writer Olga Emmanuilovna Negreskul-Rosenfeld) under the same title *Apple Trees Are in Bloom* was published in the leading literary and political journal *Russkaya Mysl’ (Russian Thought)*, edited by P.B. Struve. A close friend of the Merezhkovsky’s

family, D.V. Philosophov in his 1914 essay *The Feast Trunk* pointed out the similarity of titles, reflecting on the secondary nature of literary and philosophical findings of Negreskul. An analysis of the Gippius' story of 1893 and Mirtov's novel of 1911 in the context of philosophical and gender ideas of the turn of the century makes it possible to speak of some literary parallels, both genetic and typological, characteristic of two female authors' work, one of whom wrote under her own name, and the other worked under a pseudonym. The commonality of the plot arc of the two works, the similarity of philosophical and aesthetic statements, made in the spirit of modernist artistic quest, the proximity of the Negreskul to the symbolist picture of the world, as evidenced by her first literary experiments, make it possible to identify a common artistic concept of the formation of worldview and artistic motives in the work of two modernist writers.
Keywords: Z.N. Gippius, O. Mirtov, O. Negreskul, *Apple Trees are in Bloom*, Gender, Femininity, Masculinity Literary Parallels, Story, Novel.
Information about the author: Marianna V. Kaplun, 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/0000-0003-2427-2855
E-mail: tangosha86@mail.ru
Received: September 01, 2022
Approved after reviewing: November, 12, 2022
Date of publication: March 29, 2023
For citation: Kaplun, M.V. "Z.N. Gippius and O. Mirtov (Olga Negreskul): Literary and Gender Parallels." *Vestnik slavianskikh kul'tur,* vol. 67, 2023, pp. 142–154. (In Russ.).
DOI: https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-142-154

References

1 Voskresenskaia, M.A. *Serebrianyi vek v sotsiokul'turnom izmerenii [Silver Age in Sociocultural Dimension]*. 2nd ed. St. Petersburg, Saint Petersburg State University Publ., 2021. 223 p. (In Russ.)

2 Zherebkina, I. Strast'. *Zhenskaia seksual'nost' v Rossii v epokhu modernizma [Passion. Female Sexuality in Russia in Modernism Era]*. St. Petersburg, Aleteiia Publ., 2020. 302 p. (In Russ.)

3 Kaplun, M.V. "Gendernaia poetika romana O. Mirtova 'Iabloni tsvetut'." ["Gender Poetics of O. Mirtov's Novel *Apple Trees Are in Bloom*."]. *Studia Litterarum*, vol. 7, no. 4, 2022, pp. 156–177. (In Russ.) https://doi.org/10.22455/2500-4247-2022-7-4-156-177 (In Russ.)

4 Kaplun, M.V. "Femininno-maskulinnaia obraznost' romana O. Mirtova 'Mertvaia zyb''." ["Feminine and Masculine Imagery of the Novel 'Dead Swell' by O. Mirtov"]. *Tekst. Kniga. Knigoizdanie,* no. 32, 2023. (On print). (In Russ.)

5 Koltonovskaia, E.A. "O Mirtove" ["On Mirtov"]. *Zhenskie siluety: (Pisatel'nitsy i artistki) [Female Silhouettes: (Writers and Artists)]*. St. Petersburg, Prosveshchenie Publ., 1912, pp. 177–188. (In Russ.)

6 L'vov-Rogachevskii, V.L *Noveishaia russkaia literatura [vzgliad iz 1924 g.] [The Latest Russian Literature [View from 1924]]*. Moscow, Iurait Publ., 2019. 390 p. (In Russ.)

7 L'vov-Rogachevskii, V.L. "O. Mirtov. Iabloni tsvetut" ["O. Mirtov. Apple Trees Are in Bloom"]. *Sovremennik*, no. IX, 1913. Lib.ru: "Klassika" [Classic]. Available at: http://

az.lib.ru/l/lxwowrogachewskij_w_l/text_1913_mirtov_oldorfo.shtml (Accessed 10 August 2022) (In Russ.)

8 L'vov-Rogachevskii, V.L. “Povorotnoe vremia” [“Turning Time”]. *Z.N. Gippius. Pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo Zinaidy Gippius v otsenke sovremennikov i issledovatelei. Antologiia [Z.N. Gippius. Pro et contra. Personality and Creativity of Zinaida Gippius as Assessed by Contemporaries and Researchers. Anthology]*. St. Petersburg, Russian Christian Humanitarian Institute Publ., 2008, pp. 310–333. (In Russ.)

9 Mogil'ner, M.B. *Mifologiia ‘podpol'nogo cheloveka’: Radikal'nyi mikrokosm v Rossii nachala XX veka kak predmet semioticheskogo analiza [Mythology of ‘Underground Man’: a Radical Microcosm in Russia at the Beginning of the 20th Century as a Subject of Semiotic Analysis]*. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 1999. 208 p. (In Russ.)

10 Protopopova, A.V., Protopopov, I.A. Mezhdu Otto Veiningerom I V.V. Rozanovym: o konstruirovanii femininnosti i maskulinnosti v tvorchestve D.S. Merezhkovskogo [“Between Otto Weininger and Vassily Rozanov: Constructing the Feminine and the Masculine in Dmitry Merezhkovsky’s Works”]. *Studia Litterarum*, vol. 6, no. 3, 2021, pp. 204–221. (In Russ.) https://doi.org/10.22455/2500-4247-2021-6-3-204-221

11 Protopopova, A.V., Protopopov, I.A. “Problema konstruirovaniia zhenskogo sub"ekta v tvorchestve Z. Gippius v kontekste gendernoi teorii Veiningera” [“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 Russ.) https://doi.org/10.37816/2073-9567-2022-63-163-183

12 Skabichevskii, A. “Literatura v zhizni i zhizn' v literature” [“Literature in Life and Life in Literature”]. *Novoe slovo*, no. 7, part II, 1896, p. 79. (In Russ.)

13 Filosofov, D.V. “Pirshestvennyi stol” [“Banquet Table”]. *Rech'*, no. 125, May 10 (23), 1914, p. 2. (In Russ.)

14 Shukurov, D.L. *Russkii literaturnyi avangard i psikhoanaliz v kontekste intellektual'noi kul'tury Serebrianogo veka [Russian Literary Avant-garde and Psychoanalysis in the Context of Intellectual Culture of Silver Age]*. Moscow, Iazyki slavianskoi kul'tury, Rukopisnye pamiatniki Drevnei Rusi Publ., 2014. 222 p. (In Russ.)

https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-155-163
УДК 821.111+82.091
ББК 83.07
Научная статья / Research article

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

© 2023 г. А.Ю. Стрыгин
г. Калининград, Россия

LXVII СТИХОТВОРЕНИЕ ПОЭМЫ А. ТЕННИСОНА «IN MEMORIAM» И ЕГО РОЛЬ В ФОРМИРОВАНИИ ПЕРЕВОДЧЕСКОЙ СТРАТЕГИИ В.В. НАБОКОВА

Аннотация: Перевод LXVII стихотворения поэмы А. Теннисона «In Memoriam» рассматривается в контексте общей рецепции Теннисона в творчестве Набокова. Раскрывается специфика этого перевода в рамках взглядов Набокова на теорию стиховедения и на перевод. Найдены упоминания английского поэта в прозе и публикациях Набокова. Перевод Набокова сопоставляется с англоязычным оригиналом, а также с переводами Д.Л. Михаловского и Н.М. Минского; описываются трансформации, использованные переводчиками; показаны различия выбранных ими стратегий. Ямбическая структура анализируемого стихотворения Теннисона осмысливается в контексте позднего переводческого опыта Набокова, получившего теоретическое обоснование в комментарии к переводу «Евгения Онегина». В статье утверждается, что подход Набокова к переводу поэзии Теннисона отличался от методов, использованных им для перевода прозы в тот период, а набоковский текст отмечен стремлением адекватно воспроизвести содержательно-формальные особенности английского стихотворения. Перевод фрагмента из «In Memoriam» является началом пути Набокова от «адаптаций», имитирующих и трансформирующих оригиналы, к полному переводческому буквализму.
Ключевые слова: Набоков, Теннисон, «In Memoriam», перевод, адаптация, рецепция, комментарий к «Евгению Онегину», размер, «скад».
Информация об авторе: Артем Юрьевич Стрыгин — аспирант, Балтийский федеральный университет им. Иммануила Канта, ул. Александра Невского, д. 14, 236041 г. Калининград, Россия.
ORCID ID: https://orcid.org/0009-0001-3759-4485
E-mail: artem1134th@gmail.com
Дата поступления статьи: 14.07.2021
Дата одобрения рецензентами: 29.07.2022
Дата публикации: 29.03.2023
Для цитирования: *Стрыгин А.Ю.* LXVII стихотворение поэмы А. Теннисона «In Memoriam» и его роль в формировании переводческой стратегии В.В. Набокова // Вестник славянских культур. 2023. Т. 67. С. 155–163.
DOI: https://doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-155-163

23 мая 1926 г. парижский журнал «Звено» публикует перевод LXVII стихотворения поэмы «In Memoriam» А. Теннисона («Вот лунный луч блеснул на одеяле…») автор-

ства Владимира Владимировича Набокова [12, с. 369–370]. По утверждению Б. Бойда перевод был выполнен в январе 1923 г. Перед этим Набоков переживает потерю родной страны, вынужденую эмиграцию в Берлин и смерть отца, застреленного террористами в 1922 г. Тогда это стало самым тяжелым эмоциональным опытом для Набокова и причиной его депрессии: «Мне подчас так тяжело, что чуть не схожу с ума, — а нужно скрывать. Есть вещи, есть чувства, которых никто никогда не узнает» — писал он матери в те месяцы [7, с. 88]. В конце года его ждала еще одна утрата: родители невесты Набокова, Светланы Зиверт, расторгли заключенную менее чем полгода назад помолвку. Если датировка Бойда соответствует действительности, то именно тогда Набоков и переводил Теннисона[1].

Поэтический цикл А. Теннисона «In Memoriam A.H.H.» посвящен его другу юности, Артуру Генри Хэллему, с которым поэт познакомился во время учебы в Кембридже в 1829 г. А.Г. Хэллем умер в 1833 г., в возрасте двадцати двух лет. В 1850 г. Теннисон заканчивает посвященную другу поэму «In Memoriam», состоящую из 133 стихотворений, в которых глубокое художественное осмысление представлений о человеке и вселенной связано с утратой близкого человека [4, с. 39]. Концепт утраты как сложнейшего переплетения реальности и воспоминаний впоследствии становится одним из центральных в поздней набоковской прозе. Бойд отмечает: «Ни одна тема не станет более специфически набоковской, чем тот нелепейший факт, что нам не дано сохранить реально пережитое нами прошлое» [7, с. 113]. Набоковские персонажи (Синеусов и Себастьян Найт, Хью Персон и Пнин, Ада и Ван Вин) пытаются заглянуть «через темное стекло смерти», познать природу «потусторонности», достичь метафизического прозрения [13]. Перевод Набоковым стихотворения из «In Memoriam» благоприятствует пониманию метафизического дискурса набоковских текстов.

Для более полного понимания поэзии Теннисона в рецепции Набокова необходимо учитывать контекст упоминаний английского поэта в текстах русского писателя. В художественной прозе Набокова Теннисон появляется два раза: в романах «Pale Fire» («Бледное пламя», 1962 г.) и «Look at the Harlequins!» («Смотри на арлекинов!», 1974 г.). В «Бледном пламени» профессор Кинбот представляет «In Memoriam» как поэму, спорящую со сборником Альфреда Хаусмана «The Shropshire Lad» за «право зваться высшим <…> достижением английской поэзии за сотню лет» [8, с. 74]. Метатекстовая природа произведения позволяет говорить лишь о пародийной биографичности романа, но некоторые детали литературных предпочтений Чарльза Кинбота отражают личный опыт автора. Это касается и упоминания Хаусмана, одного из любимых писателей Набокова в кембриджский период [10].

Теннисон упоминается в схожем контексте в романе «Смотри на арлекинов!». Главный герой, писатель Вадим Вадимович Н., в юности «читал — попарно и с неизменным глубоким трепетом — “Онегина” и “Отелло”, Тютчева и Теннисона, Браунинга и Блока» [13, с. 207]. Набоков неоднократно называл этих авторов среди важнейших для себя в молодости, а также обращался к ним как переводчик: Пушкина и Тютчева он переводил на английский, а Шекспира — на русский [9]. Можно сразу отметить, что найденные упоминания Теннисона иллюстрируют тенденцию Набокова наделять своих персонажей читательским опытом, похожим на авторский. Пародийная автобиографичность является одной из ключевых характеристик поздней набоковской прозы

[1] «За три оставшиеся недели января <…> сделал несколько переводов из Теннисона, из Байрона, Лэма и Мюссе» [7, с. 92].

на английском, при этом для его героев типично также осознание собственной нереальности, ощущение двойственности бытия. Вадим Вадимович из романа «Смотри на арлекинов!» так описывает эту экзистенциальную проблему: «…моя жизнь — это непохожий близнец, пародия, скверная версия жизни иного человека <...>. Я ощущал, как бес понукает меня подделываться под этого иного человека, под этого иного писателя» [13, с. 134].

Набоков также ссылается на произведения Теннисона в двух литературоведческих материалах: комментариях к переводу «Евгения Онегина» на английский язык (1964 г.) и эссе «A reply to my critics» («Ответ моим критикам», 1966 г.) [18, 19]. Перевод «Онегина» — поворотная точка в переводческой стратегии Набокова, ради достижения максимального переводческого буквализма в англоязычном тексте он отказывается от рифмы и ритма, но сопровождает перевод комментариями, многократно превышающими по длине текст романа в стихах [6, p. 87–131]. В разделе комментариев «Заметки о стихосложении» («Notes on prosody») он проводит «инвентаризацию» аналитического и терминологического аппарата, предназначенного для сравнительной характеристики русского и английского четырехстопного ямба. Набоков заключает, что русская просодия изучена достаточно, но нет «ни одной работы, в которой английский ямб <…> был бы систематизирован и описан на основе сравнительного литературоведения» [19, с. 448]. Набоков предпринимает попытку устранить этот пробел и обращается к примерам английского ямбического стиха, анализируя стопы с точки зрения сочетания словесного и метрического ударений, чтобы дать англоязычному читателю наиболее полное представление о ямбическом стихе в русской и английской литературе.

Классификацию возможных отклонений от «правильного» ямба Набоков осуществляет посредством новых авторских терминов. В его терминологии ключевым было понятие «scud» (в переводе «стремительное плавное движение», «скольжение» применительно к кораблям и облакам) [19, с. 451]. Это модуляция, при которой икт совпадает с безударным в речи односложным словом (или слабым слогом слова). Если при этом за ударной слабой долей следует безударная сильная, то это «tilted scud», наклонный скад. «Ложный спондей» возникает, когда словесное ударение есть и в слабой, и в сильной долях стопы (см. таблицу 1). Набоков счел противоречивыми и неточными уже существовавшие в русском и английском литературоведении термины, в том числе пиррихий и спондей, пеон («paeon»), «полуударение» (термин А. Белого), «ускорение» («acceleration»), «слабые места» («weak places»), «пропущенные ударения» («omitted stresses»), «инверсия словесного ударения» («inversion of stress»). Большинство примеров строк, содержащих «скады», Набоков берет из «In Memoriam», по его мнению, «лучшей работы» Теннисона [19, с. 452–462].

Для демонстрации аналитических возможностей своего терминологического аппарата Набоков проводит исследование с использованием метода количественных подсчетов, анализируя по пятьдесят строк из стихотворений двух русских и восьми английских поэтов, в том числе первые строки «In Memoriam». В них меньше всего отклонений от «правильного» ямба: лишь восемь из пятидесяти проанализированных строк поэмы содержат «скады», но Набоков уточняет, что выборка слишком мала, чтобы быть репрезентативной [19, с. 453]. Хотя он никак не комментирует критерии отбора произведений, все же нужно отметить, что в списке отсутствуют современные Набокову классики, но есть три ярких представителя викторианской поэзии (Теннисон, Мэтью Арнолд и Роберт Браунинг) [19, с. 461].

Типы слогов	Типы ямбической стопы
1. **U** (метрически безударный слог, на который не падает словесное ударение)	1. **U** ⊥ («правильный ямб»)
2. **Ú** (метрически безударный слог, на который падает словесное ударение)	2. **U** — («scud», «скад», «ложный пиррихий»)
3. — (икт, на который не падает словесное ударение)	3. **Ú** — («tilted scud», «наклоненный скад», «ложный хорей»)
4. ⊥ (икт, совпадающий со словесным ударением)	4. **Ú** ⊥ («ложный спондей»)

Таблица 1 — Модуляции ямбического стиха по В.В. Набокову
Table 1 — V. Nabokov's Terminology for Iambic Modulations

Некоторые аспекты переводческой деятельности Набокова исследованы достаточно широко, преимущественно в контексте билингвизма писателя [3, с. 104–105]. Тем не менее, его ранние переводы из английской поэзии еще не изучались так подробно, как выполненные в тот же период переводы прозы Льюиса Кэрролла и Ромена Роллана. Ю.В. Трубихина характеризует ранние переводы Набокова в целом как новаторские, а Д.Н. Жаткин ставит вопрос о необходимости более тщательного анализа литературоведческих и публицистических материалов Набокова «с целью выявления иных теннисоновских влияний» [2, с. 105; 6, p. 19].

Набоковский перевод LXVII стихотворения поэмы «In Memoriam» не был первым, на тот момент фрагмент уже перевели Д.Л. Михаловский в 1886 г. и Н.М. Минский в 1897 г. Три переводчика были представителями разных поколений Серебряного века, «продуктом» которого называл себя Набоков [20]. Михаловский понимал важность передачи как формы, так и содержания оригинального текста, но также мог использовать перевод для выражения собственных идей[2]. Предсимволист-мистик Минский тоже не стремился к абсолютной буквальности, заявляя искренность и свободу от объективной истины как необходимые характеристики искусства [1, с. 129; 2].

Рассмотрим в сопоставлении переводы В.В. Набокова, Д.Л. Михаловского и Н.М. Минского с точки зрения трансформаций оригинала на уровне содержания, уделяя внимание некоторым важнейшим концептуально-стилистическим элементам. LXVII стихотворение поэмы «In Memoriam» наполнено мистическим мироощущением — лирического героя в ночи преследует образ гробницы любимого человека, приходящий к нему при виде лунного света. Важной составляющей стихотворения является образный ряд, через который раскрывается пейзаж: «By that broad water of the west» («у той широкой воды на западе»), «the mist is drawn / A lucid veil from coast to coast» («туман накинут, прозрачная вуаль от берега до берега»)[3]. Минский внимательно отнесся к переводу пейзажной образности, и даже добавил отсутствовавший в оригинале образ, выделяющийся на фоне преимущественно ахроматической колористики оригинала («Еще горит закат и кладбище румянит») [15]. В переводе Михаловского, напротив, пейзажная образность почти полностью отсутствует, а символом наступления нового дня вместо тумана становится утренняя звезда («Прокралась в мрачный храм денница») [16]. Набоков передает эти строки практически дословно, позволив

[2] «Михаловский <…> требовал воссоздания "жизни, которою проникнут подлинник", осуждал переводческий буквализм Фета» [5, с. 172–173].

[3] Для сравнения переводных текстов с оригиналом все рассматриваемые в статье фрагменты английского текста переведены на русский автором статьи.

себе лишь небольшие изменения («from coast to coast» трансформировано в «от края и до края», опущено метафорическое представление тумана как «прозрачной вуали») [14, с. 369–370].

Игра лунного света — это ключевой образ стихотворения, связывающий лирического героя с местом упокоения его близкого друга словно «проводник» в потустороннюю реальность. Для описания лунных лучей используется комбинированный образ, включающий в себя олицетворение («As slowly steals a silver flame» — «Пока крадется серебряное пламя») и повторы слов «moonlight» и «glory». Последнее является вызовом для переводчика, поскольку помимо значений «свет», «сияние», «слава» и «великолепие», это также «глория» (оптический феномен, при котором на облаках или тумане можно увидеть цветные кольца света) и «слава Господня», теологический термин, описывающий форму полного присутствия Божества. Эта семантика сочетается с эпитетом «mystic» («мистический»), закрепляя «сверхъестественные» ассоциации образа «glory».

Набоков сохраняет многие компоненты образа света: в его переводе есть олицетворение и повтор («moonlight» превращается в анафорический «лунный луч»). Для перевода «glory» использованы однокоренные слова: «Бледно и дивно стены просияли / <…> / И вот сиянье плавное слабеет»). Наречие «дивно» при этом становится в переводе эквивалентом эпитета «mystic». Минский сохраняет повторы и олицетворение, использует для описания луча эпитет «таинственный»[4]. Интересно отметить, что Набоков и Минский детализировали олицетворение лунного света, но Набоков также добавляет сравнение («Там жизнь твою читает лунный свет: / Как перст скользит серебряное пламя»). В переводе Михаловского образ трансформируется разными способами («лучи», «свет лунный»), олицетворение и лексические повторы опускаются. Эпитет «mystic» переведен, но не является частью образа лунного света («Среди таинственных теней…»).

Визуализация образа гробницы в оригинале обеспечивается антитезой: «Thy marble bright in dark appears» («Твой мрамор ярко явится во мраке»). Теннисон упоминает также табличку с надписью[5], которую в последнем катрене сравнивает с призраком: «like a ghost / Thy tablet glimmers to the dawn» («как призрак / Твоя табличка мерцает на заре»). Эта деталь сильнее сближает реальный мир с потусторонним, но частично сохранена лишь в переводе Михаловского («Виденьем бледным восстает / Все тот же призрак предо мною»). Набоков максимально близок к дословному переложению строк с описанием таблички («По буквам имени и числам лет»), но в его переводе опускается теннисоновская антитеза света и тьмы.

В таблице 2 дескриптивные возможности терминологии Набокова, введенной в комментариях к «Евгению Онегину», использованы нами для анализа первого катрена рассматриваемого стихотворения Теннисона. Символы возле строк соответствуют количеству и типу слогов в строке. В первой стопе первой строки слабый слог имеет словесное ударение; однако односложное слово «when» редко выделяется в речи, поэтому сам Набоков отнес его к «переходным и пограничным случаям», образующим «полускады», выявление которых в большей степени субъективно и, как правило, определяется контекстом. Вторая строка содержит классический пример «скада» («that in»,

[4] «Скользит сребристый луч вдоль надписи твоей, / Читая письмена и числа. / Но луч таинственный померк…» [16].

[5] «Along the letters of thy name, / And o'er the number of thy years» — «Вдоль букв твоего имени / И по числу твоих годов».

U —), состоящего из двух односложных слов: метрическое ударение падает на «in», но не совпадает со словесным. Вторая и третья стопы в третьей строке образуют сочетание из двух «скадов»: наклонного и обычного («broad water of», Ú ⊥ U —). Последняя строка содержит обычный «скад» («a glory on», U ⊥ U —). Из-за слова «there», выделение которого словесным ударением зависит от контекста и интонации, к примерам «полускада» можно также отнести начало последней строки [19, с. 469–476].

When on my bed the moonlight falls,	Ú — U ⊥ U ⊥ U ⊥
I know that in thy place of rest	U ⊥ U — U ⊥ U ⊥
By that broad water of the west,	U ⊥ Ú ⊥ U — U ⊥
There comes a glory on the walls.	U ⊥ U ⊥ U — U ⊥

Таблица 2 — Метрическое и словесное ударение в первом катрене LXVII стихотворения поэмы «In Memoriam»
Table 2 — Metrical Stress and Word Accent in the First Stanza of LXVII Canto from “In Memoriam”

Рассмотрим оригинал и переводы LXVII стихотворения «In Memoriam» с точки зрения использованных размеров и схем рифмовки. Оригинальное стихотворение состоит из четырех катренов с опоясывающей рифмой, написанных четырехстопным ямбом, все строки оканчиваются мужскими клаузулами. Все переводы обнаруживают стремление к принципу эквилинеарности; количество и порядок строф идентичны первоисточнику, но каждый переводчик позволил себе отступить от схемы рифмовки оригинала. Михаловский для всех катренов использует модель A-B-A-B с женскими клаузулами в нечетных строках и мужскими — в четных. Минский тоже чередует мужские и женские клаузулы в каждом четверостишии, но при этом выделяет первый катрен опоясывающей рифмовкой, все остальные построены по перекрестной модели. Набоков сохраняет оригинальную модель A-B-B-A во всех четверостишиях, но меняет очередность клаузул: в первом и третьем катренах перевода мужские клаузулы обрамлены женскими, в то время как второе и четвертое четверостишия имеют противоположную модель.

Наиболее полной эквиритмичности добился Михаловский, сохранив четырехстопный ямб. Точное воспроизведение размера оригинала накладывает на переводчика ограничения, что отчасти объясняет отсутствие в этом переводе многих образов из англоязычного текста. Минский придерживается ямбического стиха, но отказывается от единства размера: два первых катрена перевода написаны разностопным метром, а в двух последних четверостишиях переводчик останавливается на шестистопном ямбе. Благодаря такому подходу перевод Минского точно передает содержание, но лишен формальной строгости оригинала. Набоков частично отклоняется от эквиритмичности, использовав для своего варианта перевода пятистопный ямб. Это переводческое решение позволило ему увеличить объем переводного текста с минимальным отклонением от структуры оригинала.

Позднее Набоков назовет «адаптациями» свои ранние переводы (в том числе из Тютчева, Шекспира, и, следуя той же логике, — Теннисона) противопоставляя им построчную точность перевода «Евгения Онегина» [6, p. 88]. Анализ перевода Набокова в контексте уже существовавших на тот момент переложений стихотворения

на русский язык показал, что все три перевода в разной степени отходят от буквализма, трансформируя различные элементы оригинала, и являются «адаптациями» в набоковском понимании. Тем не менее Набоков очень близко подошел к буквальной передаче концептуального содержания оригинала, добившись минимальных изменений образного ряда и структуры и сохранив ту диалектическую соотнесенность элементов произведения, которая создает его уникальную поэтичность. Стихотворение Теннисона было «адаптировано» Набоковым задолго до его перехода к предельному буквализму и подробным комментариям, но уже в этом переводе мы видим, как Набоков старается найти баланс между сохранением формальной структуры оригинала и адекватной передачей содержания. Работая со стихотворением Теннисона, он не позволил себе той вольности, которая характерна для прочих его переводов этого периода, например, стихотворений Руперта Брука или прозы Льюиса Кэрролла и Ромена Роллана, где иноязычный текст осмысляется через культурную принадлежность и творческую индивидуальность Набокова [3, с. 110–111; 14, с. 17–20].

Многие произведения Набокова заводят читателя в «зеркальные лабиринты», где в текст не только «вплетаются» аллюзии реального мира, произведений настоящих и вымышленных писателей, но и различными способами обыгрывается биография самого автора. Это способ осмысления концептов памяти и времени, их взаимодействия с реальностью через призму литературы. Для биографии Кинбота и Вадима Вадимовича Н. из романа «Смотри на арлекинов!» упоминание Теннисона могло быть всего лишь способом вдохнуть жизнь в «доппельгангеров», но мы согласны с Ю.В. Трубихиной, которая отмечает, что «для Набокова перевод — всегда повод для того, чтобы говорить о каких-то очень важных для него вещах, идеях об искусстве», «он может вырастать из какой-то необходимости преподавания текста» [17]. Перевод стихотворения из «In Memoriam» — не только дань уважения Набокова-читателя традициям викторианской поэзии, но и обращение писателя в тяжелый для него период к проблематике этого произведения, к осмыслению которой Набоков неоднократно возвращался в своей прозе.

Список литературы

Исследования

1 *Дудко А.Э.* Сонеты Байрона в переводе Н.М. Минского // Ученые записки Орловского государственного университета. Серия Гуманитарные и социальные науки. 2015. № 1. С. 128–132.

2 *Жаткин Д.Н.* «In Memoriam» Альфреда Теннисона в России: вопросы восприятия и изучения // Вестник Томского государственного университета. Филология. 2015. № 4 (36). С. 101–115. DOI 10.17223/19986645/36/8

3 *Погребная Я.В.* Динамика переводческой концепции В.В. Набокова: от вольного переложения к «Истинному» переводу // Наука. Инновации. Технологии. 2010. № 71. С. 104–112.

4 *Соколова Н.И.* Поэма А. Теннисона «In Memoriam»: «Божественная комедия» викторианцев // Филология и человек. 2006. № 1. С. 27–39.

5 *Чернин В.К., Жаткин Д.Н.* Поэтический цикл Альфреда Теннисона «In Memoriam» в русских переводах XIX – начала XX в. // Вестник Московского государственного областного университета. Серия Русская филология. 2009. № 4. С. 172–176.

6 *Trubikhina J.* The translator's doubts: Vladimir Nabokov and the ambiguity of translation. Boston: Academic Studies Press, 2015. 248 p.

Источники

7 *Бойд Б.* Владимир Набоков. Русские годы: биография / пер. с англ Г. Лапиной. М.: «Независимая газета»; СПб.: Симпозиум, 2001. 695 с.

8 *Набоков В.В.* Бледное пламя / пер. с англ. С. Ильина и А. Глебовской // *Набоков В.В.* Американский период. Собр. соч.: в 5 т. СПб.: Симпозиум, 1999. Т. 3. С. 293–550.

9 *Набоков В.В.* Другие Берега // Набоков В.В. Собр. соч.: в 4 т. М.: Правда, 1990. Т. 4. 480 с.

10 *Набоков В.В.* Интервью журналу «Playboy», 1964 г. // Playboy. 1964, январь. URL: https://scrapsfromtheloft.com/2017/02/24/vladimir-nabokov-playboy-interview/ (дата обращения: 18.03.21)

11 *Набоков В.В.* Комментарии к «Евгению Онегину» Александра Пушкина / пер. с англ., под ред. А.Н. Николюкина. М.: НПК «Интелвак», 1999. 1008 с.

12 *Набоков В.В.* Руперт Брук // Литературный альманах «Грани». 1922. Кн. 1. С. 212–231.

13 *Набоков В.В.* Смотри на арлекинов! / пер. с англ. С. Ильина // *Набоков В.В.* Американский период. Собрание сочинений: в 5 т. СПб.: Симпозиум, 1999. Т. 5. С. 98–313.

14 *Набоков В.В.* Стихотворения // СПб: Академический проект, 2002. 674 с.

15 *Теннисон А.* Памяти друга / пер. Н.М. Минского // Мир божий. 1897. № 4. С. 235.

16 *Теннисон А.* «In Memoriam» («Когда постель мою луна…») / пер. Д.Л. Михаловского // Живописное обозрение. 1886. № 29. С. 42.

17 *Трубихина Ю.В.* Strong Translations: Владимир Набоков как переводчик (интервью И. Толстому) // Радио Свобода. URL: https://d3q5fs3x9q5xli.cloudfront.net/a/27842300.html?utm_medium=otf&utm_campaign=proxy&utm_source=otf (дата обращения: 19.04.2021).

18 *Nabokov V.* Strong Opinions (1962–1972). N.Y.: McGraw-Hill, 1973. 225 p.

19 *Pushkin A.* Eugene Onegin: A Novel in Verse translated by V. Nabokov: in 4 vols. N.Y.: Bollingen Foundation. Vol. 3. P. 448–566.

20 The Nabokov-Wilson Letters: Correspondence between Vladimir Nabokov and Edmund Wilson, 1940–1971 / ed. by S. Karlinsky. N.Y.; L.: Harper & Row, 1979. 346 p.

***

© 2023. Artem Yu. Strygin
Kaliningrad, Russia

67 CANTO FROM ALFRED TENNYSON'S "IN MEMORIAM" AND ITS ROLE IN THE DEVELOPMENT OF VLADIMIR NABOKOV'S TRANSLATION STRATEGY

Abstract: This paper examines 67 canto from Alfred Tennyson's "In Memoriam" translated to Russian by Vladimir Nabokov, as well as the reception of Tennyson's poetry in Nabokov's works. The key conceptual features of the translation are analyzed with consideration of the evolution of Nabokov's opinions on translation and literary

theory in general. The paper addresses mentions of Tennyson in Nabokov's prose and other publications in order to broaden the understanding of Nabokov's perspective. Nabokov's translation is compared to the original English text and to the translations by D.L. Mikhalovskii and N.M. Minskii. The study describes transformations and the differences between the strategies used by the translators. Nabokov's commentary on his translation of "Eugene Onegin" is taken into consideration when iambic structure of the English text is examined. The author has concluded that Nabokov's approach to the translation of Tennyson's poem is different from his work on translations of prose from the same period and is defined by translator's effort to reproduce both the imagery and the structure close to the original. This translation illustrates the early stage of Nabokov's path from translation as "adaptation", when the original is transformed in one way or another, to the literalism of "Eugene Onegin".

Keywords: Nabokov, Tennyson, "In Memoriam", Translation, Adaptation, Reception, Commentary on "Eugene Onegin", Meter, Scud.

Information about the author: Artem Yu. Strygin — Post-graduate Student, Immanuel Kant Baltic Federal University, Alexander Nevsky St. 14, 236041 Kaliningrad, Russia.
ORCID ID: https://orcid.org/0009-0001-3759-4485
E-mail: artem1134th@gmail.com

Received: July 14, 2021
Approved after reviewing: July 29, 2022
Date of publication: March 29, 2023
For citation: Strygin, A.Yu. "67 Canto from Alfred Tennyson`s 'In Memoriam' and its Role in the Development of Vladimir Nabokov`s Translation Strategy." *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2023, vol. 67, pp. 155–163. (In Russ.).
DOI: https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-155-163

References

1 Dudko, A.E. "Sonety Bairona v perevode N.M. Minskogo" ["Byron's sonnets translated by N.M. Minskii"]. *Uchenye zapiski Orlovskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2015, no. 1, pp. 128–132. (In Russ.)

2 Zhatkin, D.N. "'In Memoriam' Al'freda Tennisona v Rossii: voprosy vospriiatiia i izucheniia" ["Alfred Tennyson's 'In Memoriam' in Russia: issues of reception and research"]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filologiia*, no. 4 (36), 2015, pp. 101–115. DOI 10.17223/19986645/36/8 (In Russ.)

3 Pogrebnaia, Ia.V. "Dinamika perevodcheskoi kontseptsii V.V. Nabokova: ot vol'nogo perelozheniia k 'istinnomu' perevodu" ["The dynamics of V.V. Nabokov's concept of translation: from free adaptation to 'proper' translation"]. *Nauka. Innovatsii. Teknologii*, no. 71, 2010, pp. 104–112. (In Russ.)

4 Sokolova, N.I. "Poema A. Tennisona 'In Memoriam': 'Bozhestvennaia komediia viktoriantsev'" ["Alfred Tennyson's 'In Memoriam': 'The Divine Comedy' of the Victorian era"]. *Filologiia I chelovek*, no. 1, 2006, pp. 27–39. (In Russ.)

5 Chernin, V.K., Zhatkin, D.N. "Poeticheskii tsikl Al'freda Tennisona 'In Memoriam' v russkikh perevodakh XIX – nachala XX v." ["Russian translations of Alfred Tennyson's 'In Memoriam' in the 19–20 centuries"]. *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Seriia Russkaia filologiia*, no. 4, 2009, pp. 172–176. (In Russ.)

6 Trubikhina, Ju. *The Translator's Doubts: Vladimir Nabokov and the Ambiguity of Translation.* Boston, Academic Studies Press, 2015. 248 p. (In English)

https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-164-173
УДК 398.222
ББК 82.3
Научная статья / Research article

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

© 2023 г. В.С. Кузнецова
г. Новосибирск, Россия

МОТИВ БЛАГОДАРНОГО МЕРТВЕЦА В ЛЕГЕНДАХ НАРОДНОЙ АГИОГРАФИИ О НИКОЛАЕ ЧУДОТВОРЦЕ: ФОЛЬКЛОР И РУКОПИСНАЯ КНИЖНОСТЬ

Аннотация: Связь датируемой концом XVII в. древнерусской «Повести о купце, купившем мертвое тело и ставшем царем» с фольклорной традицией — сюжетом о благодарном мертвеце — была давно и справедливо отмечена всеми ее исследователями. Однако оставалось неясным присутствие в тексте Повести подробности о монастыре святого Николая Чудотворца, в котором было совершено погребение выкупленного героем мертвого тела христианина и который нигде более не упоминается. В статье представлены результаты сравнения книжно-рукописной версии сюжета с хорошо известными в устной традиции восточных славян фольклорными повествованиями о благодарном мертвеце (AaTh 507; СУС 507 = AA 507A, B, C). Было установлено, что некоторые из фольклорных версий подобных легенд *народная* агиография связывает с именем Николая Чудотворца. Исследование позволяет утверждать, что не только сам сюжет Повести, но и подробность о монастыре Николая Чудотворца в ней имеет не отвлеченный и не литературный, как предполагали, а фольклорный источник. Определение источника и оснований для появления в Повести этого упоминания позволяет лучше понять механизмы отмеченного исследователями процесса *фольклоризации* русской литературы XVII в., одним из проявлений которого и стало оформление в книжно-рукописной традиции «Повести о купце, купившем мертвое тело».

Ключевые слова: славянский фольклор, легенды, народная агиография, рукописная книжность, благодарный мертвец, Николай Чудотворец.

Информация об авторе: Вера Станиславовна Кузнецова — кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник, Институт филологии Сибирского отделения Российской академии наук, ул. Николаева, д. 8, 630090 г. Новосибирск, Россия.
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-8376-8354
E-mail: vera_kuznetsova@mail.ru

Дата поступления статьи: 06.06.2022
Дата одобрения рецензентами: 28.07.2022
Дата публикации: 29.03.2023
Для цитирования: *Кузнецова В.С.* Мотив благодарного мертвеца в легендах народной агиографии о Николае Чудотворце: фольклор и рукописная книжность // Вестник славянских культур. 2023. Т. 67. С. 164–173.
DOI: https://doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-164-173

Среди древнерусских повестей конца XVII – начала XVIII в. известна Повесть о купце, купившем мертвое тело (ее полное название — «Повесть о некотором купце, како мертвое тело у жидовина скупи и царство себе приобрете»). Она рассказывает о приключениях купеческого сына, который все отцовские деньги потратил на выкуп мертвого христианина у заимодавца и похороны его близ монастыря святого Николая Чудотворца. Не решаясь признаться родителям в обстоятельствах растраты, юноша отправляется в неведомые страны и по пути встречает человека, который напросился к нему в слуги. Чудесный слуга спасает героя от разбойников, добывает богатство, помогает жениться на царской дочери (сразившись при этом со змеем и очистив чрево царевны от змеиного гнезда) и в результате — наследовать царский трон. Текст Повести по рукописи середины XVIII в. (РНБ. Собрание ОЛДП. Q. 137. л. 1–15) был в пересказе приведен Хр. Лопаревым [8, с. 213], полностью издан М.О. Скрипилем [17, с. 315–325=16, с. 126–135] и перепечатан (по: [16, с. 126–135]) в более поздних изданиях [9, с. 71–78; 15, с. 370–379]. По этому же списку, но с исправлениями по другой рукописи (ГИМ. Собрание Е.В. Барсова. № 2344), также датируемой серединой XVIII в., опубликован Н.С. Демковой [3, с. 82–89]. Исследователи указывают, что все известные списки Повести датируются XVIII–XIX вв. [14, с. 146], однако на основании выявленных особенностей текстов возникновение Повести относят к концу XVII или самому началу XVIII в. [17, с. 310].

Связь «Повести о купце, купившем мертвое тело» с фольклорной традицией — сюжетом о благодарном мертвеце — была справедливо отмечена всеми ее исследователями и публикаторами [17; 16, с. 425–426; 13 с. 136–137; 3, с. 483], при этом особо оговаривалось, что расположенный на острове *монастырь чудотворца Николая*, в котором, согласно книжному повествованию, было совершено погребение выкупленного героем у заимодавца мертвого тела христианина, «более нигде не упоминается» [15, с. 428] и «не может быть локализован географически: известие о нем литературного происхождения» [3, с. 483]; это монастырь «вообще» [9, с. 611]. Представляется, что если фольклорные истоки сюжета рукописной повести несомненны, то утверждение о *литературном* характере происхождения подробности о монастыре Николая Чудотворца нуждается в уточнении, для чего необходимо обратиться к формам бытования сюжета о благодарном мертвеце в фольклорной традиции.

Разновидности сюжетных типов о благодарном мертвеце, которые обнаруживаются в древнерусской Повести о купце, хорошо известны в устной традиции восточных славян. Так зафиксированный Сравнительным указателем сюжетов восточнославянской сказки (СУС) сюжетный тип 507 (СУС 507 = АА 507А, В, С) *Благодарный мертвец* (герой хоронит мертвеца и тот помогает ему жениться на встающей из гроба царевне, все женихи которой были съедены ею ночью в церкви; мертвец предлагает разделить царевну пополам, чтобы очистить ее) учтен здесь в 14 русских, 6 украинских вариантах и в 1 белорусской записи, а сюжетный тип *Благодарный мертвец и разбойники* (мертвец приводит похоронившего его человека в дом, где пируют разбойники, и убивает их; богатства разбойников достаются этому человеку) (СУС 508**) — в 2 белорусских текстах.

В фольклорной традиции сюжетный тип 507 *Благодарный мертвец* содержательно связан с повествованиями сюжетного типа 307 *Девушка, встающая из гроба* (по ночам пожирает людей, сторожащих ее; юноша разрушает колдовские чары и получает руку избавленной от чар девушки) и часто с ним соседствует — в СУС контамина-

ция 307+507 отмечена как традиционная для восточнославянских сказок (СУС, с. 396). Один из примеров фольклорного повествования о благодарном мертвеце — записанный Д.Н. Садовниковым в селе Новиковка Ставропольского уезда Самарской губернии со слов Абрама (Авраамия) Кузьмича Новопольцева[1] рассказ «Купецкий сын и царева дочь»:

> *Купеческий сын выкупает на базаре тело мертвого человека, которое собираются выбросить в яму, хоронит его, делает поминки; отправляется на ярмарку торговать, встречает человека, который напрашивается в попутчики и с которым он меняется крестами (брата́ется). В городе они узнают, что царь ищет мужа для своей одержимой змеем дочери, все женихи которой погибают. Чудесный попутчик спасает героя в первую брачную ночь, а потом освобождает от змея и царевну. Отправляются в обратный путь и на том месте, где они встретились и крестами обменялись, попутчик с героем прощается и признается: «Я — того человека душа, которого ты на базаре покупал и сырой земле предал. Прощай!»* (см.: [24, № 5]).

Сюжетная форма 307 в свою очередь тесно связана в устной традиции с повествованиями сюжетного типа Крест *(образ) — порука* (СУС 849*) в третьей его разновидности — бедняк, выставляя поручителем икону, берет деньги в долг, долга вернуть не может; заимодавец наказывает икону-поручителя, выкупивший икону добивается счастья с помощью святого, на ней изображенного. Как и описанная выше, контаминация 849*+307 зафиксирована СУС в качестве традиционной для восточнославянских сказок (СУС, с. 396). Важно при этом, что иконой-поручителем в устных повествованиях сюжетного типа 849* в указанной его разновидности оказывается почти исключительно икона *святителя Николая Чудотворца* (подробнее об этой разновидности сюжета и перечень содержащих ее текстов см.: [7, с. 14–18, с. 27–29]). Один из примеров такого повествования — рассказ из собрания В.И. Даля (без уточнения места записи), опубликованный в сборнике легенд А.Н. Афанасьева (№ 11, прим.):

> *Бедный мужик занимает деньги у богатого, взяв в поручители* ***образ Николы Угодника****; денег вернуть не может. Богатый, отчаявшись получить деньги с должника, наказывает поручителя — икону Николая Угодника: снял образ со стены, положил на повозку, сам идет за повозкой и все по образу кнутом стегает да приговаривает: «Отдай мои деньги! Отдай мои деньги!». Это видит купеческий сын, расспрашивает, отдает богатому мужику деньги и забирает икону. Образ он поставил у себя в лавке, засветил перед ним лампадку, а наутро явился к нему седой старичок наниматься в приказчики, после чего торговля пошла успешно. Купеческий сын разбогател, построил два корабля и отправился торговать в другое государство. А в другом государстве беда: ведьма испортила царевну — днем она лежит словно мертвая, а по ночам встает и людей поедает. Царь повелел кликнуть клич, не найдется ли кто, чтобы мог отчитать царевну, а кто ее отчитает, тот будет царским зятем и получит половину царства. Следуя наставлениям старичка-приказчика, купеческий сын сумел исцелить царевну, обвенчался с ней и получил в приданое половину царства* (см.: [20, с. 141–145]).

Два указанных типа контаминированных повествований строятся по одинаковой двухчастной модели: благочестивый поступок героя → награда за него. В первом случае: герой хоронит мертвеца → в благодарность тот помогает герою жениться на встающей из гроба царевне, все женихи которой были съедены ею ночью в церкви (СУС 507); во втором: герой, выкупив икону-поручителя несостоятельного должника, избавляет ее от наказания → в благодарность изображенный на иконе святой помогает ему жениться на встающей из гроба царевне и обрести таким образом счастье и достаток

[1] О рассказчике (см.: [1]).

(СУС 849*). Легко заметить, что сближает эти виды повествований вторая их часть, связанная с мотивами сюжета 307 (*Девушка, встающая из гроба*), сюжета, который и *вне* контаминации с сюжетной формой 849* может быть приурочен в устном бытовании к имени Николая Чудотворца (подробнее см.: [7, с. 18–20]). Вариант одного из таких повествований — записанная Н.Е. Ончуковым не позднее лета 1907 г. в Архангельской губернии (посад Уна на тракте между Архангельском и г. Онегой) от Мошнакова Петра Михайловича, 61 г. сказка-легенда «Расточительный сын»:

> *Купеческий сын Иван набожен и щедро подает нищим, отец отправляет его за море торговать, а весь товар — три мешка пепла. По прибытии в заморское царство встречает человека, который покупает у него пепел за три мешка золота. В дочь заморского царя вселился нечистый дух, она живет в церкви и каждую ночь давит присланного караульщика; герой отправляется в церковь, по дороге встречает человека, купившего у него пепел, и тот научает, что делать в церкви. Герой караулит царевну три ночи, женится на ней, получает в приданое три корабля с товарами. На пути домой на корабле вновь появляется тот старичок, Иван предлагает ему половину всего, что имеет, тот просит и половину жены тоже, разрубает ее мечом пополам (из нее вываливаются всякие гады), потом оживляет, отдает Ивану и наказывает: «Как придешь домой, поставь* ***церковь Николаю Чудотворцу****. Это тебе все за милостыню, за то, что росточал живот;* ***я есь Николай Чудотворец****»* (см.: [21, № 281]).

Однотипная структура и наличие общего эпизода в составе двух указанных форм становились в некоторых случаях основанием для перенесения на того же святого (Николая Чудотворца), с именем которого связаны сюжеты о святом-поручителе (849*), исцелителе от бесов (307), и мотива о благодарном мертвеце (507), то есть происходила «привязка» мотива благодарного мертвеца к имени Николая Чудотворца. Это подтверждается существованием в устной традиции важных для нас вариантов, в которых объединены оба обстоятельства, «мотивирующих» получение награды в первой части повествования, — герой выкупает и икону (849*), и тело умершего христианина (507), а затем в награду за совершенный благочестивый поступок получает помощь в женитьбе на царевне (307). Укажем несколько текстов, представляющих эту версию сюжета, разных по времени и месту записи. Один из них — записанный Б. и Ю. Соколовыми в 1908 г. в селе Раменье Ферапонтовской волости Кирилловского уезда Новгородской губернии от уроженца деревни Федотова той же волости Петрушечова Созонта Кузьмича 66 лет рассказ «Николай Чудотворец и Иван купеческий сын»:

> *Богатый, но скупой человек дает в долг деньги на похороны вдове своего бедного брата лишь после того, как она поручилась* ***иконой Николая Чудотворца****. Везя гроб на кладбище, богатый пеняет Николаю Чудотворцу. Его речи услышал молодой купеческий сын Иван и* ***отдал*** *богатому брату взятые у него* ***на похороны деньги, икону забрал себе****. Следуя привидевшемуся во сне наставлению, купеческий сын принял в приказчики первого встречного, который оказался старичком. Старичок руководил торговлей, купил корабль и отправился с купеческим сыном торговать к иноземному королю. За исцеление своей «расслабленной» дочери король обещал отдать ее в жены. Благодаря советам своего наставника, купеческий сын три ночи подряд оставался в храме невредимым и освободил королевну от нечистой силы, а потом женился на ней* (см.: [23, № 77]).

Другой пример — записанное И.С. Коровкиным в 50-х гг. XX в. в селе Красноярское Омского района Омской области от уроженки деревни Сави́ново Большеуковского района той же области Анастасии Степановны Кожемякиной[2] (1888–1983 гг.) повествование «Про Василия и Марфу-царевну»:

[2] О рассказчице и ее репертуаре см.: [6].

Бедняк берет у богатого брата муки, оставив в заклад ***икону Миколы****; чтобы вернуть долг отправляется в город наниматься в работники, но умирает; заимодавец, чтобы узнать, у кого работал его брат, и взыскать долг, везет в город* ***икону и тело умершего****; их выкупает (за полпуда муки) молодой купец Василий: покойника он хоронит, икону ставит на божницу. Объявляется старичок наниматься на службу, вместе они наделали барок и отправились торговать. В том царстве, куда они прибыли, у царя «закленённая» дочь: лежала в гробу в монастыре и каждую ночь по человеку съедала, и каждого, кто бы ни приезжал, царь посылал к ней — отчитывать. Старичок помогает герою и тот отчитывает царевну три ночи, а после — венчается; старичок, разрубив царевну шашкой, очищает ее и исцеляет, передает Василию, сам же улетает голубком на небеса* (см.: [22, с. 129–134]).

Еще один вариант — записанный П.П. Чубинским в селе Млиеве Черкасского уезда Киевской губернии не позднее мая 1870 г. рассказ «Про дівчину, що як кашляне, то золото пада, а як заплаче, то жемчуг сыплется»:

Бедный брат просит у богатого в долг денег, берет «в поручники» ***икону святого Миколая****, не вернув долга, умирает. Богатый везет икону и тело умершего на базар, чтобы продать и вернуть себе гро́ши, но никто не хочет покупать.* ***Выкупает*** *икону и тело сын бедой вдовы:* ***мертвого хоронит, икону ставит на божницу*** *у себя в лавке. «Через час святый Миколай объявивсь до его стариком» и нанимается работником в лавку, торговые дела идут на лад. Снаряжают корабль, чтобы вместе с «дядками» героя, тоже купцами, плыть за море торговать; в заморском городе, чтобы набрать товару нужно провести ночь в церкви, где людей пожирает змея; следуя наставлениям святого, герой справляется с задачей: ночует в церкви за себя и вместо своих дядей, за что они передают ему свои корабли, получает награду, и «пішов уже од его святый Миколай: уже одслужив ему за те, що він его купыв — наділыв его добром до волі»* (см.: [25, № 7]).

Как видим, в фольклорном бытовании указание на «причастность» святителя Николая Чудотворца к событиям рассказов о благодарном мертвеце, приуроченность мотива благодарного мертвеца к имени этого святого возникает как результат соседства сюжетов и мотивов 849* + 507 + 307 в рамках единого повествования. В рукописном бытовании эта контаминация оказалась нарушена, ее составные части разведены по отдельным повествованиям. Приуроченная к имени Николая Чудотворца устная агиографическая легенда об иконе-поручителе (849*) и исцелителе от бесов (307), перейдя в рукописное бытование, послужила основой для примыкающей к «некнижным» вариантам чудес святителя Николая Чудотворца «Повести о некоем убогом отроце» (подробнее: [7, с. 20–27]). Сюжет же о благодарном мертвеце оказался представленным в «Повести о купце, купившем мертвое тело», речь о которой шла выше. Однако, если в результате перехода в иную форму и традицию бытования была нарушена фольклорная контаминация, указывавшая (пусть иногда косвенно) на привязку повествований о благодарном мертвеце к имени Николая Чудотворца, то связь эта, по-видимому, продолжала осознаваться «рукописником», адаптировавшим, переводившим фольклорное повествование в иную форму бытования, и он отразил / восстановил связь мотива погребения выкупленного героем у заимодавца мертвого тела христианина с образом святого через ввод в повествование подробности о монастыре Чудотворца Николая, где и происходит это погребение. Полагаем, таким образом, что упоминающаяся в «Повести о купце, купившем мертвое тело» подробность о монастыре чудотворца Николая не является случайной, не является выдумкой, вольностью «автора-составителя» Повести, и что не только сам ее сюжет, но и эта подробность имеет не отвлеченный и не литературный, как предполагали, а фольклорный источник.

Связанные с мотивами благодарного мертвеца повествования (об их происхождении см., например: [12, с. 150–154]) являются международными. Указателем сюжетов фольклорной прозы Аарне–Томпсона (AaTh) они объединены в группу *Благодарный мертвец /The Grateful Dead* (AaTh 505–508). Среди выделенных указателем сюжетных форм таких повествований присутствуют и те их разновидности, которые представлены в древнерусской Повести о купце, купившем мертвое тело (AaTh 507, СУС 507). Согласно указателю, подобные варианты учтены в литовском, итальянском, румынском, греческом, индийском и русском фольклоре. Хорошо известны они у сербов (см.: [10, с. 87; 11]). Исследователи отмечают при этом, что восточнославянские варианты таких повествований в отличие от других носят не столько сказочный, сколько легендарный характер (см.: [2, с. 380]). Легендарный характер повествования о благодарном мертвеце сохраняется и в древнерусской рукописной «Повести о купце, купившем мертвое тело», а бережно сохраненная привязка сюжета к имени Николая Чудотворца — одно из проявлений этого.

Возникновение Повести о купце, как уже отмечалось, исследователи относят к концу XVII в. Это во многом переломный в развитии русской литературы период, когда из фольклора в литературу активно переносились темы, сюжеты, образы, средства художественной изобразительности, причем обращение к фольклору, к фольклорным произведениям как к определенному стилю становилось вполне сознательным (см., например: [4; 5, с. 477]). Представляется, что оформление в книжно-рукописной традиции «Повести о купце, купившем мертвое тело», как и рассмотренной нами ранее «Повести о некоем убогом отроце» [7, с. 14–27], является одним из проявлений этой, отмечавшейся исследователями, общей фольклоризации русской литературы XVII в., а прослеженный источник и причины появления в тексте Повести о купце подробности о монастыре Чудотворца Николая позволяют лучше понять механизмы этого процесса.

Список литературы

Исследования

1 *Азадовский М.К.* Абрам Новопольцев // Русская сказка. Избранные мастера: в 2 т. М.; Л.: Academia, 1932. Т. 1. С. 131–135.

2 *[Бараг Л.Г., Новиков Н.В.]* Примечания // Народные русские сказки А.Н. Афанасьева: в 3 т. / изд. подгот. Л.Г. Бараг и Н.В. Новиков. М.: Наука, 1985. Т. III. С. 367–438.

3 Библиотека литературы Древней Руси / под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Понырко. СПб.: Наука, 2006. Т. 15: XVII век. 530 с.

4 *Гусев В.Е.* О фольклоризме русской литературы XVII века // ТОДРЛ. Л.: Наука, 1969. Т. 24. С. 280–283.

5 *Демкова Н.С., Лихачев Д.С., Панченко А.М.* Основные направления в беллетристике XVII века // Истоки русской беллетристики: возникно-вение жанров сюжетного повествования в древнерусской литературе: сб. ст. / отв. ред. Я.С. Лурье. Л.: Наука, 1970. С. 476–561.

6 *Козлова Н.К.* Сказочный репертуар А.С. Кожемякиной в записях омского краеведа И.С. Коровкина (по материалам фольклорного архива Омского госпедуниверситета) // Языки и фольклор коренных народов Сибири. 2019. № 2 (38). С. 5–15. DOI: 10.25205/2312-6337-2019-2-5-15

7 *Кузнецова В.С.* Николай Чудотворец порукой: фольклорные и книжные версии сюжета // Проблемы исторической поэтики. 2021. Т. 19. № 1. С. 7–38. DOI: 10.15393/j9.art.2021.8462

8 *Лопарев Хр.* Описание рукописей Общества любителей древней письменности. СПб.: Тип. императорской Академии наук, 1893. Ч. 2. 409 с. + III.
9 Памятники литературы Древней Руси. XVII век / сост., общ. ред. Л.А. Дмитриева, Д.С. Лихачева. М.: Худож. лит., 1988. Кн. 1. 704с.
10 *Попович Николич Д.* Сербские устные рассказы — модель AaTh 505–508 // Традиционная культура. 2021. Т. 22. № 3. С. 86–93. DOI: https://doi.org/10.26158/TK.2021.22.3.007
11 *Попович Николич Д.* «Ево вам новаца, па укопајте тога човека». Српске усмене приповетке о захвалном мртвацу // Куле и градови. Уреднице Лидија Делић, Снежана Самарџија. Београд: Удружење фолклориста Србије, Балканолошки институт САНУ, 2021. С. 257–284.
12 *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки / *Пропп В.Я.*; [вступ. ст. В.И. Ереминой]. СПб.: Санкт-Петербургский государственный университет, 1996, 366 с.
13 *Ромодановская Е.К.* Русская литература на пороге Нового времени: пути формирования русской беллетристики переходного периода. Новосибирск: Наука, 1994. 232 с.
14 *Ромодановская Е.К.* Повесть о купце, купившем мертвое тело // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб.: Дмитрий Буланин, 1998. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 3. С. 145–146.
15 Русская бытовая повесть XV–XVII веков / сост., вступ. ст. и коммент. А.Н. Ужанкова. М.: Советская Россия, 1991. 448 с. (Сокровища древнерусской литературы)
16 Русская повесть XVII века / сост. М.О. Скрипиль. Л.: ГИХЛ, 1954. 479 с.
17 *Скрипиль М.О.* Народная русская сказка в литературной обработке конца XVII — нач. XVIII в. («Повесть о купце, купившем мертвое тело») // ТОДРЛ. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1951. Т. VIII. С. 308–325.
18 Сравнительный указатель сюжетов: восточнославянская сказка / сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л.: Наука, 1979. 437 с. [в статье — СУС].
19 The Types of the Folktale. A classification and bibliography. Antti Aarne's «Verzeichnis der Märchentypen» / trans. and enlarged by Stith Thompson. 2nd ed. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1964, 1964. 588 s. [в статье — Aa-Th].

Источники

20 Народные русские легенды, собранные А.Н. Афанасьевым. М.: Тип. В. Грачева и Комп., 1859. XXXII. 203 с.
21 Северные сказки. Сборник Н.Е. Ончукова: в 2 кн. СПб.: Тропа Троянова, 1998. Кн. 2. 348 с.
22 Сибирские сказки. Записаны И.С. Коровкиным от А.С. Кожемякиной / ред. Н.А. Каргаполов. 2-е изд., доп. Новосибирск: Западно-Сибирское книжное издательство, 1973. 176 с.
23 Сказки и песни Белозерского края / Сборник Б. и Ю. Соколовых: в 2 кн. СПб.: Тропа Троянова, 1999. Кн. 1. 800 с.
24 Сказки и предания Самарского края. Собраны и записаны Д.Н. Садовниковым. СПб.: Тип. Министерства внутренних дел, 1884. 388 с.
25 Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским Географическим обществом. Юго-Запад-

ный отдел. Мат. и исследования, собранные д. чл. П.П. Чубинским. СПб.: Тип. и хромолитография А. Трашеля, 1878. Т. 2. 688 с.

СОКРАЩЕНИЯ
ГИМ — Государственный исторический музей (Москва).
ОЛДП — Общество любителей древней письменности.
РНБ — Российская национальная библиотека (Санкт-Петербург).
ТОДРЛ — Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский дом) Российской Академии наук.

***

© 2023. Vera S. Kuznetsova
Novosibirsk, Russia

MOTIF OF THE GRATEFUL DEAD IN THE LEGENDS OF FOLK HAGIOGRAPHY ABOUT ST. NICHOLAS THE MIRACLE-WORKER: FOLKLORE AND HANDWRITTEN BOOKLOORE

Abstract: Relatedness of Old Russian "Tale of a merchant who bought a dead body and became tsar" as of end of the 17 c. with a folklore tradition — a story about a grateful dead man — has long and rightly been noted by all its researchers. However, the presence in the text of the Tale of details about the monastery of St. Nicholas the Miracle-Worker, in which the burial of the dead body of a Christian bought by the hero was made and which is not mentioned anywhere else, remained unclear. The paper presents the results of a comparison of the book-handwritten version of the plot with the folklore stories about the grateful dead well known in the oral tradition of the Eastern Slavs (AaTh 507; SUS 507 = AA 507A, B, C). It was found that some of the folklore versions of similar legends are connected by folk hagiography with the name of St. Nicholas the Miracle-Worker. The study allows us to assert that not only the plot of the Tale, but also the detail about the monastery of St. Nicholas the Miracle-Worker in it is nor abstract nor literary, as was supposed, but a folklore source. Determining the source and grounds for the appearance of this detail in the Tale makes it possible to better understand the mechanisms of the process of *folklorization* of Russian literature of the 17th century noted by researchers, one of the manifestations of which was the design in the book-manuscript tradition of "The Tale of the merchant who bought a dead body".
Keywords: Slavic Folklore, Legends, Folk Hagiography, Handwritten Book Writing, Grateful Dead Man, St. Nicholas the Miracle-Worker.
Information about the author: Vera S. Kuznetsova — PhD in Philology, Leading Researcher, Institute of Philology of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Nikolayev St. 8, 630090, Novosibirsk, Russia.
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-8376-8354
E-mail: vera_kuznetsova@mail.ru
Received: June 06, 2022
Approved after reviewing: July 28, 2022
Date of publication: March 29, 2023

For citation: Kuznetsova, V.S. "Motif of the Grateful Dead in the Legends of Folk Hagiography about St. Nicholas the Miracle-worker: Folklore and Handwritten Booklore." *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2023, vol. 67, pp. 164–173. (In Russ.).
DOI: https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-164-173

References

1 Azadovskii, M.K. "Abram Novopol'tsev." *Russkaia skazka. Izbrannye mastera, v 2 t. ["Russian Folktale. Featured Masters: in 2 vols."]*, vol. 1. Moscow, Leningrad, Academia Publ., 1932, pp. 131–135. (In Russ.)

2 [Barag, L.G., Novikov, N.V.] "Primechaniia." [Notes]. *Narodnye russkie skazki A.N. Afanas'eva: v 3 t. ["Russian Folktales by A.N. Afanasiev: in 3 vols."]*, vol. III, publ. by L.G. Barag, N.V. Novikov. Moscow, Nauka Publ., 1985, pp. 367–438. (In Russ.)

3 *Biblioteka literatury Drevnei Rusi*, vol. 15: 17 century ["Library of Literature of Old Russia"], ed. by D.S. Likhachev, L.A. Dmitriev, A.A. Alekseev, N.V. Ponyrko. St. Petersburg, Nauka Publ., 2006. 530 p. (In Russ.)

4 Gusev, V.E. "O fol'klorizme russkoi literatury XVII veka" ["On the Folklore of Russian Literature of the 17th Century"]. *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury [Proceedings of the Department of Old-Russian Literature (Pushkin House) of the Russian Academy of Sciences]*, vol. 24. Leningrad, Nauka Publ., 1969, pp. 280–283. (In Russ.)

5 Demkova, N.S., Likhachev, D.S., Panchenko, A.M. "Osnovnye napravleniia v belletristike XVII veka" ["Main Directions in Belles-lettres of the 17th Century"]. *Istoki russkoi belletristiki: vozniknovenie zhanrov siuzhetnogo povestvovaniia v drevnerusskoi literature: sbornik statei* [Origins of the Russian Belles-lettres. Genesis of the Genres of Plot's Narratives in Old Russian Literature: a Collection of Papers], ex. ed. Ia.S. Lur'e. Leningrad, Nauka Publ., 1970, pp. 476–561. (In Russ.)

6 Kozlova, N.K. "Skazochnyi repertuar A.S. Kozhemiakinoi v zapisiakh omskogo kraeveda I.S. Korovkina (po materialam fol'klornogo arkhiva Omskogo gospeduniversiteta)" ["The Fairytale Repertoire of A.S. Kozhemyakina in the Records of the Omsk Ethnographer I.S. Korovkin (Based on the Materials of the Folklore Archive of the Omsk State Pedagogical University)"]. *Iazyki i fol'klor korennykh narodov Sibiri*, no. 2 (38), 2019, pp. 5–15. DOI: 10.25205/2312-6337-2019-2-5-15 (In Russ.)

7 Kuznetsova, V.S. "Nikolai Chudotvorets porukoi: fol'klornye i knizhnye versii siuzheta" ["St. Nicholas the Miracle-Worker as Surety: Folklore and Book Versions of the Plot"]. *Problemy istoricheskoi poetiki*, vol. 19, no. 1. 2021, pp. 7–38. DOI: 10.15393/j9.art.2021.8462 (In Russ.)

8 Loparev, Khr. *Opisanie rukopisei Obshchestva liubitelei drevnei pis'mennosti, part. 2. [Description of the Manuscripts of the Society of Lovers of Old written records]*. St. Petersburg, Tipografiia imperatorskoi Akademii nauk Publ., 1893. 409 p. + III. (In Russ.)

9 Dmitriev L.A., and D.S. Likhachev, editors. *Pamiatniki literatury Drevnei Rusi. XVII vek [Monuments of Literature of Old Russia. 17th Century], book 1*. Moscow, Khudozhestvennaia literature Publ., 1988. 704 p. (In Russ.)

10 Popovich Nikolich, D. "Serbskie ustnye rasskazy — model' AaTh 505–508" ["Serbian Oral Tales of the AaTh 505–508 Type"]. *Traditsionnaia kul'tura*, vol. 22, no. 3, 2021. pp. 86–93. DOI: https://doi.org/10.26158/TK.2021.22.3.007 (In Russ.)

11 Popovich Nikolich, D. "'Evo vam novatsa, pa ukopajte toga choveka'. Srpske usmene pripovetke o zakhvalnom mrtvatsu". *Kule i gradovi. Urednitse Lidija Deliħ, Snezhana Samarџija.* Beograd, Udruzheње folklorista Srbije Publ., Balkanoloshki institut SANU Publ., 2021, pp. 257–284. (In Serbian)

12 Propp, V.Ia. *Istoricheskie korni volshebnoi skazki [The Historical Roots of a Fairy Tale]*, Propp V.Ia.; [introd. by V.I. Eremina]. St. Petersburg, Sankt-Peterburgskii universitet Publ., 1996, 366 p. (In Russ.)

13 Romodanovskaia, E.K. *Russkaia literatura na poroge Novogo vremeni: puti formirovaniia russkoi belletristiki perekhodnogo perioda [Russian Literature on the Eve of the New Age: Ways of Formation of Russian Belles-lettres of the Transitional Period].* Novosibirsk, Nauka Publ., 1994. 232 p. (In Russ.)

14 Romodanovskaia, E.K. "Povest' o kuptse, kupivshem mertvoe telo" ["The Tale of the Merchant who bought the Dead Body"]. *Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevnei Rusi [Thesaurus of scribes and early books writings of Ancient Rus`]*, vol. 3 (17 Century), part 3. St. Petersburg, Dmitrii Bulanin Publ., 1998, pp. 145–146. (In Russ.)

15 Uzhankov, A.N., editor. *Russkaia bytovaia povest' XV–XVII vekov [Russian Domestic Tales of the 15th–17th Centuries]*. Moscow, Sovetskaia Rossiia Publ., 1991. 448 p. (Sokrovishcha drevnerusskoi literatury [Treasures of Ancient Russian Literature]) (In Russ.)

16 *Russkaia povest' XVII veka [Russian Tale of the 17th Century]*, comp. M.O. Skripil'. Leningrad, GIKhL Publ., 1954. 479 p. (In Russ.)

17 Skripil', M.O. "Narodnaia russkaia skazka v literaturnoi obrabotke kontsa XVII — nachala XVIII v. ('Povest' o kuptse, kupivshem mertvoe telo')" [Folk Russian Fairy Tale in the Literary Processing of the Late 17 – Early 18th Century ("'The Tale of the Merchant who bought the Dead Body'")]. *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury [Proceedings of the Department of Old-Russian Literature (Pushkin House) of the Russian Academy of Sciences]*, vol. VIII. Moscow, Leningrad, Akademii nauk SSSR Publ., 1951, pp. 308–325. (In Russ.)

18 *Sravnitel'nyi ukazatel' siuzhetov: Vostochnoslavianskaia skazka [Comparative index of plots: East Slavic folktale]*, comp. by L.G. Barag, I.P. Berezovskii, K.P. Kabashnikov, N.V. Novikov. Leningrad, Nauka Publ., 1979. 437 p. (In Russ.)

19 *The Types of the Folktale. A classification and bibliography. Antti Aarne's "Verzeichnis der Märchentypen"*, trans. and enlarged by Stith Thompson. 2nd ed. Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia Publ., 1964. 588 p. (In English)

https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-174-185
УДК 821.161.1
ББК 83.3(2Рос=Рус)
Научная статья / Research article

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

© 2023 г. Е.А. Андрущенко
г. Москва, Россия

НЕКРАСОВСКАЯ АНКЕТА К.И. ЧУКОВСКОГО И Д.С. МЕРЕЖКОВСКИЙ

Аннотация: В статье идет речь об ответах Д.С. Мережковского на вопросы знаменитой некрасовской анкеты К.И. Чуковского. Предлагая ее своим современникам, Чуковский частично напечатал ответы в «Летописи Дома литераторов» (1921). В преамбуле он отметил решающую роль модернистов в актуализации наследия поэта в XX в. Во второй (1926) и третьей (1930) редакциях Чуковский изменил состав опрошенных поэтов, что свидетельствует о его тактике как публикатора, отражавшего новую литературную иерархию. Трижды публикуя некрасовскую анкету, он адаптировал принятые им решения к тем представлениям, которые сложились к моменту его работы над материалом, и руководствовался текущей социокультурной ситуацией. В статье уделяется существенное внимание черновому автографу ответов Д.С. Мережковского (1919), частично вошедших в первую публикацию и полностью напечатанных лишь в 1988 г. Мережковский более откровенно судил стихи о народе, подозревая Некрасова в спекулятивном использовании этой темы, и обнажил свое истинное отношение к «женскому» и «мужскому» началам русской культуры. В ответах Чуковскому происходит разрушение искусственной конструкции, которую он воздвиг в работах «Две тайны русской поэзии» и «Поэт вечной женственности». Интуитивно-тонкое и убедительное определение доминант русской культуры в случае с Некрасовым споткнулось о противоречие, проявившееся в ответе. На самом деле Мережковский мыслил Некрасова принадлежащим к «мужской» линии культуры как деятельной и активной, а не к созерцательной и пассивной творческой силе.

Ключевые слова: Чуковский, Некрасов, Репин, Мережковский, Тургенев, некрасовская анкета, черновой автограф.

Информация об авторе: Елена Анатольевна Андрущенко — доктор филологических наук, профессор, ведущий научный сотрудник, Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук, ул. Поварская, д. 25а, 121069 г. Москва, Россия.
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-8260-4961
E-mail: Andrushenko2013@gmail.com

Дата поступления статьи: 17.07.2022
Дата одобрения рецензентами: 30.07.2022
Дата публикации: 29.03.2023
Для цитирования: *Андрущенко Е.А.* Некрасовская анкета К.И. Чуковского и Д.С. Мережковский // Вестник славянских культур. 2023. Т. 67. С. 174–185.
DOI: https://doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-174-185

В 1919 г. К.И. Чуковский начал работу над анкетированием выдающихся современников о Н.А. Некрасове. Он сформулировал 10 вопросов об отношении к его поэзии и личности. Впервые некоторые ответы были опубликованы в юбилейный для поэта год в «Летописи Дома литераторов» (1921). Во вступительной заметке Чуковский писал: «Одно время в литературных кругах полагали, будто бы ценителям поэзии не подобает восхищаться Некрасовым. Было принято называть его поэзию прозой. Говорили, что, если бы он не писал на социально-политические темы, он давно был бы забыт, как поэт; что его нельзя поставить рядом с большими поэтами, что даже такие, как Щербина и Мей, значительно выше его» [11, с. 3]. В кратком обзоре Чуковский отметил ощутимую параллель между ростом интереса к поэзии Некрасова и революционными настроениями. Он полагал, что первыми, кто разрушил этот стереотип, стали модернисты: именно они «вознесли его на ту высоту, на которой он находится теперь. Для них было несомненно, что Некрасова можно любить независимо от русской революции, просто потому, что он великий поэт. <…> Модернисты не только никогда не *хоронили* Некрасова, но первые *воскресили* его, как поэта, первые внедрили в сознание общества мысль, что его поэзия есть поэзия» [11, с. 3]. В качестве авторитетного мнения Чуковский процитировал слова Мережковского, который «писал, что Некрасов "бессмертный русский поэт", "такой же вечный поэт, как Пушкин или Лермонтов", и что "мы имеем право, мы должны гордиться Некрасовым перед Европою"» [11, с. 3]. Это цитаты из знаменитой лекции «О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы» (1893), к тому времени несколько раз переизданной и включенной в оба Полных собрания сочинений писателя (1911, 1914).

К числу любителей поэзии Некрасова Чуковский отнес К. Бальмонта, В. Брюсова, Андрея Белого, А. Блока, А. Ахматову, Н. Гумилева и З. Гиппиус. «Когда года два назад я обратился к этим поэтам, — писал Чуковский, — а также к М. Горькому, Д.С. Мережковскому, М. Кузмину, Вл. Маяковскому и С. Городецкому с предложением высказать свое мнение о личности и поэзии Некрасова, они дали о нем следующие отзывы, равно ценные как для характеристики Некрасова, так и для характеристики самих участников этой анкеты» [11, с. 3]. Чуковский уточнил, что не может полностью опубликовать ответы Андрея Белого (поскольку анкета «по каким-то причинам к Чуковскому не попала» [2, с. 286]), а М. Горький ответил не на все вопросы. По характеру публикации очевидно, что ответы печатались выборочно, на некоторые вопросы нет ответов не только А. Белого, но и Городецкого, Маяковского, Мережковского.

Свою публикацию Чуковский озаглавил «Некрасов и мы», но ее вполне можно было назвать «Некрасов и модернисты». В заметке речь шла о решающем вкладе поэтов-модернистов в актуализацию поэтического наследия Некрасова в начале XX в., преобладали они и в списке опрошенных. Н. Лернер обратил внимание на этот материал в числе юбилейных некрасовских публикаций 1921 г.: «В 3-м № "Летописи Дома литераторов", — писал он, <…> К. Чуковский "Некрасов и мы" (анкета, в которой приняли участие Горький, Андрей Белый, Блок, Гумилев, Мережковский, З. Гиппиус, Вяч. Иванов, — ответами характеризуются не только Некрасов, но и их авторы)» [3, с. 91].

Второй раз ответы на вопросы некрасовской анкеты были напечатаны Чуковским в книге «Некрасов. Статьи и материалы» (1926), тоже в юбилейный год. Как и в первой публикации, они окружены текстом Чуковского —вступительной заметкой и финальным комментарием. «Эту анкету, начатую в 1919 году, — писал Чуковский во вступительной заметке, — я не считаю законченной и в настоящее время. Она еще очень не полна. Но едва ли можно отрицать, что и в таком виде она имеет немалую

ценность для исследователей поэзии Некрасова» [12, с. 388]. В публикации приведены ответы Н. Асеева, А. Блока, А. Ахматовой, М. Волошина, Андрея Белого, С. Городецкого, М. Горького, Н. Гумилева, Вяч. Иванова, М. Кузмина, В. Маяковского, Ф. Сологуба, Н. Тихонова, М. Герасимова, В. Кирилова, А. Крайского, И. Садофьева. Из числа анкетируемых исключены Гиппиус и Мережковский, а сам перечень расширен, причем только частично за счет поэтов, об отсутствии которых Чуковский сожалел в первой публикации (Бунин, Минский, Бальмонт, Сологуб). Во вторую из них вошли только ответы Сологуба. Чуковский отметил, что «пролетарские поэты до сих пор на нее почти не откликнулись, за исключением четырех человек, мнения которых и напечатаны ниже. В число современных поэтов мною включен и М. Горький» [12, с. 388]. Как и в первой публикации, в заключительных комментариях Чуковский пояснил противоречивость высказанного Вяч. Ивановым отношения к стихам Некрасова. Его «нет» в ответ на вопрос, любит ли он стихотворения Некрасова, не означало, что он их не знает, не помнит и не ценит: Вяч. Иванов вспомнил многие произведения поэта, снял с полки томик его стихов и цитировал их Чуковскому. К этому примечанию он добавил и комментарий к ответам Н. Асеева, «суровый приговор» которого Некрасову имел, по мнению Чуковского, не окончательный характер.

Включение в публикацию ответов Сологуба документировано лучше всего. В письмах Чуковский дважды обращается к нему с просьбой ответить на анкету: 1 июня и 16 ноября 1923 г. Во втором письме он записывает вопросы анкеты: «1. Любите ли Вы стихотворения Некрасова? 2. Какие стихи Некрасова Вы считаете лучшими? 3. Как Вы относитесь к стихотворной технике Некрасова? 4. Не было ли в Вашей жизни периода, когда его поэзия была для Вас дороже поэзии Пушкина и Лермонтова? 5. Как относились Вы к Некрасову в детстве? 6. Как относились Вы к Некрасову в юности? 7. Не оказал ли Некрасов влияния на Ваше творчество? 8. Как Вы относитесь к известному утверждению Тургенева, будто в стихах Некрасова “поэзия и не ночевала”? 9. Каково Ваше мнение о народолюбии Некрасова? 10. Как Вы относитесь к распространенному мнению, будто Некрасов был безнравственный человек?» [14, т. 14, с. 547]. В «Дневнике» разговор с Сологубом об анкете зафиксирован 30 декабря 1923 г.: «Помните о Некрасове! — сказал я ему, намекая на анкету, которую обещал он заполнить. — Да зачем же помнить о Некрасове? Я и так помню Некрасова, — сказал он и стал декламировать, обращаясь ко мне: Украшают тебя добродетели… (Когда упомянул о червонцах, ухмыльнулся, ибо теперь червонцы имеют иное значение, чем в пору Некрасова)» [14, т. 12, с. 130]. Чуковскому удалось получить ответы Сологуба только в 1925 г., о чем в «Дневнике» сделана запись 4 сентября: «Заговорили о Некрасове. Я тут же написал ему анкетный лист, и он, балуясь и шутя, заполнил его. На последний вопрос он даже ответил стишками. Пропускает буквы и слова: ковенно, [не] надо и т. д. “Никто никогда не находил в моих стихах влияния Некрасова. Когда в молодости я послал из провинции свои стихи одному понимающему человеку, он написал мне, что я нахожусь под влиянием Пушкина. Правда, этот человек был математик”» [14, т. 12, с. 246].

В 1930 г. в приложении к книге «Рассказы о Некрасове» Чуковский воспроизвел публикацию 1926 г. и несколько расширил свои комментарии, добавив в финале, в частности, ответы Сологуба на вопросы, сформулированные для него в другой редакции [13, с. 314]. Как пишут комментаторы Собрания сочинений Чуковского, он «привел не все собранные им анкеты. Он не упомянул об ответах З. Гиппиус (вероятно из-за ее эмиграции), а также об анкетах Е. Замятина, Д. Мережковского, Б. Пильняка, И. Репина» [14, т. 8, с. 625]. Отметим, что Мережковский тоже находился в эмиграции вместе с Гип-

пиус, а Репин так и не въехал в Советскую Россию после обретения Финляндией независимости в 1917 г. Так что решение Чуковского не публиковать некоторые ответы диктовалось все же разными причинами.

Репин, с которым Чуковский продолжал переписку в 1920-х гг., ответил на вопросы в письме от 24 марта 1925 г. «1. Некрасова читать вслух народу — большое удовольствие. Народ (помещики тоже народ) знает русский язык и смакует его и понимает все остроты, юмор и тонкие намеки. Напр. "Кому живется на Руси"… Какая певучесть [Какой стиль некрасовский русский язык. Интеллигенты, а особенно нигилисты, совсем не понимали и не ценили русского языка. Помещики знали и умели говорить на нем]. Но, конечно, надо же уметь хорошо читать — тоже — обязательно знание языка. А ведь те, даже попы-семинаристы, так невежественно переиначивают всегда *ударения* на словах, что народ даже не понимает их чтения. — Народ — язык *блюдет органически: засмеет* и презирает *невежд языка*. — Вы знаете, я часто читал и здесь и люблю — это — пение: язык кованый, стильный, широкий — требует широких легких. 2. *В детстве* я Некрасова *не знал*, тогда он еще в *Украину* не доходил. По крайней мере к поселянам… 3. В юности, только в Петербурге, я знакомился с его стихами; но сатир я не любил; и лучшими стихами Некрасова считал всегда "Рыцарь на час". Брат мой всю эту превосходную поэму знал наизусть и часто читал мне, даже на прогулках, бывало ("по той дорожке в Козьи рожки" на Самарской Луке). Странно, но никто не поверит, но *"Парадный подъезд"*, где *"Бурлаки"* я узнал, уже написавши "Бурлаков". Даже товарищи стыдили, как это я не читал "Бурлаков" Некрасова. Бывает. И я тогда уже критиковал Некрасова: разве может бурлак *петь на ходу*, под лямкой… Ведь лямка тянет назад — того и гляди — оступишься, или на корни спотыкнешься. А главное: у них всегда лица злые, бледные: его глаз не выдержишь, — отвернешься — никакого расположения петь у них я не встречал; даже в праздники, даже перед кострами с котелком угрюмость и злоба заедала их. "Как за хлеб, так за брань", помните. И богу помолятся, и шапки скинут; а бес тут как тут…» [8, с. 95].

Комментатор этой публикации не связывал ответы Репина с некрасовской анкетой Чуковского. Он полагал, что анкета «была послана Репину в связи с редакционной подготовкой тома репинских воспоминаний и статей и работой Чуковского над своими воспоминаниями о Репине. Вопрос о Некрасове занимал Чуковского потому, что давно уже среди широкой публики и части художников существовало мнение, будто "Бурлаки" написаны под непосредственным влиянием Некрасова» [8, с. 94–95]. Сам Чуковский ответы Репина не опубликовал, но включил их в книгу своих воспоминаний о художнике в сокращенной редакции. В ней нет реплики, направленной против интеллигентов и нигилистов [14, т. 4, с. 396–397], в других публикациях [9, с. 197–199; 7, с. 51–52] этот фрагмент никак не отмечен.

Ответы на некрасовскую анкету при жизни Чуковского печатались трижды и каждый раз в новой редакции, что вызывает немало вопросов. Они касаются не только мнений, которые были высказаны, но и тех, которые в публикациях отсутствовали. Состав анкетируемых в публикациях Чуковского с 1921 по 1930 гг. менялся, и причиной тому были не вкусовые предпочтения. Чуткий к движению политических и общественных настроений, он исключил имена уехавших из России Мережковского и Гиппиус, добавил ответы Сологуба и молодых пролетарских поэтов. Анкета стала объемнее, представляла теперь мнения не только модернистов, но и пролетарских поэтов, а исключение одних и введение других могло выглядеть как расширение круга опрашиваемых.

***

Ответы Мережковского, частично напечатанные в «Летописи Дома литераторов», давно ставшей библиографической редкостью, полностью опубликованы лишь в 1988 г. Центральной городской публичной библиотекой им. Н.А. Некрасова [7, с. 46–48]. Это издание, названное «путеводителем по выставке», осталось, в сущности, вне поля зрения исследователей творчества Мережковского. Между тем ответы представляют несомненный интерес в связи с некрасовской темой в его творчестве. В ее истолковании, как показывает анкета, Мережковский пережил некоторую эволюцию.

Черновой автограф, сохранившийся в архиве Чуковского, датирован 9 июля 1919 г. Мережковский не выписывал вопросы, а сразу давал ответы и, как свидетельствует автограф, почти не затруднялся с формулировками, лишь иногда выбирая более удачное слово. Отвечая на первый вопрос о том, любит ли он стихи Некрасова, Мережковский писал: «Люблю его, но так, как мы все теперь любим русский народ сквозь боль, сквозь стыд, сквозь ненависть — почти проклятие. Проклятие от той лжи, в которой повинны мы вместе с Некрасовым и за которую теперь так ужасно расплачиваемся. Ложь в идеализации данного состояния народа, как должного, в обожествлении, в поклонении народу, как Богу» (*Мережковский Д.С.* Записи с ответами на вопросы о Н.А. Некрасове, поставленные в анкете К.И. Чуковским [1919] июля 9. Авт. с подписью // НИОР РГБ. Ф. 620. К. 92. Ед. хр. 28. Л. 1). Он вычеркнул слова «страшной» («страшной лжи»), «условной и фальшивой» («условной и фальшивой идеализации») и «обоготворении народа» («в обожествлении обоготворении народа»). Ответ на вопрос о лучших стихах Некрасова был кратким: «Покаянные и особенно предсмертные стихи. Вообще все мысли его о Родине Матери» (там же), как и ответ на вопрос о стихотворной технике: «Техника Некрасова неравномерна: то взлеты, то падения: музыка и скрежет гвоздя по стеклу. Но так и должно быть: неравномерность техники выражает неуравновешенность личности. Более совершенная была бы менее выразительной» (там же). На вопрос о том, не было ли в его жизни периода, когда поэзия Некрасова была ему «дороже поэзии Пушкина и Лермонтова», Мережковский отвечал категорично: «Нет, не было. Некрасов до такой степени в иной категории, чем Лермонтов и Пушкин, что их нельзя сравнивать. Тут не может быть выше и ниже. Кто их сравнивает, тот ничего не понимает в них» (там же. Л. 1–1-об.).

Односложно он ответил и на два следующих вопроса — об отношении к стихам в детстве и юности. На первый он ответил сначала «Не понимал», а затем вписал «Никак», на второй — «Скорее враждебно» (там же. Л. 1-об). На вопрос о том, «не оказал ли Некрасов влияния на Ваше творчество», Мережковский отвечает: «Оказал», затем вычеркнул и вписал «Большое влияние», вычеркнул слово «влияние» и дописал: «По Некрасову я понял религиозную сущность русской общественности» (там же). Эти ответы Чуковский опубликовал в «Летописи Дома литераторов», а ответы на 8, 9 и 10 вопросы — нет.

Восьмой вопрос звучал так: «Как Вы относитесь к известному утверждению Тургенева, будто в стихах Некрасова “поэзия и не ночевала”?» А. Ахматова отвечала: «Мне кажется, что Тургенев говорил это о тех стихах Некрасова, где действительно нет поэзии [11, с. 3]. А. Блок писал: «Тургенев относился к стихам, как иногда относились старые тетушки. А сам, однако, сочинил “Утро туманное”» [11, с. 3]. Гумилев полагал, что «прозаик не судья поэту», а Вяч. Иванов, — что поэзия «может быть, и не ночевала, но во всяком случае приходила к нему по ночам, иногда на минуту, чтобы взглянуть на него безумными глазами, как будто полными укора, и уйти в ночь и ненастье

на осеннюю улицу. Некрасов был по-своему проклятым поэтом, поэтом во всяком случае, но таким, у которого отнята благодать» [11, с. 3].

Мережковский ушел от ответа о поэзии и заговорил о личных отношениях Тургенева и Некрасова, причем рассматриваемых в свете выявленных им «женской» и «мужской» доминант русской культуры. В ответе на вопрос Мережковский писал: «Утверждение Тургенева — величайшая, хотя психологически вполне понятная и естественная несправедливость. Тургенев и Некрасов — два противоположные полюса: один — слишком "женщина", другой — слишком "мужчина". Между такими двумя существами может быть только или притяжение, "влюбленность", или отталкивание, отвращение. Некрасов был безнадежно "влюблен" в Тургенева; а Тургенев от Некрасова отталкивался, отвращался. Существо Некрасова — воля, активность; существо Тургенева — созерцание, пассивность. Созерцание поглощается, пожирается волею, действием, как горючее вещество огнем. Но Некрасов не был достаточно силен, огнен, чтобы пожрать Тургенева. Тургенев ненавидел Некрасова, как женщина ненавидит влюбленного в нее и нелюбимого ею мужчину» (*Мережковский Д.С.* Записи с ответами на вопросы о Н.А. Некрасове, поставленные в анкете К.И. Чуковским [1919] июля 9. Авт. с подписью. Лл. 1-об. – 2.). В своем тексте Мережковский вычеркнул «действие» («воля, действие, активность»), «безволие» («созерцание, безволие, пассивность») и «пожирается пламенем» («горючее вещество пожирается пламенем») (там же. Л. 2.).

Противопоставление Тургенева Некрасову как «женского» «мужскому» представляется удивительным. Еще недавно, в статье «Поэт вечной женственности» (1917), Мережковский писал: «От Петра и Пушкина (потому что Пушкин — певец Петра по преимуществу) к Толстому и Достоевскому — титанам русской воли и русского разума — идет линия нашего мужества, явная, дневная; а ночная, тайная линия женственности — от Лермонтова к Тургеневу: от Лермонтова, певца Небесной Девы Матери ("Я, Матерь Божия, ныне с молитвою…") через Тютчева, певца земной Возлюбленной ("Ты, ты — мое земное Провидение") и Некрасова, певца земной Матери, — к Тургеневу, уже не только русскому, но и всемирному поэту Вечной Женственности. И, может быть, далее — от прошлого к будущему — от Тургенева поэта к Вл. Соловьеву пророку, а от него и к нам» [4, с. 76]. Здесь Тургенев и Некрасов отнесены к «женской» линии русской культуры. Обратим внимание, что блоковское «как относились старые тетушки» отчасти созвучно этому взгляду.

Противопоставляя Тургенева и Некрасова в анкете, Мережковский как будто сбивается на описание отношений Тургенева и Л. Толстого. В книге «Л. Толстой и Достоевский» (1900–1902) он называл их «одной из труднейших и любопытнейших психологических загадок в истории русской литературы. Какая-то таинственная сила влекла их друг к другу, но, когда они сходились до известной близости — отталкивала, для того, чтобы потом снова притягивать» [6, с. 58]. Предлагая свою разгадку, Мережковский писал, что она состоит «в чрезмерном ясновидении Тургенева»: «Они были как два зеркала, поставленные друг против друга, отражающие, углубляющие друг друга до бесконечности; оба они боялись этой слишком прозрачной и темной бесконечности» [6, с. 60]. В описании взаимоотношений Тургенева и Некрасова в книге «Две тайны русской поэзии. Некрасов и Тютчев» (1915) возникает тема неприязненности Тургенева: «"Я чувствую к стихам Некрасова нечто вроде положительного отвращения… От них веет тиной, как от леща или карпа". "Пробовал я на днях перечесть его стихотворения… Нет, поэзия и не ночевала тут, и бросил я в угол это жеваное папье-маше с подливкой из острой водки". Это говорит Тургенев» [5, с. 424–425]. Именно это мнение Чуков-

ский использовал в одном из вопросов своей анкеты. У Мережковского приведена еще одна оценка: «И Тургенев признался однажды: “А стихи Некрасова, собранные в один фокус, жгутся”. Почему же он все-таки не выносит их — потому ли, что дурно пахнут, или потому, что жгутся?» [5, с. 426].

В третьей главе книги Мережковский разворачивает тему отношений между Тургеневым и Некрасовым: «Некрасов — “мерзавец”. Некрасов — “великая дрянь”. Некрасову “свойственно надувать людей… Он всегда думает скверное”. В сношениях с ним “держи камень за пазухой, не доверяясь его элегическому плачу”. Фразы его — “фразы из поганых уст”. У него “вонючий цинизм”. Он — “злобно зевающий барин, сидящий в грязи”. Если “он хандрит”, это значит: “Старый наклевавшийся коршун нахохлился, ну и черт с ним!” И в заключение: “Не валандайся ты с этим архимерзавцем Некрасовым”. Это из писем Тургенева. Тургенев и Некрасов когда-то были друзьями. Какая черная кошка пробежала между ними, мы хорошенько не знаем. Кажется, причиной или поводом к ссоре были какие-то деньги, которых Некрасов не отдал Тургеневу. <…> Продолжает ему писать, надеясь на примирение, когда уже никакой надежды нет. “Это письмо вынуждено неотступностью мысли о тебе. Это тебя насмешит, но ты мне последние несколько ночей снишься во сне”. Друг моей юности, ныне мой враг… — вспоминает о нем перед смертью. Тургенев наконец сжалился, приехал к умирающему. Бывшие друзья свиделись и молча заплакали. Тургенев — первый, но не последний враг Некрасова» [5, с. 433]. Видимо, причину противопоставления Тургенева и Некрасова в ответе на вопрос анкеты следует искать в том, как Мережковский понимал «женское» начало русской культуры.

Вот он характеризует Тургенева как человека и как художника в статье «Поэт вечной женственности»: «Душа женщины — в теле мужчины. В седом старике-исполине, Иване Сергеевиче Тургеневе, — маленькая Жанетта, четырнадцатилетняя девочка. <…> Женственное прекрасно в женщине, а в мужчине кажется “бабьим”, слабым, лживым, предательским, подлым — тем, за что порой “убить мало”. <…> Он “свой брат” женщинам, и они это чувствуют и влекутся к нему, но до известной черты: он слишком соответствен, параллелен женщине, чтобы пересечься с нею в одной точке, соединиться окончательно: близок, неразлучен, но несоединим, неслиянен. <…> Это в жизни — это и в творчестве. Естество женское, от века безгласное, едва ли не впервые нашло свой голос в Тургеневе. Может быть, не только в русской, но и во всемирной поэзии нечто небывалое, единственное — тургеневские женщины и девушки. <…> Кажется иногда, что и на своих героев-мужчин (вечных женихов и любовников) он смотрит глазами женскими, влюблен в них, как женщина» [4, с. 73–74].

Тургенев и Некрасов были отнесены Мережковским к «женской» линии русской культуры, прежде всего, по характеру их творчества: один воспевает влюбленность-девственность, другой — любовь к Матери и Родине. Замечательно созвучие характеристики Некрасова в ответе на вопрос анкеты и в книге «Две тайны русской поэзии»: «Его поэзия волевая, боевая по преимуществу. Мысль и чувство переходят в волю, как свет в огонь — под зажигательным стеклом. Вот почему стихи его “жгутся”. <…> Вся его поэзия — огонь из кремня» [5, с. 430]. Есть тут и совпадение метафоры огня. В своем ответе Мережковский переносит на истолкование личных отношений характеристику творчества: «бабье» в Тургеневе и волевое, деятельное — в Некрасове. Но остается ощущение, что в осмыслении обеих психологических «загадок» — отношений Тургенева и Л. Толстого и Тургенева и Некрасова — главным все же было понимание, вернее, непонимание психологии творчества именно Тургенева, несмотря на многочисленные попытки Мережковского ее понять и пояснить.

Ответ на вопрос о «народолюбии Некрасова» отражает точку зрения Мережковского, высказанную еще в лекции «О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы» (1893). Но она скорректирована после революции 1917 г. «Как я уже сказал, в "народолюбии" Некрасова очень много условного и фальшивого. Человек бесконечно трезвого и холодного ума, беспощадного скепсиса, Некрасов не мог не понимать, что нельзя поклоняться русскому народу в данном его состоянии, как высшей идеальной правде; не мог не понимать условности "демократии", как религии. Но у него не было достаточно ясного религиозного сознания, чтобы победить эту ложную религию. Подлинною религиозной любовью Некрасов любил не "народ", так называемые "массы", безличный и бездушный коллектив, которому поклоняется современная "демократия" (такая же условная как бывшая "аристократия"), а живое лицо, живую душу народа — то еще не узнанное, не явленное, таинственное религиозное существо, которое называл он "Родина Мать". Россия неизмеримо больше, чем "русский мужик", Родина неизмеримо больше, чем "народ" — это Некрасов, может быть, смутно предчувствовал, но никогда не понимал с полною ясностью. В этом недостатке сознания — его роковая слабость и слабость всей русской общественности, за которую, повторяю, мы теперь так кроваво расплачиваемся» (*Мережковский Д.С.* Записи с ответами на вопросы о Н.А. Некрасове, поставленные в анкете К.И. Чуковским [1919] июля 9. Авт. с подписью. Лл. 2–2об.). Характерна правка, сделанная Мережковским в этом ответе. Он зачеркнул «и двусмысленного» («много условного и фальшивого и двусмысленного»), «ясного» («холодного ясного ума»), «религиозной» и «как Богу» («религиозной идеальной правде; как Богу»), «религиозного сознания» («с полною ясностью религиозного сознания»).

И если первые две правки можно отнести на счет поиска более удачного выражения, то другие свидетельствуют об отказе подчеркивать именно ту сторону личности Некрасова, которую он выдвигал на первый план в книге «Две тайны русской поэзии»: «Есть два рода людей. Одни верят или знают (тут знание и вера одно и то же), что, несмотря на всю неправду и зло мира, он все-таки в корне добр: "Все добро зело". А из веры в добро — и воля к добру: Сейте разумное, доброе, вечное! Это — христиане, не в историческом временном, а в метафизическом, вечном смысле, хотя бы они во Христа не верили. Другие верят или знают, что мир в корне зол: "Все зло зело", все к худу. Сколько ни сей доброе, вырастет злое. Это — не христиане, опять-таки в смысле вечном, хотя бы они во Христа и верили. К первому роду людей принадлежит Некрасов» [5, с. 480–481]. Видимо, в новой социокультурной ситуации говорить о не проясненном религиозном сознании Некрасова было не к месту.

Последний вопрос, поставленный Чуковским, посвящен «распространенному мнению, будто Некрасов был безнравственный человек». Мережковский писал: «Не хуже других людей, только строже к себе и откровеннее. А судьи его и обличители — фарисеи, которые радуются: "Благодарю, Тебя, Господи, что я не как сей мытарь". Но, конечно, "порочный" Некрасов выше всех своих "добродетельных" судей» (*Мережковский Д.С.* Записи с ответами на вопросы о Н.А. Некрасове, поставленные в анкете К.И. Чуковским [1919] июля 9. Авт. с подписью. Л. 2-об.).

Ответы Мережковского на вопросы анкеты Чуковского завершают некрасовскую тему в его творчестве. Со времени написания лекции «О причинах упадка…» его взгляды на личность и творчество Некрасова, в сущности, изменились мало. После революции он более откровенно судил его стихи о народе, подозревая поэта в спекулятивном использовании этой темы, и обнажил свое истинное понимание «женского»

и «мужского» начал в русской культуре. Конечно, Некрасова он мыслил принадлежащим к могучей линии, которую характеризует как проявление деятельной, активной, преобразующей, а не созерцательной и пассивной творческой силы. В ответах Чуковскому произошло разрушение той искусственной конструкции, которую Мережковский воздвиг в работах «Две тайны русской поэзии» и «Поэт вечной женственности». Его интуитивно-тонкое и убедительное определение доминант русской культуры в случае с Некрасовым споткнулось о противоречие, обнажившееся в ответе на вопрос анкеты. То, что выглядело более или менее убедительным в области эстетики, при переносе в область личных отношений не выдержало проверки житейским, бытовым началом.

* * *

История с публикацией ответов Мережковского на вопросы некрасовской анкеты уточняет представления и о тактике Чуковского (см. также: [1, с. 171–185]). Сама мысль об анкетировании была для него довольно характерной: известно несколько его инициатив такого рода. Идея опросить современников и подготовить юбилейную публикацию о Некрасове тоже принадлежит к ряду подобных замыслов Чуковского. Правда, составители «путеводителя по выставке» связали его с намерением повторить проведенный газетой «Новости дня» в декабре 1902 г. опрос о Некрасове [7, с. 3], а сам Чуковский — со своим замыслом работы о Некрасове: «Готовясь к изучению жизни и творчества любимого моего поэта, я, естественно, счел нужным обратиться к своим современникам, чтобы выяснить, как воспринимают поэзию Некрасова внуки и правнуки того поколения, к которому было обращено его творчество» [14, т. 4, с. 13].

Обратим внимание, что в первой публикации анкеты было 8, а не 10 вопросов. В публикации 1926 г. Чуковский выпустил 8 вопрос и сменил нумерацию. Потому в анкете оказалось 9 вопросов, среди которых не было просьбы ответить на утверждение Тургенева, «будто в стихах Некрасова “поэзия и не ночевала”». Таким образом, последним в редакциях 1926 и 1930 г. оказался вопрос о безнравственности. Публикация 1930 г. почти полностью повторяет редакцию 1926 г. В финале Чуковский напечатал несколько ответов Сологуба, но ответа о безнравственности Некрасова среди них не было. А. Ахматова отвечала, что это мнение не изменило ее «представления о Некрасове» [12, с. 313]; А. Блок, — что Некрасов «был страстный человек и “барин”, этим все и сказано» [12, с. 313]. Вяч. Иванов отнесся к этому утверждению «едва ли не как к сплетне», а В. Маяковский сообщил, что перестал интересоваться ответом «по недостатку материалов» [12, с. 313]. М. Волошин писал, что давно симпатизировал Некрасову из-за противоречий в его личности: «ибо я ценю людей не за их цельность, а за размах совмещающихся в них антиномий» [12, с. 313], а Гумилев отвечал: «Ценю в его безнравственности лишнее доказательство его сильного темперамента» [12, с. 313]. Среди тех, кто не стал отвечать на вопрос по существу, оказались только М. Горький и В. Кирилов.

Редакции материалов, опубликованных Чуковским на основе анкеты, свидетельствуют о его тонком понимании текущей репутации поэтов и их места в общественной и литературной иерархии. В конце 1910-х гг. все названные им поэты еще находились в одном поле культуры как наиболее известные и признанные, к которым следует обращаться с подобными вопросами. Публикация 1926 г. говорит об уточнении иерархии: Чуковский не только исключает «белоэмигрантов», что естественно в условиях политического размежевания, но и вводит в число тех, кого следовало спросить о Некрасове, имена Н. Асеева, М. Волошина, Ф. Сологуба, Н. Тихонова, М. Герасимова, В. Кири-

лова, А. Крайского, И. Садофьева. Интересно, что новая иерархия продемонстрирована им и графически: фамилии поэтов располагаются по алфавиту — Асеев, Ахматова, Блок, Белый, Волошин, Городецкий, Горький, Гумилев, Иванов, Кузмин, Маяковский, Сологуб, Тихонов, а затем проведена разделительная черта и даны ответы Герасимова, Кирилова, Крайского и Садофьева. Ответы молодых пролетарских поэтов визуально отделены от ответов известных и маститых авторов, но в число авторитетных уже включены Асеев и Тихонов. В публикации 1930 г. список поэтов выглядит как вполне сложившийся: сохраняется прежний порядок, но первые от вторых графически больше не отделяются. Это своего рода список лучших русских поэтов 1930 г., достойных того, чтобы говорить о Некрасове, по версии Чуковского.

В «Чукоккале», однако, иерархия поэтов вновь уточняется: «Наиболее серьезны в Чукоккале, — писал Чуковский, — краткие этюды о личности и поэзии Некрасова, написанные по моей просьбе Горьким, Блоком, Маяковским, Тихоновым, Максимилианом Волошиным, Федором Сологубом, Вячеславом Ивановым и другими в виде ответов на составленную мною анкету» [18, с. 13]. И действительно, в альманахе приведены ответы Сологуба, Блока, Вяч. Иванова, Маяковского, Ахматовой и Волошина, в некоторых случаях с автографами. Здесь же, в примечании к ответам Блока, Чуковский прокомментировал вопрос о безнравственности Некрасова, завершавший анкету в двух последних редакциях: «Может показаться странным, почему я задавал один и тот же, казалось бы, ненужный вопрос о моральном облике Некрасова. Это объясняется тем, что многим читателям в те времена были еще памятны ошибочные суждения о личности великого поэта, высказанные Тургеневым, Герценом, П. Ковалевским и другими» [18, с. 215]. Вопрос анкеты 1919 г. был построен, однако, на «известном утверждении Тургенева». Так что и здесь Чуковский адаптирует принятое им когда-то решение к тем представлениям, которые сложились к моменту его работы над материалом.

В своем рассказе о публикации «Чукоккалы» Е. Чуковская заметила: «За семьдесят лет своей литературной деятельности он привык работать исключительно для печати. В стол для себя он писал только Дневник. Поэтому чукоккальский комментарий отражает не столько то, что мог и хотел сказать о своем альманахе Чуковский, но — то, что он считал возможным напечатать» [10, с. 18]. Это в полной мере относится и к публикациям некрасовской анкеты, каждый раз формировавшимся не только в связи с творческим заданием Чуковского, но и в соответствии с текущей социокультурной ситуацией.

Список литературы

Исследования

1 *Федотова С.В.* Воспоминание с отброшенным ключом: Чуковский о Мережковских // Вестник славянских культур. 2022. Т. 64. С. 171–185.

Источники

2 Брюсов и Белый о Некрасове / публ. М. Блинчевской // Дружба народов, 1972. № 6. С. 286.

3 *Лернер Н.* Некрасовские номера петербургских журналов и газет // Книга и революция. 1922. № 3. С. 91.

4 *Мережковский Д.* Поэт вечной женственности // Мережковский Д. Невоенный дневник. 1914–1916. Петроград: К-во «Огни», 1917. С. 65–77.

5 *Мережковский Д.С.* Две тайны русской поэзии. Некрасов и Тютчев // *Мережковский Д.С.* В тихом омуте. Статьи и исследования разных лет / сост. Е. Данилова. М.: Сов. писатель, 1991. С. 416–482.
6 *Мережковский Д.С.* Собрание сочинений: в 20 т. / подгот. текста, послесл. Е.А. Андрущенко; примеч. Е.А. Андрущенко при участии Н.Г. Андрущенко. М.: Дмитрий Сечин, 2021. Т. 10. Л. Толстой и Достоевский: Исследование. 816 с.
7 Некрасов вчера и сегодня: Путеводитель по выставке / сост. Э.С. Красовская, В.Н. Леонович, Е.Ц. Чуковская. М.: [б. и.], 1988. (Центральная городская публ. б-ка им. Н.А. Некрасова). Вып. 2. 112 с.
8 *Репин И.* [8 писем 1910–1926 гг. / предисл. Л. Гут] // Искусство. 1936. № 5. С. 81–103.
9 *Репин И.Е., Чуковский К.И.* Переписка. 1906–1929 / подгот. текста и публ. Е.Ц. Чуковская и Г.С. Чурак; коммент. Е.Г. Левенфиш и Г.С. Чурак. М.: Новое литературное обозрение, 2006. 352 с.
10 *Чуковская Е.* «Чукоккала» и около. Статьи, интервью. М.: Русский Мiр, ИПЦ «Жизнь и мысль», 2014. 475 с.
11 *Чуковский К.* Некрасов и мы // Летопись Дома литераторов. 1921. № 3. С. 3.
12 *Чуковский К.* Современные поэты о Некрасове (Анкета) // Чуковский К. Некрасов. Статьи и материалы. Л.: Кубуч, 1926. С. 388–394.
13 *Чуковский К.* Приложение. Поэты о Некрасове // *Чуковский К.* Рассказы о Некрасове. С прилож. статей о поэзии Некрасова. 2-е изд. кн. «Некрасов». М.: Федерация, 1930. С. 307–314.
14 *Чуковский К.И.* Собрание сочинений: в 15 т. 2 изд., испр. М.: Агентство ФТМ, Лтд., 2012. Т. 4 / сост., коммент. Е. Чуковской. 592 с. Т. 8 / сост. и подг. текста Е. Ивановой и Е. Чуковской. 736 с. М.: Агентство ФТМ, Лтд, 2012. Т. 12 / коммент. Е. Чуковской. 656 с. Т. 14 / общ. ред., подг. текстов и коммент. Е. Ивановой и Е. Чуковской. 688 с.
15 Чукоккала. Рукописный альманах Корнея Чуковского / предисл. И. Андроникова. М.: Искусство, 1979. 447 с.

***

© 2023. Elena A. Andrushchenko
Moscow, Russia

K.I. CHUKOVSKY`S NEKRASOV QUESTIONNAIRE AND D.S. MEREZHKOVSKY

Abstract: The paper examines D.S. Merezhkovsky's responses to the famous Nekrasov questionnaire by K.I. Chukovsky, who presented it to his contemporaries by publishing some of the responses in "Chronicle of the Writers` club" (1921). In the preface he pointed out the modernists' decisive role in reviving the poet's legacy during the 20th century. In the second (1926) and third (1930) editions Chukovsky changed the list of surveyed poets, which suggests that as a publisher he intended to reflect the new literary hierarchy. In his three publications of the Nekrasov questionnaire he justified his decisions by the views he assumed while working with the material and by the current sociocultural situation. The paper focuses on the handwritten draft of D.S.

Merezhkovsky's responses (1919), which appeared partly in the first edition and were only fully published in 1988. Merezhkovsky was more outspoken than before in his judgement of Nekrasov's poems about the people, suspecting poet`s speculation on this subject. He also exposed his true attitude to the "feminine" and "masculine" streams of the Russian culture. His responses to Chukovsky deconstructed the artificial concept that he had established in his works "Two mysteries of Russian poetry" and "The poet of eternal femininity". His intuitively delicate and convincing definition of the currents of Russian culture ran into a contradiction with Nekrasov that emerged in his response. In truth he regarded Nekrasov as a figure of the "masculine" stream of culture, which is a driving, active, rather than a contemplative and passive creative element.

Keywords: Chukovsky, Nekrasov, Repin, Merezhkovsky, Turgenev, Nekrasov Questionnaire, Handwritten Draft.

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 Sciences, Povarskaya 25a, 121069 Moscow, Russia.
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-8260-4961
E-mail: Andrushenko2013@gmail.com

Received: July 17, 2022
Approved after reviewing: July 30, 2022
Date of publication: March 29, 2023
For citation: Andrushchenko, E.A. "Nekrasov Questionnaire by K.I. Chukovsky and D.S. Merezhkovsky." *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2023, vol. 67, pp. 174–185. (In Russ.). DOI: https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-174-185

References

1 Fedotova, S.V. "Vospominanie s otbroshennym kliuchom: Chukovskii o Merezhkovskikh" ["A Memory with a Discarded Key: Chukovsky on the Merezhkovskys"]. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, vol. 64, 2022, pp. 171–185. (In Russ.)

https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-186-201
УДК 821.161.1
ББК 83.3(2Рос=Рус)1
Научная статья / Research article

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

© 2023 г. С.К. Севастьянова
г. Новосибирск, Россия

© 2023 г. Е.Э. Худницкая
г. Новосибирск, Россия

«ЖЕНСКАЯ ТЕМА» В РУССКОМ СБОРНИКЕ «ВЕЛИКОЕ ЗЕРЦАЛО»

Аннотация: Интерес к «женской теме» актуализировался в отечественной гуманитаристике на рубеже XX–XXI вв. в рамках феминологии, исторической антропологии и истории повседневности. Однако «женская тема» в переведенных на русский язык в XVII в. экземплярных сборниках пока недостаточно привлекает внимание исследователей. В данной статье впервые женская проблематика выделена как одна из сквозных в кодексе «Великое Зерцало» в его первом русском переводе. Образ женщины охарактеризован на материале 163 статей. Содержание примеров соотнесено с событиями исторического прошлого Древней Руси и российской повседневности XVII в. В сборнике значительное внимание уделяется «злым женам». Примеры о женской активности показывают ее проявление не только как порок, но как социальное служение. Женщине рекомендуется вести христианский образ жизни, быть покорной и верной мужу. В то же время восхваляется ее мудрость и ум и готовность к самопожертвованию ради семьи и мужа. Еще слабые, но уже заметные в статьях «Великого Зерцала» проявления нового отношения к женщине, расцветшие в переходный период русской культуры и Новое время, — повышение оценки женской личности, укрепление женского статуса в семье, ломка стереотипов о женщине — привнесены не только элементами европейской культуры, проникшими в русский быт, но и мировыми сюжетами, на которых базируется «женская тема» сборника.

Ключевые слова: русский сборник «Великое Зерцало», «женская тема», образ женщины, синкретизм, «злые жены», мудрая и умная жена, социальное служение

Информация об авторах:
Светлана Климентьевна Севастьянова — доктор филологических наук, Сибирский институт управления, филиал Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, ул. Нижегородская, д. 6, 630102 г. Новосибирск, Россия.
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-9131-3285
E-mail: sevask@mail.ru
Елена Эдуардовна Худницкая — ведущий инженер, сектор литературоведения, Институт филологии Сибирского отделения Российской академии наук, ул. Николаева, д. 8, 630090 г. Новосибирск, Россия.
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-1326-5502
E-mail: ekhudnitskaya@list.ru

Дата поступления статьи: 10.08.2022
Дата одобрения рецензентами: 05.10.2022
Дата публикации: 29.03.2023
Для цитирования: *Севастьянова С.К., Худницкая Е.Э.* «Женская тема» в русском сборнике «Великое Зерцало» // Вестник славянских культур. 2023. Т. 67. С. 186–201. DOI: https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-186-201

Светлой памяти Елены Константиновны Ромодановской

Среди научных интересов Елены Константиновны Ромодановской (1937–2013), талантливого ученого, чуткого научного руководителя и замечательного человека, которой в 2022 г. исполнилось бы 85 лет, русский сборник «Великое Зерцало» (далее: *Зерцало*) занимал одно из ведущих мест. В ее обзорных статьях [19–21] обобщен теоретический опыт изучения памятника и поставлены задачи дальнейшего исследования особенностей его русификации.

Интерес к *Зерцалу* не ослабевает до сих пор, несмотря на огромный объем сборника, включающего в двух переводах конца XVII в. почти тысячу статей, обилие списков и многообразие источников. Основательные труды о *Зерцале* П.В. Владимирова, В.П. Адриановой-Перетц, О.А. Державиной и первые комментированные публикации отдельных повестей А.Н. Пыпиным и М.Н. Сперанским, позже дополненные академическими изданиями, — все они проанализированы Е.К. Ромодановской и не утратили своей актуальности. Остаются востребованными и исследования о путях развития польского сборника и жизни его переводов в России (Б. Беднарек, Б. Вальчак-Срочиньска, Н.К. Гудзий, О.Д. Журавель, С.И. Николаев, А.С. Орлов, С. Шевченко); отдельных повестях русского *Зерцала* и их переработках старообрядческими книжниками (Т.Ф. Волкова, Н.Д. Зольникова, Н.А. Карманова); отдельных темах и сюжетах (Д.И. Антонов и М.Р. Майзульс, С.И. Буслаев, Э. Малэк, С.К. Севастьянова, Е.Э. Худницкая), получивших вторую жизнь в произведениях русских писателей XVIII–XX вв. (О.В. Гладкова, Н.В. Капустин, Л.В. Крестова, Ю. Кшижановский, А.В. Пигин, Л.И. Сазонова) и воплотившихся в живописи, книжной миниатюре, фресках (Т.Е. Казакевич, И.В. Крицкая, Д.А. Ровинский). В этой массе работ о *Зерцале* исследования Елены Константиновны, называвшей сборник переводным кодексом XVII в. [22; 27–29], объединившим в своем составе мировые сюжеты и новые темы в русской литературе [23–26], стали научно-методологическим обоснованием его комплексного изучения как сюжетно-тематического и структурно-семантического единства.

В русле поставленных Е.К. Ромодановской задач перспективным является интерес к представленным в сборнике темам с «вечным» и общим для христианской культуры содержанием. К их числу относится гендерная проблематика, актуализировавшаяся в отечественной гуманитаристике на рубеже XX–XXI вв. в рамках феминологии, исторической антропологии и истории повседневности [3; 9; 13; 14; 17–19 и др.]. Наше внимание она привлекла как «женская тема» [15; 16].

Цель статьи: охарактеризовать образ женщины в *Зерцале* и особенности его реализации на примерах о поведении женщины в быту и общественной жизни. Материалом исследования стал первый перевод сборника, включающий 667 пронумерованных и 5 ненумерованных статей [32].

Упоминания о женщине сопровождаются в *Зерцале* 22 номинациями. Самые частотные: жена, дева, монахиня, госпожа, блудница, святая. Они присутствуют

в 163 примерах и представляют разные грани образа женщины, проявляющиеся в ее занятиях, поступках, возрасте, статусе, в отношениях с близкими. Такое смешение «в рамках одного образа нескольких исходных женских типов» и «связанных с ними разнохарактерных мотивов» исследователь Е.И. Сулица называет «синкретичностью» [29]. Женщина *Зерцала* обладает отдельными, ярко выраженными или сложными сочетаниями качеств, реализующихся в быту и социальной сфере. Многоликость женского образа в сборнике становится тем структурно-тематическим, укорененным в церковно-каноническую традицию стержнем, на который нанизаны конкретные примеры.

Сборник *Зерцало* насыщен примерами об идеально-канонических действиях и нарушающих морально-нравственный кодекс христианского типа поведения поступках женщин. Рассказы о деяния героинь раскрывают истоки особенностей понимания средневековым сознанием женской природы: с одной стороны, верной спутницы мужчины, любящей матери и близкой родственницы; с другой, в результате грехопадения, — богоотступницы и соблазнительницы или, напротив, невесты Христовой и святой девы, искупающей первородный грех.

Примеры как эталонных, так и недостойный женских поступков черпались, в первую очередь, из Священного Писания. В *Зерцале* упомянуты праведные и наиболее почитаемые жены — Ревекка, Сепфора, Раав, сонамитянка, сарептская вдова, пророчица Анна и царица Эсфирь, Асенефа, Мелхола, Вирсавия и Сара (жена Товия), многие из которых в святоотеческой традиции стали ветхозаветными прообразами Богородицы и Церкви в целом. Это «чистое зеркало без пятна», как именуется Богоматерь в духовной литературе, становится женским идеалом в *Зерцале*: красивой девы, но не соблазнительницы, а использующей чары и красоту ради блага своего народа и семьи [12]. Женщины Нового Завета — блудница у ног Спасителя, прав. Елизавета, кровоточивая женщина и мать хананеянка — привносят в идеал поведения жертвенность, служение Богу, показывают «способ удостоиться Царствия Божия». Такой тип поведения содержат рассказы о Василисе и Иулиане; Марии и Евхаристе; Феогнии и Анастасии, брачные узы которых не разрушили чистоту отношений [32, гл.: 237, 238, 249]; о девицах, последовавших примеру женихов и принявших постриг [32, гл. 235]; о женщине, узнавшей об убийстве христиан и пожелавшей стать мученицей [32, гл. 196]; о деве из Галии, которая всячески противилась замужеству [32, гл. 239].

Содержит *Зерцало* и примеры о ранних христианских подвижницах, отдавших свои жизни за Христа. О равноап. первомц. Фекле Иконийской († II в.), мц. Эмеренциане Римской († ок. 304), получившей кровавое крещение, вмц. Варваре Илиопольской († 306), чей культ сформировался на Руси в домонгольские времена; мц. Феодосии Кесарийской (Палестинской) († 307), прп. Исидоре Тавеннийской († 365) — одной из первых юродивых [32, гл.: 236, 150, 82–87, 11, 174].

Христианский образ жизни, который должна вести женщина, превозносится в *Зерцале*. Пастырь Григорий в своем письме настойчиво наставлял добродетельную девицу Матылду Кигитунскую: «предивная вещ! Како в житии христианском начат жити, паче царей и князей превознесеся, и паче изряднейшая показася и паче воев силных явися мужественнейшая» [32, гл. 156, л. 142]. Не случайно в *Зерцале* немало рассказов о благочестивых девах разных возрастов, награжденных Богом за любовь к Нему и Пресвятой Богородице. К 50-летней женщине, которая вела добродетельную жизнь, приставлены архангел и ангелы [32, гл. 30]; одр с телом богобоязненной девицы, каждый день жизни готовившейся к смерти, сопровождали голуби [32, гл. 574]; слезы от сердца молящейся женщины голубица уносила на небо [32, гл. 320]; к умира-

ющей деве «святого жития» чудесным образом перемещен патриарх для причастия [32, гл. 157], а страдающая от болезни женщина получила исцеление за горячее почитание убруса с ликом Христа и иконы Спасителя [32, гл. 447].

Через боголюбивых монахинь Господь являл свою волю [32, гл. 598]. Отличавшаяся строгим житием инокиня свидетельствовала о наказании Богом грешников и милости к кающимся [32, гл. 155], а скончавшаяся монахиня Анна вернулась к жизни, чтобы рассказать о мучениях еретиков в аду и предупредить сестер о благочестии и покаянии [32, гл. 350].

Чистые сердцем христианки удостоились назиданий и благодарностей от самой Богоматери. Девицу, которая скороговоркой повторяла молитву «Богородице Дево, радуйся», Пресвятая Дева научила размеренно произносить славословие [32, гл. 29]. Инокиню, ухаживавшую за антиминсами и покровцами, Богородица вознаградила своим прикосновением к ним [32, гл. 169]. Деяния прилежных в вере монахинь описаны как знаковые: одна из них изгнала из одержимого беса и заставила его войти в свинью [32, гл. 255].

Агиографические и повествовательные переводные и отечественные сборники предостерегали: диавол творит свои мерзкие дела посредством женщин. Приняв облик молящейся инокини, бес пообещал воину покорение Иерусалима и славную смерть за Христа. Обрадованный перспективой, юноша потерял рассудок [32, гл. 264]. В другом примере диавол за мешок золота уговорил некую особу рассорить семейную пару. С легкостью выполнив задание, она получила похвалу от диавола и «прописку» в аду [32, гл. 442].

В монашеской литературе женщина, как правило, — объект вожделения. Блуд занимает в «рейтинге» женских грехов самое высокое место: покаявшись, соблазнительницы со временем принимаются за старое [32, гл. 135]. Юноша, который рос при монастыре в чистоте, а потому обладал способностью невредимо держать в руке раскаленное железо, после связи с обольстившей его женой кузнеца обжегся [32, гл. 248]. Госпожа распаляла плотское желание молодого человека, и он, чтобы не быть соблазненным, обратился с молитвой к Богородице [32, гл. 24]. А воин даже на смертном одре не мог избавиться от мыслей о наложнице [32, гл. 80].

Служителям Церкви порой сложно устоять перед чарами красавиц. Священник перед литургией согрешил с женщиной, и ангелы не позволили ему приступить к совершению причастия [32, гл. 167]. Любовница пресвитера Гвидо и после смерти продолжала волновать его воображение: священник раскопал ее могилу и измазал свое лицо смердящим трупным гноем [32, гл. 470].

Но для монаха женщина особо опасна. Основатель женского монастыря Илия «впаде в плотское искушение и в помышление», бегал по пустыне до тех пор, пока его не поймали и не оскопили ангелы [32, гл. 152]. Другой монах не мог оторвать вожделенного взгляда от женщины, поэтому зашел в ледяную воду по шею и чуть не околел [32, гл. 471]. Умудренные духовным опытом старцы знали способы борьбы с порочными желаниями — это молитва, испепеляющий соблазнительницу взгляд [32, гл. 244], физическая боль, намеренно причиняемая себе, например, лежанием на горящих углях [32, гл. 247], и крепкая пощечина: епископ со всей силы ударил по лицу девицу, подосланную к нему для искушения [32, гл. 246]. Надо заметить, что рукоприкладство в отношении соблазнителей в *Зерцале* одобряется. Благочестивая дева дала пощечину пресвитеру, когда тот пытался ее лобызать. Духовник, выслушав ее историю, благословил в другой раз выбить священнику глаз [32, гл. 662].

Есть в *Зерцале* примеры о женщинах, которые сопротивляются своей природе. Осознав, что внешняя красота ведет к греху, они приходят к покаянию. Девица, желая нравиться мужчинам, просила св. Фому сделать ее глаза более привлекательными, но ослепла, и лишь после искреннего раскаяния зрение вернулось [32, гл. 513]. Красавицы умоляли Господа и Пресвятую Богородицу обезобразить их внешность и радовались, пораженные проказой [32, гл.: 139, 243]. Посрамляемая диаволом за красоту и искушаемая его гнусными предложениями, девица ограждалась крестным знамением [32, гл. 607].

Многие женщины в *Зерцале* — великие грешницы: умирая, они не успевают перечесть всего, что натворили, поэтому нередко возвращаются к жизни, чтобы исповедаться [32, гл.: 179, 550, 604, 610]. Сугубо женским грехом признается в сборнике праздность и веселье. Девица, возлюбившая суету мира, умирая, нарядилась в красивое платье и призывала диавола, чтобы он ее забрал [32, гл. 584]. Напрасная смерть настигла пляшущих девиц, вовлекающих в веселье друзей и подруг [32, гл.: 627, 629, 631]. И даже слушание уличных песен, как рассказала сестра св. Дамиана, явившись ему после смерти, привело ее к долгому пребыванию в мытарствах [32, гл. 600]. Склонностью украшать себя, веселиться и балагурить отличались в *Зерцале* не имевшие высокого социального положения девицы и женщины, что находило соответствие в русской действительности XVII – начала XVIII в. Европейские путешественники отмечали у наших соотечественниц, не принадлежащих к боярскому сословию, увлечение декоративной косметикой, часто неумелое и излишнее, наличие броских нарядов и ярких аксессуаров и даже пристрастие к горячительным напиткам [1; 8; 10, с. 80–82; 16, с. 143–144].

Осуждается присущее женщинам высокое самомнение: убежденная в своей исключительности одна дева истязала плоть, много постилась и молилась [32, гл. 177]; другая собирала средства, как говорила, на благие дела — на самом деле складывала деньги в сосуд и хранила в доме [32, гл. 399] — обе за свое притворство наказаны адскими муками. Обличаются женщины озлобленные и гневливые: одна такая, тяжело заболев, отказалась от причастия и отвернулась к стене, когда священник поднес к ней св. Дары [32, гл. 479]. Останки женщин с неисповеданными грехами не тлели после погребения, подобно заключенному клятвой телу девицы, пробывшему в земле 70 лет [32, гл. 381].

Еще один чисто женский грех — сварливость и неуступчивость. Хорошо известен сюжет о жене, спорившей с мужем даже до смерти: пострижена или покошена трава в поле [32, гл. 643]. Невоздержанность на язык, совершенно неприемлемая для монахинь, особо изобличается. Две скандалистки, осмеливавшиеся перечить епископу, прокляты им: когда инокини скончались, то при отпевания на словах о выходе из храма оглашенных они встали из гробов и покинули церковь [32, гл. 367].

Наложению женщинами на себя рук посвящены в *Зерцале* несколько примеров, которые этот поступок объясняют по-разному. С одной стороны, как искушение бесом, а, следовательно, как тяжкий грех: одна грешница пыталась повеситься, но колокольный благовест и пришедшая на ум молитва Христу спасли ее [32, гл. 526]. С другой стороны, самоубийство трактуется как подвиг, угодный Богу. Не является греховным лишение себя жизни ради сохранения женской чести. Захваченная в плен молодая замужняя женщина, чтобы не быть опороченной, провоцировала воина на ее убийство, «выю уже уязвенну ко усечению наклоняше, да первое ея усечет, нежели ея чистоту осквернит» [32, гл. 212, л. 181]. А вот другая жена, чей муж готов был отдать ее Максен-

тию мучителю, чтобы выжить, убила себя: «И тако вниде в комару, преклони колени, моляшеся Господеви о чистоте своей и оную вручаше Ему. По сем вдохновением Духа Святаго восхитивши меч, удари крепко в перси своя» [32, гл. 211, л. 181]. Ради сохранения чистоты тела мать уговорила своих дочерей, захваченных в плен антиохийцами, покончить с собой: «Виждь, яко не подобает никому же для опасения чистоты смерти себе творити. Но сия и сим подобная велия подобающая, яко се вдохновением Святаго Духа сотвориша и того ради не согрешиша» — подводит итог повествования автор [32, гл. 241, л. 194]. Думается, что русский книжник, читая подобные истории, вспоминал в первую очередь о Евпраксии († 1237), жене Федора Юрьевича, кн. Рязанского, не пожелавшей после захвата крепости Батыем остаться на поругание: прижав к груди маленького ребенка Ивана Постника, она бросилась с крыши княжеского терема. Страстотерпица Зарайская Евпраксия почитается в Русской православной Церкви с мужем и сыном как мученица. И, конечно, на память приходили примеры из христианской агиографии о «самоубийственной смерти», на рубеже XVII–XVIII вв. используемые в старообрядческой полемике о напрасной и богоугодной кончине [11].

Бытовая сторона женского образа жизни особенно ярко обрисована в *Зерцале* в поступках жены и матери. Образцом супружеского терпения и материнской любви служит в сборнике св. прав. Моника Тагастинская († 387), которая, как сказано о ней, никогда не расстраивалась из-за гневливого характера мужа и его измен: «Ибо с ним творю, яко же подобает рабе по достоинству мужескому» [32, гл. 194, л. 172 об.].

Супружеская преданность высоко превозносится в сборнике. Известный по западным хроникам исторический эпизод о верных супругах Вайнсберга, вынесших на своих спинах из осажденного неприятелем города мужей и других мужчин, поражает прямотой и непосредственностью выражения идеи, эксплуатируемой в средневековой народной культуре, о главной ценности для замужней женщины — живом и здоровом муже [32, гл. 17]. Жена прощает его измены и, в отличие от наложниц, требовавших удовольствия и денег, принимает обратно, доказывая любовь и демонстрируя «разум и мудрость»: «аще и погубил еси // богатство временное, хощем обрести прочее богатство», — говорит жена мужу, которого прогнали любовницы [32, гл. 217, л. 185 об. – 186]. Чувствуя измену мужа, жена горячо молится о нем и добивается раскаяния [32, гл. 214]. Любящие супруги отстаивают честь своих «половин». «Неплодная и бесстыдная» царица, получив отказ князя разделить с ней ложе, обвинила его в преступлении. Но сохраненная княгиней голова казненного мужа изобличила лживую правительницу [32, гл. 216]. Не желая изменять супругам, жены готовы страдать. Египтянин, потерпевший неудачу в обольщении замужней женщины, чтобы отомстить ей, прибегнул к помощи колдуна, который обратил верную жену в клячу [32, гл. 160]. Для соблазнения замужней красавицы богач нанял хитрую бабу. Но дева позвала подруг и те в прямом смысле «отметелили» подстрекательницу — избили метлами [32, гл. 245]. Эти и подобные им сюжеты коррелировали с популярными в русской литературе переходного периода повестями о верных и предприимчивых, энергичных и умных женщинах, подобных купеческой жене Татьяне из русской сатирической «Повести о Карпе Сутулове».

Выделяются в *Зерцале* статьи о мужеубийцах. Несчастная женщина, много лет страдавшая от пьянства супруга, однажды решилась на преступление: упившегося до бессознательного состояния мужа заживо замуровала [32, гл. 453]. Молодая красавица убила мужа и по смерти обречена каждую ночь бегать нагой и быть казненной любовником [32, гл. 210]. Подобные сюжеты находили отклик в таком жестоком,

но имевшем место в российской действительности XVI–XVII вв. решении проблемы об освобождении жены от мужа. В исповедных текстах, опубликованных М.В. Корогодиной, есть вопросы к женщинам об убийстве мужей [7, с. 150, 456; 8]. Государственное же законодательство карало мужеубийц закапыванием в землю [10, с. 84] и усечением головы [4, с. 117].

Особое место в *Зерцале* занимают сюжеты о матерях и их отношениях с детьми. К женщине беременной (пример о жене турецкого эмира, которую захватил иерусалимский царь Валдван [32, гл. 323]) и многодетной проявляется деликатность и уважение со стороны мужчины. Неразумной супруге любящий муж простил попытку детоубийства. Княгине, которая посмеялась над нищенкой, родившей тройню, Господь даровал двенадцать детей. Молодая мать уговорила служанку оставить одного. По дороге к реке девушка встретила князя, и страшный замысел княгини раскрылся. Дети были спасены, а через шесть лет представлены князем их матери [32, гл. 301]. Этот сюжет, как и многие вымышленные упоминания о нереальном количестве детей, которых женщина может выносить и родить — 9, 36, 60, 150 и 364 [32, гл.: 300, 302–305], вероятно, включены в русское *Зерцало* не только как развлекательный материал, но и как напоминание об имевших место в древнерусском обществе убийствах матерями новорожденных младенцев [2].

Выделяется ряд примеров о безграничной материнской любви, имеющей эгоистичный, с точки зрения православной веры, характер. В таких историях мать и другие родственницы оттеснены на второй план, и на их фоне особенно ярко показаны и сила духа, и непреклонность подвижника перед земными соблазнами, и слабость веры отдельных иноков, их нестойкость перед кровными узами и семейными привязанностями. Это, с одной стороны, блж. Феодорит, игумен Иоанн, пустынник Пиор, послушник Марк, графский сын Албрихт, ставший монахом, и многие другие подвижники, искавшие способы разорвать родственные связи и затвориться в монастыре [32, гл.: 2–5, 7, 9]. В житиях святых подобных ситуаций описано множество, но самый, пожалуй, известный на Руси — о матери прп. Феодосия Печерского, женщине благочестивой, но властной и суровой, которая настойчиво боролась со стремлением сына посвятить себя Богу. По сути, противопоставлены им монахи, поддавшиеся уговорам сестер и жен: за побег из монастыря они платили жизнью (съедены зверями [32, гл. 66]) и потерей здоровья [32, гл.: 53, 61].

Ряд примеров демонстрирует сильную духовную связь, существующую между матерью и детьми и обладающую взаимной спасительной силой. Слабому верой монаху, задумавшему побег из монастыря, явилась умершая мать и сдержала его желание, дав послушать звуки ада и рая [32, гл. 68]. Нерадивого сына, ставшего монахом, умершая мать, к душе которой он был восхищен во время болезни, упрекала в слабости духа [32, гл. 535]. Дети своими молитвами о матерях вымаливают им прощение [32, гл.: 275, 319]. Статьи *Зерцала* учат, что не каждая молитва матери полезна. Долгое время мать убивалась по умершему сыну, и однажды ей открылось, как он в воскрилиях своей одежды таскает тяжелые емкости с материнскими слезами [32, гл. 309]. А другая мать после смерти сына пять лет «правильно» молилась о его грешной душе, и однажды он явился ей с благодарностью за память [32, гл. 437].

В *Зерцале* присутствует один сюжет о плотских отношениях матери с сыном, где поступок женщины, родившей от сына другого сына, оправдан папой [32, гл. 548]. Кровосмесительные связи имели место в русской действительности, о чем свидетельствуют исповедные вопросники [7, с. 137].

Чрезвычайно интересными и находящими аналогии в древнерусской истории являются примеры о сострадании и благотворительности. Образцами милосердия служат в *Зерцале* обычные женщины, которые укладывали прокаженных в супружеские постели: в одном случае ложе заблагоухало розами, в другом сам Христос устыдил ревнивого супруга [32, гл.: 339, 424]. Самопожертвование, укоренное в евангельском учении о любви к ближнему, не было чуждо и титулованным особам. Жена британского царя Роберта высосала из раны мужа яд, «плеваше на землю», «и язву врачем ко скорому исцелению подаде» [32, гл. 14]. Царица Плацыя «болницы посещаше, своима рукама болным служаше, горшки и прочия их сосуды сама измываше, варени их сама искушаше, ложицы подаяше, хлеб резаше, брашна приносяше, чашицы пития даяше // и прочия послужения им творяше» [32, гл. 128]. Эти сюжеты о женском сострадании напоминали западному читателю о многих благотворительницах европейского средневековья, почитаемых в католической Церкви. Нашего же соотечественника они отправляли к святым девам и женам Древней Руси, посвятившим значительную часть своей жизни служению нуждающимся, — многим «Ульянам в Русской земле», которых «никто не сосчитал, ни один исторический памятник не записал <…> какое количество голодных слез утерли они своими добрыми руками» [6, с. 85].

Несомненно, приведенные примеры о добровольном уходе женщин за больными, как в специально отведенных местах, так и в пределах личного пространства; о милостыне нищим и убогим — людям церковным, проводящим в храме или на паперти свою жизнь, находили соответствие в русской действительности второй половины XVII в., когда вопрос о призрении актуализировался как социально значимый. Предпринимались попытки реализовать его как на уровне государственной политики, так и без участия государства. В первом случае речь идет о царствовавших Романовых, при которых, как известно, были открыты сиротские дома, созданы Дворцовый патриарший (1620) и Аптекарский (1632) приказы, занимавшиеся вопросами организации помощи нуждающимся. При царском дворце Алексея Михайловича на полном обеспечении жили богомольцы, юродивые, странники. При Федоре Алексеевиче были открыты дома для беспризорных детей. Но неосуществленной тогда вершиной государственного управления призрением стал проект о борьбе с нищенством, предложенный царем Федором Алексеевичем на церковном Соборе 1682 г. Вслед за историками, уделившими этому документу специальное внимание, лишь отметим, что царские предложения по урегулированию проблемы бедности и нищенства сильно опережали эпоху [5]. Как и новаторские для второй половины XVII в. идеи Епифания Славинецкого об организации действенной помощи определенным категориям населения и создании обществ милосердия, в том числе организуемым женщинами. Опираясь на опыт братств юго-западной Руси, он предлагал оказывать поддержку тем, кто не был профессиональным нищим [5, с. 66].

Примеры *Зерцала* о сострадании к людям, испытывавшим «великую нужду», побуждали читателя к активному участию в делах милосердия. Но личные акты милосердия как форма благотворительности исходили, в первую очередь, от женщин. Служение больным и нуждающимся, как сказано в сборнике, по своей духовной значимости выше поста и покаяния [32, гл. 125]. Высочайшим образцом милосердия Божия и сердечной любви ко Христу признается в *Зерцале* Екатерина Сиенская († 1380), почитаемая в католичестве учителем Церкви и покровительницей сестер милосердия. В русский сборник включены две небольшие статьи об этой малоизвестной православному миру западной подвижнице, которая была и мистиком. Первая — поучение о милосер-

дии, которое «вся грехи превосходит» [32, гл. 416, л. 315], вторая — о видении Екатерине Христа и обмене сердцами [32, гл. 645].

Таким образом, русский читатель находил в *Зерцале* сложный и многомерный образ средневековой женщины, в котором одновременно можно усмотреть черты верной супруги, любящей матери, надежной сестры и «злой жены», о страшных последствиях любых связей с которой предупреждала многовековая традиция духовной литературы [31].

Отношение к женской красоте как греховному, порочному свойству женской натуры, осуждение желаний женщины привлекательно выглядеть и красиво одеваться, участвовать наравне с мужчинами в развлечениях, гуляниях и пиршествах — все это сближает *Зерцало* с церковно-назидательной литературой, в которой идеализировалась женщина скромная, богобоязненная, покорная жена и трудолюбивая хозяйка. Поэтому в первом переводе сборника большое место отведено «злым женам» — в широком понимании этого термина — не только соблазнительницам и изменницам мужьям, пособницам диавола и бабам со скверным характером и грубиянкам, но и подстрекательницам и насмешницам. Некая жена предложила мужу «сотворити смех» над гостями — христианином и еретиком — и возрадовалась, когда один из визитеров, прикоснувшись к огражденной крестом пище, упал замертво [32, гл. 97]. Такое поведение женщины, несмотря на поучительный характер статьи, находило отклик в русских повестях, где именно женщина демонстрировала особую манеру самовыражения, заключающуюся в издевках, злых насмешках над окружающими [8, 30].

Примеры о женской предприимчивости в *Зерцале*, основанные на мировых сюжетах, характеризуют женщину с отрицательной стороны. Вспомним уже упоминавшийся пример о женщине, собиравшей средства на благие дела, но как оказалось — ради личного обогащения. А хитрая и жестокая жена польского короля Попеля, терпя распутную жизнь мужа, но желая завладеть царством, сделала его сообщником в убийстве князей [32, гл. 405]. Однако с темой женской активности и самостоятельности связаны другие сюжеты о благих делах и служении миру. Примеры о женах, ухаживавших за больными и нуждающимися в опеке людьми; о жене, дающей совет мужу, как получить финансовую прибыль, отдав деньги на благотворительность (совет мужу, решившему заложить пятьдесят серебряников в рост, отдать деньги нищему на паперти [32, гл. 362]), предлагают другой образ женщины. Она способна к принятию собственных решений, готова к самопожертвованию ради близких и нуждающихся в помощи, рада стать советчицей и опорой мужу в хозяйственных вопросах. Совершенно очевидно, что в указанных примерах показаны пути преодоления присущей женской природе греховности не только через покаяние, как учила духовная литература, но с помощью, говоря современным языком, социально значимых поступков.

Восхваляется в *Зерцале* женская мудрость и ум. Сын богатых родителей, полюбив простушку, замысловато рассуждавшую о земной и небесной любви, объяснил ее отцу свой выбор таким образом: «Дщерь же твою за благоговеинство и за богобоязньство, и за многий ея разум и красоту зело возлюбих ю. И сию паче иных и паче всего хощу имети в жену» [32, гл. 325]. Этот женский идеал, напоминающий муромскую Февронию — мудрую жену и деву, до сего дня почитаемую во всех уголках России, можно назвать средоточием женственности, жизненной и божественной умудренности русского *Зерцала*. Заметим, что внешний вид женщины — лицо и волосы, фигура и походка, другие элементы визуального облика — не описаны ни в одном из примеров. По-прежнему в женщине высоко ценится красота внутренняя, духовная, отражающаяся на ее внешности и делающая ее привлекательной.

Очевидно, что еще слабо, но уже заметно в статьях сборника проступают черты нового отношения к женщине, ярко проявившиеся в переходный период русской культуры и в Новое время. Повышение оценки женской личности, укрепление женского статуса в семье, разрушение церковно-канонических стереотипов о женщине — эти и другие особенности восприятия женщины и ее места в семье и общественной жизни были привнесены не только проникновением в русское сознание и быт элементов европейской культуры, но и мировыми сюжетами, на которых базируется «женская тема» сборника.

Список литературы

Исследования

1 *Анпилогова Е.С.* Русская женщина в восприятии современников на рубеже XVII–XVIII веков // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2009. № 92. С. 45–48.

2 *Бабичев А.Г.* Историческое становление Российского уголовного законодательства об убийстве матерью новорожденного ребенка // Вестник Челябинского государственного университета. Серия 9: Право. 2015. № 4 (359). Вып. 41. С. 99–105.

3 *Белова А.В.* Концепт «женская повседневность» в контексте истории повседневности: гендерная чувствительность новой социальной истории // Гендер в фокусе антропологии, этнографии семьи и социальной истории повседневности. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2019. С. 39–48.

4 *Белякова Е.В., Белякова Н.А., Емченко Е.Б.* Женщина в православии: церковное право и российская практика. М.: Кучково поле, 2011. 704 с.

5 *Быков А.А., Зейле Н.И.* Благотворительность и государственное призрение в России в «бунташном» XVII веке как экзистенциональная проблема // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политика. 2020. № 55. С. 59–69.

6 *Ключевский В.О.* Исторические портреты. Деятели исторической мысли. М.: Правда, 1990. С. 77–94.

7 *Корогодина М.В.* Исповедь в России в XIV–XIX вв. Исследование и тексты. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006. 584 с.

8 *Корогодина М.В.* «Или мучивал жену напрасно, а не по закону?»: мир русской женщины в Средние венка // Человек. 2003. № 6. С. 131–140.

9 *Курто О.И.* «В начале славных дел…». Первопроходцы гендерных исследований в России // Гендер в фокусе антропологии, этнографии семьи и социальной истории повседневности. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2019. С. 163–169.

10 *Лабутина Т.Л.* Этнические представления британцев о женщинах допетровской и петровской России // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 2. 2015. Вып. 4. С. 78–87.

11 *Пигин А.В.* Агиографические сочинения в старообрядческой полемике конца XVII–XVIII в. о «самоубийственной смерти» (Послание Петра Прокопьева Даниилу Викулину) // ТОДРЛ. СПб.: Дмитрий Буланин, 2016. Т. 64. С. 435–447.

12 *Правда В.Л.* Женщины в библейской и античной культурах // Вестник Томского государственного университета. 2009. № 324. С. 139–145.

13 *Пушкарева Н.Л.* Гендерные исследования: рождение, становление, методы и перспективы // Вопросы истории. 1998. № 6. С. 76–89.

14 *Пушкарева Н.Л.* От *«His-story»* к *«Her-story»*: рождение исторической феминологии // Адам и Ева. Альманах гендерной истории. М.: Институт всеобщей истории РАН; СПб.: Алетейя, 2003. С. 367–388.

15 *Пушкарева Н.Л.* Русская женщина: история и современность: История изучения «женской темы» русской и зарубежной наукой. 1800–2000: Материалы к библиографии. М.: Ладомир, 2002. 526 с.

16 *Пушкарева Н.Л.* Частная жизнь русской женщины: невеста, жена, любовница (X – начало XIX в.). М.: Ладомир, 1997. 381 с.

17 *Пушкарева Н.Л., Любичанковский С.В.* «История повседневности» в современном историческом исследовании // Гендер в фокусе антропологии, этнографии семьи и социальной истории повседневности. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2019. С. 239–248.

18 *Репина Л.П.* Гендерная история сегодня: проблемы и перспективы // Адам и Ева. Альманах гендерной истории. М.: Институт всеобщей истории РАН; СПб.: Алетейя, 2003. С. 7–17.

19 *Ромодановская Е.К.* Великое Зерцало // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «ПЭ», 2004. Т. 7. С. 507–510.

20 *Ромодановская Е.К.* Великое Зерцало // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб.: Дмитрий Буланин, 1992. Вып. 3 (XVII век). Ч. 1. С. 165–171.

21 *Ромодановская Е.К.* Великое Зерцало // ТОДРЛ. Л.: Наука, 1988. Т. 41. С. 6–10.

22 *Ромодановская Е.К.* Западные сборники и оригинальная русская повесть (К вопросу о русификации заимствованных сюжетов в литературе XVII – начала XVIII в.) // ТОДРЛ. Л.: Наука, 1979. Т. 33. С. 164–174.

23 *Ромодановская Е.К.* Переводные памятники XVII века и становление нового типа русской литературы // Вестник истории, литературы, искусства. 2007. Т. 4. С. 62–72.

24 *Ромодановская Е.К.* Переводные сборники и русская литература // Литература Урала: история и современность. Екатеринбург: Уральский университет, 2008. Вып. 4: Локальные тексты и типы региональных нарративов. С. 384–392.

25 *Ромодановская Е.К.* Переводные сборники как комплексы новых сюжетов в русской литературе // Гуманитарные науки в Сибири. Серия Филология. 2009. № 4. С. 5–8.

26 *Ромодановская Е.К.* Пополнение комплекса сюжетов русской литературы за счет переводных сборников // Сюжетно-мотивные комплексы русской литературы. Новосибирск: Гео, 2012. С. 9–15.

27 *Ромодановская Е.К.* Притча и приклад: взаимовлияние и эволюция жанров // Проблемы литературных жанров. Томск: Томский государственный университет, 1999. Ч. 1. С. 25–31.

28 *Ромодановская Е.К.* Русская литература на пороге нового времени: пути формирования русской беллетристики переходного периода. Новосибирск: Наука, 1994. 232 с.

29 *Сулица Е.И.* Женские персонажи древнерусской словесности: поэтическая образность и принцип синкретичности // Вестник Рязанского государственного университета им. С.А. Есенина. 2014. № 4 (45). С. 76–90.

30 *Сулица Е.И.* Женские типы «искусительницы» и «злой жены» в русской повести конца XVII – начала XVIII в. // Вестник славянских культур. 2014. № 4 (34). С. 168–177.

31 *Титова Л.В.* Беседа отца с сыном о женской злобе. Исследование и публикация текстов. Новосибирск: Наука, 1987. 416 с.

Источники

32 «Великое Зерцало». ГИМ. Синодальное собр. № 101. Л. 32–475.

***

© 2023. Svetlana K. Sevastyanova
Novosibirsk, Russia

© 2023. Elena E. Khudnitskaya
Novosibirsk, Russia

"WOMEN'S THEME" IN THE RUSSIAN COLLECTION "GREAT MIRROR"

Abstract: Interest in the "women's theme" is actualized in Russian humanities at the turn of the 21st century in terms of the feminology, historical anthropology and the history of everyday life. However, the "women's theme" in the exemplary collections of copies translated into Russian in the 17th century, still attracts little attention of researchers. This paper for the first time draws attention to women's issues as one of the cross-cutting ones in the code "Great Mirror" in its first Russian translation. The image of a woman is characterized basing on the material of 163 articles. The content of the examples is correlated with the events of the historical past of Ancient Rus` and Russian everyday life of the 17th century. The collection devotes considerable attention to the "evil wives". Examples of women's activity show its manifestation not only as a vice, but as a social service. A woman is encouraged to lead a Christian lifestyle, to be submissive and faithful to her husband. At the same time, the source praises her wisdom and intelligence and readiness for self-sacrifice for the sake of her family and husband. Still weak, yet already noticeable in the chapters of the "Great Mirror", manifestations of a new attitude towards women that flourished in the transitional period of Russian culture and modern times — development in the assessment of a woman's personality, strengthening women's status in the family, breaking stereotypes about a woman — were introduced not only by elements of European culture that have penetrated into Russian everyday life, but also the world culture`s plots inherent to the "female theme" of the collection.

Keywords: Russian Collection "Great Mirror", "Women's Theme", the Image of a Woman, Syncretism, "Evil Wives", a Wise and Intelligent Wife, Social Service.

Information about the authors:
Svetlana K. Sevastyanova — DSc in Philology, Siberian Institute of Management, A branch of the Russian Academy of National Economy and Public Administration under the President of the Russian Federation, Nizhegorodskaya St. 6, 630102 Novosibirsk, Russia.
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-9131-3285
E-mail: sevask@mail.ru

Elena Eduardovna Khudnitskaya — Leading Engineer, Literary Studies Sector, Institute of Philology of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Nikolaeva St. 8, 630090 Novosibirsk, Russia.
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-1326-5502
E-mail: ekhudnitskaya@list.ru
Received: August 10, 2022
Approved after reviewing: October 05, 2022
Date of publication: March 29, 2023
For citation: Sevastyanova, S.K., Khudnitskaya, E.E. "'Women's Theme' in the Russian Collection 'Great Mirror'." *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2023, vol. 67, pp. 186–201. (In Russ.). DOI: https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-186-201

References

1 Anpilogova, E.S. "Russkaia zhenshchina v vospriiatii sovremennikov na rubezhe XVII–XVIII vekov" ["Russian Woman in the Perception of Contemporaries at the Turn of the XVIII Century"]. *Izvestiia Rossiiskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. A.I. Gertsena*, no. 92, 2009, pp. 45–48. (In Russ.)

2 Babichev, A.G. "Istoricheskoe stanovlenie Rossiiskogo ugolovnogo zakonodatel'stva ob ubiistve mater'iu novorozhdennogo rebenka" ["The Historical Formation of the Russian Criminal Legislation on the Murder of a Newborn Child by a Mother"]. *Vestnik Cheliabinskogo gosudarstvennogo universiteta.* Series 9: Pravo [Law], no. 4 (359), vol. 41, 2015, pp. 99–105. (In Russ.)

3 Belova, A.V. "Kontsept 'zhenskaia povsednevnost'' v kontekste istorii povsednevnosti: gendernaia chuvstvitel'nost' novoi sotsial'noi istorii" ["The Concept of 'Women's Everyday Life' in the Context of the History of Everyday Life: Gender Sensitivity of the New Social History"]. *Gender v fokuse antropologii, etnografii sem'i i sotsial'noi istorii povsednevnosti [Gender in the Focus of Anthropology, Family Ethnography and the Social History of Everyday Life].* Moscow, Institute of Anthropology and Ethnography RAS Publ., 2019, pp. 39–48. (In Russ.)

4 Beliakova, E.V., Beliakova, N.A., Emchenko, E.B. *Zhenshchina v pravoslavii: tserkovnoe pravo i rossiiskaia praktika [Woman in Orthodoxy: Church Law and Russian Practice].* Moscow, Kuchkovo pole Publ., 2011. 704 p. (In Russ.)

5 Bykov, A.A., Zeile, N.I. "Blagotvoritel'nost' i gosudarstvennoe prizrenie v Rossii v 'buntashnom' XVII veke kak ekzistentsional'naia problema" ["Charity and State Charity in Russia in the 'Rebellious' XVII Century as an Existential Problem"]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta.* Filosofiia. Sotsiologiia. Politika [Philosophy. Sociology. Politics], no. 55, 2020, pp. 59–69. (In Russ.)

6 Kliuchevskii, V.O. *Istoricheskie portrety. Deiateli istoricheskoi mysli [Historical Portraits. Figures of Historical Thought].* Moscow, Pravda Publ., 1990, pp. 77–94. (In Russ.)

7 Korogodina, M.V. *Ispoved' v Rossii v XIV–XIX vv. Issledovanie i teksty [Confession in Russia in the XIV–XIX Centuries. Study and Texts].* St. Petersburg, Dmitrii Bulanin Publ., 2006. 584 p. (In Russ.)

8 Korogodina, M.V. "'Ili muchival zhenu naprasno, a ne po zakonu?': mir russkoi zhenshchiny v Srednie venka" ["'Or did you Torture your Wife in Vain, not According to the Law?': The World of a Russian Woman in the Middle Wreath"]. *Chelovek*, no. 6, 2003, pp. 131–140. (In Russ.)

9 Kurto, O.I. "'V nachale slavnykh del…'. Pervoprokhodtsy gendernykh issledovanii v Rossii" ["'At the beginning of Glorious Deeds...'. Pioneers of Gender Studies in Russia"]. *Gender v fokuse antropologii, etnografii sem'i i sotsial'noi istorii povsednevnosti [Gender in the Focus of Anthropology, Family Ethnography and the Social History of Everyday Life]*. Moscow, Institute of Anthropology and Ethnography RAS Publ., 2019, pp. 163–169. (In Russ.)

10 Labutina, T.L. "Etnicheskie predstavleniia britantsev o zhenshchinakh dopetrovskoi i petrovskoi Rossii" ["Ethnic Ideas of the British about the Women of Pre-Petrine and Petrine Russia"]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta.* Series 2, vol. 4, 2015, pp. 78–87. (In Russ.)

11 Pigin, A.V. "Agiograficheskie sochineniia v staroobriadcheskoi polemike kontsa XVII–XVIII v. o 'samoubiistvennoi smerti' (Poslanie Petra Prokop'eva Daniilu Vikulinu)" ["Hagiographic Writings in the Old Believer Controversy of the Late 17th–18th Centuries about 'Suicidal Death' (Message from Pyotr Prokopiev to Daniil Vikulin)"]. *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury [Proceedings of the Department of Old Russian Literature]*. St. Petersburg, Dmitrii Bulanin Publ., 2016, vol. 64, pp. 435–447. (In Russ.)

12 Pravda, V.L. "Zhenshchiny v bibleiskoi i antichnoi kul'turakh" ["Women in Biblical and Ancient Cultures"]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*, no. 324, 2009, S. 139–145. (In Russ.)

13 Pushkareva, N.L. "Gendernye issledovaniia: rozhdenie, stanovlenie, metody i perspektivy" ["Gender Studies: Birth, Formation, Methods and Perspectives"]. *Voprosy istorii*, no. 6, 1998, pp. 76–89. (In Russ.)

14 Pushkareva, N.L. "Ot 'His-story' k 'Her-story': rozhdenie istoricheskoi feminologii" []. *Adam i Eva. Al'manakh gendernoi istorii* ["From 'His-story' to 'Her-story': the birth of Historical Feminology"]. Moscow, Institute of World History RAS Publ.; St. Petersburg, Aleteiia Publ., 2003, pp. 367–388. (In Russ.)

15 Pushkareva, N.L. *Russkaia zhenshchina: istoriia i sovremennost': Istoriia izucheniia "zhenskoi temy" russkoi i zarubezhnoi naukoi. 1800–2000: Materialy k bibliografii [Russian Woman: History and Modernity: History of the Study of the "Female Theme" by Russian and Foreign Science. 1800–2000: Materials for a Bibliography]*. Moscow, Ladomir Publ., 2002. 526 p. (In Russ.)

16 Pushkareva, N.L. *Chastnaia zhizn' russkoi zhenshchiny: nevesta, zhena, liubovnitsa (X – nachalo XIX v.) [Private Life of a Russian Woman: Bride, Wife, Mistress (10–Early 19 Century)]*. Moscow, Ladomir Publ., 1997. 381 p. (In Russ.)

17 Pushkareva, N.L., Liubichankovskii S.V. "'Istoriia povsednevnosti' v sovremennom istoricheskom issledovanii" ["'History of Everyday Life' in Modern Historical Research"]. *Gender v fokuse antropologii, etnografii sem'i I sotsial'noi istorii povsednevnosti [Gender in the Focus of Anthropology, Family Ethnography and the Social History of Everyday Life]*. Moscow, Institute of Anthropology and Ethnography RAS Publ., 2019, pp. 239–248. (In Russ.)

18 Repina, L.P. "Gendernaia istoriia segodnia: problemy i perspektivy" ["Gender History Today: Issues and Prospects"]. *Adam i Eva. Al'manakh gendernoi istorii [Adam and Eve. Gender History Almanac]*. Moscow, Institute of World History RAS Publ.; St. Petersburg, Aleteiia Publ., 2003, pp. 7–17. (In Russ.)

19 Romodanovskaia, E.K. "Velikoe Zertsalo" ["Great Mirror"]. *Pravoslavnaia entsiklopediia [Orthodox Encyclopedia]*, vol. 7. Moscow, TsNTs "PE" Publ., 2004, pp. 507–510. (In Russ.)

20 Romodanovskaia E.K. “Velikoe Zertsalo” [“Great Mirror”]. *Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevnei Rusi [Dictionary of Scribes and Bookishness of Ancient Russia],* vol. 3 (XVII vek) [17 Century], part 1. St. Petersburg, Dmitrii Bulanin Publ., 1992, pp. 165–171. (In Russ.)

21 Romodanovskaia, E.K. “Velikoe Zertsalo” [“Great Mirror”]. *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury [Proceedings of the Department of Old Russian Literature],* vol. 41. Leningrad, Nauka Publ., 1988, pp. 6–10. (In Russ.)

22 Romodanovskaia, E.K. “Zapadnye sborniki i original'naia russkaia povest' (K voprosu o rusifikatsii zaimstvovannykh siuzhetov v literature XVII – nachala XVIII v.)” [“Western Collections and the Original Russian Story (on the Issue of Russification of Borrowed Plots in the Literature of the 17th – Early 18th Centuries)”]. *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury [Proceedings of the Department of Old Russian Literature],* vol. 33. Leningrad, Nauka Publ., 1979, pp. 164–174. (In Russ.)

23 Romodanovskaia, E.K. “Perevodnye pamiatniki XVII veka i stanovlenie novogo tipa russkoi literatury” [“Translational Monuments of the 17th Century and the Formation of a New Type of Russian Literature”]. *Vestnik istorii, literatury, iskusstva*, vol. 4, 2007, pp. 62–72. (In Russ.)

24 Romodanovskaia, E.K. “Perevodnye sborniki i russkaia literature” [“Translation Collections and Russian Literature”]. *Literatura Urala: istoriia i sovremennost' [Literature of the Urals: history and modernity],* vol. 4: Lokal'nye teksty i tipy regional'nykh narrativov [Local texts and types of regional narratives]. Ekaterinburg, Ural'skii universitet Publ., 2008, pp. 384–392. (In Russ.)

25 Romodanovskaia, E.K. “Perevodnye sborniki kak kompleksy novykh siuzhetov v russkoi literature” [“Translation Collections as Complexes of New Plots in Russian Literature”]. *Gumanitarnye nauki v Sibiri.* Series Filologiia [Philology], no. 4, 2009, pp. 5–8. (In Russ.)

26 Romodanovskaia, E.K. “Popolnenie kompleksa siuzhetov russkoi literatury za schet perevodnykh sbornikov” [“Replenishment of the Complex of Plots of Russian Literature at the Expense of Translated Collections”]. *Siuzhetno-motivnye kompleksy russkoi literatury [Plot-motive Complexes of Russian Literature]*. Novosibirsk, Geo Publ., 2012, pp. 9–15. (In Russ.)

27 Romodanovskaia, E.K. “Pritcha i priklad: vzaimovliianie i evoliutsiia zhanrov” [“Parable and Story: Mutual Influence and Evolution of Genres”]. *Problemy literaturnykh zhanrov [Issues of Literary Genres]*, part. 1. Tomsk, The National Research Tomsk State University Publ., 1999, pp. 25–31. (In Russ.)

28 Romodanovskaia, E.K. *Russkaia literatura na poroge novogo vremeni: Puti formirovaniia russkoi belletristiki perekhodnogo perioda* [Russian Literature on the Threshold of a New Time: Ways of Formation of Russian Fiction of the Transitional Period]. Novosibirsk, Nauka Publ., 1994. 232 p. (In Russ.)

29 Sulitsa, E.I. “Zhenskie personazhi drevnerusskoi slovesnosti: poeticheskaia obraznost' i printsip sinkretichnosti” [“Female Characters of Old Russian Literature: Poetic Imagery and the Principle of Syncretism”]. *Vestnik Riazanskogo gosudarstvennogo universiteta im. S.A. Esenina*, no. 4 (45), 2014, S. 76–90. (In Russ.)

30 Sulitsa, E.I. “Zhenskie tipy ‘iskusitel'nitsy’ i ‘zloi zheny’ v russkoi povesti kontsa XVII – nachala XVIII v.” [“Female Types of ‘Temptress’ and ‘Evil Wife’ in the Russian Story of the Late 17th – Early 18th Centuries”]. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, no. 4 (34), 2014, pp. 168–177. (In Russ.)

31 Titova, L.V. *Beseda ottsa s synom o zhenskoi zlobe. Issledovanie i publikatsiia tekstov [Conversation Between Father and Son about Female Malice. Research and Publication of Texts]*. Novosibirsk, Nauka Publ., 1987. 416 p. (In Russ.)

Искусствоведение
History of Arts

https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-202-215
УДК 316.7
ББК 71.4
Научная статья / Research article

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

© 2023 г. Т.К. Ростовская
г. Москва, Россия

© 2023 г. А.М. Егорычев
г. Москва, Россия

© 2023 г. С.Б. Гуляев
г. Москва, Россия

МУЗЕЙ КАК СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ИНСТИТУТ РАЗВИТИЯ ЧЕЛОВЕКА И ОБЩЕСТВА

Аннотация: В статье рассматриваются вопросы, касающиеся феномена музея, как социокультурного института развития человека и общества. Речь идет об анализе природы коллекционирования, смыслах и ценностях, которые человек находит при обязательном определении цели существования себя и своего бытийного мира, а также о вопросах, затрагивающих историю возникновения, становления и развития феномена музея в человеческом сообществе; его роли в формировании человека разумного, культурного и духовного. Самые разнообразные артефакты культуры (картины, скульптуры, предметы быта и пр.), созданные художниками-творцами, представителями разных национальных сообществ, несут в себе огромный воспитательно-образовательный потенциал, стимулирующий развитие разума, чувств и душевных качеств человека, приобщают его к миру прекрасного. В своей совокупности с другими социальными институтами (образование, семья, досуг и др.), мир музеев образует социокультурное пространство бытийного мира человека, существования всего общества. Вся многотысячелетняя история человечества несет в своей исторической памяти стремление к пониманию красоты окружающего мира, созданию и сохранению таких произведений культуры, которые могут по своей красоте спорить с самой природой. Это стремление вполне естественно породило коллекционирование прекрасных образцов культуры, их сохранения и, в конечном итоге, выставления для общественного обозрения. Так произошло рождение, становление и развитие музея как социокультурного института мировой цивилизации. Именно музей как социальный институт несет в себе огромную историческую память человека-творца, разумного, культурного и духовного.

Ключевые слова: коллекционирование, творчество, музей как социокультурный институт, развитие человека и общества, цель и смысл жизни.

Информация об авторах:
Тамара Керимовна Ростовская — доктор социологических наук, профессор, заместитель директора по научной работе, Институт демографических исследований Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук, ул. Фотиевой, д. 6, корп. 1, 119333 г. Москва, Россия.
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-1629-7780
E-mail: rostovskaya.tamara@mail.ru
Александр Михайлович Егорычев — доктор философских наук, главный научный сотрудник, Институт демографических исследований Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук, ул. Фотиевой, д. 6, корп. 1, 119333 г. Москва, Россия.
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-7497-4508
E-mail: chelovekcap@mail.ru
Святослав Борисович Гуляев — кандидат социологических наук, ведущий научный сотрудник, Институт демографических исследований Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук, ул. Фотиевой, д. 6, корп. 1, 119333 г. Москва, Россия.
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-9022-7687
E-mail: sviatoslav2004@mail.ru

Дата поступления статьи: 13.01.2021
Дата одобрения рецензентами: 19.10.2021
Дата публикации: 29.03.2023
Для цитирования: *Ростовская Т.К., Егорычев А.М., Гуляев С.Б.* Музей как социокультурный институт развития человека и общества // Вестник славянских культур. 2023. Т. 67. С. 202–215. DOI: https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-202-215

Дайте мне музей, и я заполню его…
Пабло Пикассо

Музей есть высшая инстанция, которая должна
и может возвращать жизнь, а не отнимать ее.
Н.В. Федоров

Введение. Есть такой тип художника, который выступает как коллекционер. Для него все то, что он создал, имеет следующее выражение: картины создаются для того, чтобы обмениваться энергией со зрителями. Стоя у холста, он обязательно почувствует, что окружающие картины занимают значительную часть его жизненного пространства. Это работы, написанные им в разное время, но все они связанны с настоящим, которое пребывает в постоянном изменении. Картины составляют его личную коллекцию, хотя истинная суть такого большого собрания не так явственна и однозначна. Однако приходит четкое понимание возникшей перед художником сакральной цели всей его жизни: нужно иметь свой музей (картинную галерею), где можно поместить все собрание картин для сохранения и публичного обозрения, без оглядки на иные вкусы и предпочтения.

Зарождение и становление музея как социокультурного института имеет продолжительную историю. Прошли многие столетия от простого собирательства и хране-

ния различных культурных артефактов любителями, до создания специализированных музеев разного профиля и направления, осознания и понимания их роли в социокультурном развитии человека и общества. Сегодня в мире нет такой страны, где бы не ценились произведения искусства, а музеи были бы преданы забвению.

Цель *настоящей работы* — представить и обосновать эволюцию музея как социокультурного института в контексте развития человека и общества. *Задачи:* обоснование роли и необходимости сохранения и развития музейного дела; пути приобщения граждан всех национальных сообществ к смыслам и ценностям современных музеев. Исследование носило научно-теоретический характер, изучение происходило опосредованно, в построении мысленного эксперимента.

Обзор научной литературы по проблеме исследования. В исследовании настоящей проблемы использовался обширный пласт литературы, как зарубежных, так и отечественных авторов, которая касалась разных вопросов: смысла *коллекционирования и коллекций* (7, с. 45–48; 23, с. 136–148); *истоков рождения музея и музеологии* (1; 2, с. 62–65; 6, с. 12–19; 11, с. 604–643; 26, с. 3–16); *музейного дела, его смыслов и назначения* (19; 25, с. 160–177; 28, с. 93–106; 27, с. 20–26); *истории, состояния и развития музеев мира* (9; 13, с. 7–62; 15); *философии понимания сути и содержания музея* (5, 19, 20); *смыслов и ценностей жизни человека* (19, 20); *осмысления городского пространства* (17); *научного поиска и просвещения* (16, 21, 22); *представления искусства на современном рынке* (24). Все авторы, несмотря на самую разную личностную позицию в понимании проблем, касающихся коллекционирования культурных артефактов и роли музеев в развитии современного общества, едины в том, что образцы культуры, созданные великими творцами человечества, несут в себе бесконечный потенциал воспитания человека, его чувств и разума; приобщения его миру прекрасного, а также сохранения социокультурных основ общества, его развития. Многие из авторов выражают тревогу, касающуюся понимания роли культуры в современном социуме, а также проблем ее изучения.

Так российский культуролог Л.М. Мосолова, рассуждая об исследованиях в области культурологии, предлагает систематизировать достижения отечественных ученых по многосторонне-целостному изучению феномена культуры на нашей планете [12]. Другой российский исследователь, В.Г. Ананьев, анализируя Международные организации по охране культурного наследия на рубеже XX–XXI вв., приходит к выводу о том, что спектр международных музейных организаций на Западе значительно расширился, что привело к созданию новых перспективных музейных организаций. Для этого исследователя базовым становится вывод о том, что история музеологии есть часть общей истории культуры. Примечательно то, что автор разделяет музей как институт и как институцию. Именно музей как институция — это форма культуры, а музей как институт является скорее артефактом данной конкретно-исторической культуры [1, с. 40–41].

Американский исследователь R. Autry, используя историческую перспективу, исследует, как политико-экономические и институциональные силы сочетаются с более идеологизированными интересами — для построения гибких представлений о расе, урбанизме и сообществе с течением времени; изучает внутренние и внешние факторы, формирующие демонстрацию групповой идентичности и коллективного прошлого; показывает, как «черная» культурная политика 1960-х гг. побудила Смитсоновский институт порвать с традицией и создать первый экспериментальный музей чернокожих общин в Вашингтоне, округ Колумбия [25].

Чешские исследователи O. Kirsch и L. Jagošová в статье «Развитие музейной лекции 1922–1951 гг. Девяносто лет с начала университетского образования в музеях на чешских землях» разворачивают историю создания и работы кафедры музееведения в Университете Масарика, начиная с 1922 по 1951 гг. Последовательно демонстрируют, как кафедра дала импульс и вдохновение для университетской подготовки музейных специалистов в последующие периоды в стране.

Статья американского критика и куратора Дугласа Кримпа была ранее опубликована в 1980 г. в журнале October, который является одним из проводников постмодернистских идей в художественной культуре США. Статья посвящена демонстрации смысла произведения искусства, который, по мнению автора, формируется в связи с условиями его институционального обрамления. Его позиция, касающаяся исследований по музейной тематике, стала одной из самых влиятельных в теории постмодернизма [8].

Тщательное изучение литературы, относящейся к проблематике исследования, показал, что вопросы развития музейного дела носят сложный многоаспектный характер, и это требует комплексного подхода, самого внимательного философского и социально-культурологического анализа.

Методология исследования. Теоретико-методологическую основу настоящего исследования составили: *социально-культурные воззрения на природу человека великих отечественных ученых* (И.П. Павлов, Н.Ф. Федоров и др.); *положения музеологии, способов и методов построения исследования в данной области* (В.Г. Ананьев, Ж. Бодрийяр, Я. Долак, Л.М. Мосолова, В. Энгельгардт и др.); *исторические аспекты формирования и и становления музейного дела* (А. Момильяно, Т.Ю. Юренева и др.); *научные концепции и подходы в области развития музейного дела в современном мире* (З.А. Бонами, В.Ф. Левинсон-Лессинг, С.А. Овсянникова, В.И. Ревякин и др.).

В целом, настоящее исследование носило теоретико-аналитический характер. Использовался комплекс методов сбора материала и его анализа: *системно-философский анализ* (единство исторического и логического); *общенаучные методы* (формализация, аналогия, сравнение, сопоставление, классификация материала, его системный и мета-анализ); *частнонаучные методы* (сбор и анализ эмпирического материала).

С позиции диалектического подхода, феномен музея выступает как социальный институт в эволюционном развитии человека и общества, что предполагает его всеобъемлющую связь с факторами и условиями, которые порождаются социальным прогрессом.

Результаты исследования, их обсуждение. Человека разумного, культурного и духовного определяет система целей, которых он придерживается в своем жизнеосуществлении. Русский академик Иван Петрович Павлов, выступая на III съезде по экспериментальной педагогике в Петрограде 2 января 1916 г., сказал: «Рефлекс цели, — есть основная форма жизненной энергии каждого из нас. Жизнь только для того красна и сильна, кто всю жизнь стремится к постоянно достигаемой, но никогда не достижимой цели <…>. Вся жизнь, все ее улучшения, вся ее культура делается рефлексом цели, делается только людьми, стремящимися к той или другой поставленной ими себе в жизни цели» [16].

Для человека социального «рефлекс цели», прежде всего, есть творческий рефлекс, а по образному выражению К. Маркса, «…это идеальный, внутренне побуждающий мотив производства» [10].

Органично соединенные вместе «мотив производства» и «творческий рефлекс», становятся высшим божественным даром, делающим человека разумным и духовным,

способным творить доброе и красивое. «Способность к творчеству, — говорил академик В.А. Энгельгардт (1894–1984), — это высший дар, каким наградила природа человека на бесконечно длительном пути его эволюционного развития» [22].

Потребность в признании является стимулом к дальнейшему творчеству. Когда художник остается наедине с работами, у него может возникнуть ощущение несправедливости из-за осознания, что он один это видит, а также стремление поделиться своими ощущениями. Это чувство порождает естественное желание выставить работы в музее, так как музей — это единственное место, где коллекция может быть не только сохранена, но и доступна для всеобщего обозрения.

Рассуждая о страсти коллекционирования, обратимся вновь к позиции И.П. Павлова который на этот счет написал: «Из всех форм обнаружения рефлекса цели в человеческой деятельности самой чистой, типичной и потому особенно удобной для анализа и вместе с тем самой распространенной является коллекционерская страсть — стремление собрать части или единицы большого целого или огромного собрания, обыкновенно остающееся недостижимым» [16].

Вместе с тем, остается открытым вопрос: так почему же люди коллекционируют?

Во-первых, здесь важно обратить внимание на особое отношение человека к вещи, которая может приобрести статус антиквариата. Они перестают быть для вас просто утилитарными, становятся ценными артефактами.

В каждой коллекционной вещи есть то, что связывает нас с прошлым. Возможно, коллекционирование ассоциируется с детством, когда мы что-то собирали (фантики, открытки, солдатики и др.). Многие психологи связывают феномен собирательства именно с фазой инфантильного (детского) моделирования мира: «Для ребенка это зачаточный способ освоения внешнего мира — расстановка, классификация, манипуляция. Активная фаза коллекционерства бывает, судя по всему, у детей семи — двенадцати лет, в латентный период между препубертатным (с 7 до 13 лет) и пубертатным возрастом (с 13 до 18 лет)» [6]. Разумеется, в коллекционировании проявляется и потребность человеческого разума в систематизации.

Во-вторых, во многом, коллекционирование связано с эмоциональной сферой человека. Исследователи выделяют социальные мотивы коллекционирования, что воплощается в ряде потребностей человека:

- потребность принадлежности к определенной социальной группе, ее поддержке. Коллекционирование объединяет людей по интересам, задавая стимул и направление общения. В данном случае коллекционирование подразумевает также и определенную культуру досуга. Увлечение коллекционированием может являться своего рода маркером социального статуса человека;
- потребность в уважении и признании. Коллекционирование противопоставляется обыденности и заурядности, требует индивидуального осмысления.

Здесь следует подчеркнуть, что феномен коллекционирования сопровождает человечество на протяжении всей его многотысячелетней истории. Так, историки утверждают, что коллекционирование возникло в эпоху эллинизма (323 г. до н. э. — 30 г. до н. э.). Первыми коллекционерами античного мира «традиционно считаются эллинистические монархи» [23]. Специальных зданий для своих богатейших коллекций, по всей видимости, они не возводили. Приобретавшиеся ими скульптурные и живописные произведения украшали личные дворцовые покои, а также размещались в общественных местах, храмах, святилищах.

Прообразом музея в современном понимании можно считать Пинакотеку (греч. — вместилище картин) в Афинах (V в. до н. э.). К сожалению, ни одной картины древнегреческого мастера не дошло до наших дней. Имена художников и описание созданных ими картин известно только по записям древних авторов: Плиния Старшего (23–79 г. н. э.), Лукиана (около 120 г. — после 180 г. н. э.), Филострата Старшего (2 в. н. э.) и др.[1]

Можно утверждать, что коллекционирование во многом транслирует ключевые смыслы, ценности и характеристики культурно-исторических эпох. Так, в Древнем Риме собирали коллекции военных трофеев и оружия, в Средневековье — предметы культа священных религий, в Эпоху Возрождения — живопись и скульптуры. В новые времена формируются крупные собрания, отражающие приоритеты развития науки и т. д.[2]

Обобщая все вышеизложенное, можно утверждать, что музей, в современном его понимании, содержит в себе мощный пласт философии жизни не только конкретного народа, но и всего человечества. З.А. Бонами в предисловии к своему труду «Философия музея», так пишет о нем: «В его родословной и храм, и сокровищница, и сообщество ученых <…>. При всем том появление на свет сопровождалось бравурными звуками революционных маршей и невиданным порывом человека к знанию, его верой в общественный прогресс, а самое главное — в самого себя» [5, с. 6].

Как правило, коллекционированием занимались европейские монархи, богатые люди. Если приносимые в храмы дары способствовали локализации воспоминаний в специально отведенных священных местах, то древнегреческие мистерии (греч. мистерия — тайное служение) символизировали идею цикличности времени. Их определяющей чертой была повторяемость, заключавшая в себе «задачу нового воплощения, реактивации, воскрешения» [21].

Анализируя многие высказывания о сути и сущности музеев, их роли в цивилизационном развитии человечества, можно с большей уверенностью отнести данные объекты к категории особо значимых и ценных. «Музеи как современные церемониальные сооружения принадлежат к тому же типу архитектуры, что и храмы, церкви, святилища и некоторые типы дворцов. Следуя архитектурному сценарию, посетитель вовлекается в действо, которое точнее всего было бы назвать ритуалом» [8].

Известно, что исполнение религиозного ритуала, как правило, связано для человека с внутренним обновлением. Другим проявлением музейного ритуала можно считать церемонию торжественного открытия выставки — вернисаж.

Первым в мире государственным музеем был Британский музей, который был открыт в Лондоне в 1759 г., а первым публичным музеем стал парижский Лувр, который открылся в 1793 [29].

Значение музея в сохранении и развитии культуры человечества трудно переоценить. Публичный музей сыграл весьма значительную роль в развитии современного общества и государства. Его сотрудники собирали предметы и выставляли их на обозрение, овладев способом создавать с их помощью нарративы (от англ. Narrative — повествование) — масштабные повествования об устройстве мира и его главных ценностях. Они должны были помочь человеку ориентироваться в существующей реальности. Мастер-нарративы могли касаться разных сфер искусства, а также природы, человека, страны, нации. Публичные музеи являются образовательными.

[1] https://www.krugosvet.ru/enc/kultura_i_obrazovanie/izobrazitelnoe_iskusstvo/MUZE_HUDOZHESTVENNI.html (дата посещения 01.12.2022)

[2] https://artandyou.ru/opinion/pochemu_lyudi_kollekcioniruyut/ (дата посещения 01.12.2022)

Необходимо отметить, что любой современный музей, так или иначе, был создан на основе частной коллекции. Так, например, музей Пикассо был открыт в Барселоне в готическом дворце в 1963 г. при жизни художника. В настоящее время он занимает пять особняков. В основе музея изначально была коллекция друга Пикассо Хайме Сабартеса, а музей назывался «Коллекция Сабартеса».[3]

После смерти Сабартеса, Пикассо в 1970 г. отдал в музей около 2450 своих работ. Музеи Пикассо также были открыты в Париже (1985) и в родном испанском городе Малане (2003).

Что же касается России, то первый русский публичный музей — Кунсткамера — был открыт в Петербурге в 1719 г. Основу собрания составляли личные коллекции Петра I. Примечательно то, что согласно указу Петра I, музей был бесплатным для всех посетителей. Петр I считал, что «надлежит охотников приучать и угощать, а не деньги с них брать».[4]

С 1721 г. собрание Кунсткамеры стало пополняться экспозициями. После создания в Петербурге Академии наук (1724) Кунсткамера превратилась в научное учреждение, на базе которого были созданы Азиатский, Анатомический, Ботанический, Египетский, Зоологический, Минералогический, Этнографический музеи.[5]

Именно в Санкт-Петербурге впервые в России были открыты публичные музеи.

С конца XVIII в. в губернских городах России стали появляться краеведческие музеи — в Иркутске (1783), Оренбурге (1831), Астрахани (1836). Русский мыслитель Н.Ф. Федоров (1829–1903) высоко оценил социальную значимость музея на рубеже XIX–XX вв. и считал, что музеи должны быть центрами искусства [18, 19].

Необходимо также отметить, что публичные музеи способствовали созданию самого буржуазного облика, наиболее наглядно это происходило в Париже, который в XIX в считался международной столицей. Перепланировка города, предпринятая бароном Османом (Georges Eugene Haussmann, Baron Haussmann, 1809–1891), создала предпосылки для формирования новой экономической, социальной и эстетической реальности, потому что способствовала соединению на улицах города большого количества людей. Кафе, рестораны, магазины, а также памятники на бульварах прибавили облику Парижа характер уникального и увлекательного зрелища. Париж спроектирован, построен и идеально организован для отдыха (безделья); широкие набережные, монументы, бульвары, площади. «Этот образ вызвал <…> прилив интереса исследователей к публичным пространствам, в частности центральным улицам, гуляя по которым люди, становились объектами взглядов друг друга» [17].

В Париже и других европейских городах строятся роскошные торговые галереи из металла и стекла, именовавшиеся пассажами (фр. Passage — проход) или аркадами (фр. — arcade — ряд одинаковыми по форме арок, опирающихся на колонны)[6]. По ним можно было бродить как по музеям, в любую погоду, наслаждаясь великолепием и разнообразием товара. «Подобный пассаж — город, даже весь мир в миниатюре» [3].

В России первая художественная галерея появилась в Петергофе — это картинная галерея дворца Монплезир (1710–1720-е), представлявшая коллекцию западноевропейской живописи.[7]

[3] https://www.liveinternet.ru/users/anysol/post116046427/ (дата посещения 01.12.2022)

[4] https://ria.ru/20120217/566523278.html (дата посещения 01.12.2022)

[5] https://www.krugosvet.ru/enc/meditsina/kunstkamera (дата посещения 01.12.2022)

[6] Верхние торговые ряды (в настоящее время ГУМ), построенные в 1893 г. в Москве по проекту Померанцева (1849–1918), Петровский пассаж в Москве (1903–1906, автор С.М. Калугин, при участии Б.В. Фрейденберга и В.Г. Шухова).

[7] http://museum.ru/rme/sci_art.asp (дата посещения 01.12.2022)

Первый художественный музей в России был создан в 1758 г. — Музей Императорской академии художеств.

В конце XVIII в. два лондонских антиквара — Френсис Буржуа и Ноэль Дезанфан — работали над крупным заказом польского короля Станислава Понятовского. Монарх мечтал заполучить коллекцию не хуже знаменитого собрания Екатерины II. Они скупили десятки шедевров барокко и классицизма — в будущей коллекции польской короны блистали полотна Рубенса, Рембрандта и Пуссена. В последний момент сделка сорвалась, король потерял власть.

Так в 1811 г. появилась первая в Лондоне галерея – Dulwich Picture Gallery.

В 1852 был открыт один из крупнейших художественных музеев мира — Эрмитаж, основанный в 1764 г. как частное собрание Екатерины II.

В настоящее время Государственный Эрмитаж России обладает более 2,7 миллиона экспонатов, включающих произведения искусства и артефакты из разных стран мира и всей истории.

К концу XIX в. музей утвердил себя как весьма респектабельная и влиятельная институция. Можно сказать, что благодаря музею искусство покинуло глухие стены мастерских или приватные апартаменты знати, чтобы занять место в публичной сфере.

«Музеи служат оправданием XIX веку…» [20, с. 577], доказывая своим существованием, что в мире есть большие ценности, чем бесконечное производство «мертвых вещей» [20, с. 576]. «Музеи есть надежда века, ибо существование музея показывает, что нет дел конченных…» [20, с. 578].

В России большинство музеев до 1917 г. были частной или общественной инициативой. После 1917 г. все они приобрели статус государственных музеев.[8]

К 1917 г. в России существовало около 20 художественных музеев. К 1990-м гг. в стране функционировало около 350 художественных музеев [13].

Прошло более 100 лет, и столица России — современная Москва — стала организовывать свое городское пространство по образцу столиц Европы: появились очень широкие тротуары, обустроены и освещены бульвары и парки.

Современная площадь должна быть небольшой — это городская гостиная, где могут располагаться выставочные залы и музеи. Гуляя «человек из увиденных там образов мог составить свой экзотический музей, осваивая этот пестрый мир и становясь путешественником, побывавшим везде одновременно» [3].

Еще одна из примет последних лет: превращение промышленных объектов в выставочные пространства — «Винзавод», «Гараж», «Красный Октябрь». Они становятся модными, посещаемыми, во многом соответствуя западным образцам. Там выставляются произведения так называемого «актуального искусства», которое сейчас пользуется значительной поддержкой. В том числе и государственной: от лица Министерства культуры. Понятие «актуального искусства» противостоит традиционной живописи.

Ландшафт художественной жизни России так изменился, что уже возможно считать серьезной движущей силой частные галереи. Устремления рядовых зрителей, привыкших ходить в музеи из любви к искусству, парадоксальным образом совпадают с потребностями арт-бизнеса. Имена и коллекции — вот то, что необходимо гигантской, сложно устроенной «машине», которую обслуживает армия специалистов (музейные хранители, реставраторы, эксперты, антикварные дилеры и т. д.).

[8] http://www.museumpass.ru/delo/249849.html (дата посещения 01.12.2022)

В оптимальном варианте два крыла арт-процесса, два источника формирования выставок — государственные музеи и частная инициатива — соединяются в тесном и плодотворном сотрудничестве.

Количество постоянно действующих частных музеев и галерей Москвы достигает 80 (2016)[9]. Это является прекрасной общественной инициативой и одним из лучших примеров социального предпринимательства. Музей приносит рабочие места, а взаимосвязь музеев с большими международными выставками указывает на определенную связь между предметами искусства, идеалами прогресса и капиталом.

Несомненно, нынешняя тенденция будет со временем меняться. Художники недовольны современным музеем. Частные и корпоративные коллекционеры исторически выступают ключевыми потребителями предметов искусства на арт-рынке. В 2016 г. по данным более 25% крупных частных коллекционеров мира проживали в США, 9% в Германии, в других странах существенно ниже [24].

Арт-галереи выставляют произведения, еще только отстаивающие право называться искусством.

Интересная ситуация в Великобритании, где более 50% музеев — независимые. Этот быстро растущий сектор, занимающий значительную часть экономики туризма. В Нидерландах из 1200 музеев, всего 7 — государственные. Из 55 музеев Амстердама только 10 принадлежат муниципалитетам, остальные частные. В Нью-Йорке более 100 частных художественных галерей. В Париже более 1150 частных арт-галерей [30].

В России дела обстоят несколько иначе. Большинство российских частных музеев в обозримой перспективе ни по выставочным площадям, ни по финансированию и накопленным фондам конкурировать с федеральными музеями не могут. Тем не менее, они могут внести свой вклад в образование. И если такие музеи создаются, значит, есть запрос.

Заключение и выводы. Результаты проведенного научно-теоретического исследования позволяют сделать некоторые обобщения и выводы:

1 Музей, как социальный феномен мирового сообщества, имеет глубокие исторические корни, являясь важнейшей частью социального пространства человека, позволяющего ему ощущать не только всю полноту своего социокультурного развития, но и чувствовать свою приобщенность ко всему человечеству. Музей как социокультурный институт любого национального сообщества, выступает важнейшим средством, фактором и механизмом развития человека и общества.

2 Сегодня нельзя не заметить нарастающего в обществе желания создавать личные истории, личные галереи, исследовать личные архивы. Для человека, живущего в современном мире, многие вещи, которые возможно сейчас не примет на хранение и не покажет классический музей, представляют особую ценность. Он радуется узнаванию предметов, напоминающих ему о детстве, недавнем прошлом и т. д. Все это говорит о нарастании позитивной социальной тенденции, сущность которой определяется социокультурным ростом общественного мышления и сознания.

3 Сегодня, в начале XXI в., понятие «музей», казавшееся незыблемым, переживает трансформацию: в храм муз, где сохраняется, выставляется и приумножается культурно-историческое наследие, пришел новый потребитель с новыми запросами. Частную музейную практику можно считать еще и особой формой социального предпринимательства, формой развития сельской или городской

[9] https://mosday.ru/news/item.php?685759 (дата посещения 01.12.2022)

территории, потому что культурная институция меняет там жизнь. Музей стремится говорить с посетителем на понятном языке, стать местом, где создается социальная ткань, где соединяется прошлое, настоящее, будущее.

Список литературы

Исследования

1 *Ананьев В.Г.* Зарубежная музеология: интеллектуальные парадигмы и институциональные структуры: дис. … на д-ра культурологии. СПб., 2019. 385 с.

2 *Ананьев В.Г.* Збынек Странский. У истоков теоретической музеологии // Музей. 2013. № 6. С. 62–65.

3 *Беньямин В.* Париж, столица XIX столетия // *Беньямин В.* Озарения. М.: Мартис, 2000. С. 153–167.

4 *Бодрийяр Ж.* Система вещей. М.: РУДОМИНО, 1999. 224 с.

5 *Бонами З.А.* Как читать и понимать музей. Философия музея. М.: АСТ, 2018. 224 с.

6 *Долак Я.* Музеология — настоящее и будущее // Музеология — музееведение в XXI веке: Проблемы изучения и преподавания: матер. Междунар. научной конф. / отв. ред. А.В. Майоров. СПб.: Санкт-Петербургский государственный университет, 2009. С. 12–19.

7 *Корнев В.В.* Эссе о коллекционере // Вестник Томского государственного университета. 2005. № 287. С. 45–48.

8 *Кримп Д.* На руинах музея / пер. с англ. И. Аксенова, К. Саркисова. М.: V-A-Cpress, 2010. 432 с.

9 *Левинсон-Лессинг В.Ф.* История картинной галереи Эрмитажа. Л.: Искусство, Ленинградское отделение, 1986. 426 с.

10 *Маркс К.* Капитал. Книга первая: процесс производства капитала. М.: Ленанд, 2020. 802 с.

11 *Момильяно А.* Древняя история и любители древностей (1950) // Науки о человеке. История дисциплин. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2015. С. 604–643.

12 *Мосолова Л.М.* Культурология в контексте междисциплинарных исследований // Ярославский педагогический вестник. 2017. № 5. С. 247–251.

13 *Овсянникова С.А.* Художественные музеи Петербурга и Москвы 2-й пол.XIX – нач. XX века // Труды НИИ музееведения. М.: Министерство культуры РСФСР, 1962. Вып. 7. С. 7–62.

14 Первый Всероссийский музейный съезд: тезисы докладов / Ленингр. обл. отд. Союза работников просвещения. Музейная комиссия. Л.: Тип. им. Котлякова, 1930. 112 с.

15 *Ревякин В.И.* Художественные музеи. Справочное пособие. М.: Стройиздат, 1991. 248 с.

16 Рефлекс цели. Иван Петрович Павлов. Сообщение на III Съезде по экспериментальной педагогике в Петрограде 2.01.1916 г. // Вестник Европы, 1916. Кн. 4. С. 69–75.

17 *Трубина Е.Г.* Город в теории: опыты осмысления пространства. М.: Новое литературное обозрение, 2011. 520 с.

18 Философия общего дела. Статьи, мысли и письма Николая Федоровича Федорова. М.: Верный, 1913. Т. II. С. 398–473

19 *Федоров Н.Ф.* Сочинения: в 2 ч. 2-е изд., испр. и доп. М.: Юрайт, 2016. Ч. 2. Философия общего дела. Статьи, письма. 348 с.

20 *Федоров Н.Ф.* Музей, его смысл и назначение // *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: в 4 т. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. Т. 2. / сост. А.Г. Гачева, С.Г. Семенова. С. 370–422.
21 *Хоркхаймер М., Адорно Т.В.* Диалектика Просвещения. Философские фрагменты / перев. с немецкого М. Кузнецова. М., СПб.: Медиум, Ювента, 1997. 312 с.
22 *Энгельгардт В.* Еще о научном поиске: его эмоции и конфликты // Наука и жизнь. 1969. № 10. 172 с.
23 *Юренева Т.Ю.* Коллекции и коллекционеры античного мира // Вопросы истории. 2002. № 9. С. 136–148.
24 *Седых И.А.* Российский рынок предметов искусства. 2018 // Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» — Институт «Центр развития». URL: https://dcenter.hse.ru/data/2018/12/18/1144615288/Российский%20рынок%20предметов%20искусства%202018.pdf (дата обращения: 12.07.2020).
25 *Autry R.* «The rats are still with us»: Constructing Everyday Life at the Anacostia Museum in Washington, DC // Museum and Society. 2016. Vol. 14. Issue 1. P. 160–177.
26 *Kirsch O., Jagošová L.* Vývoj Lektorátu muzejnictví 1922–1951. Devadesátlet od počátků univerzitního vzdělávání muzejníků v českých zemích // Muzeum: Muzejní a vlastivědná práce. 2013. T. 51. № 1. C. 3–16.
27 *Meijer-Mensch van L.* Vom Besucher zum Benutzer // Museumskunde. 2009. Bd. 74. Heft 2. S. C. 20–26.
28 *Scheunemann J.* Die Diskussion um die «Thesen zur Museumswissen-schaft» in der DDR (1964) // Curiositas. 2003–2004. Heft 3–4. C. 93–106.

Источники

29 История создания музеев // Музеи мира. URL: https://muzei-mira.com/ (дата обращения: 09.07.2020).

***

© 2023. Tamara K. Rostovskaya
Moscow, Russia

© 2023. Alexander M. Egorychev
Moscow, Russia

© 2023. Svyatoslav B. Gulyaev
Moscow, Russia

MUSEUM AS A SOCIO-CULTURAL INSTITUTE FOR THE DEVELOPMENT OF MAN AND SOCIETY

Abstract: The paper deals with issues related to the phenomenon of the museum as a socio-cultural institution for the development of man and society. We are talking about the analysis of the nature of collecting, the meanings and values that a person finds when it is necessary to determine the purpose of the existence of himself and his being world,

as well as issues affecting the evolution of the birth, formation and development of the museum phenomenon in the human community, its role in the shaping of a reasonable, cultural and spiritual person. The most diverse samples of culture (paintings, sculptures, household items, etc.), created by creative artists, representatives of different national communities, carry a huge educational potential, stimulating the development of the mind, feelings and spiritual qualities of a person, introduce him to the world of beauty. In the aggregate with other social institutions of society (education, family, leisure, etc.), the world of museums constitutes the socio-cultural space of the human being's world, the existence of the whole society, which implements the function of not only preserving the ethical foundations of society, but also its development. The entire multi-thousand-year history of mankind carries in its historical memory the desire to understand the beauty of the surrounding world, to create and preserve such works of culture that may compete with nature itself in their beauty. This desire quite naturally gave rise to the cult of collecting beautiful samples of culture, preserving them and, ultimately, putting them on public display. This is how the birth, formation and development of the museum as a socio-cultural institute of world civilization took place. It is the museum as a social institution that carries a huge historical memory of the creator, intelligent, cultural and spiritual man.

Keywords: Collecting, Creativity, the Museum as a Socio-cultural Institution, the Development of Man and Society, the Purpose and Meaning of Life.

Information about the authors:

Tamara K. Rostovskaya — DSc in Sociology, Professor, Deputy Director for Research, Institute for Demographic Research, Branch of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences, Fotieva St. 6, room 1, 119333 Moscow, Russia.

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-1629-7780

E-mail: rostovskaya.tamara@mail.ru

Alexander M. Egorychev — DSc in Philosophy, Leading Research Fellow, Deputy Director for Research, Institute for Demographic Research, Branch of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences, Fotieva St. 6, room 1, 119333 Moscow, Russia.

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-7497-4508

E-mail: chelovekcap@mail.ru

Svyatoslav B. Gulyaev — PhD in Sociology, Leading Research Fellow, Deputy Director for Research, Institute for Demographic Research, Branch of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences, Fotieva St. 6, room 1, 119333 Moscow, Russia.

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-9022-7687

E-mail: sviatoslav2004@mail.ru

Received: January 13, 2021

Approved after reviewing: October 19, 2021

Date of publication: March 29, 2023

For citation: Rostovskaya, T.K., Egorychev, A.M., Gulyaev, S.B. "Museum as a Socio-cultural Institute for the Development of Man and Society" *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2023, vol. 67, pp. 202–215. (In Russ.).

DOI: https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-202-215

REFERENCES

1 Anan'ev, V.G. *Zarubezhnaia muzeologiia: intellektual'nye paradigmy i institutsional'nye struktury [Foreign Museology: Intellectual Paradigms and Institutional Structures: DSc in Culturology]*. St. Petersburg, 2019. 385 p. (In Russ.).

2 Anan'ev, V.G. "Zbynek Stranskii. U istokov teoreticheskoi muzeologii" ["Zbynek Stransky. At the Origins of Theoretical Museology"]. *Muzei*, no. 6, 2013. pp. 62–65. (In Russ.).

3 Ben'iamin, V. "Parizh, stolitsa XIX stoletiia" ["Paris, the Capital of the 19 Century"]. Ben'iamin V. *Ozareniia [Insights]*. Moscow, Martis, 2000. pp. 153–167. (In Russ.).

4 Bodriiiar, Zh. *Sistema veshchei [The System of Things]*. Moscow, RUDOMINO Publ., 1999. 224 p. (In Russ.).

5 Bonami, Z.A. *Kak chitat' i ponimat' muzei. Filosofiia muzeia [How to Read and Understand the Museum. Philosophy of the Museum]*. Moscow, AST Publ., 2018. 224 p. (In Russ.).

6 Dolak, Ia. "Muzeologiia — nastoiashchee i budushchee" ["Museology — Present and Future"]. *Muzeologiia — muzeevedenie v XXI veke: Problemy izucheniia i prepodavaniia: materialy Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii [Museology — Museology in the 21 Century: Issues of Study and Teaching: Proceedings of the International Scientific Conference],* ex. ed. A.V. Maiorov. St. Petersburg, Sankt-Peterburgskii gosudarstvennyi universitet Publ., 2009, pp. 12–19. (In Russ.).

7 Kornev, V.V. "Esse o kollektsionere" ["Essay about a Collector"]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*, no. 287, 2005, pp. 45–48. (In Russ.).

8 Krimp, D. *Na ruinakh muzeia [On the Ruins of the Museum]*, trans. from English by I. Aksenova, K. Sarkisova. Moscow, V-A-Cpress Publ., 2010. 432 p. (In Russ.).

9 Levinson-Lessing, V.F. *Istoriia kartinnoi galerei Ermitazha [History of the Hermitage Art Gallery]*. Leningrad, Iskusstvo, Leningradskoe otdelenie Publ., 1986. 426 p. (In Russ.).

10 Marks, K. *Kapital. Kniga pervaia: protsess proizvodstva kapitala* [Capital. Book one: the Process of Capital Production]. Moscow, Lenand Publ., 2020. 802 p. (In Russ.).

11 Momil'iano, A. "Drevniaia istoriia i liubiteli drevnostei (1950)" ["Ancient History and Lovers of Antiquities (1950)"]. *Nauki o cheloveke. Istoriia distsiplin [Sciences of Man. History of Disciplines]*. Moscow, Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ekonomiki Publ., 2015, pp. 604–643. (In Russ.).

12 Mosolova, L.M. "Kul'turologiia v kontekste mezhdistsiplinarnykh issledovanii" ["Culturology in the Context of Interdisciplinary Research"]. *Iaroslavskii pedagogicheskii vestnik*, no. 5, 2017, pp. 247–251. (In Russ.).

13 Ovsiannikova, S.A. "Khudozhestvennye muzei Peterburga i Moskvy 2-i poloviny XIX – nachala XX veka" ["Art Museums of St. Petersburg and Art Museums of St. Petersburg and Moscow 2nd half of the 19 – early 20 Century"]. *Trudy NII muzeevedeniia [Proceedings of the Research Institute of Museology]*, issue 7. Moscow, Ministerstvo kul'tury RSFSR Publ., 1962, pp. 7–62. (In Russ.).

14 "Pervyi Vserossiiskii muzeinyi s"ezd: tezisy dokladov" ["The First All-Russian Museum Congress: Abstracts of Reports"], *Leningradskii oblastnoi otdel Soiuza rabotnikov prosveshcheniia. Muzeinaia komissiia [Leningrad Regional Branch of the Union of Education Workers. Museum Commission]*. Leningrad, Tipografiia imeni Kotliakova, 1930. 112 p. (In Russ.).

15 Reviakin, V.I. *Khudozhestvennye muzei. Spravochnoe posobie [Art Museums. Reference Manual]*. Moscow, Stroiizdat Publ., 1991. 248 p. (In Russ.).

16 "Refleks tseli. Ivan Petrovich Pavlov. Soobshchenie na III S"ezde po eksperimental'noi pedagogike v Petrograde 2.01.1916 g." ["Target reflex. Ivan Petrovich Pavlov. Report at the III Congress on Experimental pedagogy in Petrograd 2.01.1916"]. *Vestnik Evropy*, book 4, 1916, pp. 69–75. (In Russ.).

17 Trubina, E.G. *Gorod v teorii: opyty osmysleniia prostranstva [City in Theory: Experiments in Understanding Space]*. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2011. 520 p. (In Russ.).

18 *Filosofiia obshchego dela. Stat'i, mysli i pis'ma Nikolaia Fedorovicha Fedorova [Philosophy of the Common Cause. Articles, thoughts and Letters of Nikolai Fedorovich Fedorov]*, vol. II. Moscow, Vernyi Publ., 1913, pp. 398–473. (In Russ.).

19 Fedorov, N.F. *Sochineniia: v 2 ch. [Essays: in 2 parts]*, part 2. Filosofiia obshchego dela. Stat'i, pis'ma [Philosophy of Common Cause. Articles, Letters], 2nd ed., corr. and rev. Moscow, Iurait Publ., 2016. 348 p. (In Russ.).

20 Fedorov, N.F. "Muzei, ego smysl i naznachenie" ["Museum, its Meaning and Purpose"]. *Fedorov N.F. Sobranie sochinenii: v 4 t. [Collected Works: in 4 vols.]*, vol. 2., comp. A.G. Gacheva, S.G. Semenova Moscow, Izdatel'skaia gruppa "Progress" Publ., 1995, pp. 370–422. (In Russ.).

21 Khorkkhaimer, M., Adorno, T.V. *Dialektika Prosveshcheniia. Filosofskie fragmenty [Dialectics of Enlightenment. Philosophical fragments]*, trans. from Germany by M. Kuznetsova. Moscow, St. Petersburg, Medium, Iuventa Publ., 1997. 312 p. (In Russ.).

22 Engel'gardt, V. "Eshche o nauchnom poiske: ego emotsii i konflikty" ["More on Scientific Search: its Emotions and Conflicts"]. *Nauka i zhizn'*, no. 10, 1969, 172 p. (In Russ.).

23 Iureneva, T.Iu. "Kollektsii i kollektsionery antichnogo mira" ["Collections and Collectors of the Ancient World"]. *Voprosy istorii*, no. 9, 2002, pp. 136–148. (In Russ.).

24 Sedykh, I.A. "Rossiiskii rynok predmetov iskusstva. 2018" ["The Russian Art Market. 2018"]. *Natsional'nyi issledovatel'skii universitet "Vysshaia shkola ekonomiki" — Institut "Tsentr razvitiia" [National Research University "Higher School of Economics" — Institute "Development Center"]*. Available at: https://dcenter.hse.ru/data/2018/12/18/1144615288/Rossiiskii%20rynok%20predmetov%20iskusstva%202018.pdf (Accessed 12 July 2020). (In Russ.).

25 Autry, Robyn "'The Rats are still with us': Constructing Everyday Life at the Anacostia Museum in Washington, DC". *Museum and Society*, vol. 14. issue 1, 2016. pp. 160–177. (In English)

26 Kirsch, Otakar, Jagošová, Lucie. "Vývoj Lektorátu muzejnictví 1922–1951. Devadesátlet od počátků univerzitního vzdělávání muzejníků v českých zemích". Muzeum: *Muzejní a vlastivědná práce*, vol. 51, no. 1, 2013, pp. 3–16. (In Czech)

27 Meijer-Mensch van Léontine "Vom Besucher zum Benutzer". *Museumskunde*, bd. 74, heft 2, 2009, pp. 20–26. (In Germany)

28 Scheunemann, J. "Die Diskussion um die 'Thesen zur Museumswissen-schaft' in der DDR (1964)". *Curiositas*, 2003–2004, heft 3–4, pp. 93–106. (In Germany)

https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-216-251
УДК 726.6.5.03
ББК Щ.85.113(2)
Научная статья / Research article

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

© 2023 г. А.М. Салимов
г. Тверь, Россия

© 2023 г. А.А. Салимов
г. Тверь, Россия

ГЛАВНАЯ УЛИЦА ТВЕРИ В XVII – СЕРЕДИНЕ XVIII В.

Исследование выполнено в рамках
Плана фундаментальных научных исследований Минстроя России на 2022 г.
(тема 1.1.2.3) и Национального исследовательского Московского государственного
строительного университета (НИУ МГСУ)

Аннотация: Главная улица Твери берет свое начало в глубоком средневековье, однако относительно зримое представление о ней дают материалы лишь с XVII столетия, когда, воплотившись в своеобразной стилистике, застройка и градостроительная структура русского города находят отражение в работах иконописцев, а также свидетельствах иностранных путешественников. Петровская эпоха усилила документальность материалов при изображении планировки позднесредневекового города, но в массе своей фиксация градостроительной структуры была лишена инструментальной съемки, поскольку отечественные картографы первой четверти XVIII в., как правило, предпочитали ориентироваться на иконописную традицию. Достаточно схематично и подчас обобщенно фиксируется в этих материалах жилая, культовая и другая застройка. Ситуация изменилась к середине XVIII в., но этот период (вторая четверть – середина XVIII в.) в картографическом наследии Твери по-прежнему остается белым пятном. В силу этого в настоящее время довольно-таки сложно реконструировать трассу основной магистрали города в доекатерининскую эпоху, поскольку в середине 1760-х гг. направление и конфигурация главной улицы Твери были изменены по инициативе Екатерины II. Тем не менее, в данной статье предпринята попытка реконструировать местоположение доекатерининской «магистрали», а также представить характер практически полностью утраченной на сегодняшний день застройки, которая была связана с этой улицей в позднем средневековье и в первой половине XVIII в.

Ключевые слова: Тверь, застройка кремля, Большая улица, позднесредневековые и барочные архитектурные формы.

Информация об авторах:
Алексей Маратович Салимов — доктор искусствоведения, член-корреспондент Российской академии архитектуры и строительных наук, профессор, Националь-

ный исследовательский Московский государственный строительный, Ярославское ш., д. 26, 129337 г. Москва, Россия.
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-8807-4554
E-mail: sampochta@mail.ru
Антон Алексеевич Салимов — искусствовед, ООО «Научно-Реставрационное Объединение», пл. Сокольническая, д. 4а, эт. 3, помещ. IV, комн. 34, оф. 309, 107113 г. Москва, Россия.
E-mail: ts_dancer@mail.ru
Дата поступления статьи: 02.09.2022
Дата одобрения рецензентами: 17.09.2022
Дата публикации: 29.03.2023
Для цитирования: *Салимов А.М., Салимов А.А.* Главная улица Твери в XVII – середине XVIII в. // Вестник славянских культур. 2023. Т. 67. С. 216–251.
DOI: https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-216-251

Как и многие города европейской части России, Тверь берет свое начало в средневековье. Соответственно в это же время шло формирование и архитектурного облика главной улицы столицы Тверского княжества. Правда, относительно зримо представление об этой «магистрали» можно составить лишь с XVII столетия, когда, воплощенная в стилистике с довольно своеобразным пониманием реальности, застройка и градостроительная структура русского города находит отражение в работах иконописцев, а также иностранных путешественников. Петровская эпоха усилила документальный стиль при изображении планировки позднесредневекового города, но в массе своей фиксация градостроительной структуры была лишена инструментальной съемки, поскольку отечественные картографы первой четверти XVIII в., как правило, предпочитали ориентироваться на иконописную традицию [7, с. 68].

Занимаясь реконструкцией главной улицы Твери на период позднего средневековья, когда она называлась «Большой дорогой» или «Большой улицей» (РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Д. 470. 1685–1686 гг. Л. 71), следует учитывать, что если в XVII и даже во второй половине XVIII в. в пределах кремля его основная магистраль, по всей видимости, сохраняла трассировку, сложившуюся в более раннее время (к примеру, во второй половине XVI в. — иллюстрация 1), то в середине — второй половине 1760-х гг. ее расположение было скорректировано градостроителями екатерининского времени. В результате «ломающаяся» прежде где-то в районе Соборной площади улица на территории кремля превратилась в прямолинейную магистраль. Хотя излом для нее все же ввели, но теперь уже за пределами кремля (иллюстрации 2–3). При этом, если западная оконечность Большой улицы оказалась достаточно близка появившимся в средневековье и существовавшим еще в петровское время Тьмацким воротам кремля (иллюстрация 4), то восточная значительно отклонилась к югу от Владимирской башни — главного въезда в крепость со стороны Загородского посада [9, с. 134–140]. Таким образом, реконструируя трассу основной кремлевской улицы в середине XVI, XVII или даже середине XVIII столетия в средневековом «ломающемся» варианте, мы должны отдавать себе отчет в том, что тогда облик Большой улицы имел немало отличий от более поздних периодов.

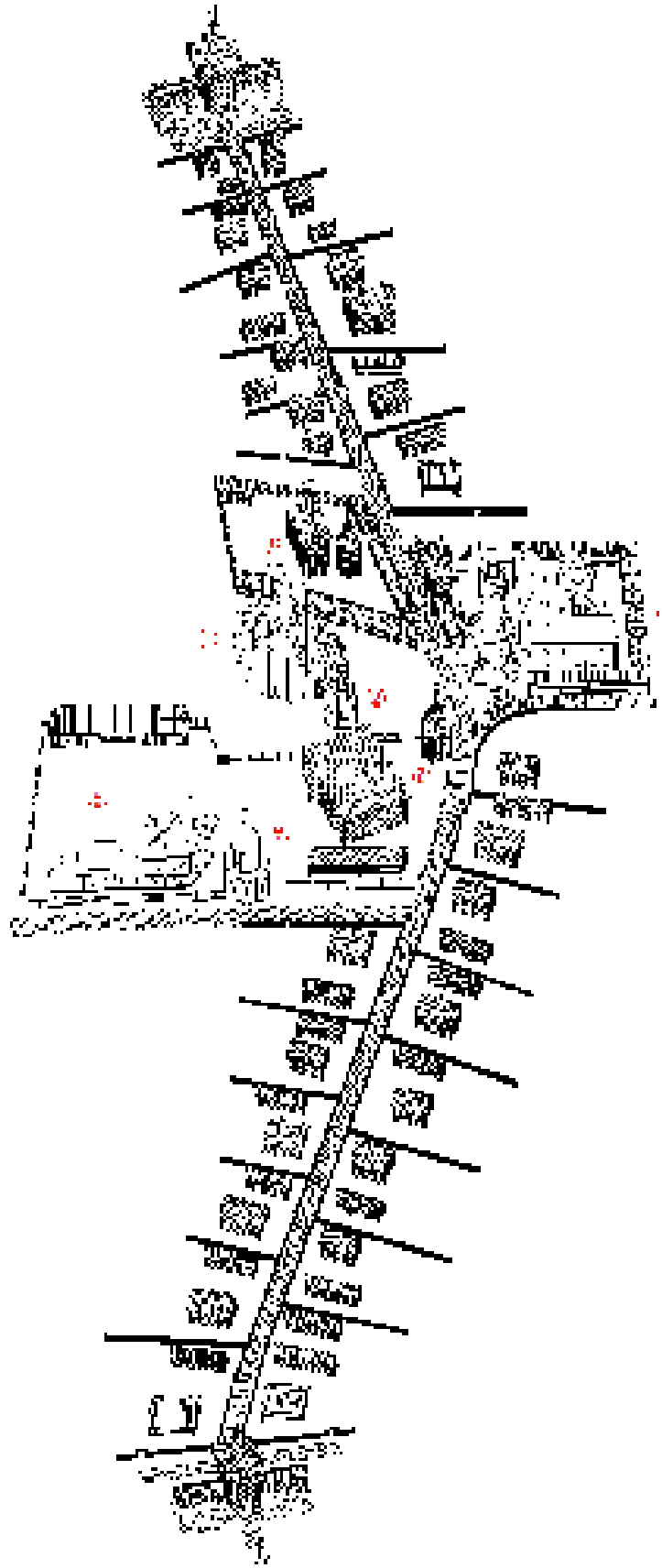


Иллюстрация 1 — Главная улица Тверского кремля в XVI в. Вид с запада сверху. Схематическая реконструкция. Аксонометрия
Figure 1 — The Main Street of the Tver Kremlin in the 16 Century. View from the West from Above. Schematic Reconstruction. Axonometry

№ 1 — Спасо-Преображенский собор
No. 1 — Transfiguration Cathedral

№ 2 — Колокольня
No. 2 — Bell Tower

№ 3 — Афанасьевский монастырь
No. 3 — St. Athanasiï Monastery

№ 4 — Княжий двор
No. 4 — Prince's Court

№ 5 — каменные жилые постройки XV–XVI вв. на территории Владычного двора
No. 5 — Stone Residential Buildings of the 15–16 Centuries on the Territory of the Archbishop's Court

№ 6 — Основные палаты тверского архиерея
No. 6 — The Main Chambers of the Tver Archbishop

№ 7 — Церковь Иоанна Милостивого
No. 7 — Church of St. John the Merciful

Иллюстрация 2 — Тверской кремль и фрагмент Загородского посада на «прожектированном» плане города. 1767 г. (РГИА. Ф. 1293. Оп. 168. Д. 8)
Figure 2 — The Tver Kremlin and a Fragment of the Zagorodsky Posad on the "Projected" City Plan. 1767 (RSHA. F. 1293. Op. 168. D. 8)

Иллюстрация 3 — Улица Советская — главная магистраль города Твери.
Вид с запада. Фото А.А. Лясникова. Май 2022 г.
Figure 3 — Sovetskaya Street — the Main Street of the City of Tver.
View from the West. Photo by A.A. Lyasnikov. May 2022

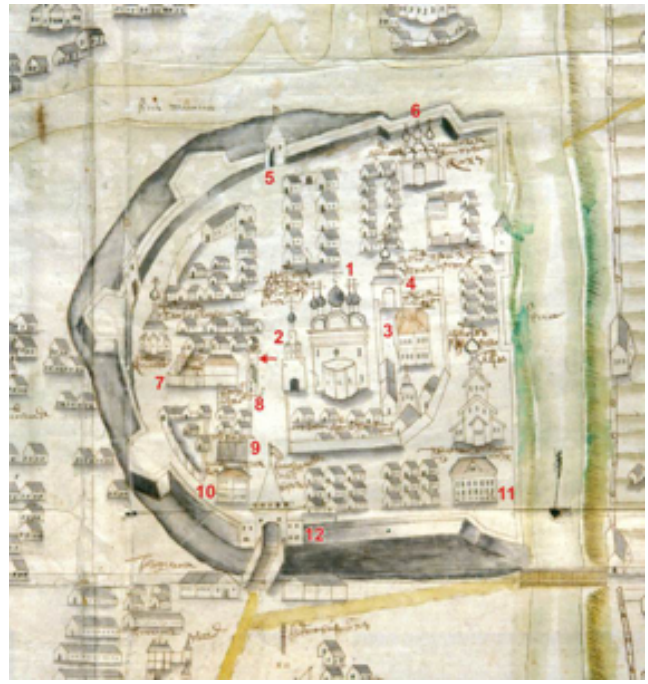


Иллюстрация 4 — Главная улица Тверского кремля («Большая Московская»)
на рисованном плане первой четверти XVIII в. (РГВИА. Ф. 349. Оп. 39. Д. 724)
Figure 4 — The Main Street of the Tver Kremlin (“Bolshaya Moskovskaya”) on a Drawn
Plan of the First Quarter of the 18th Century. (RSMHA. F. 349. Op. 39. D. 724)

№ 1 — Спасо-Преображенский собор
No. 1 — Transfiguration Cathedral

№ 2 — Колокольня
No. 2 — Bell Tower

№ 3 — Архиерейские палаты
No. 3 — Archbishop's Chambers

№ 4 — Церковь Происхождения честных древ Креста господня
No. 4 — The Church of the Origin of the Honest Trees of the Lord's Cross

№ 5 — Тьмацкие ворота
No. 5 — The Tmaka Gate

№ 6 — Церковь Николы в Капустниках
No. 6 — Church of St. Nicholas in Kapustniki

№ 7 — Новый Комендантский двор
No. 7 — New Commandant's Yard

№ 8 — Воеводский двор
No. 8 — Voivodeship Court

№ 9 — Тюрьма
No. 9 — Prison

№ 10 — Канцелярия
No. 10 — Chancellery

№ 11 — «Палаты светлейшего князя» (А.Д. Меншикова)
No. 11 — "Chambers of His Serene Highness Prince" (A.D. Menshikov)

№ 12 — Владимирская башня. Стрелка указывает на башню в составе северного прясла ограды Комендантского двора
No. 12 — Vladimir Tower. The Arrow Points to the Tower in the Northern Part of the Fence of the Commandant's Yard

Достигший во второй половине – конце XVI в. своего наивысшего расцвета, в 1610-е гг. ансамбль Тверского кремля стал иным. Результат этот был обусловлен Смутой начала XVII в., а последовавшее за ней обнищание многих российских земель кардинально изменило и архитектурный облик отдельных участков на главной улице Тверского кремля. В наибольшей степени пострадал ансамбль Княжьего двора, превратившийся в заброшенный и отчасти руинированный комплекс. Не избежали утрат соборный храм и застройка Владычного двора. При этом в первой половине XVII в. ремонт кафедрального Спасо-Преображенского собора был осуществлен за счет разбираемых на строительный материал храмов и палат Княжьего двора [8, с. 93–94]. Эти

работы, по всей видимости, не привели к полноценному восстановлению «досмутного» облика собора, о чем может свидетельствовать гравюра 1630-х гг., выполненная немецким ученым-энциклопедистом Адамом Олеарием (иллюстрация 5). Хотя допустимо предположить, что попавший в Тверь 9 августа 1634 г. вместе с Шлезвиг-Голштинским посольством князя Фридриха III Олеарий застал центральный городской храм накануне или в процессе перестройки [8, с. 95]. Позже, судя по рисунку 1661 г., венчающим частям Спасо-Преображенского собора придали более изящный вид, ориентированный на характерную для середины XVII в. кровлю с пощипцовыми покрытиями закомар (иллюстрация 6).

Иллюстрация 5 — Вид Твери. 1630-е гг.
Гравюра из книги Адама Олеария 1659 г. [5, с. 7]
Figure 5 — View of Tver. 1630s.
Engravings from the Books of Adam Oleariy 1659 [5, p. 7]

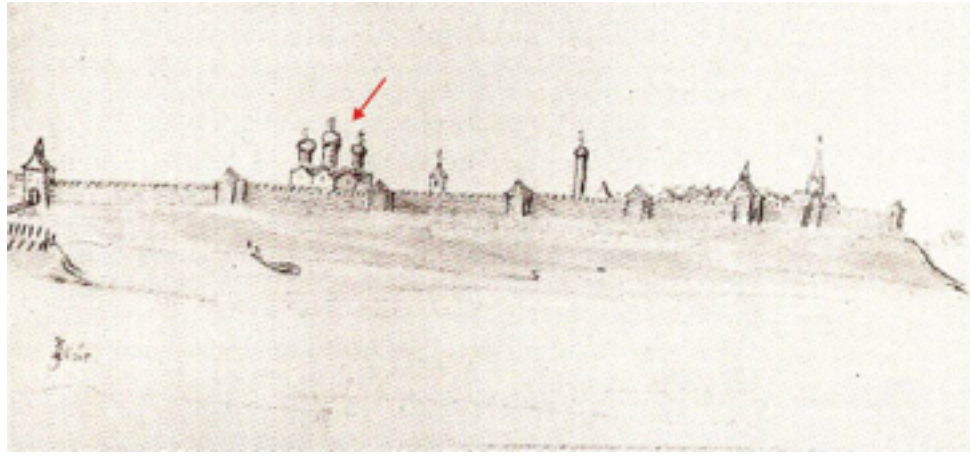


Иллюстрация 6 — Тверь в 1661 г. Рисунок (фрагмент) из альбома А. Мейерберга.
Стрелка указывает на Спасо-Преображенский собор [4, с. 157]
Figure 6 — Tver in 1661. Drawing (Fragment) from the Album of A. Meyerberg.
The Arrow Points to the Transfiguration Cathedral [4, p. 157]

В это же время (в 1660-е гг.) главный храм Твери был зафиксирован иконописцем, который изобразил венчающую часть основного объема Спаса исключительно с позакомарным покрытием (иллюстрация 7). Рядом с собором показана деревянная колокольня, которая сменила более ранний каменный «столп» (см. иллюстрации 1 — № 2). На его исчезновении сказалась, вероятно, Смута и ее последствия.

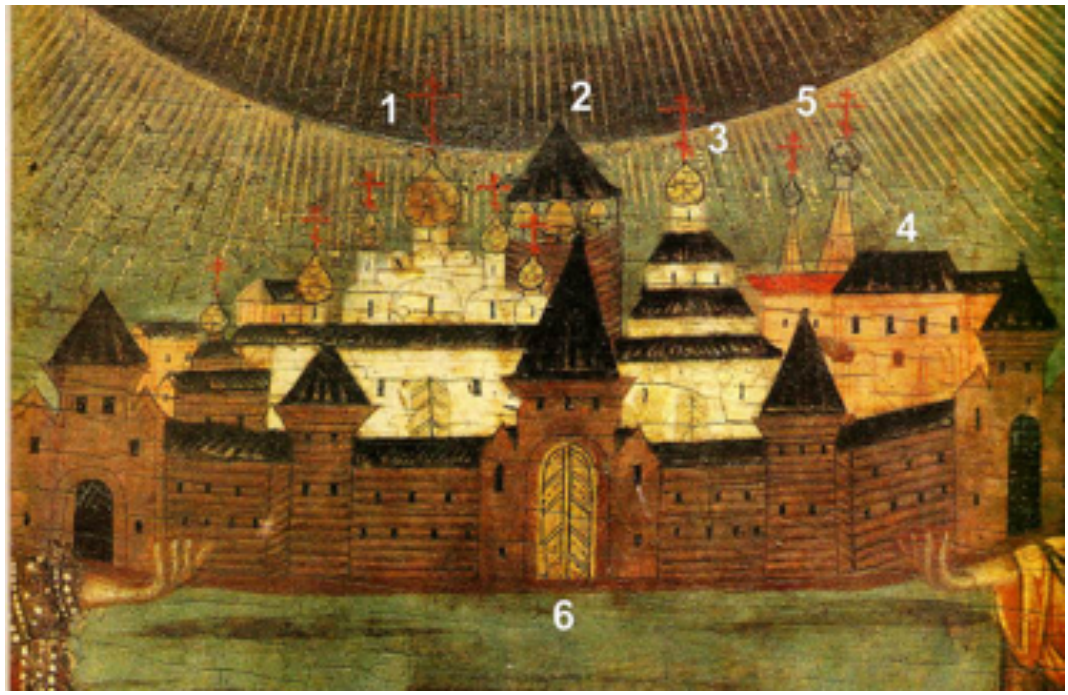


Иллюстрация 7 — Тверской кремль на иконе
«Князь Михаил Ярославич и Ксения Тверские». 1660-е гг.
Figure 7 — Tver Kremlin on the Icon
"Prince Mikhail Yaroslavich and Xenia of Tver". 1660s.

№ 1 — Спасо-Преображенский собор
No. 1 — Transfiguration Cathedral

№ 2 — Колокольня
No. 2 — Bell Tower

№ 3 — Церковь Происхождения честных древ Господня
No. 3 — The Church of the Origin of the Honest Trees of the Lord's Cross

№ 4 — Каменные палаты на территории Владычного двора
No. 4 — Stone Chambers on the Territory of the Archbishop's Court

№ 5 — Церковь Николы в Капустниках
No. 5 — Church of St. Nicholas in Kapustniki

№ 6 — Владимирские ворота [5, с. 181]
No. 6 — Vladimir Gate [5, p. 181]

Изображение ансамбля Тверского кремля на иконе фиксирует состояние, которое сложилось после пожара 1661 г., уничтожившего значительную часть построек. А поскольку мы видим здесь деревянную колокольню (иллюстрация 7 — № 2) и деревянный же Никольский храм (иллюстрация 7 — № 5), которые заменили каменными сооружениями, вероятно, не раньше конца 60-х – середины 70-х гг. XVII в., то данное произведение или не выходит за пределы 1660-х гг., или же на созданной в более позднее время иконе помещена копия Тверского кремля с работы 1660-х гг. В любом случае на ней присутствует ряд каменных зданий, строительство или перестройка которых произошло в границах 60-х гг. XVII в.

Здесь представлен обновленный кафедральный собор, кардинально перестроенный после пожара 1661 г. храм Иоанна Милостивого, превратившийся в итоге в церковь Происхождения честных древ Господня (иллюстрация 7 — № 3) и возведенные в эти же 1660-е гг. новые владычные палаты (иллюстрация 7 — № 4). Они изображены на фоне более ранних каменных зданий архиерейской резиденции, которые могли выстроить в XV — XVI вв. и, по всей видимости, обновить после пожара 1661 г. [11, с. 88–94][1].

В конце 60-х – 70-е гг. XVII в. по инициативе архиепископа Иоасафа был возведен еще ряд каменных сооружений, которые напрямую оказались связаны с главной улицей кремля. В этот период деревянную соборную колокольню сменил новый каменный «столп», а вместо основных деревянных (восточных) ворота Тверского кремля в 1674 г. выстроили грандиозную каменную Владимирскую воротную башню. И если судить по иконе середины 70-х – второй половины 80-х гг. XVII в., тогда же могли обновить венчающую часть Спасо-Преображенского собора (иллюстрация 8) [8, с. 316–317]. Каменную колокольню разместили к юго-западу от кафедрального храма у красной линии основной кремлевской магистрали (см. иллюстрация 4), а Владимирские ворота — на ее оси. Двигаясь по «Большой» дороге, через них въезжали в кремль со стороны Загородского посада и, соответственно, покидали его, направляясь в сторону Москвы. Позже (в конце XVII в.), когда новый Спасо-Преображенский собор возвели со смещением к западу от первоначального каменного кафедрала, каменная соборная колокольня, выстроенная незадолго до этого, оказалась ближе к Спасу.

[1] Эти постройки показаны на схематической реконструкции Владычного двора — см. иллюстрация 1 (№ 5).

Иллюстрация 8 — Тверской кремль на иконе
«Епископ Арсений и князь Михаил Ярославич Тверские».
Середина 70-х – вторая половина 80-х гг. XVII в.
Figure 8 — Tver Kremlin on the icon
"Bishop Arseny and Prince Mikhail Yaroslavich of Tver".
Mid-70s — the second half of the 80s of the 17th century

№ 1 — Спасо-Преображенский собор
No. 1 — Transfiguration Cathedral

№ 2 — Колокольня
No. 2 — Bell Tower

№ 3 — Владимирские ворота [5, суперобложка]
No. 3 — Vladimir Gate [5, Dust Jacket]

Созданная в 1674 г. Владимирская башня показана достаточно схематично и на вышеуказанной иконе (иллюстрация 8); и на выполненном с учетом иконописной традиции плане части Твери, относящемся к 1692 г. (иллюстрация 9); и на рисованном плане города 1710-х гг. (иллюстрация 10). Однако она вряд ли сильно отличалась от уцелевших к сегодняшнему дню аналогичных построек второй половины – конца XVII в. (иллюстрация 11). Отчасти этот вывод подтверждается обликом Владимирской башни на чертеже 1738 г. (иллюстрация 12) и ее описанием середины 1680-х гг., которое фиксирует эти ворота в качестве мощного, высотой до 20-ти метров, сооружения. Сторона постройки, квадратной в плане, равнялась 10–11 м (РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Д. 470. 1685–1686 гг. Л. 2). Башня была перекрыта высокой шатровой кровлей, которая, в свою очередь, венчалась небольшой башенкой-фонариком с установленным на ней, по всей видимости, флажком-флюгером.

Иллюстрация 9 — Восточная часть тверской крепости с каменной Владимирской башней и фрагмент Загородского посада. 1692 г. (РГАДА. Ф. 192. Оп. 1. Тверской уезд № 29)
Figure 9 — The Eastern Part of the Tver Fortress with the Stone Vladimir Tower and a Fragment of the Zagorodsky Posad. 1692 (RSAAA. F. 192. Op. 1. Tver District No. 29)

Иллюстрация 10 — Владимирская башня
Тверского кремля на рисованном плане 1710-х гг.
(РГВИА. Ф. 349. Оп. 39. Д. 724)
Figure 10 — Vladimir Tower of the Tver Kremlin on a Drawn Plan of the 1710s
(RSMHA. F. 349. Op. 39. D. 724)

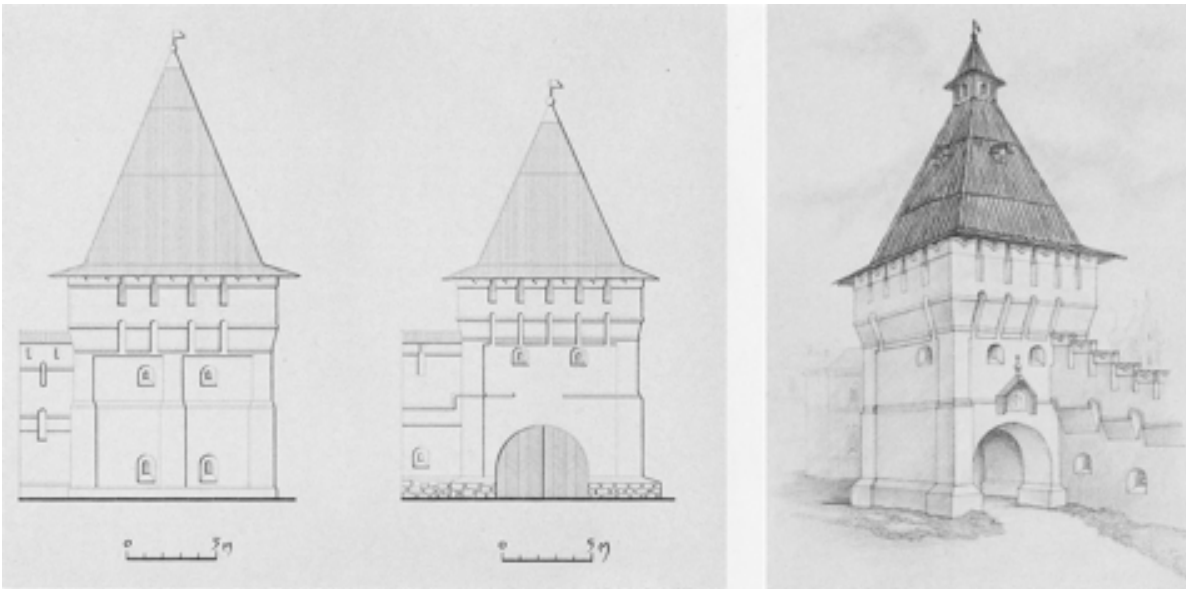


Иллюстрация 11 — Богородицкая (№ 1) и Угличская (№ 2–3) башни
Спасо-Преображенского монастыря в Ярославле. 1635–1646 гг. [1, с. 557]
Figure 11 — Bogoroditskaya (No. 1) and Uglichskaya (No. 2-3) Towers
of the Monastery of the Transfiguration of the Lord in Yaroslavl. 1635-1646 [1, p. 557]

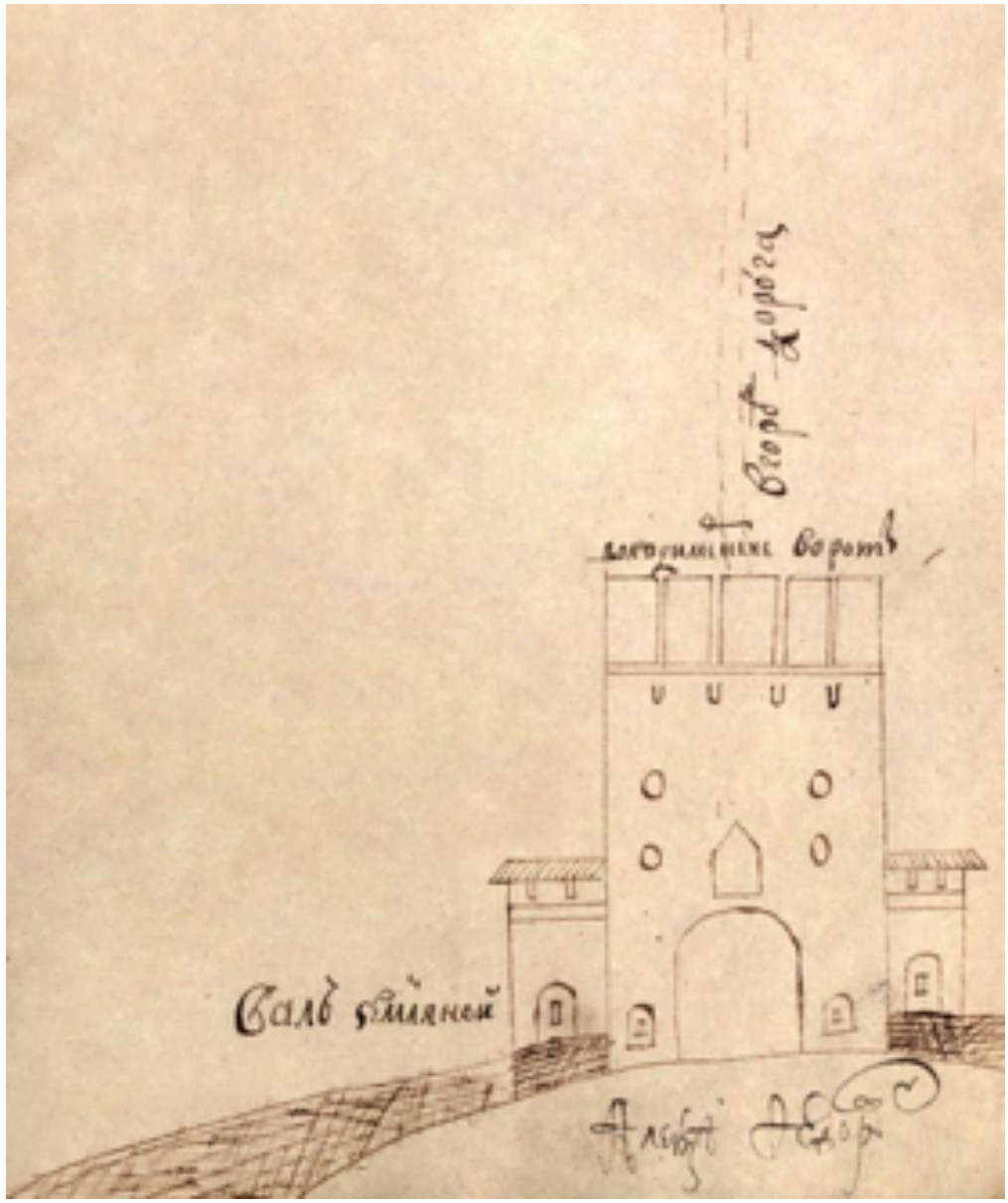


Иллюстрация 12 — А. Федоров. Владимирская башня Тверского кремля.
Восточный (?) фасад. Чертеж 1738 г.
(РГАДА. Ф. 248. «Сенат». Кн. 625. Л. 457 об. – 458)
Figure 12 — A. Fyodorov. Vladimir Tower of the Tver Kremlin.
The Eastern (?) Facade. Drawing of 1738
(RSAAA. F. 248. “Senate”. Book 625. L. 457 vol. – 458)

Конечно же, наиболее реалистичен из числа вышеприведенных изображений Владимирских ворот чертеж 1738 г. Правда, в отличие от более ранних рисунков в данном случае башня не имеет шатрового «верха», хотя этот факт является, возможно, свидетельством гибели ее кровли в пожаре 1736 г. Чертежник (Алексей Федоров) не без некоторого схематизма, но с достаточной конкретностью передает трехчастную композицию комплекса, подчеркивает наличие у башни прямолинейных зубцов и машикулей (?), большого арочного проезда и ниши-киота со стрельчатым верхом над ним.

Четыре круглых отверстия в восточной (?)[2] плоскости башни в уровне и несколько выше киота — возможно, круглые окна или ниши. В пилонах башни (в торцевых стенах) фиксируются небольшие окошки, помещенные в полуциркульные ниши.

Типологически близкие, но более значительных размеров окна-бойницы присутствуют во фланкирующих башню коротких каменных пряслах, которые наличествуют у Владимирской башни и на рисованном плане первой четверти XVIII в. (иллюстрация 10); о них говорится в писцовой книге 1685–1686 гг., где сообщается о длине этих стенок: «да к той же башне приделаны каменные стены по обе стороны по две сажени» (РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Д. 470. 1685–1686 гг. Л. 2). Венчает эти участки стен боевой (с зубчатой ограждающей стенкой — ?) ход, перекрытый двухскатной кровлей. Наличие тесового (?) покрытия над ходом вроде бы противоречит версии о фиксации Владимирской башни с пожарными утратами на чертеже 1738 г. (нет шатра), однако присутствие двухскатной кровли над стеновым ходом может свидетельствовать о частичном восстановлении покрытия на каменном сооружении тверской крепости между 1736 и 1738 г.

Пожар 1736 г. стал роковым и для Владимирских ворот, и для соборной колокольни. В итоге башню разобрали в 1736–1738 гг. [2, с. 118], а в 1746 г. перестала существовать колокольня [8, с. 160–161].

Допускаем, что возникшая в конце XVII в. более тесная взаимосвязь колокольни с собором была задумана архиепископом еще при замене деревянной колокольни каменным «столпом». В 1670-е – 1680-е гг. последний могли поставить с учетом того, что новый Спасо-Преображенский собор (1689–1696 гг.) будет возведен не на месте первоначального каменного Спаса, а к западу от него. Эта версия позволяет предполагать, что переживший пожар 1661 г. и обновленный после него кафедрал конца XIII в. в 70-е гг. XVII в. мог уже не соответствовать представлениям тверского владыки (а, возможно, и светской власти) о том, каким должен быть главный храм Тверской епархии. Хотя, если судить по изображению Спаса на иконе середины 70-х – второй половины 80-х гг. XVII в., послепожарный ремонт мог изрядно насытить верх собора декоративными элементами (в первую очередь, кокошниками), соответствующими стилистике того времени (иллюстрация 8). Думается, что основной причиной, обусловившей желание архиерея заменить старый храм новым одноименным сооружением, стал недостаточный объем Спасо-Преображенского собора конца XIII в. В итоге, возможно, сохраняя на некоторое время для служебных надобностей первоначальный Спас, в 1689 г. владыка инициировал строительство к западу от него нового собора.

Освященный в 1696 г. храм не только превысил по площади своего предшественника (иллюстрация 13), но и отчасти воспроизвел архитектурные формы главного собора Москвы — Успенского, который был возведен под руководством итальянского зодчего Аристотеля Фиораванти в 1475–1479 гг. Такая стилистика, конечно же, способствовала росту репрезентативности кремлевского ансамбля Твери. Тем более что к этому времени к северу от Большой дороги получил развитие комплекс Владычного двора (здесь появились новые каменные здания и ограда со Святыми воротами) (иллюстрация 14) [11, с. 20–75], и к западу от него была выстроена каменная церковь Николы в Капустниках [9, с. 312–324].

[2] Содержащаяся на чертеже надпись — «в город дорога» — вроде бы позволяет считать, что автор изобразил кремлевскую башню изнутри кремля, но под «городом» можно понимать не только Загородский посад Твери, но и сам кремль. Это вполне соответствует позднесредневековой традиции, но сохранилась ли она во времена Анны Иоанновны, сказать сегодня сложно. Поэтому мы допускаем, что А. Федоров показал внешний фасад Владимирской башни, т. е. со стороны Загородского посада.

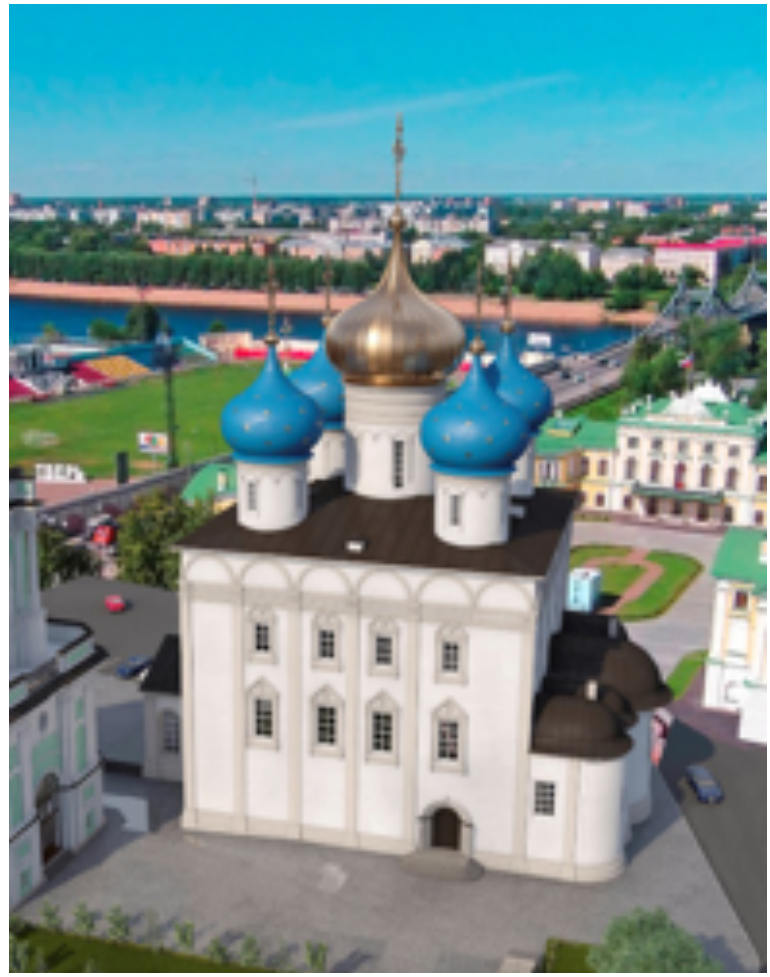


Иллюстрация 13 — Тверь. Визуализация проекта воссоздания Спасо-Преображенского собора конца XVII в. Автор А. Малюков
Figure 13 — Tver. Visualization of the Reconstruction Project of the Transfiguration Cathedral of the End of the 17th century. Author A. Malyukov

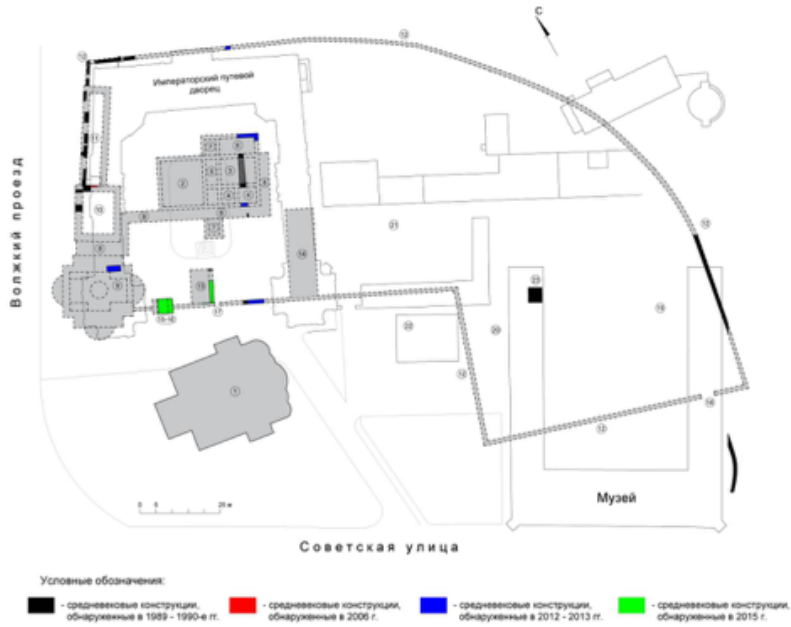


Иллюстрация 14 — Тверской Владычный двор на рубеже XVII–XVIII вв.
План комплекса. Схематическая реконструкция
Figure 14 — Tver Archepiscopal Court at the Turn of the 18th century.
The Plan of the Complex. Schematic Reconstruction

№ 1 — Спасо-Преображенский собор
No. 1 — Transfiguration Cathedral

№ 2 — Столовая палата
No. 2 — Dining Chamber

№ 3 — Крестовая палата
No. 3 — the Cross Chamber (the Grand Hall of the Archbishop's Chambers)

№ 4 — Две кельи архиерейские
No. 4 — Two Archbishop's Cells

№ 5 — Сени
No. 5 — Seni (Vestibule)

№ 6 — Релья деревянная о трех жильях
No. 6 — Wooden Cell of Three Dwellings
№ 7 — Из сеней на архиерейской двор переднее и заднее крыльцы и всходы рундуки каменные
No. 7 — from the Vestibule to the Archbishop's Court, the Front and Back Porches and Shoots are Stone Lockers

№ 8 — Переходы каменные
No. 8 — Stone Passages

№ 9 — Церковь Происхождения честных древ Креста Господня
No. 9 — The Church of the Origin of the Honest Trees of the Lord's Cross

№ 10 — Казенной приказ да казначейская келья да казенная кладовая палата да палата каменные на жилых подклетах
No. 10 — the State Office and the Treasury Cell and the State Storeroom Chamber and the Stone Chambers on the Residential Basements

№ 11 — Квасоварня да поварня на поварне две кельи каменные
No. 11 — a Room for Cooking Kvas and a Cookery with Two Stone Cells

№ 12 — Ограда каменная
No. 12 — Stone Fence

№ 13 — Палата Приказ Судных Духовных дел на жилом подклете
No. 13 — the Chamber of the Office of the Judgment of Spiritual Affairs on the Residential Basement

№ 14 — Три погреба каменные да полатка на них сушила
No. 14 — Three Stone Cellars and a Small Drying Chamber

№ 15 — Въезжие ворота
No. 15 — Entrance Gate

№ 16 — Святые ворота
No. 16 — Holy Gate

№ 17 — ворота что ходят со архиерейского двора в соборную церковь к северным дверям
No. 17 — the gates from the Archbishop’s Court to the Cathedral Church to the Northern Doors

№ 18 — Ворота конюшенного двора
No. 18 — the Gates of the Horse Yard

№ 19 — Конюшенный двор
No. 19 — the Horse Yard

№ 20 — Житенный двор
No. 20 — Grain Yard
№ 21 — Огород
No. 21 — Kitchen-garden

№ 22 — Пустой Афонасьевский монастырь
No. 22 — Empty St. Athanasiï Monastery

№ 23 — Башнеобразное сооружение
No. 23 — Tower-like Structure

Характеризуя градостроительные и архитектурные преобразования Тверского кремля во второй половине – конце XVII столетия, следует отметить, что этот период стал связующим звеном между архитектурой развитого Средневековья, вобравшей в себя художественные высоты Тверского княжества и его поступательное развитие в XVI столетии, и новаторскими формами петровского времени.

XVII в. перераспределил значимость ансамблевых акцентов Тверского кремля, поскольку светская власть в лице воеводы в отличие от тверского князя XIII–XV вв. и даже великокняжеского, а затем царского наместника XVI в., оказалась не способна к восстановлению княжеской резиденции на территории кремля в послесмутное время. В десятилетия, последовавшие после польско-литовского разорения, тверской воевода не стал возрождать застройку Княжьего двора с его постройками, возведенными в период независимого Тверского княжества каменными. Для своего пребывания он предпочел комплекс деревянных зданий, выстроенных вне княжеского комплекса, тем самым способствуя его разрушению и последующему исчезновению.

Роль активного градостроителя в XVII в. закрепилась за владыкой, который не только сохранил каменные сооружения прошлых столетий на территории архиерейской резиденции, но и ввел новый градообразующий акцент (дворцовые палаты) для этого ансамбля, что коренным образом изменило объемно-пространственную структуру комплекса. По его же инициативе была создана единственная каменная башня Тверского кремля; возведена в камне приходская Никольская церковь; выстроен новый кафедральный Спасо-Преображенский собор и его колокольня. В рамках масштабных архитектурно-строительных работ, проведенных во второй половине XVII в., архиепископ реконструировал оригинальный по своей архитектуре храм начала XV в. (Иоанна Милостивого). В итоге было создано центрическое сооружение (церковь Происхождения честных древ Креста Господня) с лепестковой композицией нижнего яруса, которое, по сути дела, явилось начальной точкой отсчета в развитии новой типологии на Руси XVII в.

Доминирование архиерея в жизни Тверского кремля стало постепенно снижаться по мере расширения действий петровских реформ. И если в конце XVII в. владыка еще сохранял влияние на градостроительные процессы, которые происходили в центре Твери, что косвенно подтверждается обилием домовладений духовенства на территории кремля, указанных в писцовой книге 1685–1686 гг., то уже в начале XVIII столетия перестройка крепостных сооружений осуществлялась по инициативе светской власти.

Источником, «синтезирующим» результаты застройки кремля во второй половине – конце XVII в. и строительные мероприятия начала XVIII столетия, служит рисованный план Твери 1710-х гг. (иллюстрация 4). В качестве основной новации, которую, без сомнения, можно отнести к началу XVIII в., следует считать отраженную этим чертежом реконструкцию оборонительных сооружений, проведенную в 1707 г. под руководством Л. Магницкого. Эти работы включали «исправление» вала и устройство больверков, которые на плане И. Ярцева хорошо видны в структуре крепости. Если же говорить о тех зданиях и отдельных комплексах, которые в той или иной мере оказались связаны с главной улице кремля в первой четверти XVIII в., то в данном случае следует рассмотреть ряд сооружений на южной стороне этой «магистрали», начиная от Соборной площади и кончая участком перед Владимирскими воротами.

Обозначая существующий с XVII в. Воеводский двор, состоящий из нескольких деревянных зданий, автор чертежа к западу от него на территории бывшего Княжьего двора помещает «Новый двор камендащей». И поскольку Комендантский двор

назван здесь «новым», есть основание полагать, что появился он уже в начале XVIII в., когда шла реконструкция крепости. Этот вывод подтверждает И.И. Соколов, ссылаясь на утраченную к настоящему времени часть переписной книги Твери 1709 г., — ту, где содержалось описание застройки кремля, утверждает, что этот комплекс был создан в 1709 г., и все выстроенные в тот период здания были деревянными [13, с. 178, 190]. Получается, что к началу XVIII в. не сохранилась ни одна из каменных палат Княжьего двора, что, вероятно, избавило строителей и заказчика от необходимости возводить на территории бывшей княжеской резиденции каменные сооружения. Поэтому даже наиболее крупное (двухэтажное) здание нового Комендантского двора, показанное на плане стоящим по восточной границе комплекса недалеко от красной линии Большой улицы, возвели из дерева. Правда, не исключено, что небольшая столпообразная постройка, размещенная на чертеже первой четверти XVIII в. в срединной части северного прясла ограды Комендантского двора (т. е. на красной линии главной кремлевской магистрали), может быть одной из башен Казенного двора бывшего княжеского комплекса, сохранившаяся до петровского времени [6, с. 258].

На этой же стороне Большой дороги, рядом с Владимирскими воротами, на плане 1710-х гг. присутствует еще одно здание — «Канцелярия» — аналог современной Администрации города. По мнению И.И. Соколова, это каменное двухэтажное сооружение выстроили после 1693 г. [13, с. 178], а поскольку на указанном чертеже оно не названо «новым», то можно связать создание канцелярии с концом XVII или началом XVIII в. Соколов утверждал, что это здание в 1736 г. «было уничтожено пожаром»[13, с.178], однако полагаем, что его вряд ли «уничтожил» пожар, поскольку канцелярия была каменной постройкой и, следовательно, скорее всего, выгорела изнутри, что, правда, могло сказаться и на качестве кирпичной кладки. Тем не менее, в целом здание сохранилось после пожара, о чем свидетельствует несколько схематичная фиксация этого сооружения, относящаяся, вероятно, к 1736 г. (иллюстрация 15). Документ содержит указание на функциональное назначение помещений только одного яруса, хотя на городском плане первой четверти XVIII в. канцелярия показана в качестве двухэтажного сооружения (иллюстрация 4). Принимая во внимание наличие примыкающего к этому зданию крыльца на чертеже середины 1730-х гг. (иллюстрация 15), можно было бы счесть данное изображение планом нижнего яруса канцелярии. Однако если соотнести страдающий схематизмом чертеж с поэтажными планами канцелярии, выполненными в 1739 г. под руководством известного московского архитектора Ивана Федоровича Мичурина (иллюстрация 16), то в этом случае изображенный Алексеем Федоровым план по своей структуре ближе второму ярусу здания. Несовпадения же функций отдельных помещений можно объяснить тем, что после реконструкции канцелярии Мичуриным, «допожарное» назначение отдельных компартиментов было скорректировано.

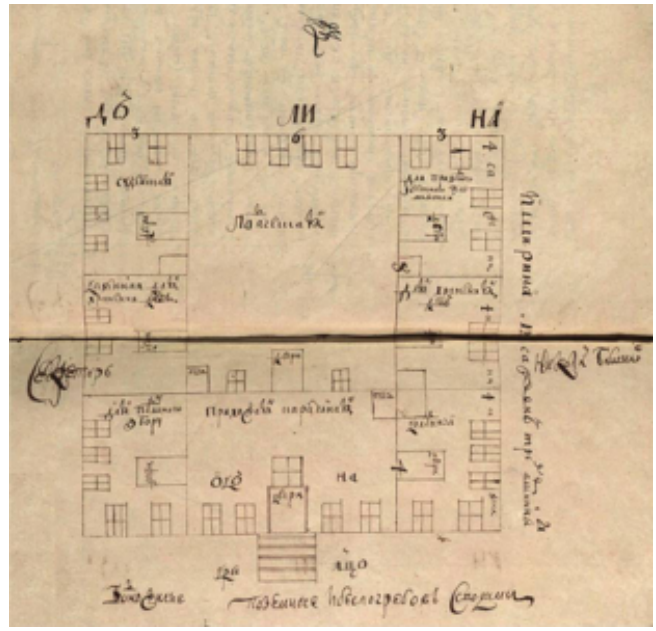


Иллюстрация 15 — А. Федоров. Воеводская канцелярия, располагавшаяся возле Владимирской башни Тверского кремля. План. Чертеж 1738 г. (РГАДА. Ф. 248. «Сенат». Кн. 625. Л. 457 об. – 458)
Figure 15 — A. Fedorov. Voivodeship Chancellery Located near the Vladimir Tower of the Tver Kremlin. Plan. Drawing of 1738 (RSAAA. F. 248. "Senate". Book 625. L. 457 vol. – 458)

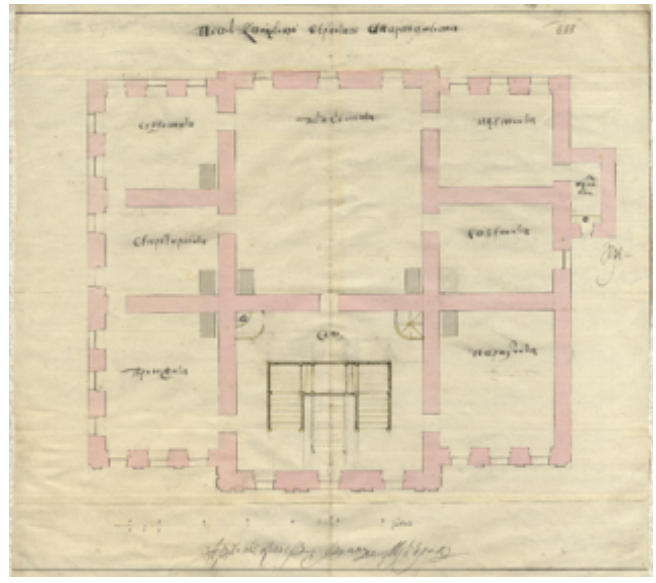


Иллюстрация 16 — Тверь. Проект Воеводской канцелярии (подписан И.Ф. Мичуриным). План второго яруса. 1739 г. (РГАДА. Ф. 248. Оп. 160. Д. 1847)
Figure 16 — Tver. The draft of the Voivodeship Chancellery (Signed by I.F. Michurin). The Plan of the Second Tier. 1739 (RSAAA. F. 248. Op. 160. D. 1847)

Рисованный план начала XVIII в. позволяет с уверенностью полагать, что к востоку от Комендантского двора и до самых Владимирских ворот на южной стороне Большой улицы в этот период, по всей видимости, не было частновладельческих усадеб (иллюстрация 4). На этом отрезке основной кремлевской магистрали таковые существовали по ее северной границе, однако их было немного, и концентрировались они недалеко от Владимирской башни напротив Воеводской канцелярии.

Выйдя из главных ворот кремля, человек оказывался на мосту, перекинутом через ров. Мост, как и ворота, назывался Владимирским, и от него как раз и начиналась основная улица Загородского посада Твери, которая на чертеже 1710-х гг. названа Большой Московской (иллюстрация 17). Понимая значение этой магистрали, автор плана — И. Ярцев — даже специально прорисовал и выделил ее цветом (желтым) на своем чертеже. Такой же чести удостоилась еще только одна улица Загородья — та, которая шла от Владимирского моста (считай от Большой Московской дороги) к наплавному мосту через Волгу.

Иллюстрация 17 — Тверской кремль и застройка Большой Московской улицы на рисованном плане 1710-х гг.
(РГВИА. Ф. 349. Оп. 39. Д. 724)
Figure 17 — Tver Kremlin and the Construction of Bolshaya Moskovskaya St. on a Drawn Plan of the 1710s.
(RSMHA. F. 349. Op. 39. D. 724)

№ 1 — Богадельня
No. 1 — Almshouse

№ 2 — Верстовой столб
No. 2 — Milepost

№ 3 — Гостиный двор
No. 3 — Gostiny Dvor (Mall)

№ 4 — Церковь Знамения Богоматери
No. 4 — Church of the Holy Sign of the Mother of God

№ 5 — Ратуша
No. 5 — Town Hall

№ 6 — Богоявленский храм
No. 6 — Epiphany Church

№ 7 — Церковь Ильи Пророка
No. 7 — Church of Elijah the Prophet

№ 8 — Вознесенский храм (?)
No. 8 — Ascension Church

№ 9 — Церковь Иоакима и Анны (?)
No. 9 — the Church of Sts. Joachim and Anna

Дополняет план Ярцева еще один более ранний чертеж 1692 г. (иллюстрация 18). На нем показан лишь небольшой фрагмент города, но в нашем случае этот документ чрезвычайно интересен не только тем, что он детальнее (хотя и достаточно схематично) фиксирует застройку Большой Московской дороги, начиная от кремля и вплоть до тех усадеб, что были сосредоточены в районе современного дома № 7 по Советской улице. Его автор, выделив цветом значительно больше улиц, чем Ярцев, изобразил немалую по площади развилку дорог перед Владимирским мостом и подчеркнул, что именно здесь брали начало, как минимум, пять дорог Загородья. И, что интересно, центральные три, расходясь от моста, в начале своего движения в какой-то мере напоминали то самое «трехлучие», которое в первой четверти XVIII в. обрела новая русская столица. И если увязанное на башню Адмиралтейства петербургское трехлучие появилось в результате осознанного, выверенного градостроительного решения, ориентированного на западноевропейские образцы, то в Твери это была естественная форма концентрации ряда городских улиц перед главным въездом в кремль. Чтобы представить сегодня, где находилась обозначенная на плане 1692 г. развилка нескольких дорог, и в том числе Большой Московской, следует войти на территорию Горсада со стороны Дома офицеров и остановиться недалеко от памятника Михаилу Тверскому (иллюстрация 19). Полагаем, что в нескольких метрах к востоку от него и находилась та самая предмостная площадка, от которой брала свое начала главная улица Твери.

Иллюстрация 18 — Западный участок Большой Московской дороги на плане 1692 г. (РГАДА. Ф. 192. Оп. 1. Тверской уезд № 29)
Figure 18 — the Western section of the Bolshaya Moskovskaya Road on the Plan of 1692 (RSAAA. F. 192. Op. 1. Tverskoy uyezd No. 29)

№ 1 — Кузнечная площадь
No. 1 — Kuznechnaya Square

№ 2 — Богадельня
No. 2 — Almshouse

№ 3 — «Дорога что ходят в Рыбачью слободу»
No. 3 — “the Road that goes to Rybachy Sloboda”

№ 4 — Колодец
No. 4 — Well

№ 5 — «Конская изба»
No. 5 — “Horse Hut”

№ 6 — «Гостин двор»
No. 6 — "Gostin Dvor"

№ 7 — «Дорога из Гостиного двора в Рыбачью улицу»
No. 7 — "the Road from Gostiny Dvor to Rybachy St."

№ 8 — «Дорога в Илинскую улицу»
No. 8 — "the Road to Iljinskaya St."

№ 9 — «с Московской дороги ходят в Болшой ряд»
No. 9 — "from the Moscow Road they Walk to a Big Row"

№ 10 — Знаменская церковь
No.11 — Znamenskaya Church

№ 11 — «Дорога с Московской дороги х Кружачному двору»
No. 11 — "the Road from the Moscow Road to the Kruzhachny Yard"

12 — «Двор Гришки Черницына»
No. 12 — "Grishka Chernitsyn's Yard"

№ 13 — «Zemsky dvor»
No. 13 — "Zemsky Court"

Иллюстрация 19 — Тверь. На территории современного Горсада обозначены те места, где, по всей видимости, находились Владимирские ворота (№ 1); мост перед ними (№ 2) и предмостная развилка дорог (№ 3). К югу от Владимирской башни показано возможное местоположение Воеводской канцелярии (№ 4). Фото А.А. Лясникова. Апрель 2022 г.

Figure 19 — Tver. On the Territory of the Modern City Garden, the Places where, Apparently, the Vladimir Gate (No. 1), the Bridge in Front of them (No. 2) and the Bridge Fork of the Roads (No. 3) were Located are Marked. To the South of the Vladimir Tower the Possible Location of the Voivodeship Office (No. 4) is Shown. Photo by A.A. Lyasnikov. April 2022

Если выйдя из кремля и ступив на сформированную «истоками» нескольких улиц развилку человек начинал двигаться по Большой Московской дороге, то слева или к северу и северо-востоку от предмостной площадки он мог видеть и в конце XVII, и в начале XVIII в. довольно значительный по набору строений «Кузнечный» комплекс. А на контакте с развилкой находилась входящая в этот комплекс Кузнечная площадь (иллюстрация 18 — № 1). Напротив нее, на чертеже 1692 г., с южной стороны Большой Московской дороги изображена богадельня (иллюстрация 18 — № 2), далее к востоку — колодец (иллюстрация 18 — № 4) и конская изба. Последняя находилась практически на красной линии улицы, а между Большой дорогой и Гостиным двором (иллюстрация 18 — № 6) располагалась площадь, так что в 1760-е гг. при «смещении» главной улицы южнее, она могла пройти как раз по границе сгоревшего в 1763 г. старого Гостиного двора. Следовательно, в процессе строительства во второй половине 60-х гг. XVIII в. нового каменного Гостиного двора его, по сути дела, возвели на прежнем «гостином» месте.

Из числа отмеченных планом конца XVII в. нерядовых сооружений с Большой Московской дорогой оказались связаны также Большие торговые ряды, Знаменская церковь и Земский двор (иллюстрация 18 — № 9, 10, 13). Вероятно, все эти постройки были деревянными зданиями.

Своеобразным «репером», отправной точкой, позволяющей соотнести позднесредневековую «магистраль» не только с трассой главной улицы Твери на чертеже 1710-х гг. (иллюстрация 17), но и с наиболее ранними «регулярными» планами города, является Знаменский храм. Отчетливо увязанный в конце XVII – начале XVIII в. с Большой Московской дорогой, в 1760-е гг. он оказался в стороне от того нового проспекта, который пробила в центре города команда архитектора П.Р. Никитина (иллюстрация 20). Но именно местоположение Знаменской церкви позволяет наметить на современном плане Твери трассу ближайшего к Владимирским воротам отрезка Большой Московской дороги. Если допустить, что в первой половине 1730-х гг. каменный Знаменский храм был поставлен (ГАТО. Ф. 160. Оп. 1. Д. 16481. Л. 15 об.) на месте деревянного предшественника, то начальный отрезок изображенной на планах конца XVII – начала XVIII в. главной улицы города следует трассировать по территории современного Горсада, протянув его ориентировочно от памятника Михаилу Тверскому до библиотеки им. А.М. Горького, которая в советское время стала «правопреемником» Знаменской церкви (иллюстрация 20).

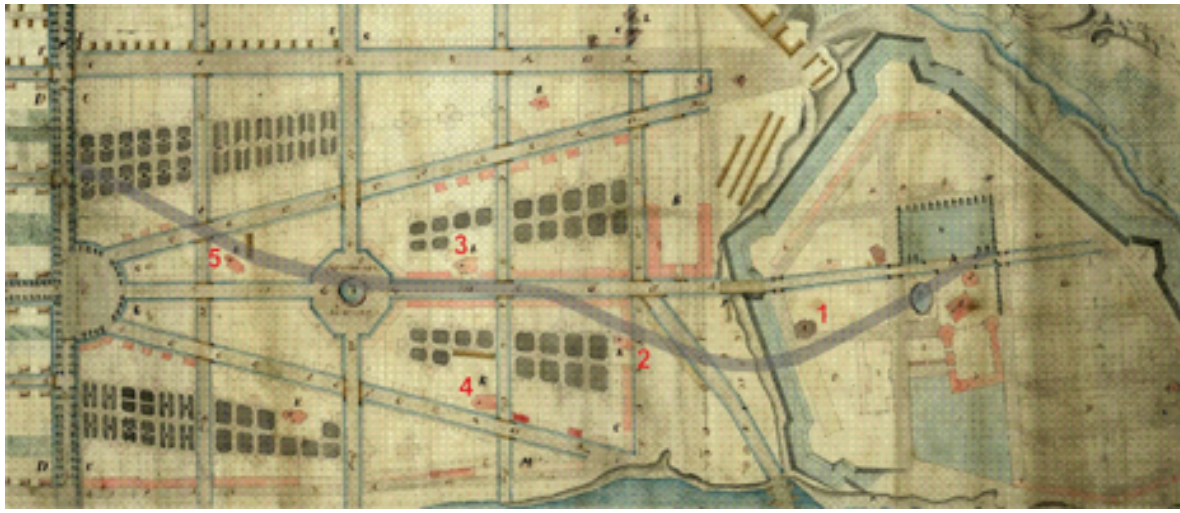


Иллюстрация 20 — Участок главной улицы города между кремлем и Полуциркульной площадью на плане 1767 г. (РГИА. Ф. 1293. Оп. 168. Д. 8) в соотнесении с местоположением устроенной в средневековье Большой Московской дорогой
Figure 20 — the Section of the city's Main Street Between the Kremlin and the Semicircular Square on the plan of 1767 (RSHA. F. 1293. Op. 168. D. 8) in Relation to the Location of the Great Moscow Road Arranged in the Middle Ages

№ 1 — Воеводская канцелярия
No. 1 — Voivodeship Chancellery

№ 2 — Знаменский храм
No. 2 — Znamensky Temple

№ 3 — Вознесенская церковь
No. 3 — Ascension Church

№ 4 — Ильинский храм
No. 4 — Elijah`s Temple

№ 5 — Владимирская церковь
No. 5 — St. Vladimir's Church

Принимая во внимание характер размещения Знаменского храма на плане 1767 г. (под углом к «Тверской перспективе» — иллюстрация 20 — № 2) и местоположение Вознесенской церкви (иллюстрация 20 — № 3), далее Большую Московскую улицу мы должны «отклонить» на юг. Увязка позднесредневековой «магистрали» с Вознесенским храмом объясняется тем, что на рисованном плане 1710-х гг. главная улица города проходит у стен Богоявленской и Вознесенской церквей (иллюстрация 17 — № 6 и № 8). А нам известно, что на рубеже 40-х – 50-х гг. XVIII в. сгоревший в 1725 г. деревянный Богоявленский храм (ГАТО. Ф. 160. Оп. 3. Д. 249. Л. 7) был освящен в качестве придела в каменной Вознесенской церкви (ГАТО. Ф. 160. Оп. 3. Д. 249. 1749 г. Л. 4; ГАТО. Ф. 160. Оп. 3. Д. 250. 1751 г. Л. 3). Поэтому есть основание полагать, что каменный Воз-

несенский храм с приделом Богоявления Господня возвели на месте или Богоявленской церкви, или деревянного Вознесенского храма, который сгорел в 1747 г. (ГАТО. Ф. 160. Оп. 3. Д. 249. 1747 г. Л. 1). При этом следует отметить, что в районе Знаменской церкви Большая дорога проходила, вероятно, достаточно близко от него, поскольку напротив этого храма (на незначительном расстоянии к югу от него) на плане 1763 г. фиксируется каменное здание, также стоящее под углом к «Тверской перспективе» (иллюстрация 21 — № 4). Возможно, это была Ратуша, поскольку на чертеже 1710-х гг. напротив Знаменской церкви показана именно Ратуша (иллюстрация 17 — № 5). И расстояние между гражданской постройкой и храмом таково, что позволяет пройти здесь дороге, ширина которой будет немногим больше моста, который когда-то был переброшен через ров у Владимирской башни[3].

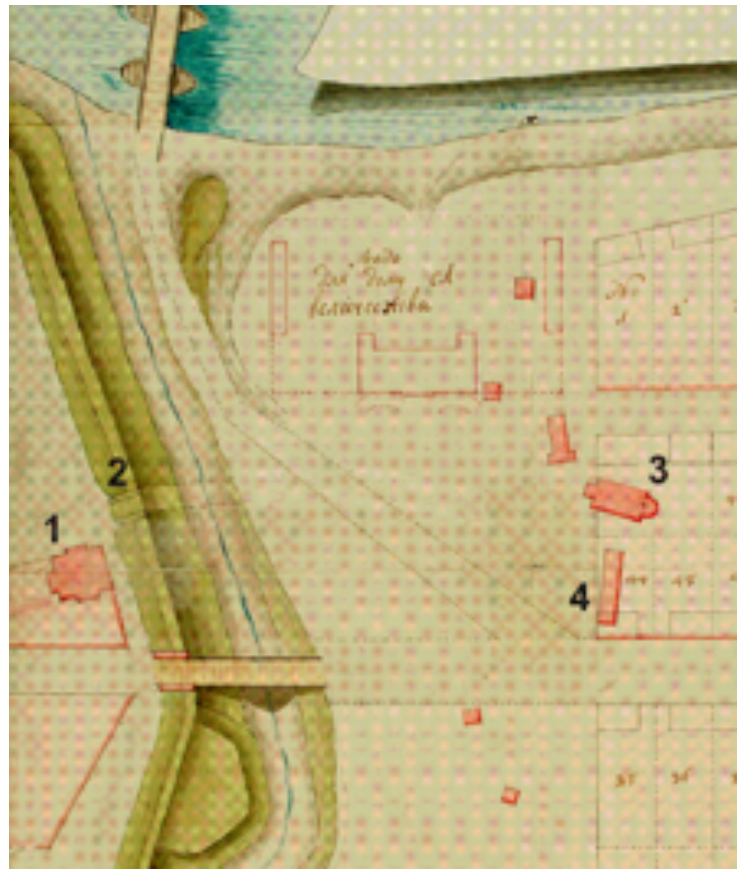


Иллюстрация 21 — Сохранившаяся после пожара 1763 г. «дорегулярная» каменная застройка в районе Знаменской церкви на «прожектированном» плане Загородского посада Твери. 1763 г.
(РГАДА. Ф. 16. Оп. 1. Д. 971. Л. 11)
Figure 21 — The “pre-regular” Stone Building Preserved after the Fire of 1763 in the Area of the Znamenskaya Church on the “Projected” Plan of the Suburban Settlement of Tver. 1763
(RSAAA. F. 16. Op. 1. D. 971. L. 11)

[3] На плане 1763 г. местоположение, вероятно, утраченного накануне моста показано пунктиром (иллюстрация 21 — № 2).

№ 1 — Воеводская канцелярия
No. 1 — Voivodeship Chancellery

№ 2 — местоположение утраченного (вероятно, в пожар 1763 г.) Владимирского моста
No. 2 — the Location of the Lost (Probably in the Fire of 1763) Vladimir Bridge

№ 3 — Знаменская церковь
No. 3 — Znamenskaya Church

№ 4 — Ратуша (?)
No. 4 — Town Hall (?)

Тот факт, что на плане 1767 г. Вознесенская церковь располагается параллельно основной магистрали города, позволяет с большой долей вероятности утверждать, что в этом месте трассы Большой Московской дороги и «Тверской перспективы» могли совпасть. Однако далее к востоку позднесредневековая магистраль, по всей видимости, вновь отклонилась к югу. Этот вывод базируется на том, как на плане 1767 г. расположен Владимирский храм — под углом к главной улице Твери (иллюстрация 20 — № 5). А поскольку каменная церковь Иоакима и Анны (конца XVII в. — ?) [9, с. 493], правопреемником которой после 1725 г. стал также Владимирский храм,[4] находилась к северу от Большой Московской дороги (иллюстрация 17 — № 9), то естественно предположить, что эта дорога прошла вдоль южного фасада Иоакимоанновской церкви, которая, по-видимому, и задала направление Большой улицы. Этот же вариант реконструкции основополагающей трассы Загородья в целом предложил ранее и А.С. Щенков, хотя он воздержался от показа характера размещения этой дороги от Владимирского моста до Знаменского храма, суммарно изобразив пространство между кремлем и церковью Знамения Богородицы в виде площади [14, с. 35].

До пожара 1763 г., после которого Загородский посад Твери был значительно расширен к востоку, церковь Владимирской Богоматери была основным приходским храмом Ямской слободы, поэтому в первой половине 60-х гг. XVIII в. недалеко от этой церкви, в районе оборонительных сооружений Окольного города, заканчивалась главная «магистраль» Твери, переходящая затем в дорогу, ведущую в сторону Москвы. Отметим, что к этому времени на Большой Московской улице стали появляется каменные жилые (и хозяйственные — ?) здания, однако их строительство было, по-видимому, осуществлено не ранее второй четверти XVIII в., и основную часть этих построек возвели на территории ближайших к кремлю усадеб (иллюстрация 21).

Декоративные особенности выстроенных во второй половине — конце XVII в. на Большой дороге каменных сооружений, на сегодняшний день представлены лишь Спасо-Преображенским собором (иллюстрация 13). Несмотря на его утрату в середине 1930-х гг., он, тем не менее, вплоть до своей гибели во многом сохранял позднесредневековые архитектурные формы. Остальные каменные постройки XVII столетия

[4] До середины 20-х гг. XVIII в. здесь находились две церкви: «деревянная во имя Владимирския Богородицы с приделом Великомученицы Параскевы, нареченныя Пятницы» и «вторая, каменная во имя Богоотец Иоакима и Анны». В 1725 г. Владимирский храм сгорел, а каменный Иоакимоанненский храм был поврежден огнем. После пожара деревянную церковь восстанавливать не стали, а отремонтированный каменный храм освятили во имя Владимирской Богоматери. В 1740-х гг. эта церковь была то ли перестроена, то ли заменена новым каменным Владимирским храмом, но в этот период к нему пристроили придел во имя Иоакима и Анны (ГАТО. Ф. 160. Оп. 1. Д. 27523. Л. 4–5).

перестали существовать еще в первой половине – середине XVIII в., поэтому их облик мы можем представить лишь приблизительно. Однако с полным основанием можно утверждать, что и соборная колокольня, и архиерейский дворец, и церковь Происхождения честных древ, и Воеводская канцелярия, и храм Иоакима и Анны, учитывая декоративный набор Спаса и стоявшей недалеко от Большой Московской дороги Ильинской церкви (иллюстрация 22), имели стилистически и, по-видимому, типологически близкое фасадное убранство.

Иллюстрация 22 — Тверь. Ильинская церковь. 1700 г. Вид с северо-запада.
Фото конца XIX в.
(РГИА. Ф. 835. Оп. 2. Д. 291. № 493)
Figure 22 — Tver. St. Elijah Church. 1700. View from the Northwest.
Photo of the End of the 19 c.
(RSHA. F. 835. Op. 2. D. 291. No. 493)

Полагаем, что и каменные постройки начала — первой четверти XVIII в., если таковые и существовали на Большой Московской улице в кремле и на Загородском посаде, также были наделены позднесредневековым декором. Этот вывод находит подтверждение при обращении к сооружениям данного периода, таким как надвратный комплекс в Желтиковом монастыре (иллюстрация 23) [10] или собор Отроча монастыря. Думаем, что изображенная на плане 1710-х гг. Ратуша вряд ли была каменным зданием, поэтому ее нет необходимости рассматривать в кругу каменных построек первой четверти XVIII в.

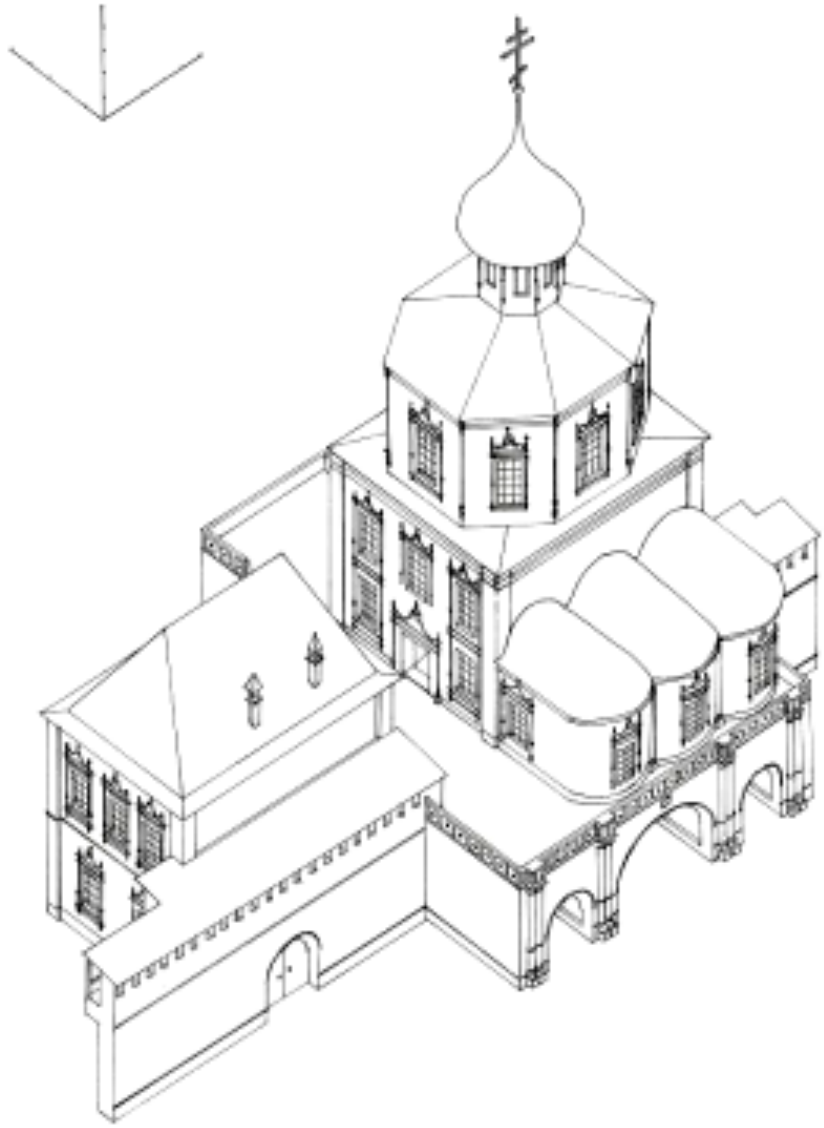


Иллюстрация 23 — Проектный вариант (1705 г. – ?) ансамбля Святых ворот тверского Желтикова монастыря. Аксонометрия. Реконструкция А.М. Салимова
Figure 23 — the Project Version (1705 – ?) of the Ensemble of the Holy Gates of the Tver Zheltikov Monastery. Axonometry. Reconstruction of A.M. Salimov

А вот вторая четверть – середина XVIII в. стали временем создания в Твери немалого числа каменных зданий и, конечно же, целый ряд из них оказался связан с Большой Московской улицей. Стимулом для масштабных перемен в кремле стал пожар 1736 г., который не только уничтожил деревянную застройку, но и нанес существенный урон каменным сооружениям комплекса. Однако процесс замены деревянных городских церквей каменными храмами начался еще до пожара, хотя в 10-е – начале 20-х гг. XVIII в. были выстроены не посадские церкви, а соборные храмы в тверских пригородных монастырях: в Желтиковом и Отроче. Судя по времени закладки, — 1713 (Желтиков) и середина 1710-х гг. (Отроч) — вчерне их завершили уже в середине – второй поло-

вине 10-х гг. XVIII в.[5] И их позднесредневековое фасадное убранство вполне объяснимо для этого периода[6]. Но нечто подобное мы видим и на фасадах церквей, появившихся в конце 20-х – 30-х гг. XVIII в. (иллюстрация 24)[7]. Вероятно, такой же декор украшал и стены несуществующих ныне Воскресенского храма в Заволжье (1728–1731 гг.) [12, с. 42, 180] и Знаменской церкви на Большой Московской дороге, освящение которой датируют 1734 г. (ГАТО. Ф. 160. Оп. 1. Д. 16481. Л. 15 об.).

Иллюстрация 24 — Тверь. Церковь Троицы за Волгой. 1734–1737 гг.
Фото А.А. Лясникова
Figure 24 — Tver. The Ttinity Church across the Volga. 1734–1737
Photo by A.A. Lyasnikov

[5] Строительство Успенского собора Желтикова монастыря традиционно относят к 1713–1722 гг. [3, с. 112–113] (РА ИИМК РАН. Ф. 6. Д. 51. III. 1843 г. Л. 2), а завершение строительства Успенского собора Отроча монастыря Д.И. Карманов связывает с 1722 г. [3, с. 111]. Однако существуют два документа, свидетельствующих о том, что в 1717 и в 1723 гг. иконописцы А.М. Поспелов и Ф.А. Протопопов подрядились написать по заказу «санкт-питебургского жителя Главного магистрата радера» (советника — ?) Ивана Васильевича Корыхалова иконы в иконостас для «тверского Отроч монастыря» (РГАДА. Ф. 282. Оп. 1. Ч. 1. Д. 1035. 1717 г. Л. 187–187 об.; РГАДА. Ф. 282. Оп. 1. Ч. 1. Д. 943. 1723 г. Л. 437 об. – 438). В 1717 г. они выступали как сотрудники Оружейной палаты и просили за работу 130 рублей, а в 1723 — в качестве «иконописцев Кабинета е.и.в.» и подряжались исполнить иконы за 300 рублей. По-видимому, в данном случае речь идет об иконах для иконостаса Успенского собора Отроча монастыря, который, по мнению Карманова, был выстроен «иждивением вкладчика купца Ивана Корыхалова» [3, с. 111], т. е. того же человека, который заказал иконы. Таким образом, подрядный договор 1717 г. позволяет предполагать, что к этому году новый собор Отроча монастыря уже был построен, но по каким-то причинам наполнение его иконами в 1718 г. не состоялось. А вот заключенный 17 мая 1723 г. другой договор, вероятно, был выполнен и, возможно, уже в 1723 (или в 1724) г. иконы разместили в иконостасе.

[6] Позднесредневековый декор можно и сегодня увидеть на стенах Успенского собора Отроча монастыря, а о подобном убранстве храма в Желтикове позволяет судить иконографический материал [10, с. 19].

[7] Начало строительства церкви Рождества в Рыбаках датируют 1729 г. (Дело «О построении вместо сгоревшей деревянной новой каменной церкви» [1729 г.] из фонда Тверской Духовной консистории [Ф. 160. Оп. 3]) не сохранилось. В свою очередь документально подтверждается создание Троицкой церкви в Заволжье в 1734–1737 гг. (ГАТО. Ф. 160. Оп. 3. Д. 1954. 1734 г. Л. 1; РГИА. Ф. 796. Оп. 18. Д. 223. 1737 г. Л. 1–2).

Иная стилистика — барочная — стала достоянием архитектуры Твери после пожара 1736 г., но она проявилась, по-видимому, только в административных постройках кремля, возведенных по проектам столичных мастеров: в новом архиерейском дворце (иллюстрация 25) и Воеводской канцелярии — поскольку еще в 40-е гг. XVIII в. Владимирскую церковь на Большой Московской дороге выстроили, похоже, с ориентацией на позднесредневековые архитектурные формы. Возможно, стилистически близкой Владимирскому храму была и церковь Николы на Зверинце, заложенная в 1739 г. (ГАТО. Ф. 160. Оп. 3. Д. 1472. 1739 г. Л. 1–2, 11 об., 12). Перестроенная во второй половине XIX в. (ГАТО. Ф. 160. Оп. 3. Д. 1554. 1859–1862 гг.; ГАТО. Ф. 466. Оп. 1. Д. 89306. 1860 г.), она замыкала со стороны Затьмачья перспективу главной улицы города. Исключение для 1740-х гг. составила барочная колокольня Спасо-Преображенского собора, но ее проект был разработан в середине 40-х гг. XVIII в. петербургским зодчим И.И. Шумахером [8, с. 161].

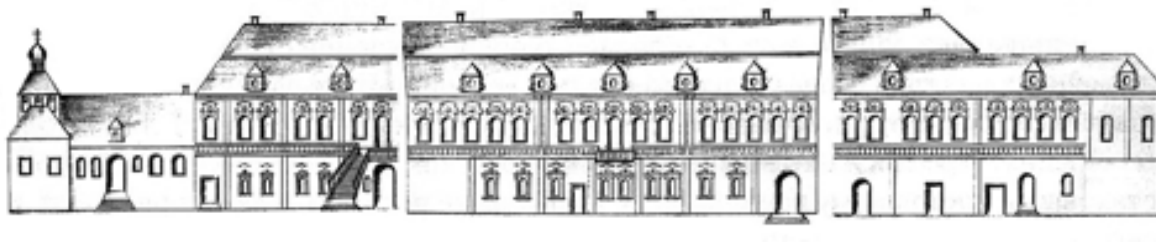


Иллюстрация 25 — Архиерейский дворец в Тверском кремле. Выходящие в курдонер фасады здания. Чертеж из коллекции Ф.В. Берхгольца. 1740-е гг. (NM THC. Национальный музей в Стокгольме. Собрание Тессин-Холермана. 9076–97, 98:I, 98:II)
Figure 25 — the Archbishop's Palace in the Tver Kremlin. The facades of the Building Facing the Court of honor. Drawing from the Collection of F.V. Berkhholz. 1740s (NM THC. The National Museum in Stockholm. The Thyssen-Holterman Collection. 9076–97, 98:I, 98:II)

Перелом наступил в 1750-е гг., когда в северо-восточной части Тверского кремля новым каменным зданием была заменена церковь Николы в Капустниках (ГАТО. Ф. 160. Оп. 3. Д. 5904. 1750 г. Л. 1–2; ГАТО. Ф. 160. Оп. 1. Д. 16481. Л. 11 об.). Фасады сохранявшегося до 1950-х гг. памятника украшали наличники, которые были так характерны для эпохи елизаветинского барокко (иллюстрация 26). Вероятно, с этого времени барочные формы полноценно вошли в тверской обиход при создании не только культовых сооружений, но и каменных жилых построек. Однако наиболее ярко этот стиль проявил себя уже после пожара 1763 г., когда строительство каменных зданий в столице Верхневолжья стало массовым явлением.

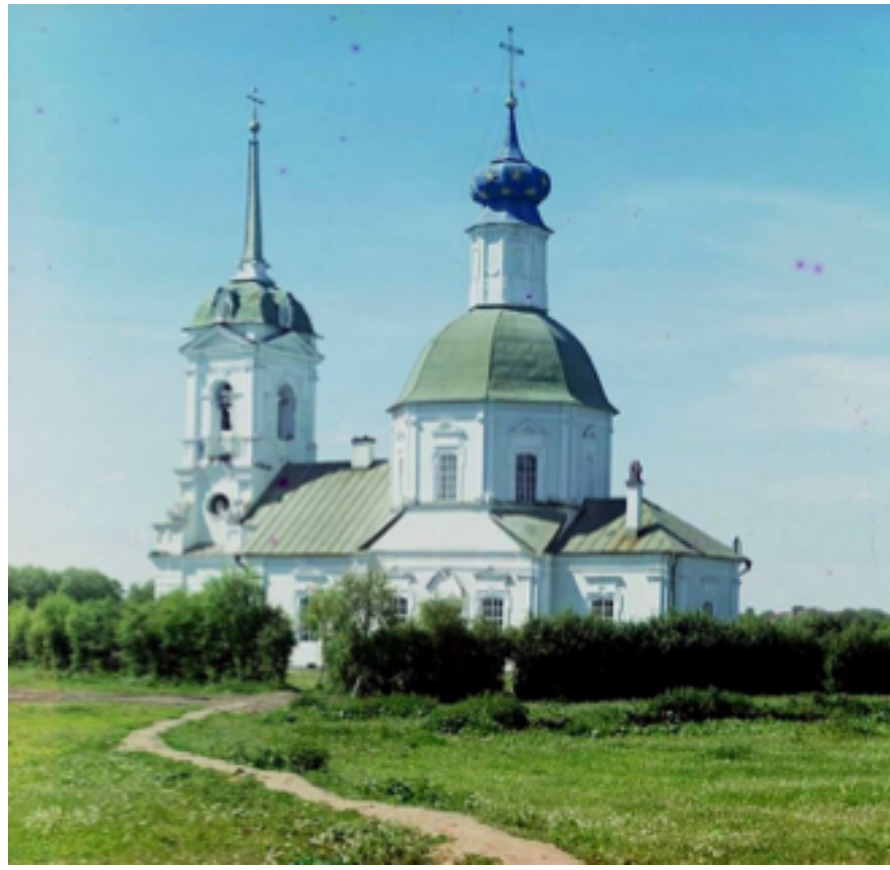


Иллюстрация 26 — Тверь. Никольская церковь в Капустниках. 1760-е гг.
Фото С.М. Прокудина-Горского. Начало XX в.
Figure 26 — Tver. St. Nicholas Church in Kapustniki. 1760s.
Photo by S.M. Prokudin-Gorsky. Early XX Century

Список литературы

Исследования

1 *Воротникова И.А., Неделин В.М.* Кремли, крепости и укрепленные монастыри Русского государства XV–XVII веков. Крепости центральной России. М.: БуксМАрт, 2013. 887 с: ил.

2 *Данилов В.В., Салимов А.М., Романова Е.А.* Оборонительные сооружения Тверского кремля XII–XVII веков. Тверь: Салимовы и К°, 2021. 144 с.: ил.

3 *Карманов Д.И.* Исторические известия Тверскаго княжества, почерпнутыя из общих российских летописцев, с приобщением новейших онаго приключений. Тверь, 1775 // *Карманов Д.И.* Собр. соч., относящихся к истории Тверскаго края / сост. В.И. Колосов. Тверь: Типография Губернского Правления, 1893. 186 с.

4 *Кирпичников А.Н.* Россия XVII века в рисунках и описаниях голландского путешественника Николааса Витсена. СПб.: Славия, 1995. 208 с.: ил.

5 *Попов Г.В.* Тверская икона XIII–XVII веков. СПб.: Аврора, 1993. 280 с.: ил.

6 *Салимов А.М.* Средневековое зодчество Твери и прилежащих земель. XII–XVI века: в 2 т. Тверь: Государственная академия славянских культур, 2015. Т. I. 592 с.: ил.

7 *Салимов А.М., Салимова М.А.* План города Старицы первой четверти XVIII века // Архитектурное наследство. 2010. Вып. 53. С. 65–74.
8 *Салимов А.М.* Тверской Спасо-Преображенский собор. XIII – начало XXI века. Тверь: Салимовы и К°, 2019. 376 с.: ил.
9 *Салимов А.М.* Архитектура Твери XVII века. Тверь: Салимовы и К°, 2020. 544 с.: ил.
10 *Салимов А.М., Салимова М.А.* Царский заказ для тверского Желтикова монастыря. Тверь: Салимовы и К°, 2022. 132 с.: ил.
11 *Салимов А.М.* Архиерейская резиденция в Тверском кремле. Владычный двор как предшественник ансамбля Императорского путевого дворца. Тверь: Салимовы и К°, 2022. 108 с.: ил.
12 Свод памятников архитектуры и монументального искусства России. Тверская область / отв. ред. Г.К. Смирнов. М.: Наука, 2002. 816 с.: ил.
13 *Соколов И.И.* План города Твери первой четверти XVIII века // Из истории Калининской области. Калинин: Калининское книжное издательство, 1964. С. 174–192.
14 *Щенков А.С.* Опыт реконструкции плана Твери конца XVII в. // Архитектурное наследство. М.: Стройиздат, 1980. Вып. 28. С. 29–36.

Список сокращений

ГАТО — Государственный архив Тверской области.
РА ИИМК РАН — Рукописный архив Института истории материальной культуры Российской академии наук. Москва.
РГАДА — Российский государственный архив древних актов. Москва.
РГВИА — Российский государственный военно-исторический архив. Москва.
РГИА — Российский государственный исторический архив. Санкт-Петербург.

***

© 2023. Alexey M. Salimov
Tver, Russia

© 2023. Anton A. Salimov
Tver, Russia

THE MAIN STREET OF TVER IN THE 17TH – MID 18TH CENTURIES

Acknowledgements: The Research was Carried out in accordance with the Plan of Fundamental Scientific Research of the Ministry of Construction of Russia for 2022 (topic 1.1.2.3) and Moscow State University of Civil Engineering (National Research University) (MGSU).

Abstract: The main street of Tver originates in the far Middle Ages, but a relatively clear idea of this "highway" may be traced only starting from the 17th century, when the development and urban planning structure of the Russian city, in accordance with peculiar views of reality, were reflected in the works of icon painters, as well as foreign travelers. The era of Peter I strengthened the documental use when depicting the layout of a late medieval city, yet the fixation of urban planning structure was largely spared

from instrumental survey, since domestic cartographers of the first quarter of the 18th century, as a rule, preferred to focus on the iconographic tradition. Residential, religious and other urban objects are represented in these materials in quite a schematic and sometimes generalized way. The situation changed by the middle of the 18th century, but this period (the second quarter — the middle of the 18th century) in the cartographic heritage of Tver still remains a blank spot. For this reason, it is currently quite difficult to outline the route of the city's main highway in the pre-Catherine era, since in the mid-1760s the direction and configuration of the main street of Tver were changed by the initiative of Catherine II. Nevertheless, this study attempts to reconstruct the location of the pre-Catherine "highway", as well as to present the nature of almost completely lost urban development associated with this street in the late Middle Ages and in the first half of the 18th century.

Keywords: Tver, Kremlin Development, Bolshaya St., Late Medieval and Baroque Architectural Forms.

Information about the authors:
Alexey M. Salimov — DSc in Arts, Corresponding Member of the Russian Academy of Architecture and Building Sciences, Professor, National Research Moscow State Construction, Yaroslavskoe High. 26, 129337 Moscow, Russia.
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-8807-4554
E-mail: sampochta@mail.ru
Anton A. Salimov — Art Historian, LLC "Nauchno-Restavratsionnoe Ob"edinenie", Sokolnicheskaya Sq. 4a, Fl. 3, Apart. IV, Room 34, of. 309, 107113 Moscow, Russia.
E-mail: ts_dancer@mail.ru

Received: September 02, 2022
Approved after reviewing: September 17, 2022
Date of publication: March 29, 2023
For citation: Salimov, A.M., Salimov, A.A. "The Main Street of Tver in the 17th — Mid 18th Centuries." *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2023, vol. 67, pp. 216–251. (In Russ.).
DOI: https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-216-251

References

1 Vorotnikova, I.A., Nedelin, V.M. *Kremli, kreposti i ukreplennye monastyri Russkogo gosudarstva XV–XVII vekov. Kreposti tsentral'noi Rossii [Kremlins, Fortresses and Fortified Monasteries of the Russian State of the 15 –17th centuries. Fortresses of Central Russia]*. Moscow, BuksMArt Publ., 2013. 887 p: il. (In Russ.)

2 Danilov, V.V., Salimov, A.M., Romanova, E.A. *Oboronitel'nye sooruzheniia Tverskogo kremlia XII–XVII vekov [Defensive Structures of the Tver Kremlin of the 12–17th Centuries]*. Tver', Salimovy i Ko Publ., 2021. 144 p.: il. (In Russ.)

3 Karmanov, D.I. "Istoricheskie izvestiia Tverskago kniazhestva, pocherpnutyia iz obshchikh rossiiskikh letopistsev, s priobshcheniem noveishikh onago prikliuchenii. Tver', 1775" ["Historical Information about Tver Principality, Drawn from the Common Russian Chroniclers, with the Introduction of the Latest Adventures. Tver, 1775"]. Karmanov D.I. *Sobranie sochinenii otnosiashchikhsia k istorii Tverskago kraia [Collected Works Relating to the History of the Tver Region]*, comp. V.I. Kolosov. Tver', Tipografiia Gubernskogo Pravleniia Publ., 1893. 186 p. (In Russ.)

4 Kirpichnikov, A.N. *Rossiia XVII veka v risunkakh i opisaniiakh gollandskogo puteshestvennika Nikolaasa Vitsena [Russia of the 17th Century in the Drawings and*

Descriptions of the Dutch Traveler Nicolaas Witsen]. St. Petersburg, Slaviia Publ., 1995. 208 p.: il. (In Russ.)

5 Popov, G.V. *Tverskaia ikona XIII–XVII vekov [Tver Icon of the 13–17th Centuries]*. St. Petersburg, Avrora Publ., 1993. 280 p.: il. (In Russ.)

6 Salimov, A.M. *Srednevekovoe zodchestvo Tveri i prilezhashchikh zemel'. XII–XVI veka: v 2 t. [Medieval Architecture of Tver and Adjacent Lands. 12–16th Centuries],* vol. I. Tver', Gosudarstvennaia akademiia slavianskikh kul'tur Publ., 2015. 592 p.: il. (In Russ.)

7 Salimov, A.M., Salimova, M.A. "Plan goroda Staritsy pervoi chetverti XVIII veka" ["Plan of the City of Staritsa of the First Quarter of the 18th Century"]. *Arkhitekturnoe nasledstvo*, vol. 53, 2010, pp. 65–74. (In Russ.)

8 Salimov, A.M. *Tverskoi Spaso-Preobrazhenskii sobor. XIII – nachalo XXI veka [Tver Transfiguration Cathedral. 13 — the beginning of the 21th Century]*. Tver', Salimovy i Ko Publ., 2019. 376 p.: il. (In Russ.)

9 Salimov, A.M. *Arkhitektura Tveri XVII veka [Architecture of Tver of the 16th Century]*. Tver', Salimovy i Ko Publ., 2020. 544 p.: il. (In Russ.)

10 Salimov, A.M., Salimova, M.A. *Tsarskii zakaz dlia tverskogo Zheltikova monastyria [Tsar's Order for the Tver Zheltikov Monastery]*. Tver', Salimovy i Ko Publ., 2022. 132 p.: il. (In Russ.)

11 Salimov, A.M. *Arkhiereiskaia rezidentsiia v Tverskom kremle. Vladychnyi dvor kak predshestvennik ansamblia Imperatorskogo putevogo dvortsa [The Archbishop's Residence in the Tver Kremlin. Archbishop's Court as a Predecessor of the Ensemble of the Imperial Travel Palace]*. Tver', Salimovy i Ko Publ., 2022. 108 p.: il. (In Russ.)

12 Smirnov, G.K., editor. *Svod pamiatnikov arkhitektury I monumental'nogo iskusstva Rossii. Tverskaia oblast' [A Set of Monuments of Architecture and Monumental Art of Russia. Tver Region]*. Moscow, Nauka Publ., 2002. 816 p.: il. (In Russ.)

13 Sokolov, I.I. "Plan goroda Tveri pervoi chetverti XVIII veka" ["The Plan of the City of Tver of the First Quarter of the 18th Century"]. *Iz istorii Kalininskoi oblasti [From the History of the Kalinin region]*. Kalinin, Kalininskoe knizhnoe izdatel'stvo Publ., 1964, pp. 174–192. (In Russ.)

14 Shchenkov, A.S. "Opyt rekonstruktsii plana Tveri kontsa XVII v." ["Experience of Reconstruction of the Tver Plan of the End of the 17th Century"]. *Arkhitekturnoe nasledstvo [Architectural Heritage]*. Moscow, Stroiizdat Publ., 1980, vol. 28. pp. 29–36. (In Russ.)

Abbreviations

STAR — The State Archive of the Tver Region.

HA IHMC RAS — Handwritten Archive of the Institute of the History of Material Culture of the Russian Academy of Sciences. Moscow.

RSAAA — The Russian State Archive of Ancient Acts. Moscow.

RSMHA — The Russian State Military Historical Archive. Moscow.

RSHA — Russian State Historical Archive. St. Petersburg.

https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-252-263
УДК 745.5/7.05
ББК 85.7; 85.103(2)6
Научнаястатья / Research article

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

© 2023 г. Т.В. Белько
г. Тольятти, Россия

© 2023 г. К.Н. Саушкина
г. Тольятти, Россия

НАРОДНЫЕ ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ПРОМЫСЛЫ РОССИИ И «РУССКИЙ СУВЕНИР»

Аннотация: Народные художественные промыслы являются частью народного достояния России, общепризнанным вкладом России в мировую культуру. Сохранение, возрождение и развитие народных художественных промыслов всегда остаются актуальной темой научных исследований и практикой разработки сувенирной продукции в современном мире. В статье представлены результаты исследования художественных народных промыслов России: разработаны классификационные модели, включающие как текстовый, так и иллюстративный материал, с учетом географического расположения центров производства традиционных промыслов и используемых в производстве материалов, техник обработки и декорирования изделий. Представлены результаты апробации методики структурно-графического анализа изделий народного искусства на основе изучения исторического опыта и современного состояния производства сувенирной продукции в России и за рубежом. Разработан дизайн-проект «Сувенир из России», включающий в себя серии деревянных ложек: «Кириллица» (на основе шрифтовой графики кириллического письма), «Лубок» (фрагментация лубочных картин и персонажей), «Ивановские ситцы» (на основе сюжетной орнаментики тканей), «Хохлома» (фрагментация изобразительных мотивов и кириллическая шрифтографика).

Ключевые слова: народные промыслы России, русский сувенир, дизайн деревянной ложки.

Информация об авторах:
Татьяна Васильевна Белько — доктор технических наук, профессор, Поволжский государственный университет сервиса, ул. Гагарина, д. 4, 445677 г. Тольятти, Россия.
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-4385-6293
E-mail:belko@tolgas.ru
Кристина Николаевна Саушкина— аспирант, Поволжский государственный университет сервиса, ул. Гагарина, д. 4, 445677 г. Тольятти, Россия.
E-mail:kisa163@list.ru

Дата поступления статьи: 12.11.2020
Дата одобрения рецензентами: 19.10.2021
Дата публикации: 29.03.2023
Для цитирования: *Белько Т.В., Саушкина К.Н.* Народные художественные промыслы России и «русский сувенир» // Вестник славянских культур. 2023. Т. 67. С. 252–263. DOI: https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-252-263

Актуальность сохранения народных промыслов связана главным образом с тем, что сегодня гораздо чаще товары художественных промыслов приобретаются не для утилитарных целей, как это было изначально, а ради уникальной и самобытной красоты, которую несут в себе эти изделия. Промыслы перестали выполнять функцию архаичного образа, культурной нормы, стереотипа и нашли отражение в современных авторских проектах в различных сферах дизайна [1–7]. На протяжении последних десятилетий изделия традиционных художественных промыслов, за исключением уникальных художественных образцов, в силу социокультурных и экономических условий постепенно превращаются из произведений народного искусства в объект массовой культуры. Легкие для восприятия, популярные образы вызывают неизменный интерес так как близки и понятны большинству людей [8–11]. Стиль «а-ля русс» популярен как на родине, так и за границей. Художники и дизайнеры обращаются к традиционной русской тематике, ее ярко выраженному национальному колориту.

Развитие отечественного туризма в последние годы способствует повышенному интересу к истории Отечества и художественным народным промыслам. В изделиях декоративно-прикладного искусства отражены быт народов, его миропорядок и эстетические представления об окружающем мире. Поэтому народные художественные ремесла и промыслы, представляя материальные и духовные ценности народной культуры, можно отнести к культурному наследию России.

В результате исследования народных промыслов России выявлено, что использование местного природного сырья и материалов, их художественная обработка составляют базовую основу при производстве изделий. Эстетические свойства изделия заключены, прежде всего, в выявленной мастером красоте природного материала — его цвете, фактуре, пластических свойствах. Орнаментика, истоки которой связаны с древними мифологическими представлениями, лишь усиливает эстетические свойства предметов. Художественно-стилистические образы в изделиях народных ремесел и промыслов складывались на основе традиций национальных культур и отличительных региональных особенностей.

Многие из народных ремесел и промыслов, преимущественно сельские ремесла, к которым относятся вышивка, художественное ткачество, гончарство перешли в разряд «утраченного наследия», прекратив свое существование, но оставили заметный след в национальной художественной культуре. Однако немало художественных промыслов сохранили свою самобытность, традиции и школу мастерства. К ним относятся большинство художественных промыслов, сформировавшихся в небольших городах и крупных селах, расположенных на перекрестках торговых путей, вблизи народных ярмарок. Происхождение многих промыслов относится к XVII–XIX вв.

Являясь хранителем глубинных мировоззренческих и художественных традиций многонационального государства, народное прикладное искусство России на протяжении веков вбирало в себя элементы древнерусского искусства и традиции

городской культуры XVII–XX вв. Значительное развитие получили художественные промыслы в 1930–1970-е гг., ставшие всемирно известными, такие как лаковая миниатюра, вышивка, кружево, керамика. История художественных промыслов, включая современный этап производства, показывает значимость этого вида культурного наследия, богатство и разнообразие школ производственных и художественных ремесленных традиций.

Классификация традиционных народных ремесел и промыслов проведена с учетом географического расположения центров производства (таблица 1) и используемых в производстве материалов, техник обработки и декорирования изделий (таблица 2).

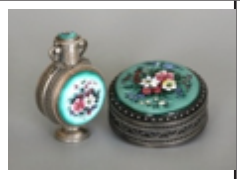
Таблица 1 — Классификация центров народных промыслов России
Table 1 — Classification of Russian Folk Crafts Centers

Народные художественные промыслы России	
Материал и техника обработки изделий	**Центры и наименование промыслов**
Резьба и роспись по дереву	- богородская резьба, - унцукульская насечка по дереву, - хохломская роспись, - городецкая роспись, - росписи Полхов-Майдана и деревни Крутец, - загорская и семеновская матрешки.
Художественная керамика	- гжельская керамика, - скопинская керамика, - дымковская игрушка, - каргопольская игрушка, - филимоновская игрушка.
Резьба по кости	- чукотский косторезный промысел, - холмогорская резьба по кости, - тобольская резьба по кости, - хотьковский косторезный промысел.
Художественная обработка камня	- уральский камнерезный промысел (Пермская область), - Кунгурский завод художественных изделий (Пермская область), - Борнуковская пещера (Нижегородская область), - Отрадненская фабрика камнерезных изделий, Хаджохский завод «Русские самоцветы» (Красноярский край), - Тувирский камнерезный промысел.
Художественная обработка металла	- великоустюжское черневое серебро, - ростовская финифть, - красносельский ювелирный промысел, филигрань, - мстерский промысел.
Декоративная роспись на металле и лаковая живопись	- уральские расписные подносы, - жостовские расписные подносы, - федоскинская лаковая живопись, - палехская лаковая живопись, - холуйская лаковая живопись, - мстерская лаковая живопись.

Вышивка	- счетная вышивка Нижегородской, Рязанской, Ивановской и Новгородской областей, - строчевая вышивка Новгородской, Нижегородской, Калужской, Ивановской, Тверской и Тульской областей, - «кубанцы» — село Палех Ивановской области, - цветная перевить — Рязанская, Смоленская, Калужская области, - золотое шитье — Нижегородская, Тверская, Вологодская области, тонкая белая гладь (владимирские швы) во Владимирской области
Кружевоплетение	- вологодское кружево, - кировское кружево, - елецкое кружево, - михайловское кружево, - белевское и балахнинское кружево, - киришское кружево.
Узорное ткачество	- череповецкие узорные изделия, - рязанские узорные изделия, - воронежские узорные изделия, - шахунские узорные изделия (Нижегородская область)
Ковроделие	- курские ковры (безворсовые), - ишимские и тобольские махровые ковры (Тюменская область), - далматовские и канашинские ворсовые ковры (Курганская область), - омские ворсовые ковры, - ижевские ворсовые ковры.
Узорное вязание	- оренбургские пуховые платки, - пензенские пуховые палантины, - узорные вязаные изделия в Коми и Архангельской области.
Ручная набойка и роспись тканей	- Павлово-посадские платки, - ручная роспись тканей в Московской области.

Таблица 2 — Классификация художественных способов изготовления изделий народных промыслов России
Table 2 — Classification of Artistic Methods of Manufacturing Handicrafts in Russia

Изделия народных художественных промыслов России				
Материал	**Пример**	**Промыслы**	**Центры**	**Художественные техники**
Дерево		Хохломская посуда	Нижегородская область	Роспись по дереву на золотом фоне

		Богородская игрушка	Сергиев Посад (Московская область)	Резьба по дереву
Керамика		Гжельская керамика	Гжель (Московская область)	Художественная керамика преобладающего бело-голубого цвета.
		Дымковская игрушка	С. Дымково (г. Вятка, Кировская область)	Художественная керамика. Глиняные игрушки (барыни-водоноски, фигурки животных)
Кость животных		Чукотская резная кость	Чукотка	Резьба по кости
Металл		Лаковые подносы Жостова	Жостово (Московская область)	Роспись по металлу, подносы
		Ростовская финифть	Ростов (Ярославская область)	Живопись по эмали. Ювелирные изделия
		Северная чернь	Великий Устюг (Вологодская область)	Гравировка на поверхности металла
Ткань		Павлово-посадские набивные платки	Павловский посад (Московская область)	Роспись тканей

Пряжа и нитки		Михайловское кружево	Михайлов (Рязанская область)	Кружевоплетение. Изделия изготовлены из натурального льна, отделаны ручным коклюшечным кружевом и ручной вышивкой «крестом»
		Ишимские махровые ковры	Ишим (Тюменская область)	Ковроделие. Ковры из натуральной шерсти по махровой технологии

В целях сохранения народных художественных промыслов, традиций народного творчества, для защиты их интересов приняты различные меры на федеральном уровне и региональных органах власти[1], поскольку художественные промыслы являются одновременно и отраслью промышленности, и областью народного творчества [12]. Ни в одной другой отрасли промышленности индивидуальный труд мастера не играет такой значительной роли, как в народных художественных промыслах.

В настоящее время художественные ремесла вдохновляют художников и дизайнеров на создание сувенирной продукции в контексте традиционной и современной проектной культуры [10]. В качестве объектов исследования были выбраны наиболее выразительные и аутентичные образы народного творчества и русской культуры в целом, а именно древнеславянская письменность, лубок, хохлома и ивановские ситцы. Объектом проектирования была выбрана деревянная ложка. Ложку можно отнести к многофункциональному изделию — это традиционный столовый прибор и музыкальный инструмент, и один из самых распространенных «русских» сувениров.

Сувенирная ложка должна стать художественно-информационным объектом дизайна, в котором прослеживается визуальный элемент восприятия и ассоциации с русской национальной культурой и искусством, включая искусство русских авангард стов. В связи с этим осуществляется поиск гармоничной компоновки изобразительных элементов и сопровождающей информации на основе анализа знаковых изобразительных мотивов. Выбор черно-белого решения обоснован стремлением структурно-графического и стилистического объединения в одном проекте различных изобразительных мотивов и колористических особенностей, которые присущи произведениям народных мастеров различных художественных направлений.

Первая серия ложек разработана на основе шрифтовой графики кириллического письма и геометрических символов. В древнеславянских буквицах и скорописях шрифт одновременно является носителем информации и декоративным элементом, который

[1] В 1990 г. по инициативе ряда предприятий была создана Ассоциация «Народные художественные промыслы России». 6 января 1999 г. принят Федеральный закон № 7-ФЗ «О народных художественных промыслах», в котором сформулированы основные положения о порядке работы художественно-экспертных комиссий, производства уникальных образцов, относящихся к изделиям народных художественных промыслов.

подчиняется законам художественной композиции. Круг является одним из древнейших символов. Он символизирует вечность, бесконечность, поскольку у круга нет начала или конца, это и символ солнца. Элементы графической композиции повторяют округленную форму черпала[2]. Во всех примерах шрифт на ручке располагается по вертикали, на черпале изображены концентрические круги, которые лежат в одной или нескольких плоскостях. По замкнутому контуру круга располагается шрифтографика — это известные народные пословицы и поговорки. Вариативность композиций осуществляется за счет добавления концентрических шрифтовых кругов с добавлением геометрической фигуры (круг), который располагается в центре композиций (рисунок 1). Эта серия доработана до самостоятельной группы таким образом, что шрифтовая графика на ложках выполнена в алфавитной композиции, которая включает все буквы алфавита одного шрифта (старославянский шрифт). Алфавитная композиция изображается на черпаке и на ручке.

Рисунок 1 — Серия «Кириллица» (эскизная графика)
(автор Саушкина К.Н., научный руководитель Белько Т.В.)
Figure 1 — Series “Cyrillic Alphabet” (Sketch Graphics)
(Author Saushkina K.N., Supervisor Belko T.V.)

Вторая серия получила название «Лубок», поскольку изобразительным элементом стали народные картинки ручной работы, представляющие собой самобытное изобразительное искусство. Часто наряду с диковинными образами на них размещались поясняющие тексты — пословицы, незатейливые стишки или небольшие рассказы. Популярными сюжетами для лубочных картин были рукописные и устные сказания,

[2] Ложка состоит из трех частей: черпало (круглая или овальная емкость), ручки (черенок, рукоять плоской или цилиндрической формы) и коковки (набалдашник на конце ручки).

жанровые картинки из жизни знатных господ и простых людей. Постепенно в лубочных картинках стали появляться мотивы русских сказок и былин [5]. Серия разработана из фрагментов лубочных картин. Фрагменты изображаются либо по всей поверхности ложки, либо только на одной части ложки, к примеру, на внутренней или внешней стороне черпала. В общую композицию включены буквы в стиле древнерусской скорописи или в современном стиле на кириллической основе (рисунок 2).

Рисунок 2 — Серия «Лубок» (эскизная графика)
(автор Саушкина К.Н., научный руководитель Белько Т.В.)
Figure 2 — A Series of "Lubok" (Conceptual Drawing)
(Author Saushkina K.N., Scientific Supervisor T.V. Belko)

Третья серия названа «Ивановские ситцы». Ивановские ситцы знамениты Ивановскими текстильными фабриками и художниками декоративно-прикладного искусства, сохраняющими многовековую традицию художественного оформления тканей в особой техники набойки и орнаментации. Ивановские ткани отличаются яркостью и сочностью красок, преобладанием цветочного орнамента. Крупные растительные мотивы с цветами: ирисами, хризантемами, розами, в которых присутствует чередование распустившихся цветов, нераскрытых бутонов и веточек с листьями, свободно разбросанных по полю, заполняющих все пространство, —как бы создают образ летнего цветущего луга с экзотичными птицами и животными. Силуэты, как правило, проработаны линией, условность и универсальность которой позволяет гибко переходить от плоскостности к объему и наоборот. Каждый элемент изображения обладает собственной эстетической выразительностью. Дизайн ложек этой серии разработан на основе фрагментов ивановских ситцев, состоит из черно-белых композиций — черное изображение на белом фоне. Фрагменты условны и лаконичны, выполнены в линейной и в линейно-пятновой графике. В первом случае фрагменты изображаются по всей поверхности ложки, во втором случае фрагмент изображается на одной части ложки, на черпало, слегка захватывая ручку (рисунок 3).

Рисунок 3 — Серия «Ивановские ситцы» (эскизная графика)
(автор Саушкина К.Н., научный руководитель Белько Т.В.)
Figure 3 — A Series of “Ivanovo`s calico” (Conceptual Drawing)
(Author Saushkina K.N., Scientific Supervisor T.V. Belko)

Четвертая серия ложек разработана на основе использования фрагментов хохломской росписи с добавлением геометрических фигур. Серия также состоит из двух контрастных цветов — черного и белого, и контрастных изобразительных приемов — художественная изобразительность мотивов и чистая геометрия. Простые геометрические фигуры, украшающие изделия, придают структурность и лаконизм общей композиции. Полоска используется в дизайне, чтобы сделать ритмический акцент, придать динамику отдельному элементу формы, а также для того, чтобы сделать объект визуально длиннее или шире. Контрастный горошек, черный на белом, белый на черном, позволяет создавать разнообразные монораппортные композиции (рисунок 4).

Рисунок 4 — Серия «Хохлома» (эскизная графика)
(автор Саушкина К.Н., научный руководитель Белько Т.В.)
Figure 4 — A Series of “Khokhloma” (Conceptual Drawing)
(Author Saushkina K.N., Scientific Supervisor T.V. Belko)

В последние годы формируется тенденция обращения как потребителей, так и дизайнеров к неисчерпаемым ресурсам народных промыслов как к источнику формирования стиля, фактору, определяющему характер дизайн-объекта в любой сфере: от интерьера, костюма и сувениров (рисунок 5) до полиграфической продукции и аксессуаров. Интегрирование народных промыслов в современный дизайн — это способ привлечения внимания к национальным традициям, что делает их интересными и понятными для представителей всех поколений.

Рисунок 5 — Деревянные ложки из серии «Лубок»
(автор Саушкина К.Н., научный руководитель Белько Т.В.)
Figure 5 — Wooden Spoons from the "Lubok" Series
(Author K.N. Saushkina, Scientific Supervisor T.V. Belko)

Список литературы

Исследования

1 *Акинфеева И.И., Железняк О.Е.* Сувенир как феномен культуры: специфика и классификационные // Вестник Иркутского государственного технического университета. 2015. № 5(100). С. 305–314.

2 *Бардина Р.А.* Изделия народных художественных промыслов и сувениры (товароведение и организация торговли): учеб. пособие для профессионально технических училищ.4-е изд., перераб. и доп. М.: Высшая школа,1990. 302 с.

3 *Быстрова Т.Ю., Хисматулин А.К.* Сувенир — это серьезно: социально-коммуникативный анализ сувенира. Екатеринбург: Рекламная студия «ra4.ru», 2009. 96 с.

4 *Быстрова Т.Ю.* Сувенир: назначение и проектирование. М.; Екатеринбург: Кабинетный ученый; Екатеринбург: Екатеринбургская академия современного искусства, 2018. 156 с.

5 *Горина И.В., Першина И.А.* Сувенирная продукция и ее значение в имиджевой рекламе // Вестник Кыргызско-Российского Славянского университета. 2018. Т. 18. № 5. С. 163–167.

6 *Гребенюк А.В.* Сувенирная продукция как один и факторов формирования туристского имиджа СКФО // Научные проблемы гуманитарных исследований. 2012. № 4. С. 206–211.
7 *Корецкая М.А.* Сувенир // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия Философия. Филология. 2008. № 1(3). С. 38–43.

Источники

8 Ассортимент сувенирных товаров // БизнесПлан-Пример.URL: https://biznesplan-primer.ru/assortiment/suveniry (дата обращения:12.11.2020).
9 История сувениров // Akitoza.ru. URL: http://m.akitoza.ru/articles/historysuvenir (дата обращения: 12.11.2020).
10 Народные художественные ремесла и промыслы // Rusgeoportal.ru. URL: http://rusgeoportal.ru/pdf2/260-261-262.pdf (дата обращения: 12.11.2020).
11 Любопытная история появления сувениров. Виды сувениров // Infokart.ru. URL: https://www.infokart.ru/lyubopytnaya-istoriya-poyavleniya-suvenirov-vidy-suvenirov (дата обращения: 12.11.2020)
12 Федеральный закон «О народных художественных промыслах» от 06.01.1999 № 7-ФЗ (последняя редакция) // КонсультантПлюс. https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_21497/ (дата обращения: 12.11.2020).

***

© 2023. Tatiana V. Belko
Togliatti, Russia

© 2023. Christina N. Saushkina
Togliatti, Russia

FOLK ART CRAFTS OF RUSSIA AND “RUSSIAN SOUVENIR”

Abstract: Folk arts and crafts are part of the national heritage of Russia, a recognized contribution of Russia to world culture. The preservation, revival and development of folk arts and crafts always remain a topical topic of scientific research and the practice of developing souvenir products in the modern world. The paper presents the results of research on Russian folk arts and crafts: classification models have been developed including both text and illustrative materials, taking into account the geographical location of the centers of production of traditional crafts and materials used in the production, processing techniques and decoration of products. The study comes up with the results of testing the method of structural and graphic analysis of the folk art products based on the study of historical experience and the current level of souvenir production in Russia and abroad. It involves the design project “Souvenir from Russia”, which includes a series of wooden spoons: “Cyrillic” (based on the font graphics of Cyrillic writing), “Splint” (fragmentation of splint paintings and characters), “Ivanovo calico” (based on the plot ornaments of fabrics), “Khokhloma” (fragmentation of pictorial motifs and Cyrillic fontography).
Keywords: Russian Folk Crafts, Russian Souvenir, Wooden Spoon Design.

Information about the authors:
Tatyana V. Belko — DScin Technology, Professor, Volga state University of service, Gagarina St. 4, 445677 Tolyatti, Russia.
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0000-0000-0000
E-mail: belko@tolgas.ru
Kristina N. Saushkina — Post-graduate Student, Volga State University of Service, Gagarina St. 4, 445677 Tolyatti, Russia.
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0000-0000-0000
E-mail: kisa163@list.ru
Received: November 12, 2020
Approved after reviewing: October 19, 2021
Date of publication: March 29, 2023
For citation: Belko, T.V., Saushkina, K.N. "Folk Art Crafts of Russia and 'Russian Souvenir'".*Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2023, vol. 67, pp. 252–263. (In Russ.).
DOI: https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-252-263

References

1 Akinfeeva, I.I., Zhelezniak, O.E. "Suvenir kak fenomen kul'tury: spetsifika i klassifikatsionnye" ["Souvenir as a Cultural Phenomenon: Specifics and Classification Criteria"]. *Vestnik Irkutskogo gosudarstvennogo tekhnicheskogo universiteta*, no. 5(100), 2015, pp. 305–314. (In Russ.)

2 Bardina, R.A. *Izdeliia narodnykh khudozhestvennykh promyslov i suveniry "tovarovedenie I organizatsiia torgovli": ucheb. Posobie dlia professional'notekhnicheskikh uchilishch: uchebnoe posobie dlia professional'notekhnicheskikh uchilishch [Products of Folk Arts and Crafts and Souvenirs "Commodity Science and Trade Organization": Textbook for Vocational Schools].* 4nd ed., rev. and edd. Moscow, Vysshaiashkola Publ.,1990. 302 p. (In Russ.)

3 Bystrova, T.Iu.,Khismatulin, A.K. *Suvenir — eto ser'ezno: cotsial'no-kommunikativnyi analiz suvenira [Souvenir is Serious: Social and Communicative Analysis of Souvenir].* Ekaterinburg, Reklamnaia studiia "ra4.ru" Publ., 2009. 96 p. (In Russ.)

4 Bystrova,T.Iu. Suvenir: *Naznacheniei proektirovanie [Souvenir: Purpose and Design].* Moscow, Ekaterinburg, Kabinetnyiuchenyi Publ.; Ekaterinburg, Ekateriburgskaia akademiia sovremennogo iskusstva Publ., 2018. 156 p. (In Russ.)

5 Gorina, I.V., Pershina, I.A. "Suvenirnaia produktsiia i ee znachenie v imidzhevoi reklame" ["Souvenir Products and their Significance in Image Advertising"]. *VestnikKyrgyzsko-RossiiskogoSlavianskogouniversiteta*, vol. 18, no. 5, 2018, pp. 163–167. (In Russ.)

6 Grebeniuk, A.V. "Suvenirnaiaproduktsiiakakodinifaktorovformirovaniiaturistskogo imidzha SKFO" ["Souvenir Products as one of the Factors of Forming the Tourist Image of the North Caucasus Federal District"]. *Nauchnye problem gumanitarnykh issledovanii*, no. 4, 2012, pp. 206–211. (In Russ.)

7 Koretskaia, M.A. "Suvenir" ["Souvenir"]. *Vestnik Samarskoi gumanitarnoi akademii.* Series Filosofiia. Filologiia [Philosophy. Philology],vol. 1(3),2008, pp. 38–43. (In Russ.)

https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-264-276
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)

© 2023 г. В.Ю. Соломатова
г. Москва, Россия

© 2023 г. Е.В. Морозова
г. Москва, Россия

СЕМАНТИКА ОРНАМЕНТА СВАДЕБНЫХ ТКАНЫХ РУШНИКОВ IX–XVIII ВВ. И ИХ РОЛЬ В СВАДЕБНЫХ ОБРЯДАХ

Аннотация: Свадебный обряд — одно из важнейших событий в жизни человека, богато насыщенное традициями. Свадьба стоит в одном ряду с такими событиями, как рождение и смерть. На протяжении многих веков сформировались особенности ее проведения, ритуалы, которые следовало соблюдать. Текстиль занимал важное место в свадебной традиции. Он не только был частью приданого невесты, но и сопровождал всю процессию, являясь неотъемлемой ее частью. При этом свадебный текстиль украшали определенным орнаментом, несущим сакральный смысл, так как языческие верования в свадебном процессе играли важную роль. С принятием христианства свадебные обычаи изменились, но значение текстиля в свадебных действах осталось прежним. Вышивание и тканье являлось обычным женским рукоделием и своего рода развлечением, в котором сохранялся принцип «копирования», т. е. шитья по образцу, канону. При создании приданого и, в частности, рушников, молодые девушки копировали рисунок и орнамент более раннего периода. При этом славянские языческие символы смогли найти место в православии и, копируясь, передавались из поколения в поколение. Первоначальная смысловая нагрузка, которую вкладывали славяне в воспроизводимые узоры, со временем забывалась. Но повторение древних орнаментов продолжалось на свадебном текстиле, а именно на рушниках. При этом сохранялось поверье, что данные символы защищают молодую семью от сглаза и помогают обрести счастье. Важное место в оформлении свадебного текстиля занимают такие символы как «орепей» (или «репейник»), «Мировое дерево» (или «Древо жизни») и «Великая Богиня» (или «Великая Матерь», «Макошь»), изображающаяся в виде женского силуэта.

Ключевые слова: формы брака у древних славян и в православии, свадебные обряды, обычаи, свадебный рушник (полотенце), роль рушников в свадьбе, ручное ткачество, традиции, славянские и православные символы, семантика, свадебный текстиль, приданое, символика мотивов «орепей», «Мировое дерево», «Макошь», рукоделие, эволюция орнамента, трансформация мотивов.

Информация об авторах:
Валентина Юрьевна Соломатова — кандидат исторических наук, Российский государственный университет им. А.Н. Косыгина (Технологии. Дизайн. Искусство), ул. Садовническая, д. 33, стр. 1, 117997 г. Москва, Россия.
ORCID ID: https://orcid.org/0009-0000-7852-9316
E-mail: valentiinka@mail.ru
Екатерина Васильевна Морозова — кандидат искусствоведения, доцент кафедры Декоративно-прикладного искусства и художественного текстиля, Российский государственный университет им. А.Н. Косыгина (Технологии. Дизайн. Искусство), ул. Садовническая, д. 33, стр. 1, 117997 г. Москва, Россия.
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-1253-6203
E-mail: morosowa8888@mail.ru
Дата поступления статьи: 04.09.2021
Дата одобрения рецензентами: 19.10.2021
Дата публикации: 29.03.2023
Для цитирования: *Соломатова В.Ю., Морозова Е.В.* Семантика орнамента свадебных тканых рушников IV–XVIII вв. и их роль в свадебных обрядах // Вестник славянских культур. 2023. Т. 67. С. 264–276.
DOI: https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-264-276

Свадебный обряд — это один из важнейших этапов жизни человека, богато насыщенный традициями. Свадьба в культуре воспринимается наравне с такими важнейшими событиями, как рождение и смерть. На протяжении многих веков свадебная традиция впитала в себя множество ритуалов и обрядовых элементов, которые следовало соблюдать. Даже в настоящее время, несмотря на трансформацию обрядов, свадебная процессия остается устойчивой процедурой соединения молодоженов, получения их нового официального статуса — «семья».

Именно свадьба способствовала созданию новой семьи, давала возможность к продолжению рода, рождению детей, становилась начальным этапом обустройства дома и быта, который давал новые возможности и считался обязательным.

Рассматривая свадебные обряды, авторы зачастую не придают значения текстильным изделиям. А ведь они не только были частью приданого невесты, но и сопровождали всю процессию, являясь неотъемлемой его частью. Это и полотенца (рушники), и свадебная одежда со сложными формами головных уборов, и текстиль для свадебного ложа, и украшение избы простынями, салфетками, а свадебного кортежа – лентами и т. д.

Многообразие текстильных элементов в свадьбе очень велико. При этом свадебный текстиль должен быть определенным образом украшен, с нужным орнаментом, выполненным согласно традициям.

Согласно Повести временных лет, одного из древнейших летописных сводов, написанного в начале XII в., первое упоминание о свадебных обычаях у древних славян датируется VI–IX вв. [14]. Различные славянские племена проводили свадебные обряды по-разному, но чаще всего встречались две формы заключения брака, а именно брак умыканием, т. е. похищением, и брак по приводу (или вводу, договору между родственниками молодых) [13, с. 17].

В языческие времена среди славян было принято многоженство. В летописях часто можно встретить упоминание о нескольких женах у князей. При этом сам свадебный обряд редко описывался. Хотя летописи указывают, что при свадьбе по при-

воду имело место сватовство, сговор, «привод» невесты в дом жениха, свадебный пир, а также передача приданого и выкуп за невесту [13, с. 20].

Языческие верования при свадебном процессе играли важную роль, как и во всем быте славян. «Во всех славянских свадьбах много языческого, древнего» [16, с. 5], часто связанного со славянской мифологией и верованиями, как писал Н.Ф. Сумцов. Например, при умыкании невесты, необходимо было обойти вокруг дуба жениху и невесте. Дуб выступал, как священный символ — дерево Перуна, бога-громовержца славян. Возле дуба давались клятвы и приносили жертвы [13, с. 25]. Или, например, разрезание сыра при браке по приводу, когда во время сговора подавали сыр (творог в виде плоской круглой лепешки), каравай и кашу, и присутствующие на сговоре родственники жениха и невесты должны были его съесть в знак согласия на свадьбу. После этого решение о свадьбе пересмотру не подлежало [13, с. 21]. В противном случае нужно было уплатить штраф. «Сыр, каравай и каша (принадлежности пира по поводу сговора) можно рассматривать как жертвоприношение божествам — Роду и роженицам, которые по языческим представлениям, воплощали предков, заботящихся о продолжении рода» [13, с. 22–23], отмечает И. Шангина в книге «Русская свадьба».

При этом нужно отметить, что первоначально у славян свадебный обряд был достаточно простым. «Все славянские свадьбы вначале не богаты обрядами, и начальные свадебные обряды, за весьма немногими исключениями, указывают на господствовавшие в разное время средства приобретения невесты и укрепления владения ею» [16, с. 4].

С принятием христианства изменилась система бракосочетания. Хотя и не сразу после 988 года. Некоторые из обычаев, например умыкание невесты, продолжили активно бытовать вплоть до XIV в. [13, с.18-19] Скорее всего, сохранились и отголоски языческих верований в тех или иных свадебных обрядах, теряя со временем свой первоначальный смысл.

По новым христианским правилам для заключения брака теперь требовалось благословение (разрешение) архиерея и венчание, которое закрепляло супружеский союз. Также запрещалось многоженство.

К середине XVII в., незамужние девушки практически не показывались в обществе, так как боялись умыкания [13, с. 36]. В царских, боярских, купеческих семьях, стал распространен замкнутый образ жизни среди девушек и женщин, браки стали заключаться только по сговору. При этом основным занятием для девушек и женщин стало золотошвейство, ткачество, вышивка. «В своих теремах девушки вышивали золотом, шелком и жемчугом небольшие платки-ширинки, одежду, а также пелены и занавеси для домашних и храмовых икон, плащаницы, проявляли «прилежание в предивенном пряличном деле»… Кроме того, девушки хорошо владели золототкацким мастерством» [13, с. 38]. Вышивание и тканье было для них не только развлечением, как думали жившие в России иностранцы (Олеарий А., Мейерберг А. и др.), а своеобразной формой самовыражения. С этого периода свадебное приданое становится особенно «богатым» текстильными изделиями.

В XVII – XIX в. сохраняется принцип «копирования», шитья по образцу, канону, т. е. при изготовлении приданого и, в частности, рушников, молодые девушки копировали рисунок и орнамент на рушниках более раннего периода [12]. При этом трактовка этих символов не всегда была понятна: чаще всего их происхождение было связано с языческим прошлым славян. «Русское узорное ткачество имеет много общего с ткачеством славянских народов, но вместе с тем оно самобытно, оригинально и отличается глубоко выраженным национальным характером» [2, с. 4]

При этом подражание прошлому было свойственно всему свадебному процессу. «Обряды юридического свойства очень тесно переплелись с обрядами религиозно-мифическими. В некоторых случаях возникает большое затруднение определить происхождение и первоначальное значение обряда. Иное свадебное действие, возникнув, по-видимому из древних семейных отношений, действие исключительно бытовое, в течение своей многовековой жизни, мало по малу отделилось от породившего его явления, из живого действия сделалось бессознательно или полусознательно совершаемым обрядом и глубоко сроднилось с определенной стороной чисто мифологического мировоззрения» [16, с. 4], –отмечает Н.Ф. Сумцов.

Интересно отношение Православной церкви к сохранению языческих обрядов и орнаментики. В частности, за многие века произошел некий симбиоз. Языческие обряды сделались традиционными христианскими. Например, сохранение языческого праздника Масленицы, который празднуют и по сей день, или использование рушников с орнаментикой, имеющей языческие корни, для украшения икон в доме. Орнаменты были, чаще всего, геометрическими, сложно переплетающимися друг с другом, поэтому прочитать рисунок, уяснить его смысл было достаточно трудно (рисунок 1).

Рисунок 1 — Часто встречаемые славянские узоры.
Реконструкция свадебного рушника выполнена В. Соломатовой. Ручное ткачество. Хлопок
Picture 1 — Frequently Encountered Slavic Patterns.
The Reconstruction of the Wedding Towel is Made by V. Solomatova. Hand Weaving. Cotton

Важным предметом в свадебной процессии был рушник. При этом на протяжении всей свадьбы использовался не один, а несколько рушников для выноса каравая, и у каждого было свое назначение. [16].

Согласно этнографическому словарю, рушник — это «полотенце у восточных славян, обычно с вышитым или тканым узором» [14]. Знаком этот атрибут и белорусам, и украинцам, и русским, как потомкам восточных славян.

Рушник наделялся определенным сакральным смыслом. В обычаях: на похоронах, свадьбе, родинах и крестинах, в календарных обрядах, в медицине — использовались разные рушники, назначение и названия которых также различались: рукотерник, ручник, утирник, ширинка, бранница, квашеница, уціральнік, дворник, огневку, наквашенник и др. [16].

Свадебные рушники по представлениям наших предков выполняли обереговую функцию, наделялись сверхъестественной силой, защищающей его владельца. «Рушник, по народным верованиям, — это мифологический образ Бога-Солнца. Это и придает рушнику ту силу, которая распространяется на все моменты его функционирования в обрядах» [1, с. 16]. Корни происхождения рушников уходят в языческое славянское прошлое, со временем же они адаптировались к христианству. «Рушник за тысячелетия христианства вошел в интерьер церквей, занял достойное место вместе с иконами в украинской хате, присутствует в христианской обрядности» [1, с. 16]. Позднее рушники утратили сакрально-символический смысл, а приобрели художественно-эстетическое значение.

Некоторые исследователи предполагают, что слово «рушник» произошло от слова «рушить», то есть использовался для разрушения болезней, а также как оберег дверей, окон и людей [16].

Рушники, как и само приданное, выполненное невестой, служили неким показателем качества трудолюбия будущей хозяйки. В «Большой книге православного рукоделия», где представлены различные виды рукоделия в виде рушников, икон, писанок, игрушек, цветочных композиций, говорится о приданом для невесты. К 15–16-летию крестьянской девушки, к моменту прихода сватов, в ее приданом должно было насчитываться «до 100 вышитых полотенец (рушников), много скатертей, подзоров (полоса ткани с вышивкой или кружевом, пришиваемая к одному из длинных краев простыни), наволочек, праздничной одежды, десятки метров холста, сотканного ее руками» [3, с. 334]. Такое приданое позволяло оценить уровень трудолюбия, усердия и терпения невесты, демонстрируя, что «в дом к жениху входит прекрасная, умелая хозяйка и заботливая жена» [3, с. 334].

Интересным фактом является и то обстоятельство, что в период сватовства, когда еще жених не видел невесту, подружки-девушки выносили молодому на тарелке полотенце, говоря, например, «Кланяется Прасковья Ивановна белыми дарами — своим рукоделием. Извольте принять» [10, с. 3–4]. Не видя еще самой невесты, жених уже мог оценить ее по рукодельным талантам, аккуратности и мастерству, что говорит о большой значимости рушников.

Именно свадебные рушники являлись символом соединения молодоженов, неким юридическим актом, когда руки молодых завязывались в полотенце. «Полотенцами туго связывали молодых, иногда даже в брачной постели, что символизировало их дружную дальнейшую семейную жизнь. Существовал также обычай связывать руки новобрачных во время венчания» [8, с. 168]. Иногда при венчании на него вставали молодые [8]. Также рушники использовались для выноса каравая во время сватовства и самого свадебного пира. Порой для выноса каравая могли быть использованы несколько рушников, наложенных друг на друга крест на крест, или рушником накрывали свадебный каравай [16].

Рушниками или ткаными полосками отличались дружки жениха, одевая их на одно плечо. Также рушниками на одно плечо или в качестве пояса могли быть дополнены костюмы жениха и сватов [8, с. 168], свадебный кортеж, а именно повозка, часто украшалась рушниками [16].

Рушники, столь многогранно используемые в свадебном процессе, и столь многочисленные по количеству в приданом, были необходимым элементом на свадьбе. Даже в настоящее время использование свадебных рушников сохранилось, хотя и существенно минимизировалось. На рушниках и в настоящее время выносят хлеб-соль для молодых.

Свадебный рушник представляет собой полотно, в котором центр оставался не заполненным орнаментами, зато края изделия были богато украшены. При этом чаще всего края одного рушника различались по оформлению. «Зачастую свадебные рушники делали с двумя разными концами — один для жены, другой для мужа» [9, с. 24]. В России в рушниках преобладал красный цвет [12].

По технике изготовления рушники можно разделить на «браные, многоремизные, закладные и комбинированные, т. е. выполненные браной и многоремизной техникой» [7, с. 85]. Трактовка славянских геометрических орнаментов на свадебных рушниках в зависимости от регионов могла разниться. При этом нужно понимать, что смысл узоров «не является жестким и конкретным, подобно буквенно-звуковому письму. Орнамент несет в себе изображение психологического понятия, своеобразного архетипа — божества, стихий или проявления некого комплекса мифологических представлений» [6, с. 24]. Основным значением было то, где располагался орнамент, половозростная и социальная принадлежность владельца.

Марина Качаева в своей работе «Сокровища русского орнамента» отмечает, что «Репейник» или «Орепей» является одним из самых древних славянских узоров. «Изначально формой «арепея» / «орепея» исследователи признали композицию из четырех стрел, направленных к центру. В дальнейшем она развилась в гребенчатые ромбы различной конфигурации. Данная четырехчастная пространственная структура иными исследователями связывается с образом громовержца — жителя подземно-водного мира Земли с ее четырьмя сторонами света» [6, с. 24].

Но данный узор связывают не только с громовержцем (богом Перуном), в том числе как мужским символом, символом сторон света, лабиринта, и окном подземно-водного мира, но и с изображением Мировой горы и «Матери — Сырой Земли» [6, с. 24], добавляя, таким образом, в трактовку символа и женское начало.

По мнению Н.Н. Цветковой в книге «Искусство ручного ткачества» ромбический символ с отростками также является одним из «древних и устойчивых орнаментальных мотивов» [12, с. 29]. По мнению А.К. Амброз этот мотив в XVIII – начале XX в. являлся «одним из основных элементов крестьянского геометрического орнамента» [12, с. 30] и использовался в качестве центрального элемента древа жизни (Мирового дерева).

Как видно из анализа одного из часто применяемых узоров «Орепея» или «Репейника» (рисунок 2), трактовка узора со временем стала достаточно сложной и его значение варьируется в зависимости от места бытования орнамента. Этот символ объединяет, как мужское начало, ассоциируясь с Перуном, так и женское.

Рисунок 2 — Чтение славянских узоров в сложном геометрическом переплетении. Реконструкция свадебного рушника выполнена В. Соломатовой. Ручное ткачество. Хлопок
Picture 2 — Reading Slavic Patterns in a Complex Geometric Weave. The Reconstruction of the Wedding Towel is Made by V. Solomatova. Hand Weaving. Cotton

«Орепей» или «Репейник» очень часто можно встретить на свадебных рушниках. Объединение женского и мужского, как нельзя лучше символизирует союз мужчины и женщины. Если этот символ содержит точку внутри себя, то он обозначает зачатия и рождение [6], то есть пожелание плодовитости молодой семье зашифровано особым образом в свадебном полотенце, поскольку идея продолжения рода играла одну из важных функций в создании семьи.

Кроме того, в старинных свадебных рушниках можно встретить «Мировое дерево» или «Древо жизни» (рисунок 3). «Древо жизни — старинный традиционный образ. На русских рушниках оно часто принимало вид цветущего куста, который растет в вазоне» [9, с. 24].

Рисунок 3 — Реконструкция элементов свадебного новгородского рушника с изображением «Мирового дерева» в вазоне. Ручное ткачество. Работа В. Соломатовой. Хлопок
Picture 3 — Reconstruction of the Elements of a Novgorod Wedding Towel with the Image of the "World Tree" in a Flowerpot. Hand Weaving. The Work of V. Solomatova. Cotton

Важное место в свадебных рушниках занимает «Великая Богиня» или «Великая Матерь», изображающаяся в виде женского силуэта (рисунок 4). Представляла она образ обожествленной прародительницы — подательницы жизни. Менее распространенное название этого символа в настоящее время, связанное с языческим божеством, — Макошь. Макошь (или Мокошь) — это женское славянское божество, покровительница женщин, рукодельниц, рожениц [6].

Рисунок 4 — Макошь в ткачестве. Реконструкция выполнена В. Соломатовой. Ручное ткачество. Шерсть
Picture 4 — Makosh in Weaving. The Reconstruction is Carried out by V. Solomatova. Hand Weaving. Wool

За многие века свадебный обряд пережил множество изменений и дополнений. С принятием христианства изменяется и свадебный процесс. Но мифологические представления предков, сохраняются в орнаментах свадебного текстиля, в том числе рушников. Сложные геометрические узоры на рушниках, которыми оформлялись их края, давали защиту молодой семье, служили оберегами [12].

Интересно соединение в рушниках православия и языческих верований. Порой это выражалось в самих символах, где вместе с языческими знаками, можно увидеть православные (тот же крест). Порой это выражалось в способах использования рушников.

В XIX в. уже большой популярностью стала пользоваться фабричная ткань с рисунком, созданным с помощью набойки и вышивки. Сами орнаменты к этому времени претерпели изменения. Все меньше использовались геометрические славянские узоры, а больше птицы, цветы, надписи по краям изделия. Это можно проследить по изобразительным источникам Государственного каталога музейного фонда Российской Федерации.

Таким образом, можно сделать следующие выводы:

- свадебный обряд с IX по XVIII в. претерпел значительные изменения;
- языческие верования, не смотря на их запрет, смогли «ужиться» и соединиться с новой христианской верой, сохраняя орнаментику и обряды в свадебных ритуалах;
- свадебные рушники нашли свое применение во многих этапах свадебного процесса, не только во время выноса каравая, но и как элемент одежды, как символ соединения молодых, обережный символ, украшение для свадебного кортежа, дома и др.;

- причудливо зашифрованные символы в свадебных рушниках далеко не всегда были понятны в более поздние периоды времени. При формировании приданого, девушки, создавая рушник при помощи ткачества, копировали известные им узоры прошлого;
- копируемые символы сохраняли в себе определенную семантику, заключающуюся в неком послании молодоженам;
- наиболее устойчивым символом, встречающемся на рушниках IX–XVIII вв., является «Орепей» или «Репейник», чаще всего он соединяется с другими орнаментальными мотивами.

Список литературы

Исследования

1 *Андрушко Л.М.* Український рушник — поліфункціональний сакральний твір народного мистецтва (функція, типологія, семантика і художні особливості): автореф. дис. ... канд. мистецтвознавств. Львів, 2009. 17 с.

2 *Березина Л.А.* Русское ручное ткачество: научно-популярная литература / *Березина Л.А., Болдырева М.Д.* М.: Всесоюзное кооперативное объединенное издательство, 1959. 22 с.

3 Большая книга православного рукоделия: рушники, иконы, писанки, игрушки, цветочные композиции / [сост. О. Зарубина]. Харьков, Белгород: Клуб семейного досуга, 2012. 334 с.

4 *Дворкина И.* Ручное ткачество. Практика. История. Современность. М.: Северный паломник, 2018. Т. 2. Гладкое ткачество. Соткать можно все. 304 с.

5 *Дмитриева Л.С.* Совет да любовь: альбом / *Дмитриева Л.С.; Шахнович А.Г.* Иркутск: Иркутская областная тип. № 1, 2004. 179 с.

6 *Качаева М.* Сокровища русского орнамента / *Качаева М.* М.: Белые альвы, 2008. 202 с.

7 *Курилович А.Н.* Белорусское народное ткачество / *Курилович А.Н.* Минск: Наука и техника, 1981. 119 с.

8 Русская свадьба. Издание к выставке «Русская свадьба. Традиции и обряды». М.: Государственный исторический музей, 2019. 308 с.

9 *Соколова А.Л.* Традиции русской народной свадьбы / Соколова А. М.: Издательские решения, Ridero, 2015. 250 с.

10 *Тихонов И.А.* Старинная русская свадьба. Саратов: Изд. С.М. Панина, 1912. 37 с.

11 Хранители наследия: альманах. Барнаул: Алтайский государственный институт культуры, 2003. Вып. 1 / гл. ред. А.С. Кондыков. 142 с.

12 *Цветкова Н.Н.* Искусство ручного ткачества / *Цветкова Н.Н.* М.: Издательство СПбКО, 2014. 161 с.

13 *Шангина И.* Русская свадьба: История и традиция / *Шангина И.* СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2017. 480 с.

14 Этнографический словарь: Словари и энциклопедии на Академике // Academic.ru. URL: https://dic.academic.ru/dic.nsf/etno/516 (дата обращения: 03.09.2021)

Источники

15 Повесть временных лет // Шангина И. Русская свадьба: История и традиция / Шангина И. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2017. С. 17.

16 *Сумцов Н.Ф.* О свадебных обрядах, преимущественно русских / *Сумцов Н.Ф.* Харьков: Тип. И.В. Попова, 1881. 206 с.

***

© 2023. Valentina Y. Solomatova
Irkutsk, Russia

© 2023. Ekaterina V. Morozova
Moscow, Russia

SEMANTICS OF THE ORNAMENT OF WEDDING WOVEN TOWELS OF THE 9–18 CENTURIES AND THEIR ROLE IN WEDDING RITES

Annotation: The wedding ceremony is one of the integral stages of a person's life, richly saturated with traditions. A wedding is on a par with such events in a person's life as birth and death. For many centuries, the peculiarities of its conduct, rituals that should be observed, have been formed. Textiles occupied an important place in the wedding tradition. It was not only part of the bride's dowry, but also accompanied the entire procession, being an integral part of it. At the same time, the wedding textiles had to be decorated with a certain ornament bearing a sacred meaning, since pagan beliefs played an important role in the wedding process. With the adoption of Christianity, wedding customs have changed, but the importance of textiles in wedding activities has remained the same. Embroidery and weaving were an ordinary women's needlework and a kind of entertainment, in which the principle of "copying" was preserved, that is, sewing according to the pattern, the canon. When creating a dowry and, in particular, towels, young girls copied the drawing and ornament of an earlier period. That said, Slavic pagan symbols were able to find their place in Orthodoxy and were copied from generation to generation. The original semantic load that the Slavs put into reproducible patterns was eventually forgotten. But the repetition of ancient ornaments continued on wedding textiles, namely on towels. Thus, it was believed that these symbols protect a young family from the evil eye and help to find happiness. An important place in the design of wedding textiles is occupied by such symbols as "orepey" (or "burdock"), "World Tree" (or "Tree of Life") and "Great Goddess" (or "Great Mother", "Makosh"), depicted as a female silhouette.

Keywords: Forms of Marriage among the Ancient Slavs and in Orthodoxy, Wedding Ceremonies, Customs, Wedding Towel (Towel), the Role of Towels in a Wedding, Hand Weaving, Traditions, Slavic and Orthodox Symbols, Semantics, Wedding Textiles, Dowry, Symbolism of Motifs "Orepey", "World Tree", "Makosh", Needlework, the Evolution of the Ornament, the Transformation of Motifs.

Information about the authors:
Valentina Yu. Solomatova — PhD in History, A.N. Kosygin Russian State University (Technology. Design. Art), Sadovnicheskaya St. 33, bldg. 1, 117997 Moscow, Russia.
ORCID ID: https://orcid.org/0009-0000-7852-9316
E-mail: valentiinka@mail.ru
Ekaterina V. Morozova — Candidate of Art Criticism, Associate Professor of the Department of Decorative and Applied Arts and Artistic Textiles, A.N. Kosygin Russian State University (Technology. Design. Art), Sadovnicheskaya St. 33, bldg. 1, 117997 Moscow, Russia.

ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-1253-6203
E-mail: morosowa8888@mail.ru
Received: September 4, 2021
Approved after reviewing: October 19, 2021
Date of publication: March 29, 2023
For citation: Solomatova, V.Yu., Morozova, E.V. "Semantics of the Ornament of Wedding Woven Towels of the 9–18 Centuries and their Role in Wedding Rights." *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2023, vol. 67, pp. 264–276. (In Russ.).
DOI: https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-264-276

References

1 Andrushko L.M. *Ukraïns'kii rushnik — polifunktsional'nii sakral'nii tvir narodnogo mistetstva (funktsiia, tipologiia, semantika i khudozhni osoblivosti) [Ukrainian Towel is a Multifunctional, Sacred Work of Folk Art (Function, Typology, Semantics, Artistic Features): PhD Thesis, Summary]*. L'viv, 2009. 17 p. (In Ukrainian).

2 Berezina, L.A. *Russkoe ruchnoe tkachestvo: nauchno-populiarnaia literature [Russian Manual Weaving: Popular Science Literature]*, Berezina L.A., Boldyreva, M.D. Moscow, Vsesoiuznoe kooperativnoe ob"edinennoe izdatel'stvo Publ., 1959. 22 p. (In Russ.).

3 *Bol'shaia kniga pravoslavnogo rukodeliia: rushniki, ikony, pisanki, igrushki, tsvetochnye kompozitsii* [Big Book of Orthodox Needlework: Towels, Icons, Easter Eggs, Toys, Flower Arrangements], [comp. O. Zarubina]. Khar'kov, Belgorod, Klub semeinogo dosuga Publ., 2012. 334 p. (In Russ.).

4 Dvorkina, I. *Ruchnoe tkachestvo. Praktika. Istoriia. Sovremennost'* [Hand Weaving. Practice. History. Modernity], vol. 2. Gladkoe tkachestvo. Sotkat' mozhno vse [Smooth Weaving. Everything can be Weaved]. Moscow, Severnyi palomnik Publ., 2018. 304 p. (In Russ.).

5 Dmitrieva, L.S. *Sovet da liubov': al'bom* [Advice and Love: Album], Dmitrieva L.S.; Shakhnovich A.G. Irkutsk, Irkutskaia oblastnaia tipografiia № 1 Publ., 2004. 179 p. (In Russ.).

6 Kachaeva, M. *Sokrovishcha russkogo ornament* [Treasures of Russian Ornament], Kachaeva M. Moscow, Belye al'vy Publ., 2008. 202 p. (In Russ.).

7 Kurilovich, A.N. *Belorusskoe narodnoe tkachestvo* [Belarusian Folk Weaving], Kurilovich A.N. Minsk, Nauka i tekhnika, 1981. 119 p. (In Russ.).

8 *Russkaia svad'ba. Izdanie k vystavke "Russkaia svad'ba. Traditsii i obriady" [Russian Wedding. Edition for the Exhibition "Russian Wedding. Traditions and Rituals"]*. Moscow, Gosudarstvennyi istoricheskii muzei Publ., 2019. 308 p. (In Russ.).

9 Sokolova, A.L. *Traditsii russkoi narodnoi svad'by [Russian Folk Wedding Traditions],* Sokolova A. Moscow, Izdatel'skie resheniia, Ridero Publ., 2015. 250 p. (In Russ.).

10 Tikhonov, I.A. *Starinnaia russkaia svad'ba [Old Russian Wedding]*. Saratov, Izdanie S.M. Panina Publ., 1912. 37 p. (In Russ.).

11 *Khraniteli naslediia: al'manakh [Keepers of Heritage: Almanac]*, issue 1, ex. ed. A.S. Kondykov. Barnaul: Altaiskii gosudarstvennyi institut kul'tury Publ., 2003. 142 p. (In Russ.).

12 Tsvetkova, N.N. *Iskusstvo ruchnogo tkachestva [The Art of Hand Weaving]*, Tsvetkova N.N. Moscow, Izdatel'stvo SPbKO Publ., 2014. 161 p. (In Russ.).

13 Shangina, I. *Russkaia svad'ba: Istoriia i traditsiia [Russian Wedding: History and Tradition]*, Shangina I. St. Petersburg, Azbuka, Azbuka-Attikus Publ., 2017. 480 p. (In Russ.).

14 “Etnograficheskii slovar': Slovari i entsiklopedii na Akademike” [“Ethnographic Dictionary: Dictionaries and Encyclopedias on the Academician”]. *Academic.ru.* Available at: https://dic.academic.ru/dic.nsf/etno/516 (Accessed 03 September 2021). (In Russ.).

DOI https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-277-292
УДК 7.03
ББК 85.103 (2) 6
Научная статья / Researcharticle

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

© 2023 г. Е.В. Быкова
г. Киров, Россия

© 2023 г. М.П. Кляус
г. Москва, Россия

НАЦИОНАЛЬНОЕ И ИНТЕРНАЦИОНАЛЬНОЕ В ОРГАНИЗАЦИИ ПРОСТРАНСТВА БОЛГАРСКИХ ПОСЕЛЕНИЙ В РЕСПУБЛИКЕ КОМИ

Аннотация: В статье рассматриваются особенности монументального искусства в жизненном пространства поселков болгарских лесозаготовителей в Удорском районе Республики Коми в 70–80-е гг. XX в. Актуальность исследования определена возникшей после распада СССР проблемой выявления особенностей культурной идентичности, нашедшей свое отражение в монументально-декоративном искусстве советского периода. В фокусе исследовательского внимания –особенности наглядной агитации в пространстве; этнические маркеры, отражающие эпоху, и коммуникативные практики между народами. Выявляются механизмы формирования интернациональных и национальных визуальных образов, нашедших воплощение в «болгарских» поселениях. Уделяется внимание культуре памяти в соотношении с другими коммеморативными практиками на основе визуализации предметного мира и культурного ландшафта. Важность темы исследования объясняется процессом стирания границ этнокультурного пространства, который в период активной трудовой миграции болгар в СССР проходил в условиях советских мировоззренческих установок интернационализма при сохранении национальных особенностей, и формировании толерантности. В результате исследования были выявлены источники и условия организации пространственной среды существовавших в 1960–1990-е гг. в Республике Коми болгарских рабочих поселков, осуществлен анализ архитектурных конструкций, монументальной живописи, малых скульптурных форм в контексте национального мироощущения и интернациональной идеологии. Авторы приходят к выводу, что наглядная агитация в сочетании с другими художественными произведениями послужила в болгарских поселениях эффективным средством формирования культурного ландшафта с этническими маркерами в интернациональном содержании.

Ключевые слова: интернациональное, национальная культура, визуальная культура, агитационное искусство, монументальное искусство, скульптура, дизайн среды, болгары, Республика Коми.

Информация об авторах:
Екатерина Васильевна Быкова — кандидат искусствоведения, доцент кафедры культурологии, социологии и философии, Вятский государственный университет,

Россия, ул. Ленина, д. 111, 610002 г. Киров, Россия.
ORCID ID:https://orcid.org/ 0000-0002-6024-5398
E-mail:ev2_74@mail.ru
Марина Петровна Кляус — кандидат исторических наук, научный сотрудник центра европейских исследований, Институт этнологии и антропологии Российской академии наук, Ленинский пр., 32 А, 119991 г. Москва, Россия.
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-7068-0708
E-mail:marina_klyaus@mail.ru
Дата поступления: 20.08.2022
Дата рецензирования:
Дата публикации: 29.03.2023
Для цитирования: *Быкова Е.В., Кляус М.П.* Национальное и интернациональное в организации пространства болгарских поселений в Республике Коми // Вестник славянских культур. 2023. Т. 67. С. 277–292.
DOI: https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-277-292

Введение

Использование визуального образа как средства пропаганды и способа укрепления существующего порядка уходит корнями глубоко в историческую традицию. Цель настоящего исследования — выявление механизмов формирования визуального образа в интернациональном и национальном содержании болгарского искусства в Республике Коми. Хронологические рамки исследования — 1968–1991 гг., от даты начала строительства рабочих поселков до массового отъезда болгар в результате прекращения действия договоров о лесозаготовках, заключенных СССР с Болгарской Народной Республикой. Территориальные границы исследования — Удорский район Республики Коми. На примере пгт. Усогорск, Междуреченск, Благоево и Верхнемезенск рассматривается многослойная структура идентичности болгарских рабочих в контексте указанного исторического периода.

Исследование основано на материалах, собранных в поселениях Удорского района Республики Коми в 2020–2021 гг. Интервью, фотофиксации[1], архивные источники позволяют сделать реконструкцию культурной среды, сложившейся в уникальном болгарском анклаве среди таежных просторов Севера. Анализируются материалы по быту, нравам, обычаям, повседневным практикам в болгарских поселениях, а также сохранившиеся до наших дней малые архитектурные формы, здания, настенные росписи и прочее. Для более широкого понимания роли визуального контекста, влиявшего на жизнеустройство в лесных поселках, были использованы методы наблюдения, опроса, контент-анализа личных и биографических материалов, а также визуальных источников.

Интернациональное в культурном ландшафте: теоретико-методологические аспекты

В данном исследовании под «культурным ландшафтом болгарских лесных поселков» понимается пространство, сформированное вне аутентичного территориального расселения болгар, воспринимаемое и наблюдаемое через социокультурные ценности, визуальные знаки и символы. Как отмечает Д.Н. Замятин в своем исследовании, культурные ландшафты тесно связаны с эмоциональным, рациональным и концептуальным переживанием пространства [6]. Такие переживания находят место при визу-

[1] Все фотографии в статье сделаны авторами во время экспедиции в Удорский район в мае 2021 г.

ализации событий болгарской истории, пропаганде дружбы и солидарности народов в условиях советской идеологии. Это позволило создать культурную среду болгарских рабочих поселений на территории другого государства в рамках социалистического содружества.

В результате экспедиционной работы в мае 2021 г. в пгт. Усогорск, Междуреченск, Благоево и Верхнемезенск Удорского района Республики Коми были выявлены визуальные источники, в которых транслируется национальная идентичность болгар — наглядная агитация в культурном ландшафте поселения: входные группы в архитектуре; стелы; скульптура; росписи; лозунги и др. Изобразительные и фотоисточники: фотоальбомы; графика: зарисовки, карикатура; живопись: пейзажи и портреты; декоративно-прикладное искусство (сувениры). Художественные средства архитектурных и скульптурных форм, сохранившиеся памятники монументальной живописи демонстрируют самобытность и национальные особенности болгарской культуры на территории Республики Коми. Принесенные традиции и их новаторское использование, интернациональное и национальное, синтез искусств сформировали у местного населения образ территории в контексте времени. Сегодня он актуален в ностальгических воспоминаниях как болгар, работавших в этих поселках, так и современного местного населения. «Они (болгары. — *М.К.*) здесь были, есть и будут. По-моему, сама земля аж пропитана, здесь все построено болгарами, сделано болгарами. Здесь, когда болгары приехали, был лес густой»[2].

Раскрывая содержание визуального контекста монументального искусства в наглядной агитации, обратимся к терминам, которые требуют осмысления в рамках заявленной темы. Согласно словарю «Аполлон», агитационное искусство — «одна из форм идейно-политического и эстетического воздействия на массы. В советскую эпоху большие средства направлялись на агитационное искусство, призванное воспитывать и просвещать народные массы <…> помогало мобилизации общественного мнения, славило трудовую и военную героику» [16, с. 18]. В целом, искусству несвойственна агитация, поскольку она не выполняет художественной функции. Этот вопрос дискуссионный и неоднозначный в интерпретациях практики советского искусства[9]. Познавательная, воспитательная и коммуникативная стороны художественного произведения воздействуют на зрителя целостно, через эмоциональное переживание художественного образа. Как отмечал В.Г. Власов, когда произведение искусства создается исключительно для того, чтобы поучать, диктовать, агитировать, оно перестает быть таковым по существу и предлагает «агитационное искусство» брать в кавычки из-за противоречия терминов [18, с. 40]. Вместе с тем в особых исторических условиях возникают своеобразные бифункциональные виды искусства, в которых наряду с художественными, решаются утилитарные задачи «социального заказа», относящиеся к области морали, политики, идеологии.

Интернациональное в искусстве соотносится с понятием интернационализма, как международного единства трудящихся в борьбе за уничтожение капиталистического строя и построение коммунистического общества, основанного на общности их коренных интересов [20, с. 104].В «Словаре по этике» отмечается, что принцип нравственности интернационализма включает следующие требования: равенство и свобода всех народов безотносительно к их социальному и культурному развитию; сотрудничество и солидарность трудящихся всех стран в борьбе за общие цели; непримиримость к наци-

[2] Д.Л. К.м., 1975 г. р. проживает в пгт. Усогорск, Республика Коми, Россия. Интервью, м. май 2021 г. Соб.: М. Кляус.

ональному эгоизму и сепаратизму; дружба и уважение во взаимоотношениях с представителями других народов; интерес к разнообразным национальным культурам; борьба с национальной замкнутостью, нетерпимость к настроениям и теория национального и расового превосходства. Особо отмечается, что при социализме интернационализм как нравственный принцип находит свое воплощение в повседневной жизни народа [20, с. 105]. Интернационализация образа жизни в условиях социализма в значительной степени определялась развитием духовной активности людей, их духовной культуры [4, с. 15]. М.П. Ким, рассуждая о национальном и интернациональном в культуре, с учетом сближения наций, высказывает мысль о том, что процесс культурного сближения социалистических наций ни в коем случае нельзя путать с унификацией национальной формы культуры. «Взаимное проникновение элементов национальной формы и основанное на нем взаимообогащение культуры народов ведет не к ослаблению, не к угасанию национальной формы культуры и ее своеобразия, а наоборот к дальнейшему совершенствованию национальной формы» [11, с. 26].

Наглядная агитация была популярна в Советском Союзе, проявления в ней мифологизации функционировали для поддержания социалистической идеологии и поддерживались наполнением жилой среды различной советской символикой. По мнению Ролана Барта, «смысл мифа обладает собственной ценностью, он составляет часть некоторой истории <…> он [миф] ощущается как отсутствие реальности» [3, с. 4].

Как отмечал А. В. Иконников, человек неотделим от вещественности своего бытия. «Организуя окружение, он формирует «материальный каркас» своей деятельности и системы отношений между людьми. Таким образом, планируя предметный мир, человек вместе с ним планирует будущую жизнь и, в конечном счете, самого себя» [8, с. 14].

Теоретические вопросы интернационального развития в советском искусстве и методы презентации идеологии проанализированы в работе Е.А. Зингера «Проблемы интернационального развития советского искусства». «Эта одновременная обращенность к самым широким социальным категориям и к тончайшим проявлениям духовной организации, психики человека делает исследование национальной проблематики в искусстве необычайно трудным. Прежде всего, это вопрос о комплексном подходе к человеку, рассматриваемому в единстве природных и общественных свойств» [7, с. 13]. Особый акцент Е.А.Зингер делает на вопросе о культуре как инструменте социального наследования, обеспечивающем хранение, передачу и переработку необходимой для существования общества информации. Разрабатывая проблему взаимодействия национальной архитектуры и формирования интернационального стиля, Ю.С. Яралов дает такое определение интернационального в архитектуре: «общие для различных народов и наций приемы, принципы и формы, которые в силу сочетания благоприятных исторических и природных условий вырабатываются многими народами самостоятельно, органично входят в сокровищницу человеческого опыта, придавая ее черты единства и всеобщности, наиболее полно и всеобъемлюще выражающие мироощущения человека, независимо от его национальной принадлежности. При этом, национальное обогащает интернациональное, такова диалектика национального в архитектуре» [15, с. 105].

Методика сравнительного анализа в синхронном и диахронном срезе объясняет не только особенности формирования архитектурной среды, но и антропологический аспект формирования идеологических и мировоззренческих установок в контексте вре-

мени. Важность воспитательной функции вопроса интернационализма декларировалась в программных документах советского периода, например, в Материалах Пленума ЦК КПСС от 14–15 июня 1983 г. указано, что «взаимообогащение национальных культур» — один из важнейших факторов «укрепления сплоченности советского народа, успешного решения задач воспитания в духе социалистического интернационализма» [19, с. 72].

Алейда Ассман отмечала, что люди конструируют для себя удобное прошлое, поскольку их тяготят темные эпизоды собственной истории, к тому же прошлое способно оказывать различные виды давления. Пользуясь памятью, люди определяют для себя в настоящем общие цели на будущее. В этом свете понятия «идеология» или «миф» меняют свое значение. Они перестают считаться «манипуляцией» или «обманом» и воспринимаются как символические конструкты, которые объединяют людей, позволяя при этом индивидууму организовать собственную жизнь. Становится понятно, что «люди не могут обойтись без таких символических конструктов, поскольку необходимы символические формы коллективного самосознания и ценностной ориентации <…>. На следующем уровне встает вопрос, как устроен и как функционируют эти символические конструкты. Механизм памяти может быть продуктивной или агрессивной, она способна порождать насилие или служить цивилизующим фактором» [2, с. 21].Болгарские поселения в Республике Коми можно отнести к «цивилизующему фактору», который сформировал историческую память этих мест, а также создал уникальный анклав болгарской культуры, внезапно сформированной и позже преимущественно разрушенной в силу исторических обстоятельств. Сохранились воспоминания и отдельные материальные памятники, по которым можно сделать реконструкцию и понять ностальгическое настроение местного населения и болгар, которые жили и работали в этих местах в 70–80-е гг. XX в. На примере современного культурного ландшафта болгарских поселений можно констатировать, что определение идентичности многослойно, но, так или иначе, в ее основе лежит понятие территории и саморефлексии сообщества, ее осваивающего.

История появления лесозаготовительных болгарских поселков в Удорском районе Республике Коми

В феврале 1968 г. в Удорском районе началось строительство комплекса советско-болгарских лесозаготовительных предприятий. В глухой тайге выросли гиганты лесозаготовительной промышленности — Косланский, Ертомский и Селибский леспромхозы, вошедшие с июня 1975 г. в состав производственного объединения «Мезеньлес-ГХО «Лесозаготовка и строительство» [10, с. 263]. Первые проекты Косланского ЛПХ были выполнены Ленинградским государственным проектным институтом «Гипролестранс». Строительство началось в 1968 г. в устье реки Ус (приток Мезени). В поселок Ус (будущий Усогорск) в феврале прибыла первая группа болгарских рабочих, возглавляемых инженером Николаем Петковым [5, 99]. Первоначально поселение состояло из нескольких бревенчатых 6-квартирных домов, небольшой котельной и одноэтажного здания, используемого под столовую и клуб. В марте на лесозаготовках уже работало более 250 человек. Местные проблемы с жильем и спецодеждой, языковой барьер, а также жестокие климатические условия с морозами до -40°С строителям из солнечной Болгарии помогали преодолевать местные жители. В марте бригада болгарских строителей под руководством Петра Христова заложила поселок Усогорск по проекту сыктывкарского архитектора Р. И. Воробьевой. В течение года (1968–1969) в поселке

построили 18 сборных домов, открыли начальную школу и участковую больницу. Так появилось первое поселение для болгарских рабочих-лесозаготовителей, которое мало отличалось от местных сел и деревень.

Строительство Ертомского ЛПХ началось в марте 1969 г., через год после основания Усогорска, в районе речки Венью (приток Вашки). В 1970 г. поселок получил название Благоево, в честь основателя болгарской компартии — Димитра Благоева. Бригада строителей под руководством инженера Стояна Димитрова возвели несколько деревянных двухэтажных жилых домов, столовую и складские помещения. Селибский ЛПХ был заложен в 1970 г., поселок получил название Междуреченск [1, с. 18]. По описаниям информантов, а также согласно анализу визуальных источников (фотографий, графики и живописи) возникновение и формирование первых поселений болгарских лесозаготовителей не отличалось от застройки и типологии деревянных домов барачного типа местных жителей, широко распространенных в 50–60-е гг. XX в. в СССР [10, 12, 17].

В 1970-е гг. в этих поселках начинается реализация программы капитального строительства, реализуемая на всей территории Советского Союза: происходит отказ от строительства деревянных домов и временных поселений, начинают возводить благоустроенные многоквартирные кирпичные дома в поселках городского типа. Н. Труфешев, в трудах о монументально-декоративном искусстве Болгарии отмечает, что особенности создания сельской среды 1970-х гг. были идентичны строительству в СССР [13, 14]. По его мнению, в архитектурной среде происходит «синтез с изобразительным искусством, который осуществлялся на базе новых идейно-художественных позиций. Важной проблемой синтеза явилось достижение национального своеобразия в самом синтезе, воплощение специфически болгарского облика монументального оформления, которое играет важную роль в современной универсальной по своему характеру архитектуре» [13, с. 45].

Факторы, которые помогли сформировать уникальную жизненную среду болгарских поселков в Республике Коми, — это специфика природных условий северной таежной природы и особенности национального характера болгарского народа, его традиционной национальной культуры. Для нас особо важно подчеркнуть роль природных и исторических условий, которые формировали архитектуру болгарских поселений. Проблема народного, «национального» характера имеет существенное отношение к такому феномену, как стиль. Определенный склад психологии отпечатывается в искусстве, развитие которого представляет живое, субъективное отражение социально-исторической среды. Образцом такого национального стиля можно считать формирование культурной среды рабочих болгарских поселков в Республике Коми.

Монументальное искусство болгарских поселков в Республике Коми

Значимый факт разграничения территорий и формирования «своей» жилой среды — входные группы при въезде в болгарские поселки в виде стелы с надписью «СССР-НРБ». Подобный въездной знак свидетельствует об идентификации территории и ее особого статуса. Стела из белого кирпича (надпись выложена красным), находящаяся при въезде в поселок Верхнемезенск, маркирует жилое закрытое пространство болгарских лесозаготовителей, поскольку пребывание на его территории было регламентированным как для болгар, так и для советских граждан. Надпись подчеркивает значение международного сотрудничества и дружбы между государствами.

Иллюстрация 1 — Стела между Усогорском иВерхнемезенском. Республика Коми
Figure 1 — TheStelebetween Usogorsky and Verkhnemezensk. KomiRepublic

Идеология СССР отражалась во всех сферах жизни. Так, строительство нового советского мира подразумевало создание новой предметной среды и проектирование общественных зданий. В каждом поселке были построены Дома культуры, в которых проходили общественные мероприятия. Эти здания становились центром культурной жизни с развитой системой художественной самодеятельности с танцевальными и музыкальными, театральными коллективами. Клубы строили с большими концертными залами. В пгт. Междуреченск в оформлении танцевального зала использовали витраж и световую подсветку. В оформлении мебели и декоре интерьера использованы интернациональные мотивы и лозунг, который часто встречается в стелах и агитационных конструкциях «Вечная дружба». В Доме культуры пгт. Усогорска находится мозаичное изображение со знаком дружбы и аббревиатурой стран: СССР и НРБ.

В кирпичной кладке при строительстве домов часто использовалось сочетание красного и белого кирпича. Им были выложены болгарские орнаменты в Благоево. К примеру, на стене детского сада изображены стилизованные животные: лебеди, утки и лоси. В орнаментальном обрамлении одного из домов Междуреченска белым кирпичом на красном написано слово «Дружба». В середине 70-х гг. XX в. описанный изобразительный прием становится популярным (в этом стиле в 1975 г. строился Верхнемезенск), отражая особенности местного культурного ландшафта и природной среды.

В райцентре Кослан в 1977 г. построили двухэтажное кирпичное здание аэропорта. Аэропорт был гордостью района: два раза в неделю осуществлялись авиарейсы

до Софии и Бургаса, утренние и вечерние рейсы до Сыктывкара. В 1997 г. рейсы прекратились, и здание аэропорта разрушается. Местный житель вспоминает: «Я так думаю каждый житель Удорского района старше 30 лет помнит наш красивый аэропорт. Он был лучшим среди многих аэропортов республики. Там работали прекрасные и доброжелательные сотрудники. В столовой всегда кормили вкусными горячими блинчиками со сметаной, конфитюром или со сгущенкой. Как же жаль, что не сохранили наш аэропорт в том виде, а вообще превратили в разруху»[3].

В оформлении аэровокзала использовались объемные и плоскостные декоративные элементы: скульптура, сграффито, мозаика, металлическая и стеклопластика. В экстерьере декоративное оформление занимало не весь фасад здания. Украшались, главным образом, центральный вход и окружающие его пространство, первый этаж, холл или вестибюль, т. е. те места, где проходил главный поток людей. Примером может служить монументальная роспись в аэропорту Кослана, выполненная масляными красками. Многофигурная композиция расположена во всю стену и создает эффект визуального участия, т.к. изображение соизмеримо с человеческим ростом. В росписи на фоне флагов Болгарии и Советского Союза изображены советские и болгарские рабочие-лесозаготовители. В интернациональном по смыслу изображении хорошо читаются национальные маркеры в костюмах и символике гостеприимства, а также реалистичном изображении антропологических особенностей, например, — русые и черные волосы. Встречает гостей женщина с караваем в руках в народном удорском костюме и маленькая девочка с букетом ромашек. Букет роз, символ болгарской культуры, мы видим в руках женщины в народном болгарском костюме. Композиция в монументальной росписи о советско-болгарской дружбе — яркий пример идеологической интерпретации национального в интернациональном. Этим подчеркиваются идеологические установки советского государства относительно дружбы народов.

Иллюстрация 2 — Дружба болгарского и советского народов. Монументальнаянастенная роспись в аэропорту Кослана. РеспубликаКоми.1983 г.
Figure2 — Friendship of the Bulgarian and Soviet Peoples. Monumental Painting at Koslan Airport. KomiRepublic.1983

[3] Запись от 26 окт 2018 // Вконтакте. URL: https://vk.com/wall-1081761_102947 (дата обращения: 20.08.2022).

В орнаментальных образцах, используемых в декоре зданий рассматриваемых поселений, также можно проследить мотивы народного творчества.

В детском саду Междуреченска сохранилась настенная роспись в болгарских группах (детский сад был разделен на русские и болгарские группы), которая знакомила с персонажами болгарских сказок и позволяла детям не забывать культуру родной страны или знакомиться с ней. Персонажи народных сказок в болгарских костюмах и аист, как самая распространенная птица в Болгарии, послужили информационным художественным маркером национальной идентичности в этой росписи. Соединение сюжетов из русских и болгарских народных сказок в единой настенной росписи подчеркивает интернациональное, в структуру которого входят национальные элементы. Источники большинства художественных образов взяты из детской книжной иллюстрации и соответствуют стилистике болгарской и советской книжной графики 80-х гг. XX в. Отличается от них образ Арлекино, который ввел в композицию художник, вероятно болгарин. Как известно в это время в Советском Союзе и в НРБ была популярна в переводе на русский язык песня Емила Димитрова «Арлекино», которую исполняла А. Пугачева.

Иллюстрация 3 — Болгарские сказки. Настенная роспись в детском садупгт. Междуреченск. РеспубликаКоми. 1985 г.
Figure 3 — Bulgarian Fairy Tales. Wall Painting in the Kindergarten. Mezhdurechensk. Komi Republic.1985

На фасадах общественных и жилых зданий размещали деревянные раскрашенные рельефы с изображением солнца, стилизованных животных, розы. Организация предметно-пространственного окружения не только закрепляла преемственность определенных типов поведения и форм культуры, но и была средством воспитания, формирования личности. Такой подход к созданию культурного ландшафта реализовывался прежде всего в образовательных учреждениях — детском саду и школе.

Специфика монументального искусства дает возможность раскрыть и воспеть в патетических формах эпические события, самоотверженность известных и неизвестных героев революционно-освободительного движения. Искусство художника-монументалиста, выражающего значительные идеи и пробуждающего сильные чувства и значительные мысли, по своему характеру тесно связано с патриотизмом. Единство двух элементов — аллегорического и историко-конкретного, осуществляется в дере-

вянных рельефах на сюжеты из болгарской истории. Этим можно объяснить появление деревянных рельефов на тему исторических событий, освобождения Болгарии. Один из таких памятников был размещен в пгт. Междуреченск и посвящен болгаро-русской дружбе и обороне Шипки во время русско-турецкой войны 1877–1878 гг. за свободу болгарского народа. Деревянный рельеф, выполненный из местного дерева в технике глухой резьбы, размещен на торце кафе «Дружба». Он состоит из 8 деревянных прямоугольных и квадратных панелей. Очертание центрального блока по форме напоминает Памятник Свободы на Шипке, поставленный в 1920-х гг. Внизу — изображение стилизованного льва. Симметрично изображены воины-болгары с ружьями, как караул, отдающий дань памяти болгарским и русским воинам, погибшим в освободительной русско-турецкой войне. В память о погибших — факелы с вечным огнем и роза — национальный маркер, идентифицирующий Болгарию.

Иллюстрация 4 — Памяти победы на Шипке. Деревянная резьба. Междуреченск. Республика Коми
Figure 4 — Memory of the Victory on Shipka. WoodenCarving. Mezhdurechensk. Komi Republic

Монументально-декоративная скульптура играет значительную роль в организации пространства болгарских поселков Республики Коми: скульптуры размещали на площади или центральной аллее, где проходили праздничные демонстрации и концерты. Болгарские скульпторы решали проблемы создания идейно-художественного образа, его пластического воплощения, активного взаимодействия с окружающей средой и зрителем, использования традиционных и новых материалов. Относительно небольшие размеры портретных монументов, акцентирование в памятнике прежде всего его скульптурной части, для которой архитектура и ландшафт служит основанием, способствовало восприятию болгарских политических лидеров — революционеров —сдержанно, но с ощущением внутренней значительности образа. В этом отношении болгарская монументальная скульптура 70–80-х гг. XX в. развивает традицию лучших образцов портретных памятников Болгарии начала XX в. В каждом поселении на центральной улице, где проходили праздничные демонстрации, были размещены погрудные памятники известным болгарским политическим деятелям. Памятник Георгию Димитрову был установлен к его 100-летию в Усогорске, позже — в Междуреченске. В Благоево поставлен памятник Дмитрию Благоеву. Все они выполнены по отливкам моделей, которые отличает разница фактуры портрета и постамента.

Иллюстрация5 — Памятник Дмитрию Благоеву. Благоево. Республика Коми
Figure 5 — Monument to Dmitry Blagoev. Blagoevo. Komi Republic

На центральных улицах болгарских поселков размещали не только деревянные рельефы из истории Болгарии или памятники Георгию Димитрову, но и стелы, напоминающие о дружбе и солидарности народов.

Иллюстрация 6 — Стела «Дружба». Благоево. Республика Коми
Figure 6 — "Friendship"Column.Blagoevo.KomiRepublic.

Иллюстрация 7 — Дружба на веки. Композиция из дерева. Кослан. Республика Коми
Figure 7 — Friendship for Ever. Composition of Wood. Koslan. Komi Republic

Наглядно-агитационная работа выполняла свои задачи, учитывая национальные особенности и напоминая об идентичности болгарского народа. Центральное место здесь занимала роза, как символ Болгарии. Она появлялась в росписях и декоре зданий, активно использовалась в украшении праздничных улиц, о чем свидетельствуют документальные фотографии [17].

Болгары, которые проживали в этой среде, получали не только эстетические впечатления в контексте своей народной культуры, но и определенную содержательную информацию. Можно констатировать, что в повседневном агитационно–художественном оформлении, в дизайне среды применялись унифицированные металлические и деревянные конструкции. За счет универсальности элементов обеспечивались различные вариации и комбинации конструкций в композиционных решениях, как на открытом воздухе, в экстерьере, так и в интерьере. Характерной особенностью художественного оформления и наглядной агитации в этом уникальном культурном ландшафте можно считать синтез различных культур и формирование благоприятной жизненной среды.

К настоящему времени советская повседневность в материальной культуре болгарских поселков Республики Коми исчезает. Прошло тридцать лет, и от нее почти ничего не осталось, кроме воспоминаний, фотографий и отдельных памятников монументально-декоративного искусства.

Выводы

В поселениях болгарских рабочих-лесозаготовителей был сформирован уникальный культурный ландшафт с отображением идеологических установок, советской пропаганды и болгарской этнокультуры. Здесь сформировался особый образ территориального пространства, сочетающего в себе местные и привнесенные болгарские

традиции. Можно констатировать, что при организации жизненного пространства пгт. Усогорска, Междуреченска, Благоево и Верхнемезенска Удорского района Республики Коми сложился стиль бытовой культуры, адаптированной для болгар на территории Советского Союза. При этом, создавая художественный облик поселков, мастера использовали местные материалы и недорогие конструкции, малые архитектурные группы. Общественные здания (аэропорт, клубы, детские сады, школы) и жилые комплексы наполнялись различными элементами монументально-декоративного искусства, скульптурой и малыми архитектурными формами, напоминающими о болгарской культуре и истории. Прежде всего данная социокультурная среда напоминала о Болгарии и помогала не чувствовать оторванность от родины. В то же время интернациональные мотивы давали понять, что болгарские лесозаготовители здесь «свои». Средствами монументально-декоративного и традиционного народного искусства был создан синтез интернационального и национального, который сформировал в болгарских рабочих поселках Республики Коми 1970–1980-е гг. специфический этнокультурный ландшафт.

Список литературы

Исследования

1 *Арсов А.* Покорители на тайгата: Българските дърводобивници в Република Коми. София: Държавна агенция по горите, 2008. 214 с.

2 *Ассман А.* Новое недовольство мемориальной культурой / *А. Ассман*; пер. с нем. Б. Хлебникова. М.: Новое литературное обозрение, 2016. 232 с.

3 *Барт Р.* Мифологии / пер. с франц. С. Зенкина.М.: Академический Проект, 2008. 351 с.

4 *Бромлей Н.Я.* Интернационализация образа жизни современного социалистического общества (некоторые актуальные аспекты) // Национальное и интернациональное в образе жизни и культуре личности. Актуальные проблемы национального и интернационального в духовном мире советского человека. Баку: Элм,1985. Вып. 4. С. 8–27.

5 *Жданов А.А., Канев Н.Ф.* Удора — земля дружбы. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 1985.137 с.

6 *Замятин Д.Н.* Власть пространства и пространство власти: географические образы в политике и международных отношениях. М.: РОССПЭН, 2004.352 с.

7 *Зингер Е.А.* Проблемы интернационального развития советского искусства. М.: Сов. художник, 1977. 272 с.

8 *Иконников А.В.* Искусство, среда, время: Эстетическая организация городской среды. М.: Советский художник, 1985.336 с.

9 Интернациональное и национальное в искусстве: сб. ст. / отв. ред. О.Н. Кайдалова. М.: Наука, 1974. 275 с.

10 *Калинин Н.С.* Удора: из века в век. Сыктывкар: Кола, 2011. 472 с.

11 *Ким М.П.* Развитие социалистических межнациональных отношений, взаимообогащение сближение культур народов СССР // Межнациональные связи и взаимодействие культур народов СССР. Таллин: ЭэстиРаамат, 1978. С. 20–29.

12 *Максимов С.Г.* Советско-болгарское сотрудничество в Коми АССР в 1968–1990 годах: дис. … канд. историч. наук.Сыктывкар, 1997. 213 с.

13 *Труфешев Н.* Современное монументальное искусство Болгарии. София: София пресс, 1977.196 с.

14 *Труфешев Н.* Пластические искусства и жилая среда. София: Болгарская академия наук, 1988. 232 с.

15 *Яралов Ю.С.* Национальное и интернациональное в советской архитектуре. М.: Стройиздат, 1985. 234 с.

Источники

16 Аполлон. Изобразительное и декоративное искусство. Архитектура. Терминологический словарь: А-Я / В. Г. Арсланов и др. М.: Эллис Лак, 1997. 736 с.
17 В Коми социалистический интернационализм в действии: Альбом / сост. А. Ф. Сюдкин, Ц. Иванов. София: Септември, 1979. 168 с.
18 Власов В. Г. Стили в искусстве. Словарь. Архитектура. Графика, декоративно-прикладное искусство, живопись, скульптура. СПб: Кольна, 1995. Т. 1. 672 с.
19 Материалы Пленума Центрального комитета КПСС, 14-15 июня 1983 г. М., Политиздат, 1983. 80 с.
20 Словарь по этике / под ред. И. С. Кона. М.: Политиздат, 1981. 430 с.

***

© 2023. Ekaterina V. Bykova
Kirov, Russia

© 2023. Marina P. Klyaus
Moscow, Russia

NATIONALANDINTERNATIONAL IN ORGANIZING OF THE SPACE OF BULGARIAN SETTLEMENTSIN THE KOMI REPUBLIC

Abstract: The paper examines the peculiarities of the formation of an environment with ethnic markers in the space of Bulgarian logging villages in the Udora district of the Komi Republic in the 70–80-ies of the twentieth century. The relevance of the research is determined by the issue of fixing the historical context and preserving the monuments of fine art reflecting the epoch and the communicative features of various cultural layers, as well as the interaction of personal and collective memory. The aim of the study is to identify the mechanisms of visual image formation in the international and national content of Bulgarian art in the Komi Republic. The authors payspecial attention to the culture of memory in relation to other commemorative practices based on the visualization of the objective world and cultural landscape. The importance of this topic is explained by the active movement of people between cities and countries and the erasing of spatial boundaries of the cultural landscape in the conditions of Soviet ideological attitudes of internationalism, in which national peculiarities are preserved, while a tolerant relationship in society is established. The results obtained allowed identifying the sources and conditions of formation of the spatial environment in Bulgarian workers' settlements and analyzing the context of national and international features of architectural structures and monumental painting and sculpture in the cultural landscape. The authors come to the conclusion that the Bulgarian workers' settlements of the Komi Republic attest to the fact that visual agitation in combination with other works of art was an effective means of shaping a cultural landscape with ethnic markers in terms of the international content.

Keywords: International, National Culture, Cultural Anthropology, Visual Culture, Ideology, Propaganda Art, Monumental Art, Sculpture, Environmental Design, Everyday Life, Bulgarians, Komi Republic.

Information about the authors:
Ekaterina V. Bykova — PhD in Arts, Associate Professor of the Department of Cultural Studies, Sociology and Philosophy, Vyatka State University, Lenina St., 111, 610002 Kirov, Russia.
ORCID ID: https://orcid.org/ 0000-0002-6024-5398
E-mail: ev2_74@mail.ru
Marina P. Klyaus — PhD in History, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Leninsky Ave. 32A, 119991 Moscow, Russia.
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-7068-0708
E-mail: marina_klyaus@mail.ru

Received: August 20, 2022
Approved after reviewing: November 28, 2022
Date of publication: March 29, 2023
For citation: Bykova E. V., Klyaus M. P. "National and International in Organizing of the Space of Bulgarian Settlementsin the Komi Republic." *Vestnik slavianskikh kul'tur*, 2023, vol. 67, pp. 277–292. (In Russian)
DOI: https:/doi.org/10.37816/2073-9567-2023-67-277-292

REFERENCES

1 Arsov, A. *Pokoritelinataigata: B"lgarskite d"rvodobivnitsi v Republika Komi.* Sofiia, D"rzhavna agentsiia pogorite Publ., 2008. 214 p. (In Bulgarian)
2 Assman, A. *Novoe nedovol'stvo memorial'noi kul'turoi [New Dissatisfaction with Memorial Culture],* A. Assman; trans. from Germany by B. Khlebnikov. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2016. 232 p. (In Russ.)
3 Bart, R. Mifologii [Mythology], trans. from France by S. Zenkin. Moscow, Akademicheskii Proekt Publ., 2008. 351 p. (In Russ.)
4 Bromlei, N.Ia. "Internatsionalizatsiiaobrazazhiznisovremennogosotsialistiche skogoobshchestva (nekotoryeaktual'nyeaspekty)" ["Internationalization of the Lifestyle of Modern Socialist Society (Some Topical Aspects)"]. *Natsional'noe i internatsional'noe v obraze zhizni i kul'ture lichnosti. Aktual'nye problem natsional'nogo i internatsional'nogo v dukhovnom mire sovetskogo cheloveka [National and International in the Lifestyle and Culture of the Individual. Actual Issues of the National and International in the Spiritual World of the Soviet Man]*, vol. 4. Baku, Elm Publ., 1985, pp. 8–27. (In Russ.)
5 Zhdanov, A.A., Kanev, N.F. *Udora — zemlia druzhby [Udora — Land of Friendship].* Syktyvkar, Komi knizhnoe izdatel'stvo Publ., 1985. 137 p. (In Russ.)
6 Zamiatin, D.N. *Vlast' prostranstva i prostranstvo vlasti: geograficheskie obrazy v politike i mezhdunarodnykh otnosheniiakh [The Power of Space and the Space of Power: Geographical Images in Politics and International Relations].* Moscow, ROSSPEN Publ., 2004. 352 p. (In Russ.)
7 Zinger, E.A. *Problemy internatsional'nogo razvitiia sovetskogo iskusstva* [Issues of International Development of Soviet Art]. Moscow, Sovetskii khudozhnik Publ., 1977. 272 p. (In Russ.)

8 Ikonnikov, A.V. *Iskusstvo, sreda, vremia: Esteticheskaia organizatsiia gorodskoi sredy [Art, Environment, Time. Aesthetic Organization of the Urban Environment]*. Moscow, Sovetskii khudozhnik Publ., 1985. 336 p. (In Russ.)

9 Kaidalova, O.N., editor. *Internatsional'noe i natsional'noe v iskusstve: sbornik statei [International and National in Art: Collection of Papers]*. Moscow,Nauka Publ., 1974. 275 p. (In Russ.)

10 Kalinin, N.S. *Udora: izveka v vek [Udora: from Century to Century]*. Syktyvkar, Kola Publ., 2011. 472 p. (In Russ.)

11 Kim, M.P. "Razvitie sotsialisticheskikh mezhnatsional'nykh otnoshenii, vzaimoobogashchenie sblizhenie kul'tur narodov SSSR" ["The Development of Socialist Interethnic Relations, Mutual Enrichment and Rapprochement of Cultures of the Peoples of the USSR"]. *Mezhnatsional'nye sviazi i vzaimodeistvie kul'tur narodov SSSR [Interethnic Relations and Interaction of Cultures of the Peoples of the USSR]*. Tallin, EestiRaamat Publ., 1978, pp. 20–29. (In Russ.)

12 Maksimov, S.G. *Sovetsko-bolgarskoe sotrudnichestvo v Komi ASSR v 1968–1990 godakh [Soviet-Bulgarian Cooperation in the Komi ASSR in 1968–1990. Dissertation for the Degree of Candidate of Historical Sciences: PhD Dissertation]*. Syktyvkar, 1997. 213 p. (In Russ.)

13 Trufeshev, N. *Sovremennoe monumental'noe iskusstvo Bolgarii [Contemporary Monumental Art of Bulgaria]*. Sofiia, Sofiia Press, 1977. 196 p. (In Russ.)

14 Trufeshev, N. *Plasticheskie iskusstva i zhilaia sreda [Plastic Arts and the Living Environment]*. Sofiia, Bolgarskaia akademiia nauk Publ., 1988. 232 p. (In Russ.)

15 Iaralov, Iu.S. *Natsional'noe i internatsional'noe v sovetskoi arkhitekture [National and International in Soviet Architecture]*. Moscow, Stroiizdat Publ., 1985. 234 p. (In Russ.)

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.
3. Текст должен быть напечатан в текстовом редакторе *Microsoft Word*, формат А4, поля — 2 см со всех сторон, шрифт — *Times New Roman*, кегль — 14, межстрочный интервал — 1,5, абзацный отступ (красная строка) — 1,25, ориентация — книжная, без переносов.
4. Первая страница должна содержать следующую информацию:
   - название рубрики, кегль — 14;
   - УДК (см., например, teacode.com/online/udc), кегль — 14;
   - ББК (см., например, http://roslavl.library67.ru/files/382/bbk.pdf), кегль — 14;
   - Фамилия и инициалы автора(ов) печатаются по центру, жирным шрифтом, строчными буквами, перед ФИО ставится знак авторского права и год (например: **© 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 раздельно.
6. Ссылки в тексте оформляются по следующему образцу: [1], [2, с. 567], [3, с. 45; 4, с. 89], [10, л. 8].
7. Ссылки на архивные материалы даются в виде постраничных автоматических сносок.
8. Примечания оформляются в виде постраничных автоматических сносок. Цифра сноски в конце предложения ставится перед точкой. Шрифт сносок: Times New Roman, кегль 12.
9. После СПИСКА ЛИТЕРАТУРЫ на русском языке размещается информация на английском (отделяется знаком ***):
   - фамилия, имя (полностью), отчество (первая буква) автора(ов) печатаются по центру, жирным шрифтом, строчными буквами, перед ФИО ставится знак авторского права и год (например: **© 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), 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 (г. or гг.: 1920 г., 1920–1922 гг.). Not "century" or "centuries" but c. and cc. correspondingly. (in Roman numerals): IX c. Abbreviations include: etc., i.e., et al.
11. Only inverted commas of this form (e.g.:« ») are required to use. If the quotation begins or ends with the quoted word, the use of both types of commas is required (e.g.: «"one", two, three, "four"»).
12. The illustrations should be submitted separately. Figures and tables captions are listed in English and Russian.

ВЕСТНИК СЛАВЯНСКИХ КУЛЬТУР

Научный журнал

Том 67
Март 2023

Выходит 4 раза в год

Формат 70 × 108 1/16. Усл. печ. л. 00,00. 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