

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 72
Июнь 2024

*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
2024

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 72
June 2024

The journal is registered in Federal service on legislation observance in sphere
of communication, information technologies and mass communications
The registration certificate III № 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
2024

Вестник славянских культур. — 2024. — Т. 72. — 296 с.; ил. — ISSN 2073-9567

Главный редактор

О.А. Запека (РГУ им. А.Н. Косыгина, Институт славянской культуры, 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. Калашикова* (ФГБОУ ВО «ПГГПУ», Пермь, Россия), *И.И. Калиганов* (Институт славяноведения РАН Москва, Россия), *В.Ф. Козлов* (Российский научно-исследовательский институт культурного и природного наследия имени Д.С. Лихачева, Москва, Россия), *М. Костова-Панайотова* (Юго-западный университет им. Неофита Рыльского, Благоевград, Болгария), *К.В. Никифоров* (Институт славяноведения РАН, Москва, Россия), *Г. Спак* (Университет INALCO — Институт восточных языков и восточных культур, Париж, Франция), *М.С. Киселева* (Институт философии, РАН, Москва, Россия), *М. Яхьяпур* (Тегеранский университет, Тегеран, Иран)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

С.И. Бажов (Институт философии, РАН, Москва, Россия), *В. Вилмек* (Философский факультет Остравского университета, Острава, Чешская Республика), *Х. Ковальска-Стус* (Ягеллонский университет, Краков, Польша), *А.К. Коненкова* (РГУ им. А.Н. Косыгина, Институт славянской культуры, Москва, Россия), *М.А. Дударева* (Российский университет дружбы народов, 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), *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]. — 2024. — Volume 72. — 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)

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 INALCO — The Institute of Eastern Languages and Cultures, Paris, France), *Marina S. Kiseleva* (The Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia), *Marzieh Yahyapour* (University of Tehran, Tehran, Iran)

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), *Marianna A. Dudareva* (RUDN University, 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), *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, 2024

© Вестник славянских культур, 2024

СОДЕРЖАНИЕ

Теория и история культуры

| | |
|---|-----|
| ЛЕБЕДЕВ В.Ю., ПРИЛУЦКИЙ А.М. Заповедные места в дискурсах сакральной географии..... | 9 |
| РОГОТНЕВ И.Ю. К истолкованию политической философии М.Е. Салтыкова-Щедрина..... | 25 |
| КЛИМЕНКО Ю.Г. Петровский «Аптекарский дом» в Китай-городе. Судьба исчезнувшего здания Москвы..... | 41 |
| ШИЖЕНСКИЙ Р.В. Языческая манифестация XXI в. (2022 год: итоги и перспективы). Статья II..... | 52 |
| БЛАГОРОДОВА Е.А. Культура участия пожилых людей как способ выражения и сохранения идентичности..... | 64 |
| ГАЙДУКОВ А.В., КАМАЛДИНОВ А.В. Специфика формирования маргинальных культов «детей-чудотворцев» Славика Чебаркульского и Кюннэй Кардашевской..... | 77 |
| ЧЕРКАШИНА Т.Т., НОВИКОВА Н.С., НОРБУ Э.О. Малые фольклорные жанры и их гендерная специфика как отражение этнокультурных универсалий русских и тувинцев..... | 93 |
| ПОПОВКИНА Г.С. Духовно-нравственные ценности населения Дальнего Востока России в начале XX в. в контексте межэтнических отношений (по произведениям И.У. Басаргина)..... | 116 |
| СЕРОВА В.А. Латентные функции сказки в визуальной культуре..... | 126 |
| НОВИЦКИЙ И.А. От Любеча к Юрьеву дню..... | 138 |
| КОЗЛОВ М.Н., БОЙЦОВА Е.Е. Рагуил Добрыничка как историческая личность..... | 142 |
| РУДАКОВ М.В. Образ женщины в эпоху Реформации: эволюция взглядов..... | 154 |

Филологические науки

| | |
|--|-----|
| МОСКОВСКАЯ Д.С., РОМАНОВА О.В. Лозунг «одемянивание» как программа воспитания пролетарского писательства..... | 167 |
| БОГДАНОВА О.В., ВЛАСОВА Е.А. Стратегии восприятия стихотворения Иосифа Бродского «Стансы»..... | 177 |
| ОСИПОВА Е.А. Героический образ Черногории в русской литературе начала XIX в..... | 188 |
| САВЧЕНКО Т.К. Поэтический цикл С.А. Есенина «Москва кабацкая» и его оценка в критике 1920-х гг..... | 198 |
| ТОПОРОВА Т.В. <i>Нора</i> в русских былинах..... | 212 |
| АРИАС-ВИХИЛЬ М.А. Встречный взгляд: переписка Р. Роллана и И.С. Шмелева. К 150-летию И.С. Шмелева..... | 221 |

Искусствоведение

| | |
|---|-----|
| МУРАШОВА Н.С. Мир старообрядчества в русском изобразительном искусстве XVIII – первой трети XX вв..... | 232 |
| ГЕРАСИМОВА М.П., АЛИБЕКОВА М.И., БЕЛГОРОДСКИЙ В.С. Культурный код в пространстве современного человека, русский стиль — истоки дизайна..... | 254 |
| ПОДМАСКИН В.В. Этнокультурные контакты русских с коренными малочисленными народами Севера (XVII–XX вв.): музыкально-хореографический аспект..... | 269 |

АНИСИМОВА А.А., ТРЕТЬЯКОВА А.Е. Плетеные аксессуары — чемоданы —
в истории моды и их возможная реставрация.....285

CONTENTS

Theory and history of culture

| | |
|---|-----|
| LEBEDEV, V.YU., PRILUTSKIY, A.M. Sanctuaries in the Discourses of Sacred Geography..... | 9 |
| ROGOTNEV, I.YU. To the Interpretation of Political Philosophy of Mikhail Saltykov-Schedrin..... | 25 |
| KLIMENKO, J.G. Petrovian Apothecary House in Kitay-gorod. The Fate of a Disappeared Building in Moscow..... | 41 |
| SHIZHENSKY, R.V. Pagan Manifestation of the 21st Century (2022: Results and Prospects). Article II..... | 52 |
| BLAGORODOVA, E.A. The Culture of Social Participation of Older people as a Way of Expressing and Preserving Identity..... | 64 |
| GAIDUKOV, A.V., KAMALDINOV, A.V. Specifics of the Formation of Marginal Cults of “Children-Wonderworkers” Slavik Chebarkulsky and Kunnei Kardashevskaya..... | 77 |
| CHERKASHINA, T.T., NOVIKOVA, N.S, NORBU, E.O. Small Folklore Genres and Their Gender Specificity as a Reflection of the Ethnocultural Universals of Russians and Tuvans..... | 93 |
| POPOVKINA, G.S. Spiritual and Moral Values of the Population of the Russian Far East in the Early 20 th Century in the Context of Inter-ethnic Relations (in the Works of I.U. Basargin)..... | 116 |
| SEROVA, V.A. Latent Functions of the Fairy Tales in Visual Culture..... | 126 |
| NOVITSKIY, I.A. From Liubech to St. George`s Day..... | 138 |
| KOZLOV, M.N., BOYTSOVA, E.E. Raguil Dobrynich as a Historical Figure..... | 142 |
| RUDAKOV, M.V. The Image of Woman During Reformation: Evolution of Perceptions..... | 154 |

Philological sciences

| | |
|--|-----|
| MOSKOVSKAYA, D.S., ROMANOVA, O.V. The Slogan of “Odemyanivanie” as a Program for the Development of Proletarian Writing..... | 167 |
| BOGDANOVA, O.V., VLASOVA, E.A. Strategies for Perceiving a Poem by Joseph Brodsky “Stanzas”..... | 177 |
| OSIPOVA, E.A. The Heroic Image of Montenegro in Russian Literature of the Early 19 th Century..... | 188 |
| SAVCHENKO, T.K. Sergei Yesenin`s Poem Cycle “Tavern Moscow” and its Criticism During 1920s..... | 198 |
| TOPOROVA, T.V. <i>Hopa (Hole)</i> in Russian Epics..... | 212 |
| ARIAS-VIKHIL, M.A. Counter View: Correspondence of R. Rolland and I.S. Shmelev. To the 150 th Anniversary of I.S. Shmelev..... | 221 |

History of Arts

| | |
|--|-----|
| MURASHOVA, N.S. The World of Old Believers in Russian Fine Art in the 18 th – First Third of the 20 th Centuries..... | 232 |
| GERASIMOVA, M.P., ALIBEKOVA, M.P., BELGORODSKY, V.S. Cultural Code in the Space of Modern Man, Russian Style — the Origins of Design..... | 254 |

PODMASKIN, V.V. Ethnocultural Contacts of Russians with Indigenous Peoples of the North (17th–20th Centuries): Musical and Choreographical Aspect.....269
ANISIMOVA, A.A., TRETYAKOVA, A.E. Braided Accessories — Suitcases — in Fashion History and their Potential Restoration.....285

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-9-24>

УДК 248.158

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)

© 2024 г. В.Ю. Лебедев
г. Тверь, Россия

© 2024 г. А.М. Прилуцкий
г. Санкт-Петербург, Россия

ЗАПОВЕДНЫЕ МЕСТА В ДИСКУРСАХ САКРАЛЬНОЙ ГЕОГРАФИИ

Исследование выполнено за счет внутреннего гранта Российского государственного педагогического ун-т им. А.И. Герцена (проект № 26ВГ)

Аннотация: В статье представлено осмысление феномена заповедных мест с позиций религиоведческой семиотики. Авторами выявлена амбивалентность восприятия заповедного места народной религией: заповедное место может одновременно восприниматься и как топос в котором совершается поклонение, и как предмет поклонения. При этом вырабатываются устойчивые ритуалогемы почитания заповедных мест, формирующие сложные ритуальные комплексы. Анализ мифо-семиотической специфики нарративов о таинственных местах позволил предложить их типологию: места силы, таинственные места, места-убежища, места, метонимически связанные с особыми религиозно значимыми событиями. Отдельно рассмотрены заповедные места, опасные и вредоносные для человека. Проанализированы базовые мифотеологемы, формирующие дискурс сакральной географии. Доказано, что нарратив о заповедных местах не только формируется в результате функционирования механизмов мифотеологической герменевтики, свойственной народной религиозности, но и оказывается способным порождать новые мифологические сюжеты. При этом религиоведческий анализ специфики заповедных мест выявил невозможность их однозначной конфессиональной идентификации по причине наличия в их интерпретации синкретических мифологем. Рассказы о посещении заповедных мест и сопряженные с этими посещениями переживания различных событий и состояний активно мифологизируются и становятся источниками формирования новой семантики и семиотики сакральной географии.

Ключевые слова: Сакральная география, места силы, заповедные места, гиблые места, проклятые места, семиотика религии, народная вера, народная эсхатология.

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 поступления статьи: 11.07.2023

Дата одобрения рецензентами: 30.12.2023

Дата публикации: 25.06.2024

Для цитирования: Лебедев В.Ю., Прилуцкий А.М. Заповедные места в дискурсах сакральной географии // Вестник славянских культур. 2024. Т. 72. С. 9–24.

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-9-24>

Постановка проблемы

Под «заповедными местами» следует понимать особые топосы сакральной географии, связанные с верой в то, что нахождение в этих местах позволяет человеку ощутить воздействие сверхъестественных сил, причем последнее происходит на регулярной основе и, как правило, оказывает плодотворное воздействие на человека. При этом критерии регулярности отсутствуют, поэтому регулярным можно в данном случае считать и постоянное воздействие, и периодически повторяющееся или повторявшееся. Воздействие сверхъестественных сил на человека, находящегося в «заповедном месте», следует отличать от религиозных переживаний воздействия благодати Божией, которые мистически настроенные верующие часто испытывают в храмах, особенно во время совершения праздничных служб, при участии в таинствах или поклонении реликвиям. Несмотря на это храм может выступать и в качестве «заповедного места», но только при соблюдении определенных условий, поэтому последнее относится не ко всем храмам, но некоторым, особо выделенным из числа прочих. Можно предположить, что культ заповедных мест генетически восходит к архаическому почитанию земли и древним хтоническим культам [8].

Методы и источники

Авторы используют системно-структурный анализ, позволяющий выявить механизмы организации пространств как элементов крупных социально-культурных полей, роли в этой организации семиотических оппозиций, и, наконец, трансформации пространств. Дискурс-анализ позволяет определить пути маркирования, прежде всего, в виде присвоения имен, приписывания прагматических и ценностных свойств (как в кратком виде, так и в развернутом). Моделируются сценарии (структурные последовательности, паттерны), регулирующие религиозные практики, обращенный на «сакральные пространства». В качестве источников используются данные религиозного интервьюирования, данные Интернет-контента, фиксации тематически релевантных бесед.

В связи с тем, что в анализируемых источниках часто в рамках одного понятия комбинируются мифологические и теологические способы выражения религиозного контента, авторами использована концепция мифотеологемы как синкретичного фор-

мата религиозного содержания, свойственного для переходной ламинарной культуры с характерным увеличением числа страт и значительной свободой культуротворчества в пределах каждой из них [10].

Состояние предметной области

Уже в XIX в. эта тема была затронута в классических работах Э. Тайлора и Д. Фрэзера, общеизвестных в контексте эволюционного-исторического подхода. Ряд вопросов был позднее рассмотрен М. Элиаде, обобщившем, помимо прочего, ряд уже имевшихся концепций, и К.Г. Юнгом, который наиболее ярко осуществил анализ архетипов, в том числе и имеющих пространственную природу, перехода человечески-телесного в космическое, микрокосма в макрокосм [31;32]. Эта исследовательская линия была продолжена В.Н. Топоровым [29]. Отдельно следует упомянуть К. Леви-Стросса, применившего к описанию и пониманию пространства метод бинарных оппозиций (и объяснительные возможности построенных на этих оппозициях оппозиторных структур). Современные исследования сакральной географии методологически разнообразны и многоаспектны. В рамках теоретико-методологического направления разрабатываются концептуальные подходы к осмыслению феноменов сакральной географии, сакрального статуса особых территорий и соответствующих им локусов. Это направление представлено публикациями Н.М. Теребихина (в частности: [27]), Р.Х. Касимова [9], В. Быстрова, С. Дудника, В. Камнева [3], М.П. Миронова, С.Г. Банных., Б.В. Емельянова [17]. Также следует упомянуть исследования, выполненные в геософской парадигме [30]. Исследования феноменов сакральной географии, выполненные с позиций социальной этнографии, содержатся в работах социолога и этнографа Е.А. Окладниковой [20], работающей преимущественно на материалах Ленинградской области и успешно применяющей методы структурного анализа. Отдельные аспекты проблемы выделения сакральных локусов из окружающего их контекста затронуты в статье А.П. Липатовой [20]. Герменевтическая специфика данного явления отражена в публикациях Е.Ю. Сафатова [26], О.Н. Александрова-Осокина [1] и некоторых иных авторов. Эсхатологические интерпретации мифологемы сакрального убежища, т. е. особых мест, в которых можно пережить апокалиптические катастрофы, проанализированы в статье А.М. Прилуцкого [23], в которой рассмотрена герменевтика сакральных мест, представленная в современных профетических нарративах. В имеющейся научной литературе обнаруживается значительное количество публикаций, отражающих региональную специфику проблемы, к их числу относятся исследования сакральных мест русского Севера [22], белорусского Подвинья [15], ульяновского Присурья [14], Пензенской земли [4], Язулы [6], Архангельской области [21], Хакасии [18] и других регионов.

Религиоведческий подход к изучению объектов сакральной географии представлен в публикациях К.М. Товбина [28], И.П. Давыдова [7], С.А. Польской [22], Е.В. Нам [19], В.Ю. Лебедева [11;12], содержащих анализ специфики представлений о сакральной стратификации пространства, имеющей истоки в сакральном, что свойственно различным религиозным и конфессиональным культурам; особенностей религиозной герменевтики и семиотики сакральных локусов.

В завершении обзора следует отметить работы справочно-энциклопедического типа: «Сакральная география» [24] и «Путеводитель по таинственным и загадочным местам России» [23], которые хотя и относятся к феноменам массовой культуры, содержат, в том числе и научно значимые данные.

Исследование

Амбивалентность восприятия заповедного места народной религией заключается в том, что заповедное место зачастую воспринимается и как топос в котором совершается поклонение, и как предмет поклонения. Причем вырабатываются устойчивые ритуалогемы почитания заповедных мест, формирующие сложные, уникальные ритуальные комплексы типа почитания Канавки в Дивеево, ритуализированного восхождения на Синай и т. п., равно как сценарии ритуализированного поведения в местах гиблых и проклятых. Строго говоря, последние являются вариантом заповедных мест, отличающимся модальностью и некоторой спецификой прагматики. Миф в понимании авторов, как повествование о потустороннем и его связи с человеком и миром людей, фундирует целый ряд мифолого-ритуальных практик, в том числе, связанных с древними архетипическими представлениями о сакральных локусах, семантика которых не всегда может быть убедительно реконструирована. Отчасти это обусловлено сложными мифопоэтическими¹ метафорами, восходящими своими корнями к древнему мистико-апофатическому опыту, герменевтический анализ которого не всегда представляется возможным.

С точки зрения категориальной семиотики, семиотизация некоторого храма в качестве «заповедного места» будет осуществляться на субкатегориальном уровне. Подобный храм символически соотносится с «заповедным местом» не в силу его категориальных признаков: наличия алтаря, антиминса, совершения таинств, освящения епископом и т. д., но потому, что наряду с этими признаками (и часто независимо от них) он обладает особым субкатегориальным значением: это «особенный храм», в нем есть нечто, в большинстве других храмов отсутствующее. Это принципиально важное замечание, без учета которого концепт «заповедное место» становится неоправданно широким.

В типологии «заповедных мест» следует выделить:

- Места силы.
- «Таинственные места»
- Места-убежища.
- Места, метонимически связанные с особыми религиозно значимыми событиями.

Поскольку концепт «заповедные места» активно разрабатывается дискурсами окультно-эзотерическим, религиозным (в т. ч. субдискурс народной религиозности, различные религиозные субкультуры), и даже не имеющими непосредственного отношения к «сверхъестественному» (например, т. н. «дятловедение», интернет-субкультура исследователей гибели туристической группы И. Дятлова на Северном Урале в 1959 г.), типология «заповедных мест» по необходимости включает концепты, отражающие зачастую взаимоисключающие мировоззренческие установки. Полагаем, что концепт «заповедные места» может рассматриваться как структурообразующий компонент гипердискурса сакральной географии и, в силу этого, он не может во всей полноте смысла интерпретироваться в рамках конфессиональной или квазиконфессиональной герменевтики².

Места силы. Это излюбленное понятие эзотериков, уфологов, адептов различных альтернативных наук (альтернативная медицина, палеозоология, различные иссле-

¹ Мифопоэтика в рамках данного исследования трактуется в соответствии с концепцией, разработанной профессором Г.А. Токаревой.

² Последнее применимо в той степени, в которой современный эзотеризм может рассматриваться в качестве некоей аморфной квазиконфессии.

дователи биополей, etc.). Предполагается, что места силы наделены «особой энергетикой», что является результатом не только особого географического расположения, особенностей рельефа, но и событий мировой и церковной истории (места сражений, казней, значимые религиозные события); действия могущественных магов, колдунов, шаманов; воздействия инопланетян или легендарных, «особо могущественных» цивилизаций прошлого и т. д., и т. п. Иногда такими местами считаются некрополи, что нашло отражение и в субкультурах, сочетающих интерес к этим объектам с неподобающим поведением в их пределах. Нередко в таких случаях «место» сокращается до одного захоронения, которое считают помогающим, порой без объяснения причин. Такие могилы становятся местом молитв, своеобразных паломничеств, на надгробиях пишут просьбы. Речь не идет о могилах людей, почитаемых как праведники, что нередко впоследствии отражается в решениях церковной власти о канонизации. Нахождение в местах силы позволяет человеку, при соблюдении особых условий, которые часто отчетливо не артикулируются:

- излечиться от хронических болезней, бесплодия;
- испытать катарсис, действующий по аналогии с ромашковым клистиром;
- воспринять некую высшую мудрость;
- обрести экстрасенсорные способности;
- получить ответы на экзистенциальные вопросы.

Таинственные места. Достаточно широкая категория сакральной географии, включающая различные топосы, в которых нарушается привычный ход физических и биологических процессов. В таинственных может происходить визуализация различных «невидимых сущностей» — призраков, духов, душ умерших предков; появляются необъяснимые явления и феномены: НЛЮ, светящиеся летающие шары. Согласно мифологии таинственных мест, находящийся там человек может испытывать различные галлюцинации, пребывать в состоянии измененного сознания. От мест силы таинственные места отличаются некоторыми модальными оценками: в местах силы человек способен на двунаправленную коммуникацию, в результате воздействия особой энергии он усиливает собственный «биоэнергетический» и оккультно-эзотерический потенциал, иными словами — получает для себя пользу. В таинственных местах человек оказывается только реципиентом некоего воздействия извне, которое побуждает его искать причину происходящего с ним, но какой-либо иной пользы не приносит.

Психологически интерес к таинственным местам, даже чисто теоретический, провоцируется самой их неясностью, что формирует установку на познание или имитацию такового в виде интереса, сбора данных, включая хаотичный газетный и интернет-материал.

Разновидностью таинственных мест следует признать проклятые места. Последние выступают как особые топосы, пребывание в которых для человека является потенциально опасным. Таковыми часто считаются места, связанные с деятельностью демонических сил, колдунов, ведьм, великих грешников, равно как места, на которые наложены проклятия.

Еще одной разновидностью таинственных мест следует признать места массовых казней. Маркированные семиотикой смерти, они зачастую воспринимаются людьми в соответствии с некрофобскими представлениями культуры повседневности. Отметим, что герменевтика подобных топосов часто апеллирует к паранаучным концептам, в частности к лженаучной гипотезе о том, что в момент насильственной смерти человек выделяет особый тип энергии.

Места-убежища. Представляют особый интерес, поскольку зачастую обладают инвертированной семантикой и прагматикой: в этих местах может не пребывать священная сила, а отсутствовать сила нечистая, как напрямую, так и в виде посредников. Убежища, упомянутые в Библии, Библейские убежища были нередко связаны с Иерусалимским храмом, где возможность такого убежища была предусмотрена, откуда происходит и существовавшая одно время практика прятаться в христианских храмах как на официально неприкосновенной территории. Чисто казуально попытки найти последнее прибежище в храме наблюдаются вплоть до сегодняшнего дня. Сценарии бегства от непотребства встречаются в Библии многократно; исход Лота и предписания выйти и бежать, включая и собственную семиотику; весьма насыщен перемещениями, особенно разного рода бегством Апокалипсис — и это лишь наиболее известные примеры. В то же время бегство как реакция на определенные стимулы — весьма распространенный тип поведения человека, более того, человеком оно вовсе не ограничивается, встречается в природных биологических сообществах.

Особую роль места убежища занимают в эсхатологическом дискурсе [16], причем как в религиозном, так и в чисто светском, породившем, в частности, целую субкультуру «выживальщиков». Нередко встречаются смежные, синкретичные варианты. Такое бегство мотивировано двояко, причем мотивация может объединяться: осознание невозможности пребывания «в нечистом и обезбоженном» и осознание опасности, грозящей человеку и его близким. Опасность, в свою очередь, может выступать как ущерб благополучию, здоровью, жизни или как угроза вечному спасению. Последнее из-за своей принципиальной важности способно привести к паническому бегству или созданию продуманных проектов самого радикального свойства, включая особые поселения. «Экопоселения», популярные у ряда НРД и некоторых оккультно ориентированных людей являются скрыторелигиозным вариантом все того же бегства.

Отдельного рассмотрения требует «бегство» из города, когда местом перемещения становится или индивидуальное поселение, или деревня. Деревня выступает как ставшая традиционной оппозиция городу, хотя при выборе для себя и рекомендаций другим (существуют специальные ютуб-каналы, регулярно призывающие к переселению в деревню и дающие советы, как это легче сделать) происходит рационализация таких представлений и мотивов, которые на деле чаще оказываются мифологизированными. Наиболее прост и житейски рационален вариант представления о том, что вне города можно будет отсидеться, затянув время. Но даже у старообрядцев это получалось плохо, отсюда частые коллективные суициды (ср. напр.: [2]), показывающие провал этих замыслов. Кроме того, в современном мире даже отдаленное поселение легко обнаружить с помощью информационных технологий, а преодолеть расстояние до него, равно как и тяжелую для передвижения местность — малопроблематично при уровне современной техники. Экомифология (как в светском, так и религиозном изводе) игнорирует и естественную общность ресурсов (вроде водных путей, мирового океана), так и изменения, внесенные глобализацией. Локальных загрязнений в современном мире очень мало, речь обычно идет лишь о степени загрязнения. Прimitивная натуропатия в качестве альтернативы городской медицине вряд ли заслуживает серьезного рассмотрения. Просто беглец по религиозным мотивам воспримет смерть от болезни как волю Бога и даже избавительный дар, позволяющий, например, избежать самоубийства перед лицом приближающейся антихристовой силы (сообщения о случаях таких суицидов встречались, но достоверность их самих и сообщаемых подробностей пока не ясна). Однако религиозное бегство стало интенсивно осваивать

светские по своему генезу технологии «выживальщиков». Представления о принципиальных отличиях деревенского (а еще лучше выделенного среди дикой природы для использования конкретными лицами) пространства от городского в санитарном плане также в значительной степени мифологичны. В некоторых случаях отдаленные поселения защищены лучше, но серьезный разговор возможен только с учетом специфики болезни, ее передачи и т. д., без этого неизбежно скатывание в голословную декларативность. Так, врачи, практиковавшие на рубеже прошлого-позапрошлого веков в сельской местности, были осведомлены о степени распространения среди их пациентов инфекционных болезней, включая и социальные, подчас на поздних стадиях (например, С.С. Юдин: [30]). Имеются упоминания о болезнях, давно имеющих в медицине характер маркеров нравственного уровня, это относится, например, к венерическим заболеваниям и в немалой мере определяет динамику их распространения. С другой стороны, инфицированию может способствовать архаичный уклад быта, дефицит индивидуального белья, полотенец, а также принятие пищи из общей посуды, в результате чего возможны вспышки заболеваний, охватывавшие целые семьи. Конечно, логика мифологизации подскажет объяснение, обвиняющее город в заносе ряда инфекционных болезней, особенно в ситуации усиленной миграции после эпохи Великих реформ. Сложность с отправлением церковного культа в деревне решается довольно легко по «старообрядческой логике», согласно которой подлинного богослужения все равно уже нигде нет, а собственные обряды можно скомпоновать самим. Нами отмечена интересная тенденция: и в деревнях учащаются случаи недоверия к местному духовенству, хотя раньше подобные упреки если и раздавались, то в основном в адрес духовенства городского, где отыскивали «тайных грешников», «тайных латинян» и так далее. Так что даже наличие в деревенской местности храма может уже не быть решающим доводом при эсхатологическом бегстве — храм безблагодатен, духовенство нелегитимно. Наконец, изолированность деревни зависит от уровня развитости продуктов информационных технологий, в частности, интернетизации. Вопрос о степени их распространения и региональных особенностях потребовал бы отдельного исследования, но сегодняшний тренд на вовлечение деревни во всеобщее информационное пространство вполне отчетлив. Некоторое его сдерживание может объясняться миграцией в город молодежи, для которой указанные технологии уже являются обычной частью жизни.

Вариантом бегства в святое место является бегство в монастырь. При этом оно может быть и актом отречения от прежней жизни, и попыткой уйти под покров святого места. В эсхатологической ситуации это стремление многократно усиливается. Отсюда существующее ранжирование, выделяющее «сильные» в этом отношении монастыри, напр., Серафимо-Дивеевскую пустынь с ее известной канавкой. Однако и здесь наблюдается динамика в виде появления слухов и «откровений» о том, что из очередного монастыря ушла святость, что там поселились бесы, все испортили колдуны, таинства больше не совершаются и так далее. «Все телефонные переговоры в Дивеево прослушиваются ежесекундно. В женском монастыре матерные слова в среде рабочих как норма. В списке благодетелей монастыря «массоны» (так в оригинале — авт). На территории монастыря сожжены труды великого подвижника благочестия преподобного Иосифа Волоцкого <...> Колдунов в округе пруд пруди» [34].

Отдельного рассмотрения заслуживает выявленная нами мифологема убежища-«домика с участком», с «курами, козочкой, огородиком» [35], оформляющаяся в анти-урбанистских проектах и у вполне светских людей — в этом случае такой домик мыслится как убежище от неких «катастроф», последствий экологического кризиса

и подобного. Интересно, что она популярна среди людей в полной мере городских, с реалиями деревенской жизни или вообще жизни в «диких» условиях чаще не знакомых. Адепты, транслирующие данную мифологему, демонстрируют интересное явление, близкое к аффективному сужению восприятия, когда страх блокирует осознание очевидных вещей, как-то: домик может оказаться в зоне «катастрофы», если она будет масштабной; обработка участка при этом «домике», сбор и охрана урожая (и вообще хозяйственные циклы), будут очень трудоемкими и ненадежными. «Покупайте домик у реки или родника, копайте колодец, сажайте вербу возле него. Выращивайте съедобные травы: топинамбур, сныть, крапиву, хвощ, кислицу, пырей, тысячелистник, одуванчик, лопух и другие. Потому что придет такое время, когда из голодных городов на деревню обрушится “десант” вооруженных людей в поисках еды. А тут, как на беду, в огороде уже созрел урожай картошки. Надо бы не сопротивляться, выкопать картошечку, да самому и погрузить в машины разбойников, но нет! Немудрый человек будет защищать свое добро, и скорее всего, расплатится за это свинцом. А трава в огороде, кому она нужна?» [40]. Проблема возможности легкого обнаружения поселений людей, бежавших от «антихристовой власти», легко решается благодаря апелляции к сверхъестественному: «Своих Бог уберезет. Они будут жить небольшими поселениями. Поначалу они потерпят тяготы и лишения, а затем они будут жить свободно, потому что их Бог будет закрывать, и они будут невидимы этим нечистым силам. Потому что зомбированные полицейские, они не будут видеть ни дома этого, ни человека, ни где человек укрылся [37]. Успешно воспроизводится сценарий бегства ранних старообрядцев.

В религиозном варианте мифологемы акцентируется выращивание пищевых культур как «своих», не «зараженных жидо-масонами» и не помеченных антихристом. В светском варианте мифологема вошла в общее поле «выживальщицкой субкультуры» при отсутствии ответа: а чем, собственно, закончится такое отсиживание, и как долго оно будет длиться. Будет очень интересным лонгитюдное наблюдение над динамикой миграции этой мифологемы в семиосфере.

Места, метонимически связанные с особыми религиозно значимыми событиями.

В дискурсах сакральной географии они представлены достаточно широко. Во-первых, это места погребения почитаемых подвижников. Часто особый статус подобных топосов базируется на пророчествах различной степени достоверности, но всегда он непосредственно связан личностью почитаемого подвижника: «“Приходите ко мне на могилку, как к живому, разговаривайте, как с живым, и я всегда помогу вам”, — многим говорил в свое время вырицкий старец» [38], или — «Сегодня, по прошествии многих лет, масса паломников приезжает к месту упокоения блаженной Пелагеи Захаровской, которая еще при жизни говорила: “Приходите ко мне на могилку и все мне рассказывайте. Хотя меня с вами не будет, я все услышу и постараюсь помочь...”» [36].

К числу подобных мест следует отнести и топосы, связанные с особыми агиографическими событиями: обычно это чудеса, совершившиеся по молитве святого, явления ему ангелов, святых, Богородицы. Обычно подобные места выступают в качестве центров локальной сакральной географии (например — монастыря), почитание их может строиться по образцу почитания реликвий, как мы это видим на примере вышеупомянутой Дивеевской канавки.

Часто в дискурсе представлены сложные случаи, когда места, метонимически связанные с особыми религиозно значимыми событиями, одновременно выступают в качестве мест спасения. В качестве наиболее характерного примера приведем знаме-

нитую мифотеологему о семи храмах, которые не будут никогда осквернены антихристом. Это:

- Зарайск — храм в честь Благовещения Пресвятой Богородицы, Рязанская Епархии;
- Дивеево — Храм в честь Иконы Казанской Божией Матери;
- Храм г. Почаев;
- Село Липки — храм в честь Св. Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова (там потом будет монастырь), недалеко от села Захарово, Вороньи выселки, где находится могила Блаженной Девы Пелагеи Захаровской, Рязанской Епархии;
- Санакарсы — село Ковыляй, монастырь, восстановленный с помощью схиегумена Иеронима (убиенного);
- Пюхтицы;
- Храм с. Колюпаново [34].

Каждый из перечисленных храмов является или «объявляются» крупным духовным центром с богатой историей. Уже сам факт помещения какого-либо топоса в один ряд с Дивеево, Зарайском, Пюхтицами придает ему особую сакральную значимость, метонимизируя его в качестве особой святыни: часто именно таким образом достигается эффект завышенной валидности. Данные представления в наиболее разработанном, детализированном виде представлены в фундаменталистских и псевдофундаменталистских субкультурах [5].

В качестве вырожденного варианта можно привести топосы с определенными совпадениями фоносемантических компонентов названий. Так, одно из меропрятий Богородичного Центра в Твери проходило под лозунгом «Тверь — в небеса дверь».

Перечисленные места могут рассматриваться одновременно и в качестве мест спасения, поскольку:

Полошка блаженная говорила вот что: «Во время гонений — накануне воцарения антихриста — будут сохранены чудесным образом немногие храмы! Пойдут, к примеру, вооруженные головорезы изгонять православных священников, чтобы на их место поставить еретиков, да ничего не выйдет!.. Как только дойдут они до определенной Богом черты, так замертво и упадут! Когда же опять наберут отчаянных богборцев и пошлют второй раз, то и их на той же линии настигнет смерть! Тут уж они устроятся, все следы уберут без огласки и к той границе приближаться уже не будут³... Только снаружи будут лютовать! Так — по милости Божией — в этих избранных храмах и будут совершаться Его Таинства!» [34].

Особой разновидностью, не укладывающейся полностью в нашу типологию, являются некрополи, отношение к которым может быть очень варибельным и не всегда рационализированным [9]. Некрополь может относиться к любому из четырех топологических типов и даже одновременно сочетать в одном топологическом объекте несколько признаков. Например, роль может играть наличие могил праведников, канонизированных святых, людей с доброй репутацией (врачи), «колдунов», людей с «дурной репутацией», странных и необычных захоронений, порождающих разнообразные биографические и этиологические мифы⁴, наконец, захоронений, придающих неоднозначно маркированную помощь или просто получившие семантику дурных, но способных оказать помощь, выполнить желание и т. п. В отношении некрополя порой

³ Возможно, данный текст вдохновлен: 4 Цар. 1: 9-12.

⁴ Очень характерная подборка, спровоцировавшая журналистское расследование, приведшее к снятию ореола тайны: [35].

существует даже дифференциация кладбищенского воровства и вандализма. Трогать некоторые могилы считается опасным или просто «западло». Неопределенность приводит к поведенческому сценарию «посещать только при серьезной необходимости». Странность порой вытекает из наличия необычных надгробий, таинственность которых могла быть легко объяснена из контекста событий захоронения и обустройства могилы, но является прочно утерянной, что успешно генерирует и мифы, и эмоционально окрашенную характеристику. Случайные события криминального характера, произошедшие на территории некрополя, могут получать причинно-следственное объяснение, исходя из общей характеристики данного места.

Также нами неоднократно фиксировались семантически неопределенные отзывы об определенных некрополях («дурное», «неспокойное») с выводом: «запрещу себя на этом кладбище хоронить; куда угодно, но только не на это».

Как инвертированные варианты указанных топографических единиц существуют:

- Места негативных и вредоносных сил.
- «Проклятые места» — о них было сказано выше.
- Вредоносные места или места, где «защита» подается заведомо сомнительными или демоническими силами.
- Места, метонимически связанные с событиями или жизнью «врагов веры», еретиков, колдунов.

* * *

Проведенные нами исследования позволяют сделать вывод о том, что дискурс заповедных мест с одной стороны формируется в результате функционирования механизмов мифотеологической герменевтики, свойственной народной религиозности, а с другой стороны он оказывается способным порождать мифологический нарратив. Рассказы о посещении заповедных мест и сопряженные с этими посещениями переживания различных событий и состояний активно мифологизируются и становятся источниками формирования новой семантики и семиотики сакральной географии.

Список литературы

Исследования

- 1 *Александрова-Осокина О.Н.* Вопросы геопоэтики в современном литературоведении // Научный диалог. 2020. № 5. С. 216–241. DOI 10.24224/2227-1295-2020-5-216-241
- 2 *Булацель П.Ф.* Исследования о самовольной смерти / П.Ф. Булацель. М.: Книга по требованию, 2014. 218 с.
- 3 *Быстров В.Ю., Дудник С.И., Камнев В.М.* Русская религиозная геософия: опыт историко-философской реконструкции // Социологическое обозрение. 2016. Т. 15. № 3. С. 150–172. DOI 10.17323/1728-192X-2016-3-150-172.
- 4 *Волков С.Н.* Пензенская земля в аспекте сакральной географии // Сборники конференций НИЦ Социосфера. 2012. № 42. С. 85–90.
- 5 *Головушкин Д.А.* Религиозный фундаментализм / религиозный модернизм: концептуальные противники или амбивалентные феномены? // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: «Богословие. Философия». 2015. № 1. С. 87–97.

- 6 *Гритчина Ю., Мустафина Н., Логинова Н.* Сакральная география Язулы // Исследователь / Researcher. 2020. № 4 (32). С. 356–363.
- 7 *Давыдов И.П.* Храм и ритуал: социальные функции священного. СПб.: Русская христианская гуманитарная академия, 2021. 453 с.
- 8 *Домников С.Д.* Мать-Земля и Царь-Город. Россия как традиционное общество. М.: Алетея, 2002. 672 с.
- 9 *Касимов Р.Х.* Геософия в составе теории локальных цивилизаций // Теория и практика общественного развития. 2015. № 19. С. 164–166.
- 10 *Лебедев В.Ю.* К вопросу о типологии культур и особенностях религиозного праксиса // Религия. Церковь. Общество. Вып. 2. СПб.: Любавич, 2013. С. 39–51.
- 11 *Лебедев В.Ю.* Некрополи Центральной России как объект исследования // Вестник славянских культур. 2012. № 1. С. 5–11.
- 12 *Лебедев В.Ю.* Религиозный ритуал западного христианства: культура, традиция, семиотика (XVI–XX вв.). Тверь: ГЕРС, 2008. 328 с.
- 13 *Липатова А.П.* Сакральная география как система: вопрос о статусе сакрального объекта // Научный диалог. 2018. № 11. С. 103–112. DOI 10.24224/2227-1295-2018-11-103-112. EDN YOWSIH
- 14 *Липатова А.П.* Сакральная география Ульяновского Присурья // Традиционная культура. 2018. Т. 19. № 5S. С. 154–165.
- 15 *Лобач В.А.* Сакральная география белорусского Подвинья: типология, актуальное состояние и перспективы исследования // Псковский регионологический журнал. 2019. № 2 (38). С. 22–35.
- 16 *Мелютин М.Н., Попова Л.Д., Терехин Н.М.* Сакральная география и иеротопия Русского Севера. М.; Архангельск: Солти, 2016. 231 с.
- 17 *Миронов М.П., Банных С.Г., Емельянов Б.В.* Геософия русской мысли. Екатеринбург: Уральский ин-т государственной противопожарной службы МЧС России, 2009. 156 с.
- 18 *Мицевич А.В.* Республика Хакасия как субъект сакральной географии // Актуальные проблемы истории, политики и права: сб. ст. V Всерос. научн.-практич. конф., Пенза, 16–17 ноября 2017 года. Пенза: Пензенский государственный аграрный ун-т, 2017. С. 96–100.
- 19 *Нам Е.В.* Роль числовой символики в шаманской космологии и в процессе коммуникации между мирами (на материалах Сибирского региона) // Вестник Кемеровского государственного университета. 2016. № 1 (65). С. 29–33.
- 20 *Окладникова Е.А.* Сакральная география: исследовательские подходы // Сакральный ландшафт: традиции и современные проблемы: тезисы Межвузовской научно-практической конференции, Якутск, 9 апреля 2010 г. Якутск: Якутский государственный ун-т им. М.К. Аммосова, 2010. С. 5–6.
- 21 *Петров Д.Д.* Сакральная география восточных районов Архангельской области: автореф. дис. ... канд. историч. наук. М., 2015. 22 с.
- 22 *Польская С.А.* «Места силы» в сакральной географии французского средневековья // Мистико-эзотерические движения в теории и практике: сакральная география в философии, культурологии, религиоведении: сб. мат. Десятой всерос. научн. конф. с междунар. участием, Ставрополь, 23–25 апреля 2019 года. Ставрополь: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2020. С. 121–129.
- 23 *Прилуцкий А.М.* Эсхатологическая мифологема сакрального убежища в дискурсах православных субкультур // Вестник Северного (Арктического) федераль-

- ного университета. Серия: «Гуманитарные и социальные науки». 2019. № 3. С. 128–136.
- 24 Путеводитель по таинственным и загадочным местам России / под ред. И.В. Резько. Минск: Харвест, 2007. 304 с.
- 25 Сакральная география: энцикл. святилищ и мест силы / сост. Д.В. Громов. Екатеринбург: Ультра. Культура, 2005. 637 с.
- 26 Сафатова Е.Ю. Сакральная география Руси-России: семиотика пространства (на материале «путешествия по святым местам русским» А.Н. Муравьева) // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2009. № 9 (87). С. 151–155.
- 27 Теребихин Н.М. Геософия и сакральная география как проектно-ориентированные направления исследования в области этнокультурологии народов Северной Евразии // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: «Гуманитарные и социальные науки». 2012. № 1. С. 80–87.
- 28 Товбин К.М. Архетип «сокровенного града» в символическом пространстве старообрядчества // Культурная и гуманитарная география. 2013. Т. 2. № 2. С. 153–158.
- 29 Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического / В.Н. Топоров. М.: Прогресс-Культура, 1995. 624 с.
- 30 Юдин С.С. Воспоминания. М.: ТОНЧУ, 2012. 688 с.
- 31 Юнг К.Г. Психология переноса / К.Г. Юнг. М.: Медков, 2016. 240 с.
- 32 Юнг К.Г. Человек и его символы / К.Г. Юнг. М.: Медков, 2016. 352 с.
- 33 Keighren Innes M. Geosophy, imagination, and terrae incognitae: exploring the intellectual history of John Kirtland Wright // Journal of Historical Geography. 2005. Vol. 31. № 3. P. 546–562.

Источники

- 34 В конце времен останется на белом свете только семь храмов // Близ при дверях, у последних времен URL: <http://preddvermi.ru/viewtopic.php?id=291> (дата обращения: 10.07.2023).
- 35 Востроилова Т. Жизнь, смерть и любовь Кати Иванцовой. О чем молчит мрачный Реквием на Киновеевском кладбище // Фонтанка.ру URL: <https://www.fontanka.ru/2021/12/25/70333319/> (дата обращения: 11.10.2023).
- 36 Матушка Матрона: «Все, все приходите ко мне и рассказывайте, как живой, о своих скорбях, я буду вас видеть, и слышать, и помогать вам» // Нет проблем. И не будет. URL: <http://netprob.ru/interesnoe/matushka-matrona-vse-vse-prihodite-ko-mne-i-rasskazyvajte-kak-zhivoj-o-svoih-skorbyah-ya-budu-vas-videt-i-slyshat-i-pomogat-vam.html> (дата обращения: 10.07.2023).
- 37 Православные старцы: пророчества и о спасении в последние дни // Чистый интернет URL: http://www.logoslovo.ru/forum/all/topic_9634/ (дата обращения: 11.08.2023).
- 38 Пророчества преподобного Серафима Вырицкого // Церковь Успения Богородицы усадьба Демьяного г. Клин URL: <http://klin-demianovo.ru/http://klin-demianovo.ru/analitika/83111/prorochestva-prepodobnogo-serafima-vyiritskogo/> (дата обращения: 10.07.2023).
- 39 Это надо знать: «Тучи над нашим родным Дивеево» // Про наше Дивеево. URL: http://voliaboga.narod.ru/nado_znati.htm (дата обращения: 10.07.2023.).
- 40 Эшелон // Литературно-исторический клуб РусичЪ. URL: <https://likorg.ru/post/eshelon> (дата обращения: 10.07.2023).

© 2024. Vladimir Yu. Lebedev
Tver, Russia

© 2024. Alexander M. Prilutskiy
St. Petersburg, Russia

SANCTUARIES IN THE DISCOURSES OF SACRED GEOGRAPHY

Acknowledgements: The research was supported by an internal grant from A.I. Herzen Russian pedagogical university (project № 26BГ).

Abstract: The paper explores the phenomenon of sanctuaries from the perspective of religious semiotics. The authors have identified the ambivalence of the perception of a mystical place by folk religion: a mystical place can be simultaneously perceived both as a topos in which ritual is performed, and as an object of worship. At the same time, stable ritualogemes of veneration of mystical places are developed, forming elaborate ritual complexes. Analysis of the mytho-semiotic specificity of narratives about sanctuaries made it possible to propose their typology: places of power, mysterious places, places of refuge, places metonymically associated with special religiously significant events. Special areas that are dangerous and harmful to humans are considered separately. The study includes analyzing of basic mytheologemes that form the discourse of sacred geography. It has been proven that the narrative about sanctuaries is not only formed as a result of the functioning of the mechanisms of mythological hermeneutics characteristic of folk religiosity, but also turns out to be capable of generating new mythological plots. At the same time, a religious studies analysis of the specifics of sacred sites revealed the impossibility of their unambiguous confessional identification due to the presence of syncretic mythologemes in their interpretation. Stories about visiting sacred places and the experiences of various events and states associated with these visits are actively mythologized and become sources for the generating of new semantics and semiotics of sacred geography.

Keywords: Sacred Geography, Places of Power, Sacred Sites, Black Places, Damned Places, Semiotics of Religion, Folk Faith, Folk Eschatology.

Information about the authors:

Vladimir Yu. Lebedev — PhD in Philosophy, Docent, Professor, Professor 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. Prilutskiy — 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: July 11, 20223

Approved after reviewing: December 30, 2023

Date of publication: June 25, 2024

For citation: Lebedev, V.Yu., Prilutskiy, A.M. “Sanctuaries in the Discourses of Sacred Geography.” *Vestnik slavianskikh kul'tur*, vol. 72, 2024, pp. 9–24. (In Russ.)
<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-9-24>

References

- 1 Aleksandrova-Osokina, O.N. “Voprosy geopoetiki v sovremennom literaturovedenii” [“Issues of Geopoetics in Modern Literature”]. *Nauchnyi dialog*, no. 5, 2020, pp. 216–241. (In Russ.)
- 2 Bulacel', P.F. *Issledovaniya o samovol'noj smerti* [Research on Unauthorized Death]. Moscow, Kniga po trebovaniyu Publ, 2014. 218 p. (In Russ.)
- 3 Bystrov, V., Dudnik, S., Kamnev, V. “Russkaia religioznaia geosofia: opyt istoriko-filosofskoi rekonstruktsii” [“Russian Religious Geosophy: History-philosophical Reconstruction Experience”]. *Sotsiologicheskoe obozrenie*, no. 15 (3), 2016, pp. 150–172. (In Russ.)
- 4 Volkov, S.N. “Penzenskaia zemlia v aspekte sakral'noi geografii” [“Penza Region in the Aspect of Sacred Geography”]. *Sborniki konferentsii NITs Sotsiosfera* [Proceedings of Research Center “Sociosphere”], no. 42, 2012, pp. 85–90. (In Russ.)
- 5 Golovushkin, D.A. “Religiozniy fundamentalizm / religiozniy modernizm: kontseptual'nye protivniki ili ambivalentnye fenomeny?” [“Religious Fundamentalism / Religious Modernism: Conceptual Adversaries or Ambivalent Phenomena?”]. *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta*, Series 1: “Bogoslovie. Filosofiya” [Bulletin of St. Tikhon Orthodox University], no. 1 (57), 2015, pp. 87–97. (In Russ.)
- 6 Gritchina, Iu., Mustafina, N., Loginova, N. “Sakral'naia geografiya Iazuly” [“Sacred Geography of Yazula”]. *Issledovatel' / Researcher*, no. 4 (32), 2020, pp. 356–363. (In Russ.)
- 7 Davydov, I.P. *Khram i ritual: sotsial'nye funktsii sviashchennogo* [Temple and Ritual: Social Functions of the Sacred]. St. Petersburg, Russian Christian Humanitarian Academy Publ., 2021. 453 p. (In Russ.)
- 8 Domnikov, S.D. *Mat'-Zemlia i Tsar'-Gorod. Rossiya kak traditsionnoe obshchestvo* [Mother-Earth and Tsar-City. Russia as a Traditional Society]. Moscow, Aleteia Publ, 2002. 672 p. (In Russ.)
- 9 Kasimov, R.Kh. “Geosofia v sostave teorii lokal'nykh tsivilizatsii” [“Geosophy in the Composition of Local Civilization Theory”]. *Teoriya i praktika obshchestvennogo razvitiia*, no. 19, 2015, pp. 164–166. (In Russ.)
- 10 Lebedev V.Yu. “K voprosu o tipologii kul'tur i osobennostyakh religioznogo praksisa” [“On the Question of the Typology of Cultures and the Characteristics of Religious Praxis”]. *Religiya. Cerkov'. Obshchestvo* [Religion. Church. Society], no 2, 2013, pp. 39–51. (In Russ.)
- 11 Lebedev, V.Iu. “K voprosu o tipologii kul'tur i osobennostyakh religioznogo praksisa” [“On the Question of the Typology of Cultures and the Peculiarities of Religious Praxis”] *Religiya. Cerkov'. Obshchestvo*, issue 2. SPb, 2013, pp. 39–51. (In Russ.)
- 12 Lebedev, V.Iu. “Nekropoli Tsentral'noi Rossii kak ob'ekt issledovaniia” [“Necropolises of the Central Russia as an Object of Study”]. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, no. 1, 2012, pp. 5–11. (In Russ.)
- 13 Lebedev, V.Iu. *Religiozniy ritual zapadnogo khristianstva: kul'tura, traditsiia, semiotika (XVI–XX vv.)* [Religious Ritual of Western Christianity: Culture, Tradition, Semiotics (16th – 20th Century)]. Tver', Gers Publ., 2008. 328 p. (In Russ.)

- 14 Lipatova, A.P. “Sakral'naia geografiia kak sistema: vopros o statuse sakral'nogo ob"ekta” [“Sacred Geography as a System: Issue of the Status of a Sacred Object”]. *Nauchnyi dialog*, no. 11, 2018, pp. 103–112. (In Russ.)
- 15 Lipatova, A.P. “Sakral'naia geografiia Ul'ianovskogo Prisur'ia” [“Sacred Geography of Ulyanovsk Region”]. *Traditsionnaia kul'tura*, no. 19 (5S), 2018, pp. 154–165. (In Russ.)
- 16 Lobach, V.A. “Sakral'naia geografiia belorusskogo Podvin'ia: tipologiia, aktual'noe sostoianie i perspektivy issledovaniia” [“Sacred Geography of Belorussian Podvinya: Typology, Current State and Perspectives of Research”]. *Pskovskii regionologicheskii zhurnal*, no. 2 (38), 2019, pp. 22–35. (In Russ.)
- 17 Meliutina, M.N., Popova, L.D., Terebikhin, N.M. *Sakral'naia geografiia i ierotopiia Russkogo Severa* [Sacred Geography and Hierotopy of the Russian North]. Arkhangel'sk, Solti Publ., 2016. 231 p. (In Russ.)
- 18 Mironov, M.P., Bannykh, S.G., Emel'ianov, B.V. *Geosofia russkoi mysli* [Russian Geosophy]. Ekaterinburg, UISFS of EMERCOM of Russia Publ., 2009. 156 p. (In Russ.)
- 19 Mitsevich, A.V. “Respublika Khakasii kak sub"ekt sakral'noi geografii” [“Republic of Khakassia as a Subject of Sacred Geography”]. *Aktual'nye problemy istorii, politiki i prava: sbornik stateti V Vserossiiskoi nauchno-prakticheskoi konferentsii, Penza, 16–17 noiabria 2017 goda* [Current Issues of History, Politics and Law: Proceedings of the V Russian Scientific and Practical Conference, Penza, November 16–17, 2017]. Penza, Penza State Agricultural University Publ., 2017, pp. 96–100. (In Russ.)
- 20 Nam, E.V. “Rol' chislovoi simvoliki v shamanskoi kosmologii i v protsesse kommunikatsii mezhdru mirami (na materialakh Sibirskogo regiona)” [“The Role of Numerical Symbols in Shamanic Cosmology and in the Process of Communication between the World (based on Materials of Siberian Region)”]. *Vestnik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta*, no. 1 (65), 2016, pp. 29–33. (In Russ.)
- 21 Okladnikova, E.A. “Sakral'naia geografiia: issledovatel'skie podkhody” [“Sacred Geography: Research Approaches”]. *Sakral'nyi landshaft: traditsii i sovremennye problemy: tezisy Mezhvuzovskoi nauchno-prakticheskoi konferentsii, Iakutsk, 9 apreliia 2010 g.* [Sacred Landscape: Traditions and Modern Issues: Proceedings of the Scientific and Practical Conference, Iakutsk, April 9, 2010]. Yakutsk, Yakutsk State University Publ., 2010, pp. 5–6. (In Russ.)
- 22 Petrov, D.D. *Sakral'naya geografiya vostochnykh rajonov Arhangel'skoj oblasti* [Sacred Geography of the Eastern Regions of the Archangel Region: PhD Thesis Summary]. Moscow, 2015. 22 p. (In Russ.)
- 23 Pol'skaia, S.A. “‘Mesta sily' v sakral'noi geografii frantsuzskogo srednevekov'ia” [“‘Places of Power' in the Sacred Geography of the French Middle Ages”]. *Mistiko- ezotericheskie dvizheniia v teorii i praktike: sakral'naia geografiia v filosofii, kul'turologii, religiovedenii: sbornik materialov Desiatoi vserossiiskoi nauchnoi konferentsii s mezhdunarodnym uchastiem, Stavropol', 23–25 apreliia 2019 goda* [Mystical-esoteric Movements in Theory and Practice: Sacred Geography in Philosophy, Cultural Studies, Religious Studies: Proceedings of the X Russian Scientific Conference with International Participation, Stavropol', April 23–25, 2019]. Stavropol, Russian Christian Humanitarian Academy Publ., 2020, pp. 121–129. (In Russ.)
- 24 Prilutskii, A.M. “Eskhatologicheskaia mifologema sakral'nogo ubezhishcha v diskursakh pravoslavnykh subkul'tur” [“Eschatological Mythology of Sacred

- Shelter in Discourses of Orthodox Subcultures”]. *Vestnik Severnogo (Arkticheskogo) federal'nogo universiteta*, Series: “Gumanitarnye i sotsial'nye nauki” [“Humanities and Social Sciences.”], no. 3, 2019, pp. 128–136. (In Russ.)
- 25 *Putevoditel' po tainstvennym i zagadochnym mestam Rossii* [Guide to Mysterious and Enigmatic Places in Russia] ed. by I.V. Rez'ko. Minsk, Harvest Publ., 2007. 304 p. (In Russ.)
- 26 *Sakral'naia geografiia: entsikl. sviatilishch i mest sily* [Sacred Geography. Encyclopedia of Sanctuaries and Places of Power], comp. D.V. Gromov. Yekaterinburg, Ul'tra, Kul'tura Publ., 2005. 637 p. (In Russ.)
- 27 Safatova, E.Iu. “Sakral'naia geografiia Rusi-Rossii: semiotika prostranstva (na materiale ‘puteshestviia po sviatym mestam russkim’ A.N. Murav'eva)” [“Sacred Geography of Rus'-Russia: Semiotics of Space (Based on the ‘Travel to the Russian Holy Places’ by A.N. Muravyev)”]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta*, no. 9 (87), 2009, pp. 151–155. (In Russ.)
- 28 Terebikhin, N.M. “Geosofia i sakral'naia geografiia kak proektno-orientirovannye napravleniia issledovaniia v oblasti etnokul'turologii narodov Severnoi Evrazii” [“Geosophy and Sacred Geography as Project-oriented Research Directions in the Field of Ethnoculturology of the Peoples of Northern Eurasia”]. *Vestnik Severnogo (Arkticheskogo) federal'nogo universiteta*, Series: “Gumanitarnye i sotsial'nye nauki” [Bulletin of the Northern (Arctic) federal university, Series “Humanities and Social Sciences”], no. 1, 2012, pp. 80–87. (In Russ.)
- 29 Toporov V.N. *Mif. Ritual. Simvol. Obraz: Issledovaniya v oblasti mifopoeticheskogo* [Ritual. Symbol. Image: Research in the Field of Mythopoeic] Moscow, Progress-Kul'tura Publ, 1995, 624 p. (In Russ.)
- 30 Tovbin, K.M. “Arkhetip ‘sokrovennogo grada’ v simbolicheskom prostranstve staroobriadchestva” [“Archetype of ‘Sacred City’ in the Symbolic Space of the Old Belief”]. *Kul'turnaia i gumanitarnaia geografiia*, no. 2 (2), 2013, pp. 153–158. (In Russ.)
- 31 Iudin, C.S. *Vospominaniia* [Memories]. Moscow, TONCHU Publ., 2012. 688 p. (In Russ.)
- 32 Yung K.G. *Psihologiya perenosa* [The psychology of the Transference] Moscow, Medkov Publ, 2016. 240 p. (In Russ.)
- 33 Yung K.G. *Chelovek i ego simvoly* [Man and his Symbols] Moscow, Medkov Publ, 2016. 352 p. (In Russ.)
- 34 Keighren, Innes, M. “Geosophy, Imagination, and Terrae Incognitae: Exploring the Intellectual History of John Kirtland Wright.” *Journal of Historical Geography*, vol. 31, no. 3, 2005, pp. 546–562. (In English)

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-25-40>

УДК 821.161.1-32(091)"18":32.001

ББК 83.3(2=411.2)52-8Салтыков-Щедрин М.Е.,43 + 66.1(2)522-8

Научная статья / Research article



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

© 2024 г. И.Ю. Роготнев
г. Пермь, Россия

К ИСТОЛКОВАНИЮ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ М.Е. САЛТЫКОВА-ЩЕДРИНА

Аннотация: Цель предпринятого исследования — выяснить базовые особенности политического мышления М.Е. Салтыкова и описать их в категориях политической критики культуры. Обзор специальной литературы показывает, что однозначное отнесение писателя к одной из общественно-политических партий его эпохи не представляется возможным: Салтыков не столько проводит ту или иную программу общественных преобразований, сколько исследует мыслящего субъекта в политической действительности. Можно считать установленным, что в творчестве Салтыкова осуществляется не трансмиссия идеологических смыслов, но скорее критика общественной идеологии. Представляется важным, однако, учитывать партийную ориентированность салтыковской публики: сатирик обращается к читательскому сообществу, с сочувствием воспринимающему демократические и эгалитарные идеи. Для анализа салтыковских текстов предлагается использовать ряд категорий политической герменевтики — дихотомии: идеология / философия, мысль классическая / мысль неклассическая, экзотерическое / эзотерическое. Материалом для анализа выступили две сатирические сказки: «Карась-идеалист» и «Здравомысленный заяц», — которые рассматриваются как тексты, близкие в жанровом отношении «мениппеям» Ф.М. Достоевского. В «Карасе-идеалисте» обнаруживается идейный конфликт между классическим и неклассическим философскими подходами, в эзотерическом плане текста утверждается торжество «макиавеллистской» позиции. В сказке «Здравомысленный заяц» можно выявить диспут идеолога и политического философа; парадоксальным, в контексте салтыковских демократических деклараций, является то, что место идеолога занимает угнетенный (раб), а место политического философа, то есть взыскающего истины субъекта, — господин. В заключении предлагается размышление о метафизическом контуре салтыковский политической мысли: политическая теология русского сатирика сосредоточена на эсхатологическом моменте как разрешении политических коллизий.

Ключевые слова: Салтыков-Щедрин, политическая философия, герменевтика, мениппея, идеология.

Информация об авторе: Илья Юрьевич Роготнев — кандидат филологических наук, Пермский государственный национальный исследовательский университет, ул. Букирева, д. 15, 614068 г. Пермь, Россия.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7053-6180>

E-mail: rogotnev05@mail.ru

Дата поступления статьи: 12.12.2023

Дата одобрения рецензентами: 01.06.2024

Дата публикации: 25.06.2024

Для цитирования: Роготнев И.Ю. К истолкованию политической философии М.Е. Салтыкова-Щедрина // Вестник славянских культур. 2024. Т. 72. С. 25–40.

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-25-40>

Не вызывает сомнений, что проблематика сатиры М.Е. Салтыкова носит по преимуществу политический характер. Традиционные этические темы: верность принципам, сохранение личного достоинства, стыд — нередко освещаются писателем в связи с политическими конъюнктурами (структурами политического момента), например в «Современной идиллии» и «Письмах к тетеньке». Представление о том, что практически во всех салтыковских текстах 1880-х гг. доминирует морально-этическая проблематика [4, с. 12; 15, с. 96], требует уточнения: этическое в произведениях этого периода разворачивается как измерение политического. Между тем, нам неизвестны опыты последовательной интерпретации салтыковской прозы в категориях критики и герменевтики политической культуры, таких как *идеология, политическая философия, политическая теология*.

В настоящей работе предпринят анализ текстов Салтыкова в терминах политической философии; в частности, мы опираемся на герменевтические идеи Лео Штрауса. Политическое, вслед за Карлом Шмиттом и рядом других теоретиков, мы склонны понимать как антагонистический аспект общественной жизни — как социальные ситуации, в которых обнаруживается *несогласие* (Ж. Рансьер) [21], имеет место позиционирование людей в качестве *нас* и *их* (Ш. Муфф) [17], *друзей* и *врагов* (К. Шмитт) [31]. Во всяком случае, этот момент тематизирован самим Салтыковым в целом ряде политико-философских сказок, в которых дискутируется фундаментальный характер социального антагонизма (базовый конфликт салтыковских текстов может быть описан, например, в категориях *элиты* и *массы* [24]). Эти сказки-дискуссии, сказки-диалоги выступают основным материалом нашего анализа.

1. Политическая позиция Салтыкова

Известно, что в литературоведении советского периода Салтыков был представлен как последовательный материалист, демократ и социалист. Подчас философские взгляды Салтыкова комментировались в терминах исторического материализма [13], иногда этот подход воспроизводится в новейшей академической периодике [11]. Между тем, общим местом современного салтыковедения стала заявка на ревизию устоявшихся определений политических и философских позиций писателя. Салтыкова рассматривают, например, как «оригинального религиозного мыслителя» [16, с. 140], чьи взгляды на историю во многом близки к идеям Н.Я. Данилевского. Среди главных ориентиров писателя называют «установление в стране правового порядка» [10, с. 287], представляя писателя скорее умеренным реформистом, чем социал-демократом. Сходная точка зрения прослеживается и в новейшей биографии Салтыкова [9].

Мы разделяем точку зрения, согласно которой «партийная» принадлежность Салтыкова остается вопросом дискуссионным. Исследователями, в частности, отмечено «внешнее несоответствие между профессиональным и бытовым окружением писателя» [28, с. 83]: если журнальная деятельность Салтыкова проходила в среде более или менее радикально настроенных литераторов, то «частное окружение писателя составляли люди либеральных взглядов» [28, с. 84]. Представляются справедливыми суждения о принципиальной идеологической независимости сатирика:

Его личное мнение всегда оставалось свободно и независимо: своего творчества он не подчинял ни внешнему требованию, ни соображениям какой-либо данной тенденции (А.Н. Пыпин) [20, с. 10].

Пытаясь определить политическую платформу и идеал Салтыкова, следует указать не на результаты (конституционализм, социализм, коммунизм, буржуазная демократия), а на процесс — на самодеятельность сознательно относящегося к общественной жизни человека... (М.В. Строганов) [26, с. 49].

В приведенных суждениях, как нам кажется, отчетливо обозначен предмет зрелой салтыковской мысли — политическое поведение субъекта как носителя сознания и самосознания.

В то же время нельзя не учитывать того факта, что Салтыков связал свою литературную деятельность с определенной публикой — читателем демократических, прогрессистских изданий. Это обстоятельство представляется не менее значимым, нежели партийная (или, скорее всего, беспартийная) идентичность автора: именно публика является держателем культурного кода и моделей интерпретации, на которые ориентируется писатель. Отметим здесь, что публика — исключительно важный предмет политической теории; эта категория выступает одной из краеугольных, например, в политической философии И. Канта [35]. Мы не уверены, что знаем, какое политическое учение излагает (или, напротив, скрывает) Салтыков, но мы имеем представление о том, какой публике (или ее части) это учение адресовано, — читателям, интересующимся остро критическими, эгалитарными, в известной мере радикальными идеями.

Учитывая центральное место сознания и самосознания в политической мысли Салтыкова, естественно, что она развивается прежде всего как критика идеологии. Этот, критико-идеологический, аспект салтыковской сатиры отмечен литературоведами: предмет ее — ведущая тема, проблема, объект обличения — определен как *призрак* и *миф* [18, с. 25–82; 14; 6].

Таким образом, салтыковский текст имплицитно содержит ряд дистинкций: между публичным и несовпадающим с ним собственно авторским, между идеологией и мышлением, противонаправленным идеологии (ложным сознанием и критическим сознанием). Внимание к этим категориям позволяет вписать салтыковскую сатиру в историю политической мысли.

2. Базовые категории политического чтения

Понятие об идеологии как «ложном сознании» восходит к текстам К. Маркса и развивается в работах Д. Лукача, теоретиков франкфуртской школы (М. Хоркхаймера, Т. Адорно, Г. Маркузе), французских мыслителей второй половины XX века (Р. Барт, Л. Альтюссер), Ф. Джеймисона, С. Жижека и др. В качестве примера, раскрывающего критический взгляд на идеологию, рассмотрим концепцию левого теоретика Луи Альтюссера, который обращается к вопросу о механизме воспроизводства отношений классового господства. Согласно Альтюссеру, государство располагает аппаратом, который направлен на принуждение граждан к социальному порядку (полиция, армия, спецслужбы), этот аппарат принято называть силовым. Для воспроизводства иерархических отношений не менее важны, однако, аппараты идеологические: школа, печать, церковь, семья, парламентские партии, профсоюзы и др. Специфика идеологических аппаратов заключается в том, что они всегда множественны и слабо поддаются унификации, а также относятся преимущественно к частной сфере, однако в свете альтюс-

серовского анализа институты частной сферы, в совокупности своей обычно называемые гражданским обществом, функционально оказываются частью государственной системы [34, с. 171–207]. Таким образом, идеология рассматривается в рамках критической теории как дискурс, который сопровождает социальных индивидов во всех сферах общественной жизни и навязывает им такие нарративы и представления, которые воспроизводят отношения власти, господства, доминирования. С. Зенкин предлагает рассматривать идеологию в одном ряду с понятиями: *миф*, *предрассудок*, *симулякр* [12]. На наш взгляд, идеология в традиции критической теории скорее включает в себя названные феномены в качестве своих симптомов. Именно эту симптоматику, по-видимому, и исследовал Салтыков, называя симптомы идеологического сознания «призраками».

Философия нередко заявляла себя как проект очищения ума, критической проверки мысли. Возможен взгляд на философию как на контр-идеологический анализ, как на критику идеологического сознания [25]. Несколько упрощая положение дел, можно сказать, что философ руководствуется идеалом свободного поиска истины, в то время как идеолог — задачей захвата, порабощения ума (в том числе и не в последнюю очередь собственного ума).

Выступая с контр-идеологическими высказываниями, Салтыков сближается с дискурсом политической философии. При этом было бы затруднительно судить о близости этого писателя к конкретному философскому учению, однако, возможно, мы могли бы определить парадигмальный принцип салтыковского мышления о политическом.

Для Л. Штрауса ключевым в интеллектуальной истории является различие между философией классической (Платон, Аристотель и идущая от них линия политико-философских размышлений) и современной, неклассической, которая открывается трудами Никколо Макиавелли. Для Платона и Аристотеля базовым политическим вопросом всегда оставался вопрос о добродетели, о том, как должен выглядеть социальный мир, опирающийся на принцип общего блага. Макиавелли переворачивает политическую философию и говорит не о должном, но скорее об эффективном, о целесообразном политическом действии в рамках наличной политической реальности («реалистический подход к политическим вещам», — Л. Штраус [32, с. 70]). Классики мыслили о политике в свете универсальных категорий, в свете вечности. Неклассическая мысль «предает» высшую добродетель, во всяком случае предает ее забвению: «... нужно понизить стандарты или для того, чтобы сделать вероятным, если не несомненным, воплощение в жизнь правильного или желательного политического порядка, или для того, чтобы приобрести шанс; нужно сместить ударение с нравственного характера на общественные институты» [32, с. 43].

Вклад Макиавелли в политическую мысль был глубоко проанализирован Луи Альтюссером, для которого итальянский мыслитель — первооткрыватель нового способа видеть политическое [33]. «Так или иначе, согласно Альтюссеру, макиавеллистская революция в истории политической философии заключалась отнюдь не в основании политологической дисциплины, претендующей на наиболее объективное описание политической реальности, но в описании общих принципов конъюнктурного мышления, способствующего достижению поставленных задач при помощи наиболее эффективных средств внутри каждой конкретной политической конъюнктуры. По этой причине сам итальянский мыслитель и отказывался от поиска наилучшей формы государственного устройства, который непосредственно за пределами конкретной конъюнктуры просто лишался всякого смысла» [22, с. 78].

Если дихотомия *классическое / современное* группирует, классифицирует философские тексты, то другая штраусианская дихотомия работает внутри текста, рассекая его, раздваивая его смысл. В своей превосходной книге «Преследование и искусство письма» (“Persecution and the Art of Writing”) Штраус вводит различие *экзотерическое / эзотерическое* в политической философии. Причина этого рассечения мысли связана с тем, что «между философией и обществом никогда не наблюдалось гармонии» [36, р. 17] (перевод наш. — И.Ю.). «Философы были весьма далеки от того, чтобы быть выразителями общества или политических партий. Они отстаивали интересы философии и ничего более. Осуществляя это, они в действительности полагали, что отстаивают высшие интересы человечества. Экзотерическое [открытое, доступное всем] учение было необходимо философии для защиты» [36, р. 18] (перевод наш. — И.Ю.). Таким образом, в различных обществах разлад между миссией философии и общественными идеологиями порождает феномен «политической эзотерики».

Политический эзотеризм может быть связан не только с работой репрессивного аппарата государства, но и со своеобразной тиранией публики, со скрытым конфликтом между автором и сообществом, которое интерпретирует и оценивает его тексты. Весьма вероятно, такого рода конфликт имел место в творческой биографии Салтыкова. Политическая эзотерика этого автора дает о себе знать в феномене эзопова языка — системы иносказаний, которыми пользуется сатирик при обсуждении острых политических вопросов. Эзотеризм мы видим, разумеется, не во всяком замещении понятия/реалии более или менее прозрачной аллегорией, но скорее в многослойности эзопова языка. Относительно простую структуру иносказания мы наблюдаем в случаях типа:

Беневоленский, Феофилакт Иринархович, статский советник, товарищ Сперанского по семинарии. Был мудр и оказывал склонность к законодательству [39, т. 8, с. 279].

Этот персонаж, прославившийся сочинением бесполезных законотворческих текстов (вроде «Устава о добропорядочном пирогах печении»), самым прозрачным образом соотнесен с фигурой Сперанского, в нем типизирован определенный класс государственных деятелей Российской империи. Модель интерпретации здесь, в сущности, носит линейный характер: персонаж — исторический прототип — социальный тип; такое использование эзопова языка мы считаем экзо-терическим. Совершенно иной тип эзоповского слова представлен в образе Угрюм-Бурчеева, которого традиционно соотносят с графом Аракчеевым, а построенный им новый город Непреклонск — с аракчеевскими военными поселениями. Между тем, более существенным планом образа является его соотнесенность с Петром Великим, в пользу чего свидетельствуют аллюзии к пушкинскому «Медному всаднику», демонические черты персонажа и, например, его увлеченность проектом создания военного и торгового флота [7, с. 38; 1; 30 и др.]. Непреклонск в этой перспективе прочитывается как сатирической двойник Петербурга. Таким образом, в структуре эзоповского образа обнаруживается «ложный след», механизм защиты. Антипетровские смыслы финальной главы «Истории одного города» уведены в слой политической эзотерики, что, как нам кажется, можно связать не только с цензурными соображениями, но и с автоцензурной стратегией писателя, имеющего дело с прогресситской публикой. Примечательно, что образ Угрюм-Бурчеева однажды был истолкован в духе оппонирования революционно-демократической общественности — как «дорвавшийся до власти и пытающийся на практике осуществить свой “целый систематический бред” С.Г. Нечаев» [23, с. 50–51].

Таким образом, мы предлагаем использовать в качестве герменевтического инструментария при прочтении салтыковских текстов три пары категорий: идеология / философия, классическая / неклассическая мысль, экзотерическое / эзотерическое.

3. Анализ текстов

С.Ф. Дмитренко предложил пересмотреть отношение к циклу «Сказок» как философскому итогу салтыковского творчества: они «стали для Салтыкова мобильной формой для удовлетворения своих публицистических инстинктов. Но вскоре он потерял к ним интерес и занимался только почти механической работой подготовки уже написанного для сборника 1886 года и для собрания сочинений» [8, с. 62]. Как нам кажется, предпринятый в настоящей работе анализ все же позволяет говорить о существенном философском значении цикла в контексте литературного наследия Салтыкова.

В цикл «Сказки» (основной корпус текстов создан в 1883–1886 гг.) Салтыков включает два произведения, сюжеты которых разворачиваются вокруг политико-философской дискуссии: «Карась-идеалист» (1884) и «Здравомысленный заяц» (1885). В них можно увидеть пародию на жанр сократического диалога; в то же время обе сказки могут быть описаны как «менипповы сатиры» в бахтинской теоретической конструкции: фантастические, экстраординарные обстоятельства здесь служат средой для испытания идеи и выявления философской истины. Такое жанровое определение может вызвать возражения ввиду дискуссионного характера концепции М.М. Бахтина (см.: [5; 19]), однако наш интерес может быть сосредоточен не на мениппее в «большом времени», но на частных историко-литературных наблюдениях исследователя. М.М. Бахтин излагает концепцию мениппеи в исследовании поэтики Достоевского, в частности поэтики «Великого инквизитора» и связанных с ним глав «Братьев Карамазовых» («Братья знакомятся», «Бунт») [2, с. 175]. Достоевский — этот давний оппонент Салтыкова в своем последнем романе затевает новый раунд их литературной войны [3, с. 306–316; 27, с. 93–97] — учреждает особое «жанровое» пространство философского высказывания, и Салтыков отвечает на этот вызов.

3.1. «Карась-идеалист» (1884)

«Карась-идеалист» травестирует коренную проблему европейской политической философии:

Карась с ершом спорил. Карась говорил, что можно на свете одною правдою прожить, а ерш утверждал, что нельзя без того обойтись, чтоб не слукавить [39, т. 16, кн. 1, с. 79].

По сути, это тяжба классической и неклассической мысли — спор Платона с Макиавелли. Карась разворачивает систему классических аргументов в пользу гармоничного, справедливого, нравственно безупречного общественного строя. Основным контраргументом Ерша является эмпирическая данность (фактичность) несправедливости: «Дождись!», «Держи карман!» [39, т. 16, кн. 1, с. 81]. В частности, Ерш напоминает о существовании щуки (эзоповская аллегория социальных элит, угнетателей, власти) — факте, который развернет философскую дискуссию в новом ключе.

Щука, заявившись в заводь Карася и Ерша, вступает в диалог в качестве нового оппонента местного «идеалиста». Отметим здесь, что термин *идеалист* выступает как эзоповский эвфемизм для понятия *социалист*, однако, как многие эзоповские слова-заместители, обладает дополнительным концептуальным потенциалом — здесь слово эхообразно отсылает к обобщенным представлениям о платонизме и политической философии Платона; в эзоповской системе устанавливается связь между социализмом

и исконным (платоновским) политическим идеализмом. Возражение Щуки, на первый взгляд, сводится к известному софизму «аргумент к силе»: Щука довольно грубо обходится с оппонентом, которого берут под стражу, а перед последним раундом диспута «окунь, допрашивая, покусал ему спину и часть хвоста» [39, т. 16, кн. 1, с. 88]. Думается, однако, что салтыковскую сказку-дискуссию следует оценивать не с позиций классического риторического канона, но в духе «мениппей» Достоевского, где поступок и волевое решение персонажа входят, наряду с концептуальными аргументами, в историю поиска истины. Прикосновение Реального — телесный, тактильный контакт с социальной властью — вторгается в порядок мышления. Дискурсивное возражение Щуки заключается в том, что она не согласна с доводами оппонента — это несогласие воли, а не рассудка: «Так ты полагаешь, что я работать стану, и ты от моих трудов лакомиться будешь?» [39, т. 16, кн. 1, с. 88]. Как и в мире Достоевского (например, в «Записках из подполья»), рационально сконструированная гармония в салтыковской сказке сталкивается с волей к дисгармонии. Разница заключается в том, что Салтыков, кажется, не взыскует сверхрациональной благодати для разрешения противоречий социальной жизни.

Последний и одновременно центральный аргумент Карася, лежащий в сердцевине его утопического мышления, носит характер сугубо этический: «Знаешь ли ты, что такое добродетель?» [39, т. 16, кн. 1, с. 88] (ср. с размышлениями Л. Штрауса о статусе категории *добродетель* в классической политической мысли). В момент предъявления этого аргумента дискурс диспута коллапсирует; заявленная категория, подрывающая мышление и речь господствующего субъекта, вызывает катастрофический эффект: «Щука разинула рот от удивления. Машинально потянула она воду и, вовсе не желая проглотить карася, проглотила его» [39, т. 16, кн. 1, с. 88].

Таким образом, классическая политическая философия не находит себе места в Реальном; она не оспаривается и даже не отвергается, но попросту ничтожится, обращается в ничто. Тайнопись Салтыкова, то есть его политический эзотеризм, сказывается в ловком смещении фокуса с диспута Карась — Ерш на диспут Карась — Щука. Читатель взывается к сочувствию в отношении Карася и к возмущению в отношении Щуки. Прогрессистская публика в противостоянии интеллигенции с социальной элитой всегда выбирает сторону интеллигенции. Моральные оценки, однако, затмевают исходный философский вопрос: жить «одною правдою» или же «слукавить»? В сократическом диалоге смена оппонентов часто происходила после того, как Сократ опровергал оппонента предыдущего. (Впрочем, и у Платона мнимые или неполные опровержения оппонентов Сократа могли быть компонентом эзотерической техники; см., например, анализ Л. Штраусом фигуры Фрасимаха в «Государстве» [37, pp. 73–88]). Салтыков строит повествование таким образом, чтобы предоставить нам возможность проигнорировать исходную, рамочную мизансцену: *Карась с ершом спорил*. В зрелой салтыковской философии неклассическая мысль — макиавеллизм, «понижение стандарта», мышление «конъюнктурами» — одерживает верх над классической, то есть добродетельной, философией. Такая позиция провозглашалась Салтыковым преимущественно эзотерически — хотя бы потому, что его собственная проза приучила публику к чувству негодования, к бескомпромиссному моральному осуждению зла. В прямых публицистических высказываниях Салтыков, наоборот, подвергает компромиссы, сделки с конъюнктурными силами суровому моральному разбирательству. Думается, подлинную остроту этим рефлексиям придает то обстоятельство, что сама салтыковская мысль приходит к необходимости «слукавить».

В «Карасе-идеалисте» есть мотив, остающийся, на наш взгляд, не вполне ясным — склонность Щуки к диспутам, ее желание беседовать с Карасем. Сходный мотив запускает сюжет второй сказки-«мениппеи»: здесь Лиса, прежде чем съесть Зайца, желает его выслушать. В обеих сказках господствующий субъект по каким-то причинам испытывает интерес к философствованию своего «раба».

3.2. «Здравомысленный заяц» (1885)

Взгляды, развиваемые «здравомысленным» Зайцем, прямо противоположны «социализму» Карася. Заяц оправдывает социальное неравенство, находя существующий общественный порядок разумным и справедливым. Его «оригинальная» позиция заключается в том, что можно, не меняя сущности социальных отношений, гуманизировать и рационализировать их:

Господа волки! вместо того, чтоб зайца сразу резать, вы бы только шкурку с него содрали — он бы, спустя время, другую вам предоставил! Заяц, хошь он и плодущ, однако, ежели сегодня целый косяк вырезать, да завтра другой косяк — глядь, ан на базаре-то, вместо двугривенного, заяц уж в полтину вскочил! А кабы вы чередом пришли: «Господа, мол, зайцы! не угодно ли на сегодняшнюю волчью трапезу столько-то десятков штук предоставить?» — «С удовольствием, господа волки! Эй, староста! гони очередных!» И шло бы у нас все по закону, как следует. И волки, и зайцы — все бы в надежде были. И мы бы, и вы бы, и с одной стороны, и с другой стороны... ах, господа, господа! [39, т. 16, кн. 1, с. 156].

Очевидно, что «зайцы» — аллегория крестьянства, подлежащего эксплуатации (пожиранию) привилегированными «хищниками»: волками и лисицами. Салтыков сатирически интонирует философствование Зайца, доводя до абсурда логику социального договора между элитами и угнетенными: «закон» должен регулировать пожирание одних другими.

Функция Зайцевых речей (что важно, речей публичных), думается, не в призывах к законности, но в легитимации существующего строя. Заяц — вольный функционер идеологических аппаратов, он работает на воспроизводство социальных отношений. Тем удивительнее, что Лиса берется оспорить его взгляды.

Образ Лисы снабжен, на наш взгляд, эзотерической маркировкой: первый раз она упоминается в тексте как «лиса-кляузница» [39, т. 16, кн. 1, с. 156], что является ложной эзоповской кодировкой. Возникает перспектива прочтения сказки в духе конфликта публичного мыслителя и доносчика («кляузницы»). В поведении и высказываниях Лисы, однако, ничто не поддерживает такое прочтение. Лиса пожирает всех зайцев — не только «философствующих», и, напротив, героя сказки Лиса желает перед пожиранием испытать. Судя по всему, Салтыков укрупняет конфликт до масштабов дискуссии раба и господина (в значении обобщенных категорий). Если Щука в сказке о Карасе недвусмысленно представляла политическую власть (к ней обращаются «ваше превосходительство»), то образ Лисы такой политической конкретизации лишен. Перед нами не агент административной или репрессивной машины, но скорее помещица вроде Арины Петровны Головлевой. Лиса язвительна, умна, беспощадна. Если Щука проглатывает Карася, вовсе «не желая его проглотить», то Лиса настаивает на своем намерении съесть Зайца. Его упование на гуманизацию отношений господства исполняется с жестоким сарказмом:

Так вот я какую для тебя вольготу придумала. Отойду я на четыре сажени вперед, сяду к тебе задом и не буду на тебя, на гаденка этакого, целых пять минут смотреть. А ты в это время старайся мимо меня так пробежать, чтобы я тебя не поймала. <...> Делом займешься, потрафлять будешь — ан тоски-то | и убавится [39, т. 16, кн. 1, с. 160–161].

Дискуссия Зайца и Лисы развивается в том же направлении, что и диспут Карася со Щукой: мыслитель сталкивается с Реальным, которое причиняет ему физическую боль и смерть. Лиса как воплощение Реального предъявляет свою личность, свою волю как сильнейший аргумент против заячьей «философии». Заяц припоминает историю о лисице, которая подобрала зайчонка-сироту и воспитала вместе со своими детьми (здесь очевидна аналогия с биографиями крестьянских детей, воспитанных в барском доме) — Лиса отвечает на предъявление этого прецедента словами: «Я его съела, я — та самая лисица и есть, о которой ты слышал. <...> А теперь, как ты полагаешь, кого я есть буду?» [39, т. 16, кн. 1, с. 159].

В качестве аналогии напомним, что Великий инквизитор, излагая свои взгляды перед Христом, предъявляет ему в качестве решающего аргумента свое жизнеописание:

Знай, что и я был в пустыне, что и я питался акридами и кореньями, что и я благословлял свободу, которою ты благословил людей, | и я готовился стать в число избранных твоих, в число могучих и сильных с жаждой «восполнить число». Но я очнулся и не захотел служить безумию. <...> Завтра сожгу тебя. Dixi [38, т. 9, с. 292–293].

В чем предмет спора Зайца с Лисой? Каждый из них выступает, кажется, на стороне существующего порядка. Между тем, речь Зайца выполняет гегемонистскую функцию, она стремится убедить нас, что этот порядок справедлив. Лиса полагает, что Заяц и его взгляды не прошли испытания Реальным: «Мне про тебя и невесть чего наговорили: и филозо́ф-то ты, и сердцеведец-то, а выходит, что ты самый обыкновенный, плохой зайчонко!» [39, т. 16, кн. 1, с. 160]. Утверждая общую «онтологию» («Всякому зверю свое житье...») [39, т. 16, кн. 1, с. 161]), персонажи выстраивают различные типы отношения к существу: Заяц, находя его превосходным, остается в поле идеологии, в то время как Лиса, утверждая жестокость Реального, находится в позиции политического философа. Лиса использует Реальное для сокрушения идеологии. Раб не философ в подлинном смысле, но только идеолог.

Безусловно, интерес Щуки к Карасю или Лисы к Зайцу носит по большей части праздный характер. Между тем, оба «хищника» демонстрируют неудовлетворенность речью «раба». Проявляя интерес к его способности говорить об истине и благе, они оказываются разочарованы этой речью. Если в Щуке мы можем предположить потребность в речах «благонамеренных», то Лису, кажется, злит собственно уклонение Зайца от истины. Доступом к истине обладает господин, — таков эзотерический смысл «Здравомысленного зайца». Положение господствующего субъекта лицом к политической истине, возможно, порождает потребность в дискурсе, в осмыслении мира. В сказке «Бедный волк» (1883), одной из первых в корпусе текстов 1883–1886 гг., повествуется о страданиях хищника, который осознал свою природу. Неразрешимая проблема смысла возникает перед тем, кто открывает истину социальных отношений.

4. Заключение

Мы предположили, что политическая философия Салтыкова принадлежит неклассической, макиавеллистской парадигме. Развивая этот тезис, мы можем прочитать целый ряд книг «зрелого» Салтыкова: «В среде умеренности и аккуратности», «Современная идиллия», «Письма к тетеньке» (объединенные образами рассказчика и Глумова), — как исследование политических конъюнктур с целью изучения тактик и стратегий для политического субъекта. Таким субъектом у Салтыкова выступает,

однако, не макиавеллистский Государь (*Il Principe*), но подданный — тот, кто вынужден «лукавить» в отношениях с властью и при этом сохранять разум и личное достоинство.

Политическая мысль Салтыкова выглядит незавершенной без учета теологического уровня. В цикл «Сказок» писатель включил рассказы «Христова ночь» и «Рождественская сказка». В первом из них повествуется о том, как Христос, по воскресении своем, наказывает Иуду, отнимая у того смерть, обрекая его к бесконечно долгой жизни (контаминация Иуды и Агасфера [29, с. 32]). Во втором из названных произведений мальчик Сережа Русланцев, тяжело страдая от несовершенства мира, находит избавление в смерти, в момент которой он видит Христа. Спаситель выступает как бог смерти, распоряжающийся ею как особым даром. Если салтыковский политический мир безнадежен, то надежда инвестируется в кончину; политическая теология этого автора носит, судя по всему, эсхатологический характер, о чем свидетельствует и финальная глава салтыковского национального эпоса — «Истории одного города».

Список литературы

Исследования

- 1 Алякринская М.А. К проблеме исторического сознания М.Е. Салтыкова-Щедрина // История и культура. 2009. № 7. С. 181–189.
- 2 Бахтин М.М. Собр. соч.: в 6 т. М.: Русские словари; Языки славянской культуры, 2002. Т. 6: Проблемы поэтики Достоевского, 1963; Работы 1960-х – 1970-х гг. 800 с.
- 3 Борщевский З.С. Щедрин и Достоевский. История их идейной борьбы. М.: ГИХЛ, 1956. 392 с.
- 4 Волкова Т.В. Проблема «героя времени» в творчестве М.Е. Салтыкова-Щедрина: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Тверь, 1996. 17 с.
- 5 Гаспаров М.Л. История литературы как творчество и исследование: случай Бахтина // Вестник гуманитарной науки. 2004. № 6 (78). URL: <http://vestnik.rsuh.ru/article.html?id=54924> (дата обращения: 11.07.2016).
- 6 Глазкова Т.А. Миф и реальность в сатире М.Е. Салтыкова-Щедрина // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2008. № 73-1. С. 150–154.
- 7 Головина Т.Н. «История одного города» М.Е. Салтыкова-Щедрина: Литературные параллели: Учебное пособие. Иваново: Изд-во Ивановского гос. ун-та, 1997. 76 с.
- 8 Дмитренко С.Ф. История закрытия «Отечественных записок» и сказки М.Е. Салтыкова-Щедрина // Культура и текст. 2016. № 1 (24). С. 50–63.
- 9 Дмитренко С.Ф. Салтыков (Щедрин). Генерал без орденов. М.: Молодая гвардия, 2022. 505 с.
- 10 Егоров О.Г. Общество и право в литературном наследии М.Е. Салтыкова-Щедрина // Общество и право. 2012. № 3 (40). С. 282–288.
- 11 Желудева Е.В. Философские взгляды М.Е. Салтыкова-Щедрина как феномен в общественной жизни России второй половины XIX века (к 190-летию со дня рождения великого писателя и журналиста) // Человек. Общество. Инклюзия. 2016. № 1 (25). С. 28–38.
- 12 Зенкин С. Ложное сознание: теория, история, эстетика // Зенкин С. Работы о теории: ст. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 70–85.
- 13 Кирпотин В.Я. Философские и эстетические взгляды Салтыкова-Щедрина. М.: Гос. издательство политической литературы, 1957. 592 с.

- 14 *Кондаков Б.В.* «Демифологизация» русской культуры в творчестве М.Е. Салтыкова-Щедрина // Типология литературного процесса и творческая индивидуальность писателя: межвузовский сб. научн. тр. / гл. ред. С.Я. Фрадкина. Пермь: Изд-во Пермского гос. ун-та, 1993. С. 13–22.
- 15 *Кондаков Б.В.* «Этическое пространство» русской литературы 1880-х гг. // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. 2010. № 4-1. С. 95–103.
- 16 *Мартынова Ю.А., Мартынов Д.Е.* Н.Я. Данилевский и М.Е. Салтыков-Щедрин о России и Европе // Ученые записки Казанского университета. Серия: Гуманитарные науки. 2022. Т. 164. Кн. 6. С. 139–152. DOI: 10.26907/2541-7738.2022.6.139-152
- 17 *Муфф Ш.* Политика и политическое / пер. с англ. И.И. Мюрберг // Политико-философский ежегодник. 2008. № 1. С. 88–102.
- 18 *Николаев Д.П.* Смех Щедрина: очерки сатирической поэтики. М.: Сов. писатель, 1988. 400 с.
- 19 *Попова И.Л.* «Мениппова сатира» как термин Бахтина // Вопросы литературы. 2007. № 6. С. 83–108.
- 20 *Пыпин А.Н.* М.Е. Салтыков. Санкт-Петербург, 1899. 238 с.
- 21 *Рансьер Ж.* Несогласие: Политика и философия / пер. с франц. и примеч. В.Е. Лапицкого. М.: Machina, 2013. 192 с.
- 22 *Ребров С.А.* Альтюссеровская интерпретация политической философии Макиавелли // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2023. Т. 24. № 2. С. 77–84. DOI: 10.25991/VRHGA.2023.2.2.006
- 23 *Свирский В.* Демонология: Пособие для демократического самообразования учителя. Рига: Звайгзне, 1991. 166 с.
- 24 *Скиперских А.В.* Политические элиты и массы. М. Салтыков-Щедрин. Рассуждения по поводу проекций в современный политический дискурс // Теории и проблемы политических исследований. 2012. № 1. С. 67–77.
- 25 *Соловьев Э.Ю.* Философия как критика идеологий // Философия и идеология: от Маркса до постмодерна / отв. ред. А.А. Гусейнов, А.В. Рубцов; сост. А.В. Рубцов. М.: Прогресс-Традиция, 2018. С. 21–72.
- 26 *Строганов М.В.* Идеи «естественного права» в русской литературе XIX века и творчество Салтыкова-Щедрина: к постановке проблемы // М.Е. Салтыков-Щедрин: проблемы мировоззрения, творчества, языка. Материалы конференции. Тверь: Изд-во Тверского гос. ун-та, 1994. С. 39–52.
- 27 *Строганова Е.Н.* Роман М.Е. Салтыкова-Щедрина «Современная идиллия»: Диалог с современниками и предшественниками. М.: Флинта, Наука, 2017. 200 с.
- 28 *Строганова Е.Н., Строганов М.В.* О проекте энциклопедии «М.Е. Салтыков-Щедрин и его современники» // Вестник Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова. 2015. Т. 21. № 5. С. 82–85.
- 29 *Четина Е.М.* Евангельские образы, сюжеты, мотивы в художественной культуре. Проблемы интерпретаций. М.: Флинта, Наука, 1998. 112 с.
- 30 *Шаврыгин С.М.* Петр I в творчестве А.С. Пушкина и в «Истории одного города» М.Е. Салтыкова-Щедрина // Щедринский сборник. М.: Изд-во Московского гос. ун-та дизайна и технологии, 2016. Вып. 5: М.Е. Салтыков-Щедрин в контексте времени / ред.-сост. Е.Н. Строганова. С. 191–198.

- 31 *Шмитт К.* Понятие политического / пер. с нем. А.Ф. Филиппова // Шмитт К. Понятие политического: сб. / пер. с нем. Ю.Ю. Коринца, А.Ф. Филиппова, А.П. Шурбелева. СПб.: Наука, 2016. С. 281–356.
- 32 *Штраус Л.* Что такое политическая философия? // Штраус Л. Введение в политическую философию / пер. с англ. М. Фетисова. М.: Логос, Праксис, 2000. С. 9–50.
- 33 *Althusser L.* Machiavelli and Us / ed. by F. Matheron; trans., introd. by G. Elliott. London; N.Y.: Verso, 1999. XXII + 136 p.
- 34 *Althusser L.* On the Reproduction of Capitalism. Ideology and Ideological State Apparatuses / trans. by G.M. Goshgarian. London; N.Y.: Verso, 2014. XXXIV + 285 p.
- 35 *Arendt H.* Lectures on Cant's Political Philosophy / ed. and interpretative essay R. Beiner. Chicago: The University of Chicago Press, 1992. VIII+174 p.
- 36 *Strauss L.* Persecution and the Art of Writing. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1980. 204 p.
- 37 *Strauss L.* The City and Man. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1978. 545 p.

Источники

- 38 *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений: в 30 т. Л.: Наука, 1976. Т. 14: Братья Карамазовы. Книги I–X. 511 с.
- 39 *Салтыков-Щедрин М.Е.* Собрание сочинений: в 20 т. М.: Худож. лит., 1969. Т. 8: Помпадур и помпадурши. 1863–1874. История одного города. 1869–1870. 614 с. М.: Худож. лит., 1974. Т. 16. Кн. 1: Сказки. 1869–1886. Пестрые письма. 1884–1886. 528 с.

© 2024. **Pia Yu. Rogotnev**
Perm, Russia

TO THE INTERPRETATION OF POLITICAL PHILOSOPHY OF MIKHAIL SALTYKOV-SCHEDRIN

Abstract: The research is to find out the basic features of Mikhail Saltykov's political thought and to describe it in terms of political criticism of culture. The survey of academic literature on Saltykov shows that any assigning of this writer to one or other socio-political parties of his period is problematic: Saltykov does not align to any program of social reforms, rather exploring the thinking subject in political reality. Saltykov's works do not imply the transmission of ideological meanings, but rather a critique of public ideology. It seems important, however, to take into account the party orientation of Saltykov's readership: the satirist addresses to a reading community that perceives democratic and egalitarian ideas with sympathy. Analysis of Saltykov's texts involved a number of categories of political hermeneutics — dichotomies: ideology / philosophy, classical thought / non-classical thought, exoteric / esoteric. The material for the analysis are two satirical tales: "Crucian Carp the Idealist" and "The Sensible Hare", which are

considered similar in genre to the “menippea” of F.M. Dostoevsky. In “Crucian Carp the Idealist” a conflict is revealed between classical and non-classical philosophical approaches; the esoteric plane of the text illustrates the triumph of “Machiavellian” position. In “The Sensible Hare” one can identify a dispute between an ideologist and a political philosopher; paradoxical, in the context of Saltykov’s democratic declarations, is that the ideologist’s position is occupied by the oppressed (slave), and the position of the political philosopher, that is, the subject seeking truth, is taken by the master. The paper concludes with a reflection on metaphysical contour of Saltykov’s political thought: the political theology of the Russian satirist is focused on the eschatological moment as a resolution of political conflicts.

Keywords: Saltykov-Shchedrin, Political Philosophy, Hermeneutics, Menippea, Ideology.

Information about the author: Ilia Yu. Rogotnev — PhD in Philology, Lecturer, Perm State University, Bukireva St., 15, 614068 Perm, Russia.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7053-6180>

E-mail: rogotnev05@mail.ru

Received: December 12, 2023

Approved after reviewing: June 1, 2024

Date of publication: June 25, 2024

For citation: Rogotnev, I. Yu. “To the Interpretation of Political Philosophy of Mikhail Saltykov-Schedrin.” *Vestnik slavianskikh kul'tur*, vol. 72, 2024, pp. 25–40. (In Russ.) <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-25-40>

References

- 1 Aliakrinskaia, M.A. “K probleme istoricheskogo soznaniia M.E. Saltykova-Shchedrina” [“On the Issue of Historical Consciousness of M.E. Saltykov-Shchedrin”]. *Istoriia i kul'tura*, no. 7, 2009, p. 181–189. (In Russ.)
- 2 Bakhtin, M.M. *Sobranie sochineniy: v 6 t. [Collected Works: in 6 Vols.]*, vol. 6: “Problemy poetiki Dostoevskogo”, 1963. Raboty 1960-kh – 1970-kh gg. [Issues of Dostoevsky's Poetics, 1963. Works of the 1960s – 1970s]. Moscow, Russkie Slovarei Publ.; Yazyki Slavyanskoi Kultury Publ., 2002. 800 p. (In Russ.)
- 3 Borshchevskii, Z.S. *Shchedrin i Dostoevskii. Istoriia ikh ideinoi bor'by [Shchedrin and Dostoevsky. The History of their Ideological Struggle]*. Moscow, GIKhL Publ., 1956. 392 p. (In Russ.)
- 4 Volkova, T.V. *Problema “geroia vremeni” v tvorchestve M.E. Saltykova-Shchedrina [The Issue of the “Hero of the Time” in the Works of M.E. Saltykova-Shchedrin: PhD Thesis Summary]*. Tver, 1996. 17 p. (In Russ.)
- 5 Gasparov, M.L. “Istoriia literatury kak tvorchestvo i issledovanie: sluchai Bakhtina” [“Literary History as Creativity and Research: The Case of Bakhtin”]. *Vestnik gumanitarnoi nauki*, no. 6 (78), 2004. Available at: <http://vestnik.rsuh.ru/article.html?id=54924> (Accessed 11 July 2016). (In Russ.)
- 6 Glazkova, T.A. “Mif i real'nost' v satire M.E. Saltykova-Shchedrina” [“Myth and Reality in Saltykov-Schedrin’s Satire”]. *Izvestiia Rossiiskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. A.I. Gertsena*, no. 73-1, 2008, pp. 150–154. (In Russ.)
- 7 Golovina, T.N. “Istoriia odnogo goroda” M.E. Saltykova-Shchedrina: Literaturnye paralleli: Uchebnoe posobie [“The History of a Town” by M.E. Saltykov-Shchedrin:

- Literary Parallels: Textbook*]. Ivanovo, Ivanovo State University Publ., 1997. 76 p. (In Russ.)
- 8 Dmitrenko, S.F. “Istoriia zakrytiia ‘Otechestvennykh zapisok’ i skazki M.E. Saltykova-Shchedrina” [“The History of the Closure of ‘Notes of the Fatherland’ and the tale of M.E. Saltykova-Shchedrin”]. *Kul'tura i tekst*, no. 1 (24), 2016, pp. 50–63. (In Russ.)
- 9 Dmitrenko, S.F. Saltykov (Shchedrin). *General bez ordenov* [*Saltykov (Shchedrin). A General without Orders*]. Moscow, Molodaia gvardiia, 2022. 505 p. (In Russ.)
- 10 Egorov, O.G. “Obshchestvo i pravo v literaturnom nasledii M.E. Saltykova-Shchedrina” [“Society and Law in the Literary Heritage of M.E. Saltykov-Shchedrin”]. *Obshchestvo i pravo*, no. 3 (40), 2012, pp. 282–288. (In Russ.)
- 11 Zheludeva, E.V. “Filosofskie vzgliady M.E. Saltykova-Shchedrina kak fenomen v obshchestvennoi zhizni Rossii vtoroi poloviny XIX veka (k 190-letiiu so dnia rozhdeniia velikogo pisatel'ia i zhurnalista)” [“Philosophical Views of M.E. Saltykov-Shchedrin as a Phenomenon in the Social Life of Russia in the Second Half of the 19th Century (on the 190th Anniversary of the Birth of the Great Writer and Journalist)”]. *Chelovek. Obshchestvo. Inkluziia*, no. 1 (25), 2016, pp. 28–38. (In Russ.)
- 12 Zenkin, S. “Lozhnoe soznanie: teoriia, istoriia, estetika” [“False Consciousness: Theory, History, Aesthetics”]. Zenkin, S. *Raboty o teorii: Stat'i* [*Works on Theory: Articles*]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2012, pp. 70–85. (In Russ.)
- 13 Kirpotin, V.Ia. *Filosofskie i esteticheskie vzgliady Saltykova-Shchedrina* [*Philosophical and Aesthetic Views of Saltykov-Shchedrin*]. Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoi literatury Publ., 1957. 592 p. (In Russ.)
- 14 Kondakov, B.V. “Demifologizatsiia” russkoi kul'tury v tvorchestve M.E. Saltykova-Shchedrina” [“Demithologization” of Russian Culture in the Works of M.E. Saltykov-Shchedrin”]. *Tipologiiia literaturnogo protsessa i tvorcheskaia individual'nost' pisatel'ia: Mezhvuzovskii sbornik nauchnykh trudov* [*Typology of the Literary Process and the Creative Individuality of the Writer: Interuniversity Collection of Scientific Works*]. Perm, Perm State University Publ., 1993, pp. 13–22. (In Russ.)
- 15 Kondakov, B.V. “Eticheskoe prostranstvo” russkoi literatury 1880-kh gg.” [“Ethical Space” of Russian Literature of the 1880s”]. *Vestnik Viatskogo gosudarstvennogo gumanitarnogo universiteta*, no. 4-1, 2010, pp. 95–103. (In Russ.)
- 16 Martynova, Yu.A., Martynov, D.E. “N.Ia. Danilevskii i M.E. Saltykov-Shchedrin o Rossii i Evrope” [“N.Ya. Danilevsky and M.E. Saltykov-Shchedrin about Russia and Europe”]. *Uchenye Zapiski Kazanskogo Universiteta. Series: Gumanitarnye Nauki* [*Humanities*], vol. 164, no. 6, 2022, pp. 139–152. DOI: 10.26907/2541-7738.2022.6.139-152. (In Russ.)
- 17 Muff, Sh. “Politika i politicheskoe” [“Politics and the Political”]. *Politiko-filosofskii ezhegodnik*, no. 1, 2008, pp. 88–102. (In Russ.)
- 18 Nikolaev, D.P. *Smekh Shchedrina: ocherki satiricheskoi poetiki* [*Shchedrin's Laughter: Essays on Satirical Poetics*]. Moscow, Sovetskii pisatel' Publ., 1988. 400 p. (In Russ.)
- 19 Popova, I.L. “Menippova satira” kak termin Bakhtina” [“Menippean Satire” as a Term by Bakhtin”]. *Voprosy literatury*, no. 6, 2007, pp. 83–108. (In Russ.)
- 20 Pypin, A.N. *M.E. Saltykov*. St. Petersburg, 1899. 238 p. (In Russ.)
- 21 Ranciere, J. *Nesoglasie: Politika i filosofiiia* [*Disagreement: Politics and Philosophy*]. Moscow, Machina Publ., 2013. 192 p. (In Russ.)
- 22 Rebrov, S.A. “Al'tiusserovskaia interpretatsiia politicheskoi filosofii Makiavelli” [“Althusser’s Interpretation of the Political Philosophy of Machiavelli”]. *Vestnik*

- Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii*, vol. 24, no. 2, 2023, pp. 77–84. DOI: 10.25991/VRHGA.2023.2.2.006 (In Russ.)
- 23 Svirskii, V. *Demonologiya: Posobie dlia demokraticeskogo samoobrazovaniia uchitelia* [*Demonology: A Guide for Democratic Self-Education of Teachers*]. Riga, Zvaigzne Publ., 1991. 166 p. (In Russ.)
- 24 Skiperskikh, A.V. “Politicheskie elity i massy. M. Saltykov-Shchedrin. Rassuzhdeniia po povodu proektsii v sovremennyi politicheskii diskurs” [“Political Elites and Masses. M. Saltykov-Shchedrin. Reasoning about Projections into Modern Political Discourse”]. *Teorii i problemy politicheskikh issledovaniia*, no. 1, 2012, pp. 67–77. (In Russ.)
- 25 Solov'ev, E.Iu. “Filosofia kak kritika ideologii” [“Philosophy as a Critique of Ideologies”]. *Filosofia i ideologiya: ot Marksa do postmoderna* [*Philosophy and Ideology: from Marx to Postmodernity*]. Moscow, Progress-Traditsiia Publ., 2018, pp. 21–72. (In Russ.)
- 26 Stroganov, M.V. “Idei ‘estestvennogo prava’ v russkoi literature XIX veka i tvorcestvo Saltykova-Shchedrina: k postanovke problemy” [“Ideas of ‘Natural Law’ in Russian Literature of the 19th Century and the Work of Saltykov-Shchedrin: Towards the Formulation of the Problem”]. *M.E. Saltykov-Shchedrin: problemy mirovozzreniia, tvorcestva, iazyka. Materialy konferentsii* [*M.E. Saltykov-Shchedrin: Issues of Worldview, Creativity, Language. Conference Proceedings*]. Tver, Tver State University Publ., 1994, pp. 39–52. (In Russ.)
- 27 Stroganova, E.N. *Roman M.E. Saltykova-Shchedrina “Sovremennaia idilliia”: Dialog s sovremennikami i predshestvennikami* [*Novel of M.E. Saltykov-Shchedrin “Modern idyll”: Dialogue with Contemporaries and Predecessors*]. Moscow, Flinta Publ., Nauka Publ., 2017. 200 p. (In Russ.)
- 28 Stroganova, E.N., Stroganov, M.V. “O proekte entsiklopedii “M.E. Saltykov-Shchedrin i ego sovremenniki” [“About the Encyclopedia Project “M.E. Saltykov-Shchedrin and his Contemporaries”]. *Vestnik Kostromskogo gosudarstvennogo universiteta im. N.A. Nekrasova*, vol. 21, no. 5, 2015, pp. 82–85. (In Russ.)
- 29 Chetina, E.M. *Evangel'skie obrazy, siuzhety motivy v khudozhestvennoi kul'ture. Problemy interpretatsii* [*Gospel Images, Plots and Motifs in Artistic Culture. Problems of Interpretation*]. Moscow, Flinta Publ., Nauka Publ., 1998. 112 p. (In Russ.)
- 30 Shavrygin, S.M. “Petr I v tvorcestve A.S. Pushkina i v ‘Istorii odnogo goroda’ M.E. Saltykova-Shchedrina” [“Peter I in the Works of A.S. Pushkin and in ‘The History of a Town’ by M.E. Saltykov-Shchedrin”]. *Shchedrinskii sbornik* [*Schedrin Collection*], vol. 5: M.E. Saltykov-Shchedrin v kontekste vremeni [M.E. Saltykov-Shchedrin in the Context of Time]. Moscow, Moscow State University of Design and Technology Publ., 2016, pp. 191–198. (In Russ.)
- 31 Schmitt, K. “Poniatie politicheskogo” [“The Concept of the Political”]. Schmitt, K. *Poniatie politicheskogo: sbornik* [*The Concept of the Political: Collection*]. St. Petersburg, Nauka Publ., 2016, pp. 281–356. (In Russ.)
- 32 Strauss, L. “Chto takoe politicheskaiia filosofiiia?” [“What is Political Philosophy?”]. Strauss L. *Vvedenie v politicheskuiu filosofiiu* [*Introduction to Political Philosophy*]. Moscow, Logos Publ., Praksis Publ., 2000, pp. 9–50. (In Russ.)
- 33 Althusser, Louis. *Machiavelli and Us*, ed. by Francois Matheron; trans. with an introd. by Gregory Elliott. London, New York, Verso, 1999. XXII + 136 p. (In English)

- 34 Althusser, Louis *On the Reproduction of Capitalism. Ideology and Ideological State Apparatuses*, transl. by G.M. Goshgarian. London, New York, Verso, 2014. XXXIV + 285 p. (In English)
- 35 Arendt, Hannah. *Lectures on Kant's Political Philosophy, ed. and with interpretative essay Ronald Beiner*. Chicago, The University of Chicago Press, 1992. VIII + 174 p. (In English)
- 36 Strauss, Leo. *Persecution and the Art of Writing*. Chicago, London, The University of Chicago Press, 1980. 204 p. (In English)
- 37 Strauss, Leo. *The City and Man*. Chicago, London, The University of Chicago Press, 1978. 545 p. (In English)

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-41-51>

УДК 72

ББК 85.11

Научная статья / Research article



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

© 2024 г. Ю.Г. Клименко
г. Москва, Россия

ПЕТРОВСКИЙ «АПТЕКАРСКИЙ ДОМ» В КИТАЙ-ГОРОДЕ. СУДЬБА ИСЧЕЗНУВШЕГО ЗДАНИЯ МОСКВЫ

Сведения о финансовой поддержке работы:

Работа выполнена в рамках Плана фундаментальных научных исследований
Минстроя России на 2024 г.

Аннотация: Московский ансамбль Главной аптеки, возведенный в первое десятилетие XVIII столетия, оказался одной из самых примечательных построек в России. Внимание к новому объекту определялось расположением между Никольскими воротами Кремля, Воскресенскими воротами Китай-города и Берг - конторой Монетного двора. Архитектура здания успешно соединяла лучшие традиции древнерусского зодчества с приемами западноевропейского строительного искусства и элементами восточного убранства. Особую роль в оформлении многоярусного главного фасада исполняли полихромные объемные изразцы. Эти керамические вставки составляли обрамления наличников, ордерные детали, фризы, карнизы и другие элементы. Согласно государственным программам Петра I по развитию аптекарского дела новому зданию уделялось особое внимание, а современники называли возведенную Аптеку «одной из лучших в мире». Опыт создания ансамбля и облик здания повлиял на характер нового парадного строительства общественной архитектуры Петербурга. Это объясняет интерес к изучению здания, утраченного в 1874 г. С целью понимания и визуализации изменений в состоянии постройки были выполнены ее графические реконструкции на разные исторические этапы. Представленные цифровые модели отражают не только внешнее решение фасадов, но устройство внутренней планировки.

Ключевые слова: московская архитектура, планировка, изразцовый декор, научная реконструкция, цифровые визуализации.

Информация об авторе: Юлия Гаврииловна Клименко — доктор архитектуры, доцент, профессор, Московский архитектурный институт (государственная академия), ул. Рождественка, д. 11, стр. 4, 107031 г. Москва, Россия.

ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0009-4898-4591>

E-mail: y-klim@yandex.ru

Дата поступления статьи: 07.06.2023

Дата одобрения рецензентами: 07.05.2024

Дата публикации: 25.06.2024

Для цитирования: Клименко Ю.Г. Петровский «Аптекарский дом» в Китай-городе. Судьба исчезнувшего здания Москвы // Вестник славянских культур. 2024. Т. 72. С. 41–51. <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-41-51>

Это прекрасное здание, довольно высокое и с красивою башней на передней стороне. Оно находится на востоке от Кремля... Боковые стены расписаны высокими блестящими окошками, а верхняя часть с их красивыми Китайскими горками, на верху которых помещалось, по Китайскому способу, изображение герба Его Царского Величества [8, с. 247–248].

Из описания Аптекарского дома К. де Бруином в 1707 г.

Первое десятилетие XVIII в. отмечено активными строительными работами в Московском Кремле и на прилегающих к нему территориях. Наиболее парадный архитектурный ансамбль представляла серия построек Китай-города и Кремля около Никольской и Арсенальной башен [3]. Центральное положение здесь было отведено зданию «Земского приказа», возведенного между Арсеналом, Воскресенскими воротами и Монетным (или Денежным) двором. Уже в процессе строительства первоначальное назначение постройки было изменено и отдано для размещения «Аптекарского дома». Именно это назначение отвечало государственной программе Петра I по реорганизации лечебного дела в России, когда существенно возростала потребность развития медицины для реализации масштабных гражданских и военных проектов.

Богатое архитектурное оформление симметричного главного фасада Аптеки украшало парадный въезд на Красную площадь со стороны Тверской улицы. Объемно-пространственная композиция нового здания представляла собой замкнутое каре из двухэтажных корпусов с внутренним двором (10,5 м x 17 м), единственный въезд в который находился в северо-восточной части. Над арочным въездом возвышался третий этаж, увенчанный ярусной башней, с которой ежедневно в полдень звучала музыка. Три уровня этой вертикальной доминанты Москвы включали: нижний четверик и два верхних восьмерика, завершенных золоченым куполом и шпилем с двуглавым орлом.

Общее архитектурное решение Главной аптеки придавало ей сходство с западноевропейскими ратушами, учитывая первоначальное назначение для Бурмистерской палаты (Ратуши), образованной в 1700 г. на базе упраздненного Земского приказа [2, с. 251]. Мощные кирпичные стены, открытая лестница с галереей внутреннего двора, богатая декорация цветными изразцами на главном фасаде демонстрировали новый уровень строительного мастерства московской архитектурной школы. Благодаря своему градостроительному положению, примечательным выразительным формам и эффектной отделке, произведение становилось объектом внимания многих путешественников, художников и исследователей.

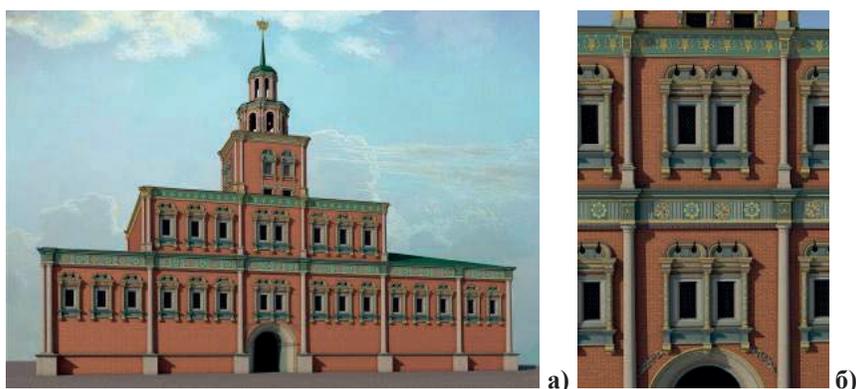


Иллюстрация 1 — Здание Главной аптеки в Китай-городе около Красной площади. Графическая реконструкция на начало XVIII в. выполнена в МАРХИ студентами Е.А. Кареевой, В.А. Цукерман, П.В. Светлицкой. Науч. рук. Ю.Г. Клименко.

а) Общий вид главного фасада;

б) Фрагмент главного фасада с изразцовым оформлением

Figure 1 — Building of the Main Pharmacy in Kitay-Gorod near Red Square. Graphic Reconstruction at the early 18th Century was made at the Moscow Architectural Institute by Students E.A. Kareeva, V.A. Zuckerman, P.V. Svetlitskaya. Scientific Adviser Ju.G. Klimenko.

a) General View of the Main Facade;

b) Fragment of the Main Facade with Tiled Decoration

Характеристика Главной аптеки, оставленная в описаниях современников, позволяет установить дату ее строительства, скорректировав прежние ошибочные версии. Наиболее ценным и достоверным источником служат опубликованные воспоминания голландского живописца Корнелия де Бруина (1652–1727). Автор утверждал, что к строительству здания уже приступили в 1701 г., когда он посетил Москву по дороге в Персию [8, с. 247; 10, р. 451]. На обратном пути он остановился в Древней российской столице в 1707 г., указывая на общее завершение ансамбля, в котором уже располагались аптекарские службы. Осматривая здание и наблюдая за отделочными работами, К. де Бруин описывал устройство оконных проемов с великолепным украшением «красивыми китайскими изразцами». По словам путешественника эти изразцы «хороших образцов были доставлены в изобилии» [10, р. 451–452] для монтажа на верхнюю часть фасада.

Приведенные даты строительства Аптеки с 1701 по 1710 гг. подтверждают данные других источников. Так, путеводитель по Москве, изданный в 1792 г., сообщает о начале возведения 10 ноября 1701 г. Главной аптеки с медицинской конторой. Указания на время окончания постройки содержат архивные документы, обнаруженные Р.П. Подольским в 1950-е гг. Сохранившиеся подрядные договора за 1709 и 1710 гг. свидетельствуют о характере завершающих отделочных работ с доставкой и установкой изразцов [5 4, с. 227–243]. Согласно сметам 1709 г. были оплачены строительные материалы «за кирпич и за известь, и за песок, и за печные припасы» (РГАДА. Ф. 16. Д. 320. Ч. II. Л. 45 об.) и работы «за каменное и хормное и дворовое строение на аптекарском дворе Главной аптеки...» (РГАДА. Ф. 16. Д. 320. Ч. II. Л. 43 об.). Летом того же года кузнецам оплатили устройство водосточных желобов в аптечном дворе и другие кованые работы на фасадах и в интерьерах (РГАДА. Ф. 16. Д. 320. Ч. II. Л. 20 об.). Для окончания строительных работ было выплачено «1709 года на покупку и <...> на достройку глав-

ные аптеки <...> 930 рублей 1 алтын» (РГАДА. Ф. 16. Д. 320. Ч. II. Л. 23 об.). Сохранились документы 1710 г. об оплате доставленных несколькими партиями изразцов и их установки для отделки главного фасада аптеки: «за 744 образца ценинных с делом 10 рублей 26 алтын» (РГАДА. Ф. 16. Д. 320. Ч. II. Л. 68); «за образцы ценинные 22 рубли» (РГАДА. Ф. 16. Д. 320. Ч. II. Л. 45 об.) и др.

Соответствуют приведенным данным и воспоминания Юля Юста (1664–1715). Датский посланник, направленный в Москву (1709–1712), желал непременно посетить: «Московскую царскую аптеку, о которой много слышал прежде» [9, с. 166]. После ее осмотра 8 марта он записал в своем дневнике:

Она поистине может считаться одною из лучших (аптек в мире), как в смысле по обширности комнаты, так и (в отношении) разнообразия снадобий, царствующего в ней порядка и изящества кувшинов (для лекарств). На (кувшинах этих) изображен царский герб; развешаны они по ящикам, и повсюду на железных дощечках написан красками царский герб. Сделано распоряжение, чтобы (теперешние) кувшины были со временем (заменены) фарфоровыми [9, с. 166].

Все зарубежные посетители отмечали достоинства обширной библиотеки, где были собраны «лучшие, на всевозможных языках, сочинения по медицине или искусству лечить» [9, с. 167]. Соседние сводчатые палаты были оборудованы под лаборатории и собрания коллекций «замечательных растений и редких животных» [8, с. 248]. Отдельно располагались «кладовые трав» и залы Приказа с Канцелярией. «Наконец есть здесь еще много комнат, и между прочим помещение Президента или Доктора, Аптекаря и разной прислуги. Все они находятся на одной стороне здания, а под ними различные очень большие и красивые погреба. Приказом или Канцелярией заведывает Доктор, а под его начальством состоит его Вице-Канцлер и несколько писцов, <...> и все Лекари, Хирурги и составители разных лекарств получают свое жалование из этого Приказа. В этой Аптеке служат 8 Аптекарей, имеющих при себе 5 подмастерьев и более 40-ка работников. Таким образом отсюда получают все лекарства и медицинские средства для войск и флота Его Величества» [8, с. 248]. Несмотря на то, что «содержание аптеки стоит больших денег, тем не менее, она не обходится Царю в убыток и даже приносит прибыль, ибо все походные и судовые аптеки армии и флота снабжаются медикаментами из (царской) аптеки» [9, с. 167], отчего они оплачивали ежегодный налог, покрывающий все расходы.

В планировке здания Аптеки сочетаются идеи регулярности и традиционного палатного строительства. Отсутствие коридорной системы заменяла обходная открытая галерея внутреннего двора на двух основных этажах. Помещения первого (подклетного) этажа состояли из сводчатых погребов для хранения «аптекарских припасов». Второй парадный этаж включал крупные просторные помещения, соединенные в анфилады. Палаты этого уровня были перекрыты каменными сводами, а некоторые из них были украшены фресками. Об этом известно из описаний К. де Бруина «первой аптечной комнаты, со сводами и весьма высокой, имеющей в длину 15 шагов и в ширину до 20 шагов. В то время, когда я осматривал это здание, сказанную комнату расписывали водными красками (in Fresco). Боковые стены расписаны высокими блестящими окошками, а верхняя часть их красивыми Китайскими горками, на вершине которых помещалось, по Китайскому способу, изображение герба Его Царского Величества» [8, с. 247–248].

Комплиментарное сравнение декоративного убранства с китайскими образцами свидетельствовало о признании престижа и состоятельности царского двора России.

Программа обращения к китайской культуре еще не была точно сформулирована, но возможность ее и заимствования и активного включения в государственное и частное строительство уже была продемонстрирована. Этот потенциал определял преимущества страны перед западными государствами, несмотря на то, что характер распространения европейской моды на шинуазри в русской архитектуре [7, с. 95] получал с конца XVII оттенок особого прикладного назначения. Восточные товары в Москву поступали транзитом через Тобольск и Архангельск после заключения торговых договоров [6, с. 67]. Достаточно вспомнить, что подмосковный царский дворец в Коломенском, где прошло детство Петра, содержал немало дорогих отделочных вещей, исполненных или расписанных на «китайский манер», включая ткани, обои, мебель, разнообразную посуду и другие восточные «курьезы». Согласно описаниям интерьеров дворцовой резиденции здесь многократно перечислялись китайские кресла, «круглые столы расписаны на китайское дело», а также дубовая мебель, «обитая китайским обоем гарусным» [1, с. 308–309, 321]. Ввоз китайских товаров приобрел постоянный характер при Петре I, установившем государственную монополию на «китайский торг», с особыми заказами изразцовых печей из Китая [7, с. 94]. Регулярные торговые караваны с 1692 г. привозили из Поднебесной империи самые различные товары — рулоны шелка, специи, чай, лекарственные травы, золото, серебро, фарфор, лаки, слоновую кость, драгоценные камни. В скором времени китайские шелковые обои и другие восточные редкости украшали не только дворцы царской семьи, но и дома сподвижников Петра [6, с. 66]. Увлечение ориентализмом проникало во многие сферы художественно-строительного дела, влияя на не только на взгляды и вкусы и российских заказчиков, но и на изменение характера цветовой палитры, применяемой при отделке экстерьеров и интерьеров.

В решении главного фасада Аптеки в Китай-городе, включающем ордерную систему и богатую отделку полихромными изразцовыми элементами, заметно стремление соединить различные архитектурные традиции. Такое смешение строительных языков порождало удивительные шедевры, атрибуция которых конкретным школам оказывается крайне затруднительной. Керамические украшения сосредоточены в местах фриза, карниза, обрамлении оконных проемов и над центральной входной аркой с архивольтом, которая служила главным подъездом, заменяя парадное крыльцо.

Московский архитектор, историк и реставратор Р.П. Подольский (1895–1978) при изучении и описании деталей убранства отмечал технологические особенности монтажа крупных изразцов на фасадах Аптеки, которые крепили не в процессе кирпичной кладки, а уже после ее окончания [5, с. 102]. Характеристике этого изразцового декора посвящена серия специальных исследований С.И. Барановой, сопоставлявшей его с московскими архитектурными аналогами Петровской эпохи. Исследователь подтверждает, что «особенность многих изразцов Главной аптеки — их значительные (до 45 см) размеры и высокая (до 30 см) румпа. В ряде случаев на румпах крупных изразцов сделано не одно, а два сквозных отверстия для крепления (до 3,5 см). Все это позволяло составлять значительные по размерам композиции антаблемента и оформления проемов» [2, с. 248].

В отличие от изразцового оформления теремка Крутицкого подворья, фасад Главной аптеки украшал фриз с крупным изображением двуглавых орлов, высота которых достигала почти 70 см, благодаря компоновке изразцов в два ряда. Использование подобных атрибутов императорской власти подчеркивало особый статус государственного здания.



**Иллюстрация 2 — Фрагменты изразцового декора фасадов Главной аптеки.
Реконструкция Ю.Г. Клименко по материалам Р.П. Подольского**
**Figure 2 — Fragments of the Tiled Decoration of the Facades of the Main Pharmacy.
Reconstruction by Ju.G. Klimenko Based on the Materials of R.P. Podolsky**

Наиболее примечательными на главном фасаде Аптеки являются обрамления оконных проемов. Наличники окон второго и третьего этажей были выполнены из полихромных изразцов. Они изготавливались из местных красных глин с покрытием глазурью ярких цветов: желтого (охра), зеленого, белого, коричневого, синего и других. Исполнение в керамике объемных ордерных деталей со сложными формами, контурами и профилировкой достигает высокого уровня мастерства. В фондах московских музеев сохранились отдельные элементы изразцов из карниза, фриза, колонн с капителями, базами и кронштейнами, позволяющие реконструировать крупные фрагменты фасадной композиции. Удивительны по выразительности колонки наличников оконных проемов, обвитые по спирали ветвями виноградной лозы с ажурной листвой. Хуже других деталей на фасадах сохранились завершения в виде пышных пинаклей, расположенные между дополнительным верхним ярусом завитков разрывных фронтонов. Эти заметные пинакли, доходящие почти до венчающего карниза, легкие и отступающие от поверхности стены, быстрее других декоративных элементов подвергались разрушениям и утратам.

Положительные отзывы об оформлении фасадов и всем устройстве Главной аптеки оставили свидетели разных эпох. Х.Ф. Вебер в 1716 г. назвал это здание одним из лучших в городе, что объясняет стремление многих художников запечатлеть ансамбль. Среди наиболее ранних подробных рисунков Аптеки известен фасад, выполненный Ф.В. Берхгольцем и сохранившийся в собрании Национального музея Швеции. На протяжении XVIII и XIX столетий состояние здания отображалось в многочисленных ведутах, гравюрах, панорамах и фотосъемках, фиксировавших парадные виды Москвы. Фасады Главной аптеки отражены в графических произведениях И.Ф. Зубова, М.И. Махаева, Ф. Дюрфельда, Ф. Кампорези, Дж. Кваренги, Ж. Делабарта, Ж. Арну, Ж.-Л. Девильи, Н.А. Мартынова, Ф.Я. Алексеева, И.Л. Деруа, О.Ж.-Б.А. Кадоля и многих других мастеров. Анализ этих изображений позволяет проследить этапы изменения облика Главной аптеки.

В ходе серии ремонтно-восстановительных работ планировку здания фиксировали московские архитекторы И.Ф. Мичурин, Д.В. Ухтомский, В.С. Яковлев, М.Ф. Казаков, О.И. Бове и многие другие. Наиболее подробный комплект обмерочных

чертежей был выполнен в 1775 г. Н. Леграном для приспособления помещений бывшей Аптеки под нужды Московского университета (РГАДА. Ф. 248. Оп. 160. Д. 1511–1514). Архитектор вместе с подробным описанием составил планы первого и второго этажей «каменного здания Московского университета возле Воскресенских ворот», чертеж южного бокового фасада «с указанием трещин», и западный «Фасад на высоком фундаменте» над Алевизовым рвом. Согласно сохранившейся описи ветхостям и плану работ, архитектор стремился спасти массив стены вдоль рва, отделав ее «белым камнем с пристойным укреплением железом вновь» и усилив мощными контрфорсами с пилястрами коринфского ордера со стороны Кремля. Благодаря этим выявленным документам была выполнена научно-графическая реконструкция исследуемого архитектурного памятника не только на первоначальное состояние, но и на 1770-е гг.

Позднее здание было включено М.Ф. Казаковым в пятый альбом чертежей правительственных зданий Москвы. Архитектор в комментариях указывал на необходимость исправлений для помещения в древнем строении «Присутственных мест Московской губернии».

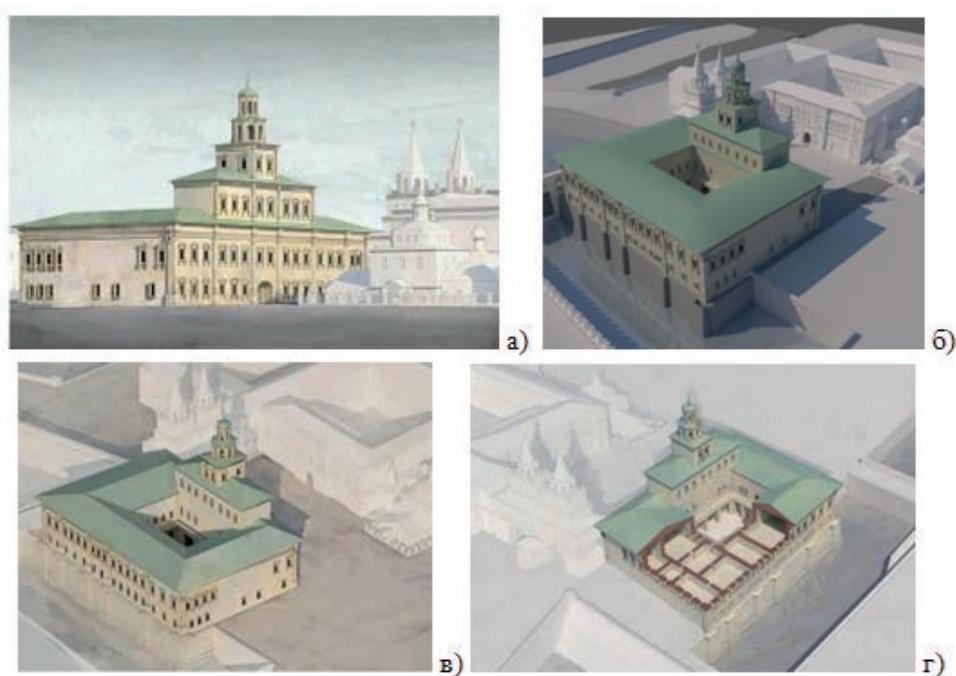


Иллюстрация 3 — а-г). Здание Московского университета возле Воскресенских ворот Китай-города (бывшее здание Главной Китайской аптеки).

Графическая реконструкция на 1770-е гг. А.В. Баршиной, Ю.С. Кондраковой в 2017 г.

Научный руководитель Ю.Г. Клименко

Figure 3 — a-d). The building of Moscow University near the Resurrection Gate of Kitay-Gorod (the Former Building of the Main Chinese Pharmacy).

Graphic Reconstruction for the 1770s by A.V. Barshina, Yu.S. Kondrakova in 2017.

Supervisor Ju. G. Klimenko

Следующий этап ремонтных работ был связан с послепожарным периодом, когда здание бывшей Аптеки занимала Городская дума и магистрат. Ансамблю был нанесен сильный ущерб в 1812 г. из-за взрыва соседнего здания Арсенала в Кремле. В 1816 г. генерал-губернатор Москвы приказал: «немедленно приступить к отделке сего дома

точно в готическом виде, в каком он был прежде, без малейшего отступления» [4, с. 238]. Проект восстановления ансамбля был поручен архитекторам И.М. Матвееву, О.И. Бове и Л.П. Карлони. Ответственность за декоративное оформление фасадов с выполнением лепных фигур на колоннах и пилястрах, в карнизах и на башне была возложена на скульптора Г.Т. Замараева. Работы продолжались до 1819 г. Согласно инструкциям в эти годы все сооружение было выкрашено в «дикий» цвет [5, с. 107-108]. Светло-серая покраска скрывала яркие оттенки изразцов.

В 1867 г. новый проект здания Городской думы, включавший корпус бывшей Китайской аптеки, был выполнен московским архитектором Ф.Ф. Рихтером. Несмотря на попытки сохранить историческое здание с дополнением на фасадах утраченных изразцов и белокаменных элементов, было принято радикальное решение о сносе здания для постройки на его месте Исторического музея. (Генплан ансамбля Монетного двора и бывшей Главной аптеки были зафиксированы в 1880 г. План первого этажа Московских присутственных мест (ЦГА Москвы. Ф. 54. Оп. 182. Д. 602)). Вопреки предписаниям Московского Архитектурного общества о максимально бережной разборке древнего сооружения с целью сохранения его уникальной первоначальной фасадной отделки, спасти изразцовые украшения почти не удалось. Варварский способ сломки Петровского комплекса с опрокидыванием стен целиком не позволил сохранить хрупкие элементы фасада. Лишь фотофиксация 1884 г. отражает состояние ценного памятника накануне уничтожения.

Даже после утраты архитектурного ансамбля Главной аптеки ее облик, зафиксированный на рисунках, чертежах и графических реконструкциях, остается для исследователей одним из наиболее примечательных и ценных произведений московского гражданского строительства петровской эпохи. Изучение этого объекта доказывает, насколько значимое место памятник занимал не только в центральном градостроительном ансамбле Москвы, но и более широко, учитывая его существенное влияние на русскую архитектуру периферии и на формирование архитектурного облика общественных строений Петербурга первой половины XVIII в.

Список литературы

Исследования

- 1 Баранова С.И., Беляев Л.А., Топычканов А.В. Резиденция Петра I в Коломенском: комплексное историко-археологическое исследование. М.: Индрик, 2022. 376 с.
- 2 Баранова С.И. Русский изразец. Записки музейного хранителя. М.: Изд-во Московского гос. объединенного художественного историко-архитектурного и природно-ландшафтного музея-заповедник, 2011. 429 с.
- 3 Клименко С.В. Промышленные памятники Москвы петровского времени: градостроительный контекст и архитектура // Петровские памятники России и Европы: изучение, сохранение, культурный туризм. Мат. VII Междунар. петровского конгресса. СПб.: Европейский Дом, 2016. С. 373–384.
- 4 Клименко С.В., Клименко Ю.Г. Воображаемая архитектура. Исторические научные реконструкции памятников русской архитектуры. М.: Прогресс-Традиция, 2019. 544 с.
- 5 Клименко Ю.Г. Главная аптека (1701-1874 гг.) в Китай-городе. К вопросу о научной реконструкции московского здания по архитектурным материалам эпохи классицизма // Реставрация и исследования памятников культуры. М.; СПб.: Коло, 2016. Вып. 8. С. 101–111.

- 6 *Меньшикова М.* «Здесь все дышало амбозией Азии...» // Воображаемый восток: Китай «по-русски». XVIII – начало XX века. М.: Кучково поле, 2016. С. 66–76.
- 7 *Швидковский Д.О.* Шинуазри в европейской и русской архитектуре // Воображаемый восток: Китай «по-русски». XVIII – начало XX века. М.: Кучково поле, 2016. С. 94–113.

Источники

- 8 *Бруин Корнелий де* (1652-после 1711). Путешествие через Московию Корнилия де Бруина: пер. с фр. / пер. [и предисл]. П.П. Барсова, провер. по гол. подлиннику О.М. Бодянским. М.: Унив. тип., 1873. 292 с.
- 9 Записки Юста Юля датского посланника при Петре Великом (1709-1711). М: Унив. тип., 1900. 598 с.
- 10 *Bruin Cornelis de.* Reizen over Moskovie, door Persie en Indie : verrykt met driehondert konstplaten, vertoonende de beroemste lantschappen en steden, ook de byzondere dragten, beesten, gewassen en platen, die daar gevonden worden voor al derzelver oudheden en wel voornamentlyk heel uitvoerig die van het heerlyke en van oudts de geheele wervelt door befaemde Hof van Persepolis, by den persianen Tchilminar genaemt. Amsterdam, 1714. 472 с.

Список сокращений

РГАДА — Российский государственный архив древних актов. Москва.
ЦГА Москва — Центральный государственный архив Москвы

© 2024. Julia G. Klimenko
Moscow, Russia

PETROVIAN APOTHECARY HOUSE IN KITAY-GOROD. THE FATE OF A DISAPPEARED BUILDING IN MOSCOW

Acknowledgements: The Research was carried out in accordance with the Plan of Fundamental Scientific Research of the Ministry of Construction of Russia for 2023 (topic 1.1.2.3).

Abstract: The Moscow ensemble of the Main Pharmacy was built in the first decade of the 18th century and turned out to be one of the most remarkable buildings in Russia. The new construction attracted attention due to the location between the Nikolsky Gates of the Kremlin, the Resurrection Gates of Kitay-Gorod and the Berg Office of the Mint. The architecture of the building successfully combined the best traditions of ancient Russian architecture with the techniques of Western European building art and elements of oriental decoration. Polychrome volumetric tiles played special role in the design of the multi-tiered main facade. These ceramic inserts formed the platband frames, order details, friezes, cornices and other elements. According to the state programs of Peter I for the development of the pharmacy business, special attention was paid to the new building, and contemporaries called the erected Pharmacy “one of the best in the world”. The experience of creating the ensemble and the appearance of the building influenced the character of the new parade construction of the public

architecture of St. Petersburg. This explains the interest in the study of the building, which was lost in 1874. In order to understand and visualize the changes in the state of the building, its graphic reconstructions of different historical stages were carried out. The presented digital models reflect not only the external solution of the facades, but also the arrangement of the internal layout.

Keywords: Architecture, Planning, Ceramic Decor, Scientific Reconstruction, Digital Visualizations.

Information about the author: Julia G. Klimenko — DSc in Architecture, Professor, Moscow Institute of Architecture, Rozhdestvenka St., 11, bldg. 4, 107031 Moscow, Russia.

ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0009-4898-4591>

E-mail: istarh@markhi.ru

Received: June 07, 2023

Approved after reviewing: May 07, 2024

Date of publication: June 25, 2024

For citation: Klimenko, J.G. “Petrovian Apothecary House in Kitay-gorod. The Fate of a Disappeared Building in Moscow.” *Vestnik slavianskikh kul'tur*, vol. 72, 2024, pp. 41–51. (In Russ.) <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-41-51>

References

- 1 Baranova, S.I., Beliaev, L.A., Topychkanov, A.V. *Rezidentsiia Petra I v Kolomenskom: kompleksnoe istoriko-arkheologicheskoe issledovanie [Residence of Peter I in Kolomenskoye: A Comprehensive Historical and Archaeological Study]*. Moscow, Indrik Publ., 2022. 376 p. (In Russ.)
- 2 Baranova, S.I. *Russkii izrazets. Zapiski muzeinogo khranitelia [Russian Tile. Notes of the Museum Curator]*. Moscow, Moscow State Integrated Museum-Reserve Publ., 2011. 429 p. (In Russ.)
- 3 Klimenko, S.V. “Promyshlennye pamiatniki Moskvy petrovskogo vremeni: gradostroitel'nyi kontekst i arkhitektura” [“Industrial Monuments of Moscow in the Time of Peter the Great: Urban Context and Architecture”]. *Petrovskie pamiatniki Rossii i Evropy: izuchenie, sokhranenie, kul'turnyi turizm. Materialy VII Mezhdunarodnogo petrovskogo kongressa [Peter's Monuments in Russia and Europe: Study, Preservation, Cultural Tourism. Proceedings of the 7 International Peter the Great Congress]*. St. Petersburg, Evropeiskii Dom Publ., 2016, p. 373–384. (In Russ.)
- 4 Klimenko, S.V., Klimenko, Iu.G. *Voobrazhaemaia arkhitektura. Istoricheskie nauchnye rekonstruktsii pamiatnikov russkoi arkhitektury [Imaginary Architecture. Historical Scientific Reconstruction of Monuments of Russian Architecture]*. Moscow, Progress-Tradicija Publ., 2019. 544 p. (In Russ.)
- 5 Klimenko, Iu.G. “Glavnaia apteka (1701–1874 gg.) v Kitai-gorode. K voprosu o nauchnoi rekonstruktsii moskovskogo zdaniia po arkhitekturnym materialam epokhi klassitsizma” [“The Main Pharmacy (1701–1874) in Kitay-Gorod. On the Issue of the Scientific Reconstruction of the Moscow Building Based on the Architectural Materials of the Era of Classicism”]. *Restavratsiia i issledovaniia pamiatnikov kul'tury*, no. 8, 2016. pp. 101–111. (In Russ.)
- 6 Men'shikova, M. ““Zdes' vse dyshalo ambroziei Azii...” [“Everything here Breathed with Asia's Ambrosia”]. *Voobrazhaemyi vostok: Kitai “po-russki”. XVIII – nachalo XX veka [Imaginary East: China ‘in Russian’. 18th – Early 20th Century]*. Moscow, Kuchkovo pole Publ., 2016, p. 66–76. (In Russ.)

- 7 Shvidkovskii, D.O. "Shinuazri v evropeiskoi i russkoi arkhitekture" ["Chinoiserie in European and Russian Architecture"]. *Voobrazhaemyi vostok: Kitai "po-russki". XVIII – nachalo XX veka* [Imaginary East: China "in Russian". 18th – Early 20th Century]. Moscow, Kuchkovo pole Publ., 2016, p. 94–113. (In Russ.)

Abbreviations

RSAAA — The Russian State Archive of Ancient Acts. Moscow.

TsGA Moscow — Central State Archive of Moscow. Moscow

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-52-63>

УДК 299.572(470)

ББК 86.39

Научная статья / Research article



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

© 2024 г. Р.В. Шиженский
г. Калининград, Россия

**ЯЗЫЧЕСКАЯ МАНИФЕСТАЦИЯ XXI В.
(2022 год: итоги и перспективы)
Статья II**

Данное исследование было поддержано из средств
программы стратегического академического лидерства «Приоритет 2030»
Балтийского федерального ун-та им. И. Канта

Аннотация: Славянское язычество последней трети XX — первой четверти XXI вв. представляет собой религиозный феномен со сложившейся историей и специфическим набором методических рекомендаций по «выживанию» во враждебной (реже нейтральной) среде, пополнению рядов неопитов, созданию новой общины, частных референций: жреческих, воинских, семейных, общественных, хозяйственных и др. Особенности языческой манифестации, впервые прозвучав в программных заявлениях А.А. Добровольского (Доброслава), были дополнены и адаптированы в рамках актуальных тенденций идеологами «второй» и «третьей» волны. Младоязыческое коллективное «учебное пособие» включает предписания по саморазвитию, природоцентризму, концепции противостояния внешним угрозам, отношению к государственной власти, авторское видение решения проблем национального и расового вопросов.

Комплекс существующих проблем внес коррективы во внутреннюю программу действий. Кульминационным ответом на вызовы язычеству следует считать создание специализированных информационных ресурсов «Красная лента» и «Ксенофобия», содержащих данные о гонениях и преследованиях представителей рассматриваемого мировоззрения, актах вандализма, направленных на культовые объекты религиозных нативистов. Предлагаемая статья построена на ответах лидеров языческого микромира на вопрос: «Какая линейка проблем и вызовов существует для славянского язычества постмиллениума?» В результате анализа данных респондентов к наиболее актуальным проблемам этноориентированного варианта движения относятся категории эндемических сложностей (внешний негативный фактор), в результате которых возникают феномены языческой самоизоляции и нативистской «инквизиции».

Ключевые слова: современное славянское язычество, манифестация, идеолог, опрос, общины, проблемы и вызовы, саморефлексия.

Информация об авторе: Роман Витальевич Шиженский — кандидат исторических наук, доцент, заведующий лабораторией религиоведческих исследований

«Северо-Запад», Высшая школа философии, истории и социальных наук, Балтийский федеральный университет им. Иммануила Канта, ул. Чернышевского, д. 56А, 236022 г. Калининград, Россия; доцент кафедры политологии, Институт международных отношений и мировой истории, Университет Лобачевского, ул. Ульянова, д. 2, 603005 г. Нижний Новгород, Россия.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8765-2241>

E-mail: heit@inbox.ru

Дата поступления статьи: 31.07.2023

Дата одобрения рецензентами: 31.01.2024

Дата публикации: 25.06.2024

Для цитирования: Шижженский Р.В. Языческая манифестация XXI в. (2022 год: итоги и перспективы). Статья II // Вестник славянских культур. 2024. Т. 72. С. 52–63. <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-52-63>

В первой части статьи были рассмотрены прогнозы и перспективы развития славянского религиозного нативизма¹ с точки зрения лидеров современных языческих групп России и Польши. Вместе с тем служители культа обозначили линейку проблем и вызовов, актуальных для младоязыческой диаспоры в ближайшей перспективе. Следует отметить, что проблемные поля микро- и макромасштабов характерны для нового язычества с момента возникновения и вплоть до настоящего времени. Поиск идеологической основы, а самое главное — непрерывное отстаивание своего места под «мировоззренческим солнцем», внесли коррективы в провозглашаемую манифестацию с категорическим делением мира на «белое» и «черное», перечнем концептов-констант: «свои» / «чужие» [1, с. 40], «герои» / «антигерои», «языческий мир» / «terra incognita», «сакральное / профанное» и т. д. В работах первого язычника СССР Доброслава (А.А. Добровольского) содержится перечень положений, требующих пристального внимания со стороны адептов зарождающегося религиозного феномена. Программа Доброслава включала рекомендации по самосовершенствованию² последователей доавраамической религиозности (в том числе, жителей города), экологическую повестку, концепции противостояния с церковью, государственной властью, авторское решение проблем национального и расового вопросов. Заданные мировоззренческие «параметры» с разной долей актуализации были раскрыты в программных документах и авторских нарративах язычников второй волны [8, с. 40с.; 9, с. 12; 10, с. 624–801; 11, с. 40]. Кульминацией вызовов в рамках «внешнего блока» (иноязыческой среды) становится открытие двух информационно-аналитических ресурсов: «Красная лента», «Ксенофобия», созданных на платформах новоязыческих медиа — портала «Фонда традиционных религий» (прекратил существование в 2022 г.) и сайта «Пантеон».

«Красная лента» представляет собой «обновляющийся мониторинг гонений, нападений, конфликтов, актов агрессии и вандализма против последователей языче-

¹ «Нативизм — попытки реконструкции дохристианских языческих верований древних славян на основе немногих исторических сведений и собственных представлений с заимствованием из учений и обрядов политеистических верований других народов и современного оккультизма» [2]. См. также: [3, с. 31–35].

² Тезисно основное содержание языческих рекомендаций сводится к следующему: 1) язычник должен отказаться от подражания искусственным, книжным религиям, включая строительство храмов и возведение кумиров; 2) как можно чаще выезжать на природу; 3) не создавать постоянных экопоселений (не уходить в леса) в связи с предстоящей битвой за Русь; 4) уничтожать священные книги христиан; 5) проводить обряд раскрещивания; 6) славить солнце; 7) ухаживать за комнатными (лесными) растениями; 8) мысленно обращаться к предкам [12, с. 38–42].

ских традиций и религий коренных народов, проживающих в России» [4]. В интервью автору главный редактор «Фонда» Е. Нечкасов («Askri Svarte») следующим образом характеризует задачу проекта:

Одна из задач Красной ленты — это создание реестра таких случаев, чтобы он мог выступать и как хранилище происшествий с датами, источниками и участниками событий. Так создается более стереоскопический и консолидированный эффект восприятия, и своеобразное дополнение к истории развития новоязыческих движений в России [30].

Приоритетными адресатами мониторинга (данные поступают в «Красную ленту» из открытых источников) являются: языческая диаспора РФ и сообщества экспертов по религиозной политике, правозащитники, религиоведы, представители СМИ. По мнению Нечкасова, запуск приложения будет способствовать процессу официализации язычества, получению организациями полноценного юридического статуса³. Статистику вызовов для язычества возглавляет «язык вражды» (термин Е. Нечкасова), включающий оскорбительные, ангажированные и некомпетентные высказывания псевдоэкспертов и религиозных лидеров-ортодоксов. Второе место философ-традиционалист отводит физическому вандализму: разрушению мест отправления культа (капищ, алтарей).

Рубрика «Ксенофобия. Конфликтные ситуации вокруг язычников» [28] сайта «Пантеон», созданного С. Никифоровым («Паганкой»), включает сообщения, условно объединенные нами в следующие тематические блоки: «самокритику» (4 заметки) — тексты, посвященные ошибкам внутри новоязыческого движения; «церковь» (4) — критика, направленная на действия РПЦ; «вандализм» (5) — фиксация актов уничтожения элементов сакрального пространства; «религиоведы» (6) — авторский взгляд на предвзятое отношение некоторых специалистов к объекту исследования; «обвинения» (10) — перечень «преступлений» современных язычников (по мнению представителей государственной власти, прессы, церкви и т. д.); «госполитика» (12) — мнение команды «Пантеона» по поводу «ошибок» государственных органов в отношении общин, отдельных представителей младоязычества; «запрет» (13) — официальные запреты символики, языческих организаций, литературы и т. п. Следует отметить, что новостной ряд, содержащий данные по проблемам вербальной вражды, занимает лидирующее место в приведенных языческих ресурсах.

В целях раскрытия темы исследования был проведен опрос среди представителей лидеров-идеологов современного славянского язычества. Свои точки зрения на насущные для религиозного нативизма вызовы представили: 1. Д.А. Гаврилов (волхв Иггелд) — один из основателей международного движения «Круг языческой

³ «В официальном поле все довольно ясно: современные языческие сообщества, даже официально зарегистрированные в Минюсте, все еще не видны государству как одна из, пусть и малых, профессиональных форм <...> Государство, в лице разных своих органов, вообще не понимает, что такое «язычество» и как к нему должно подходить, с какой линейкой и с какими предложениями. Даже далеко не все эксперты-религиоведы имеют об этом представление. А поскольку та же церковь использует это слово только как ругательное, то и первое впечатление складывается соответствующее, ошибочное. В народе же отклик присутствует, но его сложно формализовать и перевести в какой-то, скажем так, «медийный продукт», то есть сделать заметным для СМИ, которые расскажут историю широко. Реакции на очередные случаи вандализма или скандалы укладываются в диаспоральную логику нового язычества: люди решают проблемы сообща и своими силами, включая горизонтальные связи и солидарность. Чуры с разрушенных капищ вывозят и устанавливают в новых местах. Налаживают, по возможности, хорошее отношение с жителями близлежащих деревень и с социальным окружением в городах» [30].

традиции» (до 2019 г.), член “Pagan Federation International”, организатор «Вечевого центра» содружества языческих объединений России (с 2016 г.), писатель-фантаст; 2. М.А. Ионов (жрец Белояр) — главный редактор первого официально зарегистрированного (2005 г.) общероссийского периодического печатного издания «Родноверие», глава и верховный жрец (с 2011 г.) «Союза Славянских Общин Славянской Родной Веры» — старейшего языческого объединения России (1997 г.); 3. Е.В. Васильев (Вуковой) — жрец нижегородского отделения «Сообщества Языческой Традиции “Алатырь Духа”» (2018 г.), заведующий отделом редакции газеты «На земле починковской»; 4. Г.З. Максименко (волхв Славэр) — волхв «Родового Союза Славян», глава Новороссийской северокавказской общины «Славянское наследие» (2002 г), заведующий Кафедрой истории древнеславянских родов при Российской Академии ДНК-генеалогии, один из современных российских популяризаторов «Велесовой книги»; 5. Дмитрий Волхов (Буриков) — экстрасенс, славянский маг-язычник, последователь культа Велеса, победитель шоу «Битва экстрасенсов. Тринадцатый сезон»; 6. Е.А. Нечкасов (Askar Svarte) — язычник-традиционалист, идеолог «Шуйного пути», глава новосибирского языческого сообщества «Svarte Aske» (2011 г.), руководитель одной из самых влиятельных интернет-площадок «Фонд традиционных религий» (в настоящее время деятельность остановлена), главный редактор альманаха «Warha» (с 2015 г.).

Кроме того, авторскую позицию по кругу актуальных языческих проблем высказал жрец казанской «родноверческой» общины «Вещий зов» (2011 г.) В. Кручина; член новосибирской общины «Земля Дажьбога» (2006 г.) А.П. Амплеев; писательница-волхвиня, участница общины «Коляда вятичей» Г.Б. Пономарева (Арина Веста); С.В. Зайцев — специалист по изделиям и татуировкам с языческой тематикой.

В опросе приняли участие также лидеры пяти польских языческих объединений: А. Бартвицкий (община «Сварга» г. Лодзь), Б. Дейнега (община «Беложар» г. Варшава), К. Соболевски (община «Янтарь» г. Гданьск), С. Гилис (община «Мир» г. Домброва-Гурнича).

Исследовательская точка зрения представлена позициями кандидата исторических наук Д.Д. Гальцина и религиозного журналиста, публициста Гедеона Янга.

Как отмечает Д.А. Гаврилов (волхв Иггельд), главные вызовы для язычества — это падение образования и тотальная цифровизация: «Главный вызов тот же, что и перед всем остальным миром: во-первых, катастрофическое снижение уровня эрудиции, не говоря уж об образовании 20-летних, а людьми интеллектуально неразвитыми проще манипулировать проходимцам и злоумышленникам; во-вторых, цифровизация — превращение поколения людей вроде бы сочувствующих изначально идеям язычества в придаток социальной сети, которая заменяет им живую традицию и нормальное человеческое общение» [16]. В свою очередь, М.А. Ионов (жрец Белояр) считает ключевыми проблемами отсутствие единства среди носителей языческого мировоззрения; большое количество разногласий, в том числе на уровне личных отношений. Еще одна проблема — активная позиция псевдородноверов («брედоносцев» в терминологии Белояра), дискредитирующих движение личными «откровениями» [21]. Тему «неправильного» язычества и саморефлексии развивает Е.В. Васильев (Вуковой). По мнению идеолога «Алатыря духа», борющиеся с рептилоидами и почитающие «Велесову книгу» более активны, «они виднее» из-за постоянного провоцирования общественности, представителей власти скандальными взглядами и действиями. Этим пользуются конкуренты «специально заостряющих внимание на фриках и нацистах, представляя всех без исключения язычников такими. И им вполне себе верят» [15]. Кроме того,

простые обыватели редко посещают специализированные языческие паблики, а государству невыгодно появление непроверенной религии. Вместе с тем концентрацией важнейших проблем является сам языческий микромир. Лидеры общин погружены в самолюбование. Они уязвлены, расстроены мнением населения, не принимающего современную версию древних верований славян, при этом сами погружены в междоусобные войны в рамках «чей посох длиннее, а реконструкция аутентичнее»⁴. Решение комплекса обозначенных вопросов Вукова связывает с разработкой языческой теологии. При этом особое внимание должно быть уделено теологии-богооткровения, основанной на накопленном практическом духовном опыте.

Сами язычники ее не обсуждают. Просто вместо рассказа о живой вере чаще всего слушателя ждет невнятный список ссылок на источники, из которого тот быстро осознает, что сам говорящий сути своей веры не понимает. А значит-просто поддался увлечению, вроде ролевых игр. Сейчас, когда традиция в значительной степени безвозвратно утрачена, существует та же, как и в той далекой древности, необходимость со стороны Богов вмешаться и просветить, что и как правильно. При этом вовсе не обязательно, что современная традиция должна быть во всем идентичной древней. Язычеству современности жизненно необходимо признать, что можно доверять не только источникам, но и...Богам. Если последнее невозможно-зачем тогда вести речь о язычестве? Честно признаем, что все обряды и общины не более, чем научная реконструкция, действие само по себе хорошее и достойное уважения. Как можно верить в Богов, категорически отметая саму мысль о вере Богам? [5; 7, р. 239;15].

На предвзятую позицию по отношению к носителям рассматриваемого мировоззрения обращает внимание А.П. Амплеев:

К сожалению, у нас в стране еще очень сильно предубеждение в отношении родноверия и вообще к язычеству среди населения, еще очень многие связывают языческие движения с сектами (хотя как показывают факты среди языческих сект на порядок меньше, чем тех же сект христианского характера) народ видит лишь малую часть, а делает выводы в целом [13].

Волхв Славер (Г.З. Максименко) отметил, что люди постмиллениума создают новую понятийную систему, характеризующую как неоязычество / неославянство. Обозначая возникшее мировоззрение как «модально-фантазийное и практически бесполезное», респондент находит и положительную тенденцию в новой конструкции: «Люди находятся в поиске чистоты духовного общения, выезжают на природу, соприкасаются с ее стихиями, ведут активный образ жизни, пытаются понять как жили их предки, реконструировать их историю, образ жизни и мышления. И здесь уже все зависит от организаторов этих мероприятий, как правило духовных наставников общин и Союзных объединений. Т.е. люди объединяются по своим интересам, а скрепами этих интересов служит их далекая история и вера предков» [23]. В подобных практиках, по мнению Славера, и содержится основная проблема. Городской язычник, участвуя в празднике, не задумывается о его содержании, названии, мифологическом контексте. Следовательно, сегодняшняя структура (община, союзы общин) рассматривается как начальный этап возрождения язычества и велика вероятность закрытия существующих

⁴«Третья проблема-язычники обожают кричать что-то на мотив мининского “Купно за едино”, но при этом к сближению, дружбе и сотрудничеству в реальности совсем даже не рвутся. Язычество разрозненно, это война амбиций больших и малых лидеров. А еще война...мелочей Язычники остаются большими врагами друг другу, чем подвергаются преследованиям извне. Но и последнее не замедлит, если мы не покажем обществу, что мы-нормальные» [15].

и открытия новых организаций, которые научатся разбираться в понятиях и «первосточках веры».

Дмитрий Волхов (Буриков) также разделяет мнение «коллег по мировоззрению». Проблемы заключаются в «головах самих людей» [31]⁵: отсутствие знаний о сути язычества, поверхностный подход в изучении и ориентации на чужое мнение.

Конкретизируя данные мониторинга «Красной ленты», Е. Нечкасов (Askr Svarte) отмечает, что статистика ежегодного увеличения диффамационных публикаций, выступлений, ЧП и вандализма от традиционных недоброжелателей движения, дополнилась казачьими сообществами и «угрозой со стороны научного сообщества, каждый опрос или исследование могут восприниматься как анкета-донос на самого себя» [24]. Идеолог обратил внимание на тенденцию к «внутренней миграции». В основе «языческого переселения» — реакция на «закручивание гаек» и усиление политических репрессий. Весьма интересны данные опроса «Фонда» на тему «Если язычество запретят?», проведенного в 2021 г.:

- Язычеству в России ничего не угрожает: 11%;
- Есть некоторые эксцессы, но далекие от запретов: 33,17%;
- Есть предпосылки и негативный информационный фон: 40,15%;
- Запрет язычества в России весьма вероятен в будущем: 12%;
- Ожидаю запрета язычества в РФ в самое ближайшее время, закладываю это событие в планирование: 3,74% [29]⁶. Традиционалист заявляет и о нерешенности внутренних проблем: отсутствие взаимопонимания и взаимовыручки в трудных ситуациях и в ситуациях отражения внешней агрессии.

Отсутствие адекватных лидеров и рядовых членов общин — главный вызов для современного язычества и развития движения в ближайшей перспективе. Данную точку зрения разделяют В. Кручина, А.П. и С.В. Зайцевы: «Отсутствие вменяемых образованных и самодостаточных лидеров, отсутствие вменяемого представления о самом язычестве и о его роли в современной жизни и повседневности», «Основные проблемы язычества, которые стоят сейчас и которые явно будут и дальше не решены, это перевес количества последователей к их качеству. С нарастанием количества последователей язычества, одновременно снижается их качество. Но каждый мнит себя волхвом-жрецом, пишет статьи, высказывает мысли, обычно далекие от адекватных, и собирающиеся вокруг такого представителя новые последователи, вбирают их в себя, и так по нарастающей. Точнее по ниспадающей. Поэтому мы сейчас имеем огромное количество язычников, которых метко именуют долбославами, которых некому одернуть и сказать, что они творят какую-то дичь. И так как они обычно самые громкие, больше всего о себе заявляют, то по ним и судят все языческое движение в целом. Что весьма печалит» [22; 20].

Представители польского «родзимоверства» менее «амбициозны» в плане определения круга актуальных проблем и сосредотачивают свое внимание на вызовах «традиции» в пределах республики и в рамках функционирования локальных объединений. Согласно мнению А. Бартвицкого, важнейшей задачей-вызовом для язычников Польши является «размывание традиции» [14]. Под данным термином респондент понимает

⁵К вызовам «внутреннего круга» можно отнести и оценку Арины Весты: «Проблемы и вызовы — в центре этого круга вопросов стоит сам человек, уровень его душевных запросов, качества воли и интеллекта. За последние десять лет движение спустилось с интеллектуальной и творческой верхушки, на праздниках все больше зрелых людей из среднего социального слоя» [25].

⁶По мнению Нечкасова, к концу года процент встревоженных респондентов будет выше. Наличие негативного фона признают минимум 40% верующих разных традиций.

уничтожение института традиционной семьи, неприемлемую гендерную идеологию, в том числе пытающуюся проникнуть в создаваемый пантеон. Атеизация общества выходит за рамки критики и превращается в осмеяние языческой веры.

Б. Дейнега считает, что «родзимоверство» должно быть более доступным для людей. Необходимо провести тщательный отбор источников, воссоздать космогонию, теогонию, эсхатологию, систему таинств. «Мода на славянство когда-нибудь пройдет, а значит, нужно, чтобы к тому времени Родная Вера созрела настолько, чтобы она оставалась привлекательной» [19].

К. Соболевски вслед за российскими «родноверами» констатирует факт веерного возникновения и роспуска языческих групп в большинстве воеводств. Проблем языческому микромиру добавляет внешний фактор в виде последствий, связанных с пандемией, экономическими и государственными проблемами — недалновидными шагами политических элит [26].

С. Гилис считает, что в настоящий момент недостаточное внимание уделяется вопросам, связанным со спектром проблем, позволяющих «родзимоверству» в полной мере заявить о себе как о сложившемся мировоззрении и отойти от популярного и изжившего себя католического антиклерикализма. Проблемой становится и крайний реконструкционизм, национализм верований [18].

Точка зрения исследователя Д.Д. Гальцина по вопросу вызовов, существующих для российского язычества постмиллениума, отражена в двух весьма интересных тезисах:

1. Проблема межпоколенной передачи практик и воззрений. Отсутствие фиксированных верований в язычестве и большая вариативность религиозных практик могут привести к размыванию тех или иных направлений язычества. Глубокий упадок переживает викка (за пределами закрытых традиций) — некогда наиболее публичная из разновидностей язычества — именно за счет высокой степени синкретизма, который она в себя допустила. Смена поколений при таком положении дел нередко означает отказ от «устаревших» компонентов религиозности (так сегодня виждане отказываются от «Тройственного Закона», от архетипического истолкования божеств, от пары Бог и Богиня как чересчур «бинарной» в гендерном аспекте, часто — от определенных ритуальных техник). Подобная ситуация, насколько я могу судить, складывается у славянских язычников: обряд во вкусах 1990-х годов, когда воображалось, что современное славянское язычество сохраняется там, где существует прежнее лидерство, но в целом размывается под наплывом заимствований из шаманизма, скандинавского язычества, даже индийских и тюркских религий и церемониальной магии. Зачастую сами ветераны движения (яркий пример — Велеслав Черкасов) открыто приветствуют обращение к другим культурам и религиям изнутри славянского контекста в целях обогащения личной практики и постижения гнозиса. С одной стороны, такая открытость (в отличие от прежде нормативной эксклюзивности этнических язычеств) будет способствовать приобретению славянским язычеством более позитивного имиджа у публики (особенно эзотерической), но с другой — это чревато размыванием границ самого славянского язычества и его превращения в какое-то новое религиозное явление.

2. Проблема радикального традиционализма. В России появилась структура «Фонд традиционных религий», которая выглядит достаточно опасно. Евгений Нечкасов, возглавляющий ФТР, исповедует радикальную форму правого язычества и говорит о своей готовности строить политическую утопию, исходя из своих представлений о «Традиции». Опасными его заявления делает декларативная готовность использовать насилие в целях продвижения своих идей. Нечкасов представляет собой наиболее агрессивное и нетерпимое крыло реконструкционистских язычеств в России, направляющее свою ненависть против других язычников, которые по тем или иным причинам не стремятся примкнуть к этому движению. Пафос радикальных традиционалистов направлен против современности, любых ценностей секулярного общества и рынка (эзотеризм сходу отвергается как коммерциализация Традиции). Активность ФТР по продвижению

себя в качестве «рупора» современного язычества в СМИ и общественном пространстве, которая сочетается с декларируемыми политическими амбициями, дает повод для опасений, что, если эта структура получит возможность лоббирования своих интересов во властных структурах, возможны преследования неугодных традиционалистам язычников, подобные тем, которые сегодня испытывает ряд миноритарных религий России (отдельные протестантские группы, альтернативные православные, саентологи и пр.) [17].

Религиозный журналист Гедеон Янг [6, с. 59–72] видит проблему в систематической стигматизации язычества средствами «желтой прессы», ангажированной журналистики по заказу заинтересованных властных и клерикальных структур. Янг акцентирует внимание и на актах осквернения и уничтожения культовых мест, отмеченных ранее идеологами младоязыческих сообществ⁷. Отсюда частичная изолированность, «маскировка» своих религиозных убеждений (пример служащих силовых структур) и религиозной практики. Рассуждая о будущем российского язычества, Гедеон Янг приходит к следующему выводу: «В случае несоблюдения рекомендаций и продолжения практики изоляционизма, раздробленности, невежественности, противопоставления языческой субкультуры по отношению к остальному обществу стоит ожидать самых печальных последствий — ухудшения общественного мнения и начала государственных преследований вплоть до запрета и репрессий» [27].

Таким образом, рассмотрение данных авторских концепций, посвященных определению проблемного поля, с которым должна столкнуться современная языческая диаспора, позволяет прийти к следующим выводам: во-первых, подавляющая часть респондентов обращает внимание на внутренние вызовы, среди которых — маргинализация рядовых членов общин, активная деятельность псевдоязыческих групп («турбославян»), «междоусобицы» лидеров, отсутствие мировоззренческого базиса — языческой теологии, формальное погружение в «традицию» и недолголетие объединений. Во-вторых, актуальным остается внешний негативный фактор, сконцентрированный в деятельности «недружелюбных» организаций и частных инициатив. В-третьих, защитная реакция части современных языческих групп, выраженная в самоизоляции, игнорировании контактов с исследовательским сообществом, непосвященным населением. В-четвертых, для «аверса» новоязыческого микромира проблемой становится появление нативистской религиозной инквизиции, разрабатывающей критерии языческой цензуры.

Список литературы

Исследования

- 1 *Гайдуков А.В.* Новое язычество. Неоязычество. Родноверие. Проблемы терминологии // *Язычество в современной России: опыт междисциплинарного исследования.* Н. Новгород: Изд-во Мининского ун-та, 2016. С. 24–46.
- 2 *Дворкин А.Л.* Неоязычество в России: современная ситуация // Центр религиозных исследований во имя священномученика Ириней Лионского. URL: [https://iriney.ru/sektyi-i-kultyi/sektovedenie/konferenczii/viii-vstrechamezhpravoslavnogo-soveshaniya-czentrov/a.l.-dvorkin.-doklad-neoyazychestvo-v-rossii-sovremennaya-situacziya.html](https://iriney.ru/sektyi-i-kultyi/sektovedenie/konferenczii/viii-vstrecha-mezhpravoslavnogo-soveshaniya-czentrov/a.l.-dvorkin.-doklad-neoyazychestvo-v-rossii-sovremennaya-situacziya.html) (дата обращения: 23.02.2022).
- 3 *Дворкин А.Л.* Неоязычество и движение New age. Попытка систематизации // *Православный миссионер.* 2018. № 5 (148). С. 31–35.

⁷«Специфика их устройства и расположения — капища под открытым небом в удаленных природных локациях без систем видеонаблюдения и службы охраны не позволяет отслеживать и привлекать к ответственности правонарушителей» [27].

- 4 Мельников А. Язычники теперь будут отслеживать гонителей // Независимая газета. URL: https://www.ng.ru/ng_religii/2020-06-02/9_487_pagans.html (дата обращения: 13.07.2023).
- 5 Панин С. Языческая теология // Religiopolis. Центр религиоведческих исследований. URL: <https://www.religiopolis.org/religiovedenie/9268-yazycheskaya-teologiya.html> (дата обращения: 17.07.2023).
- 6 Янг Г. Конструирование неоязыческой танатологии на примере «Славянской книги мертвых» волхва Велеслава // Colloquium heptaplomeres: научный альманах. Н. Новгород: Изд-во Мининского ун-та, 2018. С. 59–72.
- 7 York M. Pagan Theology: Paganism as a World Religion. N. Y.: New York University Press, 2003. 239 p.

Источники

- 8 Васильев М.С., Георгис Д.Ж., Сперанский Н.Н., Топорков Г.И. Русский языческий манифест. М.: Вятичи, 1997. 40 с.
- 9 Васильев М.С., Потанов А.Л., Сперанский Н.Н. Язычники отвечают. Троицк: Тривант, 1999. Брошюра № 5. 12 с.
- 10 Велимир. Волхвы против глобализма // Велимир, Велеслав, Власов. Путь Волхва. Донецк: Каштан, 2007. С. 624–801.
- 11 Гаврилов Д.А., Бруталский Н.П., Авдонина Д.Д., Сперанский Н.Н. Манифест языческой Традиции. М.: Ладога-100, 2007. 40 с.
- 12 Доброслав. Радость Солнцепоклонника. 2-е изд., испр. [Б. м.]: Сфера Интернет, 2003. 50 с.
- 13 Интернет-интервью А.П. Амплеева Р.В. Шиженскому 13.01.2022. Из личного архива автора.
- 14 Интернет-интервью А. Бартвицкого Р.В. Шиженскому 10.02.2022. Из личного архива автора.
- 15 Интернет-интервью Е.В. Васильева Р.В. Шиженскому 22.12.2021. Из личного архива автора.
- 16 Интернет-интервью Д.А. Гаврилова Р.В. Шиженскому 18.12.2021. Из личного архива автора.
- 17 Интернет-интервью Д.Д. Гальцина Р.В. Шиженскому 18.01.2022. Из личного архива автора.
- 18 Интернет-интервью С. Гилиса Р.В. Шиженскому 24.02.2022. Из личного архива автора.
- 19 Интернет-интервью Б. Дейнеги Р.В. Шиженскому 12.02.2022. Из личного архива автора.
- 20 Интернет-интервью С.В. Зайцева Р.В. Шиженскому 18.12.2021. Из личного архива автора.
- 21 Интернет-интервью М.А. Ионова Р.В. Шиженскому 20.12.2021. Из личного архива автора.
- 22 Интернет-интервью В. Кручины Р.В. Шиженскому 24.01.2022. Из личного архива автора.
- 23 Интернет-интервью Г.З. Максименко Р.В. Шиженскому 26.01.2022. Из личного архива автора.
- 24 Интернет-интервью Е.А. Нечкасова Р.В. Шиженскому 23.12.2021. Из личного архива автора.

- 25 Интернет-интервью Г. Пономаревой Р.В. Шиженскому 20.12.2021. Из личного архива автора.
- 26 Интернет-интервью К. Соболевски Р.В. Шиженскому 19.02.2022. Из личного архива автора.
- 27 Интернет-интервью Г. Янга Р.В. Шиженскому 19.01.2022. Из личного архива автора.
- 28 Ксенофобия // Пантеон. URL: <https://pantheo.online/news/conflicts/> (дата обращения: 10.07.2023).
- 29 Редакция ФТР. Если язычество запретят // Славянская традиция. URL: <https://slavtradition.com/svodki-smi/stati/7470-esli-yazychestvo-zapretyat> (дата обращения: 17.07.2023).
- 30 Шиженский Р.В. Интервью с Евгением Нечкасовым — главным редактором портала фонда традиционных религий // Научно-исследовательская лаборатория «НРД в современной России и странах Европы». URL: <https://paganlab.wixsite.com/paganrnr> (дата обращения: 10.07.2023).
- 31 Шиженский Р.В., Милицкая В.И. Путь язычника // Северо-Запад. URL: <https://vk.com/@northwestlab-put-yazychnika> (дата обращения: 17.07.2023).

© 2024. Roman V. Shizhensky
Kaliningrad, Russia

PAGAN MANIFESTATION OF THE XXIst CENTURY
(2022: results and perspectives)
Article II

Acknowledgements: This research was supported by the Russian Federal Academic Leadership Program “Priority 2030” at the Immanuel Kant Baltic Federal University.

Abstract: Slavic paganism of the last third of 20th — first quarter of 21st century is a religious phenomenon with an established history and a specific set of methodical recommendations for “survival” in a hostile (less neutral) environment, replenishment of the ranks of neophytes, creation of a new community, private references: priests, soldiers, family, social, economic and other. Features of pagan manifestation, for the first time mentioned in the program statements of A.A. Dobrovolsky (Dobroslav), were supplemented and adapted in accordance with actual trends by ideologues of the “second” and “third” waves.

The Young Pagan Collective “teaching manual” includes prescriptions concerning self-development, nature centrism, concepts of counteracting external threats, the attitude towards state power, author’s vision of solving problems of national and racial issues.

The set of existing issues has made adjustments to the internal program of actions. The creation of specialized information resources “Red Tape” and “Xenophobia”, containing data on persecutions of representatives of the worldview under study should be considered as the climax response to the challenges of paganism. The proposed paper is based on the answers of leaders of the pagan microworld to the question: “What line of issues and challenges is now existing before the Slavic paganism of the post-millennium?”. According to the analysis of respondents' data, the most urgent problems

of the ethno-oriented variant of the movement include the categories of endemic complications (external negative factor), resulting in emergence of phenomena of pagan self-isolation and nativist “inquisition”.

Keywords: Modern Slavic Paganism, Manifestation, Ideologue, Survey, Community, Problems and Challenges, Self-reflection.

Information about the author: Roman V. Shizhensky — PhD in History, Assistant Professor, Head of the Laboratory of Religious Studies “North-West”, The Higher School of Philosophy, History and Social Sciences, Baltic Federal University, Chernyshevskogo St., 56A, 236022 Kaliningrad, Russia; Associate Professor of the Department of Political Sciences, The Institute of International Relations and World History, Lobachevsky University, Ulyanova St., 2, 603005 Nizhny Novgorod, Russia.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8765-2241>

E-mail: heit@inbox.ru

Received: July 31, 2023

Approved after reviewing: January 21, 2024

Date of publication: заполняется редактором

For citation: Shizhensky, R.V. “Pagan Manifestation of the 21st Century (2022: Results and Prospects). Article II.” *Vestnik slavianskikh kul'tur*, vol. 72, 2024, pp. 52–63. (In Russ.) <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-52-63>

References

- 1 Gaidukov, A.V. “Novoe iazychestvo. Neoiazychestvo. Rodnoverie. Problemy terminologii” [“New Paganism. Neo-paganism. Native Belief. Problems of Terminology”]. *Iazychestvo v sovremennoi Rossii: opyt mezhdistsiplinarnogo issledovaniia* [Paganism in Modern Russia: the Experience of Interdisciplinary Research]. Nizhnii Novgorod, Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University Publ., 2016, pp. 24–46. (In Russ.)
- 2 Dvorkin, A.L. “Neoiazychestvo v Rossii: sovremennaia situatsiia” [“Neopaganism in Russia: Modern Situation”]. *Tsentr religiovedcheskikh issledovaniy vo imia sviashchennomuchenika Irineia Lionskogo* [Centre for Religious Studies in the Name of Saint Irinej of Lyon]. Available at: <https://iriney.ru/sektyi-i-kultyi/sektovedenie/konferenczii/viii-vstrecha-mezhpravoslavnogo-soveshchaniya-centrov/a.l.-dvorkin.-doklad-neoyazychestvo-v-rossii-sovremennaya-situacziya.html> (Accessed 23 February 2022). (In Russ.)
- 3 Dvorkin, A.L. “Neoiazychestvo i dvizhenie New age. Popytka sistematizatsii” [“Neopaganism and the New Age Movement. An Attempt to Systematize”]. *Pravoslavnyi missioner*, no. 5 (148), 2018, pp. 31–35. (In Russ.)
- 4 Mel'nikov, A. “Iazychniki teper' budut otslezhivat' gonitelei” [“The Pagans will Now Track the Persecutors”]. *Nezavisimaia gazeta* [Independent Newspaper]. Available at: https://www.ng.ru/ng_religii/2020-06-02/9_487_pagans.html (Accessed 13 July 2023). (In Russ.)
- 5 Panin, S. “Iazycheskaia teologiya” [“Pagan Theology”]. *Religiopolis. Tsentr religiovedcheskikh issledovaniy* [Religiopolis. Center for Religious Studies]. Available at: <https://www.religiopolis.org/religiovedenie/9268-yazycheskaya-teologiya.html> (Accessed 17 July 2023). (In Russ.)
- 6 Iang, G. “Konstruirovaniye neoiazycheskoi tanatologii na primere ‘Slavianskoi knigi mertvykh’ volkhva Veleslava” [“Construction of Neopagan Thanatology

on the Example of 'Slavic Book of the Dead' Written by Veleslav"]. *Colloquium heptaplomeres: nauchnyi al'manakh* [*Colloquium Heptaplomeres: Scientific Almanac*]. Nizhnii Novgorod, Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University Publ., 2018, pp. 59–72. (In Russ.)

- 7 York, M. *Pagan Theology: Paganism as a World Religion*. New York, New York University Press, 2003. 239 p. (In English)

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-64-76>

УДК 008:316.34/35 + 316.7

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)

© 2024 г. Е.А. Благородова
г. Ростов-на-Дону, Россия

КУЛЬТУРА УЧАСТИЯ ПОЖИЛЫХ ЛЮДЕЙ КАК СПОСОБ ВЫРАЖЕНИЯ И СОХРАНЕНИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-28-00134

(URL: <https://rscf.ru/en/project/23-28-00134/>)

«СОЦИАЛЬНОЕ УЧАСТИЕ ЛЮДЕЙ СТАРШЕГО ВОЗРАСТА В РОССИЙСКИХ РЕГИОНАХ
В ПОСТПАНДЕМИЧЕСКИЙ ПЕРИОД» в Южном федеральном университете

Аннотация: Статья посвящена актуальной проблеме старения, которое рассматривается не как биологический, а как социокультурный процесс. Целью данной статьи является рассмотрение старости как некоего пограничного состояния, в котором возрастает роль процесса идентификации. В статье рассматривается влияние культуры на идентичность и формирование различного отношения к старости в дальнейшем. Сравнивая западные и восточные культуры, автор показывает, что разница в культурных архетипах также отражается на понимании понятия старение и лежит в основе многих проблем, возникающих в пожилом возрасте. В статье показано, что не только молодой, но и пожилой человек сталкивается с кризисом идентичности. Культурный контекст, гендер, место жительства, семья, характер работы влияют на наличие и глубину этого кризиса и, как следствие, на саму активность человека в старости. Анализ современных концепций «активного старения» показывает необходимость дальнейшего рассмотрения и изучения данной проблематики в новом свете. Автор касается вопроса формирования идентичности «жертвы» как одной из форм проявления эйджизма в современной префигуративной (М. Мид) культуре. Делается вывод, что культура участия может выступать как инструмент, способный помочь пожилым людям выразить и сохранить свою идентичность, а также избежать кризиса и формирования идентичности жертвы. Авторы рассматривают культуру участия как возможность быть вкладчиком и творцом культуры, а не только ее потребителем. Данная статья является первой частью научного исследования и носит теоретический характер.

Ключевые слова: старение, пожилые люди, культура, культура участия, культурная вовлеченность, идентичность, кризис идентичности, эйджизм, идентичность жертвы.

Информация об авторе: Елена Александровна Благородова — кандидат философских наук, доцент кафедры теории культуры, этики и эстетики Института философии и социально-политических наук, Южный федеральный университет, пер. Днепроvский, д. 116, 344064 г. Ростов-на-Дону, Россия.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7232-2795>

Email: eablagorodova@sfedu.ru

Дата поступления статьи: 05.06.2023

Дата одобрения рецензентами: 14.03.2024

Дата публикации: 25.06.2024

Для цитирования: *Благородова Е.А.* Культура участия пожилых людей как способ выражения и сохранения идентичности // Вестник славянских культур. 2024. Т. 72. С. 64–76. <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-64-76>

Введение

С начала нового тысячелетия старение стало серьезной социально-демографической проблемой. Увеличение численности людей старшего возраста и связанный с этим рост государственных расходов на эту группу населения привели к появлению международного интереса к вопросам, связанным с повышением удовлетворенности жизнью в пожилом возрасте [15]. А сама проблема старения стала предметом междисциплинарных исследований.

Старение — это не только биологический процесс, но и социальный, и культурный в том числе [22]. Стоит отметить, что трактовки понятия «старение» отличаются в разных культурах. Даже возраст, в котором человека можно считать пожилым, различается во всем мире [22]. Кроме того, само отношение к пожилым людям, к их роли и месту в жизни общества, также имеет разный смысл и содержание в зависимости от культурного контекста.

Концепция активного старения («active aging»), сформулированная в Европе в 2002 г., является одной из основных в последние десятилетия. Россия, как и западные страны, старается интегрировать данный принцип в свою национальную политику [1]. Активность понимается через призму социальной и культурной вовлеченности, а сама концепция призвана решать проблему социального исключения, делая пожилых людей ресурсом для развития общества [1]. Но тем не менее, сама концепция поставила под сомнение «понимание труда, возраста и себя» [1, с. 189].

На самом деле старение представляет собой некий переходный период, в котором происходит масса метаморфоз. Они касаются не только изменений в организации повседневной жизни человека, но и внутренних преобразований, связанных с процессами идентификации.

Работы антропологов, социологов, культурологов разных стран раскрывали роль культурных норм и практик, участвующих в развитии идентичности. Но эти работы были сосредоточены на ранних годах жизни человека, освещая проблемы детского и юношеского периодов. Недостаточное внимание в научной литературе уделялось вопросу о том, как культура продолжает влиять на идентичность и поведение человека в пожилом возрасте, а также авторы не касались вопроса сохранения идентичности в старости [10]. Тем не менее, именно старение представляет собой сложный переходный период, для которого проблема кризиса идентичности является наиболее актуальной.

Старость все еще недооценивается обществом, и это ограничивает пожилых людей в том, что касается их возможностей, перемен и личностного роста.

В свою очередь эйджизм, то есть предвзятое отношение к человеку из-за его пожилого возраста (степень развития которого также зависит от культуры), формирует новый тип идентичности пожилых людей — идентичность жертвы.

Представление об идентичности и старении в разных культурах

Сегодня в западных обществах большое значение придается независимой идентичности. «Я» рассматривается как отдельное от других таких же «Я» [11]. Люди в таких культурах ценят личную автономию и уникальность с рождения, через взаимодействие со своими родителями [9]. Они поддерживают определенный уровень социальной дистанции и поощряют выражение личностных позиций и активности своих детей. Получая образование, такие люди изначально направляются в сторону исследования и поиска. Таким образом, господствующие моральные принципы делают акцент на правах каждого человека, а социальные обязанности и обязательства рассматриваются как вопрос индивидуального выбора каждого человека [11].

Такие культуры, как правило, ориентированы на молодежь. Скорее всего такой подход связан с протестантскими ценностями, которые связывают значимость человека с его способностью работать и быть активным членом общества [19]. В связи с этим пожилому человеку в такой культуре нужно тоже оставаться активным, чтобы быть полноценным членом общества.

В восточных обществах существует противоположный взгляд на себя как на взаимозависимого с другими в социальных отношениях. Самость концептуализируется как неотъемлемо связанная с другими [11]. В этой модели социальные отношения являются основным контекстом, в котором определяется идентичность. В таких культурах люди с детства учатся видеть себя встроенными в социальные единицы [8]. Потребности группы стоят над собственными потребностями, а следование нормам и ценностям, принятым в культуре, является обязательным. Получая образование, такие люди закрепляют догматическое мышление. В культурах, основанных на конфуцианских ценностях, к старению относятся с большим уважением, послушанием и заботой [19].

Однако впоследствии представители разных типов культур все равно усваивают одинаковые общекультурные ценности. Старость же рассматривается как этап, в котором люди не считают себя способными влиять на изменения в мире [8]. Именно поэтому пожилые люди в любой культуре большое внимание уделяют своему «Я», анализу и изменению собственной идентичности.

Теория идентичности предполагает прохождение трех возможных процессов идентификации в старости: «ассимиляции», «приспособления» и «баланса», чтобы с возрастом человек мог реально отражать и оценивать свое «Я» [16]. Суть процесса «ассимиляции» заключена в том, чтобы, сталкиваясь с когнитивными и социальными изменениями, пожилой человек мог сохранить ощущение себя и своей идентичности в соответствии с реальным возрастом и временем. «Приспособление» представляет собой процесс изменения идентичности, основанный на получении нового жизненного опыта. «Баланс идентичности» предполагает, что люди вносят изменения в свою идентичность, чтобы «включить» соответствующий возрасту опыт, но, тем не менее, сохраняют последовательное представление о себе. Ассимиляция и баланс идентичности защищают людей от пагубных последствий того, что они воспринимают себя стареющими в культуре, ориентированной на молодежь. Благодаря этим процессам люди могут поддерживать постоянное чувство собственного достоинства. Приспособление приводит к адаптации своей идентичности в соответствии с преобладающими культурными моделями и, следовательно, ведет к более негативному опыту старения [16].

Также сам процесс старения можно рассматривать как изменение представления человека о своем теле (т. е. наше физическое «я»: представления о красоте, здоровье, силе и т. д.), о своих психологических качествах (т. е. наше личное «я», показа-

тели нашего внутреннего возраста или самооценки) и о своих социальных отношениях (наше социальное «я», то есть представление о нашем месте в обществе, о нашей жизненной позиции и активности) [16].

Понятно, что по мере взросления у человека изменяется представление о самом себе и своем месте в обществе. Часто людям, которые чувствуют себя хорошо, не имеют проблем со здоровьем и занимают активную жизненную позицию, свойственна «юношеская возрастная идентичность», то есть их внутренний возраст зачастую намного моложе, чем биологический [16]. Этот процесс связан с тем, что социальные дискурсы обычно приравнивают молодость к таким ценным чертам, как независимость, экономическая продуктивность и полезность, а старение — к характеристикам, считающимся крайне негативными — зависимость и бесполезность [9].

Старение как любой другой этап жизни человека представляет собой процесс создания смысла. С возрастом люди усваивают нормы, ценности собственной культуры. На их основании они формируют свои цели, ценности и свою идентичность. Потребность создавать и поддерживать смысл — это базовая потребность человека [8]. Смыслы и практики культуры, организованные этими нормами и ценностями, составляют кросс-культурно расходящиеся модели идентичности [11].

Кризис идентичности и проблема старения

Старение часто связывают с процессом выхода на пенсию. Человек, выходящий на пенсию, должен сменить не только профессиональные интересы, но и культурные и досуговые [5]. Далеко не всегда этот процесс происходит плавно и безболезненно. В этой ситуации уместно говорить о наличии кризиса идентичности, степень которого при этом может различаться.

Согласно теории Э. Эриксона, автора термина «кризис идентичности», человек проходит 8 стадий взросления, на каждой из которых его ждет определенный конфликт [20]. В зрелом возрасте (после 64 лет) такой кризис связан с противоречием личной целостности и отчаянием (безысходностью), между желанием жить счастливо и достойно состариться и тревогой, связанной с ожиданием глубокой старости, потери автономии и смерти [5]. Обычно этот этап рассматривается как финальный этап жизни человека, и он мало привлекает внимания исследователей. Основная задача на этом этапе — получение мудрости как способа разрешения собственного кризиса. Смысл в том, что человек смотрит уже не вперед, а оглядывается назад и соотносит свои жизненные цели с достигнутыми результатами [20]. Соответственно, если мудрость не достигнута, если человек видит несоответствия в своей прожитой жизни, он испытывает кризис. Но если смотреть на данный этап только как на разбор «работы над ошибками», то в него невозможно вписать концепцию «активного старения», которая направлена на настоящее и будущее и понимает старость как лучшее время и время подъема, а не спада жизненного цикла [1].

Безусловно, изменения, которые происходят на этой стадии, касаются пересмотра своей идентичности. И как уже было отмечено, в первую очередь кризис идентичности можно ощутить с выходом на пенсию. На самом деле профессиональная идентичность — одна из базовых характеристик зрелой личности. Работа — это не только способ получения материального дохода. Работа — это способ самоидентификации, получения уважения и социального статуса. Часто бывают ситуации, когда человек внезапно лишается любимой работы (по причине достижения определенного возраста, проблем со здоровьем, сокращения штата и т. д.). Конечно, тут необходимо учитывать несколько факторов, таких как занимаемая должность, а также уровень влияния и вла-

сти. Понятно, что рядовому сотруднику будет легче справиться с выходом на пенсию, чем высокопоставленному должностному лицу. Кроме того, играет роль и уровень социальной активности, которую вел человек до выхода на пенсию. Интересен тот факт, что женщины справляются с таким кризисом обычно легче, чем мужчины, так как чаще всего они переключают свое внимание на уход за внуками или домашние дела [5]. Также, считается, что сельским жителям легче справляются с кризисом идентичности, чем горожанам, так как в сельской местности есть много занятий в своем дворе, огороде, саду, а жизнь горожан часто сводится к пребыванию в собственной квартире и посещению магазинов [5]. Таким образом, выход на пенсию не всегда является событием травмирующим, но одним из важнейших в вопросе кризиса идентичности.

Кроме кризиса профессиональной идентичности в этот период, можно говорить еще о кризисе, связанном с ощущением своего тела. Каждый человек, взрослея ощущает изменения, о которых говорит ему зеркало или ежегодный медицинский осмотр. Привыкание к новому «Я» обычно происходит постепенно. Но бывают и иные ситуации. Например, женщина работала моделью, и ее основным источником прибыли были молодость и красота. Осознать утрату этих качеств бывает далеко не просто. Или же, к примеру, спортсмен, который осознает утрату собственных сил, а проблемы со здоровьем мешают ему заниматься дальше любимым делом. Само отношение к старению собственного тела тоже имеют культурные различия. Так, например, для российской культуры характерно стремление как можно дольше сохранять молодость и красоту. В европейских культурах этому уделяют не такое большое значение.

Основным структурирующим фактором идентичности, с точки зрения многих исследователей проблемы старения, все-таки является семья и семейная жизнь, которая обеспечивает человеку социализацию, уровень экономической безопасности и эмоциональный комфорт [5]. Дело в том, что в молодости человек окружает себя друзьями, коллегами по работе, знакомыми и т. д. С выходом на пенсию у человека чаще всего остается только семья. И в данном случае тоже стоит учитывать различные варианты. Есть одинокие люди, которые с выходом на пенсию осознают свое одиночество и испытывают кризис. У многих людей дети и внуки живут далеко, что препятствует вовлечению в социальные роли бабушек / дедушек. Многие утрачивают близких людей и становятся вдовами / вдовцами. Все это разные грани кризиса идентичности в старости.

Таким образом, можно с уверенностью говорить о том, что пожилые люди тоже испытывают кризис идентичности. Однако его глубина и степень зависит от ряда факторов, одним из которых является уверенная жизненная позиция и поддержка близких. В этой ситуации большее значение приобретает и проблема угнетения, ущемления прав, которая не только усугубляет кризис, но и приводит к формированию новой формы идентичности — идентичности жертвы.

Эйджизм и идентичность жертвы

Современную культуру можно назвать культурой жертвы [6]. Люди все чаще думают о себе как о жертве, они все время жалуются и хотят, чтобы их жалели в ответ. И если в предыдущие периоды истории человек старался скрыть любую форму угнетения, которой он подвергался, стыдясь огласки, то сегодня огласка зачастую наоборот является самоцелью. Люди становятся нетерпимы ни к каким оскорблениям, они делают все достоянием общественности, им просто необходимо, чтобы их жалели публично [6]. Статус жертвы не подвергается сомнению при этом.

Но если для молодых людей — это новый способ социализации, самоутверждения, а иногда и достижения желаемых целей, то для людей пожилого возраста, такая

ситуация может приводить к реальному ущемлению прав и дискриминации. Если о правах людей по расовому признаку или признаку сексуальной ориентации говорят уже давно, то о правах пожилых людей практически нет исследований. А тем не менее пожилым людям в информационном обществе намного сложнее бороться за свои права.

В 60-е гг. XX в. в научный обиход Роберт Батлер ввел термин «эйджизм», который понимается как дискриминация людей из-за их возраста (чаще всего речь идет именно о старости) [12].

Значительное снижение социального и культурного статуса наблюдается у пожилых людей в течение последнего столетия в результате индустриализации и модернизации. Действительно, индустриальная эпоха, а затем и постиндустриальная, с ее технологическими достижениями и ролью информации, увеличили потребность людей в быстрой и эффективной работе, постоянному обучению для того, чтобы оставаться конкурентоспособными [12]. Конечно, концепция активного старения выступает как раз за возможность и даже необходимость работы в пожилом возрасте. Но по факту пожилым людям намного сложнее в современной культуре соревноваться с молодыми и перспективными сотрудниками.

В первой половине XX в. знаменитый антрополог Маргарет Мид описала ситуацию современного общества как период перехода к префигуративной культуре, в которой взрослые больше не выступают хранителями мудрости и знаний, без которых невозможна жизнь общества в целом [17]. Сегодня взрослые учатся у детей, которые легко и быстро осваивают новации. Пожилые люди никогда не были молодыми в современной информационной культуре и не имели того опыта, которым они могли бы поделиться [17]. Суть этой ситуации заключена в огромном разрыве между поколениями, с которым общество не сталкивалось ранее. Такой разрыв является всеобщим для населения всего мира. Мир будущего никому не известен, но молодые чувствуют себя в нем намного комфортнее пожилых. Утрата особого статуса пожилого человека как мудреца и хранителя знаний приводит к появлению различных форм дискриминации.

Концепция активного старения с одной стороны сглаживает неравенство, позволяя пожилым людям оставаться активными членами общества на одном уровне с молодыми, но тем самым еще больше показывает приоритет и возможности молодости [1].

Культурные аспекты действительно изменяют подход к анализу старения и, следовательно, то, каким будет пожилой человек и как он будет реализовывать себя во многом зависит от культуры. Возможность успешного старения зависит от нескольких факторов, таких как история жизни, поддержка семьи и то, как каждый из нас сам понимает процесс старения [3].

Действительно, представление о старении является социальным конструктом. Именно общество навязывает нам те или иные представления о старении. Например, связь старения и выхода на пенсию, или связь старения и седых волос, проблем со здоровьем или приближением смерти. Стоит отметить, что, считая пожилых людей относительно неактивными и зависимыми от других, общество само часто навязывает пожилым людям социальную изоляцию, не признавая их активность [15]. В свою очередь такой подход приводит не только к формированию кризиса идентичности, но и в целом к ущемлению прав и свобод по принципу возраста.

Точно так же, как свобода от дискриминации по признаку пола, расы или этнической принадлежности считается гражданским правом, так и свобода от дискриминации по признаку эйджизма должна рассматриваться как вопрос прав человека.

Политика идентичности — это один из способов борьбы за свои права в современном обществе. Жертва придала политике идентичности моральный авторитет [21].

Социальные и политические движения, которые до сих пор были привержены делу освобождения и социальных преобразований, начали воспринимать и представлять себя группами жертв, чтобы получить желаемые права.

Одной из наименее заметных, но наиболее значимых черт нынешней фазы политики идентичности является ее тенденция к фрагментации и индивидуализации. Наблюдается растущая тенденция к увеличению числа идентичностей и сепаратизму [21]. В своей нынешней форме политика идентичности направляет свою энергию не столько на получение признания и уважения, как это было в предыдущие эпохи, сколько на требование безопасных пространств и защиты от возможной микроагрессии [21].

Общественные группы могут привлекать больше одиноких пожилых людей, активно поддерживая их предпочитаемую и социально ценную идентичность. Такая идентичность может поддерживаться и за счет предоставления образовательных и волонтерских возможностей, которые позволяют пожилым людям развивать продуктивные, социально значимые роли, ориентированные на другие области, такие как духовность, эмоциональный рост, художественное творчество или искусство [9]. Возможно, избавляя людей от невозможного ожидания вечной молодости и предоставляя альтернативные средства для создания положительной идентичности, общественные группы могут увеличить свое взаимодействие с пожилыми людьми, одновременно борясь с эйджизмом [9].

Роль культуры участия в построении идентичности

Старение зачастую недооценивается обществом. Тем не менее, старение населения воспринимается как серьезная проблема для стран, стремящихся обеспечить безопасность и благополучие своего пожилого населения [7].

Концепция активного старения отводит большое место проблеме участия пожилых людей. Однако представление о социальном участии также может различаться в разных культурах. Неоднозначность понятия социального участия настолько велика, что некоторые авторы используют такие термины, как: социальная интеграция, социальная активность, культура участия или культурная вовлеченность.

Отсутствие однозначно трактуемого термина представляет определенную проблему. Так большинство западных исследований сводит проблему культуры участия к самой возможности заниматься искусством или к участию в волонтерских движениях. В то время как для российской практики понятие чаще воспринимается как некий повседневный опыт, включая и посиделки на скамейке, и возможность участвовать в кружках по интересам, и посещение культурных мероприятий в том числе.

Расширение участия пожилых людей в жизни общества имеет важное значение для политики старения во всем мире [14].

Мы разделяем подход, согласно которому культура участия воспринимается в противовес культуре потребления. В этом смысле участие — это не только и не столько возможность быть потребителем сферы культуры и искусства, а скорее возможность быть ее участником, творцом, создателем. Именно такое участие открывает новые возможности для формирования и сохранения идентичности.

Культура обеспечивает различные целевые состояния, такие как сходство с другими, приспособление, взаимное доверие и симпатия.

Как мы уже показали ранее, в западных странах, основанных на капиталистической экономике, статус пожилых людей обычно ниже, потому что в приоритете молодость и производительность труда [14]. В таком обществе люди часто пребывают во власти стереотипов, менее социально активны, более подвержены кризисным про-

цессам идентификации. В восточных странах, изначально ориентированных на приоритет и уважение старости, тоже происходят изменения. Развивающаяся экономика, резкий рост промышленности, технологий, приводит к росту городской культуры, связь между поколениями нарушается и роль пожилых людей утрачивает прежние ценности [14].

Культура участия или степень неучастия зачастую может отражать «самооценку, отношение к своему потенциалу и к окружающему миру...» [2, с. 36].

Кризис идентичности в пожилом возрасте действительно недостаточно изученная в научной литературе проблема. Тем не менее зачастую, именно проблемы с идентичностью могут выступать как один из факторов, мешающих людям вести активный образ жизни, общаться и развиваться дальше. Т. е. кризис идентичности можно рассматривать как одну из причин снижения социальной активности и неучастия в социальной и культурной жизни.

В отдельной литературе высказывается предположение, что сниженное социальное участие в пожилом возрасте может быть опосредовано идентичностью, т. е. представлениями о себе, которые индивидуумы получают из своего членства в группе [9]. Например, пожилой мужчина может не захотеть посещать группу, состоящую в основном из женщин, если это будет противоречить его мужской идентичности. Или, например, люди будут избегать групп для пожилых людей в случае, если они будут идентифицированы в ней как «старые» и, таким образом, подвергнуты стигматизации [9].

В последние годы, несомненно, растет интерес к той роли, которую культурное участие может играть в благополучии пожилых людей, чувстве связи с другими людьми, а также в процессе сохранения идентичности [18].

Участие в деятельности, составляющей нашу повседневную жизнь, является результатом индивидуального выбора, проникнутого ценностями, убеждениями и опытом, которые, в свою очередь, являются отражением культуры.

Участие — это не просто деятельность ради того, чтобы просто чем-то себя занять. Это способ влиять на свою жизнь, сохранять свою идентичность и свою социальную роль, улучшать условия своей жизни [14].

Стоит отметить, что культурная деятельность включает в себя не только высокую культуру, но и повседневную культуру, а также досуг [22].

Культурный сектор признан неотъемлемой частью общественной жизни. В последние годы растет интерес к той роли, которую культурное участие может играть в благополучии пожилых людей и чувстве связи с другими людьми [18].

Никто не оспорил тот факт, что культурные мероприятия могут стать инструментом уменьшения социальной изоляции пожилых людей. Сходить в кафе или в театр — это случаи, когда нам приятно находиться в компании других людей и укреплять отношения с друзьями, родственниками и знакомыми [15].

Культурное участие дает пожилым людям целый ряд положительных эмоциональных переживаний, заставляя их чувствовать себя счастливее и помогая им справляться с негативными жизненными событиями, такими, например, как тяжелая утрата. Взаимодействие с культурой также приводит к тому, что пожилые люди испытывают чувство удовлетворения и счастья благодаря возможности освоить новые навыки. Пожилые люди чувствуют себя связанными со своей идентичностью, а также имеют возможность формировать новые коллективной идентичности, что приводит к повышению уверенности и самооценки [18].

Культурная вовлеченность дает возможность пожилым людям решить многие свои проблемы, связанные с возрастными изменениями. Она предполагает активное

(например, занятие музыкой) или пассивное (например, посещение концерта) участие в культурной деятельности [13]. Исследователи отмечают, что стоит различать арт-терапию и культуру участия. Первая предполагает собой некое лечение или снятие определенных симптомов, вторая же предполагает улучшение самой жизни [13].

Кроме того, стоит обратить внимание на вклад пожилых людей в культурную вовлеченность. Они могут выступать в качестве участников тех или иных мероприятий, в качестве волонтеров или же в качестве самих организаторов [22].

Сегодня мы с уверенностью можем сказать, что многие пожилые люди борются за уважение, достоинство, уверенность, безопасность и хорошее качество жизни с целью обеспечения достойного места в культурной и социальной среде [4].

Выводы

В результате проведенного теоретического анализа мы пришли к следующим выводам:

1. Люди пожилого возраста испытывают проблемы, связанные с формированием новых форм идентичности и изменением самого процесса идентификации;
2. Глубина проблем, связанных с процессом идентификации в старости, во многом зависит от культурного контекста;
3. Пожилые люди также испытывают кризис идентичности, но его проявления могут быть глубже, а последствия опаснее, чем в подростковом возрасте;
4. У некоторых групп пожилых людей может быть сформирована идентичность жертвы;
5. Культура участия пожилых людей выступает механизмом, помогающим не только справиться с кризисом идентичности, но и сохранить целостность своего «Я» для дальнейшей активной жизни.
6. Культурные мероприятия могут стать инструментом уменьшения социальной изоляции пожилых людей. Участие в культурных мероприятиях — это способ понимания и уважения культурного разнообразия, сохранения социальной идентичности, защитный фактор когнитивных способностей, способствующий постоянной интеграции пожилых людей в общество, и помогающий им оставаться вовлеченными и информированными.
7. Культура участия может рассматриваться как форма активности, предполагающая создание нового, а не только потребление имеющихся культурных услуг и продуктов. Именно это и дает возможность пожилым людям сохранять свою идентичность, социальную роль и статус.

Полученные нами теоретические положения должны быть подкреплены эмпирическими исследованиями, которые предполагаются в дальнейшем.

Список литературы

Исследования

- 1 Григорьева И., Богданова Е. Концепция активного старения в Европе и России перед лицом пандемии COVID-19 // *Laboratorium*. 2020. № 12 (2). С. 187–211.
- 2 Куенко Т.С., Гнедышева И.Н. Люди старшего возраста и социальное участие: явные и скрытые формы, «слепые зоны» и трансформации в условиях пандемической и постпандемической реальности // *Векторы благополучия: экономика и социум*. 2022. № 3 (46). С. 30–38.
- 3 Andrade de, Fábria Barbosa, Santos Ferreira dos, Tainara Lôrena, Pereira, Dídia de Oliveira, Araújo, Ingrid Katianne Marques, Assunção de, Joymara Railma

- Gomes, Silva, Isabelle Christine Fonsêca G.A., Santos Dutra dos, Jéssica Isabelle and Lima Cabral de, Aline.* Senior Citizens' Cultural Activity and Participation in Community Life // *Health*. 2015. Vol. 7. № 7. P. 859–864. <http://dx.doi.org/10.4236/health.2015.77101>
- 4 *Bernardo, Lilian Dias, Carvalho, Claudia Reinoso Araújo de.* The role of cultural engagement for older adults: an integrative review of scientific literature // *The Brazilian Journal of Geriatrics and Gerontology*. 2020. Vol. 23. № 6. URL: <http://dx.doi.org/10.1590/1981-22562020023.190141> (дата обращения: 20.03.2023).
- 5 *Bódi, Diana-Cristina.* The third age identity crisis — truth or dare // *Bulletin of the Transilvania University of Braşov. Series VII: «Social Science»*. 2012. Vol. 5 (54). № 2. P. 121–126.
- 6 *Campbell, Bradley., Manning, Jason.* Microaggression and Moral Cultures // *Comparative Sociology*. 2014. Vol. 13. № 6. P. 692–726.
- 7 *Dehi, Aroogh Manijeh., Mohammadi Shahboulaghi, Farahnaz.* Social Participation of Older Adults: A Concept Analysis // *International Journal of Community Based Nursing and Midwifery*. 2020. Vol. 8. № 1. P. 55–72 DOI: 10.30476/IJCBNM.2019.82222.1055
- 8 *Fung, Helene H.* Aging in Culture // *The Gerontologist*. 2013. Vol. 53. Issue 3. P. 369–377. <https://doi.org/10.1093/geront/gnt024>
- 9 *Goll, Johanna C., Charlesworth, Georgina, Scior, Katrina, Stott, Joshua.* Barriers to Social Participation among Lonely Older Adults: The Influence of Social Fears and Identity // *PLoS ONE*. 2015. № 10 (2): e0116664 DOI: <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0116664>
- 10 *Kaufman, Sharon.* Cultural Components of Identity in Old Age: A Case Study // *Ethos*. 1981. Vol. 9. № 1. P. 51–87.
- 11 *Kitayama, Shinobu, Berg, Martha, Chopik, William.* Culture and Wellbeing in Late Adulthood: Theory and Evidence // *American Psychologist*. 2020. № 75 (4). P. 567–576. DOI: 10.1037/amp0000614.
- 12 *Lev, Sagit, Wurm, Susanne, Ayalon, Liat.* Origins of Ageism at the Individual Level / *Contemporary Perspectives on Ageism*, editor Cham Springer Nature // *International Perspectives on Aging*. 2018. Vol. 19. P. 51–72.
- 13 *Roberts, Penny.* Interdisciplinary Aspects of Cultural Engagement in Older Adults: Who / What / Why / When / How // *Crossroads of Music and Wellness*. 2019. № 3. URL: <https://remix.berklee.edu/mh-exchange-music-wellness/3> (дата обращения: 29.03.2023).
- 14 *Setterlund, Deborah, Tilse, Cheryl, Worall, Linda., Hickson, Louise., Wilson, Julian.* Participation and Older People: Meaning, Theory and Practice // *Asia Pacific Journal of Social Work and Development*. 2002. № 12 (2). P. 44–49. DOI: 10.1080/21650993.2002.9755899
- 15 *Toepoel, Vera.* Cultural participation of older adults: Investigating the contribution of lowbrow and highbrow activities to social integration and satisfaction with life // *International Journal on Disability and Human Development*. 2011. № 10 (2). P. 123–129. DOI: 10.1515/ijdh.2011.027
- 16 *Westerhof, Gerben J, Whitbourne, Susan Krauss, Freeman, Gillian P.* The Aging Self in a Cultural Context: The Relation of Conceptions of Aging to Identity Processes and Self-Esteem in the United States and the Netherlands // *The Journals of Gerontology*. Series: «B». 2012. Vol. 67B. Issue 1. P. 52–60. <https://doi.org/10.1093/geronb/gbr075>

Источники

- 17 *Mud M.* Культура и мир детства: избр. произведения / [пер. с англ. и коммент. Ю.А. Асеева; сост., авт. послесл., с. 5–30, и отв. ред. И.С. Кон]. М.: Наука, 1988. 429 с.
- 18 Centre for Cultural Value // Home — Centre for Cultural Value. URL: <https://www.culturalvalue.org.uk/> (дата обращения: 05.04.2023).
- 19 Columbia Health Systems Center for Healthy Aging / Colorado state University // Home — Centre for Cultural Value. URL: <https://www.research.colostate.edu/healthyagingcenter/> (дата обращения: 05.04.2023).
- 20 *Erikson, Erik H.* Childhood and society. 2nd ed. New York: Norton, 1963. 445 p.
- 21 *Furedi, Frank.* The hidden history of identity politics // The hidden history of identity politics — spiked. URL: <https://www.spiked-online.com/2017/12/01/the-hidden-history-of-identity-politics/> (дата обращения: 10.10.2020).
- 22 *Tingle Alison Jane.* Cultural activities for older adults: An ethnography in an age-friendly city: PhD thesis. Manchester, 2021. URL: <https://e-space.mmu.ac.uk/id/eprint/628791> (дата обращения 29.03.2023).

© 2024. Elena A. Blagorodova
Rostov-on-Don, Russia

**THE CULTURE OF SOCIAL PARTICIPATION OF OLDER PEOPLE
AS A WAY OF EXPRESSING AND PRESERVING IDENTITY**

Acknowledgements: The research was supported by the grant of the Russian Science Foundation No. 23-28-00134 (Available at: <https://rscf.ru/en/project/23-28-00134/>) “SOCIAL PARTICIPATION OF OLDER PEOPLE IN RUSSIAN REGIONS IN THE POST-PANDEMIC PERIOD” at Southern Federal University.

Abstract: The study deals with the urgent problem of aging, which is considered not as a biological, but as a socio-cultural process. The purpose of this paper is to explore the role of identification process in old age. The author examines the role of culture and its influence on identity. The difference in cultural archetypes is reflected in the understanding of the concept of aging. The paper shows that an elderly person is facing an identity crisis. The cultural context, gender, place of residence, family, and nature of work affect the presence and depth of this crisis and, as a result, the very activity of a person in old age. The analysis of the modern concepts of “active aging” demonstrates the need for further consideration of this topic. The author addresses the issue of the formation of identity of the “victim” as one of the forms of ageism in modern culture. The study concludes that a culture of participation may act as a tool enabling older people to express and preserve their identity, as well as to avoid crisis and the formation of the victim's identity. The author consider the culture of participation as an opportunity to be a contributor and creator of culture, not just its consumer.

Keywords: Aging, Older People, Culture, Culture Participation, Cultural Involvement, Identity, Identity Crisis, Ageism, Identity of Victim.

Information about the author: Elena A. Blagorodova — PhD in Philosophy, Associate Professor, The Department of Theory of Culture, Ethics and Aesthetics at the Institute of

Philosophy and Social and Political Studies, Southern Federal University, Dneprovsky per. 116, 344064 Rostov-on-Don, Russia.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7232-2795>

Email: eablagorodova@sfedu.ru

Received: June 5, 2023

Approved after reviewing: March 14, 2024

Date of publication: June 25, 2024

For citation: Blagorodova, E.A. “The Culture of Social Participation of Older People as a Way of Expressing and Preserving Identity.” *Vestnik slavianskikh kul'tur*, vol. 72, 2024, pp. 64–76. (In Russ.) <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-64-76>

References

- 1 Grigor'eva I., Bogdanova E. “Kontseptsiiia aktivnogo stareniiia v Evrope i Rossii pered litsom pandemii COVID-19” [“The Concept of Active Aging in Europe and Russia in the Face of the COVID-19 Pandemic”]. *Laboratorium: zhurnal sotsial'nykh issledovaniï*, no. 12 (2), 2020, pp. 187–211. (In Russ.)
- 2 Kienko T.S., Gnedysheva I.N. “Liudi starshego vozrasta i sotsial'noe uchastie: iavnye i skrytye formy, ‘slepye zony’ i transformatsii v usloviïakh pandemicheskoi i postpandemicheskoi real'nosti” [“Older People and Social Participation: Explicit and Hidden Forms, ‘Blind Spots’ and Transformations in the Context of Pandemic and Post-pandemic Reality”]. *Vektory blagopoluchiiia: ekonomika i sotsium*, no. 3 (46), 2022, pp. 30–38. (In Russ.)
- 3 Andrade de, Fábïa Barbosa, Santos Ferreira dos, Tainara Lôrena, Pereira, Dídïa de Oliveira, Araújo, Íngrid Katianne Marques, Assunção de, Joymara Railma Gomes, Silva, Isabelle Christine Fonsêca G.A., Santos Dutra dos, Jêssica Isabelle and Lima Cabral de, Aline. “Senior Citizens’ Cultural Activity and Participation in Community Life.” *Health*, vol. 7, no. 7, 2015, pp. 859–864. <http://dx.doi.org/10.4236/health.2015.77101> (In English)
- 4 Bernardo, Lilian Dias, Carvalho, Claudia Reinoso Araújo de. “The Role of Cultural Engagement for Older Adults: an Integrative Review of Scientific Literature.” *The Brazilian Journal of Geriatrics and Gerontology*, vol. 23, no. 6, 2020. Available at: <http://dx.doi.org/10.1590/1981-22562020023.190141> (Accessed 20 March 2023). (In English)
- 5 Bódi, Diana-Cristina “The Third Age Identity Crisis — Truth or Dare.” *Bulletin of the Transilvania University of Braşov*, Series VII: “Social Science”, vol. 5 (54), no. 2, 2012, pp. 121–126. (In English)
- 6 Campbell, Bradley, Manning, Jason. “Microaggression and Moral Cultures.” *Comparative Sociology*, vol. 13, no. 6, 2014, pp. 692–726. (In English)
- 7 Dehi, Aroogh Manijeh., Mohammadi Shahboulaghi, Farahnaz “Social Participation of Older Adults: A Concept Analysis.” *International Journal of Community Based Nursing and Midwifery*, vol. 8, no. 1, 2020, pp. 55–72 DOI: 10.30476/IJCBNM.2019.82222.1055 (In English)
- 8 Fung, Helene H. “Aging in Culture.” *The Gerontologist*, vol. 53, issue 3, 2013, pp. 369–377. <https://doi.org/10.1093/geront/gnt024>(In English)
- 9 Goll, Johanna C., Charlesworth, Georgina, Scior, Katrina, Stott, Joshua “Barriers to Social Participation among Lonely Older Adults: The Influence of Social Fears and Identity.” *PLoS ONE*, no. 10 (2): e0116664, 2015. DOI: <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0116664> (In English)

- 10 Kaufman, Sharon. “Cultural Components of Identity in Old Age: A Case Study.” *Ethos*, vol. 9, no. 1, 1981, pp. 51–87. (In English)
- 11 Kitayama, Shinobu, Berg, Martha, Chopik, William “Culture and Wellbeing in Late Adulthood: Theory and Evidence.” *American Psychologist*, no. 75 (4), 2020, pp. 567–576. DOI: 10.1037/amp0000614 (In English)
- 12 Lev, Sagit, Wurm, Susanne, Ayalon, Liat. “Origins of Ageism at the Individual Level / Contemporary Perspectives on Ageism, editor Cham Springer Nature”. *International Perspectives on Aging*, vol. 19, 2018, p. 51–72. (In English)
- 13 Roberts, Penny “Interdisciplinary Aspects of Cultural Engagement in Older Adults: Who / What / Why / When / How.” *Crossroads of Music and Wellness*, no. 3. 2019. Available at: <https://remix.berklee.edu/mh-exchange-music-wellness/3> (Accessed 29 March 2023). (In English)
- 14 Setterlund, Deborah, Tilse, Cheryl, Worall, Linda., Hickson, Louise., Wilson, Julian. “Participation and Older People: Meaning, Theory and Practice.” *Asia Pacific Journal of Social Work and Development*, no. 12 (2), 2002, pp. 44–49. DOI: 10.1080/21650993.2002.9755899 (In English)
- 15 Toepoel, Vera “Cultural Participation of Older Adults: Investigating the Contribution of Lowbrow and Highbrow Activities to Social Integration and Satisfaction with Life.” *International Journal on Disability and Human Development*, no. 10 (2), 2011, pp. 123–129. DOI: 10.1515/ijdh.2011.027 (In English)
- 16 Westerhof, Gerben J, Whitbourne, Susan Krauss, Freeman, Gillian P. “The Aging Self in a Cultural Context: The Relation of Conceptions of Aging to Identity Processes and Self-Esteem in the United States and the Netherlands.” *The Journals of Gerontology*, Series: “B”, vol. 67B, issue 1, 2012, pp. 52–60. <https://doi.org/10.1093/geronb/gbr075> (In English)

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-77-92>

УДК 298.9

ББК 86.25

Научная статья / Research article



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

© 2024 г. А.В. Гайдуков
г. Санкт-Петербург, Россия

© 2024 г. А.В. Камалдинов
г. Санкт-Петербург, Россия

СПЕЦИФИКА ФОРМИРОВАНИЯ МАРГИНАЛЬНЫХ КУЛЬТОВ «ДЕТЕЙ-ЧУДОТВОРЦЕВ» СЛАВИКА ЧЕБАРКУЛЬСКОГО И КЮННЭЙ КАРДАШЕВСКОЙ

Исследование выполнено за счет внутреннего гранта
Российского государственного педагогического ун-та им. А.И. Герцена
(проект № 26ВГ)

Аннотация: Два культа умерших «детей»-чудотворцев Славика Чебаркульского и Кюннэй Кардашевской сформировались под влиянием их матерей, написавших книги про жизнь и чудеса своих детей. Цифровизация расширила аудиторию почитателей, дополнив текстовые нарративы электронными (фильмами о чудесах Славика, видеозаписями концертов Кюннэй и интервью ее матери). Также цифровизация обеспечила онлайн коммуникацию почитателей и их объединение в сообщества.

Содержание и истории формирования культов различаются: Славик при жизни больше рассказывал и пророчествовал (что фиксировалось преимущественно матерью), иногда лечил; после смерти, благодаря книгам и фильмам возник маргинальный культ, связанный с посещением могилки отрока и многочисленными исцелениями. Кюннэй при жизни почти не пророчествовала, переживала признаки шаманской болезни, по воле духов лечила людей (что фиксировалось преимущественно матерью).

Оба культа противоречат дискурсам традиционных религиозных институтов, в которые пытаются вписаться. Учение о Славике опровергается Церковью как лжеправославное, книги о нем не рекомендованы к чтению православными людьми, агиология не содержит критериев, достаточных для признания святым, пророком или мучеником.

Эсхатологический нарратив Славика ориентирован на настоящее и будущее, где он помогает людям. Онлайн коммуникация позволяет своевременно реагировать на текущие события, порождая новые конспирологические пророчества. Организованный культ Кюннэй не сформировался. Ее нарратив ориентирован на настоящее, где она может помочь, и на прошлое, когда она была жива. Ее помнят и почитают как талантливую девочку и удаганку.

Ключевые слова: отрок Славик, Вячеслав Крашенинников, Кюннэй Кардашев-

ская, удаганка, дети-чудотворцы, святость, народная религиозность, маргинальная религиозность.

Информация об авторах:

Алексей Викторович Гайдуков — кандидат философских наук, доцент кафедры истории религий и теологии, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, наб. реки Мойки, д. 48, 191086 г. Санкт-Петербург, Россия.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0348-7195>

E-mail: a_gaidukov@mail.ru

Алексей Вячеславович Камалдинов — ведущий эксперт, информационно-аналитический отдел управления научных исследований, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, наб. реки Мойки, д. 48, 191086 г. Санкт-Петербург, Россия.

ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0008-4841-7282>

E-mail: aleksej.kamaldinov.93@mail.ru

Дата поступления статьи: 24.07.2023

Дата одобрения рецензентами: 31.01.2024

Дата публикации: 25.06.2024

Для цитирования: Гайдуков А.В., Камалдинов А.В. Специфика формирования маргинальных культов «детей-чудотворцев» Славика Чебаркульского и Кюннэй Кардашевской // Вестник славянских культур. 2024. Т. 72. С. 77–92.

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-77-92>

Постановка проблемы

В современном постсекулярном мире формируется значительный запрос на мгновенное, явленное здесь и сейчас, чудотворство. В то время как традиционные конфессии, обладающие значительным концептуальным багажом, настаивают на серьезной личной работе для соприкосновения с метафизическим миром, различного рода новоявленные религиозные и квазирелигиозные системы дают возможность окунуться в мир сверхъестественного, не прилагая особых усилий. Помощником или медиатором в данном процессе может выступать некий почитаемый «учитель», гуру, медиум, прозорливый старец или ребенок-чудотворец, который пророчествует, творит чудеса и исцеления. Рассказы о нем распространяются среди страждущих, формируя структурированные или сетевые коммуникативные сообщества верующих почитателей.

При этом ребенок-чудотворец не требует от верующих послушания и выполнения каких-либо норм, его слова просты и лишены сложных теологических построений, а находящийся при нем транслятор (родственник) может успешно интерпретировать его пророчества в необходимом ключе, особенно, если ребенок уже умер, а ситуация требует появления новых эсхатологических нарративов. Прежде к ним относились устные нарративы, потом — письменные (письма и книги), а сейчас — электронные (тексты, аудио- и видеоматериалы, размещаемые в интернете).

Яркими примерами формирования таких маргинальных культов умерших детей-чудотворцев, распространяемых через книги и интернет, стали почитание (культ) православного «святого» «русского ангела» Вячеслава Крашенинникова (отрока Славика) и якутской «шаманки» (удаганки) Кюннэй Кардашевской.

Разработанность проблемы. Культы детей-чудотворцев и убиенных детей в православной традиции носят скорее локальный характер и вписываются в агиологиче-

скую парадигму народной культуры. Среди ее исследователей отметим А.А. Панченко с книгой «Иван и Яков — необычные святые из болотистой местности: “Крестьянская агиология” и религиозные практики в России Нового времени» [6] и А.А. Романову [9]. Но если различным аспектам нашумевшего культа «отрока Славика» посвящено много работ, отражающих как результаты полевых опросов (например, у А.И. Зыгмонта [2]), так и герменевтические аспекты (у А.М. Прилуцкого и В.Ю. Лебедева [7, 2]), то анализа локального феномена Кюннэй пока еще не было, а почитание детей в якутской традиции практически не встречается ни в эпосе олонхо (И.В. Пухов [8]), ни в нарративах об удаганках [1]. Исследования цифровизации (например, Н.Г. Осиповой [5]) и ее влияния на религию (у М.Ю. Смирнова [11], Ю.В. Рыжова [10]) пока не уделяли должного внимания этому феномену в формировании новых культов.

Поэтому целью данного исследования стало выявление специфики формирования маргинальных культов «детей-чудотворцев» Славика Чебаркульского и Кюннэй Кардашевской и роли цифровизации нарративов (книг, написанных матерями) в данном процессе.

Методы и источники. В качестве методологии исследования были применены сравнительно-религиоведческий методы, методы герменевтического анализа религиозных текстов, мониторинг интернет-ресурсов. Источниками стали текстовые и устные нарративы свидетельств матерей и почитателей о чудесах и пророчествах Славика и Кюннэй, изданные в виде книг и брошюр, а также их цифровизированные версии, фильмы, записи телепередач, выложенные в интернет в социальных сетях ВКонтакте и на YouTube.

1. Почитание Детей

В христианстве почитание детей восходит к убиению Вифлеемских младенцев царем Иродом, соотносимым на Руси с убиением Бориса и Глеба. А.А. Романова [9] отмечает «всплеск» прославления святых детей в XVII в. под влиянием культа царевича Дмитрия Угличского. Можно вспомнить неканонизированных Иакова Боровичского (кон. XV в.), Гликерию Новгородскую, Артемия Веркольского, Иоанна и Иакова Менюшских (XVI в.) [6], Василия Мангазейского, Прасковью Пиринемскую, Прокопия Устьянского (XVII в.), Дмитрия Юромского (до первой половины XVIII в.), культ «пламенных младенцев», сожженных отцом в печи (кон. XIX в.). Для нашего случая более подходят не убиенные дети, а умершие по божьей воле — от грозы (как Артемий Веркольский, XVI в.) или от болезни (Боголеп Чернойарский, XVII в.). Однако эти культы возникали не сразу после смерти, а значительно позднее. На формирование культа отрока Славика, по мнению В.Ю. Лебедева и А.М. Прилуцкого, повлияла семиотика ситуации с «пирамидой признаков», таких как смерть ребенка, смерть от онкологического заболевания, смерть ребенка с хорошими личностными чертами, смерть посланника и пророка [4, с. 92]. При определенных допущениях схожая пирамида наблюдается и в формировании культа Кюннэй: смерть девушки, смерть от неизлечимой болезни (после комы и клинических смертей), смерть талантливой девушки (призера конкурсов), смерть удаганки. Рассмотрим процесс формирования культов подробнее.

Вячеслав Крашенинников (1982–1993) — челябинский школьник, умерший на 11-м году жизни от онкологического заболевания. Мальчик происходил из семьи офицера, переезжавшей из города в город, семьи советской, нецерковной, но интересующейся религией, имел «ангелоподобную» внешность, был добр, послушен и, как утверждает его мать, — набожен, хотя был крещен лишь в пять с половиной лет. По сви-

детельству матери, Валентины Афанасьевны Крашенинниковой, написавшей о сыне книги, он пророчествовал, исцелял людей. Книги сформировали культ почитателей, приезжающих к Славику на могилку и считающих его святым, мучеником, воплотившимся ангелом, иногда он косвенно ассоциируется с Иисусом Христом. Он говорил, что после смерти сама Святая Троица будет благодарить его за перенесенные страдания.

Кюннэй Кардашевская (1997–2015)— талантливая якутская девушка, скончавшаяся в возрасте 18 лет. Она занималась танцами, пела на сцене, увлекалась рисованием, была фотомodelью, участницей музыкального конкурса Якутии «Сана ырыа» (2009, 2012 гг.), обладательницей титулов «Мини-Мисс Мира-2005», «Мини-Мисс Дружба-2005», «Жемчужина России-2007», дипломантом международного конкурса «Открытая Россия», конкурсов «Сибиряк года-2005», «Звезда вселенной-2008». Кюннэй «с малых лет была серьезной, смысленной», в пятилетнем возрасте «крестилась, интересовалась вопросами веры в Бога» [33]. С 9 лет девочка сильно болела, страдая болями в животе. По словам матери, Любви Львовны Васильевой, болезнь Кюннэй, потери сознания, четыре впадения в кому и три клинических смерти [25] были следствием шаманской болезни (в якутской традиции, называемой «эттэнии» или «рассечение») и вселением в нее 12-и духов, что возможно и послужило причиной гибели (о чем нет точной информации) [12]. Во время сеансов лечения, проводимых Кюннэй, духи выходили по одному и разговаривали, как живые, в том числе с ее матерью [15], а самый старший господин наказывал Кюннэй потерей сознания, если она не шла лечить людей. Записи выступлений Кюннэй сформировали «фанатский» круг якутских почитателей ее творчества, а телеинтервью и книга матери — почитателей Кюннэй-удаганки.

2. Книги матерей как основа формирования культа

У истоков обоих культов стояли матери несчастных детей, убитые горем, несущие печаль о произошедшем на протяжении многих лет и одновременно ею вдохновленные. В обоих случаях только матери фактически являются свидетелями либо хранителями свидетельств сверхъестественных способностей их детей. Подлинность пророчеств и чудес Славика невозможно проверить, поскольку все свидетельства, записанные в тетрадку, таинственно исчезли после похорон; записи чудес Кюннэй практически не велись, поскольку она сама запрещала рассказывать кому-либо о чудесном излечении и фактах сверхъестественного.

Книги о Славику. Широкая известность к «святому отроку Вячеславу» пришла после издания его матерью Валентиной Афанасьевной Крашенинниковой книги «Посланный Богом: Из воспоминаний об удивительном ребенке праведном отроке Вячеславе, Пророке и Целителе нашего последнего времени» (2007 [22], 5-е издание, 2013 г. [23]). Однако первая книга «Ах, мама, маменька...», по словам Г.П. Быстрова, распространялась в виде ксерокопии еще в 1998 г.¹, уже через пять лет после смерти мальчика. В предисловии было сказано, что она написана по настоянию священника Игоря Коротовского со слов матери отрока, а «соавторами и составителями этой книжки были Александр Рожков и Хакимов Марсель (в крещении Сергей)»². Быстров показал книгу старцам Троице-Сергиевой лавры Кириллу и Науму, получив благословение

¹Быстров Г.П. Покаянное письмо Геннадия Быстрова. 13.09.2018 // ВКонтакте. URL: http://vk.com/doc151110386_475343149?hash=2b5bc2ccafcbce090c&dl=7771c02c2367e18162 (дата обращения: 01.07.2023).

²Там же.

на публикацию. На средства благодетелей он издал книгу в «карманном» варианте, примерно в 2001–2002 гг. [14] (по словам матери, без согласования с ней), а потом еще раз [13], внося исправления.

Далее к изданию книг подключаются петербуржцы Георгий Емельянов, в то время священник храма Иова Многострадального на Волковом кладбище, и матушка Лидия Емельянова, директор петербургского издательства «Благовещение». На основе бесед с В.А. Крашенинниковой Л.Н. Емельянова написала и издала книги «Бог говорит избранникам своим» (2006) [18] и «Расскажи об этом всему миру...» (2011) [19], посвященные способностям отрока и свидетельствам чудес, совершившихся до и после его смерти. Согласно заявлению Миссионерского отдела Челябинской епархии, «некоторые из них даже имеют благословения, полученные обманным путем» [21]. Первые издания благословлены архиепископом Уфимским и Стерлитамакским Никоном, «старцем схиигуменом Алексием Пензенским», Троице-Сергиевскими старцами — Кириллом и Наумом, а первое издание книги «Посланный Богом» — епископом Чукотским и Анадырским Диомидом (Дзюбаном) [2, с. 158]. К 2007 г. книги о Славике стали столь популярны, что распространились даже в Иерусалиме.

Реагируя на такую активность, экспертная комиссия Миссионерского отдела Челябинской епархии признала «недопустимость почитания чебаркульского лжесвятого» [21]. Несмотря на это, книги о Славике продолжают переиздаваться. К ним добавились трехтомное издание «Русский Ангел. Свидетельства» (2015–2020), составленное матерью отрока по благодарственным письмам получивших от него помощь [24], а также «Акафист отроку Вячеславу» (Челябинск, 2013), «Канон святому отроку Вячеславу» (Челябинск, 2018), «Служба ангелу земли Русския святому праведному отроку Вячеславу месяца марта в 4-й день» (Челябинск, 2018) и другие. При этом распространение культа перешло в цифровую форму.

Книги о Кюннэй. Схожим образом, на основе книги матери об умершей дочери стало происходить почитание (культ) удаганки Кюннэй Кардашевской. После телеинтервью Л. Васильевой о своей необыкновенной дочери³ появилась идея издать книгу. В 2020 г. вышла «Тайная жизнь Кюннэй. Воспоминания» на якутском языке издательством «Бичик» для местного рынка [15]. Предисловие написала крупный исследователь, археолог и этнограф, профессор Розалия Иннокентьевна Бравина. Через год книга переиздается на русском языке в издательстве «Айар» под названием «Одержимая тайным даром: Тайная жизнь Кюннэй» [17], а в 2022 г. — в московском издательстве «Бомбора» и «Эксмо» как «Одержимая духом шаманов» [16], выйдя на общероссийский уровень.

Эти книги содержат воспоминания о Кюннэй ее матери, родственников, друзей, «помощников и тех, чью жизнь она изменила своим паранормальным вмешательством». Таким образом, активная информационная раскрутка феномена Кюннэй Кардашевской началась через пять лет после смерти девушки, а в феврале 2022 г. «Одержимая тайным даром» вошла в «5 лучших книг, основанных на реальных событиях» на сайте «Централизованная библиотечная система города Якутск» [31].

3. Роль цифровизации в формировании культов

Сегодня, по мнению профессора Н.Г. Осиповой, заведующей кафедрой современной социологии МГУ имени М.В. Ломоносова, проявлениями цифровизации стали

³Талбан биэриигэ: Күннэй Кардашевская туһунан [Видеоинтервью]. 2020. 25 февраля // НВК Саха. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=A-Jca-CYIGI> (дата обращения: 01.07.2023). [на якутском языке].

«изменение коммуникационных стратегий, появление определенных новых социальных групп, жизнедеятельность которых непосредственно связана с компьютерными сетями» [5, с. 13]. Цифровизация перенесла многих людей из реальной жизни в виртуальную: интернет позволил, не выходя из дома, получать любую информацию, осуществлять удаленную трудовую деятельность и обеспечивать досуг — общаться, играть в игры, смотреть кинофильмы, а также реализовывать свои религиозные потребности. В таких условиях стремительного распространения информации могут случайно или преднамеренно возникать массовые фобии, конспирологические мифологемы, а также новые религиозные учения и культы. Цифровизация, как процесс переноса в цифровую среду функций, ранее выполнявшихся людьми и организациями [10, с. 435; 11, с. 139], стала влиять и на религию, в том числе на формирование анализируемых культов.

Фильмы про Славика. После исключения книг про Славика из системы церковной книжной сети им на смену пришли фильмы, распространявшиеся в цифровом формате. В 2010 г. режиссер С. Богданов с помощью В.А. Крашенинниковой и иерея Андрея Углова снимает 4-серийный документальный фильм «Русский ангел. Отрок Вячеслав», вышедший сначала на DVD⁴, а с сентября 2011 г. — на YouTube. На 01.07.2023 серия 1 набрала 618,3 тыс. просмотров, 1149 комментариев, 3,8 тыс. лайков; серия 2 — 235,7 тыс. просмотров, серия 3 — 255,3 тыс.; серия 4 — 199,5 тыс. просмотров. В 2011 г. выходит серия 4 (фильм второй) «Последний пророк последнего Царя», (88,5 тыс. просмотров на YouTube). Через семь лет та же команда снимает «Приложение к фильму Русский Ангел Отрок Вячеслав. Пасха 2017 год» в четырех частях⁵.

Эти фильмы появляются и на других ресурсах интернета. Так, в социальной сети ВКонтакте на 01.07.2023 выложено более 460 фильмов о Славике, из них около трехсот — серии фильма «Русский ангел. Отрок Вячеслав» и приложения к нему. Можно заключить, что после изъятия книг из церковных лавок нарративы о Славике из церковного пространства переключались в интернет, перейдя из контролируемого канонического литургического пространства в бесконтрольную досуговую сферу.

По этой же причине активность последователей отрока Славика перенеслась в социальные сети, где стали выстраиваться новые онлайн коммуникации и слабоструктурированные сетевые сообщества. Так, например, самыми многочисленными сообществами ВКонтакте стали «РУССКИЙ АНГЕЛ отрок Вячеслав. Пророчества» (URL: https://vk.com/otrok_slava) с 24,8 тыс. подписчиков; за ним следует «Посланный Богом (Вячеслав Крашенинников)» (URL: https://vk.com/poslannyj_bogom) с 6,1 тыс. подписчиков. Также можно обнаружить с десятков сообществ со схожими названиями «Отрок Вячеслав» или «Русский Ангел» и единообразным контентом, насчитывающих по 3–10 тыс. участников, и еще пару десятков, не набравших даже тысячи участников. Однако почти все они оказались заброшены в 2018–2020 гг. Возможно, их активность прекратилась на фоне эпидемии ковида, а, возможно, и по причине внутренних разногласий. Им посвящено обращение о. Андрея Уткина и В. Крашенинниковой «О группах в интернете (Отрок Вячеслав)»⁶, записанное в 2018 г. и посвященное конфликтам

⁴Русский ангел. Отрок Вячеслав: [4-серийный документальный фильм] / реж. С. Богданов. М.: 2010. 1 DVD.

⁵Приложение к фильму Русский Ангел Отрок Вячеслав. Пасха 2017 год. [4-серийный документальный фильм] / реж. С. Богданов. 2017 // YouTube; ВКонтакте. (Ч. 1. URL: <https://youtu.be/pUeSHMGpWgM>, Ч. 2. URL: <https://youtu.be/9qIHONJpm5c>, Ч. 3. URL: <https://youtu.be/u57rE9fIRWg>, Ч. 4. URL: https://vk.com/video-220527735_456239035).

⁶О группах в интернете (Отрок Вячеслав) [Видеоролик]. 2018. 17 марта / иерей А. Уткин, В.Н. Крашенинникова // YouTube. URL: <https://youtu.be/ORWIHgTac40> (дата обращения: 01.07.2023).

и противоречиям почитателей отрока, дискутирующих в разных онлайн сообществах. За пять лет видеоролик набрал 14,5 тыс. просмотров на YouTube и еще 8,5 тыс. ВКонтакте.

С запозданием в интернете появились видеозаписи с критикой культа. Из православных отметим часовой видеоролик «Разоблачение культа Славика Чебаркульского», записанный иереем Георгием Максимовым в 2019 г. и набравший за три года 131 тыс. просмотров⁷. Однако наиболее яркий критический анализ феномена дал знаменитый скептик — блогер Михаил Лидин, с юмором описавший историю культа и содержание вероучения в фильме «Святой Славик — мальчик, который предсказал все»⁸. За 1,5 года с февраля 2022 г. его посмотрели 740 тыс. раз, что на 120 тыс. превышает количество просмотров самой популярной первой серии фильма «Русский ангел. Отрок Вячеслав» за 11 лет.

Кюннэй онлайн. Формирование культа Кюннэй шло иначе. Еще при жизни она стала медийным лицом, видеозаписи с ее песнями до сих пор смотрят и слушают. К популярности умершей певицы Кюннэй после видеоинтервью с ее матерью Любовью Васильевой добавился образ ребенка-чудотворца. Интервью на якутском языке было показано на республиканском телеканале Якутии НВК «Саха» 25.02.2020⁹. Оно очень захватило зрителей: за три года передачу посмотрели 340 тысяч человек, т. е. три четверти от всех, говорящих на якутском языке (согласно переписи 2010 г. таковых в России около 450 тыс. человек [40, с. 113]). Подробное изложение интервью на русском языке было дано через месяц в публикации «Оказывается, пришла удаганка...» [12]. По итогам интервью Л. Васильева пишет книгу «Тайная жизнь Кюннэй» [15], цифровая аудиоверсия книги на якутском языке попадает в Якутскую республиканскую специальную библиотеку для незрячих и слабовидящих им. И.Н. Егорова Горного [32], а на русском языке получает оценку 4,8 (из 5) на платном сайте «Литрес» [29].

Еще одним проявлением цифровизации можно назвать смысловые заимствования из западных фильмов и массовой хоррор-культуры, отразившихся в содержании книг и фильмов, послуживших основой рассматриваемых культов. Так, в мифологемах отрока Славика просматриваются сюжеты художественного фильма «Фантазм» (1979 г.) режиссера Дона Коскарелли (о таинственном инопланетянине, превращающем людей в карликов-рабов); «Они живы» (1988 г.) Джона Карпентера (о работяге, который с помощью специальных очков смог разглядеть пришельцев, использующих для манипуляции людьми тайные лозунги и призывы в рекламе и массовой культуре); «Прибытие» (1996 г.) Дэвида Туохи (про вторжение инопланетян, базирующихся на Луне) [21]; «Затерянный мир» (1992) по мотивам Артура Конана Дойла и мультфильм «Земля до начала времен» (1988) (про динозавров). В период наибольшей паранормальной активности Кюннэй огромной популярностью пользовались фильм «Астрал» (2011) сценариста Ли Уоннелла и «Заклятие» (2013) режиссера Джеймса Вана, центральной темой которых были перемещения душ, посмертное бытие, вселение заблудших духов в чело-

⁷Максимов Г. Разоблачение культа Славика Чебаркульского [Видеофильм]. 2019. 26 июля // Канал священника Георгия Максимова. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=3uplXzhe17c> (дата обращения: 01.07.2023).

⁸Лидин М. СВЯТОЙ СЛАВИК мальчик, который ПРЕДСКАЗАЛ ВСЕ | Отрок Вячеслав и его культ против Антихриста и НЛЮ» [Видеофильм]. 2022. 5 февраля // Канал Михаила Лидина. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=MU3lBkJKW44> (дата обращения: 01.07.2023).

⁹Талбан биэриигэ: Күннэй Кардашевская туһунан [Видеоинтервью]. 2020. 25 февраля // НВК Саха. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=A-Jca-CYlGI> (дата обращения: 01.07.2023). [на якутском языке].

века. Знаки, которые якобы возникали на теле Кюннэй, немногочисленные свидетели ассоциировали с фильмом «Мумия» (1999 г.) Стивена Соммерса.

Таким образом, можно заключить, что нарративы о детях-чудотворцах испытали влияние массовой культуры и из традиционных устных и текстовых форм перешли в электронную, расширяя аудиторию почитателей и их коммуникацию в онлайн режиме.

4. Дети-чудотворцы

Два рассматриваемых культа сильно различаются не только по принадлежности к разным этнорелигиозным культурам, но и по действиям детей-чудотворцев, представленным в нарративах.

Согласно названным книгам, отрок Славик при жизни больше пророчествовал (слышал женский голос, который он ассоциировал с Богом), мог диагностировать и лечить заболевания, мог разговаривать с животными и растениями. Значительное количество чудес отрока Вячеслава было заявлено уже после его смерти. Люди приходят за помощью к могилке, берут с нее землю, снег и камешки, которые регулярно подсыпают около его надгробия. Рассказывают, что вода, настоянная на камешках с могилы Славика, исцеляет и помогает мгновенно протрезветь. Кроме совершения исцелений и помощи в делах Славик являлся родным в ангельском облике.

Болезнь Кюннэй определялась как избранничество высшими силами, при жизни с их помощью она лечила людей, левитировала, но почти не пророчествовала, а после смерти выходит на связь с друзьями через интернет. Несмотря на то, что Кюннэй с ранних лет была на сцене, участвовала в музыкальных конкурсах, почти не говорила по-якутски и была крещена по православному обряду, ее сверхъестественные способности проявились в якутской народной культурной парадигме. Пик проблем со здоровьем пришелся на 15-й год жизни, тогда же в полной мере проявились ее сверхъестественные способности. Кюннэй стала удаганкой (якутской шаманкой) [12].

Чудеса и исцеления. Кюннэй начала лечить людей, в том числе от алкоголизма и от детского церебрального паралича. Этот процесс сопровождался различными паранормальными феноменами — вселением духов, телесными метаморфозами, оборотничеством, левитацией. Кюннэй извлекала из людей злых духов в виде протоплазмы или каких-то чудовищ, проглатывала их и изрыгала в огонь; жевала раскаленные угли; вырастала до потолка или превращалась в дикого зверя; притягивала к себе острые металлические предметы; она занималась столоверчением, впадала в состояния луна-тизма, во время которых пела песни на якутском языке; ее волосы отрастали до пола; на ее теле проступали символы, расцениваемые матерью как руны и письмена.

Тело Кюннэй могло странно деформироваться — выгибаясь дугой, она могла спокойно ходить по квартире. Л. Васильева рассказывала, как голову и конечности девочки словно развернуло на 180 градусов и прижало к туловищу. В другой раз нечто поместило ее в небольшой ящик для постельного белья, предварительно скрутив и утрамбовав. Во время транса ее тетя наблюдала, как Кюннэй лежала без сознания, а ее руки и ноги извивались, живот раздувался, и сквозь кожный покров просматривались очертания человеческой головы [12].

Кюннэй наблюдала сверхъестественные сущности. После выхода из комы она стала видеть за спинами людей белые, серые и черные тени. Белые тени сопровождали добрых людей и детей, серые — людей нейтральных, черные тени — грешников. Если человека сопровождают две тени, ему суждено умереть. Отсутствие информации о шаманских способностях Кюннэй ее мать объясняет запретом для клиентов рассказывать о камланиях и целительных обрядах.

По сравнению со Славиком посмертные «чудеса» Кюннэй довольно скудны. Чудотворными считаются книги о ней. Если человек остается с ними наедине, они могут заявлять о себе странными звуками и стуками; их можно прикладывать к больному месту или класть под подушку во время болезни, ставить на видное или почетное место. С их помощью можно гадать, задавая вопрос и открывая книги на случайной странице [16]. При этом неважно, написаны ли книги на якутском или на русском языке.

В истории Кюннэй есть уникальный мотив, характерный для повсеместного засилья гаджетов. Она продолжает ставить «лайки» близким людям в социальной сети Инстаграм¹⁰, а также отправлять им сердечки в личных сообщениях. При этом сообщения, отправленные для Кюннэй, кто-то тут же просматривает. Этот мотив позволяет выделить фактор цифровизации в нарративах о посмертных чудесах.

Пророчества. Эсхатологические нарративы, под которыми А.А. Панченко подразумевает особый тип крестьянских рассказов и толков о «последних временах» [6, с. 406], у Славика и Кюннэй представлены с различной детализацией. В эсхатологических нарративах отрока Славика о мрачном будущем В.Ю. Лебедев и А.М. Прилуцкий выделяют пять взаимосвязанных тем: 1) голод; 2) гибель городов; 3) болезни; 4) криптозоологические и космоэсхатологические сюжеты; 5) социальные катастрофы [4, с. 86].

Кюннэй могла пророчествовать, однако подобные случаи немногочисленны и не обладают такой эсхатологической эпичностью, как у Славика. Например, она предсказала дату рождения своей сестры, и прознала, что перевозивший ее с матерью таксист находится в нетрезвом состоянии несколько дней.

Космологические и антропологические мифологемы Славика. Космология Славика значительно отличалась от научной картины мира: он утверждал, что земля плоская и стоит на трех сталактитах; что птицы участвуют в сотворении времени (поэтому их нельзя убивать); в космосе находятся гигантские невидимые кристаллы, которые притягивают людские космические корабли, и однажды эти кристаллы могут упасть на Землю и погубить множество людей. В аду, по словам Славика, есть циклопические топор и чурка, на которых сами по себе колются дрова для огромного количества котлов с замученными людьми. В аду обитает гигантский червь, который ползает под кладбищами и может утащить в преисподнюю одиноко гуляющего по погосту посетителя. Антропологические мифологемы Славика касались учения о предопределении (но предполагали возможность раскаяния); о предсуществовании душ (оригенизм); о воплощении ангелов; о родовых проклятьях, когда за грехи человека страдает весь его род; о запрете переливания крови. Врагами у Славика определялись масоны, бесы (инопланетяне, живущие на другой стороне Луны), китайцы, колдуны (и последователи Мессинга), Антихрист.

Славик проповедовал своеобразный «православный фетишизм», согласно которому чудодейственным эффектом обладают непосредственно иконы (а не Бог), церковные свечи и запах ладана. Возможным продолжением этих утверждений стали почитание земли и камешков с его могилы.

Опыт предсуществования и знания загробного мира. Славик рассказывал, что ему пришлось бежать по полотняной дороге вслед за таинственным человеком с лампадкой, одетым в монашеские одежды, и перепрыгнуть через глубокую пропасть, чтобы родиться. Сама Пресвятая Троица поделилась с ним своими силами, дабы он мог попасть на Землю.

¹⁰ Деятельность запрещена на территории РФ.

Кюннэй, напротив, в результате пребывания в коме и состоянии клинической смерти имела опыт восприятия загробного мира. Она оказалась на небесах в огромной очереди людей, жизнь которых в ускоренной перемотке демонстрировали на большом экране, после чего человек в капюшоне сверял их со списком в большой книге. Самой Кюннэй было объявлено, что она рано пришла, после чего ее вернули на Землю. Во второй раз она самостоятельно прокопала дырку в небесной тверди и через нее упала на Землю.

5. Соответствие традиционным религиозным институтам

Рассматриваемые феномены относятся к разным этнорелигиозным культурам. Традиционный процесс канонизации святого подчинен строгим правилам. Почитание детей, по мнению А.А. Романовой, возникало «в случае необычной или мученической смерти ребенка или отрока, а также если у места его захоронения фиксировались чудотворения» [9, с. 205]. У культа Славика присутствуют оба признака, а у Кюннэй — лишь первый, и то косвенно, в силу отсутствия точных данных о ее смерти.

Кроме того, как отмечал А.М. Прилуцкий, «агиологический миф» (т. е. «мифологические дискурсы, описывающие иррациональные причины и последствия реальных либо мнимых поступков “будущего святого” в контексте проявления им сверхъестественных способностей») обычно «предшествует культу, а не формируется по мере развития последнего» [7, с. 103]. Сформировавшийся же на основе первых книг агиологический миф Славика уточнялся и дополнялся новыми книгами и фильмами, порождая мифологемы, востребованные в данное время. В случае с Кюннэй организованный культ не наблюдается в силу отсутствия подобных исторических примеров в якутской традиции. Напротив, почитатели Славика считают, что он соответствует православной агиологии, и называют его святым и мучеником, хотя для этого нет канонических оснований.

Соответствие феномена отрока Славика православной традиции и реакция церкви. Стихийное паломничество к могилке Славика и транслируемые в книгах мифологемы побудили митрополита Челябинского и Златоустовского Иова созвать в 2007 г. экспертную комиссию Миссионерского отдела Челябинской епархии для расследования нового культа. Комиссия квалифицировала религиозную чебаркульскую группу Крашенинниковой-Емельяновой как «псевдо-православную и апокалиптическую» и определила, что 1) ее доктрина «не соответствует вероучению Православной Церкви»; 2) ее «православность» «имеет показной, формальный характер и призвана ввести в заблуждение духовно неопытных людей»; 3) ее деятельность «провоцирует религиозно немотивированное гражданское неповиновение и раскол среди православных верующих, <...> представляет серьезную угрозу общественной стабильности и душевному здоровью людей» [20].

По итогам заключения в конце 2007 г. сперва митрополит Иов [26], а затем Патриарх Алексей II заявили, что «культ поклонения “отроку Вячеславу” является самоизмышлением, содержит в себе элементы заурядного суеверия, кощунственного посягательства на учение Церкви и насаждается организованной группой антицерковно настроенных людей» [28]. В феврале 2010 г. Издательский совет Русской Православной Церкви внес книги «Ах, мама, маменька...» [13] и «Бог говорит избранникам своим» [18] в список не рекомендованных к распространению через систему церковной книжной сети [27], в интернете появились критические разборы этих книг, среди которых отметим «Ангельскую пыль» иерея Алексея Плужникова [30]. В ответ на это последо-

ватели Славика цифровизировали свою миссионерскую деятельность и коммуникации, перенесли их в интернет, свободный от церковного присмотра.

Соответствие феномена Кюннэй шаманской якутской традиции и отношение к ней. Нарратив о Кюннэй может противоречить этнографическим знаниям о якутском шаманизме во многих деталях: болезнь девочки была определена ею самой, а также ее матерью и некоторыми свидетелями проявлений ее сверхъестественной природы как этэннии (шаманская болезнь) [16]; в ее роду не было выявлено великого шамана; не происходило посвящения и обучения другим шаманом; неизвестно о смертях родственников, этнографически фиксируемых при посвящении сильного шамана; изготовление шаманского бубна не соответствовало традиционному [3]. Однако, как писал эпосовед И.В. Пухов, в олонхо «почти каждая женщина является как бы потенциальной шаманкой» [8, с. 133], хотя это утверждение не относится к детям. Историю Кюннэй можно соотнести с болезнью в девятилетнем возрасте А.И. Павловой (1846–1933), позднее ставшей известной удаганкой Альбардаах, которую излечили сильные шаманы [1, с. 27].

Нарратив Кюннэй представляет религиозно-культурный синкретизм: она была крещена по православному обряду, объединила традиционные основы якутской веры Аар Айбы и православия с мейнстримом современного увлечения сверхъестественным. Однако говорить о ее несоответствии традиции не представляется возможным в силу уничтожения в советское время традиционного религиозного института якутского шаманства. Многие шаманы вынуждены мимикрировать под современные потребности, дополняя традиционные практики мифологемами и элементами европейской религиозности.

Выводы

Таким образом, в первой четверти XXI в. в России благодаря книгам матерей формируются два культа детей-чудотворцев. Их развитию способствует цифровизация нарративов, обеспечившая через интернет доступность текстов и видеозаписей, просматриваемых десятками тысяч зрителей, а также круглосуточную коммуникацию почитателей умерших детей. Нарратив Славика ориентирован на будущее, где спасителем станет он, «русский ангел». Культ отрока поддерживается невоцерковленными верующими, не знающими православных канонических текстов и тяготеющими к апокалиптическим нарративам, воспринимаемым в таких люмпенизированных стратах, согласно В.Ю. Лебедеву и А.М. Прилуцкому, как «инструмент наказания их более успешных и состоятельных сограждан» [4, с. 80]. Онлайн коммуникация позволяет своевременно реагировать на текущие новости, от пандемии ковида до военно-политических событий, порождая новые конспирологические пророчества, осуждаемые церковью как суеверия. Напротив, как такового культа Кюннэй не сложилось, нарратив о ее жизни и болезни ориентирован в прошлое. При значительном эклектизме он может вписаться в традиционные представления об удаганках на фоне отсутствия строгой институционализации современного якутского шаманизма. Почитатели Кюннэй любят ее как «свою» якутскую талантливую девочку и удаганку-целительницу.

Список литературы

Исследования

- 1 Данилова Р.Н. Архетипы женщин в героическом эпосе олонхо // Наукосфера. 2023. № 2-2. С. 24–29.
- 2 Зыгмонт А.И. Культ отрока Вячеслава Крашенинникова (по материалам исследования, проведенного в г. Чебаркуль Челябинской обл.) // Полевые исследования

- ния студентов РГГУ: Этнология, фольклористика, лингвистика, религиоведение. М.: Изд-во Российского государственного гуманитарного ун-та, 2011. Вып. VI. С. 148–161.
- 3 *Ксенофонов Г.В.* Шаманизм: избранные труды. М.: Север – Юг, 1992. 318 с. URL: http://xn--80afg3aiou.xn--p1ai/docs/Ksenofontov_G_V_Shamanizm_Izbrannye_trudy.pdf (дата обращения: 15.06.2024).
- 4 *Лебедев В.Ю., Прилуцкий А.М.* Пророчества «Отрока Вячеслава» как эсхатологический дискурс о катастрофах // *Религия. Церковь. Общество* / под. ред. А.М. Прилуцкого. СПб.: Скифия-Принт, 2022. Вып. 11. С. 80–93.
- 5 *Осипова Н.Г.* Цифровизация социальной реальности: ключевые дискуссии // *Вестник Московского университета. Серия 18: Социология и политология*. 2022. № 28 (3). С. 9–42.
- 6 *Панченко А.А.* Иван и Яков необычные святые из болотистой местности: «Крестьянская агиология» и религиозные практики в России Нового времени. М.: Новое литературное обозрение, 2012. 448.
- 7 *Прилуцкий А.М.* Семиотика новейшего агиологического мифа и формирование неканонических культов // *Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение*. 2018. Т. 23. С. 102–109.
- 8 *Пухов И.В.* Якутский героический эпос олонхо: Основные образы. М.: Изд-во АН СССР, 1962. 256 с.
- 9 *Романова А.А.* Почитание святых детей как феномен русской святости в XVII веке // *Научный диалог*. 2016. № 9 (57). С. 205–216.
- 10 *Рыжов Ю.В.* Цифровизация религии в современном мире // *Социальные институты в цифровой среде: сб. трудов второй Междунар. научн.-практич. конф.* Ростов н/Д.: Изд-во Южно-Российского ин-та управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, 2020. С. 435–439.
- 11 *Смирнов М.Ю.* Цифровизация как «обнуление» религий // *Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина*. 2019. № 3. С. 137–145.

Источники

- 12 *Авера К.* «Оказывается, пришла удаганка...», или загадка Кюннэй Кардашевской // *Sakhaday*. 2020. 14 марта. URL: <https://sakhaday.ru/news/okazyvaetsya-prishla-udaganka-ili-zagadka-kyunney-kardashevskoy> (дата обращения 01.07.2023).
- 13 *Ах, мама, маменька...* / сост. Г.П. Быстров. М.: Приход, 2006. 192 с.
- 14 *Ах, мама, маменька...* / сост. Г.П. Быстров. Сергиев Посад: Валдис, 2002. 32 с.
- 15 *Васильева Л.Л.* Күннэй кистэлэн олофо: ахтыылар = Тайная жизнь Кюннэй: Воспоминания / сост. Л.Л. Васильева. Якутск: Бичик, 2020. 240 с. [на якутском языке].
- 16 *Васильева Л.Л.* Одержимая духом шаманов: реальная история ребенка-шамана / [пер. с якутского К.В. Еремеевой]. М.: Эксмо, Бомбора, 2022. 190 с. (Серия: «Мифы и легенды народов мира»).
- 17 *Васильева Л.Л.* Одержимая тайным даром: Тайная жизнь Кюннэй: впервые в мире реальные истории о жизни ребенка-шамана: документальная проза о Кюннэй Кардашевской / сост. Л.Л. Васильева; пер. с якутского К.В. Еремеевой. 2-е изд., пер. и доп. Якутск: Айар, 2021. 174 с.
- 18 *Емельянова Л.Н.* Бог говорит избранныкам своим. Великие Луки: Просветительский и благотворительный центр «Благовещение», 2006. 400 с.

- 19 *Емельянова Л.Н.* Рассказы об этом всему миру... СПб.: Благовещение, 2011. 512 с.
- 20 Заключение экспертной комиссии Миссионерского отдела Челябинской епархии о почитании отрока Вячеслава Крашенинникова и деятельности религиозной группы В.А. Крашенинниковой — Л.Н. 27.10.2007 // К Истине. URL: <https://www.k-istine.ru/pseudoconfession/pseudoconfession-071.htm> (дата обращения: 01.05.2023).
- 21 Заявление Миссионерского отдела Челябинской епархии Русской Православной Церкви о деятельности религиозной группы В.А. Крашенинниковой и ложном почитании отрока Вячеслава Крашенинникова 19.10.2007 // К Истине. URL: <https://www.k-istine.ru/pseudoconfession/pseudoconfession-071.htm> (дата обращения: 01.05.2023).
- 22 *Крашенинникова В.А.* Посланный Богом. Челябинск: [б. и.], 2007. 624 с.
- 23 *Крашенинникова В.А.* Посланный Богом: Из воспоминаний об удивительном ребенке праведном отроке Вячеславе, Пророке и Целителе нашего последнего времени / сост. иерей А. Углов. 5-е изд., испр. и доп. Челябинск: [б. и.], 2013. 624 с.
- 24 *Крашенинникова В.А.* Русский Ангел. Свидетельства. Составлено по благодарственным письмам получивших помощь от Пророка и Целителя последнего времени Отрока Вячеслава: в 3 т. Челябинск: [б. и.], 2015. 528 с. Челябинск: [б. и.], 2018. 538 с. Челябинск: [б. и.], 2020. 294 с.
- 25 Любовь Кардашевская: «Берегите своих детей!» 2015. 10 ноября // Новости Якутии и Якутска. URL: <https://news.ykt.ru/article/36978> (дата обращения: 01.07.2023).
- 26 Митрополит Челябинский Иов предупреждает об опасности культа поклонения «отроку Вячеславу». 2007. 16 ноября // Русская Православная Церковь: официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/322601.html> (дата обращения: 01.07.2023).
- 27 На сайте Издательского Совета размещен обновляемый каталог изданий, не рекомендованных к распространению через церковную книжную сеть. 2010. 9 марта // Русская Православная Церковь: Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1110860.html> (дата обращения: 01.07.2023).
- 28 Обращение Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия к клиру, Приходским советам храмов Москвы, заместителям и настоятельницам ставропигиальных монастырей на Епархиальном собрании 2007 года [24.12.2007]. 2008. 28 января // Русская Православная Церковь: Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/356093.html> (дата обращения: 01.07.2023).
- 29 Одержимая духом шаманов / Л. Васильева [Аудиокнига] // Литрес. URL: <https://www.litres.ru/book/lubov-vasileva-32196148/oderzhimaya-duhom-shamanov-68015255/chitat-onlayn> (дата обращения: 01.07.2023).
- 30 *Плужников А.* Ангельская пыль. О культе Славика Чебаркульского. 2008. 30 августа // К Истине. URL: <https://k-istine.ru/pseudoconfession/pseudoconfession-121.htm> (дата обращения: 01.07.2023).
- 31 Рубрика «ПРО Книги» 5 лучших книг, основанных на реальных событиях. 2022. 24 февраля // Централизованная библиотечная система ГО «Город Якутск». URL: <https://cbsykt.ru/news/youtube-rubrika-pro-knigi-ezhemesyachnaya-rekomendatelnaya-rubrika-po-pravilam> (дата обращения: 01.07.2023).

- 32 Файлы жесткого диска. Новинки за 2021 // Якутская республиканская специальная библиотека для незрячих и слабовидящих им. И.Н. Егорова Горного. URL: http://rbs14.ru/?page_id=9268 (дата обращения: 01.07.2023).
- 33 Чомчоев А. Феномен якутской шаманки «Стерх» Кюннэй Кардашевской. 2021. 1 апреля // Aartyk.ru. URL: <http://aartyk.ru/obshhestvo/fenomen-yakutskoj-shamanki-sterh-kyunnej-kardashevskoj> (дата обращения: 01.07.2023).

© 2024. Aleksei V. Gaidukov
St. Petersburg, Russia

© 2024. Aleksei V. Kamaldinov
St. Petersburg, Russia

**SPECIFICS OF THE FORMATION
OF MARGINAL CULTS OF “CHILDREN-WONDERWORKERS”
SLAVIK CHEBARKULSKY AND KUNNEI KARDASHEVSKAYA**

Acknowledgements: The research was supported by an internal grant of the Herzen State Pedagogical University of Russia (project No. 26VG).

Abstract: Two cults of deceased “children — wonderworkers” Slavik Chebarkulsky and Kunnei Kardashevskaya were formed under the influence of their mothers, who wrote books about the life and miracles of their children. Digitalization has expanded the audience of admirers, supplementing textual narratives with electronic ones (films about the miracles of Slavik, videos of Kunnei concerts and interviews with her mother). Also, digitalization provided online communication of admirers, and their unification into communities.

The content and history of the formation of cults differ: Slavik during his lifetime told and prophesied more (which was recorded mainly by his mother), sometimes he healed people; after death, thanks to books and films, a marginal cult arose, associated with visiting the grave of a youth and numerous healings. Kunnei almost did not prophesy during her lifetime, she experienced signs of a shamanic illness, and, at the behest of the spirits, she healed people (which was recorded mainly by her mother).

Both cults are at odds with the discourses of the traditional religious institutions they are trying to fit into. The doctrine of Slavik is refuted by the Church as pseudo-Orthodox, books about him are not recommended for reading by Orthodox people, hagiology does not contain criteria sufficient for his recognition as a saint, prophet or martyr.

Slavik's eschatological narrative is focused on the present and the future, where he helps people. Online communication allows to respond to current events in a timely manner, generating new conspiracy prophecies. An organized cult of Kunnei was not established. Her narrative is focused on the present, when she can actually help, and on the past, when she was alive. She is remembered and revered as a talented girl and udaganka.

Keywords: Holy Child Slavik, Vjacheslav Krasheninnikov, Kunnei Kardashevskaja, Udagan, Children Wonderworkers, Holiness, Folk Religiosity, Marginal Religiosity.

Information about the authors:

Aleksei V. Gaidukov — PhD in Philosophy Sciences, Associate Professor, Department of History of Religions and Theology, Herzen State Pedagogical University of Russia, Moika Emb. 48, 191086 St. Petersburg, Russia

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0348-7195>

E-mail: a_gaidukov@mail.ru

Aleksei V. Kamaldinov — Leading Expert of the Information and Analytical Department of the Department of Scientific Research, Herzen State Pedagogical University of Russia, Herzen State Pedagogical University of Russia, Moika Emb. 48, 191086 St. Petersburg, Russia.

ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0008-4841-7282>

E-mail: aleksej.kamaldinov.93@mail.ru

Received: July 24, 2023

Approved after reviewing: January 31, 2024

Date of publication: June 25, 2024

For citation: Gaidukov, A.V., Kamaldinov, A.V. “Specifics of the Formation of Marginal Cults of ‘Children-Wonderworkers’ Slavik Chebarkulsky and Kunnei Kardashevskaya.” *Vestnik slavianskikh kul'tur*, vol. 72, 2024, pp. 77–92. (In Russ.) <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-77-92>

References

- 1 Danilova, R.N. “Arkhetipy zhenshchin v geroicheskom epose olonkho” [“Archetypes of Women in the Heroic Epic Olonkho”]. *Naukosfera*, no. 2-2, 2023, pp. 24–29. (In Russ.)
- 2 Zygmunt, A.I. “Kul't otroka Viacheslava Krasheninnikova (po materialam issledovaniia, provedennogo v g. Chebarkul' Cheliabinskoi oblasti)” [“The Cult of the Holy Child Vyacheslav Krasheninnikov (Based on a Study Conducted in the City of Chebarkul, Chelyabinsk Region)”]. *Polevye issledovaniia studentov RGGU: Etnologiya, fol'kloristika, lingvistika, religiovedenie* [Field Research of RSUH Students: Ethnology, Folklore Studies, Linguistics, Religious Studies], vol. VI. Moscow, Russian State University for the Humanities Publ., 2011, pp. 148–161. (In Russ.)
- 3 Ksenofontov, G.V. *Shamanizm: izbrannye Trudy* [Shamanism: Selected Works]. Moscow, Sever – Iug Publ., 1992. 318 p. (In Russ.)
- 4 Lebedev, V.Iu., Prilutskii, A.M. “Prorochestva ‘Otroka Viacheslava’ kak eskhatologicheskii diskurs o katastrofakh” [“The Prophecies of the ‘Holy Child Vyacheslav’ as an Eschatological Discourse about Catastrophes”]. *Religiia. Tserkov'. Obshchestvo* [Religion, Church, Society], vol. 11, ed. by A.M. Prilutskii. St. Petersburg, Skifia-Print Publ., 2022, pp. 80–93. (In Russ.)
- 5 Osipova, N.G. “Tsifrovizatsiia sotsial'noi real'nosti: kliuchevye diskussii” [“Digitalization of Social Reality: Key Discussions”]. *Vestnik Moskovskogo universiteta*, Series 18: “Sotsiologiya i politologiya” [“Sociology and Political Science”], no. 28 (3), 2022, pp. 9–42. (In Russ.)
- 6 Panchenko, A.A. *Ivani Iakovnebychnnye sviatye iz bolotistoi mestnosti: “Krest'ianskaia agiologiya” i religioznye praktiki v Rossii Novogo vremeni* [Ivan and Yakov Unusual Saints from the Marshland: “Peasant Hagiology” and Religious Practices in Russia of Modern Period]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2012. 448 p. (In Russ.)

- 7 Prilutskii, A.M. “Semiotika noveishego agiologicheskogo mifa i formirovanie nekanonicheskikh kul'tov” [“Semiotics of the Latest Hagiological Myth and the Formation of Non-canonical Cults”]. *Izvestiia Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta*, Series: “Politologiya. Religiovedenie” [“Politicalology. Religious Studies”], vol. 23, 2018, pp. 102–109. (In Russ.)
- 8 Pukhov, I.V. *Iakutskii geroicheskii epos olonkho: Osnovnye obrazy* [Yakut Heroic Epic *Olonkho: Main Characters*]. Moscow, Academy of the Sciences of the Soviet Union Publ., 1962. 256 p. (In Russ.)
- 9 Romanova, A.A. “Pochitanie sviatykh detei kak fenomen russkoi sviatosti v XVII veke” [“Veneration of Holy Children as a Phenomenon of Russian Holiness in the 17th Century”]. *Nauchnyi dialog*, no. 9 (57), 2016, pp. 205–216. (In Russ.)
- 10 Ryzhov, Iu.V. “Tsifrovizatsiia religii v sovremennom mire” [“Digitalization of Religion in the Contemporary World”]. *Sotsial'nye instituty v tsifrovoi srede: sbornik trudov vtoroi Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii* [Social Institutions in the digital environment: proceedings of the Second International Scientific and Practical Conference]. Rostov-on-Don, South-Russian Institute branch of the Russian Academy of National Economy and Public Administration under the President of the Russian Federation Publ., 2020, pp. 435–439. (In Russ.)
- 11 Smirnov, M.Iu. “Tsifrovizatsiia kak ‘obnulenie’ religii” [“Digitalization as ‘Zeroing’ of Religions”]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A.S. Pushkina*, no. 3, 2019, pp. 137–145. (In Russ.)

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-93-115>

УДК 398.5

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)

© 2024 г. Т.Т. Черкашина
г. Москва, Россия

© 2024 г. Н.С. Новикова
г. Москва, Россия

© 2024 г. Э.О. Норбу
г. Кызыл, Россия

МАЛЫЕ ФОЛЬКЛОРНЫЕ ЖАНРЫ И ИХ ГЕНДЕРНАЯ СПЕЦИФИКА КАК ОТРАЖЕНИЕ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ УНИВЕРСАЛИЙ РУССКИХ И ТУВИНЦЕВ

Аннотация: В статье представлено рассмотрение специфики функционирования малых жанров фольклора как вербального способа репрезентации семиотических кодов концептуальной картины мира русских и тувинцев.

Целью исследования нами выбрано определение места и роли малых жанров в воспитании детей как отражение специфических этнокультурных универсалий русских и тувинцев. Именно это и определило задачи исследования — анализ ряда наиболее распространенных малых необрядовых жанров в русском и тувинском фольклоре таких, как: колыбельные песни, прибаутки, потешки; определение места малых фольклорных жанров в системе этнокультур тувинцев и русских для формирования их гендерной идентичности; выявление знаковой сущности предметных символов, соответствующих доминантным ритуалам двух народов в закреплении гендерных различий, а также влияния данных жанров на расширение языковой картины мира ребенка. Особый акцент в статье делается на внимание к исследованиям тувинского и русского фольклора, впитавшим в себя стереотипы гендерного поведения и нравственно-культурных ориентиров, регулирующих национальный тип взаимоотношений мужчин и женщин, заложенный в малых речевых жанрах.

В заключении делается вывод о том, что исследование малых речевых жанров, воспитывающих уважение к национальным культурным ценностям, коррелирует с задачами сохранения традиционных культурных традиций двух народов — тувинцев и русских.

Ключевые слова: малые фольклорные жанры, гендерные стереотипы, этнокультурные смыслы, лингвокультурологический аспект, антропологический подход, этнокультурные универсалии.

Информация об авторах:

Татьяна Тихоновна Черкашина — доктор педагогических наук, профессор, заведующая кафедрой русского языка, Российский Государственный университет им. А.Н. Косыгина (Технологии. Дизайн. Искусство), Малая Калужская ул., д. 1, 119071 г. Москва, Россия.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3364-1413>

E-mail: ttch2004@yandex.ru

Наталья Степановна Новикова — кандидат филологических наук, доцент, доцент кафедры русского языка № 4, Институт русского языка, Российский университет дружбы народов им. Патриса Лумумбы, ул. Орджоникидзе, д. 3, 117923 г. Москва, Россия.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2397-1814>

E-mail: novikova-ns@rudn.ru

Эрик Олегович Норбу — заместитель директора, Институт развития национальной школы, аспирант, преподаватель кафедры философии, Тувинский государственный университет, ул. Рабочая, д. 2, 667001 г. Кызыл, Респ. Тыва, Россия.

ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0004-9327-1180>

E-mail: ovyrl7rus@mail.ru

Дата поступления статьи: 01.03.2024

Дата одобрения рецензентами: 12.03.2024

Дата публикации: 25.06.2024

Для цитирования: Черкашина Т.Т., Новикова Н.С., Норбу Э.О. Малые фольклорные жанры и их гендерная специфика как отражение этнокультурных универсалий русских и тувинцев // Вестник славянских культур. 2024. Т. 72. С. 93–115. <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-93-115>

Введение

Ярчайшими устойчивым показателем базовых этнокультурных ценностей народа является фольклор. В своем исследовании мы будем опираться на следующее определение фольклора (англ. *folklore* — народная мудрость): 1) в широком смысле — совокупность народных традиций, обрядов, обычаев, воззрений, верований, а также произведений народной художественной деятельности; 2) в узком смысле — словесные, словесно-музыкальные, музыкально-хореографические и драматические произведения народного творчества¹. Детский фольклор в силу многообразия его смыслового содержания и разнообразных жанровых форм отражает мифоритуальную картину, формируя при этом адаптационные механизмы «приспособления» ребенка к миру. Важность изучения проблем взаимоотношения языка, культуры в аспекте детского фольклора коррелирует с исследованиями в сфере таких устойчивых признаков национальной культуры, как территория, история, традиции, которые, собственно, и объединяют этнос в единое целое. Целью исследования нами выбрано определение места и роли малых жанров в воспитании детей как отражение специфических этнокультурных универсалий русских и тувинцев. Малые фольклорные жанры (МФЖ) детского эпоса, с его, казалось бы, «примитивными», незатейливыми текстами, выступают сво-

¹ Термин введен в 1846 англ. археологом У.Дж. Томасом; получил широкое распространение в 1880–1890-е гг. Первоначально означал и предмет исследования, и саму науку; позднее для обозначения науки во многих странах стал использоваться термин фольклористика. Тенденция к сужению значения понятия от охвата всей области духовной (а иногда и материальной) народной культуры до устного народного поэтического творчества и народной музыки наметилась в начале XX в.; в отечественной науке такое ограничение предложено в середине 1930-х гг. Ю.М. Соколовым.

образным «пестующим» руководством к познанию мира, к выбору правильной позиции в нем, в том числе в гендерной ориентации. Заметим, что в науке параллельно существует несколько синонимичных терминов для определения понятия «детский фольклор» [3, 4, 11, 12, 17, 33, 39 и др.]. В разное время ученые разных стран мира под этим термином понимают «устную словесность», «народно-этическое искусство», «творчество взрослых для детей», «устно-поэтическое творчество народа» и т. п. Первым, кто охарактеризовал содержание, объем и границы понятия «детский фольклор» и определил его как особое явление обособленного детского быта и обособленной «детской жизни», в которой «невозможно оторвать песню от игры, игру от норм неписанного («обычного») права и т.д.» [8, с.169], был Г.С. Виноградов. Ученый отмечал, что «выделение детского фольклора из обширной области народной словесности под сказано специфическими его особенностями» [8, с. 168], подчеркивая, что «под термином «детский фольклор» понимается то, что создано в слове самими детьми и то, что не будучи созданием детских поколений, вошло в их репертуар, выпав из репертуара взрослых» [8, с. 169]. По мнению Г.С. Виноградова, «детский фольклор – полноправный член в ряду других, давно признанных отделов фольклористики» [8, с. 188]. Кроме указанной выше, в науке существует множество точек зрения по вопросу об определении понятия «детский фольклор». В своем исследовании ввиду безграничности произведений устного народного творчества мы остановимся только на так называемой «материнской поэзии» для детей с первых дней рождения. Задачи исследования предопределили внимание к лингвокультурологическому анализу, сопоставлению МФЖ в контексте этнокультурных особенностей в формировании гендерных предпочтений социума. Именно эта форма МФЖ как уникального и неоспоримого культурного наследия, являясь важной отраслью гуманитарного знания, влияет на формирование у ребенка с раннего возраста системы взаимоотношений с окружающей средой обитания: природой, обществом, системой гендерных отношений, культурными явлениями, что особенно актуально в контексте серьезных аксиологических трансформаций современности. Репрезентация пола в аспекте языка и культуры позволяет более полно проанализировать гендерные стереотипы, существующие в той или иной культуре. Ученые отмечают существенные утраты многих важных этнокультурных констант: то, что еще вчера казалось незыблемым и неизменным, сегодня (в западном обществе особенно) подвергается значительным изменениям. Опасности вестернизации культуры и появления человека-унисекс исследователи национальных традиций этносов связывают прежде всего с воспитанием детей. Конфуцию приписывают слова: «Хочешь победить врага — воспитай его детей». На современном этапе в лингвокультурологии, лингвистике человек рассматривается в неразрывной связи с языком и культурой. Кроме того, все, что конструируется языком, связано с понятием гендера: гендер отражается в языке, проявляя себя на всех языковых уровнях, что позволяет сделать вывод об их взаимосвязи. Сегодня, к сожалению, ученые наблюдают нарушение межпоколенческих связей, пренебрежение преемственностью в воспитании детей, что в пространстве национальной языковой картины мира может привести к непредсказуемым социокультурным сдвигам, поэтому анализ малых фольклорных жанров, предназначение которых «пестовать», воспитывать младенцев словом, представляется чрезвычайно актуальным. Можно смело заявить: в русской и тувинской культурах веками малые фольклорные жанры, относящиеся к детской игровой культуре, бережно и трепетно формировали традиционный взгляд на взаимоотношения между взрослыми и детьми, на методы воспитания, этикет и т. д. Подчеркнем, что одним из наиболее ярких прояв-

лений гендерных стереотипов является детская мифология, актуализирующая древние архетипы, в которых имплицитно проявляются культовые ценности русских и тувинцев.

Для решения исследовательских задач мы избрали следующий алгоритм: во-первых, проанализировать малые жанры, предназначенные для детей младенческого возраста; во-вторых, раскрыть этническую картину мира с ее концептуальной спецификой миропонимания в содержании малых речевых жанров; в-третьих, описать механизм формирования гендерных приоритетов, а также рассмотреть свойственные русским и тувинцам традиции в воспитании ребенка и его «врастании» в национальную культуру на бытовом уровне.

Отметим, что репрезентация пола в аспекте языка и культуры онтологически заложена в фольклоре для детей, который тематически объединен малыми жанрами типа *колыбельная, прибаутки, потешки* и т. п., что позволяет более полно проанализировать гендерные стереотипы, существующие в том или ином языке. В своем исследовании мы опираемся на лингвокультурологический аспект гендерной лингвистики, позволяющий не только выявить национально-культурные особенности национальной языковой картины мира, но и отметить воспитательный эффект доброжелательности МФЖ. Разворот антропологической парадигмы современного знания и всех его сфер — лингвистики, социологии, психологии, этнографии и культурологии — в сторону «человека в языке» [30] коррелирует с предметом нашего исследования. При этом в эпоху постмодерна чрезвычайно важно сохранить и изучить модели взаимодействия людей в историческом контексте, поэтому в своем исследовании «мы руководствовались принципами сопоставительной лингвокультурологии» [13], в которой исследуются «сходства и различия двух и более культур, зафиксированных в мифах, легендах, ритуалах, обрядах... и т. д., нашедших отражение в языковых единицах, выявленных на материале сопоставляемых языков» [13, с. 15]. Анализируя функционирование МФЖ в разных культурах, мы опирались на принципы сопоставительной лингвокультурологии. «При этом, как подчеркивают В.В. Воробьев и Г.М. Полякова, когда объектами анализа становятся разносистемные языки, это позволяет раздвинуть границы межкультурного диалога, проанализировав огромный пласт культурной информации...» [51, с. 73–74].

Этнокультурный подход позволяет экстраполировать известные научные исследования о языке и культуре, традиционные методические модели образования на современные изыскания целого ряда наук о человеке: лингвокультурологии, педагогики, антропологии, когнитивной лингвистики, лингвопсихологии, философии, социологии и др.

Методология

Образовательный, воспитательный потенциал малых фольклорных жанров в контексте гендерной идентификации детей младшего возраста, бесспорно, в наибольшей степени реализуется в пространстве этнокультурных традиций русских и тувинцев. Современная лингвокультурология, тяготеющая к антропологическому подходу в исследовании исторической ретроспективы этнокультурной специфики аксиологических трансформаций современности, становится предметом изучения философов, лингвистов, психологов, педагогов. Начиная с трудов Г.С. Виноградова [8], М.К. Азадовского [1, 2], В.Я. Проппа [41], Б.Н. Путилова [42], В.Н. Телии [45], Г.Л. Пермякова [38], А.К. Калзана [48], Д.С. Куулара [34], М.А. Хадаханэ [35, 47], Ч.Ч. Куулара [26], М.Б. Кенина-Лопсана [21, 22], Г.Н. Курбатского [25] и др. не прекращаются исследо-

вания этнокультурной специфики фольклора для детей. Изучением тувинского и русского фольклора, который впитал в себя стереотипы гендерного поведения этноса, занимаются авторитетные ученые: И.С. Кон [23], Ю.Е. Гусева [14], В.А. Маслова [31], С.М. Орус-оол [32, 37], Г.Д. Сундуй [44], З.Б. Самдан [43], Ч.К. Ламажаа [27, 28], А.С. Донгак [15], Е.Л. Тирон [46], Ч.А. Кара-оол [18, 19, 20], Б.К. Будуп [7], Т.Б. Будегчиева [6], А.К. Кужугет [24], А.П. Лопсан [29] и др. Следует отметить, что большинство работ дореволюционного периода были выполнены в характерном для этнографии научном поле, а именно: практического анализа быта, верований, культуры, этикета, социальных взаимоотношений и т. д. народов, населявших пространство Российской империи. К ним также относятся исследования российских исследователей-тувиноведов и путешественников XIX – начала XX в., которые в свое время были организованы Русским географическим обществом (Рябов О.В., Репина Т.А., Соколов Ю.М., Радлов В.В., Позднеев А.М., Яковлев Е.К., Островских П.Е., Грумм-Гржимайло Г.Е., Потанин Г.Н., Катанов Н.Ф., Кон Ф.Я., Вайнштейн С.И., Шишкин, Каррутерс Д., Вчерашний И.А. и др.). Безусловно, в результате исследований были обнаружены ценные этнографические сведения, в числе которых — очень краткие исследования фольклорно-игровой культуры тувинцев. Прежде всего назовем известные работы авторитетных советских этнографов С.И. Вайнштейна «Тувинцы-тоджинцы» [9], «Историческая этнография тувинцев» [10] и Л.П. Потапова «Очерки народного быта тувинцев» [40], в которых представлены упорядоченные, систематизированные сведения о материальной и духовной культуре тувинцев.

Интерес исследователей к проблемам гендерного воспитания детей младшего возраста связан а) с серьезными изменениями социокультурного фона, б) разрывом семейных связей, в) смещением акцента на аксиологической шкале традиционных смыслов, заложенных культурой, и нравственно-культурных ориентиров, регулирующих национальный тип взаимоотношений мужчин и женщин.

В своем исследовании мы будем опираться на лингвокультурный подход к фольклорному тексту как вербальному способу репрезентации семиотических кодов концептуальной картины мира русских и тувинцев, что позволит актуализировать антропологический взгляд на функционально-когнитивные аспекты этнокультурных универсалий русских и тувинцев в контексте наблюдений за национально-культурными особенностями паремиологической картины мира в рамках исторической реконструкции культурогенеза.

Основная часть

Антропоцентрическая парадигма современной лингвистики коррелирует с активизацией этнокультурных исследований, касающихся специфики языковой концептуализации реального мира применительно к детству. Начиная с младенчества в человеке закладываются личностные и социальные приоритеты, складывается определенный тип языкового познания, речевого поведения человека, а также стереотип когнитивных процессов хранения, передачи и интерпретации знаний и мыслительной деятельности. Национальная культура — многоплановый и противоречивый феномен, поскольку традиции отдельного народа содержат как универсальные, так и уникальные коды, которые, с одной стороны, можно представить в виде специфического хранилища квинтэссенции общечеловеческого опыта. Но при этом нельзя отрицать огромного влияния ценностно значимого культурного знания, накопленного и бережно хранимого в текстах МФЖ как опыт той или иной лингвокультурной общности [16, с. 13].

Анализ лингвокультурологического аспекта тувинского и русского фольклора для детей позволил нам выделить следующие виды малых речевых жанров, в которых напрямую прослеживается гендерная ориентация, заложенная в конкретных лексических единицах, в контексте, в тематическом содержании, структуре и т. п.:



Диаграмма 1 — Малые жанры фольклора
Diagram 1 — Small Genres of Folklore

Предварительный анализ лексических единиц, входящих в тексты малых фольклорных жанров применительно к теме настоящего исследования, позволяет сделать вывод: в лингвокогнитивном пространстве текстов «материнского песенного фольклора», представлена при общей простоте входящих в них языковых единиц многослойная структура концептов, свойственная русскому и тувинскому этносам. Вследствие этого наблюдаются различные подходы к тематическому определению, структуризации, изучению и описанию МФЖ в пространстве особого восприятия слова как специфического этнокультурного концепта. Между тем мы будем в своих рассуждениях о роли национальной культуры и ее традиций опираться на лингвокультурный подход В.А. Масловой, которая считает, что «...лингвокультурный концепт многомерен, поэтому к определению его структуры возможны различные подходы. Каждый концепт как сложный ментальный комплекс включает в себя, помимо, смыслового содержания, еще и оценку, отношение человека к тому или иному отражаемому объекту, его оценку и другие компоненты:

- 1 общечеловеческий, или универсальный;
- 2 национально-культурный, обусловленный жизнью человека в определенной культурной среде;
- 3 социальный, определяемый принадлежностью человека к определенному социальному слою;
- 4 групповой, обусловленный принадлежностью языковой личности к некоторой возрастной и половой группе;
- 5 индивидуально-личностный, формируемый под влиянием личностных особенностей — образования, воспитания, индивидуального опыта, психофизиологических особенностей» [31, с. 42].

В связи с этим подчеркнем, что к исследовательским задачам или аспектам настоящей работы ближе отношение к слову в МФЖ, при котором общепризнанное значение наделяется этнокультурным смыслом. В словах МФЖ имплицитно присутствуют признаки традиционных структур сознания, которые, собственно, выступают в роли архетипа, прародителя смысла, созданного массовым, коллективным разумом этноса. Можно сказать, что сам фольклорный текст и слово (словосочетание) МФЖ

будут рассматриваться нами в качестве вербальных способов репрезентации семиотических кодов концептуальной картины мира русских и тувинцев. В этом смысле можно говорить об оригинальном способе языковой концептуализации аксиологически значимых констант культуры народа в тексте МФЖ, в том числе и в текстах русского и тувинского фольклора для детей.

Так, Путилов Б.Н. подчеркивает, что основная смысловая нагрузка в фольклорных текстах лежит на слове, которое в МФЖ является «господствующим». Именно «слово в силу художественного смысла подлежит самостоятельному историко-фольклорному анализу, разумеется — с возможно более полным учетом его разнообразных связей внесловесного ряда» [42, с. 100]. Действительно, обычные слова малых фольклорных текстов для детей приобретают дополнительные ценностные смыслы, воспитывающие детей разного пола с самого рождения в русской семье с учетом природных гендерных особенностей ребенка. Фольклорные произведения, поражая своей точностью и красотой, включают простые на первый взгляд слова и сочетания слов в текстах МФЖ и оказываются необычными, вызывают в нашем сознании зримые картины, где вещи получают особую окраску и значение. Причем это происходит без какой-либо метафоризации, недосказанности. Согласимся с С.Е. Никитиной, утверждавшей, что слова в составе МФЖ живут «двойной» жизнью, а именно:

- 1 обозначают вещный мир;
- 2 обозначают символы, «знаки напряженного поля традиционных смыслов, актуализирующих часть неосознанных архетипических представлений» [36, с. 171].

Данный подход коррелирует с лингвокультурологической позицией антропологического взгляда на языковую картину мира этноса в целом. К истокам народной культуры, в том числе к идентификации себя в качестве мальчика или девочки, причастны через слово. Заметим: рассматривая *гендер* и *язык*, сегодня наука определяет гендер по двум ключевым точкам отсчета: 1) гендер — это ключевой элемент социальных отношений; гендерные отношения имплицитно заложены в языковых и символических репрезентациях, нормативных концепциях, институтах, социальных практиках и социальной идентичности; 2) гендер является основной ареной для проявления власти в сложной иерархии взаимодействия в обществе, характеристикой социальных различий и идентичности, такими как класс, раса, способности, возраст и сексуальность. Одним словом, под гендером применительно к теме нашего исследования мы будем понимать многомерный, постоянно меняющийся и часто оспариваемый сегодня, особенно в западной культуре, феномен.

Результаты исследования и их обсуждение

Традиционно полоролевое воспитание русских и тувинцев осуществлялось в семье. Девочки, как правило, большую часть времени проводили с матерью, а мальчики тянулись к отцу. Дети видели своих родителей постоянно. Общаясь с членами своей семьи: родителями, дедушками, бабушками, тетями, дядями, старшими братьями, сестрами, ребенок с малых лет усваивал стереотипы поведения, характерные для мужчин и женщин. Половая идентификация ребенка происходит к трем-четырем годам, то есть к концу раннего возраста ребенок постепенно и плавно усваивает свою половую принадлежность, хотя еще, безусловно, не осознает, каким содержанием должны быть наполнены понятия «мальчик» и «девочка».

Рамки статьи не позволяют подробно рассмотреть все виды МФЖ, поэтому мы решили остановиться на некоторых примерах русского и тувинского фольклора для детей, иллюстрирующих все вышесказанное:

Таблица 1 — Стереотипы женского и мужского поведения, заложенные в МФЖ русских
Table 1 — Stereotypes of Female and Male Behavior Embedded in Small Russian Folklore Genres

| <i>Колыбельные песни</i> | |
|---|--|
| <i>Для девочек</i> | <i>Для мальчиков</i> |
| Котик, котик, коток, Котик серенький хвосток! Приди, котик, ночевать, Нашу Машеньку качать... | Рыбка спит, и спит петух. Спит коровка, спит щенок. Засыпай и ты, сынок. |
| Люли-люли-люли, Прилетели гули. Сели на воротцах В красных чеботцах Стали гули говорить, Чем нам Машу накормить? Сахарком да медком, Сладким пряником. Корову надоим, молочком напоим. Стали гули ворковать — стала Маша засыпать. | Баю-баю-баюшок, В огороде петушок, Петя громко поет, Ване спать не дает. А ты, Ванечка, усни, Крепкий сон к себе мани. Тебе спать, не гулять, Только глазки закрывать. |
| <i>Величание</i> | |
| <i>Для девочек</i> | <i>Для мальчиков</i> |
| Моя девочка — прелестница, Мастерица и кудесница, Зорькой алой умывалась И с рассветом просыпалась, Маме солнцем улыбалась. | <ul style="list-style-type: none"> • Мой сыночек, мой дружок, Мой сиреневый цветочек, Молодец да удалец, В волосах твоих венеч. Храбрый, смелый богатырь, Ты добро приносишь в мир. • У нас Ванечка один, Никому не отдадим. Мы пальто ему сошьем, Погулять его пошлем. |
| <i>Дифференциация труда</i> | |
| <i>Для девочек</i> | <i>Для мальчиков</i> |
| <ul style="list-style-type: none"> • Аленка — маленька, Шустря — быстра: Грибов насобирала, Носок довязала, Сарафан дошила, Воды наносила. Везде поспела, В охотку ей дело. • Во поле рябинушка, во поле кудрявая стояла. Как под той рябинушкой сидят четыре девушки. Первая — Катюшка — шьет. Вторая — Марфушка — прядет. Третья — Акулинушка — вышивает. | <ul style="list-style-type: none"> • Будем рано разбужать, на работу посылать, На работу на току, да на веселую страду. Будем сено косить, да будем кучки носить. • Будешь большой, будешь рыбку ловить, Тетьрку ловить, будешь лес рубить, Тятюку, мамку кормить. • Идет Кузьма из кузницы, Несет Кузьма два молота... |
| <ul style="list-style-type: none"> • Четвертая — Аринушка — зевает. • Будем рано разбужать, на работу посылать, На работу на току, да на веселую страду. Будем сено косить, да будем кучки носить. | |

| <i>Строгое соблюдение норм морали, уважение к старшим</i> | |
|---|---|
| <i>Для девочек</i> | <i>Для мальчиков</i> |
| <ul style="list-style-type: none"> • Будь счастлива, будь умна, При народе будь скромна. • Пошла Маша на базар, Принесла домой товар: родной матушке — платок, братьям-соколам — по козлиным сапогам, сестрицам-лебедицам — по новым рукавицам. | <p>У нас в переулке сапожник живет, Детишкам ботинки он чинит и шьет. Тук-тук и тук-тук, тук-тук и тук-тук (произнося эти слова, нужно постукивать по ботинку ребенка). С утра и до ночи он чинит ботинки, Чтоб были как новые после починки. Тук-тук и тук-тук, тук-тук и тук-тук (снова нужно стучать по ботинку)</p> |

Таблица 2 — Стереотипы женского и мужского поведения,
заложенные в МФЖ тувинцев
Table 2 — Stereotypes of Female and Male Behavior
Embedded in Small Folklore Genres of the Tuvans

| <i>Колыбельные песни</i> | |
|---|--|
| <i>Для девочек</i> | <i>Для мальчиков</i> |
| <p>Өпей-өпей, оой, Өпей сарыым, оой. Чангыс уруум, оой, Чайгап ор мен, оой. (Баю-баю, оой, Баю, милая моя. Единственная дочь моя, Качаю, баю-баю, оой.)</p> | <p>Өпей сарыым, оой-оой, Күжүр оглум, оой-оой, Удуй берем, оой-оой, Күжүр оглум, оой-оой. (Баю, миленький, оой-оой, Дорогой сынок, оой-оой, Усни, пожалуйста, оой-оой, Дорогой сынок, оой-оой.)</p> |
| <p>Авазынын чассыг уруу Аът-ла чокка каяа чедер, Өпей, өпей, өпей. Иезинин чассыг уруу Идик-ле чок каяа чоруур, Өпей, өпей, өпей. (Мамина ласковая дочь Как же без коня дойдет, Мамина нежная дочь Как без обуви пойдет. Баю, баюшки, баю.)</p> | <p>Өпей, өпей, оовай, Өвейлең-өвейлең, Өпейлең, оглум, өвей-өвей, Авазының, өвей-өвей, Чассыг сарыг оглуназы, оопай, Өпейлең-өпейлең, Өпейлең, өөвей, Овайлаң-овайлаң, Эрес оглум, оваң-ован, Ован, чассыг оглум, эреспейим, Ован, оглум, овай. (Баю-баю, оовай, Баюшки-баю, Баю, сын мой, баю, Мамин светленький сынок, оопай, Баю-баю, баюшки, Бодренький мой сын, баю, Баю, ласковый мой, бодренький, Баю, сын мой, баю.)</p> |
| <i>Благопожелания новорожденным</i> | |
| <i>Для девочек</i> | <i>Для мальчиков</i> |

| | |
|---|--|
| <p>Өпейлинден өзүгөн болзун! Кавайлыындан каң дег болзун! Кыс бооп, Ожук-паштан туттунар болзун! Чойган дег хөнү сынныг болзун! Чодураа дег кара карактыг болзун! Улуг угаанныг болзун! Узун назылыг болзун! Ужукка ораашпазын! Ус-куш дег шевер болзун! (С младенчества пусть стремительно растёт! С колыбели пусть крепкой будет! Пусть растёт и девочкой будет, С очагом и посудой будет! Пусть будет стройной как сосна! Пусть будут глаза красивые, как ягоды черемухи! Пусть будет умной! Пусть долго живет! Пусть будет искусной, Как птичка ремез!)</p> | <p>Эр бооп, Эзерлиг аъттан туттунар болзун! Дөңгө оран аңчы болзун! Төре баштаар чолдуг болзун! Шуулганга аьды эртер, Сураа үнген мөге болзун! Эгинниг кижиге тутчуп шыдавас болзун! Аастыг кижиге алдыртпас болзун! Эдилээр эди эгин ажыг болзун! (Пусть мальчик Растёт удальцом, Храбрым всадником! Пусть станет охотником! Пусть будет править своим народом! Пусть в скачках конь победит, А сам прославится борцом! Пусть будет самым сильным, Самым красноречивым! Пусть будет жить в достатке.)</p> |
| <p><i>Пословицы, характеризующие черты поведения, интерес девочек и мальчиков</i></p> | |
| <p>Кыс уруг иезинге эш, Оол уруг адазынга демек. Иелиг кыс шевер, адалыг оол томаанныг. Кыс этке ынак, оол аьтка ынак. Кыс уруг ине, чүскүк дээр. Оол уруг оттук-бижек дээр.</p> | <p>Девочка для матери подруга, мальчик для отца помощник. С матерью дочь — умелая, с отцом сын — послушный. Девочка любит наряд, мальчик — коня. Девочка увлекается иголкой и наперстком. Мальчик увлекается ножом и огнивом.</p> |

Чтобы рассмотреть тексты фольклора для детей с точки зрения заключенной в них сакральной информации, анализируя прагматические свойства языковых единиц, входящих в него, необходимо признать актуальным функционально-когнитивный анализ МФЖ как особого текста, созданного коллективным автором, обладающего следующими отличительными признаками:

- *аутентичность,*
- *сакральность (архетипичность),*
- *вариативность,*

— что, собственно, и составляет концептуальный каркас произведения устного народного творчества. Сопоставительное исследование малых фольклорных жанров, сложившихся у русских и тувинцев, позволяет определить универсалии, свойственные родственным по мировоззренческим позициям культурам. Каждый народ творит в «границах» своей родной культуры, общепринятой традиции, или в «колее» народной мудрости. МФЖ русских и тувинцев отражают универсальные законы мироустройства, с одной стороны, и уникальные идеи, знания, характерные для мировосприятия этноса, с другой стороны. Важнейшей задачей антропоцентрической по своей сути «материнской поэзии» является анализ представлений о соотношении лингвистических и экстралингвистических смыслов лексических единиц, ибо в потешках, колыбельных, прибаутках и др. имплицитно кодируется только часть концептуально значимой для

адресанта и адресата информации, в то время как другая ее часть передается на уровне психологических, эмоциональных сигналов, имеющих все же экстралингвистический характер. МФЖ выступают своеобразными семиотическими кодами, передающими связь истории бытования этноса с маленьким ребенком, духа народа — с сознанием. МФЖ, сопровождающие все режимные периоды жизни ребенка в течение дня (просыпание, умывание, кормление, гуление, игра, убаюкивание и проч.), выступают своеобразными репрезентаторами моделей мира, которые несут информацию, содержащую элементы ценностных культурных установок, например, русское:

*Мы на пухлые ручонки
Надеваем рубашонку!
Повторяй за мной слова: Ручка — раз, и ручка — два! Застежем застежки
На твоей одежке:
Пуговки и кнопочки,
Разные заклепочки*

и тувинское:

*Хептерин боду кедер
Кежээпейни көрүңер даан,
Тонун кеткеш базыпты —
Тоолзуг маадыр, көрүңер даан!
(Сам одел вещички
Смотрите, какой он молодец,
Надел пальто и пошел
Как герой из сказок!)*

МФЖ обладают способностью кодировать объекты вещного мира за счет лингвокреативного мышления, благодаря которому и происходит категоризация предметов, о которых говорится в колыбельной, потешке, прибаутке и проч., что позволяет фиксировать в сознании ребенка наиболее значимые для формирования языковой модели мира национально-культурного опыта, аккумулирующего сакральные знания этноса. Национальные языки обладают корпусом образной лексики, выполняющей знаковую функцию. Наивная картина мира, представленная в МФЖ, отличается способностью естественного языкового воплощения целого ряда культурных кодов. При этом заметим, что образность и тематика текстов МФЖ антропоцентрически ориентирована на культурные коды этноса, поражая своей образностью и красотой, например, русское:

*Пошел котик на торжок,
Купил котик пирожок.
Пошел котик на улочку,
Купил котик булочку.
Самому ли съесть?
Или Бореньке снести?
Я и сам укушу.
Да и Бореньке снесу!*

и тувинское:

*Хүнээрэк, хүнней бер,
Хүрең инээм оъттазын!
Хамнаарак, хамнай бер,
Хамык уруг ойназын!
(Солнышко, свети
Пусть корова пасется!
Жаворонок, спой-ка,
Пусть ребята веселятся!)*

Бодрый ритм потешки, лаконичность текста в яркой, красочной форме развлекает, учит малыша быть заботливым, не жадным. Каждое слово вызывает в сознании зримые картины, вещи получают особую окраску и значение.

С самого рождения в русской семье учитывались гендерные особенности ребенка: девочкам пели песенки, где в символической форме ее наделяли качествами труженицы, хозяйки, рукодельницы; в словах, обращенных к мальчикам, подчеркивалась их будущая роль в качестве рачительного хозяина, хорошего работника. Простые на первый взгляд слова и сочетания слов в текстах народных произведений, оказываются необычными, вызывают в нашем сознании зримые картины, вещи получают особую окраску и значение, например: «*Ладушки, ладушки! Где были у бабушки. Что ели? Кашку! Что пили? Бражку!*»

«Кижичи болуру чажындан» — человеком становятся с детства, — гласит тувинская пословица.

Ребенок (уруг, child) — в тувинских традициях это любимый родной маленький человечек, средоточие надежд и чаяний для родителей: продолжатель рода, мерило семейного богатства, благополучия, залог счастливой старости для человека. Это одна из главных ценностей в тувинской культуре [27, с. 79].

Так, человек, который принимал роды (в большинстве случаев это были женщины и их называют «хирнин кескен авазы» или «хин-ава», но редко бывают и мужчины, которых называют «хирнин кескен ачазы» или «хин-ача»), сообщает роженице пол ребенка: «Өшкү саар чүве-дир» (буквально — «Козу доить будет») или «Койгун дузаактаар чүве-дир» (На зайца будет охотиться) [25, с. 217]. Слова «хин-ава» или «хин-ача» как бы моделируют будущее ребенка.

Тувинцы с большой любовью воспитывали детей с раннего возраста посредством устного народного творчества. Родители пели младенцам колыбельные песни. По мере взросления ребенка все члены семьи активно играли с малышом, и он слышал потешки, пословицы, которые пестовали малыша, развивали ум и речь ребенка, воспитывали его [49, с. 144].

В традиционном мировоззрении тувинцев ребенок до трех лет является самым чистым, святым, божественным. В его воспитании нет места для грубости. «Чаш кижини коргудуп болбас» — нельзя пугать ребенка, говорили старшие [25, с. 215]. Но, как справедливо отметил исследователь тувинского фольклора Г.Н. Курбатский, «строгость, требовательность нужны: <...> “бажы-биле кылаптаар” — на голове пойдет... Родители действуют наказаниями, убеждениями, советами. Еще важнее в становлении человека родительский пример: с матерью дочь умелая, с отцом сын послушный» [25, с. 215].

Любое национальное пространство организуется культурным кодом, являющимся своеобразным ключевым звеном в интерпретации МФЖ, реконструируя культурную коннотацию лексических единиц, и формирует их роль в качестве архетипичного ментально ценного знака культуры. Коды культуры коррелируют с древнейшими архетипическими представлениями человека — универсалиями. Собственно коды культуры эти универсалии и «кодируют». Архетипы, мифологемы, универсалии живут в нашем языковом сознании и оказывают мощное воздействие на мировоззрение этноса в целом. Они создают основу национальной картины мира, удерживая языковое сознание каждого нового поколения в зоне комфортного для культурного «здоровья» нации психолого-эмоциональном состоянии. К базовым универсалиям культуры можно отнести акциональный, т.е. деятельностный код, репрезентирующий образы, символы, которые связываются в сознании народа вещными предметами бытования, хозяйственной деятельностью этноса в исторической ретроспективе. Причем для акционального кода культуры характерны самые разнообразные, привычные виды деятельности, например: «Таня варежку надела: «Ой, куда я пальчик дела? Пальчик в домик не попал. Таня варежку сняла, поглядела. Погляди-ка нашла!» Этот код культуры отражает представление человека об окружающем мире, взаимоотношениях между людьми, о внутреннем мироустройстве и т.п. посредством определенных стереотипов, эталонов, культурных универсалий, которые, несмотря на разность жизненного уклада, чаще всего совпадают. Представим их в виде таблицы:

Таблица 3 — Ментальные универсалии русской и тувинской этнокультур
Table 3 — Mental Universals of Russian and Tuvan Ethnocultures

| <i>Русские культурные коды</i> | <i>Тувинские культурные коды</i> |
|---|---|
| Патриотизм, любовь к своей родной земле | Поклонение Отцу-небу, духам местности, тотемным животным как защитникам рода, почитание Матери-земли, тесная связь с природой |
| Уважение к своему роду | Уважение к родителям, предкам, роду, народу и защита Родины |
| Милосердие, миролюбие | Любовь и трепетное отношение к домашнему скоту как к источнику жизни |
| Воля как небо, полет, простор, ветер, птица, пространство, свет, счастье, жизнь, стихия, раздолье, сила, характер, поступок | Высокая нравственность |
| Широта души | Духовность |
| Соборность, содружество, соучастие и др. | Единство, братство, поддержка |

Репрезентация пола, которая всегда присутствовала в культуре русских и тувинцев, позволяет более полно проанализировать гендерные стереотипы, существующие в том или ином языке. Лингвокультурологический аспект гендерной лингвистики актуализирует национально-культурные особенности паремнологической картины мира.

Итак, можно сказать, что слова МФЖ можно отнести к семантически особому языку. Так, П.П. Червинский называет их «необычными», поскольку они содержат

«смыслы, зависящие от отношений свойств традиции» [50]. Мы разделяем также подход Н.Д. Арутюновой в ее оценке идеализированной модели мира, которая считает, что в нее вводит «и то, что уже (или еще) есть, и то, к чему человек стремится, и то, что он воспринимает, и то, что он потребляет, и то, что он создает, и то, как он действует и поступает, наконец, в нее входит целиком и полностью сам человек» [5, с. 59].

Заключение

Таким образом, малые фольклорные жанры для детей, несмотря на небольшой объем и кажущуюся простоту, имеют огромный воспитательный потенциал, который напрямую зависит от закладываемых в них культурных смыслов. Малые фольклорные жанры связаны с детством человека с первых дней жизни ребенка, помогают ему расти и развиваться, постигать мир. Русский и тувинский народный фольклор являются неиссякаемым источником народной мудрости в воспитании детей в целом и в формировании гендерных предпочтений в частности.

Актуальность проведенного нами исследования обусловлена перспективой углубления представлений о взаимодействии и взаимопроникновении национальных культур, так как формирует возможность выявления особенностей становления личности ребенка с типологически сходными процессами соседних народов.

Интерес к данной теме связан с современными методами анализа, открывающими новые перспективы в исследовании культурогенеза и являющихся продуктивными в исторической реконструкции. И, наконец, данная тема является мало изученной областью в тувиноведении, что не согласуется с той важной ролью, которую детство играло и играет в жизни каждого человека и общества в целом. Исследование детского фольклора на фоне возросшего интереса каждого народа к своему этнокультурному наследию, историческим корням раскрывает опыт выживания этноса в изменяющихся внешних условиях, восстанавливает непрерывность традиции, и выявляет тем самым устойчивость сообщества.

Язык зафиксировал народную мудрость, исключаящую оптимистическую или пессимистическую оценку, сохраняя общую назидательную тональность, поучение [52, с. 70].

Основное содержание исследований малых фольклорных жанров в контексте гендерной проблематики детерминировано необходимостью, во-первых, изучения путей сохранения традиционных культурных ценностей в современном мире; во-вторых, способами активизации познавательной и творческой деятельности ребенка, что актуализирует рассмотрение специфики функционирования малых жанров с их огромным эмоциональным и обучающим потенциалом в детском фольклоре как воспитательного феномена этнокультуры русских и тувинцев.

Нельзя не подчеркнуть: текущая цивилизационная динамика вновь ставит проблему соотношения партикулярного, частного и универсального. Глобализационные процессы создали условия для смешения, переплетения различных традиций и культур, рождая новую «глобальную личность», которая зачастую пренебрегает сложившейся за века культурной идентичностью и связанными с нею ценностными мировоззренческими кодексами. К сожалению, разрушение культурных кодов, пренебрежение ими приводит к деформации сознания молодых людей, вступающих в жизнь, что неизбежно приводит к порождению ничем не упорядоченного множества инокультурных установок. Человек без этнокультурных норм не связан ответственностью перед своим родом.

Одним словом, широкое понимание МФЖ позволяет определить их как специально выстроенную модель, которая, по сути, образует совокупность этнокультурных символов и кодов, а также семиотические знаки культурного пространства русских и тувинцев. Мы заключили: культурный текст в текстах МФЖ зашифрован в трех формах:

- словесная,
- предметная,
- акциональная.

Мы солидарны с В.Я. Проппом [41], который предлагает рассматривать фольклорный текст только в его взаимосвязи с этнокультурным компонентом. Культурные универсалии системно коррелируют с жизнью народа, его привычным хозяйским укладом, социокультурными особенностями бытования этноса. При этом нами доказано, что МФЖ способны воссоздавать в сознании каждого нового поколения ценностные смыслы, целые культурные пласты. Одним словом, язык МФЖ интегрируется во все сферы национальной культуры русских и тувинцев. «Владея словом, человек строит, моделирует, прогнозирует второй мир, во много раз превосходящий мир его физиологических возможностей» [52, с. 59]. МФЖ естественно отражают языковую картину мира народа, экстраполируя специфические культурные смыслы, посредством которых детьми усваиваются, в том числе и гендерные приоритеты, воплощаемые в категориях «национальный характер», «менталитет» и т. п. «В духовной части многие культуры могут быть достаточно близки друг другу, в то время как в интеракциональной части эти же культуры обнаруживают серьезные различия... Слово как своеобразный код национальной культуры отражает особенности миропонимания» [52, с. 69].

Именно в МФЖ разных типов зашифрованы реальные модели взаимоотношений в семье, усваиваются устные формы речевого поведения в конкретных бытовых ситуациях. В МФЖ последовательно и достаточно полно отражаются архаические представления о мире и о месте человека в нем.

Список литературы

Исследования

- 1 Азадовский М.К. Беседы собирателя: О собирании и записывании памятников устного творчества применительно к Сибири. Иркутск: 1-я гостипография, 1924. 86 с.
- 2 Азадовский М.К. История русской фольклористики / сост. и отв. ред. О.А. Платонов. М.: Изд-во Ин-та русской цивилизации, 2014. 1056 с.
- 3 Аникин В.П. Русский фольклор. Песни, сказки, былины, прибаутки, загадки, игры, гадания, сценки, причитания, пословицы и присловья. М.: Художественная литература, 1985. 367 с.
- 4 Аникин В.П. Мудрость народная. Жизнь человека в русском фольклоре. Младенчество. Детство. М.: Художественная литература, 1991. Вып. 1. 589 с.
- 5 Арутюнова Н.Д. Типы лексических значений: Оценка. Событие. Факт. М.: Наука, 1988. 338 с.
- 6 Будегечиева Т.Б. Тувинская культура: материальное и духовное, традиции и новации: монография. 2-е изд., испр. Кызыл: Изд-во Тувинского государственного университета, 2023. 185 с.
- 7 Будун Б.К. Пословицы и поговорки тувинского народа. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 2010. 124 с.

- 8 *Виноградов Г.С.* Детский фольклор. Публикация А.Н. Мартыновой // Из истории русской фольклористики / отв. ред. А.А. Горелов. Л.: Наука, 1978. С. 158-188.
- 9 *Вайнштейн С.И.* Тувинцы-тоджинцы. Историко-этнографические очерки. М.: Наука, 1961. 218 с.
- 10 *Вайнштейн С.И.* Историческая этнография тувинцев. Проблемы кочевого хозяйства. М.: Наука, 1972. 316 с.
- 11 *Василенко В.А.* Детский фольклор // Русское народное поэтическое творчество. М.: Высшая школа, 1978. С. 189-197.
- 12 *Василенко В.А.* Об изучении современного детского фольклора // Современный русский фольклор / под. ред. Э.В. Померанцевой. М.: Наука, 1966. С. 187–198.
- 13 *Воробьев В.В., Полякова Г.М.* Сопоставительная лингвокультурология как новое научное направление // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Русский и иностранные языки и методика их преподавания. 2012. № 2. С. 13–18.
- 14 *Гусева Ю.Е.* Гендерный подход в гештальт-терапии семейных и детско-родительских отношений // Семья и дети в современном мире. Сб. мат. Междунар. научн.-практич. конф. / под общ. и научн. ред. В.Л. Ситникова. СПб.: Изд-во Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена, 2019. С. 273–279.
- 15 *Донгак А.С.* Сюжеты и мотивы «обрамленных повестей» в тувинской сказочной традиции: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Улан-Удэ, 2004. 23 с.
- 16 *Жаркынбекова К.Ш.* Языковая концептуализация цветов в казахском и русском языках: автореф. дис. ... д-ра филол. наук. Алматы, 2004. 49 с.
- 17 *Катица О.И.* Детский народный календарь / вступ. и подгот. публ. Ф.С. Капицы // Поэзия и обряд: межвузовский сборник научных трудов. М.: Прометей, 1989. С. 129–146.
- 18 *Кара-оол Ч.А.* Начальные обряды социализации ребенка в традиционной культуре тувинцев XIX – начала XX в. // Известия Уральского федерального университета. Серия 1: Проблемы образования, науки и культуры. 2014. № 1. С. 204–208.
- 19 *Кара-оол Ч.А.* Детский фольклор периода младенчества в традиционной культуре тувинцев // Новые исследования Тувы. 2015. № 1. С. 130–135. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/53/109> (дата обращения: 10.02.2024).
- 20 *Кара-оол Ч.А.* Материнская поэзия в детском фольклоре тувинцев. // Новые исследования Тувы. 2015. № 2. С. 61–68. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/26/55> (дата обращения: 10.02.2024).
- 21 *Кенин-Лопсан М.Б.* Традиционная культура тувинцев. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1987. 232 с.
- 22 *Кенин-Лопсан М.Б.* Традиционная культура тувинцев / пер. с тув. А.А. Дугержаа, А.С. Дембиреля. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 2006. 230 с.
- 23 *Кон И.С.* Этнография детства: Исторический очерк // Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков Восточной и Юго-Восточной Азии: сб. ст. / отв. ред. И.С. Кон, А.М. Решетов. М.: Наука, 1988. С. 9-50.
- 24 *Кужугет А.К.* Духовная культура тувинцев: структура и трансформация. 2-е изд. и доп. Красноярск: Офсет, 2016. 320 с.
- 25 *Курбатский Г.Н.* Тувинцы в своем фольклоре (историко-этнографические аспекты тувинского фольклора). Кызыл: Тувинское книжное издательство, 2001. 464 с.

- 26 Куулар Ч.Ч. О поэзии пестования в тувинском фольклоре // Ученые записки / ред. М.П. Татаринцева; Кызыл: Тувинский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории, 1973. Вып. XVI. С. 106–115.
- 27 Ламажаа Ч.К. Ребенок в тувинской культуре // Новые исследования Тувы. 2015. № 1. С. 79–89. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/47/97> (дата обращения: 10.02.2024).
- 28 Ламажаа Ч.К. Очерки современной тувинской культуры: монография. СПб.: Нестер-История, 2021. 192 с.
- 29 Лопсан А.П. Гендерные стереотипы в пословицах и поговорках тувинского языка // Вестник Тувинского государственного университета. Социальные и гуманитарные науки. 2022. № 4 (100). С. 44–53. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/gendernye-stereotipy-v-poslovitsah-i-pogovorkah-tuvinskogo-yazyka> (дата обращения: 08.02.2024).
- 30 Лутовинова О.В. Становление понятия «языковая личность»: от «языка в человеке» до «человека в языке» // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. 2017. № 1 (114). С. 82–89.
- 31 Маслова В.А. Когнитивная лингвистика: учебное пособие. Минск: Тетросистема, 2004. 256 с.
- 32 Матпаадыр: сборник детского фольклора / сост. С.М. Орус-оол. Красноярск: Офсет, 2023. 312 с.
- 33 Мельников М.Н. Русский детский фольклор: учеб. пособие. М.: Просвещение, 1987. 239 с.
- 34 Мифы, легенды, предания тувинцев: памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск: Наука, 2010. Т. 28 / сост. Н.А. Алексеев, Д.С. Куулар, З.Б. Самдан, Ж.М. Юша. 372 с.
- 35 Мудрость народа: тувинские пословицы и поговорки / сост. О.К. Саган-оол, М.А. Хадаханэ; пер. с тувинского С.В. Козловой. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 2001. 48 с.
- 36 Никитина С.Е. Устная народная культура и языковое сознание. М.: Наука, 1993. 385 с.
- 37 Орус-оол С.М. Избранные научные труды: научн. изд. Абакан: Журналист, 2011. 296 с.
- 38 Пермяков Г.Л. Избранные пословицы и поговорки народов Востока / отв. ред. Ю.В. Рождественский. М.: Наука, 1968. 375 с.
- 39 Померанцева Э.В. О русском фольклоре. М.: Наука, 1977. 120 с. Серия: Из истории мировой культуры.
- 40 Потапов Л.П. Очерки народного быта тувинцев. М.: Наука, 1969. 402 с.
- 41 Пропп В.Я. Фольклор и действительность: избранные ст. / сост., ред., предисл. и примеч. Б.Н. Путилова. М.: Наука, 1976. 325 с.
- 42 Путилов Б.Н. Современная фольклористика и проблемы текстологии // Русская литература. 1963. № 4. С. 100–114.
- 43 Самдан З.Б. Миф в фольклорной традиции тувинцев: формы бытования, сюжетный состав, система персонажей / отв. ред. М.М.-Б. Харунова. Новосибирск: Наука, 2016. 178 с.
- 44 Сундуй Г.Д. Мир детства кочевой Азии: опыт духовно-нравственного воспитания. Кызыл: Институт развития национальной школы, 2009. 168 с.

- 45 Телия В.Н. Русская фразеология. Семантические, прагматические и лингвокультурологические аспекты. М.: Языки русской культуры, 1996. 288 с.
- 46 Тирон Е.Л. Колыбельные тувинцев: по экспедиционным материалам Новосибирской консерватории и Института филологии СО РАН // Языки и фольклор коренных народов Сибири. 2022. № 1 (Вып. 43). С. 22–31.
- 47 Тувинские пословицы и поговорки / сост.-пер.: М. Хадаханэ, О. Саган-оол. Кызыл: Тувкнигоиздат, 1966. Т. 1. Вып. 2. 172 с.
- 48 Тыва улустуң аас чогаалы / отв. ред. А.К. Калзан. Кызыл: Тываның ном үндүрер чери, 1976. 184 с.
- 49 Тыва улустуң ырлары (Тувинские народные песни) / сост. М.М. Мунзук, К.Н. Мунзук; муз. ред. А.Б. Чыргал-оол; ред. Ю.Ш. Кюнзегеш. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1973. 216 с.
- 50 Червинский П.П. Семантический язык фольклорной традиции. Ростов н/Д: Изд-во Ростовского ун-та, 1989. 224 с.
- 51 Черкашина Т.Т., Новикова Н.С., Пугачев И.А. Речевой жанр приветствия как маркер ментальности (на примере обрядов приветствия у русских и тувинцев) // Новые исследования Тувы. 2023. № 4. С. 70–87. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2023.4.5>
- 52 Черкашина Т.Т. и др. Язык деловых межкультурных коммуникаций: М.: НИЦ ИНФРА-М, 2024. 368 с.

© 2024. Tatiana T. Cherkashina
Moscow, Russia

© 2024. Natalia S. Novikova
Moscow, Russia

© 2024. Eric O. Norbu
Kyzyl, Russia

**SMALL FOLKLORE GENRES AND THEIR GENDER SPECIFICITY
AS A REFLECTION OF THE ETHNOCULTURAL
UNIVERSALS OF RUSSIANS AND TUVANS**

Abstract: The paper provides an examination of the specifics of the functioning of small genres as a verbal way of representing semiotic codes of the conceptual worldview of Russians and Tuvans.

The purpose of the study was to explore the place and role of small genres in the upbringing of children as a reflection of the specific ethnocultural universals of Russians and Tuvans. Russian and Tuvan folklore, such as lullabies, jokes, nursery rhymes, and detecting the place of small folklore genres in the system of ethnic cultures of Tuvans and Russians for the formation of their gender identity, determined the objectives of the study; identification of the symbolic essence of the subject symbols corresponding to the dominant rituals of the two peoples in consolidating gender differences, as well as the influence of these genres on the expansion of the linguistic picture of the child's

world. The paper focuses the attention onto the research of Tuvan and Russian folklore, which absorbed the stereotypes of gender behavior and moral and cultural guidelines governing the national type of relationships between men and women, embedded in small speech genres.

The authors came to the conclusion that the study of small speech genres that foster respect for national cultural values correlates with the tasks of preserving the traditional cultural traditions of two peoples — Tuvans and Russians.

Keywords: Small Folklore Genres, Gender Stereotypes, Ethnocultural Meanings, Linguacultural Aspect, Anthropological.

Information about the authors:

Tatiana T. Cherkashina — DSc in Pedagogical sciences, Professor, Head of the Russian Language Department, A.N. Kosygin Russian State University (Technologies, Design, Art), Malaya Kalujskaya St., 119071 Moscow, Russia.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3364-1413>

E-mail: ttch2004@yandex.ru

Natalia S. Novikova — PhD in Philology, Associate Professor at the Russian Language Department № 4, The Peoples' Friendship University of Russia, Ordjonikidze St., 3, 117923 Moscow, Russia

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2397-1814>

E-mail: novikova-ns@rudn.ru

Eric O. Norbu — a Vice Director, The National School Development Institute, Postgraduate Student, Lecturer at the Department of Philosophy, The Tuvan State University, Rabochaya St., 2, 667001 Kyzyl, Republic of Tyva, Russia.

ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0004-9327-1180>

E-mail: ovyr17rus@mail.ru

Received: March 1, 2024

Approved after reviewing: March 12, 2024

Date of publication: June 25, 2024

For citation: Cherkashina, T.T., Novikova, N.S., Norbu, E.O. “Small Folklore Genres and Their Gender Specificity as a Reflection of the Ethnocultural Universals of Russians and Tuvans.” *Vestnik slavianskikh kul'tur*, vol. 72, 2024, pp. 93–115. (In Russ.)

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-93-115>

References

- 1 Azadovskii, M.K. *Besedy sobiratel'ia: O sobiranii i zapisyvanii pamiatnikov ustnogo tvorcestva primenitel'no k Sibiri* [Collector's Conversations: On the Collection and Recording of Oral Art Memory in Siberia]. Irkutsk, 1-ia gostipografiia Publ., 1924. 86 p. (In Russ.)
- 2 Azadovskii, M.K. *Istoriia russkoi fol'kloristiki* [The History of Russian Folklore], comp. and ed. by O.A. Platonov. Moscow, Institut russkoi tsivilizatsii Publ., 2014. 1056 p. (In Russ.)
- 3 Anikin, V.P. *Russkii fol'klor. Pesni, skazki, byliny, pribautki, zagadki, igry, gadaniia, stsenki, prichitaniia, poslovitsy i prislov'ia* [Russian Folklore. Songs, Fairy Tales, Epics, Jokes, Riddles, Games, Fortune Telling, Skits, Lamentations, Proverbs and Sayings]. Moscow, Khudozhestvennaia literature Publ., 1985. 367 p. (In Russ.)
- 4 Anikin, V.P. *Mudrost' narodnaia. Zhizn' cheloveka v russkom fol'klore. Mladenchestvo. Detstvo* [Folk Wisdom. Human Life in Russian Folklore. Infancy. Childhood], vol. 1. Moscow, Khudozhestvennaia literature Publ., 1991. 589 p. (In Russ.)

- 5 Arutiunova, N.D. *Tipy leksicheskikh znachenii: Otsenka. Sobytie. Fakt* [Types of Lexical Meanings: Evaluation. Event. Fact]. Moscow, Nauka Publ., 1988. 338 p. (In Russ.)
- 6 Budegechieva, T.B. *Tuvinskaia kul'tura: material'noe i dukhovnoe, traditsii i novatsii* [Tuvan Culture: Material and Spiritual, Traditions and Innovations]: monograph. 2nd ed., rev. Kyzyl, Izd-vo Tuvan State University Publ., 2023. 185 p. (In Russ.)
- 7 Budup, B.K. *Poslovitsy i pogovorki tuvinskogo naroda* [Proverbs and Sayings of the Tuvan People]. Kyzyl, Tuvinskoe knizhnoe izdatel'stvo Publ., 2010. 124 p. (In Russ.)
- 8 Vinogradov, G.S. “Detskii fol'klor. Publikatsiia A.N. Martynovoi” [“Children's Folklore. Publication by A.N. Martynova”]. *Iz istorii russkoi fol'kloristiki* [From the History of Russian Folklore], ed. by A.A. Gorelov. Leningrad, Nauka Publ., 1978, pp. 158–188. (In Russ.)
- 9 Vainshtein, S.I. *Tuvinty-todzhinty. Istoriko-etnograficheskie ocherki* [Tuvans-Todzha. Historical and Ethnographic Essays]. Moscow, Nauka Publ., 1961. 218 p. (In Russ.)
- 10 Vainshtein, S.I. *Istoricheskaia etnografiia tuvintsev. Problemy kochevogo khoziaistva* [Historical Ethnography of Tuvans. Issues of Nomadic Farming]. Moscow, Nauka Publ., 1972. 316 p. (In Russ.)
- 11 Vasilenko, V.A. “Detskii fol'klor” [“Children's Folklore”]. *Russkoe narodnoe poeticheskoe tvorchestvo* [Russian Folk Poetry]. Moscow, Vysshaia shkola Publ., 1978, pp. 189–197. (In Russ.)
- 12 Vasilenko, V.A. “Ob izuchenii sovremennogo detskogo fol'klora” [“About the Study of Modern Children's Folklore”]. *Sovremennyi russkii fol'klor* [Modern Russian Folklore], ed. E.V. Pomerantseva. Moscow, Nauka Publ., 1966, pp. 187–198. (In Russ.)
- 13 Vorob'ev, V.V., Poliakova, G.M. “Sopostavitel'naia lingvokulturologiia kak novoe nauchnoe napravlenie” [“Comparative Linguoculturology as a New Scientific Direction”]. *Vestnik Rossiiskogo universiteta druzhby narodov. Seriia: Russkii i inostrannye iazyki i metodika ikh prepodavaniia* [Russian and Foreign Languages and Methods of Teaching Them], no. 2, 2012, pp. 13–18. (In Russ.)
- 14 Guseva, Iu.E. “Gendernyi podkhod v geshtal't-terapii semeinykh i detsko-roditel'skikh otnoshenii” [“Gender Approach in Gestalt Therapy of Family and Child-Parent Relations”]. *Sem'ia i deti v sovremennom mire. Sbornik materialov Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii* [Family in the Modern World. Collection of proceedings of the International, Scientific and Practical Conference], general and scientific ed. V.L. Sitnikova. St. Petersburg, Herzen State Pedagogical University Publ., 2019, pp. 273–279. (In Russ.)
- 15 Dongak, A.S. *Siuzhety i motivy ‘obramlennykh povestei’ v tuvinskoj skazochnoi traditsii* [Plots and Motifs of ‘Framed Stories’ in the Tuvan Fairy Tale Tradition: PhD Thesis Summary]. Ulan-Ude, 2004. 23 p. (In Russ.)
- 16 Zharkynbekova, K.Sh. *Iazykovaia kontseptualizatsiia tsvetov v kazakhskom i rusском iazykakh* [Linguistic conceptualization of colors in Kazakh and Russian languages: DSc Thesis Summary]. Almaty, 2004. 49 p. (In Russ.)
- 17 Kapitsa, O.I. “Detskii narodnyi kalendar” [“Children's Folk Calendar”], introd. and text prep. F.S. Kapitsa. *Poeziia i obriad: mezhvuzovskiy sbornik nauchnykh trudov* [Poetry and Ritual: Interuniversity Collections of Scientific Papers]. Moscow, Prometei Publ., 1989, pp. 129–146. (In Russ.)
- 18 Kara-ool, Ch.A. “Nachal'nye obriady sotsializatsii rebenka v traditsionnoi kul'ture tyvintsev XIX – nachala XX v.” [“Initial Rituals of Child Socialization in the

- Traditional Culture of Tuvans of the 19th – Early 20th Centuries”]. *Izvestiia Ural'skogo federal'nogo universiteta*. Serii 1: Problemy obrazovaniia, nauki i kul'tury [*Problems of Education, Science and Culture*], no. 1, 2014, pp. 204–208. (In Russ.)
- 19 Kara-ool, Ch.A. “Detskii fol'klor perioda mladenchestva v traditsionnoi kul'ture tuvintsev” [“Children's Folklore of Infancy in the Traditional Culture of Tuvans”]. *Novye issledovaniia Tuvy*, no. 1, 2015, pp. 130–135. Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/53/109> (Accessed 10 February 2024). (In Russ.)
- 20 Kara-ool, Ch.A. “Materinskaia poezii v detskom fol'klore tuvintsev” [“Mother's Poetry in Tuvan Children's Folklore”]. *Novye issledovaniia Tuvy*, no. 2, 2015. pp. 61–68. Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/26/55> (Accessed 10 February 2024). (In Russ.)
- 21 Kenin-Lopsan, M.B. *Traditsionnaia kul'tura tuvintsev* [*Traditional Culture of Tuvans*]. Kyzyl, Tuvinskoe knizhnoe izdatel'stvo Publ., 1987. 232 p. (In Russ.)
- 22 Kenin-Lopsan, M.B. *Traditsionnaia kul'tura tuvintsev* [*Traditional Culture of Tuvans*], trans. from Tuvan A.A. Dugerzhaa, A.S. Dembirel. Kyzyl, Tuvinskoe knizhnoe izdatel'stvo Publ., 2006. 230 p. (In Russ.)
- 23 Kon, I.S. “Etnografiia detstva: Istoricheskii ocherk” [“Ethnography of Childhood: Historical Essay”]. *Etnografiia detstva: Traditsionnye formy vospitaniia detei i podrostkov Vostochnoi i Iugo-Vostochnoi Azii: sbornik statei* [*Ethnography of Childhood: Traditional Forms of Raising Children and Adolescents in East and Southeast Asia: Collections of Articles*], ed. by I.S. Kon, A.M. Reshetov. Moscow, Nauka Publ., 1988, pp. 9–50. (In Russ.)
- 24 Kuzhuget, A.K. *Dukhovnaia kul'tura tuvintsev: struktura i transformatsiia* [*Spiritual Culture of Tuvans: Structure and Transformation*]. 2nd ed. and rev. Krasnoiarsk, Ofset Publ., 2016. 320 p. (In Russ.)
- 25 Kurbatskii, G.N. *Tuvintsy v svoem fol'klore (istoriko-etnograficheskie aspekty tuvinskogo fol'klora)* [*Tuvans in their Folklore (Historical and Ethnographic Aspects of Tuvan Folklore)*]. Kyzyl, Tuvinskoe knizhnoe izdatel'stvo Publ., 2001. 464 p. (In Russ.)
- 26 Kuular, Ch.Ch. “O poezii pestovaniia v tuvinskom fol'klore” [“About the Poetry of Nurturing in Tuvan Folklore”]. *Uchenye zapiski*, vol. 16, ed. M.P. Tatarintseva. Kyzyl, Khakass Research Institute for Language, Literature, and History Publ., 1973, pp. 106–115. (In Russ.)
- 27 Lamazhaa, Ch.K. “Rebenok v tuvinskoi kul'ture” [“A Child in Tuvan Culture”]. *Novye issledovaniia Tuvy*, no. 1, 2015, pp. 79–89. Available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/47/97> (Accessed 10 February 2024). (In Russ.)
- 28 Lamazhaa, Ch.K. *Ocherki sovremennoi tuvinskoi kul'tury: monografiia* [*Essays on Modern Tuvan Culture: Monograph*]. St. Petersburg, Nester-Istoriia Publ., 2021. 192 p. (In Russ.)
- 29 Lopsan, A.P. “Gendernye stereotipy v poslovitsakh i pogovorkakh tuvinskogo iazyka” [“Gender Stereotypes in Proverbs and Sayings of the Tuvan Language”]. *Vestnik Tuvinskogo gosudarstvennogo universiteta. Sotsial'nye i gumanitarnye nauki* [*Social Science and Humanities*], no. 4 (100), 2022, pp. 44–53. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/gendernye-stereotipy-v-poslovitsah-i-pogovorkah-tuvinskogo-azyka> (Accessed 10 February 2024). (In Russ.)
- 30 Lutovinova, O.V. “Stanovlenie poniatii ‘iazykovaia lichnost’’: ot ‘iazyka v cheloveke’ do ‘cheloveka v iazyke’.” [“The Formation of the Concept of ‘Linguistic Personality’:

- from ‘Language in Man’ to ‘Man in Language’”]. *Izvestiia Volgogradskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta*, no. 1 (114), 2017, pp. 82–89. (In Russ.)
- 31 Maslova, V.A. *Kognitivnaia Lingvistika: uchebnoe posobie* [*Cognitive Linguistics: Textbook*]. Minsk, Tetrosistema Publ., 2004. 256 p. (In Russ.)
- 32 *Matpaadyr: sbornik detskogo fol'klora* [*Matpaadyr: Collection of Children's Folklore*], comp. S.M. Orus-ool. Krasnoiar'sk, Ofset Publ., 2023. 312 p. (In Tuvan)
- 33 Mel'nikov, M.N. *Russkii detskii fol'klor: uchebnoe posobie* [*Russian Children's Folklore: Textbook*]. Moscow, Prosveshchenie Publ., 1987. 239 p. (In Russ.)
- 34 *Mify, legendy, predaniia tuvintsev: pamiatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka* [*Myths, Legends, Traditions of the Tuvinians: Folklore Monuments of the Peoples of Siberia and the Far East*], vol. 28, comp. N.A. Alekseev, D.S. Kuular, Z.B. Samdan, Zh.M. Iusha. Novosibirsk, Nauka Publ., 2010. 372 p. (In Russ.)
- 35 *Mudrost' naroda: tuvinskie poslovitsy i pogovorki* [*The Wisdom of the People: Tuvan Proverbs and Sayings*], comp. O.K. Sagan-ool, M.A. Khadakhane; trans. from Tuvan S.V. Kozlova. Kyzyl, Tuvinskoe knizhnoe izdatel'stvo Publ., 2001. 48 p. (In Russ.)
- 36 Nikitina, S.E. *Ustnaia narodnaia kul'tura i iazykovoie soznanie* [*Oral Folk Culture and Linguistic Consciousness*]. Moscow, Nauka Publ., 1993. 385 p. (In Russ.)
- 37 Orus-ool, S.M. *Izbrannye nauchnye Trudy: nauchnoe izdanie* [*Selected Scientific Works: scientific. ed.*] Abakan, Zhurnal'st Publ., 2011. 296 p. (In Russ.)
- 38 Permiakov, G.L. *Izbrannye poslovitsy i pogovorki narodov Vostoka* [*Selected Proverbs and Sayings of the Peoples of the East*], ed. by Iu.V. Rozhdestvenskii. Moscow, Nauka Publ., 1968. 375 p. (In Russ.)
- 39 Pomerantseva, E.V. *O russkom fol'klоре* [*About Russian Folklore*]. Moscow, Nauka Publ., 1977. 120 p. Series: *Iz istorii mirovoi kul'tury* [From the History of World Culture]. (In Russ.)
- 40 Potapov, L.P. *Ocherki narodnogo byta tuvintsev* [*Essays on the National Life of Tuvans*]. Moscow, Nauka Publ., 1969. 402 p. (In Russ.)
- 41 Propp, V.Ia. *Fol'klor i deistvitel'nost': izbrannye stat'i* [*Folklore and Reality: Selected Articles*], comp., ed., preface. and note B.N. Putilova. Moscow, Nauka Publ., 1976. 325 p. (In Russ.)
- 42 Putilov, B.N. “Sovremennaia fol'kloristika i problemy tekstologii” [“Modern Folkloristics and Problems of Textual Criticism”]. *Russkaia literatura*, no. 4, 1963, pp. 100–114. (In Russ.)
- 43 Samdan, Z.B. *Mif v fol'klornoj traditsii tuvintsev: formy bytovaniia, siuzhetnyi sostav, sistema personazhei* [*Myth in the Tuvan Folklore Tradition: Forms of Existence, Plot Composition, Character System*], ed. by M.M.-B. Kharunova. Novosibirsk, Nauka Publ., 2016. 178 p. (In Russ.)
- 44 Sundui, G.D. *Mir detstva kochevoi Azii: opyt dukhovno-nravstvennogo vospitaniia* [*The World of Childhood in Nomadic Asia: The Experience of Spiritual and Moral Education*]. Kyzyl, Institut razvitiia natsional'noi shkoly Publ., 2009. 168 p. (In Russ.)
- 45 Teliia, V.N. *Russkaia frazeologiya. Semanticheskie, pragmaticheskie i lingvokul'turologicheskie aspekty* [*Russian Phraseology. Semantic, Pragmatic and Linguacultural Aspects*]. Moscow, Iazyki russkoi kul'tury Publ., 1996. 288 p. (In Russ.)
- 46 Tiron, E. L. “Kolybel'nye tuvintsev: po ekspeditsionnym materialam Novosibirskoi konservatorii i Instituta filologii SO RAN” [“Lullabies of Tuvans: Based on the Expedition Materials of the Novosibirsk Conservatory and the Institute of Philology of

- the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences”]. *Iazyki i fol'klor korenykh narodov Sibiri*, no. 1 (vol. 43), 2022, pp. 22–31. (In Russ.)
- 47 *Tuvinskie poslovitsy i pogovorki [Tuvan Proverbs and Sayings]*, comp. trans.: M. Khadakhane, O. Sagan-ool, vol. 1. Kyzyl, Tuvknigoizdat, 1966. 172 p. (In Russ.)
- 48 *Tyva ulustun aas chogaaly [Tuvan Oral Folk Art]*, ed. by A.K. Kalzan. Kyzyl, Tyvanyn nom undurer cheri Publ., 1976. 184 p. (In Tuvan)
- 49 *Tyva ulustun yrlary (Tuvinskie narodnye pesni) [Tuvan Folk Songs]*, comp. M.M. Munzuk, K.N. Munzuk; music. ed. A.B. Chyrgal-ool; ed. Iu.Sh. Kiunzegesh. Kyzyl, Tuvinskoe knizhnoe izdatel'stvo Publ., 1973. 216 p. (In Tuvan)
- 50 Chervinskii, P.P. *Semanticheskii iazyk fol'klornoj traditsii [The Semantic Language of the Folklore Tradition]*. Rostov-on-Don, Rostov State University Publ., 1989. 224 p. (In Russ.)
- 51 Cherkashina, T.T., Novikova, N.S., Pugachev, I.A. “Rechevoi zhanr privetstviia kak marker mental'nosti (na primere obriadov privetstviia u russkikh i tuvintsev)” [“The Speech Genre of Greeting as a Marker of Mentality (on the Example of Greeting Rituals Among Russians and Tuvans)”]. *Novye issledovaniia Tuvy*, no. 4, 2023, pp. 70–87. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2023.4.5> (In Russ.)
- 52 Cherkashina, T.T. and other. *Iazyk delovykh mezhkul'turnykh kommunikatsii [The Language of Business Intercultural Communication]*. Moscow, NITS INFRA-M Publ., 2024. 368 p. (In Russ.)

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-116-125>

УДК 13:821.161(571.6)

ББК 63.52

Научная статья / Research article



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

© 2024 г. Г.С. Поповкина
г. Владивосток, Россия

**ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННЫЕ ЦЕННОСТИ НАСЕЛЕНИЯ
ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА РОССИИ
В НАЧАЛЕ XX В. В КОНТЕКСТЕ
МЕЖЭТНИЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЙ
(ПО ПРОИЗВЕДЕНИЯМ И.У. БАСАРГИНА)**

Аннотация: В статье анализируется взаимодействие местных и пришлых народов в Приморье на этапе его освоения славянскими переселенцами с точки зрения духовно-нравственных основ и ценностей. Ввиду большой временной оторванности исследуемого периода от настоящего и связанной с этим невозможностью поиска информантов, в качестве исследуемого материала выбраны романы И.У. Басаргина, отличающиеся документальной точностью описания, историчностью и охватывающие большой временной отрезок — от первых поселенцев до конца Гражданской войны. В литературных произведениях выявлялись сведения о межэтнических отношениях и духовно-нравственных ценностях и сопоставлялись с уже имеющимися научными материалами. Динамика духовно-нравственных ценностей проанализирована на основе концепции М. Шелера об *Ordo Amoris* — некоей нравственной формулы человека, в согласии с которой выстраиваются отношения между ценностями во внутреннем мире конкретного морального субъекта. Выяснено, что контакты пришлых славянских народов, а именно русских старообрядцев, с аборигенами и китайцами, проходили, в целом, мирно, благодаря твердой ориентации переселенцев на общечеловеческие ценности. Общность *Ordo Amoris* стала залогом добрососедства и взаимопомощи, ее нарушение — выдвижение на первое место личного обогащения и власти — привела к преступлениям, поправую моральных принципов, слову мирного сосуществования.

Ключевые слова: межэтнические отношения, нравственные ценности, Приморье, Дальний Восток, И.У. Басаргин.

Информация об авторе: Галина Сергеевна Поповкина — кандидат исторических наук, Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока, Дальневосточное отделение Российской академии наук, ул. Пушкинская, д. 89, 689001 г. Владивосток, Россия.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6521-8658>

E-mail: galina.popovkina@gmail.com

Дата поступления статьи: 07.06.2023

Дата одобрения рецензентами: 25.03.2024

Дата публикации: 25.06.2024

Для цитирования: Поповкина Г.С. Духовно-нравственные ценности населения Дальнего Востока России в начале XX в. в контексте межэтнических отношений (по произведениям И.У. Басаргина) // Вестник славянских культур. 2024. Т. 72. С. 116–125. <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-116-125>

Российский Дальний Восток — сложный полиэтничный регион. На новые дальневосточные территории приходили русские поселенцы, первые из которых — старообрядцы. Неизбежно возникали контакты между местными, аборигенными и пришлыми народами. История освоения славянами, в том числе старообрядцами, дальневосточных земель изучена достаточно хорошо (работы Ю.В. Аргудяевой, О.И. Сергеева, Ю.Н. Осипова и др.). Уделялось внимание и особенностям взаимоотношений местного и пришлого славянского населения. В основном освещены нюансы хозяйственно-экономического взаимодействия: обучение охоте и рыбному промыслу, умению использовать дальневосточные дикоросы и другие таежные ресурсы и т. д. Однако, надо полагать, не только экономические интересы сопровождали их общение. По всей видимости, позитивное, в целом, сотрудничество, основывалось и на общности духовно-нравственных ценностей. Представляется достаточно актуальной научной проблемой анализ с точки зрения духовно-нравственных основ и ценностей взаимодействия местных и пришлых народов в дальневосточном регионе, в частности в Приморье, на этапе его освоения славянскими переселенцами. Кроме того, обращение к историческому опыту может быть полезно при составлении курсов нравственного воспитания детей и юношества, особенно в полиэтничной среде.

Поиск этнографических источников (интервью с носителями традиции) для сбора и анализа материалов по этому вопросу представляется весьма затруднительным ввиду большой временной оторванности исследуемого периода от настоящего. Предоставить материалы для исследования могут произведения художественной литературы: они демонстрируют сразу большой объем наблюдений за повседневной жизнью дальневосточников, давая исследователю возможность словно находиться «в поле», хоть и наблюдать за происходящим глазами писателя. Кроме действия, описания характеров героев и их развития, произведения дают возможность видеть большую часть будничной жизни, которая может оказаться недоступной исследователю при полевом исследовании. Конечно, выбирая произведения для изучения, необходимо принимать во внимание особенности личности писателя, вехи его биографии, особенности писательского стиля, например, особенности описания обыденной жизни, исторической точности изображаемых событий. Основным методом исследования может стать метод поиска ответов на интересующие исследователя вопросы в литературных произведениях, выявление сведений о межэтнических отношениях и духовно-нравственных ценностях и сопоставление их с уже имеющимися материалами.

Динамику духовно-нравственных ценностей представляется целесообразным проанализировать, основываясь на концепции М. Шелера об *Ordo Amoris* — некоей нравственной формулы человека, в согласии с которой выстраиваются отношения между ценностями во внутреннем мире конкретного морального субъекта: «...все то в человеке или группе, что мы познаем как морально важное, непременно должно быть — сколько бы ни понадобилось опосредований — сведено к особому рода строению его актов и потенций любви и ненависти: к господствующему над ними, выражающемуся во всех движениях *ordo amoris*» [2, с. 342] и в соответствии с которой, в конечном итоге, выстраивается жизнь человека. По мнению М. Шелера, моральным субъектом может

выступать не только личность, но и коллектив [2, с. 346-347]. При этом ценностные различия между ними, как правило, состоят не столько в том, что у одних есть моральные ценности, которых нет у других, сколько именно в этом *Ordo Amoris*, то есть в порядке отношений ценностей. *Ordo Amoris* — это продукт жизни человека и его нравственных выборов и поступков, это нравственная формула «в соответствии с которой морально существует и живет этот субъект» [2, с. 342]. Далеко не всегда человек осознает свой *Ordo Amoris*: «весьма вероятно, что некто иной, например, более адекватно познает мое индивидуальное предназначение, чем я сам» [2, с. 346–347]. Часто подлинные отношения (иерархия) ценностей обнаруживаются человеком в каких-то экстремальных ситуациях, когда нужно совершить нравственный выбор. Динамика нравственных ценностей обуславливается двумя факторами: 1. Изменение их отношений внутри морального субъекта (изменение *Ordo Amoris*). 2. Изменение содержания самих ценностей. На формирование *Ordo Amoris* и содержание нравственных ценностей оказывают влияние социальная среда и традиции, религия, нравственный выбор самого человека [2].

Заслуживают внимания не только литературоведов, но и этнографов и антропологов, произведения И.У. Басаргина — писателя со старообрядческими корнями, чье творчество стало возвращаться к читателю после длительного забвения. Отличительные черты его произведений — разнообразные и глубокие характеры героев, красочное и живое описание тайги, чуткое внимание к деталям быта, документальная точность их описания и, конечно, историчность. Все созданные И.У. Басаргиным произведения впечатляют своей реалистичностью и точным описанием исторической эпохи, которой посвящены. Наиболее известными и весомыми в творчестве писателя стали его романы «В горах тигровых», «Дикие пчелы», «Распутье», которые охватывают период со второй половины XIX в. до окончания Гражданской войны. Одна из центральных тем этих романов — продвижение русских переселенцев на восток, освоение дальневосточных земель, закрепление на них — пермяков в романе «В горах тигровых» и старообрядцев в романе «Дикие пчелы» — и их общая жизнь в тяжелейший период Первой Мировой и Гражданской войн. Кроме трудностей переселения и освоения, политической и экономической ситуации И.У. Басаргин дает представление о взаимоотношениях переселенцев и встречающихся им народов. Наиболее развернуто эти отношения представлены в романе «Дикие пчелы», а самый первый такой контакт состоялся у героев романа «В горах тигровых» Андрея Силова и Вари в Южной Сибири с казаками, спасшими их во время сильнейшей метели. Словами Аbugалия задан ключевой акцент для восприятия дальнейших событий: «Русский, казах, киргиз, узбек — все дети одной земли» [3, с. 106] и далее: «Андрей и Варя земно поклонились казакам. И в этом было все: и любовь, и благодарность, и вера, что все люди — человеки. Мир не без добрых людей» [3, с. 107].

Во время пути из Перми в Приморье переселенцам встречались буряты, на хабаровской земле — маньчжуры и стойбища гольдов. Опираясь на материал И.У. Басаргина, можно сказать, что в Приморье в конце XIX – начале XX в. проживало аборигенное население («инородцы»), с которыми старообрядцы старались поддерживать мирные отношения; пришлое китайское — «манзы» — сборщики женьшеня, охотники и хунхузы — разбойники, а также славяне, в первую очередь — старoverы. Старообрядцы много контактировали с местными народами:

Раскольники, наученные веками жить мирно и дружно с аборигенами и разным пришлым людом, здесь тоже дружили со всеми, кто им хоть немного полезен. Купля и продажа шли честно. Манзы-коробейники не обманывали русских, как это делали они с гольдами, орочами, удэгей-

цами... Не обманывали и русские манз. За обман — отлита горячая пуля, за воровство — другая. Амбары не закрывались на пудовые замки, двери домов подпирались палками, чтобы не забрела в дом собака [4, с. 14–15].

Староверы были доброжелательны и к китайцам-«манзам»: «Для человека же все двери были открыты, будь то хоть манза или русский бродяга-ходок» [4, с. 15]. Эти слова продолжают идею, обозначенную в начале первого романа — «все люди — человеки». Ценность дружеских отношений и человеческой жизни (для уставших путников оставляли открытые двери) объединяла и переселенцев, и «инородцев».

Совсем другую категорию дальневосточников представляли собой хунхузы, разбойничавшие в тайге: «Здесь каждый манза — хунхуз. Мы их боимся», — говорит жена таза Ланатая [4, с. 62]. В отличие от оседлых манз, которые старались жить дружно с удэгейцами, ороचनाми, гольдами, русскими [4, с. 44] и которых было очень мало, приходящим, или временным манзам, «ничего не было жаль. Они строили многоверстные лудевы, искали корни женьшеня, если была возможность, то тут же превращались в хунхузов и грабили своих же» [4, с. 44]. Глава старообрядцев Степан Бережнов «пытался урезонить их уговорами, но те не слушали этого сурового большака», после чего «собрал охотников... и силой оружия... изгнали из своей долины» [4, с. 32]. Староверам приходилось «быть настороже», так как хунхузы затаили зло:

...говорил хунхуз... пойдут за перевал, чтобы убить бородатых людей. Бородатые люди выгнали манз из своей долины. А эта долина была владением Чэ Хуэна... Русским и вам объявлена кровная месть [4, с. 62].

От них страдали путники, купцы, сборщики женьшеня, охотники и местное население:

На тропе показался отряд в двадцать человек... Хунхузы спокойно вошли в поселение. Их было в два раза меньше, чем мужчин-удэгейцев. Но они запросто отобрали у них оружие, а затем потребовали олени жиры, корни женьшеня, деньги. Крики, плач, гвалт... Хунхузы долго били и пытали удэгейцев, заставили их нести женьшень, жиры, деньги, набили награбленным питаузы и тронулись в сторону русских деревень [4, с. 88–89].

В борьбе с хунхузами объединились русские и удэгейцы. Особенно заметна была роль старообрядческого наставника Степана Бережнова:

Гольды и удэгейцы промышляли соболя, колонка, белку. Но были в вечном долгу у пришлых контрабандистов. Соболя, что был добыт в прошлом году, был продан еще в позапрошлом. Так из года в год. Степан Бережнов рассудил купца-хищника и этих инородцев так, что они перестали быть должниками, чем снискал к себе любовь и доверие [4, с. 32].

Он организовал и противостояние банде хунхузов [4, с. 89–90].

Политика Бережнова положительно сказывалась на отношениях с инородцами, что было выгодно как самому Бережнову, так и всей старообрядческой общине: «Хвалили наставника, что правильно вершит дела, сдружил с аборигенами — все друзья и помощники. Было и такое, что Степан Алексеевич не раз выступал в роли судьи, если кто-то обижал их. Судил праведно, по чести» [4, с. 31–32]. Была равно ценна жизнь переселенца и инородца: «Совет решил, если кто убьет манзу или гольда, тому

смерть» [4, с. 35]. «Едва живота не лишился» за убийство инородца один из русских первопоселенцев Фома Мякинин, но после исполнения приговора общины остался жив благодаря случаю [3, с. 147–152]. Убежденность в ценности человеческой жизни, по-видимому, также стала основой для хозяйственных взаимоотношений: понимание трудности выживания в суровых таежных условиях, особенно новичкам, побуждало делиться имеющимся опытом. Во многих аспектах овладения навыками выживания в новом природном и культурном ландшафте первенство принадлежит старообрядцам, которые раньше других переселенцев переняли у живших на Дальнем Востоке народов способы использования таежного сырья и приспособления к окружающей природной среде [1, с. 16–25]. Научившись у аборигенного населения способам охоты, обработки и использования животных и растительных продуктов, старообрядцы старались помочь инородцам: «Особенно дружны были раскольники с Дункай, Бельды. Те жили в берестяных чумах, плавали на таких же берестяных лодках, питались только рыбой и мясом. Русские научили их сеять хлеб, садить овощи» [4, с. 32].

Проявилось внимание к соседям со стороны русских и во время эпидемии оспы:

Пришел апрель. А с ним пришла в тайгу оспа. Харченко спешно собрал сход, чтобы убедить мужиков, которые бы немедля ехали по стойбищам и спасали людей. Убеждать не пришлось. Охотники дружно выехали в стойбища, чтобы забрать к себе удэгейцев. Не помешало и распутье. Больных грели на печках, поили малиновым вареньем, липовым цветом. Многие из русских тоже заболели оспой. Но что делать? Спасая других, может погибнуть и сам спаситель... И конечно, там, где не было русских, в оспу погибло больше половины удэгейцев, гольдов. Поредели стойбища [3, с. 319–320].

Помнили об этом подвиге самоотверженности и удэгейцы:

Тинфур задумался. Ему вспомнилась одна из суровых зим, когда в их стойбище вспыхнула оспа. Русские спасли его семью. Они спасли многих. Возили на санях больных, укладывали на широкие печи, отпаивали малиновым чаем. Сами заразились, даже многие умерли, но никто не попрекнул удэгейцев, что кто-то умер из-за них [4, с. 42].

В этом поступке русских отразилась и ценность человеческой жизни, и ценность добрососедских отношений, и ценность бескорыстной помощи. Так поступали, потому что это считалось правильным, нравственным, единственно верным.

Отношения славянских переселенцев и местного населения складывались, в целом, доброжелательно и полезно для обеих сторон. Думается, этому во многом способствовала общность *Ordo Amoris* данных этносоциальных групп. В процессе взаимодействия обнаруживалось сходство в таких важных духовно-нравственных ценностях, как ценность человеческой жизни, добрососедских отношений, доверия, честности, открытости, бескорыстия, честного труда, неприятия жестокости и лихоимства. По-видимому, иерархия ценностей русских и инородцев во многом совпадала. При этом обнаруживающиеся различия касаются в основном этнокультурных традиций и не являются решающими для *Ordo Amoris* в целом. Есть лишь эпизод, указывающий на разницу в восприятии некоторых традиционных обычаев, например, в питании:

- Много рыба лови! Хорошо лови, куда столько девай?
— Вона, бедолагам отдаем. Себе еще наловим, — ответил Устин.
— Хорошо делай, наша тоже буду им давай, рыба есть — помирай не буду.

— Это тебе такое хорошо говорить, Арсе, русские на одной рыбе не проживут. Им к рыбе еще и хлеб нужен [4, с. 103].

Однако мирное и доброжелательное соседство рушится, когда один из старообрядцев на первое место ставит личное обогащение: «А Тарабанов хотел жить, жить широко, жить привольно» [4, с. 35]. Неумная жадность, стремление обогатиться даже путем убийства приводит старообрядца Тарабанова к страшному преступлению, убийству инородцев: погребло все удэгейское поселение, в живых остался только удэгеец ороцкого происхождения Арсе Заргулу. Очень быстро стал известен убийца — Карп Тарабанов и его сын Зосима. Для старообрядческой общины это стало испытанием на верность своим духовно-нравственным ориентирам:

Мы столько земель прошли, и никто не помнит, чтобы кто-то из наших поднял руку на инородца. Везде с ними жили душа в душу, ежли они не шли воевать на нас... Мы даже с врагами искали мира, ежли они его принимали» [4, с. 109].

Но для главы старообрядцев общие ценности оказываются лишь способом достижения пользы как для общины, так и для себя самого:

Тихо и мирно жили на той стороне реки Арсе Заргулу, Календзюга Бельды, Дункай. Над ними тоже, как клушка над цыплятами, стоял Бережнов. Помогал в пахоте, в посеве хлебов, уборке. Те тоже пригодятся при захвате власти. А потом не лишнее, когда кто-то разносит добрую славу о тебе, а государственные люди шлют похвалы за подмогу инородцам» [4, с. 97].

Выяснилось, что и в отношениях с китайцами староверы стремились к собственной выгоде:

А потом у него первого стали работать манзы. Даровая сила: едят мало, и платить можно меньше, чем русским. И то рады. Но Бережнов в еде не скупился... если видел... что кто-то кого-то обижает, собирал сход и примерно наказывал лиходея, заставляя выплачивать недостающее. Манзам пятнадцать копеек в день, русским — тридцать [4, с. 97].

И если в повседневной жизни совпадение *Ordo Amoris* способствовало миру и процветанию всех соседей, то его нарушение, изменение иерархии нравственных ценностей и даже их смена, выдвигание на первое место сначала личного обогащения, а затем выгоды общины, приводит к трагедии и нарушению устоявшихся отношений. Чтобы не испортить репутацию староверческого поселения, было решено скрыть преступление Тарабанова и убить единственного свидетеля Арсе Заргулу: «Так и так бы пришли. Спокойствие братии — это все. Купили Арсе у пристава. Зря деньги не бросят» [4, с. 113]. Позже схожим образом Степан Бережнов отреагировал на убийство русскими манз: «Манза, как ни говорите — инородец. Потому молчок, ежли самому хочется жить» [5, с. 77].

В романе отчетливо видно, что характер межэтнических отношений во многом зависит от настроения главы общины: ценность мирного соседства, ценность человеческой жизни, честности перестают быть руководящими в жизни старообрядцев, когда их наставник все более стремится к личной власти, как духовной, так и светской. Поправание духовно-нравственных ориентиров приводит к преступлениям как лично старосты С.А. Бережнова, так и всей общины, решившей избавиться от удэгейца Арсе Зар-

гулу — свидетеля злодеяния Тарабанова.

Твердыми приверженцами устоявшихся нравственных норм среди старообрядцев остались Устин Бережнов и его побратимы Петр Лагутин и Роман Журавлев (Журавушка). Устин даже восстает против отца и с побратимами спасает Арсе [4, с. 113–114]. Много лет спустя в разговоре с Арсе Журавушка размышляет:

...не боги разделили людей на разные веры, а люди разделили богов, всяк по своему разуму и понятию. Мы нашего Христа и то разбили на разные толки. А обличье — это еще не суть иная. Ты можешь стать христианином, но лицо твое от этого не изменится. Обличье разное, но у всех заботы и дела одни: жить в мире, жить в добре. А мы воюем. Друг друга убиваем. Эко дела [5, с. 46].

Верны представлениям о справедливости Арсе Заргулу и Алексей Тинфур. При первой встрече с русскими в ответ на злобный выпад Фомы Мякинина Тинфур сказал: «Я не думаю, что у такого народа, как русские, столь много безумных собак и злых змей. Они не должны порушить дружбу, не должна порваться она, как гнилой ремень» [3, с. 253]. Вся жизнь главного удэгейского героя книги Арсе, показанная в романах, демонстрирует его верность моральным принципам, усвоенным от его народа. Например, он не стал поступать нечестно и несправедливо вместе с большевиками, хоть и был их сторонником, помогал им. Наоборот, увидев их подлость и бессмысленную жестокость, ушел в тайгу и стал жить там [5, с. 275].

Надо сказать, что поступки Степана Бережнова и Карпа Тарабанова вызывают тихое, молчаливое осуждение у общины. Бережнов и Тарабанов становятся подобными хунхузам, причиняющим людям зло. Видимо, поэтому Тарабанова, хоть и после повторного преступления, решением деревенского совета казнили [4, с. 368–369]. Бережнова не выбрали на второй срок наставником и волостным, не бросились в погоню за Груней и Ульяшей:

Спит деревня, будто не слышит голоса двоедушников. Нет Бережнова. Это немой протест его делам, его думам. Рыкни он, то все бросились бы в погоню. Но сейчас тихо. Братья и те «спят»... [4, с. 384].

Однако явно свое несогласие с политикой Степана Бережнова высказывали единицы, в основном же общинники предпочитали не ссориться с главой, более того, легко поддались на манипуляции Степана Бережнова и снова сделали его старостой [5, с. 74].

Такая зависимость поведения всей общины от решений главы соответствует тезису М. Шелера о влиянии этносоциальной среды, традиции на формирование *Ordo Amoris* и содержание нравственных ценностей. Степан Бережнов в старообрядческой среде являет собой воплощение закона, обычая, создавая комплекс нравственных ценностей и их порядок, иерархию у сообщинников и требуя его исполнения. Благодаря влиянию традиции, предписывающей слушаться старосту, Бережнову удавалось убедить староверов в правоте своих действий.

Но ценностные установки и их иерархия — это еще и нравственный выбор самого человека. Именно нравственный выбор Степана Бережнова привел общину к отступлению от *Ordo Amoris*. Другой пример — поведение Устина Бережнова и его побратимов. Они предпочли пойти наперекор старосте и отцу Устина и поступить так, как велит им их представление о справедливости — спасти удэгейца Арсе Заргулу, хотя им проще и безопаснее было бы согласиться с мнением старосты и общины. Их духовно-нрав-

ственные ценности, усвоенные еще в детстве, оказались незабываемыми, непоколебимыми перед временными обстоятельствами. В то же время их сверстники Селивон Красильников и Яшка Селедкин легко расстались с привитыми в детстве морально-этическими нормами и стали помощниками С. Бережнова в подлости и преступлениях, примеров чему немало на страницах романов.

Итак, в трилогии И.У. Басаргина кроме основной сюжетной линии, перипетий судеб главных героев, показана отрицательная эволюция межэтнического взаимодействия первопоселенцев и аборигенного населения, а также роль нравственных основ в жизни человеческого сообщества. Особенно ярко эта тема развита в романе «Дикие пчелы»: контакты пришлых славянских народов, а именно русских старообрядцев, с аборигенами и китайцами проходили, в целом, мирно, благодаря твердой ориентации переселенцев на общечеловеческие ценности: честность, трудолюбие, открытость, уважение к соседям, взаимную поддержку и выручку. Подмена духовно-нравственных ориентиров старообрядцев выгодой от сокрытия преступления исходит от поведения их главы Степана Бережнова. Из-за преступного поведения Бережнова и Тарабанова, поправших нравственные устои, рушатся основанные на доверии хорошие соседские отношения с инородцами. Духовно-нравственные ценности, совпадение *Ordo Amoris*, имеют решающее значение как в жизни старообрядцев, так и в межкультурных контактах. Общность *Ordo Amoris* становится залогом добрососедства и взаимопомощи, ее же нарушение — выдвигание на первое место личного обогащения и власти — приводит к преступлениям, попранию моральных принципов, слову мирного сосуществования. На формирование *Ordo Amoris* оказывают влияние социальная среда, традиции (о чем свидетельствует поведение членов старообрядческой общины), но не менее важен и личный выбор человека — поступки Устина Бережнова с побратимами, старосты Степана Бережнова, Зосима Тарабанова, в конечном итоге, сказавшиеся на межэтнических отношениях.

Список литературы

Исследования

- 1 *Аргудяева Ю.В.* Взаимодействие и взаимовлияние аборигенных, восточнославянских и восточноазиатских народов в условиях Дальнего Востока (вторая половина XIX – начало XX в.) // Азиатско-Тихоокеанский регион в глобальной политике, экономике и культуре XXI века. Междунар. науч. конф. 22–23 октября 2002 г. Мат. докл. Хабаровск: [б. и.], 2002. С. 16–25.
- 2 *Шелер М.* «Ordo Amoris» // Шелер М. Избранные произведения: пер. с нем. / под ред. А.В. Денежкина. М.: Гнозис, 1994. С. 337–377.

Источники

- 3 *Басаргин И.У.* В горах тигровых. М.: Сов. писатель, 1975. 336 с.
- 4 *Басаргин И.У.* Дикие пчелы. Владивосток: Тихоокеанское изд-во «Рубеж», 2016. 608 с.
- 5 *Басаргин И.У.* Распутье: роман. Владивосток: Изд-во Дальневосточного федерального ун-та, 2021. 332 с.

© 2024. Galina S. Popovkina
Vladivostok, Russia

**SPIRITUAL AND MORAL VALUES OF THE POPULATION
OF THE RUSSIAN
FAR EAST IN THE EARLY 20TH CENTURY
IN THE CONTEXT OF INTER-ETHNIC RELATIONS
(IN THE WORKS OF I.U. BASARGIN)**

Abstract: The paper analyzes the interaction of local and alien peoples in Primorye at the stage of its development by Slavic settlers from the point of view of spiritual and moral foundations and values. Owing to the great temporal separation of the period under study from the present and the impossibility of the searching for informants, the novels by I.U. Basargin, which are distinguished by documentary accuracy of description, historicity and covering a large time period — from the first settlers to the end of the Civil War came to be the study's subject matter. Information about interethnic relations and spiritual and moral values was revealed in literary works and compared with the already available scientific materials. The dynamics of spiritual and moral values is analyzed on the basis of M. Scheler's concept of *Ordo Amoris*, a certain moral formula of a person, in accordance with which relations between values are built in the inner world of a particular moral subject. The study shows that the contacts of the newcomer Slavic peoples, namely the Russian Old Believers, with the natives and the Chinese, took place, on the whole, peacefully, thanks to the firm adherence of the settlers to universal human values. The *Ordo Amoris* community had become a guarantee of good neighborliness and mutual assistance, while its violation — the promotion of personal enrichment and power — led to crimes, violation of moral principles, and the destruction of peaceful coexistence.

Keywords: Interethnic Relations, Moral Values, Primorye, Far East, I.U. Basargin.

Information about the author: Galina S. Popovkina — PhD in History, Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Peoples of the Far-East Far Eastern branch Russian Academy of Science, Pushkinskaya St., 89, 690001 Vladivostok, Russia.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6521-8658>

E-mail: galina.popovkina@gmail.com

Received: June 05, 2023

Approved after reviewing: July 01, 2023

Date of publication: June 25, 2024

For citation: Popovkina, G.S. “Spiritual and Moral Values of the Population of the Russian Far East in the Early 20th Century in the Context of Inter-ethnic Relations (in the Works of I.U. Basargin).” *Vestnik slavianskikh kul'tur*, vol. 72, 2024, pp. 116–125. (In Russ.) <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-116-125>

References

- 1 Argudyayeva, Yu.V. “Vzaimodeystviye i vzaimovliyaniye aborigennykh, vostochnoslavjanskikh i vostochnoaziatskikh narodov v usloviyakh Dal'nego Vostoka (vtoraya polovina XIX – nachalo XX v.)” [“Interaction and Mutual Influence

- of Aboriginal, East Slavic and East Asian Peoples in the Conditions of the Far East (Second Half of the 19th – Early 20th Centuries)”. *Aziatsko-Tikhookeanskii region v global'noi politike, ekonomike i kul'ture XXI veka. Mezhdunarodnaia nauchnaia konferentsiia 22–23 oktiabria 2002 g. Materialy dokladov* [*The Asia-Pacific region in global politics, economics and culture of the 21st century. Intl. Scientific Conf. October 22–23, 2002 Report Materials*]. Khabarovsk, [s. n.], 2002, pp. 16–25 (In Russ.)
- 2 Sheler, M. ““Ordo Amoris’.” Sheler, M. *Izbrannyye proizvedeniya* [*Selected Works*], ed. by A.V. Denezhkin. Moscow, Gnozis Publ., 1994, pp. 337–377 (In Russ.)

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-126-137>

УДК 299.572(470)

ББК 86.39

Научная статья / Research article



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

© 2024 г. В.А. Серова
г. Симферополь, Россия

ЛАТЕНТНЫЕ ФУНКЦИИ СКАЗКИ В ВИЗУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ

Аннотация: Статья посвящена русской народной сказке, представляющей собой сконцентрированный многовековой опыт предшествующих поколений. Емко насыщенная символикой русская народная сказка, выполняет обширный перечень функций, некоторые из которых заметны не сразу. Автор уделяет внимание не только наличествующим функциям сказки в культуре, но и анализирует функции сказочных символов в визуальной культуре, делая акцент на скрытых функциях сказочной символики. Анализируя визуальные сообщения, автором обнаружено три латентные функции, использующиеся в рамках визуальной культуры. Выявляются причины рецепции сказочной символики, которая в корневой основе своей содержит архетипы, которые постоянно и неосознанно влияют на сознание практически любого современного человека. В качестве примера были выбраны современные рекламные видео ролики, печатная реклама, а также визуальные внешнеполитические и внутривнутриполитические события, которые так или иначе, скрыто, а иногда и агрессивно содержат и используют сказочную символику. Автором дается вывод, в котором раскрываются причины возникновения латентных функций сказочной символики в визуальной культуре.

Ключевые слова: архетип, символ, русская народная сказка, визуальная культура, визуальное сообщение, функция.

Информация об авторе: Виктория Александровна Серова — выпускник-аспирант, Крымский Университет Культуры Искусств и Туризма, ул. Киевская, д. 39, 295017, г. Симферополь, Россия.

ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0009-4001-219X>

E-mail: srv-victoria@mail.ru

Дата поступления статьи: 07.03.2023

Дата одобрения рецензентами: 17.07.2023

Дата публикации: 25.06.2024

Для цитирования: Серова В.А. Латентные функции сказки в визуальной культуре // Вестник славянских культур. 2024. Т. 72. С. 126–137.

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-126-137>

Визуальный опыт — один из базовых элементов человеческого познания мира, он имманентен человеку и встроено в его телесность. Известно, что более 80% информации среднестатистический человек получает посредством зрения [16, с. 385]. Экспликацией данного опыта является визуальная культура, рефлексия над которой сформировалась в качестве одноименного самостоятельного направления в 90-х гг. XX столетия [2], под

существенным влиянием научно–технической революции. В пространстве визуальной культуры предметом исследования являются зрительные образы и события, которые затем анализируются, интерпретируются, считываются и транслируются с помощью специальных технологий. Визуальная культура подразумевает не просто сравнение предыдущего опыта передачи и сохранения изображений с новыми технологиями запечатления изображений; составляющие визуальной культуры кроются в самой общественной жизни, и сфера ее расширяется, охватывая все новые пространства благодаря высокотехнологичным достижениям современности.

Русские народные сказки как жанр фольклорного творчества отражают многовековой опыт народа, оказывая существенное влияние на формирование мировоззрения его представителей. Визуальная культура изобилует примерами использования образов и символов русских народных сказок, это связано с большим потенциалом сказки, с точки зрения архетипических образов заложенных в ней, что обуславливает актуальность нашего исследования. Целью нашего исследования является выявление латентных функций, которые выполняют сказочные символы, использованные визуальной культурой.

Русские народные сказки широко представлены в визуальной культуре, однако ярче всего в таких ее проявлениях как телевидение, фотография, мода, реклама, политические события, скульптура, парки развлечений и отдыха и многое другое.

Явными функциями сказки в культуре являются: коммуникативная, адаптивная, регулятивная, социализирующая, аксиологическая, креативная, компенсаторная. Рассмотрим их немного подробнее.

Коммуникативная функция сказки обеспечивает общение поколений. Сказка ретроспективна, она предполагает ориентацию на опыт и идеи предков, снабжая новое поколение нравственным опытом «старших»; поддерживая традиции посредством общения к ним подрастающего поколения.

Адаптивная функция сказки заключается в использовании определенных шаблонов действий, модифицированных согласно времени сказания, позволяя приспособиваться к меняющимся условиям современности.

Регулятивная функция сказки — набор правил, определяющих поведение человека. Как заметил Ю. Лотман «Культура начинается с запретов¹». В сказках часто сюжет строится на запрете герою совершать какое-либо действие. Согласно В.Я. Проппу:

Нарушением запрета вызывается начальная беда. Беда в дальнейшем вызовет противодействие, и этим приводится в движение весь ход действия сказки. Таким образом, начальная беда представляет собой основной элемент завязки [13, с. 202].

Человечеством выработаны древнейшие культурные формы, к которым относятся социальные и религиозные запреты — табу, нарушение которых подразумевает деградацию общества по причине размывания представлений о должном, приемлемом и неприемлемом поведении. Заметим, что в сказках нарушение запрета создает цепочку событий-испытаний, благодаря которым герой, преодолевший препятствия, как правило, приобретает новый социальный статус. В качестве примера можно привести сказку «Царевна-лягушка» [7, т. 2, с. 333]. Иван Царевич, нарушая запрет сжигает лягушачью кожу Василисы Премудрой, вследствие чего Царевичу необходимо пройти

¹ Yandex. Лотман Ю.М. Комплекс оккупанта. Культура начинается с внутренних запретов (фрагмент из лекции, 1988г.) URL: <https://yandex.ru/video/preview/16905270016333295740> (дата обращения 24.06.2024).

ряд испытаний, чтобы вернуть свою возлюбленную и получить статус не только мужа, но и взрослого, ответственного человека.

Социализирующая функция — приобщение новых поколений как к общечеловеческому, так и к этническому общественному опыту, аккумулированному в интернациональном мире сказок. Культурно-нравственные привила, содержащиеся в сказках, отражают идеалы традиционного уклада общества и приобщают к ним новые поколения людей. Тем самым происходит интеграция новых поколений в имеющийся социум, формируется мировоззрение, национальное самосознание и целостность общества.

Аксиологическая функция сказки обусловлена ценностными ориентирами, закрепленными в памяти индивида в форме алгоритма поведения. Иван царевич в вышеупомянутой сказке «Царевна-лягушка» даже с учетом испытываемого героем голода не убивает щуку и зверей-помощников, что на первый взгляд демонстрирует ценность каждой жизни. Однако, согласно В.Я. Проппу «рыба или другие животные, пощажённые, а не съедённые Иваном, не что иное, как животные-предки, животные, которых нельзя есть и которые потому и помогают, что они тотемные предки» [14, с. 129]. Исходя из данного примера ценности, которые транслирует герой выражаются не просто в любви ко всему живому, но и в соблюдении правила табу, запрещающего употреблять в пищу тотемное животное.

Креативная функция проявляется в способности выявлять, формировать, развивать и реализовать творческий потенциал личности, ее образное и абстрактное мышление, нестандартный подход к решению проблемы, что позволяло В.А. Сухомлинскому называть сказку «активным творчеством» [17, с. 98]. Сказка позволяет преодолеть стереотипы, шаблоны мышления и поведения: Василиса Премудрая демонстрирует творческий подход к испытаниям (изготовление хлеба, ткать, танец), которые являются непреодолимыми для других невесток, по причине их шаблонного поведения, стандартного подхода к решению поставленной задачи. Особенно ярко это демонстрируется в ритуальном танце, в котором Василиса Премудрая творит из «неживого живое»: «махнула левой рукой — сделалось озеро, махнула правой — и поплыли по воде белые лебеди; царь и гости диву дались» [7, т. 2, с. 266].

Компенсаторная функция позволила создать сказкотерапию — молодое, активно развивающееся направление в практической психологии, использующее сказки как ресурс для решения таких задач, как коррекция поведения, развитие личности, воспитание и пр. [1, с. 53]. Важно отметить, что у этого направления нет возрастных ограничений. Отметим, что в психотерапии имеются свои функции сказки: диагностическая и терапевтическая, прогностическая [8, с. 4]. Терапия проходит по следующему сценарию: клиенту предлагается озвучить свою любимую сказку, от ответа зависит дальнейшая терапия. Выбранная сказка обычно иллюстрирует уже имеющиеся установки, ценности, идеалы. Далее сказки на сеансах читаются клиенту, либо читает сам клиент, обсуждаются герои, сюжет, оцениваются характеристики действующих лиц и их поступки. Затем клиенту предлагается самостоятельно сочинить сказку: в этот момент слушатель переходит на иной уровень, становится как бы соавтором сказки и создает текст соответствии со своими желаниями, эмоционально переживая данный сюжет. Выходя за границы воздействия, становясь субъектом, сочиняя или примеряя на себя образ того или иного сказочного героя посредством игры, клиент получает бесценный опыт самопознания.

Перечисленные функции сказки, безусловно, присущи разным сферам культуры, в том числе они имеют место и в визуальной культуре. Однако, мы полагаем, что

именно в последней формируются некоторые неочевидные (скрытые) функции сказки, которые в данной статье являются объектом описания и рефлексии.

Одним из наиболее ярких примеров проявления латентных функций сказки в современной визуальной культуре является реклама. Которая затрагивает человеческие эмоции используя в своих целях различные инструменты (доводы, убеждения, аргументы и пр.), имея целью воздействовать на сферу бессознательного человека. Поэтому эффективность рекламы трудно поддается прогнозу: сложно просчитать каким конкретно будет впечатление от рекламы на уровне глубоких впечатлений. По этой причине в рекламе достаточно часто используются архетипы, которые усиливают эмоциональные реакции воспринимающего и подкрепляют его бессознательные ожидания. Под архетипом Карл Юнг понимал:

формы и образы, коллективные по своей природе, встречающиеся практически по всей земле как составные элементы мифов и являющиеся в то же самое время автохтонными индивидуальными продуктами бессознательного происхождения. Архетипические мотивы берут свое начало от архетипических образов в человеческом уме, которые передаются не только посредством традиции или миграции, но также с помощью наследственности [19, с. 175].

Отметим, что в процессе поиска подходящих архетипов, отечественная реклама активно привлекает мотивы, образы и символы русских народных сказок в нужном контексте. Сказка встречается как в социальной, так и в маркетинговой рекламе, использующих архетипические символы [18, с. 40], которые непосредственно влияют на целевую аудиторию.

Таким образом, активное использование в визуальной культуре архетипических символов, заложенных в сказке, позволяет выявить наличие таких ее латентных функций, как: *доверие, манипуляция, память*.

Первая функция была названа нами «доверие» на основании ее содержания, которое заключается в простоте, понятности, узнаваемости транслируемой визуальной информации. Сказка не может обмануть, она рядом с человеком от момента его рождения, сопутствует, объясняет, развлекает и наставляет его. По этой причине, сталкиваясь с сюжетным рядом, образом или сказочным символом человек неосознанно доверяет увиденному, при этом визуальное сообщение всегда узнаваемо, формирует лояльность потребителя и более того — принимается как благо.

К примеру, компания «Айсберри» (крупнейший производитель мороженого), создала видеорекламу своему бренду «Вологодский пломбир». В рекламном ролике использован сказочный образ богатыря Добрыни Никитича. Сюжет визуального сообщения заключается в следующем: Тугарин змей и Добрыня Никитич сражаются на ринге, последний проигрывает бой. Конь (Юлий) предлагает богатырю натуральное «Вологодское мороженое», съев которое Добрыня Никитич, отправляет соперника в нокаут. Трибуны ликуют, радуясь победе Добрыни Никитича, при этом расстроенному Тугарину змею конь также предлагает мороженое со словами: «Не плачь, угощайся. Своим расскажешь — экспорт наладим» [12].



Иллюстрация 1 — Рекламный ролик «Вологодский пломбир» 2018
 Figure 1 — Promotional Video "Vologda Ice Cream" 2018

В данном примере использован волшебный предмет — мороженое, символизирующее силу и выносливость (в соответствии с сюжетом рекламного ролика), которое благодаря своей «натуральности» (вероятно потому, что произведено на «родной земле») придает силы богатырю. Интересно, что над противником не «издеваются» и не оставляют в одиночестве, более того его тоже угощают мороженым. Здесь можно провести параллель такой особенностью русского менталитета, как сострадание, желание протянуть руку помощи. В данной связи отметим высказывание Ю.М. Лотмана о том, что: «символ активно коррелирует с культурным контекстом, трансформируется под его влиянием и сам его трансформирует» [11, с. 149]. В разрезе анализируемого культурного контекста мороженое становится таким же волшебным предметом, как и волшебный клубок из русской сказки «Царевна-лягушка» [7, т. 2, с. 336]. В контексте визуального сообщения данного рекламного ролика функция доверия имеет положительный характер, так как подкрепляется действенным символом — предметом-помощником, не противоречащим сказочному сюжету.

Приведем еще один пример. Бренд «Русский дар» с целью привлечения молодежи (как целевой аудитории покупателей и сохранения прежней — взрослой аудитории) выпустил лимитированную коллекцию кваса. В рекламе своего продукта он использовал образы Ивана Царевича, Василисы Премудрой, Спящей Царевны и Жар-птицы. Рекламные иллюстрации изображают следующее: Василиса Премудрая добирается до тридцатого царства на комфортабельном самолете; Царевна (обобщенный образ) спешит за квасом на самокате: «Долго ли, коротко ли до ближайшего продуктового — неважно, ежели «Русского Дара» хочется»; еще одна Царевна едет в вагоне метро. Иван Царевич, в свою очередь: выбирает новые кроссовки (сапоги скороходы); закончил смотреть сериал и по видимому, ожидает появления нового сезона со словами «вот и сказочке конец»; играет в компьютерные игры «Эй, чудище лесное, го биться, я создал!»; отдыхает в компании Жар-птицы на диване охлаждаясь с помощью кваса и вентилятора «стали жить-поживать, «Русский дар» пить да у вентилятора лежать»; ловит «дзен» в чистом поле; работает курьером и обещает доставить квас в течении часа. Примечательно, что все сказочные образы используют современные гаджеты: телефоны, ноутбуки, самокат, велосипед, наушники и пр.



Иллюстрация 2 — Рекламная этикетка лимитированной коллекции «Русского дара»
 Figure 2 — Advertising Label of the Limited-edition Collection of the "Russian Gift"

Здесь наблюдается своеобразный «микс» из традиционных сказочных образов и современных трендов. Интересно, что во всех этих визуальных сообщениях происходит сказочная «десимволизация»: свойственный волшебным сказкам трансцендентный мир отсутствует, или герой, (в случае с Василисой Прекрасной) сам стремится попасть в потусторонний мир, что не соответствует сюжету сказки. Все сказочные образы обеднены, сведены до буквальности восприятия. Если в концепции нашего исследования использовать терминологию Р. Барта, то можно отметить, что в данном случае мы наблюдаем «сообщение без кода» [9, с. 309]. Интересно и то, что «Иваны Царевичи» и все «Царевны» изображены отдельно, они не находятся в поиске друг друга, что позволяет предположить трансляцию индивидуализма, в целом несвойственного русским народным волшебным сказкам. В качестве примера вышеупомянутые героини сказки «Царевна-лягушка» — Василиса Прекрасная и Иван Царевич, пройдя все трудности и испытания в конце сказки создают семью, а именно: «жили вместе долго и счастливо» [7, т. 2, с. 337].



Иллюстрация 3 — Рекламная этикетка лимитированной коллекции «Русского дара»
 Figure 3 — Advertising Label of the Limited-edition Collection of the "Russian Gift"

Также заметно отсутствие характерного для русских сказок стремления преодолеть жизненные сложности, дабы перейти на новую ступень развития, приобрести новый социальный статус. Важен еще один аспект: квас «Русский дар» не преподносится волшебным помощником, он утоляет жажду, и на этом назначение заканчивается. Согласно развиваемому в статье подходу, функция доверия использована создателями данной рекламы банально и достаточно буквально. Однако, по словам представителей бренда, затраченные средства были оправданы: «Были достигнуты результаты в диджитал и перевыполнен план по продвижению: в медиа — на 22%, у блогеров — на 77%» [10]. Т. е., использование выделенной нами функции доверия превзошло первоначальные ожидания, что позволяет создателям подобной рекламы манипулировать доверием потребителей.

Исходя из этого, следующей функции мы решили дать название «манипуляция», смысл данной функции заключается в управлении сознанием посредством сказочных символов. Примером функции «манипуляция» может являться практически любая реклама, так как производитель позиционирует свой товар в качестве незаменимого «волшебного предмета» или «волшебного помощника». Так в рекламах косметических средств по уходу за кожей лица (тоник, крем, гель, сыворотка и многое другое) обещают при использовании продукции получение незамедлительного результата. Сияние и увлажнение кожи у молодой целевой аудитории, избавление от морщин и прочих проблем, связанных с возрастными изменениями, при использовании конкретных косметических средств, конкретной фирмы. Естественно, что в комплексе этих волшебных предметов (помимо рекламируемого товара, существует сопутствующий товар «активизирующий» приобретенный продукт), результат обещают более эффективный. Как пример рассмотрим рекламный ролик крема “LIFTACTIV Collagen Specialist” французского бренда дерма косметики “VICHY”. Видео содержит в себе яркие сменяющие друг друга образы счастливых женщин, использующих рекламируемый крем. “LIFTACTIV Collagen Specialist” крем — «инновация» от VICHY — обещающий активацию выработки кожным покровом коллагена, создание лифтинг эффекта, который приведет к более четким контурам лица.

В контексте приведенного примера, считаем уместным проиллюстрировать символ «волшебного предмета» (крем “LIFTACTIV Collagen Specialist”), используя цитату из русской народной сказки: «Один царь очень устарел и глазами обнищал, а слышал он, что за девять девяти, в десятом царстве, есть сад с молодильными яблоками, а в нем колодец с живою водою: если съест старику это яблоко, то он помолодеет» [7, т.1, с. 431]. Таким образом, символом «волшебного предмета», в случае нашего примера, выступают «молодильные яблоки» способные, вернуть молодость. Однако, специалистами подтверждено, что к одной из основных функций кожи относится способность препятствовать проникновению гетерогенных (чужеродных) компонентов из окружающей среды в организм. Внешний слой (липидно-белковый) достаточно прочен и устойчив к воздействию извне, именно поэтому: «Коллаген, имеющий молекулярную массу около 300 кД (килодальтон) и длину 280–300 нм, вероятно, не способен проникать через роговой слой» [4, с. 119]. Другими словами, молекулы коллагена слишком объемны и не имеют возможности проникать в толщу кожного покрова. Таким образом «волшебный предмет» в виде крема оказывает лишь увлажняющий эффект, однако выполнить заявленные в рекламном ролике функции, а именно лифтинг эффект и четкий овал лица, не в состоянии. Реклама в современной жизни является в некоторой степени фактором, формирующим общественное мнение, и использование в ней ска-

зочных символов (таких как молодильные яблоки, живая вода) манипулирует предвосхищенными желаниями, которым, к сожалению, не суждено исполниться.

Заметим, функция «манипуляция» наблюдается не только в рекламе, ее используют и СМИ для управления, направления внимания зрителей / читателей в определенное русло восприятия политических событий. В качестве примера рассмотрим журнал “The Economist” [20]. 14 июля 2022 г. на обложке журнала изображена Красная Шапочка, гуляющая по зимнему лесу, за ней охотится не волк, как повествует одноименная сказка Шарля Перо, а медведь.



Иллюстрация 4 — Обложка журнала “The Economist” от 14 июля 2022г.

Figure 4 — The cover of The Economist Magazine of July 14, 2022

Данное изображение отсылает зрителя / читателя к недавнему политическому событию, суть которого заключается в спровоцированном США конфликте и началом СВО на территории Украины. Налицо иллюстрация мотива «зависимости» Европы от поставок газа Российской Федерацией. Не вдаваясь в подробности политической составляющей данных процессов, рассмотрим сказочные символы в визуальном сообщении. Очевидно, что изображение медведя, если использовать терминологию Ролана Барта (в своем труде «Семиотика: Поэтика» создает и применяет неологизм — «итальянскость» для обобщения всего что связано с Италией), без сомнения указывает на «русскость» иллюстрируемого зверя [9, с. 314]. Здесь мы обнаруживаем первый слой манипуляции — очернение конкурента в глазах зрителей / читателей, а именно олицетворение России в качестве «свирепого хищника», преследующего беззащитного ребенка (Европу). Второй слой манипуляции — обоснование темы зависимости, обнаруживается при внимательном рассмотрении зимнего леса, точнее символической замены леса газовыми трубами, достаточно сильно напоминающими клетку. Третий слой манипуляции — выход из сложившегося «зависимого» положения — он находится за иллюстрацией, так сказать в поле сюжета сказки, однако отсутствует в самом

визуальном сообщении. Его сутью являются дровосеки (США), которые обязательно придут на помощь Красной Шапочке (Европе) и уничтожат «прожорливого» зверя (Россию). Очевидно, что политическое руководство США недоволено тем, что ее сателлиты «зависят» от дешевого Российского газа, поэтому данный визуальный сигнал направлен именно на «беззащитную Европу», которая должна (за избавление от «кровожадного» медведя) зависеть от спасителя дровосека и в качестве благодарности получать дорогой сжиженный газ [5, с. 53].

Выделенная и названная нами в данной статье латентная функция «памяти», предполагает долгосрочное впечатление от полученного визуального информационного сообщения. Проиллюстрируем ее на следующем примере, который взят из недавнего политического события, произошедшего на заседании клуба «Валдай» в сентябре 2022 г. Президентом РФ В.В. Путиным, относительно дискуссий о подаче российского газа в Европу и на вопрос о введении Европой «потолка цен», было озвучено следующее: «Поставлять ничего не будем вне рамок контрактов. Ничего навязанного делать не будем. И нам останется только одно — как в известной русской сказке приговаривать: «Мерзни, мерзни, волчий хвост» [15]. Аналогия с русской народной сказкой «Лисичка-сестричка» [6, с. 9], приведенная президентом В.В. Путиным на пороге зимы оказалась предельно информационно емкой и эмоционально точной. Символ «русской зимы», возник на основе стереотипа о российском климате в соответствующее время года. Данный символ уже длительное время эксплуатируется западной пропагандой в образе мифического «Генерала Мороза» [3, с. 14], якобы решающего фактора победы России над Францией в 1812 г., оправдывавшего неудачи западноевропейских армий. Сказка «Лисичка-сестричка» создала волну догадок и вопросов, в кругу зарубежных и отечественных политических экспертов, относительно ее персонажей. Естественно, что президент, дипломатично ушел от прямого ответа, тактично намекнув, на то, что волк — это европейские страны, идущие на поводу у хитрой лисы (предположительно — США). В итоге волк останется не только без тепла — хвоста, но и без обещанной лисой рыбки (дивидендов), более того он будет справедливо побит и унижен. Интересно, что латентная сказочная функция «памяти» порождает некое послевкусие от политического визуального события прошедшего на заседании клуба «Валдай» 2022г., которое устойчиво ощущается и в настоящее время.

Подводя итоги, обратим внимание на методологически важную идею К. Юнга, который в своем труде «Архетип и символ» отметил следующее: «Тяга к вечным образам нормальна, для того они и существуют. Они должны привлекать, убеждать, очаровывать, потрясать» [19, с. 53]. Соглашаясь с вышесказанным, оговорим, что использование сказочных символов в визуальной культуре обусловлено тем, что сказка в большинстве случаев состоит из архетипов — коллективных форм и образов коллективного бессознательного, и даже может изобиловать ими. Появление и активное использование латентных функций сказки в визуальной культуре объясняется тем, что сказочная символика доступна, проста, понятна и при этом легко воспринимается всеми возрастными категориями. Рецепция образов русской народной сказки визуальной культурой, по сути, использует «праобразы / архетипы», переводя их на современный язык, при этом эксплуатируя вечные, глубинные смыслы, которые успешно влияют на субъекта, воспринимающего визуальную информацию.

Список литературы

Исследования

- 1 *Есенова А.И., Артыков М.* Сказка терапия как метод психологической помощи в коррекции поведения детей // *Всемирный ученый*. 2024. Т. 3. № 15. С. 53–57.
- 2 *Кудряшова Е.А.* Новая визуальная культура в медиапространстве // *Век информации*. 2019. Т. 3. № 3 (8). URL: [https://doi.org/10.33941/age-info.com33\(8\)8](https://doi.org/10.33941/age-info.com33(8)8) (дата обращения: 26.06.2024).
- 3 *Никифорова А.М.* Газета «Le moniteur universel» о «Генерале Морозе» // *Вестник Томского государственного университета. История*. 2015. № 3 (35). С. 13–14.
- 4 *Сапожникова А.И., Пехташаева Е.Л., Щукина Е.В.* Оценка потребительских свойств косметических масок с коллагеном // *Вестник российской экономической академии им. Г.В. Плеханова*. 2010. № 1 (31). С. 118–124.
- 5 *Серова В.А.* Трансформация символа медведя в русских народных сказках // *Ученые записки Комсомольского-на-Амуре государственного технического университета*. 2022. № VIII (64). С. 50–54.

Источники

- 6 *Аникин В.П.* Русские народные сказки. М.: Правда, 1987. 559 с.
- 7 *Афанасьев А.Н.* Народные русские сказки А.Н. Афанасьева: в 3 т. М.: ГИХЛ, 1958. 515 с.
- 8 *Барабаш Е.Ю.* Методическое пособие «Методика сказкотерапии». Ставрополь: Изд-во Ставропольской краевой общественной детской организации «Союз детей Ставрополя», 2023. 26 с.
- 9 *Барт Р.* Избранные работы: Семиотика: Поэтика / пер. с фр., сост., общ. ред. и вступ. ст. Г.К. Косикова. М.: Прогресс, 1989. 616 с.
- 10 Бренд кваса «Русский дар» перенес инсайты своей аудитории на героев народных сказок // *Sostav.ru* URL: <https://www.sostav.ru/publication/ne-kvas-a-skazka-52119.html> (дата обращения: 03.03.2023).
- 11 *Лотман Ю.М.* Внутри мыслящих миров. Человек — текст — семиосфера — история. М.: Языки русской культуры, 1996. 464 с. ISBN 5-7859-0006-8
- 12 О компании Айсберри — одной из крупнейших производителей мороженого в России // *Айсберри*. URL: <https://www.iceberry.ru/about/nashi-roliki/> (дата обращения: 12.02.2023).
- 13 *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. М.: Лабиринт, 2000. 336 с.
- 14 *Пропп В.Я.* Русская сказка. М.: Лабиринт, 2000. 416 с.
- 15 РБК — Новости дня в России и мире. Путин ответил на потолок цен на нефть и газ фразой «Мерзни, волчий хвост» // *РБК-ТВ*. URL: <https://www.rbc.ru/politics/07/09/2022/6318614a9a79471ce078f464> (дата обращения: 24.12.2022).
- 16 *Сидоренко Е.И.* Офтальмология. М.: ГЭОТАР-Медиа, 2015. 450 с.
- 17 *Сухомлинский В.А.* Сердце отдаю детям. К.: Радянська школа, 1973. 154 с.
- 18 *Фон Франц М.-Л.* Толкование волшебных сказок. М.: Изд-во Института общегуманитарных исследований, 2021. 292 с.
- 19 *Юнг К.Г.* Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991. 297 с.
- 20 Europe's winter of discontent // *The Economist*. URL: https://www.economist.com/leaders/2022/07/14/europes-winter-of-discontent?itm_source=parsey-api (дата обращения: 24.07.2022).

© 2024. Viktoria. A. Serova
Simferopol, Russia

LATENT FUNCTIONS OF THE FAIRY TALES IN VISUAL CULTURE

Abstract: The paper addresses the Russian folk tale, which represents a concentrated centuries-old experience of previous generations. The Russian folk tale, richly saturated with symbols, performs an extensive list of functions, some of which are not immediately noticeable. The author pays attention not only to the existing functions of fairy tales in culture, but also analyzes the functions of the fairy-tale symbols in visual culture, focusing on the hidden functions of fairy-tale symbolism. While analyzing visual messages, the author discovered three latent functions used within the visual culture. The paper detects reasons for the reception of fairy-tale symbolism, which at its root contains archetypes that constantly and unconsciously affect the consciousness of almost any modern person. As an example the author has chosen modern advertising videos, print advertising, as well as visual foreign and domestic political events that somehow, covertly, and sometimes aggressively contain and use fabulous symbols. The study comes to the conclusion revealing the causes of the latent functions of fairy-tale symbolism in visual culture.

Keywords: Archetype, Symbol, Russian Folk Tale, Visual Culture, Visual Message, Function.

Information about the author: Viktoria. A. Serova — Postgraduate Student, Crimean University of Culture, Arts and Tourism, Kievskaya St., 39, 295017 Simferopol, Russia. ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0009-4001-219X>

E-mail: srv-victoria@mail.ru

Received: March 07, 2023

Approved after reviewing: July 17, 2023

Date of publication: June 25, 2024

For citation: Serova, V.A. “Latent Functions of the Fairy Tales in Visual Culture.” *Vestnik slavianskikh kul'tur*, vol. 72, 2024, pp. 126–137. (In Russ.)
<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-126-137>

References

- 1 Esenova, A.I., Artykov, M. “Skazka terapiia kak metod psikhologicheskoi pomoshchi v korrektsii povedeniia detei” [“Fairy Tale Therapy as a Method of Psychological Assistance in Correcting Children's Behavior”]. *Vsemirnyi uchenyi*, no. 15, vol. 3, 2024, pp. 53–57. (In Russ.)
- 2 Kudriashova E.A. “Novaia vizual'naia kul'tura v mediaprostranstve” [“New Visual Culture in the Media Space”]. *Vek informacii*. No. 3 (8). 2019. Available at: [https://doi.org/10.33941/age-info.com33\(8\)8](https://doi.org/10.33941/age-info.com33(8)8) (Accessed 26 June 2024). (In Russ.)
- 3 Nikiforova, A.M. “Gazeta “Le moniteur universel” o “Generale Moroze” [The newspaper “Le moniteur universel” about “General Frost”]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Istoriia [History]*, no. 3 (35), 2015, pp. 13–14.

- (In Russ.)
- 4 Sapozhnikova, A.I., Pekhtashaeva, E.L., Shchukina, E.V. “Otsenka potrebitel'skikh svoistv kosmeticheskikh masok s kollagenom” [“Evaluation of consumer properties of cosmetic masks with collagen”]. *Vestnik rossiiskoi ekonomicheskoi akademii im. G.V. Plekhanova*, no. 1 (31), 2010, pp. 118–124. (In Russ.)
- 5 Serova, V.A. “Transformatsiia simvola medvedia v russkikh narodnykh skazkakh” [“Transformation of the Bear Symbol in Russian Folk Tales”]. *Uchenye zapiski Komsomol'skogo-na-Amure gosudarstvennogo tehničeskogo universiteta*, no. 8 (64), 2022, pp. 50–54. (In Russ.)

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-138-141>

УДК 94(47).026

ББК 63.3(2)41

Научная статья / Research article



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

© 2024 г. И.А. Новицкий
г. Москва, Россия

ОТ ЛЮБЕЧА К ЮРЬЕВУ ДНЮ

Аннотация: В статье впервые высказывается гипотеза относительно даты битвы на Днестре у Любеча между новгородским войском князя Ярослава Владимировича и южнорусским войском Святополка Окаянного. Согласно летописям, битва состоялась, когда Днестр начинал замерзать. Это позволяет отнести время битвы на вторую половину ноября — начало декабря. В ночь накануне битвы Святополк, уже простоявший напротив Ярослава три месяца, пьянствовал с дружиной. Исследователи склоняются к убеждению, что христианским именем Святополка было Петр: изображения св. Петра чеканили на его сребрениках. Исходя из этого делается предположение, что Святополк накануне битвы отмечал свои именины: на 25 ноября приходится память святителя Петра Александрийского. Соответственно, само Любечское сражение, завершившееся победой Ярослава, состоялось ночью, до рассвета 26 ноября, — и этот день победы над киевским режимом братоубийцы Святополка, памятный для Ярослава, впоследствии был избран им для установления общерусского праздника Победы — осеннего Юрьева дня.

Ключевые слова: Битва на Днестре у Любеча, Святополк Окаянный, князь Ярослав, освящение церкви св. Георгия в Киеве, Георгий Победоносец, Юрьев день, День Победы.

Информация об авторе: Игорь Анатольевич Новицкий — магистр теологии, независимый исследователь.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5886-0554>

E-mail: ingvaringvar@mail.ru

Дата поступления статьи: 05.08.2023

Дата одобрения рецензентами: 05.12.2023

Дата публикации: 25.06.2024

Для цитирования: Новицкий И.А. От Любеча к Юрьеву дню // Вестник славянских культур. 2024. Т. 72. С. 138–141.

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-138-141>

Осенний Юрьев день, установленный великим князем Ярославом Владимировичем в честь освящения сооруженной им церкви великомученика Георгия в Киеве, является одним из немногих церковных праздников собственно русского происхождения, введенных в обиход в домонгольскую эпоху. Зададимся вопросом: почему для освящения новой церкви — и для празднования в память об этом событии — Ярославом был избран именно день 26 ноября?

Полагаем, что в данном случае необходимо отыскать иное, памятное для Ярос-

лава историческое событие, произошедшее в этот самый день. Таковым оказывается Любечская битва. Ранее проведенное автором статьи исследование позволяет отнести ее не к 1016 г., как обыкновенно считается, а к 1019 г. [4, с. 89–92].

Согласно летописям, битва новгородского князя Ярослава с киевским князем Святополком Окаянным на Днестре у Любеча состоялась, когда река начинала покрываться льдом: «нача Дньепрь мързнути» (Новг I) [6, с. 15, 175], «бе бо уже в заморозъ» (ПВЛ) [7, с. 62]. Летописные указания на начало ледостава должны быть поставлены в соответствие второй половине ноября — началу декабря по юлианскому стилю (поздняя осень — начало зимы [3, с. 455]).

Накануне сражения, которое начал Ярослав, переправившись на ладьях через замерзающий Днепр, Святополк всю ночь пьянствовал с дружиной: «всю ночь пиль бе с дружиною своею» (ПВЛ) [7, с. 62]. Интересно, что же конкретно мог праздновать с таким усердием Святополк, пренебрегая опасностью? Ответ находится в церковном календаре: 25 ноября — память священномучеников Климента Римского и Петра Александрийского [2, с. 210]. Иной богослужебной памяти в честь св. Петра во второй половине ноября — начале декабря в древнерусских месяцесловах нет. Исследования печатей древнерусских князей показали, что крестильным именем Святополка было Петр: изображения св. Петра чеканили на сребрениках Святополка [5, с. 107–114, 196–205]. Выходит, что Святополк, простояв три месяца напротив новгородско-варяжского войска Ярослава, не смог преодолеть искушения отпраздновать свои именины с обычным размахом: началось празднование 25 ноября, вероятно после полудня, и продолжилось до глубокой ночи. Сама же битва у Любеча, завершившаяся полным поражением огромного южнорусско-печенежского войска Святополка, состоялась ночью, до рассвета 26 ноября: «...и тои нощи поидоша на сецю. ...И бысть сечи зле, и до света победиша Святопѣлка» (Новг I) [6, с. 15, 175]. Поскольку Святополк бежал, Ярослав вскоре вступил в Киев, и «седе Кыеве на столе отъни и дедни» (ПВЛ) [7, с. 63].

В глазах Ярослава, выступавшего в роли мстителя за кровь трех своих братьев, Бориса, Глеба и Святослава, победа над Святополком, развязавшим братоубийственную брань, стала победой над inferнальным злом, временно завладевшим Киевом. Точно так же, надо полагать, думали и киевские христиане, избавленные от тирании окаянного князя силами справедливости, пришедшими из Северной Руси.

Много лет спустя, в начале 1050-х гг., Ярослав, в крещении Георгий, к памятному для него дню военного успеха приурочил освящение каменной церкви, воздвигнутой им в честь своего небесного покровителя у врат Софийского собора, и учредил в честь освящения новый, общерусский праздник, получивший в народе название Юрьева дня осеннего: «и заповеда по всеи Руси творити праздникъ святого Георгѣя месяца ноября въ 26 днь» (проложное сказание) [1, с. 40].

Достойно упоминания, что в нескольких неславянских месяцесловах того времени под тем же 26 ноября фиксируются местные празднования — позднее забытые — в честь вмч. Георгия (освящение храма или празднование чудес) [2, с. 96–97]. И Любечская победа пришлась как раз на посвященный Георгию Победоносцу день, в чем Ярослав закономерно усмотрел знамение помощи свыше по молитвам соименного ему святого.

В наше время осенний Юрьев день, 26 ноября по старому (юлианскому) стилю, не празднуется Церковью столь торжественно, как это было в Древней Руси, и является не более чем одной из непримечательных памятей годового круга. Предписания совершать празднование всеобдержно в Типиконе нет: службу под данным числом указано

править прп. Алипию столпнику. Совершение службы вмч. Георгию Типикон предписывает лишь в посвященных ему храмах: «Въ тойже день празднуемъ освящению церкви святаго великомученика Георгия, яже въ Киеве у златыхъ вратъ. Служба его поется, идеже храмъ его» [8, с. 305]. Однако надо осознавать, что если высказанная гипотеза о происхождении Юрьева дня верна, то перед нами — древнерусский День Победы, одержанной над бесчеловечным режимом пришедшими с севера силами возмездия, восстановившими справедливость в «матери городов русских», в златоверхом Киеве. Осенний Юрьев день, прославляющий св. Георгия Змееборца, чей образ всегда вдохновлял воинов на подвиг, должен вернуть себе праздничный статус в богослужении всех храмов Русской Православной Церкви.

Список литературы

Исследования

- 1 Жуковская Л.П. Двести списков XIV – XVII вв. небольшой статьи как лингвистический и исторический источник (статья Пролога о построении церкви во имя Георгия Ярославом Мудрым) // Исторические традиции духовной культуры народов СССР и современность: сб. научн. тр. Киев: Наукова думка, 1987. С. 33–63.
- 2 Лосева О.В. Русские месяцесловы XI – XIV вв. / под ред. акад. Л.В. Милова. М.: Памятники исторической мысли, 2001. 421 с.
- 3 Назаренко А.В. Древняя Русь на международных путях: Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX – XII вв. М.: Языки русской культуры, 2001. 784 с.
- 4 Новицкий И.А. Расследование убийства князей Бориса и Глеба. М.: ИД «Достоинство», 2015. 128 с.
- 5 Сотникова М.П. Древнейшие русские монеты X – XI вв. Каталог и исследование. М.: Банки и биржи, 1995. 317 с.

Источники

- 6 Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1950. 561 с.
- 7 Повесть временных лет по Лаврентьевской летописи 1377 г. / подгот. текста, пер., ст. и коммент. Д.С. Лихачева. 3 изд. СПб.: Наука, 2007. 668 с.
- 8 Типиконъ, сиестъ Уставъ. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002. 1200 с.

© 2024. Igor A. Novitskiy
Moscow, Russia

FROM LIUBECH TO ST. GEORGE'S DAY

Abstract: The paper puts forward a hypothesis about the date of the battle between a Novgorodian army of Prince Yaroslav Vladimirovich and a South-Russian army of Sviatopolk the Accursed on the Dnepr River at Liubech. According to chronicles, the battle took place when Dnepr began to freeze over. This evidence allows to refer

the time of the battle to the second half of November — early December. On the eve of the battle Sviatopolk who had already stood in front of Yaroslav for three months drank overnight with his retinue. Scholars tend to believe that Sviatopolk's Christian name was Peter: images of St. Peter were stamped on his silver coins. Based on this a hypothesis is made that on the eve of the battle Sviatopolk celebrated his saint's day: the memorial date of st. Peter of Alexandria falls on November 25th. Consequently, the Liubech battle itself which resulted in Yaroslav's victory took place in the depth of night, before dawn, November 26th. And this very day of the victory over Kievan regime of fratricide Sviatopolk, memorable for Yaroslav, was afterwards chosen by him for the establishment of all-Russian feast of Victory, the autumnal st. George's day.

Keywords: Battle on the Dnieper River at Liubech, Sviatopolk the Accursed, Prince Yaroslav, Consecration of St. George's Church in Kiev, St. George the Victorious, St. George's Day, Victory Day.

Information about the author: Igor A. Novitskiy — Master of Theology, Independent Scholar.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5886-0554>

E-mail: ingvaringvar@mail.ru

Received: August 05, 2023

Approved after reviewing: December 5, 2023

Date of publication: June 25, 2024

For citation: Novitskiy, I.A. "From Liubech to St. George's Day." *Vestnik slavianskikh kul'tur*, vol. 72, 2024, pp. 138–141. (In Russ.)

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-138-141>

References

- 1 Zhukovskaia, L.P. "Dvesti spisikov XIV–XVII vv. nebol'shoi stat'i kak lingvisticheskii i istoricheskii istochnik (stat'ia Prologa o postroenii tserkvi vo imia Georgiia Iaroslavom Mudrym)" ["Two Hundred 14–17 Centuries Copies of a Small Prologue Article as a Linguistic and Historical Source (an Article on how St. George's Church was Built by Yaroslav the Wise)"]. *Istoricheskie traditsii dukhovnoi kul'tury narodov SSSR i sovremennost': sbornik nauchnykh trudov* [Historical Traditions of USSR's Nations Spiritual Culture and Modern Times: Collection of Scientific Works]. Kiev, Naukova dumka Publ., 1987, pp. 33–63. (In Russ.)
- 2 Loseva, O.V. *Russkie mesiatseslovy XI–XIV vv* [Russian Monthly Saints Calendars of 11–14 Century], ed., Academic L.V. Milova. Moscow, Pamiatniki istoricheskoi mysli Publ., 2001. 421 p. (In Russ.)
- 3 Nazarenko, A.V. *Drevniaia Rus' na mezhdunarodnykh putiakh: Mezhdistsiplinarnye ocherki kul'turnykh, torgovykh, politicheskikh sviazei IX–XII vv.* [Ancient Rus' on International Routes: Interdisciplinary Essays on Cultural, Commercial, Political Ties in 9–12 Century]. Moscow, Iazyki russkoi kul'tury Publ., 2001. 784 p. (In Russ.)
- 4 Novitskii, I.A. *Rassledovanie ubiistva kniazei Borisa i Gleba* [Investigation of the Murder of Boris and Gleb]. Moscow, ID Dostoinstvo Publ., 2015. 128 p. (In Russ.)
- 5 Sotnikova, M.P. *Drevneishie russkie monety X–XI vv. Katalog i issledovanie* [Oldest Russian Coins of 10–11 Century]. Moscow, Banki i birzhi Publ., 1995. 317 p. (In Russ.)

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-142-153>

УДК 009+94(47)

ББК 85.33 (4):71.0 (2-Рос)

Научная статья / Research article



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

© 2024 г. М.Н. Козлов
г. Севастополь, Россия

© 2024 г. Е.Е. Бойцова
г. Севастополь, Россия

РАГУИЛ ДОБРЫНИЧ КАК ИСТОРИЧЕСКАЯ ЛИЧНОСТЬ

Аннотация: Представлена историческая реконструкция биографии одной из самых ярких исторических личностей Древней Руси XII в. — новгородского боярина Рагуила Добрынина. В процессе исследования применялись специальные методы познания (историко-аналитический и проблемно-хронологический). Материалы, которые составляют основу исследования, изучены и подвергнуты анализу с учетом хронологии событий и необходимости получения исторической информации из прорабатываемых научных источников. При сопоставлении различных теоретических взглядов по анализируемым проблемам использован метод сравнительного и ретроспективного анализа. Авторы провели историографический анализ проблемы, поставленной в исследовании, проанализировали основные источники, используемые при написании статьи. Опираясь на тексты древнерусских летописей, а также содержание берестяной грамоты №831, авторы провели реконструкцию новгородского периода биографии Рагуила Добрынича, а также обозначили его роль в исторических событиях, связанных с изгнанием убийством князя Игоря Олеговича. Особое внимание в статье уделено анализу исторических событий 1170 г., связанных с бунтом новгородской дружины против своего князя Владимира Мстиславича, в котором ключевую роль сыграл Рагуил Добрынич.

В исследовании был сделан вывод о том, что Рагуил Добрынич принадлежал к славному новгородскому роду Добрыничей и был сыном восьмого новгородского посадника. В составе дружины князя Владимира Мстиславича он принимал участия во многих исторических событиях, второй половины XII в. и закончил свою политическую карьеру на одной из административных должностей в древнем Новгороде.

Ключевые слова: Князь Владимир Мстиславич, князь Игорь Олегович, ладожский посадник, тысяцкий Рагуил Добрынич.

Информация об авторах:

Михаил Николаевич Козлов — доктор исторических наук, профессор кафедры Всеобщая история и мировая культура, Институт общественных наук и международных отношений, Севастопольского государственного университета, ул. Университетская, д. 33, 299053 г. Севастополь, Россия.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3535-8796>

E-mail: kmn_75@mail.ru

Елена Евгеньевна Бойцова — кандидат исторических наук, заведующий кафедры Всеобщая история и мировая культура, Институт общественных наук и международных отношений, Севастопольского государственного университета, ул. Университетская, д. 33, 299053 г. Севастополь, Россия.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8321-6162>

E-mail: e.e.bojtsova@mail.sevsu.ru

Дата отправки статьи: 24.09.2023

Дата одобрения рецензентами: 30.05.2024

Дата публикации: 25.06.2024

Для цитирования: Козлов М.Н., Бойцова Е.Е. Рагуил Добрынич как историческая личность // Вестник славянских культур. 2024. Т. 72. С. 142–153.

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-142-153>

В восточнославянских летописях в основном описываются деяния древнерусских князей. Лишь отдельные герои не княжеского происхождения, оставившие свой след в древнерусской истории, изредка вскользь упоминаются в древних письменных источниках.

Имя же боярина Рагуила Добрынича можно найти в Лаврентьевской, Ипатьевской, Воскресенской и Новгородской первой летописях, а также в одной из берестяных грамот. Согласно дошедших до нашего времени источников он принял участие в изгнании князя Ярополка Мстиславича из Новгорода, пытался спасти князя Юрия Олеговича от разъяренной толпы киевлян и даже возглавил мятеж старшей дружины против своего князя Владимира Мстиславича. Историческая реконструкция его биографии позволила бы современным исследователям более детально изучить многие события древнерусской истории первой половины XII в.

Рагуил Добрынич неоднократно упоминался во многих трудах отечественных исследователей различных эпох. Однако в большинстве своем ученые лишь пересказывали события, сообщенные в древнерусских летописях, не подвергая их научному анализу.

Исключение составляет несколько исторических эпизодов, активным участником которых был Рагуил Добрынич. Так, П.П. Толочко, анализируя летописный рассказ о том, как данный исторический персонаж отказался от службы у своего князя, пришел к выводу о том, что в Древней Руси, дружинники были более свободны в своих действиях, чем рыцари в западной Европе [14, с. 114–115].

Еще более развил данную гипотезу Б.А. Романов. По его мнению, в восточнославянских землях нарушение созданных нравственных норм могло создать угрозу отношениям сюзеренитета-вассалитета и даже окончиться их разрывом, причем с ущербом для старшей стороны [12, с. 200–201].

Живой интерес вызвало у отечественных исследователей упоминание в летописи Татищева В. некоего «сына тысяцкого», принявшего участие в победе новгород-северского князя Игоря Святославича из половецкого плена. Целый ряд исследователей идентифицировали его как Рагуила Добрынича, а некоторые, ссылаясь на данный источник, даже пришли к выводу, что именно он был автором «Слова о полку Игоревом» [6, с. 23–29; 15, с. 161–163]. Данное предположение, впрочем, было встречено достаточно критично в большей части научных исследований [2, с. 25; 11, с. 153–191].

И.А. Новиков и А.А. Гиппиус затрагивали в своих произведениях тему происхождения Рагуила Добрынича [7, с. 117–118; 1, с. 148–149].

Вместе с тем целостной реконструкции биографии данной исторической личности в настоящее время не существует. Историческая реконструкция основных этапов биографии Рагуила Добрынича — главная цель данной статьи.

Основная группа сведений о Рагуиле Добрыниче и связанными с ним историческими событиями содержится в Новгородской первой, Лаврентьевской и Ипатьевской летописях. Важную информацию, позволяющую уточнить некоторые детали его биографии можно найти также в новгородской берестяной грамоте № 831, относящейся к 60-ым годам XII в.

Во всех вышеперечисленных источниках содержатся рассказы о некоем знатном воине (в случае с берестяной грамотой новгородском чиновнике) по имени Рагуил, жившем в 30–60 гг. XII в. Если учесть факт уникальности имени Рагуила и устойчивую связь героя всех этих исторических рассказов с древним Новгородом, то можно предположить, что во всех вышеперечисленных источниках описаны деяния одного и того же человека.

Что же касается гипотетического упоминания некоего «тысяцкого» в летописи Татищева В. то, скорее всего, никакого отношения к Рагуилу Добрыничу оно не имеет. Так, согласно данному источнику, некий половец помог новгород-северскому князю Игорю Святославичу и «сыну тысяцкого» бежать из половецкого плена. За это «тысяцкий» выдал за храброго половеца свою дочь замуж [13, т.2, с. 414]. Опираясь на данный летописный рассказ, И.А. Новиков пришел к выводу о том, что под словом «тысяцкий» следует понимать «Рагуил Добрынича» [6, с. 23–29]. При этом никаких весомых аргументов в пользу своей гипотезы автор не представил.

По нашему мнению, следует учитывать тот факт, что поход новгород-северского князя Игоря Святославича в половецкую степь произошел в 1185 г. К тому времени Рагуилу Добрыничу должно было уже быть более 70 лет. Тысяцкие в Древней Руси были опытными, но вместе с тем крепкими физически воинами. Часто они лично возглавляли княжескую дружину и первыми шли в бой. Пожилой человек тысяцким быть никак не мог. К тому же и его дочь давно должна была выйти из брачного возраста.

И.А. Новиков предположил, что тысяцкий князя Владимира Мстиславича Рагуил Добрынича был сыном двенадцатого новгородского посадника Добрыни Рагуиловича [7, с. 117–118]. Той же точки зрения придерживается А.А. Гиппиус, по мнению которого имя Рагуил попало в новгородские святцы из апокрифической «Книги Еноха», чрезвычайно популярной на Руси в то время [1, с. 148–149].

С данной гипотезой можно согласиться. Так, имя Рагуил было уникальным для Древней Руси. Оно не относится не к христианской, не к языческой традиции и сочетание Рагуил Добрынича и Добрыня Рагуилович нельзя считать просто совпадениями. С Новгородом связан и покровитель Рагуила Владимир Мстиславич — сын князя Мстислава Владимировича и уроженки Новгорода дочери посадника Дмитра Завидича Любавы Дмитровны.

Если гипотеза И.А. Новикова соответствует действительности, то Рагуил Добрынича появился на свет не позже 1118 г. (так, как Добрыня-посадник, согласно Новгородской первой летописи умер в декабре 1117 г.) [20, т.3, с. 4]. При этом следует учитывать также тот факт, что в 1132 г. он уже был назначен посадником в Ладоге. На эту должность новгородцы могли поставить лишь заслуженного воина с большим воинским опытом. Таким образом, можно предположить, что родился Рагуил Добрынича в самом начале XII в.

О месте рождения, юности Рагуила Добрынича и его семье древнерусские источники ничего не сообщают. В пользу предположения И.А. Новикова и А.А. Гиппи-

уса о новгородском происхождении Рагуила Добрынича свидетельствует также отрывок из Новгородской первой летописи, в котором описываются события, последовавшие после неудачного похода князя Всеволода Мстиславича на Переяслав Залесский. Согласно источнику, данному походу предшествовало тайное бегство князя из Новгорода. Последующая же попытка Всеволода вернуться в свою вотчину спровоцировала мятеж и последующее изгнание князя. Одним из активных участников данного мятежа, судя по всему, был и Рагуил Добрынич. Так, в частности, в данном источнике под 1132 г. находим следующее:

В лето ходи Всеволодъ въ Русь Переяславлю, повельниемъ Яропльцъмъ, а цъловавъ крестъ къ Новгородемъ, яко хоцю у васъ умерети. И выгониста и изъ Переяславля. и приде опять Новугороду; и бысть встанъ велика въ людехъ и придоша Пльсковичи и Ладожане Новугороду; и выгониша князя Всеволода изъ города; и паки съдумавъше въспятиша и, Устьяхъ, а Мирославу даша посадьцяти въ Пльсковъ, а Рагуилови въ городъ [20, т.3, с. 6].

Можно предположить, что до 1132 г. Рагуил Добрынич жил в Новгороде и имел большой авторитет у земляков, доверивших ему одну из самых значимых должностей в Новгородской земле. Характерно, что автор летописи пишет об изгнании князя и назначении Рагуила посадником как о взаимосвязанных событиях. Скорее всего, он был активным участником (возможно и организатором) выступления против Всеволода.

Из отрывка летописи не очень ясно, в какой город отправили Рагуила. На первый взгляд, как будто все указывает на то, что он стал посадником в Новгороде. Однако в той же Новгородской первой летописи под 1130 г. сообщается о назначении здесь посадником боярина Петрилла. Далее не о его смерти не о снятии с должности или изгнании до 1132 г. не сообщается [20, т.3, с. 6]. К тому же, Петрилла, в отличие от Рагуила упоминается в своде новгородских посадников из Новгородской первой летописи.

Если связать фразу о назначении Рагуила посадником с фразой о приходе делегаций из Пскова и Ладоги, то можно предположить, что под фразой «даша посадьцяти Рагуилови въ городъ» следует понимать «назначен посадником в городе Ладоге». Таким образом, к 1132 г. Рагуил Добрынич должен был к тому времени уже иметь немалый воинский опыт и авторитет среди земляков. Ладога в первой половине XII в. была мощной крепостью, защищавшей Новгород с севера. Ее цельнокаменные укрепления, построенные в 1114–1116 гг. были не менее 8,5 м в высоту) [8, с.19].

В отличие от новгородского посадника, главным образом занимающегося торговыми спорами и сбором налогов, ладожский посадник должен был обеспечивать защиту Новгороду, всему южному Приладожью и торговым путям вглубь материка от военных угроз с севера.

Возможно, что принимал Рагуил Добрынич активное участие и в повторном изгнании князя Всеволода Мстиславича из Новгорода уже в 1136 г. после неудачной для новгородцев битвы у Ждановой горы. Так, согласно Новгородской первой летописи, перед тем, как объявить князю об его изгнании, в Новгород, как и в 1132 г. прибыли делегации из Пскова и Ладоги:

Въ льто 6644, Новгородьци призваша Пльсковичъ и Ладожаны, и сдумаша яко изгонити князя своего Всеволода; и всадиша въ епископлъ дворъ, съ женою и съ дътьми и съ тыщю, мьсяця маиа въ 28; и пустиша изъ города июля въ 15, а Володимира сына его прияша [20, т.3, с.7].

Новгородские бояре стремились максимально ограничить власть приглашаемых в Новгород князей. Для этого они организовали показательное судилище над князем Всеволодом Мстиславичем, которое продолжалось 48 дней. Для предания легитимности своим действиям они пригласили делегации из тогдашних пригородов Новгорода — Пскова и Ладоги. Их посадники должны были выступить на вече, по решению которого и был изгнан князь.

В 1147 г. Рагуил Добрынич упоминается в Лаврентьевской летописи уже в качестве тысяцкого князя Владимира Мстиславича. В Новгородской первой летописи указана дата рождения князя Владимира Мстиславича (1132 г). Таким образом, в 1147 г. ему было 15 лет. В эпоху феодальных усобиц княжеские дети начинали воинскую службу в возрасте 14–15 лет. Владимир Мстиславич должен был набрать свою дружину накануне трагических событий 1147 г. и таким образом, Рагуил Добрынич был с ним с самого начала его воинской биографии.

После изгнания князя Всеволода Мстиславича в новгородских землях началась жесткая борьба между сторонниками князей Мстиславичей и Ольговичей. В 40-х годах XII в. значительно усилилось влияние новгородских бояр — сторонников князей Ольговичей. Имения многих бояр — сторонников князей Мстиславичей были разграблены, а сами они бежали из Новгорода и окрестных поселений. Вероятно, в этот же период из Новгорода бежали бояре Завидовичи, имеющие родственные связи с князем Мстиславом Владимировичем. По крайней мере, в Лаврентьевской летописи сообщается о том, что Владимир Мстиславич — внук боярина Дмитра Завидича в 1147 г. оказался на службе у своего брата Изяслава в Киеве. Там же находилась и его мать Любава Дмитриевна. Согласно Лаврентьевской летописи, в доме своей матери в Киеве Владимир пытался спрятать несчастного князя Игоря Олеговича. Возможно, что по той же причине в Киеве оказался и сам Рагуил Добрынич.

В летописном рассказе об убийстве князя Игоря Олеговича Рагуил Добрынич уже назван тысяцким князя Владимира Мстиславича и его главным доверенным лицом. Он выступал в защиту несчастного князя-монаха, а затем проводил переговоры о выдаче его тела киевлянами представителям православной церкви. Вот что сообщает о событиях 1147 года Лаврентьевская летопись:

В лето 6655 ѹа Володимеръ къ митрополиту, повабя Кыяны, и придоша Кыянь много множество народа, и съдоша у святое Софьи; Кыяне же рекоша «князь нась вабрь къ Чернигову, а здь ворогъ князя нашего и нашъ, а хочемъ и убити; поити же хочемъ битися за своего князя и с дѣтми. Рекоша же Кыяне «мы въ даемъ, аже того братъ твой не казалъ, ни вельзь творити, но мы хочемъ убити Игоря. Митрополитъ же много взбраняше имъ, и Лазарь тысяцскый, и Рагуйло Володимеръ тысяцскый. И сскочи же Володимеръ въ воротъхъ монастырскихъ, и рече Игорьъ възря «охъ, брате, камо?» И сскочи же Володимеръ съ коня, и покры и корзномъ, река Кыяномъ «братъя моя! не мозьте створити зла, не убъйте Игоря». И доведе и Володимеръ до воротъ матерее своея, и удариша и Володимера бьючи Игоря. И повѣдавша Володимеру, яко повержень есть на торговищи, и посла Лазаря тысяцкого и Рагула своего тысяцкого, и прихавше видѣста Игоря лежаща, и рекоста: «се уже Игоря есте убили; ато похоронимъ тьло его» [20, т.1, с. 137–138].

Тысяцкими в Древней Руси становились самые заслуженные воины знатного происхождения. В сложных ситуациях, когда князю необходим был совет, он собирал вече из тысяцких и сотских. Тысяцкие также выполняли административные функции на вверенной им территории. Они принимали участие в судебных заседаниях и дипломатических миссиях, следили за порядком в своих районах и организовывали сбор

налогов [13, с. 59–62; 1, с. 107–131]. Таким образом, в иерархии того времени тысяцкие стояли всего на одну ступень ниже самих князей и были их главной опорой.

События 1147 г., видимо, получили невысокую оценку у князя Изяслава Мстиславича и младший сын Мстислава Великого был вынужден выехать из Киева в западную Русь. После описанных событий князь Владимир Мстиславич пытался закрепиться в Дорогобуже, Владимире Волынском и Слуцке. Однако отовсюду его выгоняли другие князья. Вместе с ним мыкалась и его дружина во главе с тысяцким Рагуилом Добрыничем.

После смерти в 1167 г. князя Ростислава Мстиславича его младший брат Владимир Мстиславич стал старшим в роду Мстиславичей и именно он получил право на киевский престол. В Ипатьевской летописи, довольно лояльной к князю Мстиславу Изяславичу вообще отсутствуют описания событий между 1167 и 1169 гг. В Лаврентьевской же летописи под 1168 г. можно найти следующее:

Въ лѣто 6676 выгна Мстиславъ Володимера Мстиславича изъ Кыева, и иде въ Половци Володимеръ; а самъ съде въ Кыевъ [20, т. 1, с. 151].

Данный летописный рассказ свидетельствует о том, что вопреки общепринятым нормам наследования, племянник изгнал своего дядю с престола в Киеве, и тому пришлось бежать в половецкие земли. В будущем, вероятно опасаясь осложнений с половецкими, князь Изяслав все же выделил Владимиру небольшой городок Треполь, а взамен тот признал его своим сувереном. Во всяком случае, далее Владимир уже упоминается в Ипатьевской летописи как князь Трепольский, а Мстислав Изяславич упрекал его в том, что тот плетет против него интриги, несмотря на крестное целование (т.е. присягу). Таким образом, можно предположить, что князь Владимир Мстиславич стал васалом своего племянника Мстислава Изяславича.

Спустя год племянник Мстислав Изяславич обвинил его в подготовке заговора и вызвал на суд. Младший сын Мстислава Великого отправил к племяннику своих тысяцких Рагуила и Михала, которые смогли убедить киевского князя в невиновности своего покровителя, а после и сам князь Владимир «целовал крест» о том, что не замыслил против племянника ничего дурного. Когда же Владимир Мстиславич велел своей дружине готовиться к войне против племянника в союзе с восставшими торками, он не встретил понимания со стороны своих старших дружинников. Рагуил Добрынич и Михал отказались участвовать в заговоре, и взбешенный князь обещал назначить новых тысяцких. Однако мятежников поддержала большая часть дружины. Согласно источнику к восставшим торкам вместе с князем Владимиром Мстиславичем прибыла лишь небольшая группа воинов. Торки убили новых тысяцких князя Владимира Мстиславича, а сам и он бежал на запад Руси:

И нача Володимеръ Мстиславичъ думати на Мстислава. Давыд присла Василя, иже поведаль то ему, приставивъ к нему Радила тысяцкого и Василя Волковича, и придоша ту Давыдовы мужи, а Володимеръ своихъ прислалъ Рагуйла и Михала; и начаша прѣтиса с Василемъ. Мстиславъ же положъ то на Бозе, и рече Володимеру: «целоваль еси, брате крестъ ко мне, но обаче то есть отецъ нашихъ и дедъ нашихъ утверждение, а кто приступитъ Богъ ему судия; а ныне якоже глаголешъ не думаль еси на мя и не ищещи ми лиха, целуй ми крестъ». Володимеръ же рече: «братъ! рад, целую, а то вси на мя лжа, и целова крестъ, и отпусти и Мстиславъ въ Котелницу. Томъ же лѣтъ переступи крестъ Володимеръ Мстиславичъ: начаша слати къ нему Чагровичи, Чекманъ и братъ его Тошманъ и Маначокъ; Володимеръ же радъ бывъ думъ ихъ, и посла къ Рагуйлови Добрыничю

и къ Михалеви и къ Завидови, являя имь думу свою. И рекоша ему дружина его: о собъ еси, княже, замыслиль; а не ъдемъ по тобъ, мы того не въдали». Володимиръ же рече, възримъ на дѣцкы: «а се будутъ мои бояре» — и поѣха къ Берендичемъ и сняси съ вѣша: братия вси со мною суть; а кое есть Андреевичъ Володимиръ, и Ярославъ, и Давыдъ? но се езиши одинъ и безъ мужий своихъ, а насъ перельстивъ, а намъ лучше въ чюжю голову князь; и ту избиша дѣцкы около его, а самъ бѣжа къ Дорогобужю [20, т.2, с. 96–97; т.7, с. 81–82].

Современные исследователи разошлись во мнении о том, можно ли считать отказ Рагуила Добрынича от службы у своего сюзерена нарушением тогдашних воинских традиций? В российской историографии существовали два противоположных взгляда на систему древнерусского боярского вассалитета. Одни из отечественных ученых подчеркивали демократические начала в построении русской системы воинского служения, подразумевавшие свободный выход и вход воинов в состав княжеских дружин [10, с. 412–415; 4, т. 12, с. 89; 3, т. 6, с.314].

Другие настаивали на существовании в Древней Руси феодального порядка, идентичного тому, который существовал в Западной Европе и предусматривал обязательное подчинение вассала сюзерену [9, с.98].

В советское время концепцию Н.П. Павлова-Сильванского вполне поддержал С.В. Юшков. Так, по его мнению, нет никакой принципиальной разницы ее с западным «вассалитетом раннего Средневековья» [17, с.70].

Многие современные российские исследователи придерживаются концепции М.П. Погодина согласно которой система вассалитета в Древней Руси не была точной копией европейской и опиралась на собственные демократические традиции [12, с. 200–201].

С данной точкой зрения можно согласиться. В древнерусской истории немало примеров, когда после нарушения князем общепринятых моральных норм дружинники не только отказывались служить у своего князя, но и лишали его жизни. Так, согласно Ипатьевской летописи, в 1174 г. бояре князя Андрея Боголюбского обвинили его в казни одного из Кучковичей и затем убили. При этом остальная дружина отнеслась к происшедшему абсолютно инертно, вероятно признавая право бояр на кровную месть [14, с. 113–114].

Б.А. Романов обратил внимание исследователей на обострение отношений между сыном Ярослава Осмомысла Владимиром и боярами в связи с незаконной связью Владимира с некой «попадъей». По его мнению, нарушение князем моральных принципов стало достаточным основанием для отказа местных бояр от своего князя [2, с. 200–201].

Владимир Мстиславич, как следует из текста Ипатьевской летописи, организовав мятеж против своего сюзерена Мстислава Изяславича, сам нарушил вассальную клятву и этим совершил клятвопреступление. Клятвопреступление, по мнению наших предков, могло вызвать многие беды. Так, в 1068 г. причиной поражения князей Ярославичей на реке Альта в битве с половцами автор «Повести временных лет» считал нарушение клятвы, которую братья Ярославич дали полоцкому князю Всеславу Брячиславичу:

В лѣто 6576. Придоша иноплемьеници на Русьску землю, половьци мнози. Изяславъ же, и Святослав, и Всеволодъ изидоша противу имь на лѣто. И бывши ноци, подъидоша противу собъ. Гр'ѣхъ же ради нашихъ пусти Богъ на ны поганья, и побгоша русьскыи князи, и победита половьци. Наводить бо Богъ по гн'ьву своему иноплемьеники на землю, и тако скрушенимъ имь въспомянутъ къ Богу [19, с. 73].

Кроме того, необходимо учитывать тот факт, что клятва верности воина своему сюзеру в Древней Руси была двусторонней. Помимо обязанности дружины защищать своего князя, князь был обязан защищать свою дружину и заботиться о ней. Если же проанализировать исторические события, предшествующие мятежу старшей дружины против князя Владимира Мстиславича, то становится очевидным, что князь всю жизнь шел на поводу своих авантюрных устремлений, абсолютно не заботясь не только о дружине, но и о самых близких людях, мыкающихся из города в город.

Как видно из текста Ипатьевской летописи, в мятеже помимо дружины трипольского князя должны были принять участие князь Владимир Андреевич, Ярослав и Давыд Ростиславичи, а также несколько отрядов мятежных торков. При этом, судя по всему, Владимир Мстиславич поставил в известность о своих планах старшую дружину уже тогда, когда знал об отказе князей-союзников от участия в мятеже. Таким образом, мятеж превратился в явную авантюру, а свою небольшую дружину князь обрек на верную гибель. Не изменили ситуации бы и отряды кочевников, на поддержку которых рассчитывал трепольский князь. В пользу данного предположения свидетельствует поведение раздосадованных торков, начавших от отчаянья стрелять по оставшейся дружине мятежного князя.

Можно констатировать, что прежде чем тысяцкие князя Владимира Мстиславича нарушили свою клятву верности, он сам нарушил ее по отношению к своему сюзеру Мстиславу Изяславичу, а также по отношению к своим людям, которых он ради собственной прихоти сделал клятвопреступниками и обрекал на верную смерть.

Таким образом, поведение Рагуила Добрынича и других представителей старшей дружины князя Владимира Мстиславича нельзя назвать предательством.

Вероятно, узнав о мятеже своего дяди Владимира Мстиславича, князь Изяслав изгнал из киевских земель и ту часть его дружины, которая отказалась участвовать в заговоре.

Как верно заметил И.Я. Фроянов, в случае нарушения клятвы верности отношения между сюзером и его вассалами в Древней Руси прекращались, а сами они лишались своих имений, полученных за вассальную службу [16, с. 64].

О том, что Рагуил Добрынич вернулся в Новгород свидетельствует новгородская берестяная грамота № 831, относящаяся к 60-м гг. XII в. Согласно данному источнику, некий Кузьма просит Рагуила прекратить преследовать его и его семью. В источнике перечисляются многочисленные подарки, которые Кузьма передал Рагуилу и его слугам (отрокам):

От Кузьмы и от его детей к «старшему» Рагуилу. Я дал корову тебе ценой в полторы гривны; ... [и] сыры — это я купил за гривну; да десять сигов и полоть в десять кун. Да попу твоему корову ценой в гривну. И отрокам твоим я оказывал почет и давал [им] дары. И вот [еще] ты забрал у меня рабыню и юношу-раба [совокупной] ценой в семь гривен и другую рабыню ценой в две гривны. Но [это] — благослови тебя Бог. А вот зачем ты придираешься ко мне и к моим детям? Если кто-то заводит тяжбу против меня [и моих детей, — упаси (?) тебя Бог] — это он уже подстрекает [тебя] против меня и моих детей. А ты из-за этого [наслал на меня и на моих детей] двух отроков. А я с детьми ... '[а из] денег пошло епископу в казну (букв.: во двор) [столько-то] дескать, я тут от них от всех (т.е. от своих детей) посаднику с [епископом заплатил только] шесть (вероятно, гривен). А я тебе не колбяг, я тебе не «скудятина» (т. е. нищий)! А уж очень мне было туго (?) тогда. И благословляю тебя во всем. А ты, Степан, переписав на пергамен, пошли' [18].

Как видно из источника, Рагуил по возвращению из Киева получил в Новгороде какую-то важную административную должность. В его подчинении были «отроки», то есть младшие дружинники. Письмо же ему написал, вероятнее всего, незадачливый должник, из которого бывший тысяцкий князя Владимира Мстиславича выбивал недоимки.

Таким образом, можно прийти к выводу о том, что Рагуил Добрынич прожил яркую жизнь и принял участие во многих исторических событиях того времени. Он принадлежал к славному новгородскому роду Добрыничей и был сыном восьмого новгородского посадника. Рагуил принимал участия в событиях, связанных с изгнанием князя Всеволода Мстиславича из Новгорода, успел побывать ладожским посадником и послужить князю Владимиру Мстиславичу. Во время данной службы он пытался спасти несчастного князя Игоря Олеговича, защищал своего князя от обвинений в подготовке к мятежу, а когда тот все же решился на предательство своего сюзерена, взбунтовал старшую дружину против князя Владимира Мстиславича. После отказа от службы у своего князя вернулся в Новгород, где получил важную административную должность.

Список литературы

Исследования

- 1 *Гиппиус А.А.* Рагоуиль. Страница из истории русского именослова // Русистика. Славистика. Лингвистика. Festschrift für Werner Lehfeldt zum 60. Geburtstag, Hgg. S. Kempgen, U. Schweier, T. Berger. München: Verlag Otto Sagner, 2003. С. 144–154.
- 2 *Дмитриев Л.А.* К вопросу об авторе «Слова о полку Игореве» // Русская литература. 1986. № 4. С. 21–37.
- 3 *Ключевский В.О.* История сословий в России // Собр. соч.: в 10 т. Петроград, Литературно-издательский отдел Комиссариата Народного просвещения, 1918. Т. 6. 304 с.
- 4 *Костомаров Н.И.* Исторические монографии и исследования // Собр. соч.: в 12 т. СПб.: Тип. А. Траншеля, 1872. Т. 12. 465 с.
- 5 *Кучкин В.А.* Первые тысяцкие Северо-Восточной Руси // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2015. № 4 (62). С. 59–62.
- 6 *Новиков И.А.* «Слово о полку Игореве» и его автор. М.: Сов. писатель, 1938. 88 с.
- 7 *Новиков И.А.* Сын тысяцкого: Повесть об авторе «Слова о полку Игореве» // Новый мир. 1938. № 5. С. 113–140.
- 8 Новое в археологии Старой Ладogi: материалы и исследования / под ред. Н.И. Платонова, В.А. Лапшина. СПб.: Невская Книжная Тип., 2018. 536 с.
- 9 Павлов-Сильванский Н.П. Феодализм в России. Петроград: Прибой, 1924. 160 с.
- 10 *Погодин М.П.* Древнерусская история до монгольского ига: в 3 т. М.: Синодальная тип., 1871. Т. 2. 425 с.
- 11 *Робинсон А.Н.* Автор «Слова о полку Игореве» и его эпоха // Слово о полку Игореве: 800 лет. М.: Наука, 1986. С. 153–191.
- 12 *Романов Б.А.* Люди и нравы Древней Руси. Историко-бытовые очерки XI–XIII вв. М.: Территория, 2002. 255 с.
- 13 *Татищев В.Н.* История Российская. М.: АСТ, 2003. Т. 2. 735 с.
- 14 *Толочко П.П.* Власть в Древней Руси X–XIII века. СПб.: Алетейя, 2011. 200 с.

- 15 Федоров В.Г. Кто был автором «Слова о полку Игореве» и где расположена река Каяла. М.: Молодая гвардия, 1956. 174 с.
- 16 Фроянов И.Я. Киевская Русь: Очерки социально-политической истории. Л.: Изд-во Ленинградского гос. ун-та, 1980. 256 с.
- 17 Юшков С.В. Феодалные отношения в Киевской Руси. Саратов: Сарполиграф-пром, 1925. 108 с.

Источники

- 18 Новгородские берестяные грамоты // Древнерусские берестяные грамоты. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»; Институт славяноведения Российской академии наук. URL: <http://gramoty.ru/birchbark/document/show/novgorod/831/> (дата обращения: 28.06.2024).
- 19 Повесть временных лет / под ред. и с пред. В.П. Адриановой-Перетц. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1950. 239 с.
- 20 Полное собрание русских летописей. М.: Изд-во АН СССР, 1962. Т. 1: Лаврентьевская и Суздальская летописи по Академическому списку. 472 с. М.: Изд-во АН СССР, 1962. Т. 2: Ипатьевская летопись. 938 с. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1950. Т. 3: Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. 576 с. М.: Изд-во АН СССР, 1962. Т. 7: Летопись по Воскресенскому списку. Ч. 1. 345 с.

© 2024. Mikhail N. Kozlov
Sevastopol, Russia.

© 2024. Elena E. Boytsova
Sevastopol, Russia.

RAGUIL DOBRYNICH AS A HISTORICAL FIGURE

Abstract: The research comes up with the reconstruction of the biography of one of the most prominent historical figures of Ancient Rus' of the 12th century — Novgorod boyar Raguil Dobrynich, involving special methods of cognition (historical-analytical and problematical-chronological). The materials constituting the basis of the study were analyzed taking into account the chronology of events and the need to obtain historical information from the scientific sources under study. The authors used the method of comparative and retrospective analysis when comparing different theoretical views upon the chosen issue. The paper provides a historiographic analysis of the issue and identifies the main relevant sources in question. Basing on the texts of Old Russian chronicles, as well as the contents of birch bark letter No. 831, the authors reconstructed the Novgorod period of the biography of Raguil Dobrynich, and outlined his role in the historical events associated with the expulsion and murder of Prince Igor Olegovich. The study pays special attention to the analysis of the historical events of 1170 related to the revolt of the Novgorod squad against their prince Vladimir Mstislavich, in which Raguil Dobrynich played a key role. The research allowed concluding that Raguil Dobrynich belonged to the glorious Novgorod Dobrynich family and was the son of the

eighth Novgorod mayor. With the squad of Prince Vladimir Mstislavich, he took part in many historical events of the second half of the 12th century and ended his political career in one of the administrative positions in ancient Novgorod.

Keywords: Prince Vladimir Mstislavich, Prince Igor Olegovich, Ladoga Mayor, Thousand Raguil Dobrynich.

Information about authors:

Mikhail N. Kozlov — DSc in History, Professor of the Department of General History and World Culture, Institute of Social Sciences and International Relations, Sevastopol State University, Universitetskaya St., 33, 299053 Sevastopol, Russia.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3535-8796>

E-mail: kmn_75@mail.ru

Elena E. Boytsova — PhD in History, Head of the Department of General History and World Culture, Institute of Social Sciences and International Relations, Sevastopol State University, Universitetskaya St., 33, 299053 Sevastopol, Russia.

ORCIDID: <https://orcid.org/0000-0001-8321-6162>

E-mail: e.e.bojtsova@mail.sevsu.ru

Received: September 24, 2023

Approved after reviewing: May 30, 2024

Date of publication: June 25, 2024

For citation: Kozlov, M.N., Boytsova, E.E. “Raguil Dobrynich as a Historical Figure.” *Vestnik slavianskikh kul'tur*, vol. 72, 2024, pp. 142–153. (In Russ.)

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-142-153>

References

- 1 Gippius, A.A. “Ragouil. Stranitsa iz istorii russkogo imenoslova” [“Ragouil. A Page from the History of Russian Names”]. *Rusistika. Slavistika. Lingvistika Festschrift für Werner Lehfeldt zum 60. Geburtstag*, Hgg. S. Kempgen, U. Schweier, T. Berger [Russian studies, Slavic studies, Linguistics]. München, Verlag Otto Sagner Publ., 2003, pp. 144–154. (In Russ.)
- 2 Dmitriev, L.A. “K voprosu ob avtore Slova o polku Igoreve” [“To the Issue of the Author of the Tale of Igor's Campaign”]. *Russkaia literatura*, no. 4, 1986, pp. 21–37. (In Russ.)
- 3 Kliuchevskii, V.O. *Istoriia soslovii v Rossii [History of Estates in Russia]*, vol. 6. Petrograd, Literaturno-izdatel'skii otdel Komissariata Narodnogo prosveshcheniia Publ., 1918. 304 p. (In Russ.)
- 4 Kostomarov, N.I. *Istoricheskie monografii i issledovaniia [Historical Monographs and Studies]*, vol. 12, St. Petersburg, Tipografiia A. Transhelia, 1872. 465 p. (In Russ.)
- 5 Kuchkin, V.A. “Pervye tysiatskie Severo-Vostochnoi Rusi” [“The First Captains of Thousands of the North-Eastern Rus”]. *Drevniaia Rus': Voprosy medievistiki*, no. 4 (62), 2015, pp. 59–62. (In Russ.)
- 6 Novikov, I.A. “Slovo o polku Igoreve” i ego avtor [“The Tale of Igor's Campaign” and its Author]. Moscow, Sovetskii pisatel Publ., 1938. 88 p. (In Russ.)
- 7 Novikov, I.A. “Syn tysiatskogo: Povest' ob avtore Slova o polku Igoreve” [“Son of the Captain of Thousand. Tale about the Author Words about Igor's Regiment”]. *Novyi mir*, no. 5, 1938. pp. 113–140. (In Russ.)
- 8 *Novoe v arkheologii Staroi Ladogi: materialy i issledovaniia [New in the Archeology of Old Ladoga. Materials and Research]*, ed. N.I. Platonov, V.A. Lapshin. St. Petersburg, Nevskaiia Knizhnaia Tipografiia Publ., 2018. 536 p. (In Russ.)

- 9 Pavlov-Sil'vanskii, N.P. *Feodalizm v Rossii* [*Feudalism in Russia*]. Petrograd, Priboi Publ., 1924. 160 p. (In Russ.)
- 10 Pogodin, M.P. *Drevnerusskaia istoriia do mongol'skogo iga: v 3 t.* [*Ancient Russian History before the Mongol Yoke: in 3 vols.*], vol. 2. Moscow, Sinodal'naia tipografiia Publ., 1871. 425 p. (In Russ.)
- 11 Robinson, A.N. "Avtor 'Slova o polku Igoreve' i ego epokha" ["The Tale of Igor's Campaign` and its Era"]. *Slovo o polku Igoreve: 800 let* [*The Tale of Igor`s Campaign: 800 Years Old*]. Moscow, Nauka Publ., 1986, pp. 153–191. (In Russ.)
- 12 Romanov, B.A. *Liudi i nruvy Drevnei Rusi. Istoriko-bytovye ocherki XI–XIII vv.* [*People and Customs of Ancient Rus'. Historical and Everyday Essays of the 11th – 13th Centuries*]. Moscow, Territoriiia Publ., 2002, 255 p. (In Russ.)
- 13 Tatishchev, V.N. *Istoriia Rossiiskaia* [*Russian History*], vol. 2. Moscow, AST Publ., 2003, 735 p. (In Russ.)
- 14 Tolochko, P.P. *Vlast' v Drevnej Rusi X–XIII veka* [*Power in Ancient Rus' of the 10th – 13th Centuries*]. St. Petersburg, Aleteiia Publ., 2011. 200 p. (In Russ.)
- 15 Fedorov, V.G. *Kto byl avtorom "Slova o polku Igoreve" i gde raspolozhena reka Kaiala* [*Who was the Author of "The Lay about Igor's Campaign" and where is the Kayala River*]. Moscow, Molodaia gvardiia Publ., 1956. 174 p. (In Russ.)
- 16 Froianov, I.I. *Kievskaia Rus': Ocherki sotsial'no-politicheskoi istorii* [*Kievan Rus. Essays on Socio-political History*]. Leningrad, Leningradskii gosudarstvennyi universitet Publ., 1980. 256 p. (In Russ.)
- 17 Iushkov, S.V. *Feodal'nye otnosheniia v Kievskoi Rusi* [*Feudal Relations in Kievan Rus*]. Saratov, Sarpoligrafprom Publ., 1925. 108 p. (In Russ.)

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-154-166>

УДК 993

ББК 86.372

Научная статья / Research article



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

© 2024 г. М.В. Рудаков
г. Москва, Россия

ОБРАЗ ЖЕНЩИНЫ В ЭПОХУ РЕФОРМАЦИИ: ЭВОЛЮЦИЯ ВЗГЛЯДОВ

Аннотация: Автор обращается к гендерному аспекту истории и культуры эпохи Реформации, освещая как традиционные, так и новые акценты в восприятии и осмыслении образа женщины в странах протестантской культуры. Статья затрагивает малоизученную проблему эволюции взглядов на женщин и женского самовосприятия в одну из ключевых для становления современной Европы эпох. Избранная проблематика заслуживает внимания сразу в нескольких отношениях — историческом, культурологическом и богословском — и примечательна тесным и тонким взаимовлиянием Реформации и женщин как ее важных акторов. В действительности, на фоне целого ряда имен выдающихся реформаторов, гораздо в более полной мере представленных в научных исследованиях, очевидна необходимость проделать большую работу по выявлению активных участниц реформ и освещению их деятельности, чтобы по заслугам оценить и роль женщин как реформаторок, а также их вклад в переосмысление места женщины в обществе и частной жизни. Автор обращается к анализу положения женщин из различных социальных страт и их деятельности в сфере политики, труда, семьи, религиозной и творческой активности и приходит к выводам об улучшении их статуса в одних случаях и о том, что им пришлось столкнуться при этом с новыми вызовами. В этой связи исследуются взгляды на женщину самих реформаторов, что важно для понимания некоторых характерных ретроградных, наряду с прогрессивными, свойств Реформации.

Ключевые слова: М. Лютер, протестантизм и женщины, упразднение монастырей, новые тенденции в восприятии женщин, женский труд, гинархия, М. Дантьер, пророчицы, Damenstift, протофеминизм.

Информация об авторе: Михаил Валерьевич Рудаков — кандидат культурологии, доцент, Российский государственный университет им. А.Н. Косыгина, Институт славянской культуры, Хибинский пр., д. 6, 129337 г. Москва, Россия.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3250-1558>

E-mail: mihvalrud@mail.ru

Дата поступления статьи: 22.03.2024

Дата одобрения рецензентами: 28.04.2024

Дата публикации: 25.06.2024

Для цитирования: Рудаков М.В. Образ женщины в эпоху Реформации: эволюция взглядов // Вестник славянских культур. 2024. Т. 72. С. 154–166.

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-154-166>

Беспрецедентный характер актуальности гендерной тематики в современном обществе хоть и не объясняется какой-то одной из прошедших эпох, но имеет в лице революционной во многих отношениях Реформации одну из своих важнейших основ. И наоборот, гендерная тематика, которой в настоящем все еще не уделено достаточно внимания в отечественной исследовательской литературе, является важным маркером и фактором осмысления этой многогранной эпохи.

Наконец, избранная проблематика актуальна и непосредственно в рамках исследований протестантизма, поскольку затрагивает вопросы о прогрессивных и ретроградных аспектах протестантской культуры, еще не так давно, в постсоветскую эпоху, в лице представляющих ее в первую очередь США, Великобританию и Германию воспринимавшейся как безоговорочный ориентир современности. Однако время протестантизации христианства и современного общества в целом, как и европоцентризма (а точнее западоцентризма) проходит, и картина мира требует корректировки ввиду набирающей силы парадигмы многополярности.

Избранная тематика прекрасно иллюстрирует неоднозначность протестантского пути развития европейской и мировой, цивилизации. Чтобы увидеть многогранность и комплексность гендерного аспекта истории Реформации; понять, изменялось ли положение женщин в протестантских странах, мы обратимся к раннему Новому времени, уделив внимание «латинскому» протестантизму и франкофонным источникам.

Приступая к данной теме, мы ожидаем встретить дискурс «прогресса» — и действительно его находим. Безусловно, с началом Реформации наступал момент переоценки целого спектра католических традиций, в частности, — роли женщин в семье, церкви и социуме. Эпоха способствовала стремительному росту их образованности, а потому с данной точки зрения наступает и время их самоутверждения. Однако если на субъективном и обыденном уровне восприятия словосочетания «католицизм и женщины» или «православие и женщины», скорее, не вызывают ощущения конфликтности, то в случае с протестантизмом, предполагающим рационализм, активизм и революционность, возникает определенный диссонанс. Связано ли это впечатление лишь с более традиционным восприятием христианства для российского исследователя в целом, чисто ли оно субъективно или может иметь непосредственное отношение к положению женщин в протестантских странах? Представляется, что имеет. Сразу отметим, что грамотность позволялась и даже предписывалась женщинам не вследствие их новой оценки и не ради их самих, а для того, чтобы уметь узнавать в Библии божественную волю относительно предписываемого им же поведения, например, воспитания детей добрыми христианами.

Однако в этом аспекте мать семейства стоит теперь наравне с отцом, и с начала века реформ протестантки скромного происхождения все чаще бывают образованнее своих католических «сестер», и в городах-оплотах гугенотов и регионах с их преобладанием для этого уже открываются школы [10].

Доступ к чтению священных книг для представителей всего социального спектра уже свидетельствует о прекращении монополии на интерпретации священных текстов и, как следствие, выбора преимущественно мизогинных библейских цитат и пассажей. Не забудем, казалось бы, незначительный факт, что носителями новой культуры, пусть и по духу патриархальной, были буржуа, люди более предприимчивые — а зна-

чит, и предприимчивые женщины могли, и фактически, получали больше возможностей самореализации.

Проблема оценки плюсов доступности священных текстов и минусов отмены многовековой традиции католической набожности — монастырской культуры, культы девы Марии, в частности — непростая и комплексная. Дело в том, что женщины дореформационной Европы во многом находили именно в этом культе определенную защиту и гарантии своей оценки / самооценки. Теперь же этот, крайне возвышенный, но также и противоречивый, эталон жены, матери и девственницы заменялся образом жены пастора, во многом гораздо более повседневным и будничным. Прикрепляя вольно или невольно, женщин к семье, реформаторы не знали, чем это обернется. Ведь с ростом образованности женщин из простонародья, не формально (это решится лишь в XX в.), но фактически резко возрастает количество проповедниц. Привязав, по-новому, женщин к детям, семье и кухне, протестанты сакрализовали повседневные обязанности женщины, таким образом, ее возвысив, пусть это и не было выбором женщин. Вся «сфера услуг» того времени переосмыслилась ввиду сакрализации и последующей реабилитации самого простого труда и ранее пренебрегаемых профессий. Труд женщин, некогда презираемый, или банализируемый, получает все более высокую оценку ввиду теологической санкции: помогая ближнему, женщины следуют божественному служению. Так, социальная работа и работа в сфере здравоохранения воспринимались со все большим уважением. Многие чисто «женские» занятия получали фундаментальное богословское обоснование — менялось общественное отношение и внимание к работе в лепрозориях, приютах, госпиталях. Между прочим, женщин в этих, в целом отринутых от общества видах и местах занятости, было гораздо больше, чем мужчин, как и в деле сохранения веры в условиях гонений впоследствии, о чем будет сказано чуть позже [7].

Хотя женщины сталкивались с негативным эффектом обращения к священным текстам ввиду множества библейских отрывков мизогинного характера, в первую очередь в Ветхом завете, они получили доступ к священным текстам без посредничества духовенства, что вело к образованности и большей самостоятельности, а зачастую служило серьезным подспорьем даже в противостоянии не столь образованным мужьям. Образование было призвано не только подготовить женщин к роли супруги, матери, но и — что уже больше напоминает нам о протестантской трудовой этике — позволить им лучше заниматься хозяйством, откуда все более массовый запрос на умение писать и считать. Подобная прагматика, однако, по крайней мере, на протяжении двух веков, следовала духу строгости и новой ортодоксии.

В эпохи смут, эпидемий, религиозных войн и гонений женщины, как это случилось в рамках социальных лифтов и социальной мобильности Средневековья, могли занимать непривычно ответственные или заметные роли в обществе, связанные с просветительством, проповедничеством и мученичеством, активизмом любой формы. Так, в Реформацию женщины вели молитвенные собрания, крестили детей и даже проповедовали. Однако подобное весьма быстро сходит на нет либо пресекается, как и в целом реформаторами пресекались излишне, с их точки зрения, гуманистические попытки просветительства в духе возрожденческого отношения к наукам и искусствам и женского активизма как такового. Вкратце упомянутый выше предполагаемый диссонанс взаимоотношений протестантизма и женщин реализовывался на практике. В 60-е гг. постановлением синодов женщинам более не позволяется ни вести публичные молитвы либо проповеди, ни крестить младенцев [10].

Дух Реформации еще долго будет оставаться патриархальным, средневековым и даже ветхозаветным, а протестантские церкви будут приоритизировать власть или доминирование, мужчин. В этом смысле можно говорить о «неженском» лице протестантизма, а основополагающая интенция *as fontes* — возврата к истокам христианства — на практике не означала прогресса в гендерном вопросе, поскольку в жесткой действительности и ситуации «нового» законотворчества реформаторам было легче апеллировать к авторитарному и дисциплинирующему Ветхому завету, в большей степени олицетворявшему не благодать, а закон. Таким образом, хотя изучение Писания и приводило к росту образованности среди женщин и даже их вовлеченности в публичное распространение дела Реформации, наряду с этим те же священные тексты заставляли их молчать.

Может показаться парадоксальным, но и такое прогрессивное, на первый взгляд, действие, как упразднение женских монастырей, могло в реальности ущемлять права женщин: роли супруги и матери становились единственным идеалом и прибежищем женщин той эпохи, тогда как ранее монастыри служили альтернативой семье. «Новый» библейский идеал побуждал женщин покидать монастырь и выходить замуж, заодно с чем утрачивалась и возможность выбора в пользу или против брака — для мужчин таковая оставалась.

Сам Мартин Лютер, например, был далек от идеалов самоопределения и свободы воли, и совершив в виде женитьбы на бывшей монахини Катарине фон Бора, казалось бы, «прогрессивный», достойный реформационной эпохи поступок, неожиданно наполнил его иным, скорее, средневековым содержанием. Согласно его взглядам, женщина, принеся обет безбрачия, «богохульствует и презирает Бога» [3].

В действительности же, не все монастыри закрывались. Если в случае с мужскими монастырями монахи выдворялись сразу же, то женщинам позволялось оставаться в теперь уже бывших помещениях культа — с получением пожизненного пособия. Очевидно, что им было сложнее вернуться к своим занятиям в мирском обществе с мужским доминированием, что также объяснялось и благородным происхождением множества ушедших в монастырь женщин. Поэтому, например, в Швеции женские монастыри просуществовали до конца шестнадцатого столетия. Получая пособие, бывшие монашки могли руководить уже формально не монастырями, но женскими школами, учреждениями благочестия.

В лютеранстве бывшие монастыри станут известны под именем *Stift* (дарение, пожертвование; для женщин — *Damenstift* соответственно). Примеру Швеции последовала Дания — в 1737 г. по распоряжению датской королевы на острове Зеландия был фактически утвержден монастырь Валле Штифт для знатных незамужних женщин и вдов, ориентированных на целибат и совместную жизнь. [1]

В таком подобии монастыря, благочестивом учреждении женщина, не давая монашеских обетов, фактически и была монахиней, соблюдавшей целибат. Примечательно, что женщина могла уйти из такого учреждения и выйти замуж. Кстати, сами *Stift* также служат иллюстрацией определенного обмирщения, будучи уже мирским монастырем или своеобразным сообществом религиозных женщин, не принявших монашеского обета, и местом проживания, а также обеспечения вдов и незамужних женщин, обычно из дворянского сословия. Причиной для учреждения штифтов было наличие большого числа женщин из высшего класса, которые по разным причинам не смогли выйти замуж за лиц своего класса, так как раньше не было принято выдавать девушек замуж в более низкие социальные сословия.

Но еще более примечательно то, что к XVIII в. наметилась и стала развиваться тенденция к сохранению и даже возврату к монашескому общежитию. Это могло быть обусловлено традиционным профицитом женского населения, а отчасти тем, что сами протестанты осознали степень обмирщения религии, неизбежного отчасти именно вследствие упразднения монастырей, а с ними и видимой границы между «царством небесным» и «земным». Идеи о возрождении монашества будут распространяться и проникнут в Англию:

...так, известный поэт Роберт Саути предлагал восстановить монастыри как центры благотворительности и духовности, способные противостоять коммерческому духу, становящемуся все более всеохватным [1].

Однако тотальная установка на брак тоже автоматически не означала нового витка угнетения ввиду роста числа обеспеченных протестанток. Так, например, сам Мартин Лютер не собирался жениться, однако бывшая монашка Катарина фон Бора смогла его переубедить и, будучи из достаточно богатой семьи (обладавшей лицензией на пивоварение и продажу), оказалась способна обеспечить семью. При этом в формальной проповеди реформаторов безусловно говорилось о том, что «женщина должна оставаться дома и заниматься домашними делами, будучи лишенной способности ведать делами внешними, касающимися государства...» [10].

Отмена монашества означала провозглашение брака возвышенным, идеальным состоянием, однако если мужчины могли становиться членами духовенства, женщина этого лишалась, так что ее ролевая функция на практике сужалась. Как результат — идеализация брака и пристальное изучение роли женщин в браке в библейском контексте. Задолго до общеизвестной устоявшейся немецкой или английской по происхождению «формулы» трех *K* (*Kinder*, *Küche*, *Kirche* — дети, кухня, кирха) как приемлемых социальных ролей женщины, уже прочно формируется представление о женщине как о хозяйке, матери и воспитательнице. Общий для протестантов ригоризм (различавшийся на практике в зависимости от конкретной протестантской деноминации) предполагал, что женщина будет соответствовать имиджу супруги пастора, а значит быть не только домовитой хозяйкой, но еще более непорочной, нежели католички. Закрытие монастырей и тем более браки монахинь — новшества эпохи Реформации. Вследствие отмены первых последние могли возвращаться в семьи либо выходить замуж, например, заключая браки между бывшими монахами и монахинями, хотя подобное не воспринималось как новая норма.

Что означала для женщины жизнь после монастыря? На место изначально противоположных образов Евы и «второй Евы», девы Марии, пришел более земной и сбалансированный статус матери, подходивший протестанткам, не желавшим ни слишком сильно отстраняться от мирской жизни, ни слишком в нее погружаться [5].

Сексуальность переставала нести категоричный (и одновременно амбивалентный, ввиду культа как Девы, так и Матери) характер, служа вполне земным целям непосредственного распространения реформированной веры, безусловно, вне института церкви. Статус жены пастора стал еще одной ролью для женщин, и весьма часто священники женились на своих домработницах и горничных, с которыми сожительствовали до официального разрешения жениться. В этой социальной роли женщина должна была следить за благополучием прихода своего мужа, теперь лишенного недвижимого имущества, так что после его смерти вдова оставалась без средств к существо-

ванию. Ситуация решалась в рамках «защиты вдовы», когда новый пастор должен был жениться на вдове своего предшественника [9].

Начиная с эпохи Реформации женщины и в этом отношении стали гораздо более свободными:

...протестантизм не предписывал женщине скорбеть по поводу умершего мужа более 3 лет, дальше вдова могла выходить замуж. Эти три года, однако, не везде соблюдались, часто браки вдов заключались и через шесть месяцев после смерти мужа, и через год. Более того, женитьба на вдове считалась выгодной партией, так как экономически она была обеспечена и независима... К тому же, вдова получила и свободу в области своего передвижения и поведения, а также некоторые гражданские права: прежде всего, право собственности и право выступать в суде... [2]

Вопреки общим представлениям о протестантизме как силе прогрессивной, рационалистической и индивидуалистической, следует учитывать и патриархальную доминанту той эпохи. Если это и не выглядело как некое новое средневековое издание правила «каждый да найдет себе господина», то означало более тотальный контроль за женщинами (да и мужчинами тоже). Вместе с монастырями закрывались и бордели (Аугсбург), поскольку в значительной степени и монашка, и проститутка представляли в качестве двух угроз патриархату: как женщины независимые или пребывавшие вне семейной иерархии и хозяйства; в этой же связи монашки подозревались в слабо контролируемой невоздержанности. Настоятельницы, например, аббатств, обладали весьма значительной властью в делах экономики и даже политики — проститутка же управляла своей сексуальностью так, как ей этого хотелось. Теперь же представительницы обеих прослоек выдавались замуж, тем самым «одомашнивались» в рамках «святого» семейства, построенного по патриархальному лекалу [9].

Серьезный и ригористический общий настрой протестантизма в духе полиции нравов усугублялся отсутствием отдушин исповеди и покаяния, за нравами же теперь следила не только церковь, но и государство. Однако следует предположить, что вместо проблем непростого сочетания в образе женщины «сосуда греха» и непорочной девы сложности возникали у мужчин — как производителя и одновременно набожного пастора и высоконравственного духовного лидера. Кроме того, у женщин изымались и более древние «привилегии», или социальные ниши, связанные с участием женщин в рождении и вспомоществовании в рождении детей. Ведуньи, повивальные бабки, знахарки, крестившие слабых детей в момент рождения, уходили в небытие, а атака на ритуальную и духовную роль женщин продолжалась.

В сфере политики изменения, если и происходили, то, как и ранее, в связи с активностью представительниц высшего класса или его антуража. Тем не менее, «век правления» женщин становился все более неоспоримой тенденцией, в особенности, в связи с блистательным «веком» Елизаветы I. Последняя, кстати, совершенно не оценила произведение одного из крупнейших реформаторов, Джона Нокса. Даже если упомянуть вне контекста антимонархического и антикатолического дискурса название его труда «Первый зов трубы против чудовищного правления женщин», уже оно одно может сказать многое об отношении к женщинам в эпоху Реформации. Вопрос гинархии, т. е. правления и вообще участия женщин в политической деятельности, обсуждался Ноксом с Кальвином и Буллингером, и он оказался даже непримиримее их, считая гинархию противоестественной, в то время как женевские отцы-реформаторы полагали допустимым управление со стороны женщин, когда того требует конъюнктура. [10].

Кальвин, как более прагматичный мыслитель и политик, умел сочетать расчетливость и восхищение в отношении к женщинам и состоял в переписке с множеством высокопоставленных дам и даже венценосных особ (Рене Французская, Жанна д'Альбре). Он указывал на то, что знатные, выделяющиеся своей образованностью и социальным положением протестантки будут весьма полезны для удачной пропаганды идей Реформации: примером тому служит Елизавета Бранденбургская, проведенная во время своего правления (1540–1545) реформу церкви.

Упомянутая Жанна III д'Альбре — еще один пример правительницы, успешно способствовавшей «королевской» Реформации, в данном случае в Наварре, и в целом являвшейся одной из ключевых фигур гугенотов в эпоху религиозных войн. Таким образом, и на самом веру, высокопоставленные, обеспеченные и образованные женщины продолжали, чаще опосредованно, бороться за равенство полов в новых условиях. Подобные представительницы аристократии зачастую быстрее откликались на любые революционные тенденции. Пребывая во власти, они оставались женщинами, так или иначе права женщин защищавшими. Так что даже Джону Ноксу, попавшему в опалу, пришлось оправдываться перед Елизаветой I именно за всех женщин, хотя свой «Первый трубный глас против чудовищного правления женщин» он адресовал католическим монархиям того периода. Представительницы благородного сословия продолжали управлять обширными имениями, а женщины-коммерсантки — своими предприятиями, и многие из них (как и протестанты в целом) удачно воспользовались периодом секуляризации, обогащаясь или возвращая, например, пожертвования или принесенное в дар церкви обратно в семью.

Активизм, религиозный и творческий. В силу общего призыва к изучению Библии и толкованию, в том числе публичному, Слова Божьего, женщины включаются в этот процесс, хотя вскоре проповедническая деятельность или публикации работ наталкиваются на препятствие в виде авторитета св. Павла, прямо предписавшего не позволять женщинам ни обучать, ни проповедовать (исключением среди протестантских течений были анабаптисты, позволявшие женщинам проповедовать в церкви). [6]

Любой желавшей выступить в печати, было необходимо как-то оправдать свою деятельность. Отметим при этом, что редакция и цензура традиционно осуществлялась мужчинами, почему не следует удивляться малому количеству работ первых. [6]

Малоизвестно, хотя и логично, но Реформация была делом не только реформаторов, но и реформаторок. Несмотря на реактуализацию библейского идеала безмолвной женщины, в эти смутные времена женщины участвуют в общественной и публичной активности, отчасти в силу традиционно признававшегося за ними дара пророчества, но не признания их права на публичные выступления. Всех их объединял протофеминизм и прогрессивный гуманизм, так что они последовательно отстаивали как дело Реформации, так и права женщин. Так, Елизавета Крюсигер (Элизабет фон Мезериц), из ближайшего окружения Лютера, а потом и его родственница, стала первой женщиной-автором духовных гимнов эпохи Реформации — впоследствии ее тексты будут использованы И.С. Бахом в его кантатах BWV 22, 96, 132, 164. Благодаря Аргуле фон Грумбах Реформация (и движение за права женщин как таковое) получила первые написанные женщиной произведения, памфлеты, в свою поддержку. [4]

Невзирая на попадание свод запрещенных книг, многие женщины, в силу свободы изучения и толкования Евангелия, все же успевали получать признание как писательницы, что ранее встречалось реже. Такой удалось стать Анне Локк, поэтессе, переводчице и деятельнице английской Реформации, опубликовавшей первый цикл сонетов

на английском. [11] Ряд ярких и живых примеров полномасштабной творческой и гражданской деятельности женщин той эпохи продолжает Катарина Целль (Шютц), писательница, «мать церкви», супруга реформатора М. Целля, посвятившая всю жизнь благотворительности, заботе о самых обездоленных (бедных, заключенных, приговоренных к смерти, беженцах и больных) и религиозному нонконформизму. Получив известность, подобные женщины могли напрямую обращаться к властям ради улучшения ситуации даже в целых отраслях государственного хозяйства. Настолько успешно, что Лютер думал поручить, например, Шютц дела церковной политики. [7] Она же — среди наиболее публикуемых женщин и мужчин своего времени: письма утешения и наставления, библейские размышления, катехизические или полемические, гимны и песнопения свидетельствуют о широком спектре творческой активности, все же оказывающейся подвластной женщинам новой эпохи. В своих комментариях она сравнивает Бога с матерью, знающую про родовые муки, настаивает на дьяконском звании для женщин и их публичного участия в реформаторской деятельности. Но и ей, однако, как и большинству женщин, грозило попадание в Индекс запрещенной литературы (как в условиях Контрреформации) и потому приходилось подписывать некоторые работы именем мужа [4].

Многое из этого позволило ей положение жены пастора. Поскольку если браки заключались между бывшими монахами и монашенками, то в них, скорее всего, уже существовало большее ощущение равенства и партнерства, чем отношений подчинения. Одной такой женщины, по крайней мере, на начальной стадии Реформации, хватало на изменение ситуации в своем городе (Страсбург) или регионе.

Нельзя не упомянуть и о двух Мари: Мари Дюран и Мари Дантьер, единственной женщине, имя которой присутствует на мемориале «Стена реформаторов» в Женеве. Она была автором знаменитого открытого послания «*Epistre tres utile*» («Очень полезное послание...»), посвященного Маргарите Наваррской и, в частности, обращенного к теме равенства полов, например, в их способности толкования священных текстов и богословским размышлениям. Ее опережавшие свое время рассуждения возмутили как католиков, так и протестантов и подверглись цензуре [4].

Как и «Книга о граде женском» Кристины Пизанской (написавшей также «Песнь о Жанне» (д'Арк)), творческая активность Дантьер не вдохновила патриархальные власти — публикация была не только запрещена, но и послужила поводом для запретов печататься женщинам до конца столетия [8].

Помимо животрепещущих вопросов самой эпохи Реформации, подобные протофеминистические произведения всегда обращали внимание на необходимость большего присутствия женщин в религиозной практике. Она призывала к изгнанию католического духовенства из Франции, активному участию женщин в жизни церкви и критиковала уже и протестантское духовенство за изгнание Кальвина из Женевы. Такая решимость и ангажированность объяснялись тем, что еще недавно Мари Дантьер была аббатиссой, и подобные ей фигуры, в прошлом католические монахини разной степени властных полномочий, а, следовательно, профессионалы богословия, управленцы церковного хозяйства и эксперты в области религии, не собирались автоматически отстраняться от публичных дел. И когда Кальвин и Фарель, состоявшие с Мари в общении, были изгнаны из Женевы, именно она, как образованный богослов, заняла их место на кафедре, продолжая дело реформ. Такие женщины оставляли монашескую жизнь не ради служения мужу и семье, а чтобы быть коллегой реформаторов. Следуя тенденции обращения к раннему христианству (лозунгом прогрессивной Реформации

было *ad fontes* — назад к истокам) — она успела заявить о себе и о женщинах на волне евангельского возрождения, в духе равенства прав и возможности, например, женского проповедничества, однако скоро подобное окно возможностей закрылось.

А иногда, что запоминалось еще сильнее, в условиях преследований женщины обретали и статус новомучениц. В XVIII в., во время войны камизаров на юге Франции, подобный статус закрепился за еще одной Мари, Мари Дюран, ставшей вдохновительницей и символом сопротивления и верности реформированной вере, проведя в заключении 38 лет за отказ отречься от веры. Не проводя однозначных параллелей со знаменитой боярыней Морозовой времен отечественного раскола, отметим, что появление подобных фигур совсем не случайно, ведь чаще на женские плечи, уже в более будничное, пост-реформационное время, ложилась ноша сохранения веры [10].

Именно женщины, в массовом порядке, сохраняли и передавали протестантские веру и ценности, в то время как мужчины следили или следовали за конъюнктурой. Ввиду закрытия монастырей у протестантов и, еще больше в связи с отменой Нантского эдикта в 1685 году во Франции, можно говорить о том, что глубокая, последовательная и зачастую бескомпромиссная религиозность значительного сегмента населения переходила в семью и частную жизнь — от мужской проявленности начального этапа Реформации в сторону более скрытой женской. На момент отмены Нантского эдикта, фактически породившей подобие отечественного раскола того же периода, в огромном множестве семейных пар наступили трудные времена, когда мужья чаще переходили в католичество, жены же оставались верными религии детства. Так, например, было с матерью выдающегося гугенота Жана Кавалье, возглавившего впоследствии войну Камизаров, в ходе которой женщины выступили и в активной роли вдохновительниц борьбы за веру. Скорее, под давлением обстоятельств они выходили на первый план в религиозной жизни того времени, но, что закономерно, именно в такое время им и было легче, или доступнее, выступать в роли пророчиц, проповедниц и активисток [10].

Безусловно, пророчествование не являлось феноменом масс, что не означало слабости его культурного воздействия. Оно было возможностью для самореализации женщин — и одним из реликтов дохристианской традиции относительно высокого женского статуса в религиозной сфере. Ни мистика, ни язычество, ни католичество с их различными активными ролями женщин (пророчицы, прорицательницы, святой) из жизни протестантского общества не уходили.

Как представляется, именно эпохи испытаний и исторических потрясений помогали и будут помогать женщинам по-новому заявить о себе в социальном, политическом, экономическом плане, а гонения на них и даже мученичество на религиозной почве постепенно меняли картину положения женщин в целом и в совершенно разных прослойках общества. Помимо активизма на фоне гонений, будучи лишены чисто монашеской жизни, протестантки переносили религиозное рвение на повседневные дела и заботы, на то, что им отныне было предоставлено — образование, уход за больными, попечение за обездоленными. Происходя в основном из буржуазии, они направляли эту же энергию на благоустройство во всех сферах городской, а следовательно, и гражданской, жизни — образование, политика, правосудие, санитарные условия. Таким образом, невольно лишив женщин относительно автономной сферы женских монастырей, мужчины получили это рвение, и, все чаще, превосходство, «на местах» — в сфере образования, общественной деятельности, семье.

Протестантизм, в силу нового акцента на личной вере, предоставлял верующей свободу и ответственность действовать в согласии с ее собственными убежде-

ниями, способствуя определенной доле эгалитаризма, пусть и весьма еще условного. В каких-то случаях равноправие реализовывалось и на практике (право священства для обоих полов), как это было в общинах анабаптистов, а впоследствии моравских братьев и квакеров.

В мозаике протестантских деноминаций, в том числе диссидентских, ожидавших активного участия всех членов общины, женщинам представлялась возможность занятий вне круга привычных гендерных обязанностей. Так, квакеры и анабаптисты (меннониты, в частности) предполагали активное участие женщин в публичных мероприятиях, связанных с благотворительностью и миссионерством. Более того, оно могло становиться даже приоритетным по отношению к традиционным занятиям, и если позиция мужа противоречила библейским принципам, мешая жене принимать участие в подобной деятельности, то последняя могла и не подчиниться. В этом смысле акцент на революционных преобразованиях в рамках протестантизма как такового будет лежать на миноритарных группах и общинах.

В семье женщина могла теперь обойти авторитет мужа или даже семьи в целом, апеллируя к основам самой Реформации. Будучи главными акторами в деле собственного спасения, женщины могли руководствоваться собственным мнением в вопросах духовной жизни. Те из них, что были состоятельнее либо образованнее своих мужей, более сведущими в сакральных текстах, могли теперь соотносить поведение мужей с предписаниями, вынося замечания в случае несоответствия их поведения новым, возросшим в строгости требованиям подлинно христианского поведения. Насколько в реальности это приводило к конфликту библейского цитирования, доносительству, разводам — тема, достойная отдельного исследования.

Как мы видим, в эпоху Реформации протестантская женщина не стала автоматически «серой мышкой», но ей пришлось отстаивать свои права и свободы и в это революционное и прогрессивное время. Даже если отец семейства олицетворял, так сказать, публичную власть, чаще всего именно жена и мать семейства занималась образованием и просветительством на повседневном уровне, в форме молитв или чтения священных текстов (которые она сама теперь выбирала). Кроме того, помимо чисто семейного круга, женщина следила и за воспитанием прислуги либо персонала. Подобные акценты лишь усиливались в случае гонений за веру, когда, как например, во Франции времен отмены Нантского эдикта, обучение в вопросах веры, отныне велось подпольно и в основном женщинами. Таким образом, представители протестантских течений в ситуации их преследования возлагали основные надежды именно на женщин, в отличие от официально признаваемых властями деноминаций.

Ситуация будет меняться к концу XVIII в. в связи с Просвещением и на протяжении всего XIX в. ввиду религиозного подъема и социальной активности франкофонного Пробуждения. Женщины будут активнее участвовать в движениях за образование, помощь и эмансипацию женщин. По мнению доктора богословия Лориан Савой из Женевского университета, изначально «Реформация, априори, это мужская история», поэтому не стоит удивляться, что лишь в 1929 г. состоялось первое посвящение женщины в сан пастора [12]. Швейцарская исследовательница также отмечает, что, допуская женщин к толкованию священных текстов, реформаторы одновременно ниспровергали такие традиции католической набожности, как культ девы Марии, являвшийся своеобразным «лифтом» статуса женщин. Так, «вплоть до пришествия Реформации женщины были неразрывно связаны с фигурой Марии и святых. Этот невероятный идеал женщины, матери и девственницы заменялся такой фигурой, как жена пастора, преданная своему мужу и заботе о приходе. Функция теневая, но существенная» [12].

Таким образом, появление протестантизма имело самые разнообразные последствия для женщин Европы, что объяснялось и отсутствием гомогенности самого протестантизма. Пусть и на небольшой период, но новшества Реформации, происходившие от нового, или более свободного толкования священных текстов, коснулись и женщин, успевших блеснуть индивидуально и создать прецеденты достижений во всех жанрах литературы, включая религиозную. Яркие индивидуальности сумели сделать для улучшения статуса женщин не меньше, чем тому способствовали какие-либо массовые явления или политические решения. Таких по праву можно назвать реформаторками, участвовавшими в преобразованиях эпохи наряду с общепризнанными реформаторами, будь то гражданский подвиг либо подвиг сопротивления Контрреформации или же «энциклопедистками», чей гуманистический вклад безусловен. Если сама Реформация автоматически и не вела к улучшению положения или имиджа женщин, им самим, благодаря силе вовлеченности в религиозные либо гражданские дела своих общин или сообществ, это удавалось.

Список литературы

Исследования

- 1 Куропаткина О.В. Неизвестный протестантизм: протестантское монашество и протестантские ордены // Богослов.ru. URL: <https://bogoslov.ru/article/6172735> (дата обращения: 04.02.2024).
- 2 Муравьева М.Г. Вдовство // Словарь гендерных терминов. URL: <http://www.owl.ru/gender/007.htm> (дата обращения: 12.02.2024).
- 3 Allen Ch. The holy feminine // First things. URL: www.firstthings.com/article/1999/12/the-holy-feminine (дата обращения: 17.09.2023).
- 4 Bosch M. Ces femmes qui ont joue un role dans la Reforme protestante // Aleteia. URL: <https://fr.aleteia.org/2017/10/30/4-femmes-qui-ont-joue-un-role-dans-la-reforme-protestante/> (дата обращения: 11.03.2024).
- 5 Crete L. Le protestantisme et les femmes // Le Monde diplomatique. URL: https://www.monde-diplomatique.fr/1999/11/PERREAULT_LABELLE/3386 (дата обращения: 18.04.2024)
- 6 Elisabeth`s manly courage. Testimonials and songs of martyred Anabaptist women in the Low Countries / ed. and trans. H. Joldersma, L.P. Grijp. Milwaukee: Marquette University Press, 2001. 198 p. URL: <https://pure.knaw.nl/ws/portalfiles/portal/466202/LPGElisabeth.pdf> (дата обращения: 18.01.2024).
- 7 Heitz-Muller A.-M. La Réforme et les femmes. Comment la Réforme a-t-elle permit aux femmes de s'affirmer? // Uepal.fr. URL: <https://www.uepal.fr/histoire/la-reforme-et-les-femmes/> (дата обращения: 30.03.2024).
- 8 Mark J.J. Marie Dentière's A Very Useful Epistle // World History Encyclopedia. URL: <https://www.worldhistory.org/article/1968/marie-dentieres-a-very-useful-epistle/> (дата обращения: 02.03.2024).
- 9 Mentzer R.A. La place et le rôle des femmes dans les Églises réformées // Open editions Journal. URL: <https://journals.openedition.org/assr/20192> (дата обращения: 09.07.2023).
- 10 Rôle des femmes protestantes XVIe – XIXe siècle // Musée protestant. URL: <https://museeprotestant.org/notice/le-role-des-femmes-protestantes-du-xvie-au-xixe-siecle/> (дата обращения: 14.01.2024).

- 11 *Spiller R.G. Michael. A literary 'first': the sonnet sequence of Anne Locke (1560) an appreciation of Anne's Locke Sonnet Sequence: A Meditation of a Penitent Sinner... with Locke's Epistle to the Duchesse of Suffolke//JSTOR. URL: <https://www.jstor.org/stable/24412665> (дата обращения: 19.03.2024).*
- 12 *Villoz L. Ce que la Réforme a apporté aux femmes // Reformes.ch. URL: <https://www.reformes.ch/religions/2017/08/ce-que-la-reforme-apporte-aux-femmes-religion-protestantisme-reforme-marie> (дата обращения: 21.02.2024).*

© 2024. Mikhail V. Rudakov
Moscow, Russia

THE IMAGE OF WOMAN DURING REFORMATION: EVOLUTION OF PERCEPTIONS

Abstract: The paper addresses gender aspect of the history and culture of the Reformation era, highlighting new as well as traditional accents in the perceiving and comprehending the image of woman in countries of protestant culture. The author touches upon understudied issue of evolution in viewing of women and women's self-perception during one of the key eras for the establishing of the modern Europe. The chosen problematics deserves closer attention in a number of concerns — in terms of history, culture studies and theology — and is noteworthy for a close and subtle interaction between Reformation and women as its important actors. Just as the Reformation affected the condition and comprehension of the woman's image, women influenced the very course of historic events of this period and its ideological content. Against the backdrop of numerous names of prominent reformers, much more represented in academic studies, we see the clear necessity of a research to detect active female participants of the Reforms and to shed light on their activities to fully appreciate women as actual reformeresses and their contribution into reinvention of the women's status in society and private life. The author carries out analysis of the women's position from different social strata and their functions in the field of politics, labor, family life, religious and creative activity and comes to the conclusions about their status amelioration in one cases and about new challenges they had to be dealing with. To this end the paper looks at the estimations reformers gave to the women's role, which is important for determining certain characteristic features of Reformation — retrograde alongside progressive ones.

Keywords: Martin Luther, Protestantism and Women, Dissolution of Monasteries, New Tendencies in Women's Perception, Women's Labor, Gynarchy, Marie Dentièrre, Prophetesses, Damenstift, Protofeminism.

Information about the author: Mikhail V. Rudakov — PhD in Culturology, Institute of Slavic Culture, A.N. Kosygin Russian State University, Khibinskiy Pass., 6, 129337 Moscow, Russia.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3250-1558>

E-mail: mihvalrud@mail.ru

Received: March 22, 2024

Approved after reviewing: April 28, 2024

Date of publication: June 25, 2024

For citation: Rudakov, M.V. “The Image of Woman During Reformation: Evolution of Perceptions.” *Vestnik slavianskikh kul'tur*, vol. 72, 2024, pp. 154–166. (In Russ.)
<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-154-166>

References

- 1 Kuropatkina, O.V. “Neizvestnyi protestantizm: protestantskoe monashestvo i protestantskie ordeny” [“Unknown Protestantism: protestant monasticism and protestant orders”]. *Bogoslov.ru*. Available at: <https://bogoslav.ru/article/6172735> (Accessed 04 February 2024). (In Russ.)
- 2 Murav'eva, M.G. “Vdovstvo” [“Widowhood”]. *Slovar' gendernykh terminov* [Gender Glossary]. Available at: <http://www.owl.ru/gender/007.htm> (Accessed 12 February 2024). (In Russ.)
- 3 Allen, Charlotte. “The Holy Feminine.” *First Things*. Available at: www.firstthings.com/article/1999/12/the-holy-feminine (Accessed 17 September 2023). (In English)
- 4 Bosch, Miriam Diez. “Ces Femmes qui ont Joue un Role dans la Reforme Protestante.” *Aleteia*. Available at: <https://fr.aleteia.org/2017/10/30/4-femmes-qui-ont-joue-un-role-dans-la-reforme-protestante/> (Accessed 11 March 2024). (In French)
- 5 Crete, Liliane. “Le Protestantisme et les Femmes.” *Le Monde Diplomatique*. Available at: https://www.monde-diplomatique.fr/1999/11/PERREAULT_LABELLE/3386 (Accessed 18 April 2024). (In French)
- 6 Joldersma, Hermina., Grijp, Louis, ed. and trans. *Elisabeth's Manly Courage. Testimonials and Songs of Martyred Anabaptist Women in the Low Countries*. Milwaukee, Marquette University Press, 2001. 198 p. Available at: <https://pure.knaw.nl/ws/portalfiles/portal/466202/LPGElisabeth.pdf> (Accessed 18 January 2024). (In English)
- 7 Heitz-Muller, Anne-Marie. “La Réforme et les Femmes. Comment la Réforme a-t-elle Permet aux Femmes de S'affirmer?” *Uepal.fr*. Available at: <https://www.uepal.fr/histoire/la-reforme-et-les-femmes/> (Accessed 30 March 2024). (In French)
- 8 Mark, J.Joshua. “Marie Dentière's A Very Useful Epistle.” *World History Encyclopedia*. Available at: <https://www.worldhistory.org/article/1968/marie-dentieres-a-very-useful-epistle/> (Accessed 02 March 2024). (In English)
- 9 Mentzer, Raymond A. “La Place et le Rôle des Femmes dans les Églises Réformées.” *Open editions Journal*. Available at: <https://journals.openedition.org/assr/20192> (Accessed 09 July 2023). (In French)
- 10 “Rôle des Femmes Protestantes 16e – 19e Siècle.” *Musée protestant*. Available at: <https://museeprotestant.org/notice/le-role-des-femmes-protestantes-du-xvie-au-xixe-siecle/> (Accessed 14 January 2024). (In French)
- 11 Spiller, Michael R.G. *A literary 'first': the sonnet sequence of Anne Locke (1560) an appreciation of Anne's Locke Sonnet Sequence: A Meditation of a Penitent Sinner... with Locke's Epistle to the Duchesse of Suffolke*//JSTOR. URL: <https://www.jstor.org/stable/24412665> (дата обращения: 19.03.2024).
- 12 Viloz, Laurence “Ce que la Réforme a Apporté aux Femmes.” *Reformes.ch*. Available at: <https://www.reformes.ch/religions/2017/08/ce-que-la-reforme-apporte-aux-femmes-religion-protestantisme-reforme-marie> (Accessed 21 February 2024). (In French)

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-167-176>

УДК 821.161.1.0

ББК 83.3 (2Рос = Рус)6 + 83

Научная статья / Research article



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

© 2024 г. Д.С. Московская
г. Москва, Россия

© 2024 г. О.В. Романова
г. Москва, Россия

ЛОЗУНГ «ОДЕМЬЯНИВАНИЕ» КАК ПРОГРАММА ВОСПИТАНИЯ ПРОЛЕТАРСКОГО ПИСАТЕЛЬСТВА

Работа выполнена при финансовой поддержке Российского научного фонда № 20-18-00394.
Научно-исследовательский проект «Стенограмма»: Политика и литература. Цифровой архив
литературных организаций 1920–1930 гг.». URL: <https://rscf.ru/project/20-18-00394/>

Аннотация: Лозунг «одемянивание» как призыв к пролетарским поэтам учиться у поэта-баснописца, агитатора и пропагандиста Д. Бедного не был кратковременной кампанией критиков Ассоциации пролетарских писателей, отвечавшей тому историческому моменту, когда Ассоциация искала эстетические формы для воплощения нового, собственно пролетарского содержания. Лозунг «одемянивание» сопровождал пролетарскую критическую мысль целое десятилетие — с 1923 г. по 1932 г., всякий раз обнаруживая новый воспитательный, просветительский и идейно-политический потенциал. Так опыт Демьяна Бедного в работе над словом был втянут в сферу литературной борьбы и политического заказа, а сам лозунг менял свое референциальное поле в ответ на политико-идеологические особенности текущего момента. В таком ракурсе лозунг «одемянивание» предстает концентрированным выражением литературной политики Ассоциации в годы ее расцвета и в момент ее упадка.

Ключевые слова: Лозунг «одемянивание», пролетарская литература, низовые писатели, литературные организации, литературная критика, литературная политика, социальный заказ.

Информация об авторах:

Дарья Сергеевна Московская — доктор филологических наук, главный научный сотрудник, заместитель директора по научной работе, заведующая Отделом рукописей, Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук, ул. Поварская, д. 25а, стр. 1, 121069 г. Москва, Россия.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8089-9604>

E-mail: darya-mos@yandex.ru

Ольга Владимировна Романова — научный сотрудник, Отдел рукописей, Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук, ул. Поварская, д. 25 а, стр. 1, 121069 г. Москва, Россия.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3684-5331>

E-mail: coatle3303@gmail.com

Дата поступления статьи: 19.01.2024

Дата одобрения рецензентами: 04.03.2024

Дата публикации: 25.06.2024

Для цитирования: *Московская Д.С., Романова О.В.* Лозунг «одемянивание» как программа воспитания пролетарского писательства // Вестник славянских культур. 2024. Т. 72. С. 167–176.

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-167-176>

Демьян Бедный — знаковая фигура в отечественном литературном процессе. По своему месту и роли этот «первый пролетарский поэт» может быть уподоблен А.М. Горькому, чье имя к 1934 г. приобрело перформативную мощь, сообщавшую его высказываниям завершающую, канонизирующую функцию: Горький покидал Россию, оставаясь идейным оппозиционером революции, а возвратившись, выступил организатором литературного процесса. И хотя в сравнении с Горьким место Демьяна Бедного в истории советской литературы много скромнее, тем существеннее черты сходства: в обоих этих писателях молодая пролетарская литература обрела своих «классиков», на которых можно равняться, у которых нужно учиться, кому подражать, чьим мнением необходимо руководствоваться. Важно и то, что, став «зеркалом» российской и советской литературы и политической истории, они отразили ее ярко и символично: Бедный — эпоху гражданской войны и нэпа как время вызревания канона пролетарской литературы; Горький — тридцатые годы как момент кодификации советских социалистических культурно-эстетических ценностей, которые принято называть «социалистическим реализмом». До- и пореволюционное творчество Демьяна Бедного — его агитационные стихи, внятные рабочим и крестьянским солдатам, воевавшим на фронтах гражданской войны за свои социальные ценности, за будущее своих детей, позже его знаменитые стихотворные формулы-определения врагов первой пятилетки, филигранно точно бившие в цель, возбуждая чувство социальной розни, были подхвачены граверами, мастерами плаката, например, знаменитым В.Н. Дени¹. Рисунки Дени, предельно просто запечатлевавшие тему, дополнялись столь же прозрачным для понимания текстом Демьяна Бедного, что помогало даже самому неискушенному зрителю без усилий, с первого взгляда, не столько понять, сколько пережить идею изображения как руководство к практическому действию [9]. Но не только понятные и особенно близкие массовому читателю сходством с частушкой, скороговоркой или песней формы стихов Бедного были главным открытием времени; главным была созвучность его творчества идейно-эстетическим задачам становящейся пролетарской литературы, общей социокультурной ситуации в молодой советской республике. Это было время, когда победивший класс рабочих и беднейших крестьян требовал на деле обеспечить свое «право на культуру», а пролетарские ассоциации повели борьбу за рабоче-крестьянского читателя, начав с того, чтобы воспитать для него «своего», «низового» писателя в специально созданных литературных кружках на заводах и фабриках по всей стране

¹ Например, плакаты «Паук и мухи», «Деникинская банда», «Капитал» и др., где художником выступил В.Н. Дени, а Д. Бедный автором текста.

[5, с. 13]. Разрабатываемые в 1920-е гг. критикой и функционерами пролетарских писательских союзов литературно-организационные приемы и практики «завоевания» рабоче-крестьянских читателей и писателей сочетались с курсом на отрыв этой массы от попутчиков, строивших «эстетический мостик между прошлым и настоящим»: новый пролетарско-крестьянский читатель и писатель, выработав «себе великолепное идеологическое оружие политической борьбы», оказался «культурно придавленным» классом, без навыков творческой деятельности, без «своей особой художественной формы, своего стиля» и неизбежно искал помощи у «классового врага» — у попутчиков, размывая попутническими художественно-идеологическими ценностями «чистоту» пролетарской идеологии и народный художественный опыт [5, с. 13]. Однако «культурная придавленность» класса-победителя открывала ВАППу² перспективу укрепления собственной роли воспитателя и просветителя масс трудящихся. Обновленный в 1926 г. журнал «На литературном посту» немало статей посвятил демонстрации массовой природы ВАППа и МАППа³, особо подчеркивая, что культурная революция мыслилась В.И. Лениным как продолжение Октябрьской революции и условие построения социализма. И потому создание массовой литературы рассматривалось ВАППом как программа массового культурного роста, как единственный путь к коммунистическому обществу. «Зародышевыми формами» культурного роста масс были рабселькоровские кружки [22], ставшие структурными подразделениями ВАППа [5, с.15]. Закономерно, что задача создать «массовую рабоче-крестьянскую литературу» стало программой институциональной деятельности ВАППа и одновременно его идеологическим оружием для борьбы с профессиональной узостью попутчиков.

Литературные практики «массовизации», разрабатывавшиеся в 1920-х гг. в недрах ВАПП, свой эстетический потенциал обнаружили в лозунге «одемянивания» литературы, программный характер которого объясняет особое место творчества и самого имени Демьяна Бедного для самоосмысления молодого пролетарского литературного движения.

* * *

Формулировка лозунга и первый опыт применения его принадлежит Л. Авербаху в статье для первого номера журнала «На посту» за 1923 г., где Авербах излагает программу участия победившего пролетариата и крестьянства в строительстве нового быта. По его мнению, именно сейчас, когда революция перестала быть целью, но стала бытом, главная задача пролетарского писателя — показать этот требующий перестройки быт в своих произведениях. А для этого, считает он, необходимо преодолеть практику, когда пролетарский писатель «стоит от газеты весьма далеко», чуждается текущих политических событий, открытой публицистики, а без всего этого пустыми будут его (писателя) слова о «слиянии своей работы с жизнью рабочего класса» [18, с. 84]. Примером пролетарскому писателю должен послужить Демьян Бедный, подражая ему, он, пролетарский писатель, должен сам немного «одемяниться», т. е. стать ближе к актуальной идейно-политической, экономической, социальной повестке газетных репортажей, а с ней и к народным заботам и тревогам [18, с. 84]. Творчество Д. Бедного не было предназначено для книг с золотым обрезом, не на книжных полках салонов или библиотек оно должно было найти свое пристанище. Крестьянский сын, прекрасно знающий

² Всероссийская ассоциация пролетарских писателей

³ Московская ассоциация пролетарских писателей

крестьянскую и рабочую повседневность, он находил нужные слова для того, чтобы «рассеять предрассудки прошлого» в своем читателе в духе борьбы за новый быт. Вот почему задача строительства нового быта [25], объявленная с партийных трибун в начале нэпа, нашла наилучшее выражение в лозунге «одемянивание». Призыв Авербаха был подхвачен в 1924 г. статьей Лелевича, в которой он обнаруживает способность одного из молодых пролетарских поэтов, Александра Безыменского, «одемяниться», т. е. «не только показать в своих стихах людей и дела революции, но и откликнуться на злобу дня» [8, с. 184].

1925 г. стал переломным в истории ВАППа. Резолюция ЦК ВКП (б) «О политике партии в области художественной литературы» [22] обнаружила двойственность линии партии в отношении «пролетаров», и потому была воспринята попутчиками как их тактическая победа: «Поддерживая материально и морально пролетарскую и пролетарско-крестьянскую литературу, помогая “попутчикам” и т. д., партия не может предоставить монополии какой-либо из групп, даже самой пролетарской по своему идейному содержанию: это значило бы загубить пролетарскую литературу прежде всего» [22].

Двойственность литературной политики партии способствовала тому, что Ассоциация пролетарских писателей была вынуждена искать поддержки у того, кто сам был воплощением партийной линии в пролетарской литературе — у Демьяна Бедного. Из его уст начинающие пролетарские писатели должны были услышать программу своего литературного и идейного роста. Свое выступление 6 января 1925 г. на Всероссийском совещании пролетарских писателей он посвятил современной ситуации на литературном фронте и собственному видению тех задач, что стоят перед пролетарскими писателями. Пролетарский писатель должен знать не только, что он пишет, но главное — для кого пишет. И когда писатель будет твердо помнить это, тогда он поймет, как следует писать (ОР ИМЛИ. Ф. 155. Оп. 1. Д. 39. Л. 14). Таков был основной педагогический посыл формулы «одемянивания» в версии самого Бедного, означающий ориентировку на реального и предельно конкретного читателя, на того, кто бок о бок с тобой трудится в цеху или в избе-читальне далекой деревни, для общения с которым нужна адекватная его сознанию и самоощущению литературная форма. Напомнил Бедный и о социальной ответственности пролетписателя, об агитационном эффекте его творчества, ведь он призван своими писаниями «окормить» многомиллионного читателя, заставить его поверить, что перед ним родной писатель, живущий его заботами и интересами. В своем докладе Бедный обращался к опыту В.И. Ленина в общении с народом, к доступности и демократизму его языка. Подводя итог, Бедный призвал «прислушиваться, к своему читателю, с уважением к массе, к рабочему и крестьянину, слушать его с любовью и возвращается к нему с благодарностью» (ОР ИМЛИ. Ф. 155. Оп. 1. Д. 39. Л. 14).

Согласно Резолюции ЦК «О политике партии в области художественной литературы» 1925 г., необходимо было «смелее и решительнее порвать с предрассудками барства в литературе и, используя все технические достижения старого мастерства, выработать соответствующую форму, понятную миллионам» [22]. Создание не узко элитарной, доступной пониманию немногих читателей из образованных классовых прослоек, а подлинно массовой литературы, обучение новых кадров, вовлечение широких масс рабочих и крестьян в культурное строительство — дело, за которое с энтузиазмом взялся ВАПП. Однако новый курс, который требовал от ВАППа «срабатываться» с попутчиками внутри организации, привел к возникновению внутрипартийных разногласий. 19 ноября 1925 г. собирается Чрезвычайное заседание правления ВАПП,

где произошло размежевание Л. Авербаха, Б. Волина и Ф. Раскольниковца с группой «левого меньшинства», возглавляемой С. Родовым, Г. Лелевичем и И. Вардиным. В феврале 1926 г. Чрезвычайная конференция в своей резолюции признала литературную политику Родова, Лелевича, Вардина ликвидаторской и сектантской политикой отрыва ВАПП от партийного руководства, отстранила их от работы в ВАПП и исключила из членов Правления [17, с. 398].

Начинается новый этап в жизни ВАПП, ознаменованный разработками новых практик работы с начинающим писателем и его читателями из рабочих и крестьянских масс. С 1926 г. выходит Бюллетень ВАПП, содержащий методические рекомендации по работе с низовыми кружками [6]. Секретариатом ВАПП здесь были намечены следующие важнейшие задачи: «а) втягивание все новых и новых поднимающихся снизу рабочих литературных сил в ряды организованной пролетарской литературы, б) разбор и оценка текущего творчества членов, в) повышение общественной и литературно-технической квалификации членов». Все эти задачи мыслились как обладающие одинаковой важностью и ценностью для кружковцев (ОР ИМЛИ РАН. Ф. 155. Оп. 1. Д. 181. Л. 1–222).

Из статьи Ю. Либединского «О рабочем писательстве», опубликованной в журнале «На литературном посту» в 1926 г., становится понятно, что в рабочих литературных кружках усиливается работа над улучшением качества художественной продукции, что найдена подходящая для этой цели форма — регулярные коллективные читки произведений кружковцев, и что актив кружка помогает начинающим писателям советами, замечаниями, а иногда и жестокой критикой. По свидетельству Либединского, многие кружковцы опираются на творчество Д. Бедного, считая, что его агитка — это подлинное «произведение революции, и только чуждые ей, считают ее фальшью» [16, с. 4].

С того же 1926 г. ВАПП стремится расширить социальный контингент читателей пролетарской литературы — на повестку дня ставится задача культурной смычки города с деревней, рабочего с крестьянством, в котором засели реликты патриархального мировоззрения. В 1927 г. выходит статья Ю. Либединского, в которой творчество Некрасова служит поводом для разговора о необходимости и формах охвата пролетарской литературой не только рабочего класса, но и крестьянства и интеллигенции: «Наша задача оформить тенденцию социалистического развития и в психике крестьянина, и в психике интеллигента» [19, с. 27]. И вновь звучит призыв «одемяниться», чтобы приблизиться «к пониманию рабочего и крестьянского читателя», как то умел делать Некрасов, «поскольку перед пролетариатом России встали задачи поднять все крестьянство против помещичье-буржуазного государства, <...> против господства буржуазии за социалистическую диктатуру пролетариата <...> постольку перед пролетарской литературой встает задача организовать именно чувство и сознание этих групп в направлении осуществления этих задач» [19, с. 27–28]. Либединский видит в Д. Бедном того, кто в своем творчестве способен быть услышанным и понятым *всеми* трудящимися страны Советов, как некогда был понят и услышан Некрасов: «Идеология Демьяна — идеология пролетария, и тем большее место принадлежит ему в пролетарской литературе, чем более широкие слои рабочих и крестьян ведет он на строительство коммунизма и на борьбу за него» [19, с. 28]. Итак, призыв к «одемяниванию» после 1925 г. имеет смысл не только просветительский, но, прежде всего, политико-идеологический в духе Резолюции ЦК о политике партии в литературе, зовущий к союзу пролетария и крестьянства при безусловной гегемонии творческого метода пролетарской литературы, наследующей Некрасову и... Демьяну Бедному.

Призыв к «одемяниванию» в последние годы нэпа — один из важнейших лозунгов пролетарской критики этого исторического периода. С началом эпохи реконструкции в 1929 г. и борьбы за выполнение задач первой пятилетки значение творчества Д. Бедного лишь возрастает. В новой программе обучения низовых кружков РАППа⁴ наследию Бедного выделен целый раздел. Изучать творчество Демьяна Бедного надо, потому что «актуальность произведения определяется его философской глубиной, а не внешней злободневностью», и этой «философичностью» вполне наделяет Бедный. Под философской глубиной в годы первой пятилетки Ассоциация понимает не схоластику, а творческий метод пролетарской литературы⁵, обогащенный знанием марксистской диалектики, борьбой за который было ознаменовано начало эпохи реконструкции. Так с ходом времени трансформировалось политически актуальное содержание лозунга «одемянивание». В повестке дня уже не только умение говорить со своим читателем на его уровне, не только борьба за новый быт, но, как пишет теоретик пролетарской литературы Ю. Либединский, умение проникнуть в сущность «поверхностного» явления остро заточенным классовым инструментом марксистского научного метода [11; 28]. Пригодился лозунг «одемянивание» и выдвинутому РАППом в сентябре 1930 г. призыву ударников в литературу.

К 1931 г. отношение ЦК к Д. Бедному резко меняется. 6 декабря 1930 г. выходит Постановление Секретариата ЦК ВКП(б) о фельетонах Демьяна Бедного «Слезай с печки» и «Без пощады», где жесткой критике подвергаются появившиеся в его творчестве «фальшивые нотки, выразившиеся в огульном охаивании “России” и “русского”» [21]. Сам Сталин прокомментировал политическое недомыслие Демьяна Бедного, указав, что существо ошибок Бедного в том, «что критика недостатков жизни и быта СССР, критика обязательная и нужная», увлекла Бедного и переросла «в клевету на СССР, на его прошлое, на его настоящее» [23, т. 13, с. 24]. Проблема, однако состояла в том, что Ассоциация согласно своей программе строительства пролетарской литературы, начиная с 1925 г., стремилась задавить проблему национального культурного строительства, которая волновала советские республики, подменяя ее указанием на более глубокое, чем национальное, классовое родство угнетенных «пролетариев всех стран». По этой причине ВАПП лишь неохотно корректировал лозунг «одемянивание», но не торопился отменить его как ошибочный. В выступлении А. Селивановского на производственном поэтическом совещании РАППа 29 января 1931 г. содержание лозунга было уточнено: «Исходя из суммы особенностей, присущих сегодняшнему дню пролетарской поэзии, мы выдвинули, как один из основных, лозунг “одемянивания”». Но «смысл лозунга “одемянивания” заключается для нас в том, чтобы в несравненно большей мере насытить пролетарскую поэзию большевистской идейностью, чтобы придать ей (поэзии) классово-субъективную заостренность на основе объективного познания действительности, чтобы она (поэзия) могла в полной мере выражать чувства и мысли пролетарского авангарда, не отрываясь от масс и не плетясь в хвосте у них, чтобы она выработала художественно развитую форму, понятную и доступную миллионам» [24, с. 30]. Так же, отчасти раскаиваясь, отчасти защищая лозунг, в одном из номеров «На литературном посту» А. Македонов пишет: «Мы не так понимаем “одемянивание”. “Одемянивание” немислимо без глубокой постоянной работы в социалистическом строи-

⁴ Российская ассоциация пролетарских писателей

⁵ В сентябре 1929 г. на Втором расширенном пленуме правления РАПП в докладе Ю. Либединского «Генеральная задача пролетарской литературы» было объявлено о дискуссии по творческим вопросам и о коллективном поиске формулировки творческого метода пролетарской литературы.

тельстве, без литературного движения масс. Призыв ударников в литературу дает базу настоящего «одемянивания»» [13, с. 35].

Несмотря на неохотное отступление Ассоциации от своего программного лозунга, в выступлениях вапповцев неизбежно набирает обороты его критика. 17 марта 1931 г. на Общемосковском собрании актива МАПП докладчики приходят к выводу, что лозунг «одемянивание» исчерпал себя, что слепое следование ему привело к тому, что молодые писатели больше не вникают в тонкости работы со словом, что они «нашли в Демьяне Бедного легкий пример для подражания» (ОР ИМЛИ РАН. Ф. 158. Оп. 1. Д. 4. Л. 1–79).

К 1932 г. работа РАППа по обучению и воспитанию молодых пролетарских писателей была, наконец, отлажена и дала первые плоды: успешно функционировали литературные кружки на фабриках и заводах, производство литературы низовыми рабочими писателями было поставлено на поток. В исторической перспективе Ассоциация пролетарских писателей исчерпала себя — на пороге стояли новые задачи создания многонациональной советской литературы и объединения разнонациональных писателей Страны советов в единый писательский союз. Ценность национального начала в литературном творчестве повышается, а вапповская программа создания пролетарской литературы как единственной законной представительницы литературы СССР изживала себя, а с ней и лозунг «одемянивание».

На Всесоюзном производственно-критическом совещании РАПП 25 января 1932 г. В. Кирпотин выступал с докладом, в котором отмечал ошибочность лозунга «одемянивание» [10], ибо он больше не отвечает ленинской идее культурной революции. Кирпотин подчеркнул: «В связи с пропагандированием этого лозунга в качестве решающего признака российского пролетариата приводились, несомненно, имеющиеся в нем черты некультурности, отсталости, грязи, обломовщины» [14, с. 10]. Обломовщину критиковал и Ленин, напомнил докладчик, однако Демьян Бедный в своем стихотворении «Слезай с печки» переступил черту и, характеризуя русского рабочего, выставил на первый план его худшие черты. На том же совещании 29 января 1932 г. в докладе Д. Мазнина «О массовой рабочей критике» говорится об ошибочности лозунга «одемянивание» как образовательной и воспитательной программы советского писательства, еще не готового к должной марксистской оценке литературного творчества [15]. В качестве примера он указал на заметки в журнале Западной АПП «Наступление», где начинающие писатели разбирали стихотворение «Слезай с печки» и не нашли в нем ни одного изъяна. Мазнин делает вывод, что этот пример «довольно ярко подчеркивает вредность лозунга одемянивание» [15, с. 5].

Накануне появления Постановления Политбюро ЦК ВКП(б) «О перестройке литературно-художественных организаций» от 23 апреля 1932 г. [20], на производственном совещании поэтов 18–22 апреля 1932 г. руководство РАПП уже открыто констатирует, что лозунг был ошибочным и больше не отвечает актуальной повестке РАППа. «Лозунг “одемянивания”, который мы уже неоднократно подвергали критике на наших страницах, неправилен. Неудачное слово одемянивание неверно выражало требование большевизации пролетарской поэзии. Это требование остается первоочередным и главенствующим на сегодняшний день, распространяясь на все виды поэзии, в том числе и на пролетарскую лирику» [12, с. 3].

Итак, лозунг «одемянивание» был едва ли не самым ранним, самым кратким и самым емким выражением идейно-эстетической программы Ассоциации пролетарских писателей и его представителей — пролетарских критиков. Все перемены в его

интерпретации несли отпечаток актуальной социально-политической ситуации, смены идеологической конъюнктуры, но все время своего существования он оставался своего рода синонимом образовательной, воспитательной, политико-идеологической миссии литературы классовой — пролетарской литературы.

Список литературы

Исследования

- 1 *Добренко Е.* Формовка советского писателя. Социальные и эстетические истоки советской литературной культуры. СПб.: Академический проект, 1999. 557 с.
- 2 *Добренко Е.* Формовка советского читателя. М.: Академический проект, 1997. 321 с.
- 3 *Корниенко Н.В.* «Сказано русским языком...» Андрей Платонов и Михаил Шолохов: Встречи в русской литературе. М.: ИМЛИ РАН, 2003. 533 с.
- 4 *Московская Д.С.* Биография местности в русской литературе эпохи борьбы за новый быт // В поисках новой идеологии: социокультурные аспекты русского литературного процесса 1920–1930-х гг. М.: ИМЛИ РАН, 2010. С. 84–154.
- 5 *Московская Д.С., Бакшаева Н.Ю., Романова О.В.* Массовость и «массовизация» в раннесоветском литературном процессе // *Studia Litterarum*. 2022. Т. 7. № 4. С. 10–33. <https://doi.org/10.22455/2500-4247-2022-7-4-10-33>
- 6 *Московская Д.С., Романова О.В.* Литературные кружки как инструмент строительства пролетарской культуры. 1920–1932 гг. (по документам отдела рукописей ИМЛИ РАН) // *Вестник славянских культур*. 2021. Т. 61. С. 189–198. <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2021-61-189-198>
- 7 Соцреалистический канон: сб. ст. / под общ. ред. Х. Гюнтера и Е. Добренко. СПб.: Академический проект, 2000. 1040 с.

Источники

- 8 Александр Безыменский. Беглые заметки // На посту. 1924. № 1 (5). С. 165–188.
- 9 *Бедный Д.* Плюнуть некогда / рисунки Дени. М.; Л.: Гос. изд-во, 1930. 20 с.
- 10 За ленинизм в литературе // На литературном посту. 1932. № 7. С. 1–5.
- 11 Задача одоумьянивания // На литературном посту. 1931. № 1. С. 23–28.
- 12 К производственному совещанию поэтов РАПП // На литературном посту. 1932. № 10. С. 1–3.
- 13 Как стихи делают сталь // На литературном посту. 1931. № 4. С. 32–35.
- 14 Ленин и литературная критика // На литературном посту. 1932. № 6. С. 1–13.
- 15 О массовой рабочей критике // На литературном посту. 1932. № 8. С. 1–9.
- 16 О рабочем писательстве // На литературном посту. 1926. № 4. С. 3–6.
- 17 Очерки истории русской советской журналистики. 1917–1932. М.: Наука, 1966. 518 с.
- 18 По ту сторону литературных траншей // На посту. 1923. № 1. С. 79–84.
- 19 Под знаком Некрасова // На литературном посту. 1927. № 2. С. 27–29.
- 20 Постановление Политбюро ЦК ВКП(б) «О перестройке литературно-художественных организаций» 23 апреля 1932 г. URL: <http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/USSR/1932.htm> (дата обращения: 08.10.2023).
- 21 Постановление Секретариата ЦК ВКП(б) о фельетонах Демьяна Бедного «Слезай с печки», «Без пощады» 6 декабря 1930 г. URL: http://www.famhist.ru/famhist/sarn_st_po/0010bd2f.htm (дата обращения: 10.10.2023).

- 22 Резолюция ЦК ВКП(б) «О политике партии в художественной литературе». URL:<http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/USSR/1925.htm> (дата обращения: 07.10.2023).
- 23 *Сталин И.В.* Сочинения: в 18 т. М.: Политиздат, 1951. Т. 13. 423 с.
- 24 Творческие пути пролетарской поэзии // На литературном посту. 1931. № 7. С. 28–33.
- 25 *Троцкий Л.Д.* Вопросы быта: эпоха «культурничества» и ее задачи. М.: Красная новь, 1923. 115 с.

© 2024. Daria S. Moskovskaya
Moscow, Russia

© 2024. Olga V. Romanova
Moscow, Russia

THE SLOGAN OF “ODEMYANIVANIE”
AS A PROGRAM FOR THE DEVELOPMENT
OF PROLETARIAN WRITING

Acknowledgements: This work was financially supported by the Russian Science Foundation no. 20-18-00394. Research project “Transcript: Politics and Literature”. The Digital Archive of Literary Organizations of the 1920s-1930s. Available at: <https://rscf.ru/project/20-18-00394/>

Abstract: The slogan of “odemyanivanie”, as a call to proletarian poets to learn from the poet and fable writer, agitator and propagandist D. Bedny was not a short-term campaign of the critics of the Association of Proletarian Writers, responding to the historical moment when the Association was looking for artistic ways to embody a new, properly proletarian content. The slogan of “odemyanivanie” accompanied proletarian critical thought for a whole decade, from 1923 to 1932, each time revealing a new educational, enlightening, ideological and political potential. In this way, Demyan Bedny's experience of working with the word was drawn into the sphere of literary struggle and political order, and the slogan itself changed its reference in response to the political and ideological peculiarities of the current time. From this perspective, the “odemyanivanie” slogan appears as a concentrated expression of the Association's literary policy during the years of its peak as well as in the moment of its decline.

Keywords: Slogan of “Odemyanivanie”, Proletarian Literature, Grassroots Writers, Literary Organisations, Literary Criticism.

Information about the authors:

Daria S. Moskovskaya — DSc in Philology, Chief Researcher, Deputy Director for Scientific Work, Head of the Department of Manuscripts, A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Povarskaya St. 25a, bldg. 1, 121069 Moscow, Russia.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8089-9604>

E-mail: darya-mos@yandex.ru

Olga V. Romanova — Research Associate, the Department of Manuscripts, A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Povarskaya St. 25a,

bldg. 1, 121069 Moscow, Russia.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3684-5331>

E-mail: coatle3303@gmail.com

Received: January 19, 2024

Approved after reviewing: March 04, 2024

Date of publication: June 25, 2024

For citation: Moskovskaya, D.S., Romanova, O.V. “The Slogan of ‘Odemyanivanie’ as a Program for the Development of Proletarian Writing.” *Vestnik slavianskikh kul'tur*, vol. 72, 2024, pp. 167–176. (In Russ.)

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-167-176>

References

- 1 Dobrenko, E. *Formovka sovetskogo pisatel'ia. Sotsial'nye i esteticheskie istoki sovetskoi literaturnoi kul'tury* [*Formation of a Soviet Writer. Social and Aesthetic Sources of the Soviet Literature Culture*]. St. Petersburg, Akademicheskii proekt Publ., 1999. 557 p. (In Russ.)
- 2 Dobrenko, E. *Formovka sovetskogo chitatel'ia* [*Formation of a Soviet Reader*]. Moscow, Akademicheskii proekt Publ., 1997. 321 p. (In Russ.)
- 3 Kornienko, N.V. “Skazano russkim iazykom...” *Andrei Platonov i Mikhail Sholokhov: Vstrechi v russkoi literature* [“Said in the Russian Language...” *Andrei Platonov and Mikhail Sholokhov: Meetings in the Russian Literature*]. Moscow, IWL RAS Publ., 2003. 533 p. (In Russ.)
- 4 Moskovskaia, D.S. “Biografiia mestnosti v russkoi literature epokhi bor'by za novyi byt” [“Locality Biography in the Russian Literature During the Period of the Struggle for a New Life”]. *V poiskakh novoi ideologii: sotsiokul'turnye aspekty russkogo literaturnogo protsessa 1920–1930-kh gg.* [In Search of a New Ideology: Social and Cultural Aspects of the Russian Literature Process of 1920s – 1930s]. Moscow, IWL RAS Publ., 2010, pp. 84–154. (In Russ.)
- 5 Moskovskaia, D.S., Bakshaeva, N.Iu., Romanova, O.V. “Massovost' i ‘massovizatsiia’ v rannesovetskom literaturnom protsesse” [“Mass Character and ‘Massovization’ in the Early Soviet Literary Process”]. *Studia Litterarum*, vol. 7, no. 4, 2022, pp. 10–33. <https://doi.org/10.22455/2500-4247-2022-7-4-10-33> (In Russ.)
- 6 Moskovskaia, D.S., Romanova, O.V. “Literaturnye kruzhki kak instrument stroitel'stva proletarskoi kul'tury. 1920–1932 gg. (po dokumentam otdela rukopisei IMLI RAN)” [“Literary Circles as a Means of Forming Proletarian Culture. 1920–1932 (Based on Documents of Manuscript Department of IWL RAS)”]. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, vol. 61, 2021, pp. 189–198. <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2021-61-189-198> (In Russ.)
- 7 *Sotsrealisticheskii kanon: sbornik statei* [*Canon of Socialist Realism: Collection of Papers*], ed. by H. Gunther, E. Dobrenko. St. Petersburg, Akademicheskii proekt Publ., 2000. 1040 p. (In Russ.)

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-177-187>

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)

© 2024 г. О.В. Богданова
г. Санкт-Петербург, Россия

© 2024 г. Е.А. Власова
г. Санкт-Петербург, Россия

СТРАТЕГИИ ВОСПРИЯТИЯ СТИХОТВОРЕНИЯ ИОСИФА БРОДСКОГО «СТАНСЫ»

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-18-01007,

URL: <https://rscf.ru/project/23-18-01007/>;

Русская христианская гуманитарная академия им. Ф.М. Достоевского.

Аннотация: В статье предлагается анализ знаменитого стихотворения Иосифа Бродского «Стансы (“Ни страны, ни погоста не хочу выбирать...”»), весьма популярного среди поклонников творчества Нобелевского лауреата (1987), но крайне редко оказывающегося предметом литературоведческой рефлексии, преимущественная интерпретация которого — включение в общие обзоры. В работе показано, что текст «Стансов» порождает споры и что практика его восприятия двойственна. Одни исследователи (напр., А. Измайлов) относят стихотворение к любовной лирике — на том основании, что оно исходно представляет собой текст «в альбом» и включает дедикацию подругам автора (Е.В., А.Д.). Другие исследователи (в том числе и авторы данной статьи) анализируют механизм перерастания любовного текста в медитативный, философский и выявляют художественные стратегии, позволяющие перейти на иной (не интимный) уровень восприятия «Стансов» Бродского. Показано, что метафизика пространства, моделируемого Бродским, преодолевает масштаб реальных географических координат строгих улиц-линий Васильевского острова Ленинграда, но открывает многомерность философского вектора-взора лирического героя «Стансов». Сферой присутствия лирического персонажа оказывается не Васильевский остров, но мистико-мифологическая безграничная Вселенная. Контраст всеобщности и частности, беспредельности и конкретики, продемонстрированный Бродским, вносит в повествование напряжение и драматизм, маркирует остроту внутреннего конфликта поэтического сюжета, позволяя преодолеть публичную «нелюбовь» автора к одному из его самых интимных стихотворений.

Ключевые слова: И. Бродский, «Стансы» (1962), лирика любовная и медитативная, фактология и мифология, «петербургский текст».

Информация об авторах:

Ольга Владимировна Богданова — доктор филологических наук, профессор, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена,

наб. реки Мойки, д. 48, 191186 г. Санкт-Петербург, Россия; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф.М. Достоевского, наб. реки Фонтанки, д. 15, 191023 г. Санкт-Петербург, Россия.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6007-7657>

E-mail: olgabogdanova03@mail.ru

Елизавета Алексеевна Власова — доктор филологических наук, старший библиотекарь, Рукописный отдел, Российская национальная библиотека, ул. Садовая, д. 18, 191069 г. Санкт-Петербург, Россия; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф.М. Достоевского, наб. реки Фонтанки, д. 15, 191023 г. Санкт-Петербург, Россия.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5781-7466>

E-mail: kealis@gmail.com

Дата поступления статьи: 07.08.2023

Дата одобрения рецензентами: 21.02.2024

Дата публикации: 25.06.2024

Для цитирования: Богданова О.В., Власова Е.А. Стратегии восприятия стихотворения Иосифа Бродского «Стансы» // Вестник славянских культур. 2024. Т. 72. С. 177–187. <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-177-187>

Стихотворение Иосифа Бродского «Стансы» — одно из самых известных среди ранних лирических произведений поэта. Написанное в 1962 г., оно (или хотя бы первые его строки) известно каждому:

Ни страны, ни погоста
не хочу выбирать.
На Васильевский остров
Я приду умирать [9, т. 1, с. 209].

Звучащие весьма гражданственно и патриотично, строки стихотворения «Стансы», как ни странно, представляли собой «стихи в женский альбом» и действительно были вписаны рукой Бродского в альбом студентки филологического факультета ЛГУ Елены Валихан, в 1960-е гг. проживавшей по адресу: ВО, Среднегаванский пр., д. 1. Об этом пишет А. Измайлов: «Здесь, на Васильевском острове, юного Бродского поддерживали университетские друзья и подруги. <...> В доме на Среднегаванском он ощущал тепло общения, сохранил эту дружескую верность до конца своих дней. Он приходил сюда один, вместе с друзьями с филологического факультета. Он чувствовал себя здесь как дома, читал свои стихи, шутил, выслушивал замечания в адрес прочитанного, писал посвящения в альбомы. В “Стансах”, посвященных Е.В. и А.Д., студенткам филологического факультета, он написал: “Твой фасад темно-синий / я впотьмах не найду, / между выцветших линий / на асфальт упаду”» [5].

Действительно, текст «Стансов» сопровождается посвящением: Е.В. и А.Д., — которое, согласно воспоминаниям Я. Гордина, является монограммами имен Елены Валихан и Али Друзиной. Об отношениях с адресатами послания Я. Гордин рассказывает: «В октябре <1958> мы вернулись с целины. Я, как прошедший армию и превосходивший многих своих однокашников, а тем более однокашниц, по возрасту, был бригадиром. По возвращении я познакомил Иосифа с девушками из своей бригады — Алей Друзиной и Олей Бродович. А через них он, естественно, свел знакомство и с их подругами» [4, с. 16].

Если, по словам Я. Гордина, «Оле <Бродович> посвящена ранняя лирика Иосифа», то «никаких романических отношений с Алей у них не было», «он <Бродский> относился к ней именно с дружеской нежностью» [4, с. 16]. Аля Друзина стала персональным адресатом «исполненного взволнованной нежности» [4, с. 16] «Письма к А.Д.». Другой адресат «Стансов» — Е.В., Елена Валихан — из того же круга друзей (подруг) Иосифа Бродского, ей персонально посвящена одна из глав «Петербургского романа» (глава 6).

Атмосферу времени написания стихотворения «Стансы» воспроизводит Л.Г. Морозова (Кондратьева), представительница того же круга знакомых филологического факультета ЛГУ: «Начиная с первого курса с нами много времени проводил Иосиф Бродский, а также его друзья. Ося был радушно принят всей нашей студенческой группой, многим он посвящал свои стихи. <...> Мы были очень по-семейному дружны, <...> весело смеялись, когда слышали непосредственные высказывания и суждения юного Бродского, относясь к нему как к брату, другу. И спустя годы эти далекие и нежные воспоминания о студенческих годах сохраняют искренность человеческих отношений, и строки стихотворений Оси, которые он дарил нам, девочкам, на листках, украшенных собственными виньетками» (цит. по: [5]).

Если принять буквально «нежные воспоминания» о рубеже 1950-х – 1960-х, то альбомные «Стансы» раннего Бродского должны быть квалифицированы как элегическое послание, как некая юношеская (отчасти игровая) поза прощания лирического героя и его мистического (метафорического) ухода. Тогда строки «Стансов» должны восприниматься в субъективно-личностном ключе, в традиции альбомных дедикаций, не претендующих на поэтическую глубину.

Строки первой строфы:

Твой фасад темно-синий
Я впотьмах не найду [9, т. 1, с. 209]

— могут прочитываться как непосредственная апелляция к адресату послания. Эпитет «твой» — атрибутируется как принадлежность той самой N-героини, которая проживала за темно-синим фасадом дома на Васильевском острове. «Выцветшие линии» [9, т. 1, с. 209] — те самые линии-улицы (в частности вблизи 26-й и 27-й линий ВО), которыми еще при Петре I был четко расчерчен план островного пространства. И тогда все три строфы «Стансов» — внутренний монолог лирического героя, обращенный к предмету поклонения, последние слова его прощания и драма грядущего расставания юных сердец. Именно так и воспринимает «Стансы» А. Измайлов, изыскивая точные топографические примеры (в том числе домовый адрес) проживавших здесь подруг Бродского [5].

Однако вряд ли стихотворение Бродского может быть ограничено этими лирическими рамками — его поэтическая семантика много шире и глубже. По справедливому утверждению А. Ранчина, у Бродского «даже когда в стихотворение включена деталь, имеющая точный адрес, эта реалья становится предметом метафизического абстрагирования» [7, с. 153]. Такого рода суждения могут быть приложимы и к «Стансам».

Друзья Бродского (прежде всего Л. Лосев [6, с. 37–59]) нередко повторяют, что стихотворение «Стансы» поэт не любил, упоминание о нем будто бы вызывало в авторе неизменную и нескрываемую досаду.

Я. Гордин вспоминает эпизод, когда «во время одного из интервью Иосифа спросили — кому посвящено одно из самых известных его ранних стихотворений “Стансы”».

Он <Бродский> ответил, что не помнит. По какой-то причине ему не хотелось называть имена, хотя ни Лену Валихан, ни Алю Друзину <...> он, разумеется, забыть не мог» [4, с. 16].

Кажется, будто Бродский сознательно уходил от разговора о «Стансах».

Между тем, по мысли Бродского, «восприятие — вот что делает действительность значимой» [9, т. 5, с. 112]. Добавим, не только действительность, но и текст, стихотворение, поэтические интенции. Представляется, что «досаду» в Бродском — применительно к «Стансам» — вызывал не сам текст стихотворения и не его поэтическая контентность, но характер его *восприятия*.

С одной стороны, слишком прямая связь с адресатами послания, конкретизация деталей перитекста, расшифровка угаданных имен уплощали восприятие строк, превращали стих в «старомодное» альбомное любовное послание, тогда как семантика «Стансов» много глубже.

С другой стороны, иная тенденция — выпрямление текста и сведение всего его смысла к первым четырем строкам, звучащим (около-)декларативным заявлением, тоже не могло не породить неприятие поэта: Бродский — не Маяковский, его поэзия чужда лозунговости, публицистичности, «крылатой» афористичности. Иными словами, у поэта были причины, по которым он старался уйти от открытого разговора о «Стансах».

Между тем согласиться, что Бродский «не любил» это раннее стихотворение, вряд ли возможно. Уже будучи в эмиграции, поэт неоднократно включал его в свои публичные выступления — однако, заметим, что «Стансы» репрезентировались им не как «любовная лирика», но как «стихи о городе». При таком ракурсе восприятия перитекстуальный элемент — посвящение Е.В. и А.Д. — утрачивает локализующую семантику любовного послания, но становится указанием на хронотопическую (время и место) константу, маркирующую (эпи)центр городского пространства Петербурга-Петрограда-Ленинграда. Как известно, и стихи Бродского, и его очеркистика относят этот центр именно к Васильевскому острову.

Из эссе «Полторы комнаты»: «Отец <...> был офицером, заведующим фотолабораторией Военно-морского музея, расположенного в самом прекрасном во всем городе здании. А значит, и во всей империи. То было здание бывшей фондовой биржи: сооружение несравненно более греческое, чем любой Парфенон, и к тому же куда удачней расположенное — на стрелке Васильевского острова, врезавшейся в Неву в самом ее широком месте...» [9, т. 5, с. 328].

Другими словами, скрытый от посторонних субъективно-личностный пафос «альбомного стиха» отходит на периферию текста, и на передний план выдвигается субстанциальный ракурс восприятия — «Стансы» как диалог с городом, более абстрактный, но емкий. И этот диалог позволяет осмыслить причастность-принадлежность «Стансов» к традиционному «петербургскому тексту».

Как известно, в определении В. Топорова, авторитетного теоретика (и основоположника) концептологии «петербургского текста» [8], доминантой метасферы «петербургского текста» является его мистическая составляющая, апелляция к инобытийным пространствам, ориентация на субстанциальные ракурсы миропонимания. Именно эти аспекты и эксплицирует «городской» текст Бродского.

Метафизика пространства, моделируемого Бродским, начинает формироваться с первых строк, особенно если учесть, что знаменитые строки «Ни страны, ни погоста / не хочу выбирать. / На Васильевский остров / я приду умирать» пишет молодой человек

всего 22-х лет от роду. Тема смерти открывает стихотворение и пронизывает все три его строфы, формируя стержневую ось поэтического восприятия. Мотив не любовного прощания, но прощания с жизнью порождает трагедийную энергию стиха, заставляя все последующие строки текста воспринимать в тональности этой доминантной ноты.

Обращает на себя внимание оборот «ни страны, ни погоста...» — лирический герой стихотворения числит себя не в узком локусе (пусть и великого) города, но в пространстве между множественными странами и погостами, по внутреннему ощущению лирического героя — мыслит *везде*, в любой географической (и мистической) точке Вселенной, уже в первых двух строках преодолевая ограниченные рамки любовного послания. Как демонстрирует текст, последняя остановка лирического героя возможна в любой точке мироздания.

Вселенский масштаб мироощущения лирического персонажа выводит его за пределы конкретного я-героя, но репрезентирует как представителя многосубъектного мира, не конкретного «я», но одного из множественных «я» всего человечества, возводит его до органичной части любой нации и народа, любой территории и страны. Лирический герой Бродского уже в первом четверостишии первой строфы достигает, с одной стороны, статуса уникальности, с другой — типичности и универсальности. Лирический персонаж перерастает границы индивидуальной (и индивидуализированной) поэтической личности, но поднимается на уровень надличностный, над(все)мирный.

Масштаб пространственных координат, изначально заданных Бродским, перемещает стихотворение за пределы интимной любовной лирики, открывая простор философской многомерности «Стансов». Между тем при всем размахе сферы присутствия лирического героя центром не города, но Вселенной для поэтического (все)героя Бродского становится точно обозначенный, поименованный в тексте Васильевский остров. Контраст всеобщности и частности, беспредельности и конкретики (Вселенная ↔ Васильевский остров) вносит в повествование напряжение и драматизм, маркирует исходную остроту внутреннего конфликта лирического «сюжета».

В поэтическом пространстве стиха Бродского конкретика адреса (Среднегаванский, д. 1) вытесняется (замещается) городским «адресом» — стрелка Васильевского острова, с профилем колоннады исторического здания Биржи. Голубовато-серый фасад Биржи «впотьмах» видится «темно-синим», позади него прочерчивается геометрия «выцветших линий», неосуществленных петровских улиц-каналов.

Поэтика стихотворения Бродского — конкретного по своей адресации и фактографичного по реальной ситуации — смещает восприятие текста из пространства личного и субъективного в сферу *безличную* и мистическую. Индивидуально-личностные интенции заслоняются надличностными, возводя «частный случай» в ранг всеобщности. Внутренний монолог лирического героя слышится отчетливо обращенным не к адресатам послания, но к городу, с которым персонаж вступает в односторонний диалог. Молчание города (= Вселенной) величаво и «равнодушно» [9, т. 1, с. 209], т. е. а priori драматично, если не трагично.

Жанровая форма стансов, диктующая смысловую завершенность и замкнутость каждой строфы, отделяет первые две терцины от последующего текста и актуализирует особую субъектно-личностную связь: герой — город. Лирический персонаж к городу, далеко простирающемуся вокруг эпицентрального Васильевского острова, обращается «на ты» («*твой*»), тем самым акцентируя близость субъекта и объекта, актуализируя давность их знакомства и приятельства. Лирический герой в первой (как и в двух

последующих строфах) неизменно апеллирует к городу от собственного имени, что отражается в грамматических формах глаголов и использованного местоимения: «не хочу» (1 строфа) — перволичная форма глагола; «услышу я голос» (2 строфа) — местоимение 1 лица и перволичная форма глагола, «увидю» (3 строфа) — снова глагол будущего времени в форме 1 лица ед. ч. Отсутствие официоза в обращении к городу (вслед за Пушкиным: «Люблю тебя, Петра творенье...») стилистически допустимо встраивает стихотворение Бродского в традицию «петербургского текста».

Троекратное использование отрицательных частиц не / ни («ни страны», «ни погоста», «не хочу») обеспечивает экспликацию приема «утверждения через отрицание», придающего первой строфе стихотворения напряженный, почти клятвенный оттенок. Лирический герой фактически (парафрастически) признается в любви — но не некой героине, а городу, малой точке в огромном пространстве, тем самым драматизируя и обостряя связь, которая неизбежно и трагически будет (должна быть) прервана смертью. Поэтическая звукопись, опирающаяся на аллитерированные сонорные *н* и *м* и ассонансные *и* и *а*, придает строкам Бродского фонетический и фонематический синтез, придающий пронзительность передачи смысла вечного прощания (*у-м-и-р-а-н-и-я[й-а]*). Рифмические пары «синий / линий», «остров / погост», «выбирать / умирать» дополняют и усиливают воздействие звукописи. В итоге первая строфа «Стансов» объективирует трагический смысл неизбежного расставания-ухода, а конкретика локализации на Васильевском острове эксплицирует глубинно-преданное чувство любви к единственному в безграничном мире стран и погостов месту, которое «жгуче» близко лирическому герою.

Вторая строфа «Стансов» выписана, с одной стороны, более конкретно и «прозаично», едва ли не в деталях воссоздавая городские картинку-пейзажи Васильевского острова, с другой стороны, она (в отличие от первой строфы) ощутимо наделена более смягченной лексикой (не друг, но «дружок» [9, т. 1, с. 209]) и подчеркнута аккумуляцией фонетически открытого ударного «о» («дружок», «снежок», «голос» и др.).

Во второй — жанрово самостоятельной — строфе происходит смена поэтического субъекта: на переднем плане оказывается не лирическое я героя, но образ покидающей тело души, «поспешающей» во тьму» [9, т. 1, с. 209].

И душа, неустанно
поспешая во тьму,
промелькнет над мостами
в петроградском дыму,
и апрельская морось,
под затылком снежок,
и услышу я голос:
— до свиданья, дружок! [9, т. 1, с. 209]

Окружающий мир обретает картинно-пейзажную и одновременно субъективно-визуализированную предметность и узнаваемость. Угол восприятия меняется: летящая над городом, над островом, над Невой душа способна охватить одновременно ночную городскую «тьму», «петроградский дым», «апрельскую морось», «мосты» (мн. ч.). Иллюзия полета души создается сменой ракурса: в различимом фокусе восприятия оказывается не отдельный фасад (дома на Среднегаванском или Биржи на стрелке), но мелькающие мосты («промелькнет над мостами» [9, т. 1, с. 209]), где форма множественного числа существительного семантически актуальна.

Особым образом в визуальный мир второй строфы стиха входит не выписанный словесно, но подтекстово контурирующийся (=едва проступающий) образ реки — с высоты полета души могут быть видны повисающие над большой Невой и Малой Невкой петроградские мосты. Между тем в мистическом (все)пространстве прощания-ухода *река* в стихотворении — далеко не только Нева, но и — в метафорическом плане — Стикс или Лета, на другой берег которой (которых) устремляется душа в Аиде. Синяя тьма Петербурга-Петрограда, дым-туман над рекой, морось и холод непогоды пробуждают узнаваемые мистические архетипы — в том числе подземное царство мертвых, принимающее души покидающих землю людей. Петербург и «петербургский текст» невольно включаются у Бродского в систему общечеловеческих иллюзий и аллюзий, позволяя поэтически преодолеть ограниченность конкретного локуса-полиса. Эсхатология «петербургского мифа» начинает ощущаться рядом с образом лирического героя «Стансов», обнаруживая свои отражения в пейзажно-мистическом облике города.

Если в первой строфе звучал голос только лирического героя, то во второй строфе его сменяет «неатрибутированный» голос: «— до свиданья, дружок» [9, т. 1, с. 209], который может быть сочтен ответной репликой олицетворенного (антропологизированного) по законам «петербургского текста» города [см. об этом: 8], к которому ранее был обращен монолог лирического персонажа, или прощальными словами души, удаляющейся во тьму. Бродский не уточняет «личностную» принадлежность слов-прощания, но в любом случае обращение «до свиданья» (не прощай) и «дружок» (с уменьшительно-ласкательным суффиксом) служит выражением как легкости расставания для города, у которого, надо полагать, множество подобных «дружков», так и отражением не-трагичности ухода для самой души (конститутивная черта художественной философии Бродского [1, 2, 4]). Однако, учитывая то обстоятельство, что героиней второй строфы оказывается *душа*, то логично именно за ней закрепить реплику «— до свиданья, дружок». При этом «безличность» прощания сознательно сохраняется Бродским — она понадобится ему в третьей строфе.

Облегченность прощальной фразы «до свиданья, дружок» тем не менее не снимает *трагизма* ухода (в целом — мироощущения) лирического героя: контраст между конечностью жизни и легкостью прощания удерживает стихотворение в силовых линиях антитестичности человеческого существования — земного и внеземного, сущего и надбытийного, реального и мистического. Конфликтность первой строфы инкорпорируется с конфронтированностью второй.

Наконец, система *градуированного* построения стиха приводит к третьему типу героя (героев). Если первая строфа была выражением космического взаимодействия лирического персонажа и города (лирического героя и Вселенной), если вторая строфа сужала пространство до пары «герой — душа», то третья строфа оказывается самой «локальной», живой и даже (в определенной мере) обывоченной.

И увижу две жизни
далеко за рекой,
к равнодушной отчизне
прижимаясь щекой,
— словно девочки-сестры
из непрожитых лет,
выбегая на остров,
машут мальчику вслед [9, т. 1, с. 209].

В «повествовательном» пласте стиха появляются образы девочек-сестер, которые заключены в свой собственный мини-сюжет: живут где-то на Васильевском острове, выбегают на берег Невы и «машут мальчику вслед» [9, т. 1, с. 209].

Образы девочек-сестер никак (кроме как через посвящение) (ИМЕННО ТАК, прошу сохранить в таком виде) не связаны с внутренним повествовательным сюжетом героя, но именно аббревиатуры Е.В. и А.Д. обеспечивают кольцевое обрамление стиха, придают стихотворному тексту завершенность и замкнутость.

Видение девочек-сестер возникает в тексте сразу после слов «до свиданья, дружок», стилистически (и отчасти семантически) позволяя сблизить сюжетные нити героя и героинь. Юным «сестрам» словно бы доступно разглядеть абрис удаляющейся души лирического героя, и именно ей (ему) они машут вслед. Ранее отмеченная намеренная «обезличенность» реплики «до свиданья, дружок» позволяет (в условной мере) передоверить восклицание девочкам-сестрам, прощающимся с мальчиком. Конкретика «фактологической» точности преодолевается Бродским и здесь.

Однако разноуровневое пересечение сюжетных линий в еще большей мере акцентирует контрасты бытия, отраженные в стихе: жизнь девочек («две жизни» [9, т. 1, с. 209]) ↔ смерть героя, «непрожитые лета» (будущее для девочек ↔ отсутствие будущего для центрального персонажа), жизнеутверждение и молодость одних ↔ «равнодушие» отчизны в отношении к другому¹. «Сюжетное» сближение только подчеркивает разность (жизней, судеб, мироощущения) героев, тем самым усиливая представление об особости и необычности лирического персонажа (*alter ego* автора).

Кольцевая композиция, первоначально обеспеченная инициалами двух девочек в дедикации и поддержанная мини-сюжетом «девочек-сестер» в третьей строфе, в финале стихотворного текста неизбежно возвращает к зачинным строкам стихотворения, заставляя довериться клятвенному признанию *исключительного* героя и признать *исключительность* его бытийных обстоятельств. Лиризованный субъективированный подсюжет третьей строфы («девочки-сестры») контрастирует по жизненной (живительной) силе с первой провидчески-пророческой строфой, осложняя восприятие взаимоотношений героя и Вселенной, актуализируя экзистенциальную аксиологию «Стансов», но и в этом (контр)контексте — одновременно — эксплицируя и акцентируя «смертную» связь героя (и, как аксиома, автора) с городом на Неве.

Таким образом, кажется, еще не сложное в поэтическом оформлении раннее стихотворение Бродского «Стансы» в значительной степени зависит от *восприятия* — перерастает границы «альбомной лирики», из разряда любовной лирики переходит в разряд философской (медитативной) (именно так. Вся статья посвящена именно этому. Прошу сохранить), обретая авторитетность хрестоматийного текста, точно и сущностно репрезентирующего поэта, остававшегося глубоко и искренне преданным городу (= «равнодушной отчизне») в продолжении всей его жизни (см. об этом: [1, 2]). Смена пространства (поэтической категории, конститутивно важной в художественной философии Бродского) не повлияла на смену приоритетов — любовь к городу и преданность ему подкреплялись настойчивой верностью географическим координатам Петербурга-Петрограда-Ленинграда (напомним о клятве Бродского при отъезде из страны посетить все города, расположенные на петербургских параллели и меридиане), неизменным поиском черт родного города как в американском Массачусетсе, так и в итальянской Венеции (и даже в османском Стамбуле [9, т. 5, с. 54–11, 281–315]). Реальность эмигра-

¹ Несмотря на юный возраст Бродского к весне (апрель) 1962 г. ему уже довелось испытать на себе «равнодушие» отчизны: 29 января 1962 г. Бродский был арестован в связи с делом А. Уманского и О. Шахматова и несколько дней провел во внутренней тюрьме КГБ на Шпалерной.

ции, которая имела место десять лет спустя после написания стихотворения «Стансы», лишь приумножила мистический смысл в поэтическом тексте гения.

Стихотворение «Стансы» подтверждают публицистически (эссеистически) выраженную Бродским мысль о том, что «петербургский текст» русской литературы «сравнился с действительностью до такой степени, что, когда теперь думаешь о Санкт-Петербурге, невозможно отличить выдуманное от доподлинно существовавшего» [9, т. 5, с. 61–62]. В этом плане, на наш взгляд, права А. Волчина, которая утверждает: «Иосифа Бродского по праву называют “петербургским” поэтом. Действительно <...> для Бродского Петербург не только объект изображения, место развертывания лирического сюжета, но и контекст, необходимый для понимания его поэзии. Произведения Бродского насыщены петербургскими реалиями, петербургской символикой и сама судьба его — судьба поэта — стала фактически частью петербургского мифа. Таким образом, русскоязычный читатель безусловно воспринимает произведения Бродского — и в первую очередь стихотворения, посвященные родному городу поэта (а таких немало) — как часть Петербургского текста, что обогащает и в то же время делает доступной их смысловую структуру» [3, с. 258].

«Альбомное» стихотворение талантливого Бродского оказалось способным преодолеть границы любовной лирики и подняться до уровня философского, мировоззренческого.

Список литературы

Исследования

- 1 *Богданова О.В.* «Петербургский подтекст» Иосифа Бродского. СПб.: Изд-во Филологического ф-та Санкт-Петербургского государственного ун-та, 2012. Серия: «Литературные направления и течения». Вып. 56. 26 с.
- 2 *Богданова О.В.* Петербург и Венеция в поэтическом тексте Иосифа Бродского // *Городской текст в английской и других европейских литературах: сб. ст. по мат. Междунар. конф. российской ассоциации преподавателей английской литературы.* Н. Новгород: Изд-во Мининского ун-та, 2019. С. 152–157.
- 3 *Волчина А.С.* Петербург / Leningrad: «свое» и «чужое» в англоязычном творчестве поэта // *Иосиф Бродский: проблемы поэтики: сб. науч. тр. и мат. / ред. А.Г. Степанов, И.В. Фоменко, С.Ю. Артемова.* М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 256–259.
- 4 *Гордин Я.* Рыцарь и смерть, или Жизнь как замысел. О судьбе Иосифа Бродского. 2-е изд., испр. М.: Время, 2010. 256 с.
- 5 *Измайлов А.* «Я сын фотографа...» — писал Иосиф Бродский // *Нева.* 2010. № 5. С. 224–232. URL: <https://dlib.eastview.com/browse/doc/22003260> (дата обращения: 01.08.2023).
- 6 *Лосев Л.* Юношеские стихи Бродского // *Лосев Л. Иосиф Бродский. Опыт литературной биографии.* 3-е изд., испр. М.: Молодая гвардия, 2008. 447 с.
- 7 *Ранчин А.* Этюды о двух городах: Петербург и Венеция в поэзии Иосифа Бродского // *Новый мир.* 2016. № 5. С. 150–168.
- 8 *Топоров В.Н.* Петербургский текст русской литературы: избранные труды. СПб.: Искусство-СПБ, 2003. 614 с.

Источники

- 9 *Бродский И.* Сочинения Иосифа Бродского: в 7 т. 2-е изд. СПб.: Пушкинский фонд, 1997. Т. 1. 304 с. СПб.: Пушкинский фонд, 1999. Т. 5. 376 с.

© 2024. Olga V. Bogdanova
St. Petersburg, Russia

© 2024. Elizaveta A. Vlasova
St. Petersburg, Russia

**STRATEGIES FOR PERCEIVING A POEM
BY JOSEPH BRODSKY “STANZAS”**

Acknowledgements: The study was supported by a grant from the Russian Science Foundation no. 23-18-01007, Available at: <https://rscf.ru/en/project/23-18-01007/>; Russian Christian Academy for Humanities.

Abstract: The paper offers an analysis of the famous poem by Joseph Brodsky “Stanzas (‘I don’t want to choose a country or a churchyard...’)”, which is very popular among fans of the Nobel Laureate’s work (1987), but very rarely turns out to be the subject of literary reflection, predominant interpretation of which is inclusion in general reviews. The study shows that the text of “Stanzas” generates controversy and that the practice of its perception is dual. Some researchers (e. g., A. Izmailov) refer the poem to love lyrics — on the grounds that it initially represents a text “in an album” and includes a dedication to the author’s girl-friends (E.V., A.D.). Other researchers (including the authors of this article) analyze the mechanism of the love text growing into a meditative, philosophical one and identify artistic strategies that allow moving to a different (not intimate) level of perception of Brodsky’s “Stanzas”. The authors show that the metaphysics of the space modeled by Brodsky overcomes the scale of the real geographical coordinates of the strict streets-lines of Vasilyevsky Island of Leningrad, but reveals the multidimensionality of the philosophical vector-gaze of the lyrical hero of “Stanzas”. The sphere of the lyrical character’s presence is not Vasilyevsky Island, but the mystical and mythological boundless Universe. The contrast of universality and particularity, boundlessness and concreteness, demonstrated by Brodsky, introduces tension and drama into the narrative, marks the acuteness of the internal conflict of the poetic plot, allowing to overcome the author’s public “dislike” for one of his most intimate poems.

Keywords: I. Brodsky, “Stanzas” (1962), Love and Meditative Lyrics, Factual and Mythology, “Petersburg Text”.

Information about the authors:

Olga V. Bogdanova — DSc in Philology, Professor, A.I. Herzen Russian State Pedagogical University, Moika River Emb. 48, 191186 St. Petersburg, Russia; Russian Christian Academy for Humanities, Fontanka River Emb. 15, 191023 St. Petersburg, Russia.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6007-7657>

E-mail: olgabogdanova03@mail.ru

Elizaveta A. Vlasova — DSc in Philology, Senior Librarian of the Manuscript Department of the Russian National Library, Sadovaya St. 18, 191069 St. Petersburg, Russia; Russian Christian Academy for Humanities, Fontanka River Emb. 15, 191023 St. Petersburg, Russia.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5781-7466>

E-mail: kealis@gmail.com

Received: August 7, 2023

Approved after reviewing: February 21, 2024

Date of publication: June 25, 2024

For citation: Bogdanova, O.V., Vlasova, E.A. “Strategies for Perceiving a Poem by Joseph Brodsky ‘Stanzas’.” *Vestnik slavianskikh kul'tur*, vol. 72, 2024, pp. 177–187. (In Russ.) <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-177-187>

References

- 1 Bogdanova, O.V. “*Peterburgskii podtekst*” *Iosifa Brodskogo* [“*Petersburg Subtext*” by Joseph Brodsky]. St. Petersburg, Faculty of Philology of St. Petersburg State University Publ., 2012. Vol. 56. 26 p. Series: “Literaturnye napravleniia i techeniia” [“Literary trends”]. (In Russ.)
- 2 Bogdanova, O.V. “Peterburg i Venetsiia v poeticheskom tekste Iosifa Brodskogo” [“St. Petersburg and Venice in the Poetic Text of Joseph Brodsky”]. *Gorodskoi tekst v angliiskoi i drugikh evropeiskikh literaturakh: sbornik stateti po materialam Mezhdunarodnoi konferentsii rossiiskoi assotsiatsii prepodavatelei angliiskoi literatury* [Urban Text in English and other European Literatures: Collection of Proceedings by International Conference of the Russian Association of Teachers of English Literature]. Nizhny Novgorod, Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University Publ., 2019, pp. 152–157. (In Russ.)
- 3 Volchina, A.S. “Peterburg / Leningrad: ‘svoe’ i ‘chuzhoe’ v angloiazыchnom tvorchestve poeta” [“Petersburg / Leningrad: ‘Your Own’ and ‘Someone Else’s’ in the English-language Work of the Poet”]. *Iosif Brodskii: problemy poetiki: sbornik nauchnykh trudov i materialov* [Joseph Brodsky: Issues of Poetics: a Collection of Scientific Papers and Materials], ed. by A.G. Stepanov, I.V. Fomenko, S.Iu. Artemova. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2012, pp. 256–259. (In Russ.)
- 4 Gordin, Ia. *Rytsar’ i smert’, ili Zhizn’ kak zamysel. O sud’be Iosifa Brodskogo* [The Knight and Death, or Life as a Plan. About the Fate of Joseph Brodsky]. 2nd ed., corr. Moscow, Vremia Publ., 2010. 256 p. (In Russ.)
- 5 Izmailov, A. “‘Ia syn fotografa...’ — pisal Iosif Brodskii” [“‘I am the Son of a Photographer...’ — Wrote Joseph Brodsky”]. *Neva*, no. 5, 2010, pp. 224–232 Available at: <https://dlib.eastview.com/browse/doc/22003260> (Accessed 1 August 2023). (In Russ.)
- 6 Losev, L. “Iunosheskie stikhi Brodskogo” [“Brodsky’s Youthful Poems”]. Losev, L. *Iosif Brodskii. Opyt literaturnoi biografii* [Joseph Brodsky. The Experience of Literary Biography]. 3rd ed., corr. Moscow, Molodaia gvardiia Publ., 2008. 447 p. (In Russ.)
- 7 Ranchin, A. “Etiud o dvukh gorodakh: Peterburg i Venetsiia v poezii Iosifa Brodskogo” [“A Study about Two Cities: St. Petersburg and Venice in the Poetry of Joseph Brodsky”]. *Novyi mir*, no 5, 2016, pp. 150–168. (In Russ.)
- 8 Toporov, V.N. *Peterburgskii tekst russkoi literatury: izbrannye trudy* [The Petersburg Text of Russian Literature: Selected Works]. St. Petersburg: Iskusstvo-SPB Publ., 2003. 614 p. (In Russ.)

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-188-197>

УДК 80.

ББК 83.3(2).

Научная статья / Research article



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

© 2024 г. Е.А. Осипова
г. Москва, Россия

ГЕРОИЧЕСКИЙ ОБРАЗ ЧЕРНОГОРИИ В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ НАЧАЛА XIX В.

Аннотация: В статье рассматриваются первые литературные и научные отклики о сербах, появившиеся в русской периодике, воспоминаниях и путевых заметках в начале — первой четверти XIX в. Значительная часть этих материалов касалась Черногории — наиболее экзотическому сербскому краю, известному своей борьбой против турок. Основным побудительным мотивом в описании сербов Черногории стал интерес русских авторов к народной поэзии и патриархальным нравам единоверных с Россией славян, восхищавших путешественников своей воинской доблестью и героической борьбой против турок. Примечательны слова русского офицера, писателя В.Б. Броневского, который в составе эскадры вице-адмирала Д.Н. Сенявина участвовал в боевых операциях русского флота на Средиземном море. Говоря о своем желании рассказать о жизни и нравах сербов, он пишет о них как о народе «по происхождению и вере, столь к нам близкого, а по преданности, любви и усердию к России, тем более достойного внимания моих соотечественников».

Особенности такого рода материалов состоит в том, что описание исторических и культурных реалий, упоминание тех или иных названий и имен даны в соответствии с общим уровнем научного знания о зарубежных славянах в указанный период. По этой причине встречаются терминологические расхождения, неточности в датах и названиях. Между тем упомянутые работы и воспоминания русских ученых и литераторов положили начало более основательному изучению славянства, которое началось в России в последующие десятилетия.

Ключевые слова: сербы, Черногория, путевые заметки, Вук Караджич, сербская народная поэзия, героизм.

Информация об авторе: Елена Аркадьевна Осипова — кандидат филологических наук. Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук, ул. Поварская, д. 25а, стр. 1, 121069 г. Москва, Россия.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2626-3848>

E-mail: osipovv@rambler.ru

Дата поступления статьи: 31.05.2023

Дата одобрения рецензентами: 20.04.2024

Дата публикации: 25.06.2024

Для цитирования: Осипова Е.А. Героический образ Черногории в русской литературе начала XIX в. // Вестник славянских культур. 2024. Т. 72. С. 188–197.

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-188-197>

Первые сведения о сербах, их культуре и истории в начале XIX столетия были еще достаточно отрывочны и не вполне достоверны. Они проникали в Россию благодаря отдельным русским общественным и культурным деятелям, а также военным, которые, посещая сербские земли, оставляли любопытные по содержанию отчеты, письма и записки, послужившие немаловажным источником новых знаний о балканских славянах, не лишённые, правда, некоторых неточностей. В этих же материалах можно также найти упоминания о сербской эпической поэзии, по-видимому, заинтересовавшей русских путешественников и особенно ученых.

Одним из самых первых материалов на данную тему явился очерк «Жители области Монтенегро или Черногорцы» [5, с. 240–249], опубликованный писателем и фольклористом М.Н. Макаровым (1789–1847) в 1805 г. в журнале «Вестник Европы», по всей видимости, заимствованный из какого-то иностранного периодического издания. В очерке говорится о «немногочисленной нации Черногорцев» [5, с. 242], что можно объяснить еще недостаточными знаниями о южных славянах вообще и о сербах, в частности: выделение черногорцев в отдельную нацию ошибочно, поскольку они суть те же сербы, проживающие в Черногории и представляющие собой неотъемлемую и наиболее героическую часть сербского народа. Остальные же оценки и характеристики весьма точно передают обычаи и нравы этого древнего сербского края: «Черногорцы, будучи дики и суровы как окружающая их натура, отличаются силой и крепостью тела, не боятся перемен воздушных и презирают всякие опасности; они с твердостью и постоянством переносят все трудности и неудобства жизни, и с беспримерной решительностью преодолевают встречающиеся препятствия» [5, с. 241].

Несомненно, эпический дух отразился и в народных песнях, «по наследству доставшихся от праотцев» [5, с. 242–243], «весьма похожих на песни Русские, и оканчивающихся, подобно сим, нежными, мелодическими тонами» [5, с. 243]. Возможно, это одно из самых первых упоминаний в русской литературе произведений сербского героического эпоса, почти за десять лет до публикаций первого сборника сербских народных песен Вука Стефановича Караджича.

Основной темой очерка стала битва, произошедшая 22 сентября 1800 г., когда турецкий паша, собрав многочисленное войско, намеревался жестоко покарать непокорных черногорцев с тем, чтобы совсем их уничтожить. Однако, как следует из повествования, благодаря своему героизму и находчивости им удалось выгодно для себя использовать потаенные места в горах, пещеры и подкопы, заполнив их порохом и соорудив там военные укрепления, так что их немногочисленное войско наголову разгромило турецкую армию, насчитывавшую более семидесяти тысяч человек:

Более 26000 Оттоманов лишились жизни; замешательство было столь велико, что на другой день после бегства Али едва мог собрать 4000 воинов; а к довершению посрамления, Черногорцы, ободрясь своей победою, погнались за Пашой в долины Албанские и принудили его уйти в Эпир [5, с. 248–249].

Источником подобного мужества для черногорцев была православная вера и пример их митрополита и правителя Черногории Петра I Петровича Негоша (1748–1830), впоследствии прославленного в лике святых под именем святителя Петра Цетинского:

Сам Митрополит находился там, где большая была опасность. Держа в левой руке крест, а в правой меч, он громким голосом ободрял своих единоплеменцев к битве, и восстанавливал порядок, где иступленные Турки нарушали оный на некоторое время [5, с. 246].

Заслуживает внимания и книга «Путешествие в Молдавию, Валахию и Сербию» (1810) Д.Н. Бантыш-Каменского, посетившего Сербию вскоре после Первого сербского восстания (1804–1813). Как пишет в предисловии сам автор, «нет еще ни на иностранном, ни на отечественном нашем языке путешествия в Сербию, хотя страна сия и делалась ныне любопытной по делам политическим» [1, с. 3]. В ней содержатся первые упоминания о Карагеоргии, герое-предводителе Восстания, о котором Д.Н. Бантыш-Каменский некритично сообщал не только некоторые общеизвестные факты, но и явные домыслы, связанные с его именем, поскольку он уже при жизни стал полупоэтичным персонажем. Впоследствии на эти сведения опирался А.С. Пушкин, создавая образ Карагеоргия в своем поэтическом цикле «Песни западных славян» (1835).

Интересный отзыв о сербах Черногории был опубликован в 1817 г. в журнале «Вестник Европы». Он принадлежал майору Егору Мартыновичу Маркову, в начале века сражавшемуся вместе с сербами против Наполеона и посетившему некоторые сербские земли, в частности Далмацию и Черногорию. Об этом становится известно из письма его друга, уже упомянутого нами писателя М.Н. Макарова к редактору журнала «Вестник Европы» М.Т. Каченовскому. Предваряя публикацию Е.М. Маркова, автор письма сообщает, что пока его друг «не мог сообщить мне главного из моего обещания вам, именно: Черногорских, или Славянских песен; но я надеюсь, что при свидании моем с ним он не откажет мне продиктовать одну, или две» [11, с. 72] и призывает всех, имевших общение с тамошними славянами, сообщать широкой общественности что-либо, заслуживающее интереса, но доселе неизвестное. Ниже приводится отрывок из письма самого Е.М. Маркова от 2 мая 1817 г., где содержатся краткие, но очень емкие характеристики черногорцев, вызвавших у него восхищение своей храбростью, эпической простотой, добротой и благородством:

Черногорцы страстно преданы своей отчизне; они видят и знают только одни свои горы, любят их всего более на свете, — умереть за них почитают первым благом [10, с. 73].

Желая в каком-нибудь периодическом издании «видеть статью о Черногорцах» [10, с. 73], Е.М. Марков говорит, что и сам «...если б мог написать так, чтоб меня поняли, написал бы о них целую книгу» [10, с. 73].

Во время своего пребывания в Черногории Маркову довелось слышать исполнение сербских эпических песен и даже записать некоторые из них. Желая сообщить их характерные особенности, он поясняет:

Их песни не сочиняются, а поются весьма просто, без всякого приготовления. Содержание их состоит из происшествий минувших и настоящих, точно виденных, или слышанных. — Храбрость и добродетели воспеваются старыми бардами Славянскими и Черногорскими; народ садится в кружок и слушает в глубоком молчании монотонный голос бардов, сопровождаемый звуком однострунной Лиры!... [10, с. 74].

Завершается публикуемый отрывок обещанием Е.М. Маркова отыскать записанные эпические песни и пожеланием: «...куда бы хорошо было, когда бы кто-нибудь, вспомнив о друзьях моих Черногорцах, захотел описать их!...» [10, с. 74]

Это его пожелание исполнилось уже в следующем 1818 г., благодаря выходу в свет книги писателя и историка Владимира Богдановича Броневского¹ (1784–1835)

¹В.Б. Броневский как выпускник Морского кадетского корпуса (1802) в составе эскадры вице-адмирала Д.Н. Сенявина участвовал в боевых операциях русского флота на Средиземном море

под названием «Записки морского офицера, в продолжении кампании на Средиземном море под начальством Вице-Адмирала Дмитрия Николаевича Сенявина от 1805 по 1810 год». Будучи выпускником Морского кадетского корпуса (1802), автор в составе эскадры вице-адмирала Д.Н. Сенявина участвовал в боевых операциях русского флота на Средиземном море. В этом произведении, принадлежащем к жанру военных мемуаров, Броневский ярко описывает свои черногорские впечатления, относящиеся ко времени, когда все прочие сербские земли находились еще под властью турок. Оно отличается вдумчивым, документальным повествованием, сопровождающимся различными историческими подробностями и описанием некоторых картин народной жизни, так поразивших автора.

Первое упоминание о сербах на страницах «Записок...» встречается под общим именем «бокезцев», которым обозначались этнические сербы, проживающие на Адриатическом Приморье в области бухты Боки Которской, исповедующие как Православие, так и католицизм. Сообщая об обстоятельствах прибытия русского флота в город Катаро (Котор), В.Б. Броневский пишет, что его жители, в ответ на некоторые важные для них благодеяния русского адмирала Д.Н. Сенявина, явили к русским всемерную преданность, тем самым пробудив в них желание освободить сербов Далмации от угнетавших их французских войск. Те, в свою очередь, не замедлили оказать русскому флоту всяческое содействие, под предводительством своего митрополита и правителя: «Митрополит, вместо просимой тысячи, обещал собрать 6000 воинов, и вызвался сам ими предводительствовать», — сообщил Броневский [2, с. 176]. Здесь, равно как и в вышеупомянутом очерке «Жители области Монтенегро или Черногорцы», речь идет о святителе Петре Цетинском. Вместе с тем интересно, что и прочее духовенство, по примеру своего митрополита, являлось образцом героизма и мужества для собственной паствы². Оказавшись затем в Цетинье, Броневский свидетельствовал:

Священник, входя в церковь, снимает на паперти свое оружие, и берется за него первой при клике: кто есть витязь! Они отличаются храбростью, и потому большей частью, по избранию своих прихожан, начальствуют отрядами [2, с. 260–261].

Великие церковные праздники, отмечавшиеся здесь как всенародное торжество, сопровождались звоном колоколов и пальбой из всех пушек [2, с. 182], а также угощениями и народными празднествами, среди которых важное место отводилось соревнованию в стрельбе и пению эпических песен: «Старики, что мне более всего понравилось, на распев рассказывали славные подвиги своих предков. История о Королевиче Марке и храбром Юро Кастриотиче с большим вниманием были выслушиваемы» [2, с. 184].

Покинув приморский город Котор, В.Б. Броневский, в сопровождении проводника-матроса, отправился в горы, намереваясь попасть в Цетинье и в сопредельные сербские области, представляющие собой историческую Черногорию. Особенно ценным, на наш взгляд, представляет собой сравнение Броневского поразившей его Черногории и ее жителей с древней Спартой:

Я видел Спарту, — свидетельствовал он, — видел в полном смысле слова республику, отечество равенства и истинной свободы, где обычаи заменяют закон, мужество стоит на страже вольности, несправедливость удерживается мечом мщения, удивляется возвышенности их духа, горделивости и смелости того народа, которого имя наводит страх всем их соседям. Образ же

(1805–1810).

² Сербская Православная Церковь в Которе имела сильные позиции.

их жизни, неиспорченность нравов и отчуждение всякой роскоши, истинно достойны всякой похвалы. Три дня, проведенные мной между ними, я так сказать, перенесен был в новый мир и познакомился с предками моими 9-го и 10-го столетия, видел пред собою простоту Патриаршеских времен, беседовал с Ильей Муромцем, Добрыней и другими богатырями нашей древности [2, с. 192].

Все это было настолько ново и удивительно для русского путешественника, что Броневский, совершенно пленившись увиденным, писал:

Собрав подробные сведения о Черногории и Катарской области, я постараюсь с точностью изобразить свойства народа, по происхождению и вере, столь к нам близкого, а по преданности, любви и усердию к России, тем более достойного внимания моих соотечественников, что страна сия еще ни одним путешественником не была описана [2, с. 193].

В его повествовании нет ничего лишнего, а приводимые им сведения весьма содержательны и интересны: они достаточно верно рисуют неповторимый колорит местности, где все проникнуто героическим эпическим духом, так что даже подсчет населения определяется в соответствии с количеством лиц, способных встать под ружье:

Черногория единственная земля в Европе, в которой нет городов. Во всей области считается 116 селений, самое большое не имеет более 1000 душ. Население каждого села считается по числу могущих поднять оружие: и таким образом во всей Черногории полагают 15,000 воинов, могущих выйти в поле, а как они ведут жизнь совершенно военную и носят оружие с 16 лет до глубокой старости, то умножая число воинов в четверо, целое народонаселение полагать надобно до 60,000. Уверяют, что в собственной земле они могут выставить 30,000 оруженосцев [2, с. 241].

Не менее любопытно описание жилищ, с весьма экзотическими для русских особенностями:

Стены складываются из камней просто один на другой; только для малого числа двухэтажных и монастырей употребляется известь и черепица; прочие, будучи покрыты соломой, представляют бедные шалаши, коих лучшую мебель составляют черепа голов и оружие неприятелей, напоминающих молодым людям славу их отцов [2, с. 241–242].

Как следует из повествования, даже местный климат способствует воспитанию воинственного духа:

Суровость погоды, стужа и зной мало тревожат народ сей. Воздух свеж и здоров; он очень сух зимою, и сие вспомоществуя гибкости тела, укрепляет и соделывает Черногорцев способными к перенесению невероятных трудов. Летние жары умеряются восточным ветром; который, начинаясь в полдень, прохладяет и освежает жителей. Черногорцы достигают глубокой старости: я видел 70 летних при осаде Рагузы; они уверяли, что многие из них живут и за сто [2, с. 242–243].

Ярким подтверждением этих слов служит пример старца Гайо Омчикуса, которого описал русский журналист Николай Надеждин в своей книге «Род Княжевичей» [8, с. 37]. Поводом для написания книги стало обещание, данное Владиславу Максиминовичу Княжевичу, — собрать подробные сведения о Княжевичах именно в тех местах, откуда они ведут свое происхождение. Причем в ходе поисков выяснилось, что малая родина этой фамилии находится не в местечке Госпич (Личанского полка)³, как изна-

³ От пограничной области — Лика. Речь идет о сербах-граничарах.

чально предполагалось, но в поселении под названием Удбина, относящемся к тому же полку и расположенном близ самой границы с Турцией. В результате поездки, совершенной весной — летом 1841 г. в обществе Д.М. Княжевича и Вука Караджича, Н.И. Надеждину удалось составить полную историю рода Княжевичей.

Неоценимую помощь русским путешественникам оказал Вук Караджич, совершивший вместе с ними весь путь и выступавший на этом пути в роли переводчика: «Вук был у нас толмачем, так как мы, хотя и разумели, но не могли говорить по-сербски», — писал Надеждин [8, с. 11]. В местечке Госпич путешественникам не удалось разыскать прямых потомков Максима Княжевича, поэтому, следуя совету одного офицера, старого знакомого Вука Караджича, они направились в селение Удбину, надеясь встретить там живых представителей этого рода.

Достоинство повествования Надеждина состоит не только в образности языка, но и в ценных наблюдениях и свидетельствах, заслуживающих самого пристального нашего внимания. В этом отношении значительный интерес представляет описание старика Гайо Омчикуса, знакомого Вука, в доме которого остановились путешественники, прибыв в Удбину [4]. Делясь своими впечатлениями о нем, Надеждин писал:

Чудный старик этот Омчикус! Ему, верно, уже гораздо за семьдесят. По крайней мере, он очень хорошо помнит Марию Терезию, а при Иосифе II был уже во всех кампаниях. Время сторило его колоссальный рост, смяло атлетические, богатырские формы; но он еще совсем крепок на ногах, бодр и свеж как нельзя лучше. Глаза его сверкают ярким огнем, когда он говорит о своих походах, когда вспоминает, как бил и резал турков. Назад тому лет пять, при неудовольствиях, возникших на границе между австрийцами и турками, Омчикус, давно выписанный из действительной службы, взял свое заветное ружье и присоединился к батальону, который двинулся на границу, чтобы обуздать и отразить силу силою, в случае нужды. — Куда ты, старый? спросил его командир. — «Хочу в последний раз, перед смертью, сжечь еще хоть одну турецкую кучу и застрелить хоть одного неверного!» — отвечал спокойно Омчикус [8, с. 17].

Как известно, ратный подвиг и по сей день пользуется у сербов особым почетом. В связи с этим интересное наблюдение сделал еще Вук Караджич в своей книге «Жизнь и обычаи народа сербского»: описывая боевой дух черногорских сербов, он отмечал, что для черногорца самым желанным занятием является война, почему и считается величайшим позором для каждого не принять в ней участие. Причем «и старики, и дети от двенадцати лет бегут, когда потребуется, весело и радостно; и нередко случается, что дети необычайно опечаливаются, если родители их не отпускают. Бывали случаи, когда даже увечные требовали, чтобы их отнесли на передовую и разместили бы за какой-нибудь скалой, откуда б они стреляли во врага. Подобно тому, как позор во время войны остаться дома, так и честь — в бою погибнуть» [7, с. 329].

Подобные настроения удивительно перекликаются не только с легендарной Спартой, но и с традициями героического порубежья вообще. Не случайно ученые-путешественники и исследователи сравнивали жителей Военной Границы с русскими казаками. В этой связи можно вспомнить и строки известного ныне донского поэта Николая Туроверова из его стихотворения «1914 год»:

О, незабываемое лето!
Разве не тюрьмой была станица
Для меня и бедных малолеток,
Опоздавших вовремя родиться? [13, с. 72]

Возвращаясь к книге Броневского, обратим внимание на то, как он описывает традиции гостеприимства — «святой добродетели всех народов, от корени Славян происходящих» [13, с. 273], которые свято почитаются среди черногорских сербов, так что даже смертельному врагу при случае не будет отказано в приюте. Броневский также сообщает, что: «Черногорцы дорогих гостей своих любят встречать и провожать ружейными выстрелами, так что пули свистят мимо самых ушей» [13, с. 187]. Наблюдая исключительное почтение к старости, встречающееся здесь повсеместно, автор «Записок...» отмечает: «Храбрость противу неприятеля и сей обычай Черногорцев напоминают счастливые дни Спарты» [13, с. 274]. Не менее сильное впечатление на него произвело поведение женщин (оставшееся практически неизменным и в более позднее время) [3, с. 48]⁴:

Мать даже до забвения печали хвалится ранами своего сына, и хотя она больше мать нежели республиканка, однакож ближе всех сходствует в сем случае с Спартанкою [2, с. 276].

В.Б. Броневский показывает, что радость сербов от одержанных ими побед в сражениях столь велика, что они, как правило, выражают ее в пении эпических песен и исполнении народных танцев:

Возвращаясь с поля, из похода, даже в виду врагов на месте сражения, они поют и пляшут почти безпрестанно. Свирель и гудок, называемые ими сфира, и гусли составляют музыкальные их инструменты. Слепые играют на гуслиях с искусством. Припевая любимыя национальныя песни, приводят они в восторг слушателей; им платят за то щедро, ибо и здесь лучше умеют награждать за удовольствие нежели за услугу [2, с. 282].

Важное замечание делает Броневский о воздействии эпических песен на слушателей:

В военных песнях картина битв и кровопролития, сохраняя память отечественных героев, воспламеняет сердца их огнем мужества; оные заменяют историю [2, с. 282–283].

Любопытно, что в данном случае В.Б. Броневский опирается на более раннее описание Н.М. Карамзина, который в своем знаменитом труде «История государства Российского» повествующего о характере славянских народных песен:

...они воспламеняли сердца огнем мужества, представляли уму живые картины битв и кровопролития, сохраняли память дел великодушия и были в некотором смысле древнейшею Историею Славянскою [6, с. 50].

⁴В отчете настоятеля монастыря Морача (Черногория), иеромонаха Гавриила (Дабича), адресованном Цетиньскому Митрополиту Иоанникию (Липовцу) (1890–1945) сохранилось интересное свидетельство от 15.03.1941 г., описывающее настроение сербов, проживающих в окрестностях монастыря Морача, в период мобилизации: «Народная песня, возникающая из глубины души каждого серба-черногорца (“Онам’ онамо”) разносится долиной Морачи. Все идут веселые; я видел многих, у кого на путь в 50–60 километров пешего хода в сумке всего лишь по половине кукурузного хлеба и по головке лука. Это потому что Великий пост. Пение и радостные восклицания, а временами и выстрелы из револьверов слышны до тех пор, пока не скроешься в ущелье Платие. Слез нет даже у женщин» [3, с. 48].

Удачно найденное определение стало своего рода штампом, использованным позже и П.И. Прейсом в его работе «О эпической народной поэзии сербов», где он писал:

Песня составляет и часть наследства, которое родителями передается детям. Престарелый дед, неспособный уже к работе, полезен еще семье песней: он передает внукам славные дела предков, и рано, еще в детском возрасте, зажигает огонь мужества, страсть к удалству. Новое поколение возрастает под влиянием рассказов о старине, о былом и о героях родины [9, с. 84].

Значимым стимулом в привлечении интереса русской научной и культурной общественности к сербам послужила их героическая борьба против турок, а также деятельность Вука Караджича, открывшего для Европы, и прежде всего для славянского мира, — яркий самобытный пласт сербской культуры, представленный выдающимися произведениями героического эпоса. Вскоре после посещения Караджичем России и его знакомства с крупнейшими деятелями русской культуры и науки появляются и первые поэтические переводы сербских песен, вышедшие из-под пера А.Х. Востокова, Д.П. Ознобишина, А.С. Пушкина. Русские ученые и литераторы положили начало определенной традиции художественного перевода сербского эпоса. Их заслуги в данной области не ограничивались только сферой литературы: вместе с первыми авторитетными исследователями балканского мира, общественными и культурными деятелями (Н.П. Румянцевым, М.Т. Каченовским, П.И. Кеппеном, М.П. Погодиным и др.), уделявшими внимание сербской тематике на страницах периодических изданий, они заложили основы отечественного славяноведения и будущих научных изысканий и открытий в области сербской истории и культуры.

Список литературы

Исследования

- 1 *Бантыш-Каменский Д.Н.* Путешествие в Молдавию, Валахию и Сербию Д.Б.К. М.: Губернская тип. А. Решетникова, 1810. 192 с.
- 2 *Броневский В.Б.* Записки морского офицера, в продолжении кампании на Средиземном море под начальством Вице-Адмирала Дмитрия Николаевича Сенявина от 1805 по 1810 год. Часть первая. СПб.: Морская типография, 1818. 328 с.
- 3 *Голгота Митрополита Црногорско-Приморског Јоаникија 1941–1945* / [приредио] В. Џомић. Цетиње: Светигора, 1996. 413 с.
- 4 *Д.М. Княжевич: (Некролог).* [СПб.]: тип. М-ва внутренних дел, ценз. 1844. XXIV с.
- 5 *Жители области Монтенегро или Черногорцы* // Вестник Европы. 1805. № 7. Ч. XX. С. 240–249.
- 6 *Карамзин Н.М.* История государства Российского: в 12 т.: в 3 кн. М.: Олма-Пресс, 2004. Кн. 1. Т. I–IV. 700 с.
- 7 *Караџић В.С.* Живот и обичаји народа српскога. Београд: Народна књига, 2005. 332 с.
- 8 *Надеждин Н.И.* Род Княжевичей. Одесса: Городская тип., 1842. 102 с.
- 9 *Прейс П.И.* О эпической народной поэзии сербов. Торжественный акт СПб университета. СПб.: [Б. и.], 1845. 24 с.
- 10 *Смесь.* Марков Е.М. Несколько слов о Черногорцах. (Отрывок из письма к М.Н. Макарову) // Вестник Европы. 1817. № 9. С. 72–74.

- 11 Смесь. Макаров М.Н. (Письмо к Редактору В<естника> Е<вропы>) // Вестник Европы. 1817. № 9. С. 72–73.
- 12 Томић Б. Филип Вишњић — Живот, појава и духовне особине // Зборник у славу Филипа Вишњића и народне песме. Београд: Издање одбора за прославу Филипа Вишњића, 1935. 269 с.
- 13 Туроверов Н.Н. «Возвращается ветер на круги свои...»: стихотворения и поэмы / ред.-сост. Б.К. Рябухин. М.: Худож. лит., 2010. 414 с.

© 2024. Elena A. Osipova
Moscow, Russia

THE HEROIC IMAGE OF MONTENEGRO IN RUSSIAN LITERATURE OF THE EARLY 19TH CENTURY

Abstract: The paper deals with the first literary and scholarly responses about Serbs that appeared in Russian periodicals, memoirs and travel notes in the first quarter of the 19th century. A considerable part of these materials concerned Montenegro, the most exotic Serbian province, known for its struggle against the Turks. The main impetus to the description of Serbs in Montenegro was the interest of Russian authors to the folk poetry and patriarchal morals of the Slavs, co-religionists with Russia, who admired travelers for their military valor and heroic struggle against the Turks. The words of the Russian officer, writer V.B. Bronevsky, who, with the squadron of Vice-Admiral D.N. Senyavin took part in the combat operations of the Russian fleet in the Mediterranean, are quite noteworthy. Speaking of his desire to describe the life and manners of the Serbs, he writes of them as a people “by origin and faith, so close to us, and by devotion, love and zeal for Russia, all the more worthy of my compatriots' attention”.

The peculiarity of such materials is that the description of historical and cultural realities, the mention of certain designations and names are given in accordance with the general level of scientific knowledge about the foreign Slavs in the specified period. For this reason, there are terminological discrepancies and inaccuracies in dates and names. Meanwhile, the above-mentioned works and memoirs of Russian scholars and writers laid the foundation for a more thorough study of Slavs, which began in Russia in the following decades.

Keywords: Serbs, Montenegro, Travel Notes, Vuk Karadzic, Serbian Folk Poetry, Heroism.

Information about the author: Elena A. Osipova — DSc in Philology. A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Povarskaya St., 25a, bldg. 1, 121069 Moscow, Russia.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2626-3848>

E-mail: osipovv@rambler.ru

Received: May 31, 2023

Approved after reviewing: April 20, 2024

Date of publication: June 25, 2024

For citation: Osipova, E.A. “The Heroic Image of Montenegro in Russian Literature of the Early 19th Century.” *Vestnik slavianskikh kul'tur*, vol. 72, 2024, pp. 188–197. (In Russ.) <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-188-197>

References

- 1 Bantysh-Kamenskii, D.N. *Puteshestvie v Moldaviiu, Valahiiu i Serbiiu D.B.K.* [*Travel to Moldova, Wallachia and Serbia D.B.K.*] Moscow, Gubernskaia tipografiia A. Reshetnikova Publ., 1810. 192 p. (In Russ.)
- 2 Bronevskii, V.B. *Zapiski morskago oficera, v prodolzhenii kampanii na Sredizemnom more pod nachal'stvom Vice-Admirala Dmitriia Nikolaevicha Seniavina ot 1805 po 1810 god. Chast' pervaiia* [*Notes of a Naval Officer, in the Continuation of the Campaign in the Mediterranean under the Command of Vice Admiral Dmitry Nikolaevich Senyavin from 1805 to 1810. Part One*] St.Petersburg, Morskaia tipografiia Publ., 1818. 328 p. (In Russ.)
- 3 *Golgota Mitropolita Crnogorsko-Primorskog Joanikija 1941–1945* [*Golgotha Metropolitan Joanikije 1941–1945*], [priredio] Velibor Đomić. Cetine, Svetigora Publ., 1996. 413 p. (In Serbian)
- 4 D.M. Kniazhevich. *Nekrolog* [*Obituary*]. St. Petersburg, Printing House of the Ministry of Internal Affairs, 1844. XXIV p. (In Russ.)
- 5 Zhiteli oblasti Montenegro ili Chernogorcy [Residents of the Montenegro Region or Montenegrins]. *Vestnik Evropy*, vol. XX, no. 7, 1805. pp. 240–249. (In Russ.)
- 6 Karamzin, N.M. *Istoriia gosudarstva Rossiiskogo: 12 t.: v 3 kn.* [*The History of the Russian State: 12 vols.: in 3 books*], book 1, vol. I–IV. Moscow, Olma-Press Publ., 2004. 700 p. (In Russ.)
- 7 *Karadžić Vuk Stefanović Život i obichaji naroda srpskoga*. Beograd, Narodna kniga Publ., 2005. 332 p. (In Serbian)
- 8 Nadezhdin, N.I. *Rod Kniazhevichei* [*The Knyazhevich Family*]. Odessa, Gorodskaia tipografiia Publ., 1842. 102 p. (In Russ.)
- 9 Preis, P.I. *O epicheskoi narodnoi poiezii serbov. Torzhestvennyi akt SPb universiteta* [*About the Epic Folk Poetry of the Serbs. The Solemn Act of St. Petersburg University*]. St. Petersburg, [s. n.], 1845. 24 p. (In Russ.)
- 10 Smes'. Markov, E.M. “Neskol'ko slov o Chernogorcah. (Otryvok iz pis'ma k M.N. Makarovu)” [“A Few Words about the Montenegrins. (Excerpt from a Letter to M.N. Makarov)”]. *Vestnik Evropy*, no. 9, 1817, pp. 72–74. (In Russ.)
- 11 Smes'. Makarov, M.N. “(Pis'mo k Redaktoru V<estnika> E<vropy>)” [“(Letter to the Editor of the Bulletin of Europe)”]. *Vestnik Evropy*, no. 9, 1817, pp. 72–73. (In Russ.)
- 12 Tomić, Bozhidar “Filip Višnjić — Život, pojava i duhovne osobine.” *Zbornik u slavu Filipa Višnjića i narodne pesme*. Beograd, Izdane odbora za proslavu Filipa Višnjića Publ., 1935. 269 p. (In Serbian)
- 13 Turoverov, N.N. “*Vozvrashhaetsia veter na krugi svoi...*”: *stihotvoreniia i poiemy* [“... *And on its Circuits The Wind Returns...*”: *Verses and Poems*], ed.-comp. B.K. Riabuhin. Moscow, Hudozhestvennaia literatura Publ., 2010. 414 p. (In Russ.)

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-198-211>

УДК 821.161.1

ББК 83.3(2Рос=Рус) 6

Научная статья / Research article



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

© 2024 г. Т.К. Савченко
г. Москва, Россия

ПОЭТИЧЕСКИЙ ЦИКЛ С.А. ЕСЕНИНА «МОСКВА КАБАЦКАЯ» И ЕГО ОЦЕНКА В КРИТИКЕ 1920-х гг.

Аннотация: Статья посвящена поэтическому циклу С.А. Есенина «Москва кабацкая» (который характеризует совокупность доминирующих в творчестве поэта 1921–1923 гг. мотивно-образных комплексов) и его оценке в критике 1920-х гг. Приводится творческая история цикла как художественной автобиографии поэта. Перечисляются основные авторские принципы циклизации. Рассматривается центральный — многомерный и неоднозначный — образ лирического героя, маска которого («поэт-хулиган») является формой протеста против действительности. «Москва кабацкая» (как вариация стихии русской мятежной души) — одновременно свидетельство духовного кризиса (вызванного столкновением романтического идеала с действительностью) и выхода из него. Ни одно из произведений Есенина не вызывало столь бурного обсуждения и полярных оценок, как «Москва кабацкая». Дается анализ литературно-критического материала, демонстрирующего неоднозначное восприятие произведений, что объяснялось политическими и групповыми пристрастиями. Критические отзывы представлены тремя основными группами: высокая оценка «Москвы кабацкой» как имеющей «большую художественную ценность»; положительная оценка произведений как важного этапа есенинского творчества, но при этом указание на опасность их «разлагающего влияния»; восприятие «Москвы кабацкой» как «зловещего пьяного цикла».

Ключевые слова: С.А. Есенин, поэтический цикл «Москва кабацкая», творческая история, литературная критика, разноречивость восприятия и оценок.

Информация об авторе: Татьяна Константиновна Савченко — доктор филологических наук, профессор, Государственный институт русского языка им. А.С. Пушкина, ул. Академика Волгина, д. 6, 117485 г. Москва, Россия.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1230-5624>

E-mail: t.k.savchenko@gmail.com

Дата поступления статьи: 14.08.2023

Дата одобрения рецензентами: 20.02.2024

Дата публикации: 25.06.2024

Для цитирования: Савченко Т.К. Поэтический цикл С.А. Есенина «Москва кабацкая» и его оценка в критике 1920-х гг. // Вестник славянских культур. 2024. Т. 72. С. 198–211. <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-198-211>

Цикл С.А. Есенина «Москва кабацкая» постоянно привлекает внимание исследователей и насчитывает огромную библиографию. Формирование его структуры впервые описано в самом начале 1960-х гг. [18, с. 177–192]. Вопрос художественной целостности становился предметом специального изучения в работах Э.Б. Мекша [29, с. 105–113] и Е.Л. Карпова [19, с. 56–64]. Выделим некоторые наиболее значительные современные исследования: художественное единство цикла рассматривается в статье А.А. Алексеевой [3, с. 103–106]; его структура — в ряде работ А.Л. Быковой [7, с. 85–88; 6, с. 268–280]; элегическая составляющая — в статье М.А. Петровой [35, с. 24–31]; музыкальные образы исследованы А.В. Суховым [44, с. 71–75]; восприятие «Москвы кабацкой» современниками посвящена статья С.А. Бубнова [9, с. 96–100]. Из произведений цикла наиболее обстоятельно изучена элегия «Не жалею, не зову, не плачу...» — безусловный шедевр не только собственно есенинской, но и мировой лирики [8, с. 243–245].

«Москву кабацкую» характеризует совокупность доминирующих в творчестве Есенина 1921–1923 гг. мотивных комплексов: драматической судьбы лирического героя, бесприютности, тоски, крушения мечты о «социалистическом рае», исповедальности, вины и покаяния, утраченных иллюзий, прощания с молодостью и т. д. Центральный — многомерный и неоднозначный образ лирического героя-хулигана. Стержневой образ кабака выполняет роль композиционного центра цикла. Несмотря на присутствие «жестких» кабацких реалий, циклу присуща общая элегическая тональность.

Ресторан (кабак) — одно из наиболее частотных мест развертывания лирического сюжета в русской и мировой поэзии конца XIX – начала XX вв., опоэтизированной культурой и «мифологизированный общественным сознанием» [1, с. 19]. «Москва кабацкая» вписана в литературную традицию: А.С. Пушкин, Н.В. Гоголь, Ф. Вийон, Ш. Бодлер, П. Верлен, А. Рембо и др. Основное и наиболее значительное — влияние А.А. Блока («и по мироощущению, и по формальным приемам») было отмечено сразу после публикации, в частности, В.П. Друзиным в статье «Путь Есенина», опубликованной в вечернем выпуске ленинградской «Красной газеты» 15 мая 1925 г. [26, 5 (1), с. 231].

Ту же точку зрения разделяют современные исследователи [27, с. 161; 22, с. 349–350]. Проблема схожести / несовпадения ресторанных мотивов Блока и кабацких — Есенина рассматривается в работах Т.К. Савченко [39, с. 47], А.А. Алексеевой [2, с. 575–581] и др. Уже в творчестве Блока ресторанные мотивы оборачивались кабацкими («Я пригвожден к трактирной стойке...») [56, с. 98], и лирический герой сознавал: кабак — беспутье. Есенин развивает тему: образ кабака у него многомерный, одновременно символический и конкретный, включающий психологическое и социальное измерения. Двойственность проникает в глубины сознания; в мозаичном мире («раздробленное на куски зеркало») можно увидеть «лишь отдельно искаженные части своего лица, но никак не лицо в целом» [19, с. 57]. Мучительный поиск себя обуславливает обнаженную исповедальность: почти в каждом стихотворении — «грехопадение и раскаяние» [4, с. 25].

Некоторые исследователи полагают, что «Москву кабацкую» правильнее называть концентом (группа лирических стихотворений, обладающая общностью проблематики и поэтики, но не являющаяся устойчивой) [5, с. 131–132; 29, с. 108]; тем не менее в есениноведении принято определение поэтического цикла. Есенин использует такие приемы циклизации, как присутствие единого лирического героя, общность мотивов и настроения, контраст образов, цветопись, симметрия синтаксических конструкций,

общие художественные средства. Единство цикла поддерживается цветописью: преобладание желтого и золотого иллюстрирует «душевную осень» лирического героя. Неприятие бездушного мира, вызов ему маргинальной позицией, эмоциональный надрыв свидетельствуют об утрате гармонии, глубоком психологическом и духовном кризисе. В «Письме к женщине» (1924) посредством метафоры «земля-корабль» поэт пояснит: «Тот трюм был — / Русским кабаком. / И я склонился над стаканом, / Чтоб, не страдая ни о ком, / Себя сгубить / В угаре пьяном» [57, т. 2, с. 123–124]. Цикл (как вариация стихии русской мятежной души) — одновременно свидетельство духовного кризиса (столкновение романтического идеала с грубой действительностью) и выхода из него. Пространен номинантный ряд определений лирического героя: хулиган, гуляка, повеса, забияка, сорванец, мошенник, вор, бродяга, забулдыга, шарлатан, скандалист, пропащий; при этом «вполне возможно говорить о его семантико-функциональном единстве» [37, с. 218–219]. Маска «поэта-хулигана» — форма протеста: здесь выразилась «своего рода мировоззренческая, экзистенциально-поведенческая позиция, какой были в разное время в культуре тип и маска денди <...> или проклятого поэта» [41, с. 377].

Советские литературоведы объясняли появление «Москвы кабацкой», «печальной исповеди озлобленного человека» [53, с. 99], идеологическими причинами: стихи «трагичностью и безысходностью <...> подтверждают закономерность состояния поэта, противопоставившего себя революции» [55, с. 278]; они — следствие «раздвоенности поэта, еще не сумевшего понять характер и содержание новой эпохи» [31, с. 204]. Однако и в этих работах цикл отмечен как «важный шаг»: поэт «навсегда ушел с чуждой народу дороги», на которую «соскользнул» в «Волчьей гибели» [54, с. 289–290].

Современные исследователи справедливо считают: в стихах цикла — «определенный психологический комплекс», который Есенин изживал «мучительно, но упорно» [27, с. 190]; большинство произведений свидетельствует о «моральной силе» поэта [43, с. 54]. Не случайно в сборник «Москва кабацкая» включена «Любовь хулигана», где вместо грубого натурализма — романтическая возвышенность и обещание / готовность лирического героя «навсегда забыть кабаки». Цикл представляет собой художественную биографию поэта: складываясь под влиянием глубоко выстраданных переживаний, он является художественным обобщением, а не просто суммой биографических фактов. Таким образом, «Москва кабацкая» — подлинное явление искусства, «располагающее крупномасштабным этическим и эстетическим потенциалом» [47, с. 49–50].

По эстетико-художественному звучанию своеобразной прелюдией к циклу стала «Исповедь хулигана» (1920). Сама же «Москва кабацкая» — ступень творческой эволюции поэта к «Стране Негодяев» (1922–1923), «Персидским мотивам» (1924–1925), «Черному человеку» (<1923>–1925). В «Анне Снегиной» (1925), хотя и не без самоиронии, поэт подчеркнет влияние жестокого городского романса и одновременно — уровень художественного мастерства стихов «про кабацкую Русь»: «Отделано четко и строго. / По чувству — цыганская грусть» [57, т. 3, с. 172].

«Москва кабацкая» складывалась во время зарубежной поездки (1922–1923). Впервые заголовок появился в книге «Стихи скандалиста» (Берлин, 1923): в цикл включены «Да! Теперь решено. Без возврата...», «Снова пьют здесь, дерутся и плачут...», «Сыпь, гармоника! Скука... Скука...», «Пой же, пой. На проклятой гитаре...». Здесь же во «Вступлении» (20 марта 1923) объяснены лексические особенности цикла: «Я чувствую себя хозяином в русской поэзии и потому втаскиваю в поэтическую речь слова всех оттенков, нечистых слов нет. Есть только нечистые представления»

[26, т. 3 (2), с. 322]. Настроение «Москвы кабацкой» прочитывается в письмах Есенина друзьям (1923): А.Б. Кусикову (7 февраля): «Тоска смертная, невыносимая»; «злое уныние находит на меня»; «больно и тошно»; «я перестаю понимать, к какой революции я принадлежал» [57, т. 6, с. 154]; А.Б. Мариенгофу (апрель): «Скучаю смертно»; «даже повеситься можно от такого одиночества» [57, т. 6, с. 157].

Есенин много публично читал стихи цикла; впервые после возвращения (август 1923) — в Москве в Богословском переулке. Смысл произведений зачастую ускользал от слушателей: в них улавливали отзвук божественной атмосферы «Стойла Пегаса». Когда присутствовавший на чтении Я.Г. Блюмкин начал обвинять Есенина в упадочничестве, тот «стал ожесточенно говорить, что он внутренне пережил “Москву кабацкую” и не может отказаться от этих стихов. К этому его обзывает звание поэта» [38, т. 1, с. 416]. 21 августа 1923 г. Есенин читал стихи цикла в Политехническом музее; присутствовали Г.А. Бениславская и ее близкая подруга А.Г. Назарова [51, с. 147]. Из газетного отчета С. Борисова «Вечер Есенина» («Известия ЦИК СССР и ВЦИК Советов», 23 августа 1923 г.): «Чувствуется новая большая струя в поэзии Есенина» [26, т. 4, с. 61]. 11 сентября 1923 г. поэт «с большим чувством» читал стихи М.И. Калинину во время поездки к нему в деревню Верхняя Троица Тверской губернии [14, с. 168–170]; 25 октября того же года — на «Вечере русского стиля» в московском Доме ученых [46, с. 133].

В апреле–июне 1923 г. во Франции Есенин задумывает издать цикл отдельной книгой: сохранилась подготовленная им обложка «Есенин. Москва кабацкая. Имажинисты. Париж. 1923». По возвращении в СССР поэт продолжил попытки издания, все это время печатая стихи в периодике. В конце 1923 г. он пытался опубликовать книгу в издательстве ГУМа, затем — в ленинградском Госиздате, для чего 14 апреля 1924 г. провел в зале Лассалья (бывший зал Городской думы) авторский вечер, на котором представил произведения цикла. На следующий день в письме Г.А. Бениславской (короткая приписка) он сообщил о приеме их публикой: «Вечер прошел изумительно. Меня чуть не разорвали» [57, т. 6, с. 167]. Из воспоминаний А.П. Чапыгина: «...Среди других стихов декламировал он <...> вообще всю “Москву кабацкую»» [49, с. 160]. Впечатление В.С. Чернявского: «...Стихи его ударили по сердцам лихостью отчаяния, бились безысходной нежностью и безудержной решимостью защищать кулаками и кровью свое право на печаль, песню и гибель»; «ему рукоплескали шумно, восторженно» [38, т. 1, с. 224]. 9 июня 1924 г., выехав в Тверь для участия в вечере памяти А.В. Ширяевца, Есенин читал стихи цикла на эстраде в городском парке. В октябре этого же года в Баку он выступил в студенческом клубе им. Сабира. Свидетельство восторженного восприятия стихов цикла аудиторией — в отчете М.Х. Данилова о выступлении (5 или 6 октября 1924 г.; точная дата неизвестна): «Наибольший успех имели, конечно, “Москва кабацкая” и “Русь советская»» [26, т. 4, с. 431].

Ни одна из попыток публикации «кабацких» стихов в государственных издательствах успеха не имела. В 1924 г. «Москва кабацкая» вышла в Ленинграде в авторском издании. Ее содержание составили 18 стихотворений, разнесенных по четырем разделам: «Стихи — как вступление к “Москве кабацкой”»: («Все живое особой метой...»), «Сторона ль ты моя, сторона!..», «Волчья гибель», «Не ругайтесь! Такое дело!..»); «Москва кабацкая» («Я обманывать себя не стану...»), «Да! Теперь решено. Без возврата...», «Снова пьют здесь, дерутся и плачут...», «Пой же, пой. На проклятой гитаре...», «Эта улица мне знакома...», «Мне осталась одна забава...»); «Любовь хулигана» с посвящением актрисе московского Камерного театра Августе Миклашевской («Заметался пожар голубой...»), «Ты такая ж простая, как все...», «Пускай ты выпита

другим...», «Дорогая, сядем рядом...», «Мне грустно на тебя смотреть...», «Ты прохладой меня не мучай...», «Вечер черные брови насопил...»); «Стихотворение как заключение» («Не жалею, не зову, не плачу...»). Названия разделов раскрывают этапы общего сюжета: завязка («Стихи как вступление»), развитие действия («Москва кабацкая»), кульминация («Любовь хулигана»), развязка («Стихи как заключение»).

Примечательно: несмотря на то, что «Москва кабацкая» характеризовала определенный этап его творчества, готовя «Собрание стихотворений», Есенин не выделил ее в отдельный раздел. В наборном экземпляре цикл вообще не обозначен: стихи сверстаны по хронологическому принципу. И хотя поэт еще продолжал выступать с публичным чтением «кабацких» стихов, — вместе с тем, еще до выхода в свет сборника «Москва кабацкая», он признавался В.И. Эрлиху: «А ведь я все-таки от “Москвы кабацкой” ушел! А? Как ты думаешь? Ушел? По-моему, тоже! Здорово трудно было!» [52, с. 33]. Любопытно, что, «несмотря на просьбы аудитории», 3 апреля 1925 г. на собрании литературного кружка рабочих прозаиков и поэтов при «Бакинском рабочем» поэт категорически отказался читать «Москву кабацкую»: «Я отошел уже от этого периода» [26, т. 5 (1), с. 171].

Ни одно из произведений Есенина не вызывало столь бурного обсуждения, полярных оценок, разноголосицы суждений. В нескольких статьях к «Москве кабацкой» обратился главный редактор «Красной нови» А.К. Воронский, обнаружив крайнюю непоследовательность своей позиции. Первое впечатление критика: «Страшные, мастерские и искренние» стихи» [11, с. 20]. Затем в статье «Литературные силуэты» он заострил «серьезный вопрос» их «опасности», призывая объявить «беспощадную борьбу литературному и не литературному, кабацкому и иному хулиганству, этим несомненным факторам маразма и гниения» [12, с. 285]. Но со временем сказавший немало резкого Воронский начинает подмечать: несмотря на то, что стихи «упадочны», в них «эмоциональная насыщенность», «здоровая и жадная жажда жизни» [13, с. 23]. Подобная двойственность будет отличать многие работы: с одной стороны, упреки («гнилая атмосфера богемы»); с другой — признание поэта «одним из лучших лириков эпохи»: «“Исповедь хулигана”, “Кабацкая Россия” <...> останутся в русской поэзии», «прозвучат в ней своеобразной, неповторимой мелодией» [10, с. 228].

Вопреки устоявшемуся мнению, и среди рапповских критиков не было единства в оценке цикла. Г. Лелевич назвал его «жутким», а стихи исполненными «ужаса, отчаяния и безнадежности»: Есенин «не смотрит на современность по-пролетарски», «деклассировался, оторвался от почвы, превратился в поэта хулиганящей городской богемы» [25, с. 268]. И последующие произведения («Русь советскую», «Песнь о великом походе» и др.) Лелевич назовет «политически незрелыми» [24, с. 182]. В то же время в статье «Путь Есенина» В.П. Друзин не мог не отметить: «Москва кабацкая» «оказала громадное формальное влияние на многих пролетарских поэтов. Поэты московского “Перевала” сплошь под Есениным ходили» [26, т. 5 (1), с. 231]. Продолжая рассуждать в дискуссионной статье «Усекновение главы» о секрете есенинского влияния, Друзин увидел его «в новых интонациях», «в напряженной эмоциональности» [26, т. 5 (1), с. 302]. Как закономерный этап творческой эволюции поэта «Москва кабацкая» рассматривалась видным рапповским критиком А.П. Селивановским: «Через кабацкие взвизги хмельных ночей Есенин пришел к суровой чеканной простоте зрелого и действительно великого поэта» [40, с. 15–16].

В целом ряде откликов углублялось понимание цикла как художественного достижения поэта. Истинный характер произведений сумел рассмотреть представитель

«Перевала» А. Лежнев, один из наиболее прозорливых и чутких советских критиков тех лет: в стихах, «в сущности, очень мало кабацкого. <...> Даже немногие действительно “кабацкие” стихи <...> переполнены возгласами отвращения и самоосуждения». Однако и Лежнев был склонен отождествлять образы поэта и его лирического героя, что ярко прослеживается в таком пассаже: «Талантливый поэт, один из самых одаренных поэтов современности, вместо того чтобы серьезно работать над собой, проводит дни и ночи в кабаках, болеет белой горячкой и отгораживается столиком пивной от современности» [21, с. 129].

Подвергали сомнению «вред» цикла И.Н. Розанов и И.М. Машбиц-Веров. Первый пронциательно отметил: «Кабацкая атмосфера изображается поэтом с такой душевной болью, что, конечно, никого <...> не может соблазнить на подражание» [30, с. 113]. Второй указал: «Само кабацтво Есенина какого-то лирического, нежного характера. <...> Такие стихи вряд ли опасны». Вместе с тем критик обратил внимание на некоторую монотонность ритмической организации художественного текста и — местами — однообразие композиционных приемов [28, с. 142–143]. Е.Ф. Бобинская в литературно-художественном журнале с неординарным названием «Товарищ Терентий», издававшемся в Екатеринбургe/Свердловске на протяжении 1923–1925 гг., отметила «дерзкую искренность» произведений, где поэт «опускается на самое дно сомнений и отчаяния, одновременно достигая высочайших вершин лирики» [45, с. 10]. Оценивая цикл как преодоление имажинизма («кончились все посторонние шквалы»), А.И. Ромм в альманахе «Чет и нечет» констатировал: поэт «вернулся к своей и больше ничьей лирической теме», «Москва кабацкая» «однородна с начала до конца и продолжает, углубляя и развивая, настоящую есенинскую линию <...> самого чистого эгегического лиризма в современной русской поэзии» [50, с. 36].

Даже на страницах близкого Есенину «Бакинского рабочего», где он активно печатался, утверждалось: в стихах цикла дана «картина разложения и обвинения революции в обмане». Из статьи А. Селихановича «Сергей Есенин» («Бакинский рабочий», 25 сентября 1924 г.): «Почему же Есенин <...> окунулся в эту кабацкую Москву? Потому что старая Москва умерла у него в душе, а к новой, трудовой и героической, он еще не пристал» [26, т. 4, с. 420].

Противоречивостью отличались и критические отзывы, публиковавшиеся в провинции: «Слово этого художника, прежде такое крепкое и убедительное, побледнело»; в стихах «тяжелые и неприятные строки», «жуткие своей усталостью» [42, с. 191]; однако поэт, «отчалив от “Москвы кабацкой”, держит путь к берегам “Москвы советской”. Не заблудиться бы ему только по дороге...» (Из статьи Б. Маковского «Силуэты современных писателей: Сергей Есенин», опубликованной в гомельской газете «Полеская правда 17 мая 1925 г.) [26, т. 5 (1), с. 236].

При этом гармоничная завершенность, художественное единство дали основание автору статьи с многоговорящим названием «Поэт большого сердца» назвать «Москву кабацкую» «сильнейшей вещью, поэмой» [32, с. 11]. Пеструю разноголосицу суждений высвечивают и отзывы другого характера — бездоказательные, не подтвержденные какими-либо аргументами. Впечатление И.А. Груздева: «Вялый стих, словесное безвкусие и беспомощность тематическая» [16, с. 255]. Сходное впечатление — в отклике Ю. Офросимова на вечер в советском торгпредстве в Берлине (до 29 августа 1925 г.), на котором читалась, в том числе, «Москва кабацкая»: «Плохие, наислабейшие стихи» [26, т. 5 (1), с. 394].

После смерти поэта его «личную трагедию» многие критики объясняли идеологическими причинами: «оторвавшись от деревни, уйдя в “Москву кабацкую”, он не нашел там <...> того, что дает поэту внутреннюю силу» [26, т. 5 (2), с. 246] (из статьи «Поэт озерной тоски (Сергей Есенин)», подписанной псевдонимом «Гриф» и напечатанной в иркутской газете «Власть труда» 1 января 1926 г.); «он опустился на дно кабаков, в грязь, в столичную мутную накипь» [26, т. 5 (2), с. 264] (из статьи И. Перегудова с примечательным названием «Пропавший поэт (Памяти Сергея Есенина)», опубликованной в хабаровской газете «Тихоокеанская звезда» 7 января 1926 г. (Подчеркнем при этом: идеологическая заданность оценки не помешала автору отметить «непревзойденную музыкальность» и «нежную лирику» стихов цикла).

В первой половине 1926 г. произведения цикла еще могли входить в состав многочисленных сборников «Чтец-декламатор»; затем обстановка вокруг «Москвы кабацкой» резко меняется (прежде всего в связи с развернутой кампанией против «есенинщины»), негативные отклики резко умножаются. Новая волна «обличительной» критики цикла как «поэтизирующего хулиганство» — в ряде работ Г. Лелевича, «предостерегавшего» творческую молодежь от «уклона в “есенинство”» и назвавшего «Москву кабацкую» «зловещим пьяным циклом стихов» [23, с. 53–55]. Обвиняя стихи в упадочности, пошлости, антиэстетизме, эротизме, недоброжелатели поэта стремились доказать, что лирический герой «Москвы кабацкой» тождествен ее создателю. Яркие примеры подобного плана — в «продукции» (как называл сам автор свои брошюры) А. Крученых [20, с. 5].

На общем фоне негативных оценок 1926 г. выделялся этюд Ф.А. Жица с примечательным названием «Почему мы любим Есенина». Критик счел «совершенно неосновательным критический трафарет», согласно которому «“хулиганство” Есенина, его буйство, его мятежная ругань и боль — биографическая описка, в которой повинны какие-то богемные типы»: «Подлинный Есенин — это создатель “Исповеди хулигана”, “Москвы кабацкой”, “Любви хулигана”, “Руси советской”» [17, с. 216–222].

Эмигрантская критика — как восточная, так и западная — объясняла появление «Москвы кабацкой» в первую очередь политическими причинами: «В этом виню тупик, куда пронизавшая искусство коммунистическая тенденция гонит поэзию» [26, т. 4, с. 360] (из рецензии на «Москву кабацкую» Н. Светлова, напечатанную в харбинской газете «Русский голос» 5 августа 1924 г.). То же впечатление — у В.Ф. Ходасевича: «Постепенное разочарование в большевистской революции и болезненный разрыв с деревенским прошлым приводят Есенина в кабак. <...> В советской республике Есенин становится бесконечно одинок — и так же одинок его новый поэтический путь» [48, с. 3]. Среди однозначно негативных оценок эмиграции наиболее показательно суждение З.Н. Гиппиус, вписывающее стихи цикла в общий контекст творчества Есенина: «Две-три простые, живые строки, а рядом последние мерзости, выжигающее душу сквернословие и богохульство... <...> В красном тумане особого, русского, пьянства он пишет, он орет, он женится на “знаменитой” иностранке, старой Дункан, буйствует в Париже, буйствует в Америке» [15, с. 2–3]. Едва ли не единственное исключение в эмигрантской критике — последовательно высокая оценка цикла М.А. Осоргиным: стихи «поразительны по внутренней красоте» [34, с. 3]. В некрологе «“Отговорила роща золотая...”: Памяти Сергея Есенина» Осоргин особо отметит: стихи «Москвы кабацкой» «волновали таким высоким волнением, какого давно уже не дают нам переживать другие поэты. <...> На простых и чутких струнах сердца умел играть только Сергей Есенин...» [33, с. 3].

Итак, «Москва кабацкая» представляет собой художественную биографию поэта и является художественным обобщением, а не просто воссозданием биографических фактов. Анализ критических оценок цикла свидетельствует не только об их несовпадении, но и о разнополярности. Критические отзывы, публиковавшиеся как в советской России (в обеих столицах и в провинции), так и в среде русской эмиграции, можно объединить в три основные группы: 1) высокая оценка «Москвы кабацкой» как представляющей «большую художественную ценность»; 2) положительная оценка произведений как важного этапа есенинского творчества, но при этом указание на опасность их «разлагающего влияния»; 3) восприятие «Москвы кабацкой» как «зловещего пьяного цикла». В этом плане утверждение Ю.Л. Прокушева, что в 1924–1925 гг. «критики различных эстетических убеждений и групповых пристрастий — все, словно сговорившись, буквально предавали “Москву кабацкую” анафеме» [36, с. 16], представляется несостоятельным, на что справедливо обращает внимание и один из современных исследователей — С.А. Бубнов [9, с. 100].

Список литературы

Исследования

- 1 Авдонина Л.Н. «Ресторанные» мотивы в поэзии Серебряного века // Русская речь. 2013. № 1. С. 19–24.
- 2 Алексеева А.А. «Кабацкие» мотивы Есенина и «ресторанные» мотивы Блока // Сергей Есенин. Личность. Творчество. Эпоха: сб. науч. тр. М.; Константиново; Рязань: Изд-во Гос. музея-заповедника С.А. Есенина, 2018. Ч. III / Серия: Есенин в XXI веке. Вып. 6 / отв. ред.: О.Е. Воронова, Н.И. Шубникова-Гусева. С. 575–581.
- 3 Алексеева А.А. «Москва кабацкая» С.А. Есенина как художественное единство // Вестник Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова. 2015. № 3. С. 103–106.
- 4 Базанов В.Г. О Сергее Есенине (заметки) // Русская литература. 1974. № 4. С. 19–34.
- 5 Базанов В.Г. Сергей Есенин и книгоиздательство «Московская трудовая артель художников слова» (1918–1920) // Есенин и современность / под ред. В.Г. Базанова. М.: Современник, 1975. С. 120–141.
- 6 Быкова А.Л. Замысел и структура лирической книги «Москва кабацкая» // Карповские чтения. Арзамас: Изд-во Арзамасского ф-ла Нижегородского гос. ун-та им. Н.И. Лобачевского, 2018. Вып. 8. С. 268–280.
- 7 Быкова А.Л. Структура и целостность «Москвы кабацкой» С.А. Есенина. «Вступление» к книге // Приволжский научный вестник. 2013. № 8 (24). Т. 2. С. 85–88.
- 8 Быкова А.Л., Пяткин С.Н. «Не жалею, не зову, не плачу...» как заключительное стихотворение книги «Москва кабацкая» // Мир науки, культуры, образования. 2012. № 2 (33). С. 243–245.
- 9 Бубнов С.А. Книга стихов С.А. Есенина «Москва кабацкая» в восприятии современников поэта // Известия Саратовского университета. Серия: Филология. Журналистика. 2014. Т. 14. Вып. 5. С. 96–100.
- 10 Бюллетень литературы и жизни. 1924. № 4. С. 228.
- 11 Воронский А.К. Дела литературные // Прожектор. 1923. № 22. С. 20–22.
- 12 Воронский А.К. Литературные силуэты // Красная новь. 1924. № 1. С. 276–291.

- 13 *Воронский А.К.* Советская литература и белая эмиграция // Прожектор. 1925. № 17. С. 22–24.
- 14 [Восп. Р. Вильямса] / пер. с англ. П. Чумака // Москва. 1960. № 12. С. 168–170.
- 15 *Гиппиус З.Н.* Судьба Есениных // Последние новости. 1926. № 1772. 28 января. С. 2–3.
- 16 *Груздев И.* [Рецензия] // Русский современник. 1924. № 3. С. 255.
- 17 *Жиц Ф.А.* Почему мы любим Есенина (этюд) // Красная новь. 1926. № 5. С. 216–222.
- 18 *Земсков В., Правдина И.* В творческой лаборатории Есенина // Русская литература. 1960. № 1. С. 177–192.
- 19 *Карпов Е.Л.* Драматическое своеобразие лиризма Есенина в цикле «Москва кабацкая» из книги «Стихи скандалиста» // Славянская филология. Творчество С.А. Есенина: Традиции и новаторство. Науч. труды. Рига: Изд-во Латвийского ун-та, 1990. Т. 550. С. 56–64.
- 20 *Крученых А.* Новый Есенин. О первом томе «Собрания стихотворений» <Есенина>. Продукция № 138. М.: изд. авт., 1926. С. 5.
- 21 *Лежнев А.* Литературный обзор // Печать и революция. 1925. № 1. С. 129–130.
- 22 *Лекманов О., Свердлов М.* Сергей Есенин: Биография. 2-е изд. М.: Астрель, 2011. 607 с.
- 23 *Лелевич Г.* О пролетарском литературном молодняке. М.: Новая Москва, 1926. С. 53–55.
- 24 *Лелевич Г.* О Сергее Есенине // Октябрь. 1924. № 3. С. 180–182.
- 25 *Лелевич Г.* По журнальным окопам // Молодая гвардия. 1924. № 7–8. С. 268–269.
- 26 *Летопись жизни и творчества С.А. Есенина: в 5 т. / гл. ред. Ю.Л. Прокушев.* М.: ИМЛИ РАН, 2008. Т. 3 (2). 575 с. М.: ИМЛИ РАН, 2010. Т. 4. 736 с. М.: ИМЛИ РАН, 2013. Т. 5 (1). 832 с. М.: ИМЛИ РАН, 2018. Т. 5 (2). 1160 с.
- 27 *Марченко А.* Поэтический мир Есенина. 2-е изд. М.: Сов. писатель, 1989. 304 с.
- 28 *Машибиц-Веров И.М.* [Рецензия] // Октябрь. 1925. № 2. С. 142–143.
- 29 *Меки Э.Б.* Сюжетно-композиционная система книги стихов С. Есенина «Москва кабацкая» // Сюжетосложение в русской литературе: сб. ст. Даугавпилс: Изд-во Даугавпилсского педагогического ин-та, 1980. С. 105–113.
- 30 Народный учитель. 1925. № 2. С. 113.
- 31 *Наумов Е.* Сергей Есенин: Жизнь и творчество. 2-е изд. М.; Л.: Просвещение, 1965. 280 с.
- 32 *Никонов В.А.* Поэт большого сердца // Стрежень. 1925. № 1. С. 10–11.
- 33 *Осоргин М.А.* «Отговорила роща золотая...»: Памяти Сергея Есенина // Последние новости. 1925. № 1745. 30 декабря. С. 3.
- 34 *Осоргин М.А.* Путешествующие в прекрасном // Последние новости. 1924. № 1205. 27 марта. С. 3.
- 35 *Петрова М.А.* Элегический модус в жанровой системе С.А. Есенина // Вестник Московского государственного гуманитарного университета им. М.А. Шолохова. Серия: Филологические науки. 2012. № 3. С. 24–31.
- 36 *Прокушев Ю.Л.* Народное. Пророческое. Вечное // Есенин С. Собр. стихотворений: в 3 т. М.: Изд-во Полиграфресурсы, 1994. Т. 1. 330 с.
- 37 *Пяткин С.Н.* «Прощание с хулиганством» С. Есенина как филологический миф // Есенин и поэзия России XX–XXI веков: Традиции и новаторство: мат. Междунар. научн. конф. / отв. ред.: О.Е. Воронова, А.Н. Захаров. М.; Рязань; Констан-

- тиново; ИМЛИ РАН; Гос. музей-заповедник С.А. Есенина: Изд-во Рязанского государственного педагогического университета им. С.А. Есенина, 2004. С. 216–222.
- 38 С.А. Есенин в воспоминаниях современников: в 2 т. / вступ. ст., сост. и коммент. А.А. Козловского. М.: Худож. лит., 1986. Т. 1. М.: Худож. лит., 1986. 511 с.
- 39 *Савченко Т.К.* Есенин и русская литература XX века: Влияния, взаимовлияния, литературно-творческие связи. М.: Русский Мирь, 2014. 560 с.
- 40 *Селивановский А.П.* «Москва кабацкая» и «Русь советская» // *Забой*. 1925. № 7. С. 15–16.
- 41 *Семенова С.* Полюса русской души и русской идеи в поэзии Сергея Есенина // *Метафизика русской литературы*: в 2 т. М.: Издат. дом «ПоРог», 2004. Т. 1. С. 359–389.
- 42 *Сибирские огни*. 1924. № 4. С. 191.
- 43 *Солнцева Н.М.* Сергей Есенин. 4-е изд. М.: Изд-во Московского гос. ун-та, 2004. 83 с.
- 44 *Сухов А.В.* Музыкальный образ гитары в творчестве С.А. Есенина // *Вестник Пензенского государственного университета*. 2015. № 4 (12). С. 71–75.
- 45 *Товарищ Терентий*. 1925. № 4–5. С. 10.
- 46 *Фомин С.* Из воспоминаний // *Памяти Есенина*. М.: Всероссийский Союз поэтов, 1926. С. 126–135.
- 47 *Хазан В.И.* Проблемы поэтики С.А. Есенина. М.: Грозный, 1988. 187 с.
- 48 *Ходасевич В.Ф.* Есенин (Парижский альбом) // *Дни. Париж*. 1926. № 1019. 30 мая. С. 3.
- 49 *Чапыгин А.П.* О Сергее Есенине // *Сергей Есенин в стихах и жизни: Воспоминания современников / сост. Н.И. Шубниковой-Гусевой; подгот. текстов и коммент. С.П. Кошечкина и др.* М.: Республика, 1995. С. 155–162.
- 50 *Чет и нечет. Альманах поэзии и критики*. М.: изд. авт., 1925. 48 с.
- 51 *Шубникова-Гусева Н.И.* Сергей Есенин и Галина Бениславская. СПб.: Росток, 2008. 480 с.
- 52 *Эрлих В.* Право на песнь. Л.: Изд-во писателей в Ленинграде, 1930. 104 с.
- 53 *Юдкевич Л.Г.* Лирический герой Есенина. Казань: Изд-во Казанского ун-та, 1971. 210 с.
- 54 *Юшин П.Ф.* Поэзия Сергея Есенина 1910–1923 годов. М.: Изд-во Московского гос. ун-та, 1966. 319 с.
- 55 *Юшин П.Ф.* Сергей Есенин: Идеино-творческая эволюция. М.: Изд-во Московского гос. ун-та, 1969. 480 с.

Источники

- 56 *Блок А.* Собр. соч.: в 6 т. Л.: Худож. лит., 1980. Т. 2 / сост. и прим. Вл. Орлова. 472 с.
- 57 *Есенин С.* Полн. собр. соч.: в 7 т. / гл. ред. Ю.Л. Прокушев. М.: Наука; Голос, 1997. Т. 2. 464 с. М.: Наука; Голос, 1998. Т. 3. 720 с. М.: Наука; Голос, 1999. Т. 6. 816 с.

© 2024. Tatiana K. Savchenko
Moscow, Russia

**SERGEI YESENIN'S POEM CYCLE TAVERN MOSCOW
AND ITS CRITICISM DURING 1920s**

Abstract: The paper addresses Sergei Yesenin's poem cycle Tavern Moscow, characterized by a set of motifs and images which dominate his 1921–1923 poems, and its critical reception in the 1920s. It looks into the history of the creation of the cycle as the poet's fictional autobiography and enumerates the main principles of cyclisation Yesenin used. The author analyses multidimensional and controversial protagonist figure, whose mask (the poet-ruffian) is a form of protest against everyday life. Tavern Moscow, as an incarnation of the Russian rebellious soul, also acts as the document of a spiritual crisis caused by the clash between the romantic ideal and current life, and the overcoming of this crisis. No other work by Yesenin caused such an animated discussion and controversy as Tavern Moscow. The study analyses literary and critical material presenting mixed reviews, which can be explained by political and group preferences. The critical responses fall under three large categories: critics praising Tavern Moscow as “having a high aesthetic value”; critics speaking favourably of the cycle as an important step in Yesenin's work but at the same time warning of their “corrupt influence”; critics describing the poem cycle as a “sinister drunken poem sequence”.

Keywords: Sergei Yesenin, Tavern Moscow Poem Cycle, Genesis, Literary Criticism, Contradictory Reviews.

Information about the author: Tatiana K. Savchenko — DSc in Philology, Professor of the Department of World Literature, Pushkin State Russian Language Institute, Akademika Volgina St., 6, 117485 Moscow, Russia.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1230-5624>

E-mail: t.k.savchenko@gmail.com

Received: August 14, 2023

Approved after reviewing: February 20, 2024

Date of publication: June 25, 2024

For citation: Savchenko, T.K. “Sergei Yesenin's Poem cycle “Tavern Moscow” and its Criticism during 1920s.” *Vestnik slavianskikh kul'tur*, vol. 72, 2024, pp. 198–211. (In Russ.) <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-198-211>

References

- 1 Avdonina, L.N. “‘Restorannye’ motivy v poezii Serebriannogo veka” [“‘Restaurant’ Motifs in the Poetry of the Silver Age”]. *Russkaia rech'*, no. 1, 2013, pp. 19–24. (In Russ.)
- 2 Alekseeva, A.A. “‘Kabatskie’ motivy Esenina i ‘restorannye’ motivy Bloka” [Yesenin's ‘Tavern’ Motifs and Blok's ‘Restaurant’ Motifs”]. *Sergei Esenin. Lichnost'. Tvorchestvo. Epokha* [Sergei Yesenin. Personality. Work. Age], part III. Moscow, Konstantinovo, Ryazan, The State Museum-Reserve of S.A. Yesenin Publ., 2018, pp. 575–581. (In Russ.)

- 3 Alekseeva, A.A. “Moskva kabatskaia’ S.A. Esenina kak khudozhestvennoe edinstvo” [“S.Yesenin’s ‘Tavern Moscow’ as an Artistic Whole”]. *Vestnik Kostromskogo Gosudarstvennogo Universiteta im. N.A. Nekrasova*, no. 3, 2015, pp. 103–106. (In Russ.)
- 4 Bazanov, V.G. “O Sergee Esenine (zametki)” [“On Sergei Yesenin (Notes)”]. *Russkaia literatura*, no. 4, 1974, pp. 19–34. (In Russ.)
- 5 Bazanov, V.G. “Sergei Esenin i knigoizdatel'stvo ‘Moskovskaia trudovaia artel' khudozhnikov slova’ (1918–1920)” [“Sergei Yesenin and the Publishing House ‘Moscow Workers artel’ of the Artists of the Word’ (1918–1920)”]. *Esenin i sovremennost'* [*Yesenin and Contemporaneity*]. Moscow, Sovremennik Publ., 1975, pp. 120–141. (In Russ.)
- 6 Bykova A.L. “Zamysel i struktura liricheskoi knigi ‘Moskva kabatskaia’” [“Plot and Structure of the Lyric Collection ‘Tavern Moscow’.”]. *Karpov Readings*, vol. 8. Arzamas, Arzamas Branch of Nizhni Novgorod State University Publ., 2018, pp. 268–280. (In Russ.)
- 7 Bykova, A.L. “Struktura i tselostnost' ‘Moskvy kabatskoi’ S.A. Esenina. ‘Vstuplenie’ k knige” [“Structure and Unity of S. Yesenin’s ‘Tavern Moscow’. Preface to a Book”]. *Privolzhskii nauchnyi vestnik*, no. 8 (24), 2013, vol. 2, pp. 85–88. (In Russ.)
- 8 Bykova, A.L., Piatkin, S.N. “‘Ne zhaleiu, ne zovu, ne plachu...’ kak zakliuchitel'noe stikhotvorenienie knigi ‘Moskva kabatskaia’” [“‘I Don’t Regret, I Don’t Call, I don’t Cry’ as the Closing Poem of the Book ‘Tavern Moscow’”]. *Mir nauki, kul'tury, obrazovaniia*, no. 2 (33), 2012, pp. 243–245. (In Russ.)
- 9 Bubnov, S.A. “Kniga stikhov S.A. Esenina ‘Moskva kabatskaia’ v vospriatii sovremennikov poeta” [“S. Yesenin’s Verse Collection Tavern Moscow as Seen by the Poet’s Contemporaries”]. *Izvestiia Saratovskogo universiteta*, vol. 14, issue 5, 2014, pp. 96–100. (In Russ.)
- 10 *Biulleten' literatury i zhizni*, no. 4, 1924, p. 228. (In Russ.)
- 11 Voronskii, A.K. “Dela literaturnye” [“Literary Affairs”]. *Prozhektor*, no. 22, 1923, pp. 20–22. (In Russ.)
- 12 Voronskii, A.K. “Literaturnye siluety” [“Literary Silhouettes”]. *Krasnaia nov'*, no. 1, 1924, pp. 276–291. (In Russ.)
- 13 Voronskii, A.K. “Sovetskaia literatura i belaia emigratsiia” [“Soviet Literature and White Emigration”]. *Prozhektor*, no. 17, 1925, pp. 22–24. (In Russ.)
- 14 [R. Williams’ Memoirs]. Moskva, 1960, no. 12, pp. 168–170. (In Russ.)
- 15 Gippius, Z.N. “Sud'ba Eseninykh” [“The Fate of Yesenins”]. *Poslednie novosti*, no. 1772, 28 January, 1926, pp. 2–3. (In Russ.)
- 16 Gruzdev, I. [“Retsenziia”] [“Review”]. *Russkii sovremennik*, no. 3, 1924, p. 255. (In Russ.)
- 17 Zhits, F.A. “Pochemu my liubim Esenina (etiud)” [“Why We Love Yesenin (An Essay)”]. *Krasnaia nov'*, no. 5, 1926, pp. 216–222. (In Russ.)
- 18 Zemskov, V., Pravdina, I. “V tvorcheskoi laboratorii Esenina” [“In Yesenin’s Laboratory”]. *Russkaia literatura*, no. 1, 1960, pp. 177–192. (In Russ.)
- 19 Karpov, E.L. “Dramaticheskoe svoeobrazie lirizma Esenina v tsikle ‘Moskva kabatskaia’ iz knigi ‘Stikhi skandalista’” [“The Dramatic Peculiarity of Yesenin’s Lyricism in the ‘Tavern Moscow’ Cycle from his Book ‘Poems of a ‘Troublemaker’”]. *Slavianskaia filologiya. Tvorchestvo S.A. Esenina: Traditsii i novatorstvo* [*Slavic philology. S. Yesenin: Tradition and Innovation*], vol. 550. Riga, Latvian University Press, 1990, pp. 56–64. (In Russ.)

- 20 Kruchenykh, A. *Novyi Esenin. O pervom tome «Sobraniia stikhotvoreniia» <Esenina>. Produktsiia № 138 [A New Yesenin. On the First Volume of the “Collected Poems”. Production No. 138]*. Moscow, self-published, 1926, p. 5. (In Russ.)
- 21 Lezhnev, A.Z. “Literaturnyi obzor” [“Literary Review”]. *Pechat' i revoliutsiia*, no. 1, 1925, p. 129. (In Russ.)
- 22 Lekmanov, O., Sverdlov, M. *Sergei Esenin: Biografiia [Sergei Esenin: a Biography]*. 2nd ed. Moscow, Astrel' Publ., 2011. 607 p. (In Russ.)
- 23 Lelevich, G. *O proletarskom literaturnom molodniake [On Proletarian Literary Younglings]*. Moscow, Novaia Moskva Publ., 1926, pp. 53–55. (In Russ.)
- 24 Lelevich, G. “O Sergee Esenine” [“On Sergei Yesenin”]. *Oktiabr'*, no. 3, 1924, pp. 180–182. (In Russ.)
- 25 Lelevich, G. “Po zhurnal'nym okopam” [“In the Journalistic Trenches”]. *Molodaia gvardiia*, no. 7–8, 1924, pp. 268–269. (In Russ.)
- 26 *Letopis' zhizni i tvorchestva S.A. Esenina: v 5 t. [S. Yesenin's Chronology: in 5 vols]*. Moscow, IWL RAS Publ., 2008. Vol. 3 (2). 575 p. Moscow, IWL RAS Publ., 2010. Vol. 4. 736 p. Moscow, IWL RAS Publ., 2013. Vol. 5 (1). 832 p. Moscow, IWL RAS Publ., 2018. Vol. 5 (2). 1160 p. (In Russ.)
- 27 Marchenko, A. *Poeticheskii mir Esenina [Yesenin's Poetic World]*. 2nd ed. Moscow, Sovetskii pisatel' Publ., 1989. 304 p. (In Russ.)
- 28 Mashbits-Verov, I.M. [“Retsenziia”] [“Review”]. *Oktiabr'*, 1925, no. 2, p. 142. (In Russ.)
- 29 Meksh, E.B. “Siuzhetno-kompozitsionnaia sistema knigi stikhov S. Esenina ‘Moskva kabatskaia’” [“The Plot and Compositional System of S. Yesenin's Verse Collection ‘Tavern Moscow’”]. *Siuzhetoslozhenie v russkoi literature [Plot Composition in Russian Literature]*. Daugavpils, Daugavpils Pedagogic Institute Press, 1980, pp. 105–113. (In Russ.)
- 30 *Narodnyi uchitel'*, no. 2, 1925, p. 113. (In Russ.)
- 31 Naumov, E. *Sergei Esenin: Zhizn' i tvorchestvo [Sergei Yesenin: Life and Work]*. 2nd ed. Moscow, Leningrad, Prosveshchenie Publ., 1965. 280 p. (In Russ.)
- 32 Nikonov, V.A. “Poet bol'shogo serdtsa” [“Poet of the Big Heart”]. *Strezhen'*, no. 1, 1925, pp. 10–11. (In Russ.)
- 33 Osorgin, M.A. “‘Otgovorila roshcha zolotaia...’: Pamiati Sergeia Esenina” [“‘The Golden Woods Have Spoken’: In Memoriam of Sergei Yesenin”]. *Poslednie novosti*, no. 1745, 30 December, 1925, p. 3 (In Russ.)
- 34 Osorgin, M.A. “Puteshestvuiushchie v prekrasnom” [“Travellers in the Sublime”]. *Poslednie novosti*, no. 1205, 27 March, 1924, p. 3 (In Russ.)
- 35 Petrova, M.A. “Elegicheskii modus v zhanrovai sisteme S.A. Esenina” [“The Elegiac Mode in S. Yesenin's Genre System”]. *Vestnik Moskovskogo Gosudarstvennogo Gumanitarnogo Universiteta im. M.A. Sholokhova*, no. 3, 2012, pp. 24–31. (In Russ.)
- 36 Prokushev, Iu.L. “Narodnoe. Prorocheskoe. Vechnoe” [“Popular. Visionary. Eternal”]. *Esenin, S. Sobraie stikhotvoreniia: v 3 t. [Collected Poems: in 3 vols.]*, vol. 1. Moscow, Poligrafresursy Publ., 1994. 330 p. (In Russ.)
- 37 Piatkin, S.N. “‘Proshchanie s khuliganstvom’ S. Esenina kak filologicheskii mif” [“Yesenin's ‘Farewell to Ruffianism’ as a Philological Myth”]. *Esenin i poeziia Rossii XX–XXI vekov: Traditsii i novatorstvo: Materialy Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii [Yesenin and Russian Poetry of the 20th — 21st Centuries. Tradition and Innovation]*. Moscow, Ryazan, Konstantinovo, IWL RAS, The State Museum-

- Reserve of S.A. Yesenin Publ., Ryazan State University named for S. Yesenin Publ., 2004, pp. 216–222. (In Russ.)
- 38 S.A. *Esenin v vospominaniakh sovremennikov: v 2 t.* [*S. Yesenin in the Memoirs of His Contemporaries: in 2 vols.*], vol. 1. Moscow, Khudozhestvennaia literatura Publ., 1986. 511 p. (In Russ.)
- 39 Savchenko, T.K. *Esenin i russkaia literatura XX veka: Vliianiia, vzaimovliianiia, literaturno-tvorcheskie sviazi* [*Yesenin and Russian Literature of the 20th Century: Influences and Literary and Artistic Connections*]. Moscow, Russkii Mir Publ., 2014. 560 p. (In Russ.)
- 40 Selivanovskii, A.P. «Moskva kabatskaia» i «Rus' sovetskaia» [“‘Tavern Moscow’ and ‘Soviet Rus’”]. *Zaboi*, no. 7, 1925, pp. 15–16. (In Russ.)
- 41 Semenova, S. “Poliusa russkoi dushi i russkoi idei v poezii Sergeia Esenina” [“The Poles of the Russian Soul and the Russian Idea in Sergei Yesenin’s Poetry”]. *Metafizika russkoi literatury: v 2 t.* [*The Metaphysics of Russian Literature: in 2 vols.*], vol. 1. Moscow, PoRog Publ., 2004, pp. 359–389. (In Russ.)
- 42 *Sibirskie ogni*, no. 4, 1924, p. 191. (In Russ.)
- 43 Solntseva, N.M. *Sergei Esenin*. 4th ed. Moscow, Moscow University Press, 2004. 83 p. (In Russ.)
- 44 Sukhov, A.V. “Muzykal'nyi obraz gitary v tvorchestve S.A. Esenina” [“The Musical Image of the Guitar in S. Yesenin’s Works”]. *Papers of Penza State University*, no. 4 (12), 2015, pp. 71–75. (In Russ.)
- 45 *Tovarishch Terentii*, no. 4–5, 1925, p. 10. (In Russ.)
- 46 Fomin, S. “Iz vospominanii” [“Excerpts from Memoirs”]. *Pamiati Esenina* [*In Memoriam of Yesenin*]. Moscow, Vserossiiskii Soiuz poetov Publ., 1926, pp. 126–135. (In Russ.)
- 47 Khazan, V.I. *Problemy poetiki S.A. Esenina* [*The Issues of S. Yesenin’s Poetics*]. Moscow, Groznyi, 1988. 187 p. (In Russ.)
- 48 Khodasevich, V.F. “Esenin (Parizhskii al'bom)” [“Yesenin (Paris Album)”]. *Dni*, 1926, no. 1019, 30 May, p. 3. (In Russ.)
- 49 Chapygin, A.P. “O Sergee Esenine” [“On Sergei Yesenin”]. *Sergei Esenin v stikhakh i zhizni: Vospominaniia sovremennikov* [*Sergei Yesenin’s Poems and Life: Memoirs of his Contemporaries*]. Moscow, Respublika Publ., 1995, pp. 155–162. (In Russ.)
- 50 *Chet i nechet. Al'manakh poezii i kritiki* [*Evens and Odds. Almanac of Poetry and Criticism*]. Moscow, published by the author, 1925. 48 p. (In Russ.)
- 51 Shubnikova-Guseva, N.I. *Sergei Esenin i Galina Benislavskaia* [*Sergei Yesenin and Galina Benislavskaya*]. Moscow, IWL RAS Publ., 2012. 528 p. (In Russ.)
- 52 Erlikh, V. *Pravo na pesn'* [*Right to the Song*]. Leninrgad, Izdatel'stvo pisatelei v Leningrade Publ., 1930. 104 p. (In Russ.)
- 53 Iudkevich, L.G. *Liricheskii geroi Esenina* [*Yesenin’s Lyric Hero*]. Kazan, Kazan University Press, 1971. 210 p. (In Russ.)
- 54 Iushin, P.F. *Poeziia Sergeia Esenina 1910–1923 godov* [*Sergei Yesenin’s Poetry: 1910–1923*]. Moscow, Moscow University Press, 1966. 319 p. (In Russ.)
- 55 Iushin, P.F. *Sergei Esenin: Ideino-tvorcheskaia evoliutsiia* [*Sergei Yesenin: Evolution of his Ideas and Work*]. Moscow, Moscow University Press, 1969. 480 p. (In Russ.)

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-212-220>

УДК 398.5

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)

© 2024 г. Т.В. Топорова
г. Москва, Россия

НОРА В РУССКИХ БЫЛИНАХ

Аннотация: Цель статьи — всесторонний анализ лексемы *нора* в русских былинах и определение ее роли в мифопоэтической модели мира. Разработан особый метод исследования — схема описания былинного слова, которая возникла на базе тезаурусного описания фольклорного слова и лексикологических штудий ряда ключевых концептов в других архаичных традициях, которые подверглись фундаментальной переработке. Она состоит из нескольких блоков: фонеморфологического, текстового, экстралингвистического, грамматического, этимологического, деривационного, семантического, синтаксического и поэтического. *Нора* засвидетельствована в былинах о Добрыне и змее преимущественно во *мн. ч.*, столь значительное преобладание которого не случайно: *множество нор* служат для маркирования входов в *мир иной*, который они в совокупности и образуют. Наибольшей частотностью отличается *вин. пад.*, реализующийся в конструкции *сходить в нору / норы*, описывающей мотив проникновения богатыря во подземные владения змеи. Синонимы *норы* — *чистое поле*, обозначающее в былинах чуждое и опасное пространство, не освоенное богатырями, и *сырая земля* с ее углублениями, имеющие непосредственное отношение к *нижнему миру* с его хтоническими обитателями (*змеей*); антонимы — *дом* и *Киев-град*, которым она противопоставляется как *хаос, неосвоенное пространство освоенному, несоциализированный локус социуму*. Атрибуты *норы* маркируют посессора (*змеиный*) и наиболее существенное свойство пропасти как нижней зоны универсума (*глубокий*). *Нора* обнаруживает тяготение к мифологическому мотиву *змеборчества* в «основном мифе»; *нора* (< и.-е. **ner-*, *por-*) имеет аналогии в других индоевропейских обозначениях иного мира.

Ключевые слова: русские былины, лексикология, семантика, контекст, грамматика, этимология, синтаксис, поэтика, мифопоэтическая модель мира.

Информация об авторе: Татьяна Владимировна Топорова — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник, Институт языкознания Российской академии наук, Большой Кисловский пер., д. 1, стр. 1, 125009 г. Москва, Россия. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4977-2402>

E-mail: t1960@list.ru

Дата поступления статьи: 10.02.2023

Дата одобрения рецензентами: 31.08.2023

Дата публикации: 25.06.2024

Для цитирования: Топорова Т.В. *Нора* в русских былинах // Вестник славянских культур. 2024. Т. 72. С. 212–220.

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-212-220>

Цель настоящей статьи — осуществить всесторонний анализ лексемы *нора* в русских былинах¹, выбор которой в качестве *объекта* исследования детерминирован ее нетривиальными контекстами, а также специфическими коннотациями, определяющими ее роль в мифопоэтической модели мира². Для реализации поставленной задачи разработан особый *метод* исследования, а именно *схема описания былинного слова*, которая возникла на базе тезаурусного описания фольклорного слова [9; 4], а также лексикологических штудий ряда ключевых концептов³ в древнеиндийской «Ригведе» [1], которые подверглись фундаментальной переработке.

Обратимся непосредственно к структуре словарной статьи, которая на наш взгляд позволяет с максимальной полнотой учесть различную информацию об интересующем нас слове.

Ниже приведем схему описания былинного слова.

- 1) Заголовочное слово;
- 2) Фонетические / морфологические варианты;
- 3) Контексты;
- 4) Количество словоупотреблений;
- 5) Толкование;
- 6) Денотат;
- 7) Грамматическая информация:
 - род;
 - число;
 - падеж (+ модель управления);
- 8) Этимология;
- 9) Словообразование;
- 10) Синонимы;
- 11) Антонимы;
- 12) Ассоциации;
- 13) Посессоры;
- 14) Атрибуты;
- 15) Предикаты:
 - предикаты *норы* как субъекта;
 - предикаты *норы* как объекта;
 - предикаты *норы* как локуса;
 - предикаты *норы* как направления, цели;
 - предикаты *норы* как инструмента;
- 16) Звуковая игра:
 - звуковые повторы (рифмы, анаграммы).

Приведенная выше схема⁴ состоит из нескольких блоков: фонетического или фономорфологического (1–2), текстового (3–5), экстралингвистического (6), граммати-

¹ Цит. по [10].

² *Мифопоэтическая модель мира* определяется как «сокращенное и упрощенное отображение всей суммы представлений о мире внутри данной традиции, взятых в их системном и операционном аспектах» [2, т. 2, с. 161].

³ *Дома, жертвенной общины / жертвоприношения, пути — дороги, леса — деревья, поля — луга — пастбища, воды, горы — скалы — камня, крепости.*

⁴ Впервые была применена автором на материале эпического слова — горы — в древнеисландской «Старшей Эдде» [7, с. 9–11].

ческого (7), этимологического (8), деривационного (9), семантического (10–13), синтаксического (14–15), поэтического (16). Прежде всего имеет смысл указать на те отличия этой схемы описания былинного слова от методов исследования, применявшихся в упомянутых выше источниках.

Включение параметра «денотат», вполне логично замыкающего толкование слова на основании репрезентированных контекстов, позволяет установить связь между «миром идей» и «миром вещей», перейти к *экстралингвистической* сфере, реконструировать материальные объекты на основании лингвистических данных.

Обращение к *этимологии* мотивировано необходимостью исследования лингвистического объекта не только в *синхронии*, но и в *диахронии*, когда оказывается возможной актуализация внутренней формы слова.

Привлечение *поэтического* фактора, реализующегося в виде звуковых повторов (*рифмы, анаграммы*) помогает трактовать аксиологию рассматриваемого концепта в былинах.

Ориентация на *мифологические* коннотации лексемы призвана определить значимость рассматриваемого концепта в былинной модели мира.

Таким образом, можно констатировать, что для адекватного исследования былинного слова и кодируемых им денотатов разработана специальная схема описания, учитывающая многообразие факторов, влияющих на конституирование его значения:

- решающее значение для определения лексико-семантических тождеств и различий приобретает *контекст* как непосредственная среда существования слова;
- для осмысления принципов дистрибуции лексемы в тексте применяется анализ распределения слова по числам и падежам, и учитываются статистические данные;
- этимология позволяет увидеть индоевропейскую перспективу формирования значения;
- мифология эксплицирует тяготение слова к тому или иному мифу, сюжету или мотиву;
- поэтика отражает актуальные связи лексем в пределах фольклорного текста.

Перейдем к непосредственному анализу интересующей нас лексемы.

1) Заголовочное слово: *нора*;

2) Фонетические / морфологические варианты: *нору; норы; нор; норам; норах*;

3) Контексты: Таковы люди чтоб съездить им да во чисто поле, / Ко тым славным горам да сорочинским, / Ко тым славным *норам* да ко змеиным [10, т. II, с. 62]; Да сходил бы он во *норы* во змеиный, / Отыскал бы свою племничку любимую [10, т. II, с. 63–65]; Как войдет-то ен во *норы* во змеиный, / Да войдет ко тым змеям ко лютым [10, т. II, с. 66]; Подъезжал он ко *норам* да ко змеиным [10, т. II, с. 67]; И пошел во ты во *норы* во змеиный. / Приходил ен ко *норам* да ко змеиным [10, т. II, с. 67]; Так нельзя войти во *норы* во змеиный [10, т. II, с. 67]; Посмотрел-то он на *норы* на змеиный [10, т. II, с. 68]; А во тых *норах* да во змеиных / Много множество да полонов сидит [10, т. II, с. 68]; И он пошел как по *норам* да по змеиным [10, т. II, с. 68]; Выходи-тко ты со *нор* да со змеиных, / Мы поедем-ко с тобой да в стольне-Киев град [10, т. II, с. 68]; Выходите-тко со *нор* вы со змеиных, / А ступайте-тко <...> по своим местам да по своим домам [10, т. II, с. 69]; Как пошли-то полона эты расейские / А й со тых со *нор* да й со змеиных [10, т. II, с. 69]; Тут припадает змея да ко сырой земли, / Захватила она князеву племянницу, / Унесла в *нору* да в глубокую [10, т. II, с. 446]; Мне сходить в *нору* да во глубокую, / Мне достать-то князеву

племянницу [10, т. II, с. 447]; Да й по далечу далечу по чистым полям, / Да хожу я по *норам* да по змеиным [10, т. II, с. 68]; Выходила как змея она проклятая, / Из той *норы* да из глубокия, / Сама говорит да таково [10, т. II, с. 449]; Тогда Добрыня во нору пошел, / Во тыя во *норы* да во глубокия [10, т. II, с. 450]; Как из *норы* да из глубокия / Выходило змеищо Горынчищо [10, т. II, с. 527]; Убил змею да проклятую, / Сошел во *нору* во глубокую [10, т. II, с. 528]; Не съезжай-ко ты, молоденький Добрынюшко, / <...> Ко тым славным горам да к сорочинским, / Да ко тым *норам* да ко змеиным [10, т. II, с. 56–57, 59]; Не входи-ко ты во *норы* во змеиныя, / Не выпушай-ко полонов оттуль расейских [10, т. II, с. 56];

4) Количество словоупотреблений: 25;

5) Толкование: «**НОРА** ж. норь вор. (нырять) нозьма донск. язвина стар. ямина печуркой, подходом, трубой, особ. вырытая животным; | рана подкожная, язва; нора и рана, перестановка букв? Норка жука. Лисья нора. Это не землянка, не жилье, это какая-то душная нора. Мы нашли волчью норичу, логово. Суслик живет в норочке, в норичке. У барсука нора всегда с отнорками. В Муромском уезде алебастр добывается норами, ходами, шахтами. И лиса около своей норы смирно живет. В огонь либо в воду — в гору или в нору. До поры — у норы: а в пору, в нору. Дождемся поры, так и мы из норы (приб. а в пору, опять в нору). Добру расти, худу по норам ползти! Не тюрюкай тюрю, проползай в нору (т. е. доставай из земли свайку, в игре). Хорошая земляночка чем не нора? Днем висит, болтается, к ночи в норку собирается (болт у окна). | Нора, Чудс. оз. порядок касп. стена ставных сетей. Норный, норовой зверек, в норе живущий. Норовой шур, водится в крутых берегах, в норках. У нас место сурочина, нористый бугорник. Норник м. сиб. молодой песок, помоложе непеска, не выходящий еще из норы, но более копанца; добывается среди лета. Норка ж. сиб. перм. ноздря. У него норки пороты. | Твер. слуховое окно. | Водяной зверек, между выдрой и выхухолью, *Mustela lutreola*; норковый мех ценится, на легкие шубки, бекешки. Норковая, норчатая бекешка не очень тепла, да прочна. Норок м. самый маленький у нас хищный зверек, из рода хорей, весьма близкий к горностаю, ласочка, ласка, ошибочно ласточка, *Mustela nivalis*. Норича ж. конская болезнь, глубокая язвина на загривке; | твер. зверек норка. Норича, норичка, норичник, норичная трава, искажен. норышник, ошибочно нарочная и коричник, зелье от конской болезни норичы., растение *Gentiana* разн. вид. см. ископытъ. | Зобна, свиная, крестовики, старовики, шора, завалец, песьи головки, *Scorularia* разн. вид. Норичная мазь. | Норило ср. шесть с развильем, которым пронаривают невод подо льдом, в подледной ловле рыбы. Нор м. сиб. омут, ямина под водой. | Язвина на теле, особ. глубокая, подкожная. Нор ты изнырай! кур. бранно; норича ты возьми! арх. Норить землю, изрывать норами. Сурки норят земли у нас, местами всю изнорят. Норить что, твер. высматривать, нырять, вырывать. | Норить рыбу сиб. ловить неводом подо льдом, норилом» [5]; «**нора**, -ы, ж. <...> Углубление под землей с ходом наружу, вырытое животным и служащее ему жилищем» [6, с. 633];

6) Денотат: место обитания змеи (ср. норы змеиные) или змея *Горыныча* [10, т. II, с. 527]; место заключения пленников, в том числе и племянницы князя Владимира [10, т. II, с. 447];

7) Грамматическая информация: сущ. **ж. р.**; ед. **ч. род. пад.**: Выходила как змея она проклятая, / Из той *норы* да из глубокия [10, т. II, с. 449]; как из *норы* да из глубокия / Выходило змеищо Горынчищо [10, т. II, с. 527)]; ед. **ч. вин. пад.**: Захватила она князеву племянницу, / Унесла в *нору* да в глубокую [10, т. II, с. 446]; Мне сходить в *нору* да во глубокую [10, т. II, с. 447]; Тогда Добрыня во *нору* пошел, / Во тыя во *норы* да

во глубокия [10, т. II, с. 450]; Убил змею да проклятую, / Сошел во *нору* во глубокую [10, т. II, с. 528]; **мн. ч. род. пад.:** Выходи-тко ты со *нор* да со змеинных [10, т. II, с. 68]; Выходите-тко со *нор* вы со змеинных [10, т. II, с. 69]; Как пошли-то полона эти расейские / А й со тых со *нор* да й со змеинных [10, т. II, с. 69]; **мн. ч. вин. пад.:** Да сходил бы он во *норы* во змеинны [10, т. II, с. 63–65]; Как войдет-то ен во *норы* во змеинны [10, т. II, с. 66]; И пошел во ты во *норы* во змеинны [10, т. II, с. 67]; Так нельзя войти во *норы* во змеинны [10, т. II, с. 67]; Посмотрел-то он на *норы* на змеинны [10, т. II, с. 68]; **мн. ч. дат. пад.:** Таковы люди чтоб съездить им ..., / Ко тым славным *норам* да ко змеинным [10, т. II, с. 62]; Подъезжал он ко *норам* да ко змеинным [10, т. II, с. 67]; И он пошел как по *норам* да по змеинным [10, т. II, с. 68]; Да хожу я по *норам* да по [10, т. II, с. 68]; Не съезжай-ко ты, молоденький Добрынюшко, / <...> Да ко тым *норам* да ко змеинным [10, т. II, с. 56–57, 59]; **мн. ч. предл. пад.:** А во тых *норах* да во змеинных / Много множество да полонов сидит [10, т. II, с. 68];

8) Этимология: «**нора** диал. норь, воронежск., нор «яма в воде, омут», сиб. (Даль), укр. норá, др.-русс. нора, чеш. noга, слвц. porit'(sa) «погружаться, нырять», польск. noга, nura «нора»; с др. вокализмом: русск.-цслав. вънрѣти, вънрж парεισδύεσθαι, словен. pondréti, pondrèti «окупаться, нырять», рóног, род. п. ропóга, «понижение, пропасть», болг. нóрвам «бросаюсь вниз головой (в воду)» (Младенов 360) Родственно лит. periu, nérti, nériau «нырять», nirti, pugù «вывихнуться (о суставах)», nãras «нырять», лтш. nirt, nirstu «нырять», nira «нырок, лысуха», др.-сакс. narо «узкий», англ. narrow — то же, др.-исл. nóг ср. р. «перешеек, пролив, узкий залив»; см. М.-Э. 2, 745; Траутман, BSW 196 и сл.; Мейе, MSL 14, 378. Дальнейшие сравнения см. у Шефтеловица (Zschr. Ind. Ir. 2, 272). см. также нырять» [9, с. 62–63];

9) Словообразование: —;

10) Синонимы:

нора — земля: Тут припадает змея да ко сырой *земли*, / Захватила она князеву племянницу, / Унесла в *нору* да в глубокую [10, т. II, с. 446];

нора — чистое поле: Да й по далечу далечу по *чистым полям*, / Да хожу я по *норам* да по змеинным [10, т. II, с. 68]; Таковы люди чтоб съездить им да во *чисто поле*, <...> / Ко тым славным *норам* да ко змеинным [10, т. II, с. 62];

11) Антонимы:

нора — дом: Выходите-тко со *нор* вы со змеинных, / А ступайте-тко <...> по своим местам да по своим *домам* [10, т. II, с. 69];

нора — Киев град: Выходи-тко ты со *нор* да со змеинных, / Мы поедем-ко с тобой да в стольне-*Киев град* [10, т. II, с. 68];

12) Ассоциации:

нора — гора: Не съезжай-ко ты, молоденький Добрынюшко, / <...> Ко тым славным *горам* да к сорочинским, / Да ко тым *норам* да ко змеинным [10, т. II, с. 56–57, 59]; Таковы люди чтоб съездить им да во чисто поле, / Ко тым славным *горам* да сорочинским, / Ко тым славным *норам* да ко змеинным [10, т. II, с. 62];

13) Посессор:

змея: см. выше;

14) Атрибуты:

глубокий: Захватила она князеву племянницу, / Унесла в *нору* да в *глубокую* [10, т. II, с. 446]; Мне сходить в *нору* да во *глубокую* [10, т. II, с. 447]; Выходила как змея она проклятая, / Из той *норы* да из *глубокия* [10, т. II, с. 449]; Тогда Добрыня во *нору* пошел, / Во тья во *норы* да во *глубокия* [10, т. II, с. 450]; Как из *норы* да из *глубокия* / Выходило змеицо Горынчицо [10, т. II, с. 527]; Сошел во *нору* во *глубокую* [10, т. II, с. 528];

змеиный: Не съезжай-ко ты, молоденький Добрынюшко, / <...> Да ко тым *норам* да ко *змеиным* [10, т. II, с. 56]; Не входи-ко ты во *норы* во *змеиных* [10, т. II, с. 56]; Да сходил бы он во *норы* во *змеиных* [10, т. II, с. 63]; Подъезжал он ко *норам* да ко *змеиным* [10, т. II, с. 67]; И пошел во ты во *норы* во *змеиных*. / Приходил ен ко *норам* да ко *змеиным* [10, т. II, с. 67]; Так нельзя войти во *норы* во *змеиных* [10, т. II, с. 67]; Посмотрел-то он на *норы* на *змеиных* [10, т. II, с. 68]; А во тых *норах* да во *змеиных* / Много множество да полонов сидит [10, т. II, с. 68]; И он пошел как по *норам* да по *змеиным* [10, т. II, с. 68]; Выходи-тко ты со *нор* да со *змеиных* [10, т. II, с. 68]; Да хожу я по *норам* да по *змеиным* [10, т. II, с. 68]; Выходите-тко со *нор* вы со *змеиных* [10, т. II, с. 69]; Как пошли-то полона эти расейский / А й со тых со *нор* да й со *змеиных* [10, т. II, с. 69];

славный: Таковы люди чтоб съездить им да во чисто поле, / Ко тым *славным* горам да сорочинским, / Ко тым *славным норам* да ко *змеиным* [10, т. II, с. 62];

15) Предикаты:

Предикаты субъекта: отсутствуют;

Предикаты объекта:

посмотреть: *Посмотрел*-то он на *норы* на *змеиных* [10, т. II, с. 68];

Предикаты локуса:

сидеть: А во тых *норах* да во *змеиных* / Много множество да полонов *сидит* [10, т. II, с. 68];

Предикаты направления, цели:

пойти, приходиться, ходить, входить, выходить, сходить, подъезжать, съездить, съезжать: Да *хожу* я по *норам* да по *змеиным* [10, т. II, с. 68]; Так нельзя *войти* во *норы* во *змеиных* [10, т. II, с. 67]; Таковы люди чтоб *съездить* им да во чисто поле, / <...> Ко тым *славным норам* да ко *змеиным* [10, т. II, с. 62]; Да *сходил* бы он во *норы* во *змеиных* [10, т. II, с. 63]; Не *входи*-ко ты во *норы* во *змеиных* [10, т. II, с. 56]; *Подъезжал* он ко *норам* да ко *змеиным* [10, т. II, с. 67]; И *пошел* во ты во *норы* во *змеиных*. / *Приходил* ен ко *норам* да ко *змеиным* [10, т. II, с. 67]; И он *пошел* как по *норам* да по *змеиным* [10, т. II, с. 68]; *Выходи*-тко ты со *нор* да со *змеиных* [10, т. II, с. 68]; *Выходите*-тко со *нор* вы со *змеиных* [10, т. II, с. 69]; Как *пошли*-то полона эти расейский / А й со тых со *нор* да й со *змеиных* [10, т. II, с. 69]; *Выходила* как змея она проклятая, / Из той *норы* да из *глубокия* [10, т. II, с. 449]; Как из *норы* да из *глубокия* / *Выходило* змеищо Горынчищо [10, т. II, с. 527]; Тогда Добрыня во *нору* *пошел*, / Во тыя во *норы* да во *глубокия* [10, т. II, с. 450]; Мне *сходить* в *нору* да во *глубокою* [10, т. II, с. 447]; *Сошел* во *нору* во [10, т. II, с. 528]; Не *съезжай*-ко ты, молоденький Добрынюшко, / <...> Да ко тым *норам* да ко *змеиным* [10, т. II, с. 56];

унести: Захватила она князеву племянницу, / *Унесла* в *нору* да в *глубокою* [10, т. II, с. 446];

16) Поэтическая игра:

рифма: Ко тым *славным горам* да к сорочинским, / Да ко тым *норам* да ко *змеиным* [10, т. II, с. 56–57, 59]; Ко тым *славным горам* да сорочинским, / Ко тым *славным норам* да ко *змеиным* [10, т. II, с. 62].

Комментарий: *нора* 25 раз засвидетельствована в былинах о Добрыне и змее преимущественно во **мн. ч.** (19 словоупотреблений), трижды превосходящем **ед. ч.** (6 словоупотреблений); доминирование **мн. ч.** подчеркивается двояко — его следованием за **ед. ч.**, как бы представляющем собой его уточнение и разъяснение⁵, и притяги-

⁵ Ср.: Тогда Добрыня во *нору* *пошел*, / Во тыя во *норы* да во *глубокия* [10, т. II, с. 450].

ванием формы **мн. ч.** другой лексемы, не свойственной ей⁶; можно выдвинуть гипотезу о том, что столь значительное преобладание форм **мн. ч.** не случайно, и предположить, что *множество нор* служат для маркирования входов в *мир иной*, который они в совокупности и образуют; правомерность такой интерпретации *норы* подтверждают и этимологические данные. ср. родственную лексему — словен. *rópor*, **род. п.** *ponóra* «пропасть» и коннотации *узости* как наиболее релевантного признака нижнего мира; в падежной парадигме отсутствуют **им.** и **твор. пад.**, маргинален **предл. пад.** (единичное словоупотребление), в порядке возрастания частотности следуют **род. пад.** (5 примеров), **дат. пад.** (8) и **вин. пад.** (11), реализующегося в конструкции *сходить в нору / норы*, описывающую мотив проникновения богатыря в подземные владения змеи; продуктивность **вин. пад.** в рамках данного словосочетания детерминирует максимальную частотность предикатов *направления, цели*, выраженных глаголами движения (18 примеров *vice versa* одного предиката *локуса* (*в норах сидит*) и одного предиката *объекта* (*посмотрел на норы*)); в качестве синонима выступает *чистое поле*, обозначающее в былинах чуждое и опасное пространство, не освоенное богатырями [3, с. 97], и *сырую землю*, точнее — ее *углубления*, имеющие непосредственное отношение к *нижнему миру* с его хтоническими обитателями (*змеей*); обнаруживает тяготение к мифологическому мотиву *змеборчества*, входящего в состав «основного мифа», причем в качестве противника главного героя выступают не *змеи* (**мн. ч.**) как репрезентанты нижнего мира, а именно *змея* (**ед. ч.**), наделенная антропоморфными чертами (например, она *говорит* [10, т. II, с. 449]) и иногда персонифицируемая⁷; имеет антонимы *дом* и *Киев-град*, которым она противопоставляется как *хаос, неосвоенное пространство — освоенному, несоциализированный локус — социуму*; воплощая *низ*, ассоциируется по вертикали с *горой* как символом *верха*; атрибуты маркируют посессора (*змеиный*; 14 примеров), наиболее существенное свойство пропасти, олицетворяющей нижнюю зону универсума (*глубокий*; 6 примеров) и восхваляемого объекта повествования (*славный*; один пример) — *сорочинских гор*, вовлекших в свою орбиту и интересующий нас денотат; вовлечена в поэтическую игру, ср. четырехзвучную рифму *норам — горам*⁸; которая может косвенно указывать на значимость данной лексемы в фольклорной модели мира; следует отметить далеко идущие *мифологические* параллели *норы* как локуса иного мира: «корень *per-, por-* являлся одним из важнейших обозначений нижнего мира и его плодоносящих свойств, ср. названия и представления о подземном царстве (др.-инд. *нарака* «дыра», «подземное царство», тохар. *A nare* «преисподняя», греч. *vértēros* и т. п.)» [2, т. I, с. 530].

Список литературы

Исследования

- 1 *Елизаренкова Т.Я.* Слова и вещи в Ригведе. М.: Восточная литература, 1999. 240 с.
- 2 Мифы народов мира: энциклопедия: в 2 т. / гл. ред. С.А. Токарев. М.: Сов. энциклопедия, 1980. Т. 1. 671 с. М.: Сов. энциклопедия, 1982. Т. 2. 718 с.
- 3 *Неклюдов С.Ю.* Поэтика эпического повествования: пространство и время. М.: Форум, 2015. 216 с.
- 4 *Никитина С.Е.* О многозначности, диффузии значений и синонимии в тезаурусе

⁶Ср. чистым полям вместо обычного чистому полю: Да й по далечу далечу по чистым полям, / Да хожу я по норам да по змеиным [10, т. II, с. 68].

⁷Ср. змеищо Горынчищо [10, т. II, с. 527].

⁸Склонность данного существительного к участию в поэтической игре подтверждают и примеры из словаря Даля, ср. рифмы *нора — гора, поря*.

- языка фольклора // Облик слова. Сборник статей памяти Дмитрия Николаевича Шмелева. М.: Изд-во Института русского языка, 1997. С. 360–373.
- 5 Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля. URL: <https://slovardalja.net/word.php?wordid=15830> (дата обращения: 26.08.2022).
- 6 Толковый словарь русского языка: ок. 100 000 слов, терминов и фразеологических выражений / под. ред. проф. Л.И. Скворцова. 27-е изд., испр. М.: Оникс; Мир и Образование, 2010. 1300 с.
- 7 *Топорова Т.В.* Принципы описания эпического слова: концепт горы в «Старшей Эдде». М.: Академия гуманитарных исследований, 2006. 380 с.
- 8 *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: в 4 т. М.: Прогресс, 1987. Т. III (Муза — Сят) — IV: пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева / под ред. и с предисл. Б.А. Ларина. 2-е изд., стер. 832 с.
- 9 Фольклорная лексикография / отв. ред. А.Т. Хроленко. Курск: Изд-во Курского государственного педагогического ун-а, 1994. Вып. 1. 48 с.

Источники

- 10 Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом летом 1871 г., изд. Второе. Т. 1–3 // Сборник отделения русского языка и словесности императорской Академии наук. СПб.: тип. Имп. Акад. наук, 1896. Т. II. 710 с.

© 2024. Tatyana V. Toporova
Moscow, Russia

HOPA (HOLE) IN RUSSIAN EPICS

Abstract: The purpose of the paper is to comprehensively analyze the lexeme *nora* in Russian epics and to determine its role in the mythopoetic model of the world. A special research method has been developed — a scheme for describing an epic word, which arose on the basis of a thesaurus description of a folklore word and lexicological studies of a number of key concepts in other archaic traditions that have undergone fundamental processing. It consists of several blocks: phonomorphological, textual, extralinguistic, grammatical, etymological, derivational, semantic, syntactic and poetic. *Hopa* is attested in epics about Dobrynya and the snake, mainly in *plur.*, such a significant predominance of which is not accidental: *many holes* serve to mark the entrances to *the other world*, which they collectively form. *Accus.* is the most frequent case, realized in the construction *to go into a hole / holes*, describing the motif of the hero's penetration into the snake's underground possessions. The synonyms of the *hole* are an *open field*, denoting in epics an alien and dangerous space not controlled by the heroes, and *the damp earth* with its recesses, which are directly related to the lower world with its chthonic inhabitants (*snake*); antonyms are *home* and *Kiyev-grad*, to which it is opposed as *chaos, undeveloped space* to the *developed, unsocialized locus to the society*. The attributes of the *hole* mark the possessor (*snake*) and the most essential property of the abyss as the lower zone of the universe (*deep*). *Hopa* finds an attraction to the mythological motif of snake-fighting in the “basic myth”; *nopa* (< Indo-E. **ner-*, *nor-*) has analogies in other Indo-European designations of *the other world*.

Keywords: Russian Epics, Lexicology, Semantics, Context, Grammar, Etymology,

Syntax, Poetics, Mythopoetic Model of the World.

Information about the author: Tatyana V. Toporova — DSc in Philology, Leading Researcher, Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences, Bolshoy Kislovsky Pass., 1, bldg. 1, 125009 Moscow, Russia

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4977-2402>

E-mail: t1960@list.ru

Received: February 10, 2023

Approved after reviewing: August 31, 2023

Date of publication: June 25, 2024

For citation: Toporova, T.V. “Hopa (Hole) in Russian Epics.” *Vestnik slavianskikh kul'tur*, vol. 72, 2024, pp. 212–220. (In Russ.)

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-212-220>

References

- 1 Elizarenkova, T.Ia. *Slova i veshchi v Rigvede* [*Words and Things in Rigveda*]. Moscow, Vostochnaia literature Publ., 1999. 240 p. (In Russ.)
- 2 *Mify narodov mira: entsiklopediia: v 2 t.* [*Myths of the Peoples of the World: in 2 vols.*], vol. 1, ex. ed. S.A. Tokarev. Moscow, Sovetskaia entsiklopediia Publ., 1980. Vol. 1. 671 p. Moscow, Sovetskaia entsiklopediia Publ., 1982. Vol. 2. 718 p. (In Russ.)
- 3 Nekliudov, S.Iu. *Poetika epicheskogo povestvovaniia: prostranstvo i vremia* [*Poetics of Epic Narrative: Space and Time*]. Moscow, Forum Publ., 2015. 216 p. (In Russ.)
- 4 Nikitina, S.E. “O mnogoznachnosti, diffuzii znachenii i sinonimii v tezauruse iazyka fol'klora” [“On Polysemy, Diffusion of Meanings and Synonymy in the Thesaurus of the Folklore Language”]. *Oblik slova. Sbornik statei pamiati Dmitriia Nikolaevicha Shmeleva* [*Shape of the Word. Collection of Papers in Memory of Dmitry Nikolayevich Shmelev*]. Moscow, The Pushkin State Russian Language Institute Publ., 1997, pp. 360–373. (In Russ.)
- 5 *Tolkovyi slovar' zhivago velikoruskago iazyka Vladimira Dalia* [*Explanatory Dictionary of the Living Great Russian Language by Vladimir Dahl*]. Available at: <https://slovardalja.net/word.php?wordid=15830> (Accessed 26 August 2022). (In Russ.)
- 6 *Tolkovyi slovar' russkogo iazyka: ok. 100 000 slov, terminov i frazeologicheskikh vyrazhenii* [*Explanatory Dictionary of the Russian Language: 100,000 Words, Terms and Phraseological Expressions*], ed. Prof. L.I. Skvrotsova. 27nd ed., corr. Moscow, Oniks Publ., Mir i Obrazovanie Publ., 2010. 1300 p. (In Russ.)
- 7 Toporova, T.V. *Printsipy opisaniia epicheskogo slova: kontsept gory v “Starshei Edde”* [*Principles of Describing the Epic Word: The Concept of a Mountain in the “Elder Edda”*]. Moscow, Akademiia gumanitarnykh issledovani, 2006. 380 p. (In Russ.)
- 8 Fasmer, M. *Etimologicheskii slovar' russkogo iazyka: v 4 t.* [*Etymological dictionary of the Russian language: in 4 vols.*]. Moscow, Progress Publ., 1987. Vol. III (Muza — Ciat) — IV: trans. from Germany and rev. O.N. Trubacheva, ed., introd. B.A. Larina. 2nd ed., ster. 832 p. (In Russ.)
- 9 *Fol'klornaia leksikografiia* [*Folklore Dexticography*], vol. 1, ex. ed. A.T. Khrolenko. Kursk, Kursk State Teacher’s Training University Publ., 1994. 48 p. (In Russ.)

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-221-231>

УДК 821.161.1

ББК 83.3 (2Рос = Рус)6

Научная статья / Research article



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

© 2024 г. М.А. Ариас-Вихиль
г. Москва, Россия

**ВСТРЕЧНЫЙ ВЗГЛЯД:
ПЕРЕПИСКА Р. РОЛЛАНА И И.С. ШМЕЛЕВА.
К 150-ЛЕТИЮ И.С. ШМЕЛЕВА**

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда
(проект № 23-18-00393, URL: <https://rscf.ru/project/23-18-00393/>) в ИМЛИ РАН

Аннотация: Статья посвящена литературным контактам в 1920-е гг. И.С. Шмелева (1873–1950) с французским писателем, лауреатом Нобелевской премии 1915 г. Роменом Ролланом (1866–1944). В статье анализируется неопубликованная переписка писателей, включающая 3 письма Шмелева и 2 ответных письма Роллана. Содержание переписки связано с желанием Шмелева найти в Роллане, олицетворявшем для писателей русской эмиграции «совесть мира», единомышленника в понимании трагедии, постигшей Россию в результате Октябрьской революции, приведшей к массовой гибели людей, разрухе и голоду. Шмелев отправил Роллану немецкие издания своих книг «Солнце мертвых» и «Неупиваемая чаша». В ответах Роллана звучит высокая оценка творчества Шмелева и сочувствие утратившему родину писателю-эмигранту. Однако полного понимания достичь не удается: представитель левой интеллигенции, Роллан с неменьшим сочувствием отнесся к происходящему в СССР опыту по «социальной и нравственной перестройке человечества». От критики итогов Октябрьской революции в 1921–22 гг. к концу 1920-х гг. Роллан переходит к прославлению социального эксперимента по строительству «нового общества» в СССР, публикуя в советской прессе поздравление советскому народу с 10-летием Октября. Этот шаг писателя был враждебно встречен Шмелевым и положил конец их переписке. Произошло окончательное размежевание Роллана с писателями русской эмиграции, с которыми он поддерживал литературные контакты. В их числе не только Шмелев, но и Бунин и Бальмонт, опубликовавшие открытые письма писателю, который занял пробольшевистскую позицию, несмотря на высказанное им ранее сочувствие русским писателям-эмигрантам.

Ключевые слова: И.С. Шмелев, Р. Роллан, «Человек из ресторана», «Солнце мертвых», «Неупиваемая чаша», И.А. Бунин, К.Д. Бальмонт, А.В. Луначарский, А.М. Горький, Октябрьская революция, писатели русской эмиграции.

Информация об авторе: Марина Альбиновна Ариас-Вихиль — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник, Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук, ул. Поварская, д. 25 а, стр. 1, 121069 г. Москва, Россия.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4182-8213>

E-mail: marina.arias@mail.ru

Дата поступления статьи: 24.10.2023

Дата одобрения рецензентами: 30.11.2023

Дата публикации: 25.06.2024

Для цитирования: Ариас-Вихиль М.А. Встречный взгляд: переписка Р. Роллана и И.С. Шмелева. К 150-летию И.С. Шмелева // Вестник славянских культур. 2024. Т. 72. С. 221–231. <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-221-231>

В статье используются три неопубликованные письма И.С. Шмелева Р. Роллану, написанные на французском языке и хранящиеся в Фонде Р. Роллана в Национальной библиотеке Франции (BNF. Fonds Romain Rolland. NAF 28400), а также два неопубликованных письма Р. Роллана И.С. Шмелеву из Фонда И.С. Шмелева Дома русского зарубежья, переданные в 2000 г. в Россию наследником писателя И. Жантийоном (ДРЗ. Ф. 41. Оп. 3 Ед. хр. 576–577). Все письма цитируются в переводе автора статьи, за исключением письма Роллана от 22 февраля 1925 г., переведенного О.А. Шмелевой, супругой писателя.

Политическая позиция Ромена Роллана в годы Первой мировой войны привела его к необходимости эмиграции, в результате травли в собственной стране. В 1915 г. Роллан получил Нобелевскую премию по литературе за роман «Жан-Кристоф», но было очевидно, что Нобелевский комитет принял во внимание антимилитаристскую позицию писателя, заявлявшего о своем пацифизме и переехавшего жить в нейтральную Швейцарию. Именно в этом контексте воспринималась личность Роллана как писателя, воплощающего «совесть Европы». Русские писатели, оказавшиеся в эмиграции в результате Октябрьской революции 1917 г., видели в Роллане единомышленника, способного как никто другой понять трагедию русской интеллигенции, занявшей антибольшевистскую позицию и заплатившей за это потерей родины. И.С. Шмелев, переживший в Советской России личную трагедию — потерю сына, открыто заявлял о своей антибольшевистской позиции. Характеризуя сына, Шмелев писал своему другу, философу И.А. Ильину:

С 1 курса, ожидая набора, поступил в артиллерийскую бригаду, с которой и был на войне 16–17 г. — честно мужественно (отравлен газами (первыми!) на Стоходе), и — с мокрым платком у рта — командовал огнем. Ранен не был, но 2 раза серьезно был прострелен. Мы, конечно, мучились... о, вспомнишь... — и после, в добровольческой Армии — всего повидал мой мальчик! Бился на бронепоезде под Асхабадом, чудом спасся из красного «кольца», отступая (путь подорвали большевики), сами белые сожгли бронепоезд и отступали в кольцо красных диких туркмен! Собирался командир застрелиться, но Сережа удержал его... — и спаслись! [9, с. 107–108].

Сын Шмелева был арестован и расстрелян в январе 1921 г. во время «красного террора» в Крыму, унесшего жизни 120 тысяч человек. Долгое время Шмелев не знал о судьбе сына и, считая его живым, обращался к А.М. Горькому и А.В. Луначарскому с отчаянной просьбой спасти Сергея, когда тот был уже расстрелян. Узнав после многих мытарств о смерти сына, Шмелев отказался от предложения наркома А.В. Луначарского сотрудничать с советской властью. 22 ноября 1922 г. Шмелев с женой уехали из России в Берлин для лечения под поручительство издателя альманаха «Недра», литературного критика, видного партийца Н.С. Клестова-Ангарского. Приняв реше-

ние не возвращаться в Россию, Шмелевы в январе 1923 г. переехали во Францию. В письме к Клестову-Ангарскому Шмелев объяснил свое решение не возвращаться в Россию: «Теперь, когда я знаю, что у меня отняли и убили сына, я не могу принять даже доброго слова от той власти, именем которой столько ужасного совершено» [8]. О событиях 1917 г. он писал в обличительных статьях в эмигрантской прессе: «Факт изнасилования и убийства великой страны народа — налицо, факт десятков миллионов слепо и зверски отнятых человеческих жизней, — лучших молодых жизней, — и миллиардных богатств имущества и культуры, собранных тысячелетним трудом России, не может быть возмещен ничем. Он, этот памятник растления и убийства России, станет отныне памятником, поставленным героям от социализма, памятником из человеческих трупов, позора и нищеты» («Убийство», 1924) [13, с. 464].

Оказавшись во Франции, Шмелев, как и другие русские писатели — Бунин и Бальмонт — вступил в переписку с Ролланом и прислал ему свои книги [2, с. 219]. Его творчество получило высокую оценку французского собрата по перу. Сохранившиеся в Фонде Роллана Национальной библиотеки Франции три письма Шмелева Роллану отражают начальный этап отношений писателей русской эмиграции и Роллана. Первое письмо датируется 16 февраля 1925 г. В этом письме Шмелев благодарит Роллана за лестный отзыв о его книге «Человек из ресторана»¹:

Господин Анри Монго² передал мне Ваше такое дорогое для меня суждение о моей книге «Человек из ресторана» и выражение Вашей симпатии ко мне. Искренне благодарю Вас».

Шмелев деликатно замечает, что связывает добрые чувства Роллана с его отношением к богатству русского духа и души. Шмелев пишет о том, что оценка Роллана для него бесценна («Еще раз благодарю Вас. Я знаю Вас как великого писателя, уважаю Вас, и Ваша оценка для меня бесценна»), но эти слова, которые могут показаться обычной вежливостью, проецируются на следующий абзац, в котором Шмелев упоминает о старинной французской поговорке, которой Роллан охарактеризовал его положение: «Кто страдает, тот побеждает»³.

В этом старинном девизе Шмелев почувствовал истинное сострадание Роллана, его желание не просто утешить, но вселить уверенность, что череда поражений ведет к финальной победе. С этим девизом Шмелев связывает свою книгу, которую он посылает Роллану — «Солнце мертвых»:

Я с большой радостью прочитал девиз, который Вы применяете ко мне, и во имя этого я позволяю себе послать Вам первые главы моей работы «Солнце мертвых», которая увидела свет в зарубежных странах. Эта работа закончена, и я буду счастлив Вам ее представить в скором времени, хотя и на немецком языке. Я надеюсь, что эта работа еще более оправдает девиз — такой дорогой мне и такой глубокий (BNF. Fonds Romain Rolland. NAF 28400).

Написанная в первый год переселения во Францию — начатая в Париже и законченная в Грассе (у Буниных) — эпопея «Солнце мертвых» вышла в Париже отдель-

¹ «Человек из ресторана» (1911) в это время был переведен на испанский (1920), французский (1925), голландский, шведский (1926), немецкий (1927).

² Анри Монго (1888-1941) — французский писатель, переводчик и издатель русской литературы, произведений Гоголя, Тургенева, Толстого, Достоевского, Куприна, Зинаиды Гиппиус и Шмелева.

³ Прим. Р. Роллана: *qui seuffre, il vainct* (*Le livre des proverbes français de Le Roux de Lincy, Ferdinand Denis proverbes communs, XV s.*).

ной книгой в 1926 г. [2, с. 217]. В этой книге Шмелев описывает свое существование в постреволюционном Крыму как трагедию разорения и разрушения жизни:

Не надо глядеть на дали: дали обманчивы, как и сны. Они манят и — не дают. В них голубого много, зеленого, золотого. Не надо сказок. Вот она, правда, — под ногами. Я знаю, что в виноградниках, под Кастелью, не будет винограда, что в белых домиках — пусто, а по лесистым взгорьям разметаны человеческие жизни... Знаю, что земля напиталась кровью, и вино выйдет терпким и не даст радостного забытья. Каменистый клочок земли, недавно собиравшийся жить, теперь — убитый. <...> Мертвое море здесь: не любят его веселые пароходы. Не возьмешь ни пшеницы, ни табаку, ни вина, ни шерсти... Съедено, выпито, выбито — все. Иссякло. А солнце пишет свои полотна! У меня нет теперь храма. Бога у меня нет: синее небо пусто. <...> Грецкий орех, красавец... Он входит в силу. Впервые зачавший, он подарил нам в прошлом году три орешка — поровну всем... Спасибо за ласку, милый. Нас теперь только двое... а ты сегодня щедрее, принес семнадцать. Я сяду под твоей тенью, стану думать... Жив ли ты, молодой красавец? Так же ли ты стоишь в пустом винограднике, радуешь по весне зеленью сочных листьев, прозрачной тенью? Нет и тебя на свете? Убили, как все живое... <...> В их криках я слышу ревы звериной жизни, древней пещерной жизни, которую знавали эти горы, которая опять вернулась. Они боятся. День ото дня страшнее — и теперь горсть пшеницы дороже человека [16].

В своей эпопее Шмелев выходит на широкие обобщения, касающиеся судьбы России, дает характеристику революционных событий в России, запечатлевая картину разгрома. Эту тему разгрома и страданий развивает Шмелев и в своем письме Роллану, характеризуя свою эпопею:

Это картина разгрома, который сбил с пути и выбросил на всеобщую бойню чудесное лицо и великолепное тело и уже великое имя России, — но надеюсь — не ее душу, не ее дух. И это неисчерпаемое страдание заставляет меня писать о нем, чтобы передать его той части жизни, которая еще осталась неразрушенной (BNF. Fonds Romain Rolland. NAF 28400).

Метафорический строй этой характеристики Русской революции 1917 г. восходит к публицистике Шмелева этих лет:

Тогда шли на шакалий вой, — простая и легкая дорога, — там падаль. Россию выволакивали на свалку! Наконец-то! <...> Наконец-то Россию валят! Валят, волокут в майдан! Туда и дорога ей! В зверином вое не слышали и забыли Россию великих дел, Россию — стража и возбудителя мировой культуры, Россию — народный ум, из лесных дебрей, снегов, песков и степей собравший великое государство, под защитой которого процвели, сохранились и окрепли народы, теперь частью сметенные, частью разрываемые на части. Россию валят! («Убийство», 1924) [13, с. 466].

Роллан не остается глух к трагедии писателя. В ответном письме от 22 февраля 1925 г. он пишет Шмелеву:

Сердечно благодарю Вас за Ваше письмо и за тот волнующий рассказ, который Вы мне послали. <...> Я чувствую Ваши страдания. Вы — распятый!.. Я тоже был бы им, если бы мне пришлось увидеть то, что видели Вы. <...> История рода человеческого — тяжелая история, когда ее разоблачишь от всякой лжи (ДРЗ. Ф. 41. Оп. 3 Ед. хр. 576).

Однако при этом Роллан размывает проблему ответственности властей за совершенные преступления, переводя ее в абстрактное рассуждение об ответственности человека за историю:

Я никогда не прошу себе ряда преступлений прошлого — настоящего — каждого дня — ибо, поскольку я сам человек, я являюсь ответственным за них. А эти преступления неискупимы (письмо цитируется в переводе О.А. Шмелевой) (ДРЗ. Ф. 41. Оп. 3 Ед. хр. 576).

Отвлеченная позиция Роллана охлаждает пыл Шмелева, следующее письмо которого отличается краткостью. Оно отправлено Шмелевым 18 февраля 1926 г. и сопровождает обещанное в предыдущем письме немецкое издание книги «Солнце мертвых» [18]:

Я счастлив послать Вам “Die Sonne der Taten”, хотя и на немецком языке. Соболаговолите принять ее в знак моего глубокого восхищения и веры в Вашу тонкую и благородную душу. Мне хотелось бы столько Вам сказать, но я совершенно измучен необходимостью писать по-французски (BNF. Fonds Romain Rolland. NAF 28400).

Это признание приоткрывает завесу над теми чувствами, которые испытывал Шмелев, живя во Франции: страна не стала его второй родиной, писатель трагически воспринимал утрату возможности изъясняться на родном языке. Краткость письма искупается концовкой, где слово Писатель по отношению к Роллану написано с большой буквы: «Извините меня и примите, дорогой Писатель, мои невыразимые чувства» (BNF. Fonds Romain Rolland. NAF 28400). Исследователи отмечают:

Если «Человек из ресторана» принес писателю всероссийскую известность, то «Солнце мертвых» сделало Шмелева известным не только в Европе, но и в Северной и Южной Америке (книга переведена на 12 языков). Переводы повестей и рассказов Шмелева (после «Солнца мертвых» перевели «Человека из ресторана» на девять, а «Неупиваемую чашу» на восемь языков) знакомили Европу с творчеством русского писателя эмигранта. Ученый славист Ван Вейк включил Шмелева в свой курс русской литературы в Лейденском и Амстердамском университетах. Он же выдвинул Шмелева в кандидаты на Нобелевскую премию [2, с. 218].

Интересно, что уже в 1937 г. в Германии была написана первая диссертация о творчестве Шмелева [17].

Последнее, третье, письмо написано Шмелевым не из Парижа, как два предыдущие, а из Капбретона в Ландах, три месяца спустя — 14 мая 1926 г. Оно связано с присылкой Роллану немецкого издания повести «Неупиваемая чаша»:

Соболаговолите принять с доброжелательностью мою “Die niegeleerte Kelch”⁴ — свидетельство моего глубокого уважения и восхищения и как документ более спокойной и ясной работы — в то время (BNF. Fonds Romain Rolland. NAF 28400).

Повесть впервые была опубликована в сборнике «Отчизна» в Симферополе в 1920 г., а написана в 1918 г. в Алуште, куда писатель уехал в надежде обрести возможность работать. Писалась повесть, когда гражданская война уже пришла в Крым. Об истории создания повести «Неупиваемая чаша» Шмелев рассказал в письме своей рижской знакомой и почитательнице Раисе Гавриловне Земмеринг. Переписка с семьей русских эмигрантов, осевших в Риге после Октябрьской революции, началась в 1933 г. и продолжалась до конца жизни писателя [3, с. 144]. Письма к Р.Г. Земмеринг и ее дочери

⁴«Неупиваемая чаша» была переведена на французский (1924), немецкий (1925), испанский (1927), голландский (1927) [19].

Л.Г. Келер (более тысячи) составляют важнейшую страницу жизни Шмелева и уникальный источник сведений о писателе, высказывавшим в них суждения по огромному кругу вопросов, касающихся его творчества. В частности, Шмелев пишет:

А вот несколько слов о времени создания «Чаша»: писалась «Чаша» — написалась — случайно. Без огня — фитили из тряпок на постном масле, — в комнате было холодно + 5–6 градусов. Руки немели. Ни одной книги под рукой, только Евангелие. Как-то неожиданно написалось. Тяжелое было время. Должно быть, надо было как-то покрыть эту тяжесть. Бог помог. После сего я четыре года почти прожил в России, в Крыму (письмо Р.Г. Земмеринг от 19 декабря 1933 г.) [10, с. 147].

Роллан ответил Шмелеву 22 мая 1926 г.:

Я прочитал «Der niegeleerte Kech», которую Вы были так добры мне прислать, и я под впечатлением этой повести. Она проникнута глубоким и чистым чувством. Я благодарю Вас с нежностью не только за то, что Вы дали возможность мне ее прочитать, но и за то, что Вы написали ее (ДРЗ. Ф. 41. Оп. 3 Ед. хр. 577).

Высоко оценив повесть («В сухой жестокости современного искусства, эта маленькая книжка — источник тихой веры и целомудренной нежности» (ДРЗ. Ф. 41. Оп. 3 Ед. хр. 577)), Роллан сближает главного героя повести с самим писателем: «Вы несете в себе душу Вашего Ильи, пусть она тоже несет Вас и утешает несмотря на все испытания — ведь и Илья испытал немало!» (ДРЗ. Ф. 41. Оп. 3 Ед. хр. 577). Однако при этом Роллан дает совет переделать повесть, ограничив ее сюжетом о крепостном иконописце. Перенесение этой истории в современность, как это сделал Шмелев, по мнению Роллана, нарушает единство повествования. Вступление, где рассказывается о запущенном имении Ляпуновке и сохранившейся в монастыре тетради крепостного Ильи («Сам читал, что записано было самим Ильею Шароновым тонким красивым почерком в “итальянскую тетрадь бумаги”» [15]) и концовка повести (рассказ о чудесах, совершаемых в современности иконой «Неупиваемая чаша», написанной Ильей) представляются ему лишними элементами. По этому поводу Роллан пишет:

Позвольте мне поделиться с Вами по-братски впечатлением профессионала? — Мне кажется, что Ваш прекрасный рассказ еще больше выиграл бы, если бы Вы отказались от интродукции и концовки (или вернее, от приложения), которые являются паразитами. Окружение зевак, которые присутствуют сегодня — и профанов — в этих религиозных воспоминаниях; — даже чудесах, забивают пылью, нарушают сосредоточенность повести. Она так совершенна сама по себе, что ее надо оставить одну (ДРЗ. Ф. 41. Оп. 3 Ед. хр. 577).

Мнение Роллана, очевидно, было воспринято Шмелевым в контексте европейской рецепции его произведения. В уже цитированном письме Шмелева Р.Г. Земмеринг он отметил:

Писалось о «Чаше» много, но я не собирал. Она вышла без меня в Европе в 1920–21 гг. (первое издание), тогда и писали. Потом много писали об издании на иностранных языках (она переведена на 10 языков, а может, и больше). Конечно, европейцы всего не могут понять. Для сего надо быть не только с Богом в сердце, но и (если Бога нет в душе) большим художником-критиком. Ведь европейцы — в большинстве очень мелки, маленькие они (хотя бы и были художниками) [10, с. 148].

Как мы видим, несмотря на сочувствие Роллана Шмелеву и высокую оценку творчества писателя, переписка не стала регулярной, а затем и вовсе прекратилась, так как в августе 1927 г. разразился скандал, выявивший глубокие противоречия в отношении Роллана к эмиграции и окончательно прояснивший его позицию по отношению к СССР.

С августа 1927 г. во французской прессе развернулась кампания против политики СССР по уничтожению русской культуры и литературы. Кампания была вызвана публикацией в газете "L'Avenir" анонимного воззвания «Писателям мира», подписанное «Группа русских писателей. Россия, май 1927», перепечатанное затем в самых влиятельных газетах русской эмиграции «Последние новости» и «Возрождение». В воззвании советская власть обвинялась в гибели лучших русских поэтов и писателей (Блока, Гумилева, Есенина, Сологуба и др.) и жестких репрессивных мерах по отношению к печатному слову: отсутствии у писателей возможности издавать свои произведения, цензуре, изъятии книг из библиотек и т. п. 29 августа 1927 г. известный писатель и переводчик Илья Гальперин-Каминский, сотрудник "L'Avenir", обратился со страниц своей газеты к французским писателям с просьбой поддержать русских собратьев. В течение последующих месяцев 1927 г. газета публиковала отклики русских писателей-эмигрантов (среди них — И. Бунин, Б. Зайцев, А. Куприн, Д. Мережковский и др.) на воззвание, полученное из Советской России. Бальмонт направил в октябре 1927 г. большое открытое письмо («воплъ-мольбу») Кнуту Гамсуну [5, 6]. Одновременно Шмелев публикует свое воззвание «К писателям мира» в газете «Возрождение» [14]. Однако усилия русских писателей-эмигрантов, пытавшихся привлечь внимание к подавлению духовной свободы в СССР, не вызвали ответной реакции у левой интеллигенции Запада. Так осенью 1927 г., в разгар скандала, Роллан направил в СССР поздравление в связи с 10-летием Октябрьской революции — «Приветствие к величайшей годовщине в истории народов», — которое было опубликовано в газете «Вечерняя Москва» 4 ноября 1927 г.⁵ Этот поступок возмутил Шмелева, как и всех писателей-эмигрантов, не простивших ему этот жест примирения с советской властью и поддержки ненавистной им власти большевиков:

В газете «Авенир» (националиста Эмиля Бюре) только что появилось (12 января) двойное открытое письмо, адресованное мне Константином Бальмонтом и Иваном Буниным. Авторы этого письма резко нападают на меня за «Послание», с которым я обратился к русскому народу по случаю десятой годовщины революции и которое было напечатано в московских газетах в октябре [4, с. 144–147 и прим. с. 405–406].

Ответ Роллана был опубликован в парижском журнале "Europe" 15 февраля 1928 г., а также на русском языке в газете «Сегодня» [12]. Этот же текст Роллана под названием «Ромен Роллан и Советская Россия. Ответ Константину Бальмонту и Ивану Бунину» напечатал мартовский номер «Вестника иностранной литературы» за 1928 г. В том же номере «Вестника» была опубликована статья А.В. Луначарского по поводу «фальшивки», сфабрикованной эмигрантской прессой, о плачевном положении литераторов в СССР. В своем ответе писателям-эмигрантам Роллан сослался на факты успешного развития советской литературы, приводимые Горьким, который подтвердил Роллану официальное мнение советской прессы о том, что воззвание «Писателям мира» — фальшивка.

⁵ Позднее опублик. в: [8, с. 152–153].

В ответ Бальмонт в газете «Последние новости» 17 марта 1928 г. опубликовал открытое письмо «Ромену Роллану». Он обратил «высоко-яростное проклятие европейцам, объединяя их в Ромэне Роллане» [8]:

Я, Шмелев, Мережковский, Бунин, Куприн, Зайцев и еще, и еще другие весьма прославленные русские писатели, как уехали, по-вашему, из России? Не воображаете ли вы, что это из-за маленьких политических и литературных распрей мы покинули Родину, — как вы, — чтоб в прелестном уединении играть роль совести мира? Поверьте, мы не столь бродяги по природе, как это может вам казаться. Мы покинули Россию, чтоб иметь возможность в Европе попытаться хоть что-нибудь крикнуть о Погибающей Матери, крикнуть в глухой слух очерстевших и безучастных, которые заняты лишь собой (За свободу! 1927. № 289. 17 декабря. С. 3. Цит по: [8]).

Добиваясь ответа от прославленного гуманиста, «притязающего на роль дозорного высокой башни, на коей зажжен факел мировой совести» [8], Бальмонт вновь выступил в печати с обращением к Роллану, опубликованном в газете “L’Avenir”. 12 января 1928 г. в том же номере с аналогичным обращением выступил И.А. Бунин. Просоветский ответ Роллана вызвал новый взрыв негодования. В письме к Шмелеву Бальмонт сообщает: «Деревянный Роллан написал глупейший ответ мне и Бунину, а изящные

П<оследние> нов<ости>» поторопились перепечатать это кваканье. Я послал в редакцию «П<оследних> н<овостей>» решительную брань за это. Написал вчера вулканический ответ Роллану и послал Гальперину-Каминскому, а Бюрэ (Эмиль Бюре — редактор парижской газеты “L’Avenir” — примеч. М.А.) как раз просил меня написать ответ. И Бунину сейчас пишу. Капбретон. 1928. 20 февраля. Вечер [8]⁶.

Шмелев разделял позицию Бальмонта, в эмиграции состоял в политических объединениях правого направления, защищая «русскую национальную идею», православную веру. Писатели русской эмиграции не были услышаны во Франции, как справедливо замечает исследователь Рене Герра, так как французская интеллигенция 1920-30-х гг. придерживалась в основном левых взглядов, поддержав в 1934 г. создание Народного фронта. История отношений И.С. Шмелева с Р. Ролланом — яркое свидетельство истории расхождения и размежевания левой французской интеллигенции с русскими писателями-эмигрантами.

Знаменитая статья «Прощание с прошлым», написанная Ролланом в 1931 г., подвела итог пути, который Роллан проделал в предыдущие годы: «Стрелка компаса показывает на север, на ту цель, к которой идут передовые отряды Европы, героические революционеры СССР, — эта цель: социальная и нравственная перестройка человечества» [11, с. 257–259]. Став «другом СССР», Роллан в 1935 г. посетил Советский союз, изложив свои противоречивые впечатления о социальной и нравственной перестройке советского человека в «Московском дневнике», закрытом для читателей на 50 лет и опубликованном лишь в 1989 г. в России и в 1992 г. во Франции.

Список литературы

Исследования

- 1 Ариас-Вихиль М.А. Письма И.С. Шмелева Р. Роллану (по материалам Фонда Р. Роллана Национальной библиотеки Франции) // И.С. Шмелев и писатели русского зарубежья. Симферополь: Антикава, 2018. С. 217–228.

⁶ Открытое письмо Бальмонта «Новое письмо К.Д. Бальмонта Ромену Роллану» было опубликовано 16 марта 1928 г. в газете “L’Avenir” (на русском языке напечатано в: [7]).

- 2 *Сорокина О.* Творческий путь И.С. Шмелева в эмиграции // Русская литература в эмиграции. Russian emigre literature: сб. ст. / под ред. Н.П. Полторацкого. Питтсбург: Изд-во Отд. славянского языка и литературы Питтсбургского ун-та, 1972. 409 с.
- 3 *Шеваров Д.Г.* «Я всегда жил сердцем...» Письма Раисе и Людмиле Земмеринг // Новый мир. 2004. № 11. С. 144–147.

Источники

- 4 Архив А.М. Горького. М.: Наследие, 1995. Т. 15: М. Горький и Р. Роллан. Переписка (1916–1936) / [редкол.: А.Д. Михайлов (отв. ред.) и др.; подгот. текстов и коммент. А.Д. Михайлова и др.]. 543 с.
- 5 *Бальмонт К.* Открытое письмо Кнуту Гамсуну // Сегодня. 1927. № 257. 13 ноября. С. 4;
- 6 *Бальмонт К.* Открытое письмо Кнуту Гамсуну // За свободу! 1927. № 267. 20 ноября. С. 5
- 7 *Бальмонт К.* Новое письмо К.Д. Бальмонта Ромену Роллану // Сегодня. 1928. № 78. 21 марта. С. 2
- 8 Встреча: Константин Бальмонт и Иван Шмелев: Письма К.Д. Бальмонта И.С. Шмелеву / вступ. ст. и публ. К.М. Азадовского и Г.М. Бонгард-Левина // Наше Наследие. 2002. № 61. URL: <http://www.nasledie-rus.ru/podshivka/6117> (дата обращения: 06.06.2024).
- 9 *Ильин И.А.* Переписка двух Иванов (1947–1950) / [сост. и коммент. Ю.Т. Лисицы]. М.: Русская книга, 2000. 525 с.
- 10 Иван Шмелев. «Я всегда жил сердцем...» Письма Раисе и Людмиле Земмеринг / подгот. текста Н.В. Петрашовой, Д.Г. Шеварова, О.Н. Шохинной; вступ. ст. Д.Г. Шеварова // Новый мир. 2004. № 11. С. 144–152.
- 11 *Роллан Р.* Собр. соч.: в 14 т. М.: Гослитиздат, 1958. Т. 13. 511 с.
- 12 *Роллан Р.* Ответ Константину Бальмонту и Ивану Бунину // Сегодня. 1928. № 52. 23 февраля. С. 12
- 13 *Шмелев И.С.* Везд в Париж. Рассказы. Воспоминания. Публицистика / сост. и авт. предисл. Е.А. Осьминина. М.: Русская книга, 1998. 507 с.
- 14 *Шмелев И.С.* К писателям мира // Возрождение. 1927. № 779. 21 июля. С. 1. URL: <http://shmelev.lit-info.ru/shmelev/public/k-pisatelyam-mira.htm> (дата обращения: 06.06.2024).
- 15 *Шмелев И.С.* Неупиваемая чаша // Шмелев И.С. Сочинения: в 2 т. М.: Худож. лит., 1989. Т. 1. Повести и рассказы / вступ. ст., сост., подгот. текста и коммент. О. Михайлова. 463 с. URL: <http://lib.ru/RUSSLIT/SMELEW/chasha.txt> (дата обращения: 06.06.2024).
- 16 *Шмелев И.С.* Солнце мертвых. М.: Согласие, 2000. 318 с. URL: http://lib.ru/RUSSLIT/SMELEW/shmelev_sun.txt (дата обращения: 06.06.2024).
- 17 *Aschenbrenner M.* Schmeljow I. Leben und Schaffen des grossen Russischen Sdirieftstellers. Königsberg/Pr. und Berlin: Ost-Europa-Verlag, 1937. 284 s.
- 18 *Schmeljow I.* Die Sonne der Toten. Übersetzt von Käthe Rosenberg. Berlin: S. Fischer, 1925. 320 s.
- 19 *Schmeljow I.* Der niegeleerte Kelch. Berlin: S. Fischer, 1926. 233 s.

© 2024. Marina A. Arias-Vikhil
Moscow, Russia

COUNTER VIEW:
CORRESPONDENCE OF R. ROLLAND AND I.S. SHMELEV.
TO THE 150TH ANNIVERSARY OF I.S. SHMELEV

Acknowledgements: The research was carried out with support from the Russian Science Foundation (project No. 23-18-00393, <https://rscf.ru/project/23-18-00393/>) at IWL RAS.

Abstract: The paper studies literary contacts of Ivan Shmelev (1873–1950) with the French writer, 1915 Nobel Prize winner Romain Rolland (1866–1944) in the 1920s. The author analyzes unpublished correspondence of the writers, including 3 letters from Shmelev and 2 response letters from Rolland. The content of the correspondence is connected with Shmelev’s desire to find in Rolland, who personified the “conscience of the world” for the writers of the Russian emigration, a like-minded person in understanding the tragedy that befell Russia in the wake of the October Revolution, which led to mass death, devastation and famine. Shmelev sent Rolland the German editions of his books “The Sun of the Dead” and “The Inexhaustible Chalice”. Rolland’s answers contain high praise of Shmelev’s work and sympathy for the emigrant writer who lost his homeland. However, complete understanding was not to be achieved: a representative of the left intelligentsia, Rolland reacted with no lesser sympathy to the experience taking place in the USSR in the “social and moral restructuring of humanity.” From criticism of the results of the October Revolution in 1921-22 Rolland, by the end of the 1920s proceeds to glorifying the social experiment of building a “new society” in the USSR, publishing congratulations to the Soviet people on the 10th anniversary of October in the Soviet press. This step of the writer was met with hostility by Shmelev and put an end to their correspondence. There was a final demarcation between Rolland and the writers of the Russian emigration, with whom he maintained literary contacts. Among them are not only Shmelev, but also I.A. Bunin and K.D. Balmont, who published open letters to a writer who took a pro-Bolshevik position, despite his earlier expressions of sympathy towards Russian emigrant writers.

Keywords: I.S. Shmelev, R. Rolland, “The Man from the Restaurant”, “Sun of the Dead”, “Inexhaustible Chalice”, I.A. Bunin, K.D. Balmont, A.V. Lunacharsky, A.M. Gorky, October Revolution, writers of Russian emigration.

Information about the author: Marina A. Arias-Vikhil — DSc in Philology, Leading researcher, A.M. Gorky Institute of World Literature of Russian Academy of Sciences, Povarskaya St., 25A, bldg. 1, 121069 Moscow, Russia.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4182-8213>

E-mail: marina.arias@mail.ru

Received: October 24, 2023

Approved after reviewing: November 30, 2023

Date of publication: June 25, 2024

For citation: Arias-Vikhil, M.A. “Counter View: Correspondence of R. Rolland and I.S. Shmelev. To the 150th Anniversary of I.S. Shmelev.” *Vestnik slavianskikh kul'tur*, vol. 72, 2024, pp. 221–231. (In Russ.) <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-221-231>

References

- 1 Arias-Vikhil, M.A. “Pis'ma I.S. Shmeleva R. Rollanu (po materialam Fonda R. Rollana Nacional'noj biblioteki Francii)” [“Letters from I.S. Shmelev to R. Rolland (Based on Materials from the R. Rolland Foundation of the National Library of France)”]. *I.S. Shmelev i pisateli russkogo zarubezh'ya* [*I.S. Shmelev and Writers of Russian Emigration*]. Simferopol', Antikva Publ., 2018, pp. 217–228. (In Russ.)
- 2 Sorokina, O. “Tvorcheskij put' I.S. Shmeleva v e'migracii” [“Creative Path of I.S. Shmelev in Exile”]. *Russkaya literatura v e'migracii: sbornik statei* [*Russian Literature in Emigration: Collected works*], ed. N.P. Poltoraczki. Pittsburg, Otdel slavianskogo iazyka i literatury Pittsburgskogo universiteta Publ., 1972, pp. 215–231. (In Russ.)
- 3 Shevarov, D.G. “‘Ya vseгда zhil serdcem...’ Pis'ma Raise i Lyudmile Zemmering” [“‘I have Always Lived Through my Heart...’ Letters to Raissa and Lyudmila Semmering”]. *Novyi mir*, no. 11, 2004, pp. 144–147. (In Russ.)

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-232-253>

УДК 75.04/05 + 2

ББК 85.146+86.372.81

Научная статья / Research article



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

© 2024 г. Н.С. Мурашова
г. Новосибирск, Россия

МИР СТАРООБРЯДЧЕСТВА
В РУССКОМ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОМ ИСКУССТВЕ
XVIII – ПЕРВОЙ ТРЕТИ XX ВВ.

Аннотация: На основе обзора около 300 произведений, созданных в XVIII – первой трети XX вв., в статье представлена хронологическая и жанрово-тематическая панорама развития старообрядческого направления в русском изобразительном искусстве. Оно включает портреты, архитектурные пейзажи, историческую, жанровую живопись, книжные иллюстрации и эскизы театральных декораций. Портретный жанр репрезентирован заказными работами, изображающими реальных личностей, и портретами-типами, воспроизводящими собирательные образы многоликого старообрядческого социума. Архитектурные пейзажи запечатлели ключевые старообрядческие локации — Выголексинское общежитие, Рогожское и Преображенское кладбища в Москве, Пустозерск, Керженец, карельские некрополи. В поле зрения исторических живописцев попали такие события, как представление патриархом Никоном новых книг; неприятие новопечатных книг соловецкими иноками; спор о вере в Грановитой палате; гонения на старообрядцев. Особое место занимают образы боярыни Морозовой и протопопа Аввакума. Жанровая живопись отражает жизненный уклад староверов и его связь с религиозной картиной мира.

На протяжении двух веков происходило становление и развитие интереса к старообрядческой теме, что находило выражение в обогащении жанровой палитры и увеличении числа авторов. Мир старообрядчества в своем творчестве отразили около 60 художников. Особую лепту внесли М. Мыльников, Ф. Солнцев, В. Перов, С. Милорадович, В. Суриков, М. Нестеров, Ф. Малявин, И. Куликов, И. Горюшкин-Сорокопудов, Б. Кустодиев, В. Кузнецов, В. Плотников. В графических и живописных произведениях староверы выступают носителями национальной культуры, приверженцами родной старины.

Ключевые слова: старообрядчество, русское изобразительное искусство, портрет, портрет-тип, архитектурный пейзаж, старообрядческий исторический жанр, жанровая живопись, портрет-картина.

Информация об авторе: Наталья Сергеевна Мурашова — доктор культурологии, доцент, заведующий кафедрой социально-культурной и библиотечной деятельно-

сти, Новосибирский государственный педагогический университет, Вилюйская ул., д. 28, 630126 г. Новосибирск, Россия.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2373-7622>

E-mail: 2107542@mail.ru

Дата поступления статьи: 05.12.2023

Дата одобрения рецензентами: 29.05.2024

Дата публикации: 25.06.2024

Для цитирования: Мурашова Н.С. Мир старообрядчества в русском изобразительном искусстве XVIII – первой трети XX вв. // Вестник славянских культур. 2024. Т. 72. С. 232–253. <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-232-253>

Мир старообрядчества получил особое художественное отражение в русском изобразительном искусстве, что нашло выражение в тематическом, жанровом и стилистическом разнообразии созданных произведений. Несмотря на обилие материала, историография визуальной интерпретации темы старообрядчества весьма скромная. Среди исследований можно упомянуть статьи С.К. Зауст [9], С.Е. Лазарева и О.Г. Курдюмова [16]; В.В. Молзинского [20; 21]; М.Г. Уртминцевой [26]. Авторы рассматривают трактовку старообрядческой темы через сравнение творческих методов представителей различных видов художественной культуры: композиторов, писателей и живописцев.

Из наследия мастеров, обратившихся к теме старообрядчества, чаще других изучается живопись М.В. Нестерова. О важности темы староверия для Михаила Васильевича упоминает в своей монографии И.И. Никонова: «...Старообрядцы, почитавшие себя истинными хранителями национального прошлого, были для художника как бы реальными выразителями вечного и желаемого народного духа» [25, с. 20]. Старообрядческую Русь Нестерова представляет Ю.В. Маслова [18]. Д.А. Босомыкина рассматривает некоторые произведения художника, изображающие женщин-старообрядок [5]. Искусствоведческий анализ ряда картин позднего периода творчества, имеющих отношение к миру старообрядчества, предпринят в диссертации Э.В. Хасановой, при этом она не акцентирует внимание на древлеправославных мотивах, предпочитая рассматривать их в обобщенном религиозном контексте [27].

Теме старообрядчества уделяется внимание и в работах, посвященных творчеству других художников. Так, Г.В. Маркелов подготовил альбом произведений ярославского автора А.А. Великанова, в который вошли иллюстрации «Жития» протопопа Аввакума и портреты деятелей староверия XVIII–XIX вв. [30]. В диссертации С.М. Куликовой, посвященной эволюции творчества И.С. Куликова, приводятся сведения о его «старообрядческих» работах, но проблема их интерпретации не ставится исследователем [15].

История создания и анализ отдельных произведений встречаются в монографиях о художниках и этапах развития русского изобразительного искусства. Наиболее притягательной в силу своей культурно-исторической и художественной значимости стала картина В.И. Сурикова «Боярыня Морозова». Она рассматривается в исследованиях М.В. Алпатова [3, т. 2, с. 129–134], С.Н. Гольдштейн [8], Н.Г. Машковцева [19], Е.В. Нестеровой [23]. В.С. Кеменов, помимо В.И. Сурикова, упоминает других авторов, запечатлевших в своих картинах и рисунках образ боярыни: А.Д. Литовченко, К.В. Лебедева, В.Г. Перова и затрагивает иные работы, касающиеся темы старообрядчества: «Никита Пустосвят» В.Г. Перова, графические произведения Н.А. Кошелева, Н.Д. Дмитриева, П.А. Ивачева, посвященные спору о вере в Грановитой палате [12].

Систематизированные сведения об изображениях протопopa Аввакума на старообрядческих иконах, рисунках и картинах приводятся в труде В.И. Малышева [17].

Интереснейшим объектом изучения выступает старообрядческий портрет. Его исследованию посвящена диссертация О.В. Александровой [2]. Я.Э. Зеленина раскрывает особенности жанра на примере портрета основателя Преображенского кладбища в Москве И.А. Ковылина [10].

Единственной в своем роде является работа Н.И. Ивановской и А.А. Чувьурова [11]. В ней приводятся сведения о деятельности А.Л. Колобаева в составе Олонецкой экспедиции 1923 г., в ходе которой художник сделал зарисовки некрокультовых старообрядческих памятников.

Завершая обзор трудов, затрагивающих обращение мастеров изобразительного искусства к теме старообрядчества, можно сделать вывод об отсутствии выраженного научного интереса к данной проблеме. Однако, учитывая многочисленность произведений, большой круг авторов и достаточно длительную историю разработки старообрядческой темы в разных жанрах, имеет смысл уделить этому вопросу внимание и начать следует с обзора фактологического материала, на основе которого будет представлена хронологическая и жанрово-тематическая панорама развития старообрядческого направления в изобразительном искусстве — в этом и состоит цель статьи.

Временные рамки исследования ограничены 1930-ми гг. Остановка на данном историческом отрезке продиктована произошедшими в стране политическими, идеологическими и социально-культурными изменениями, наложившими выраженный отпечаток на художественное творчество в целом и на интерпретацию религиозного по своей сути мира старообрядчества в частности. В это время завершается творческий путь некоторых художников, обратившихся к старообрядческой проблематике еще в дореволюционный период. Таким образом, третье 10-летие XX в. завершает первый этап осмысления старообрядческой темы в русском изобразительном искусстве, после которого настанет некоторое затишье (но не молчание!), и уже на рубеже XX–XXI вв. на фоне новой социально-культурной ситуации наметится выраженный интерес к старообрядчеству со стороны художников-современников.

Нам удалось выявить свыше 450 картин и рисунков, созданных за более чем трехвековой период, сюжеты и персонажи которых связаны со старообрядческой историей и культурой. Из них около 300 произведений появилось в течение рубежа XVII–XVIII — первой трети XX вв. Они и послужили материалом исследования.

Наиболее ранние работы, относящиеся к концу XVII в., — это несохранившийся автопортрет Аввакума, написанный в Пустозерском остроге в 1679 г., и миниатюры из рукописей, в частности, «Сожжение протопopa Аввакума в Пустозерске в 1682 г.». «Автопортрет» упоминает В.И. Малышев, повествуя об истории появления иконописного образа Аввакума, ссылаясь на старца Сергия, которому протопop прислал из Пустозерска свое изображение [17, с. 383–384]. Самая первая икона Аввакума (хлудовская, из собрания ГИМ) датируется началом XVIII столетия [17, с. 388]. Утраченный автопортрет был создан раньше и вполне мог служить основой иконописного образа.

Сюжет книжной миниатюры конца XVII в. «Сожжение Аввакума», известный благодаря копии А.А. Великанова, открывает серию графических и живописных работ, посвященных трагическому для всего старообрядческого мира событию, получившему, в том числе, и иконописную интерпретацию в образе «Мученичество Аввакума».

В XVIII в. появляется еще несколько работ, связанных со старообрядчеством, авторство которых не установлено. Преобладают среди них портреты выгорецких киновиархов — Андрея Денисова (офорт из ГМИИ им. А.С. Пушкина), Семена Дени-

сова (миниатюра из Месяцеслова с Пасхалией, созданного в Выговском общежительстве в 1774 г. (ГИМ)), настенные листы с изображением Даниила Викулина, Симеона Денисова, Андрея Денисова, Петра Прокопьева, иноков Корнилия и Виталия, датируемые XVIII – началом XIX вв. из коллекции ГМИР. В том же собрании хранится рисунок «Спор о вере».

В начале XIX в. выговские мастера продолжили создавать настенные листы и миниатюры с киновиархами и насельниками Выголексинской обители, а также панорамами самого монастыря. В настоящее время местом их хранения является ГИМ.

Нужно заметить, что период XVIII – начала XIX вв. достаточно богат на графические работы, иллюстрирующие старообрядческую тему в книжных миниатюрах («Боярыня Морозова на допросе у митрополита» [13, с. 24]), лубках и гравюрах («Раскольник и цирюльник», 1770-е гг. [34]; «Самокрещенец» (1794), «Старообрядец поморского согласия» (1794), «Усмирение раскольничьего бунта Петром I» [1]).

С конца XVIII в. начинается история живописного старообрядческого портрета, в основном, создаваемого неизвестными авторами-самоучками. Исключением стал «Портрет калужского купца Андрея Ивановича Борисова» (1788), написанный замечательным портретистом Д.Г. Левицким. Это была первая подобная работа мастера, в начале XIX в. он выполнит и другие старообрядческие портреты: Ивана Ивановича Билибина (1800) (иллюстрация 1), Ивана Харитоновича Билибина (1801).



Иллюстрация 1 — Левицкий Д.Г. Портрет И.И. Билибина, 1800 г.,
Государственный музей изобразительных искусств Республики Татарстан
Figure 1 — Levitsky D.G. Portrait of I.I. Bilibin, 1800, Tatarstan State Museum of Fine Arts

Старообрядческие заказные портреты оставались востребованными на протяжении всего XIX в. Интересной особенностью многих полотен является тот факт, что имя изображенного на них лица известно, а имя автора не сохранилось. В первой поло-

вине XIX в. были созданы десятки подобных работ: портреты московского купца, основателя Преображенского кладбища Ильи Алексеевича Ковылина; московского купца Антипы Дмитриевича Шелапутина; ростовских купцов Матрены Ивановны Щаповой, Алексея Васильевича Щапова, Анны Алексеевны Плешановой, урожденной Щаповой; купца Федора Алексеевича Гучкова; уральского мастерового, организатора горного дела Григория Федотовича Зотова; купца Василья Григорьевича; девочки из купеческой семьи Глафиры Зиминой; жены зимогорского ямщика Н. Сосуновой; старообрядки Е.Е. Ананьевой (урожденной Морозовой) «во успении»; старообрядки Бауткиной и др.

В разных собраниях хранятся старообрядческие купеческие портреты первой половины XIX в. с установленным авторством: Иосифа Евграфовича Мальцева, И.В. Тарханова, Прокопия Дмитриевича Шелапутина А.Г. Варнека (1814), Александра Петровича Сапожникова, В.А. Тропинина (1826), Семена Лаврентьевича Фалеева, Василия Дьяконова (1837). Большое количество старообрядческих портретов 1820–30-х гг. принадлежит кисти Н.Д. Мыльниковца: священника Андрея Баркова со свитком и лестовкой, Александры Карповны Рахмановой, Ивана Григорьевича Рахманова, купеческой дочери Матрены Карповны Шапошниковой, неизвестного купца из семьи Хлудовых, Ивана Ивановича Хлудова, Меланьи Захаровны Хлудовой, Даниила Семеновича Соболева. Жанр старообрядческого портрета будет развиваться и во второй половине XIX в. благодаря творческим усилиям А.Г. Горавского, автора портрета Козьмы Терентьевича Солдатенкова (1857), В.Г. Перова, запечатлевшего купца Сидора Терентьевича Кузнецова (1873) и др.

В XX в. создание именных портретов продолжили А.В. Исупов, написавший «Прижизненный портрет Пимена Максимовича Софронова, старовера-федосеевца, иконописца из Причудья» (1914), П.Г. Зиновьев, автор «Портрета крестьянки Натальи Харитоновны» (1923) и А.П. Хотулев, который с 1910 г. являлся членом Московской старообрядческой общины Рогожского кладбища, преподавал графическое искусство в Старообрядческом институте и создал «Портрет архиепископа Иринарха (Парфенова)» (1943).

В 1830–50-е гг. старообрядческую тему дополнил Ф.Г. Солнцев, выполнив этнографические рисунки, вошедшие в цикл акварелей «Одежды русского государства». Среди прочих Солнцев представил в полном облачении старообрядческих священников, монахов, архимандритов. Его изображения одежды отличались точностью и детализированностью, что позволяет исследователям обращаться к работам Солнцева как к историко-этнографическому источнику, но с определенной осторожностью [4]. Дело в том, что некоторые его зарисовки выполнены не с натуры, а на основе фотографий, либо картин и рисунков, созданных другими авторами.

Во второй четверти XIX в. в продолжение наметившегося еще в начале столетия в творчестве выговских мастеров воспроизведения старообрядческих духовных центров появляются новые архитектурные пейзажи, посвященные трем ключевым в старообрядческом мире локациям:

— Выголексинскому общежителю: его по-прежнему можно увидеть на лубочных гравюрах, например, В. Тарасов представил панораму Выговской и Лексинской обителей в нижней части своего рисунка, а над ней изобразил поклонение насельников монастыря иконе Богородицы (1838);

— Рогожскому кладбищу в Москве, основанному в 1771 г. и ставшему духовным центром староверов-поповцев: литография А.С. Ястребилова «Вид старообрядческого

Рогожского кладбища (от Покровской заставы)» (1833 по рисунку 1819 г.), акварель Ф. Смыслова «Общий вид Рогожского кладбища» (1830-е гг.), металлография А. Афанасьева «Рогожское кладбище в Москве. Вид с юго-западной стороны», созданная уже в период установления белокрыницкой иерархии (1854);

— Преображенскому кладбищу в Москве, основанному, как и Рогожское, в 1771 г. и ставшему духовным центром беспоповцев-федосеевцев: гравюры Р. Курятникова по рисункам П. Федорова «Вид Преображенского старообрядческого богаделенного дома с юго-западной стороны» (1837), «Преображенский богаделенный дом с видом кладбища» (1852), «Перспективный вид Преображенского богаделенного дома с юго-западной стороны» (1854) [28, с. 209; 244].

В 1860-80-е гг. жанр «старообрядческой ведуты» получает развитие в Мастерской Преображенского кладбища в Москве, представители которой продолжали писать виды Выговского и Лексинского скитов, в том числе, в технике масляной живописи, и в творчестве литографа Гаврилова, запечатлевшего «Вид Рогожского кладбища» по заказу купчихи А.Ф. Рахмановой.

В 1908 г. Ф.А. Каликин выполнил миниатюру с изображением иноков Корнилия и Виталия на фоне Выгорецкого общежительства: в иконописной манере схематично представлены деревянные постройки монастырского поселения.

В 1864 г. Н.В. Иевлев вводит в изобразительное искусство еще одну важную для старообрядческого мира локацию — Пустозерск, где находился в заточении и был казнен протопоп Аввакум: мастер рисует пером «Крест и место сожжения Аввакума». В 1898 г. А.А. Борисов пишет цикл северных пейзажей, на которых запечатлены виды Пустозерска («Церковь в Пустозерске», «Дом в Пустозерске после сильной снежной метели») и других старообрядческих поселений («Усть-Цильма на Печоре», «На берегу Мезени. Избушки»). В 1910-е гг. С.Г. Писахов, писатель и художник со старообрядческими корнями, путешествуя по нижнему течению Печоры, выполняет с натуры этюды «Место сожжения протопопа Аввакума в Пустозерске» (1911) и «Пустозерск. Зима» (1912).

На рубеже XIX–XX вв. старообрядческие пейзажи дополняются новыми видами. А.П. Мельников, сын писателя П.И. Мельникова-Печерского, автора дилогии «В лесах» и «На горах» о жизни заволжских староверов, делает серию рисунков около Керженца, на них изображены: Благовещенский монастырь, основанный иноком Тарасием в 1814 г. как мужской старообрядческий скит, ставший в 1849 г. единоверческим; внутренний вид моленной в Оленевском скиту, до середины XIX в. бывшем одним из крупнейших поселений старообрядцев в Нижегородской губернии; иконы в Керженском лесу.

В начале XX в. старообрядческие зарисовки пополнились видами карельских некрополей. В 1906–1907 гг. В.А. Плотников во время своих поездок по Русскому Северу запечатлевает старообрядческие кладбища в Кеми (иллюстрация 2), Вирме, пишет жанровую картину «У своих», на которой изображена скитница, посещающая родные могилы. В 1920-е гг. Н.А. Маковская делает эскизы старообрядческого некрополя с. Чирко-Кемь; А.Л. Колобаев — часовни на староверческом Кемском кладбище. Эти работы ценны своей этнографической точностью в воспроизведении различных видов надмогильных памятников.



**Иллюстрация 2 — Плотников В.А. Старообрядческое кладбище в Кемь, 1907 г.,
Российский этнографический музей**
**Figure 2 — Plotnikov V.A. Old Believers cemetery in Kem', 1907,
Russian Ethnographic Museum**

В середине XIX в. усиливается интерес к историческим событиям, связанным с церковным расколом. Примечательно, что инициировал внимание к старообрядческому историческому жанру И. Карманов, воссоздавший маслом на холсте в 1847 г. уже упоминаемую гравюру 1805 г. «Усмирение раскольников бунта Петром I» Н.И. Соколова по рисунку Н.А. Синявского.

Среди исторических картин на старообрядческую тему одним из ключевых сюжетов становится изображение «спора о вере». Речь идет о событии 1682 г., когда в Грановитой палате Кремля собрались «раскольники» во главе с суздальским священником Никитой Добрыниным (Пустосвятом) и их оппоненты для богословского диспута в присутствии царевны Софьи и патриарха Иоакима. Этот сюжет несколько раз воспроизводился в 1860-х гг. на гравюрах по рисункам П.А. Ивачева, Н.А. Кошелева, Н.Д. Дмитриева. Самой известной живописной интерпретацией описываемого эпизода стала последняя картина В.Г. Перова «Никита Пустосвят. Спор о вере» (1881), задуманная художником к 200-летию события. В тот же год А.И. Зубчанинов создает гравюру «Прения раскольников в Грановитой палате» для иллюстрированного издания А.Г. Брикнера «История Петра Великого» [6]. Еще одна живописная работа конца XIX в. принадлежит кисти К.В. Лебедева, она имеет зеркальное название по сравнению с полотном В.Г. Перова — «Спор о вере. Никита Пустосвят».

Следующая группа произведений старообрядческого исторического жанра связана с темой гонений. Она раскрывается через изображение сцен изгнания, пребывания под стражей, пыток, казней, разорения поселений, самосожжения ревнителей древнего благочестия. Эта тема получает развитие, начиная с 1880-х гг., когда к ней обратились крупнейшие представители русского искусства: Г.Г. Мясоедов, В.Г. Перов, В.И. Суриков.

Нередко репрессии показаны на примере известных личностей. Самыми востребованными персонажами такого рода являются боярыня Морозова и протопоп Аввакум.

Одним из первых произведений, связанных с темой гонений, стал рисунок В.Г. Перова «Пытка боярыни Морозовой» (1881). И далее, в 1880-е гг., появляется еще несколько работ, посвященных этой героине: картина А.Д. Литовченко, рисунок К.В. Лебедева и знаменитое полотно В.И. Сурикова (1887).

Созданный в конце 1880-х гг. рисунок К.В. Лебедева «Боярыня Морозова посещает в заключении протопопа Аввакума в подмосковном монастыре Николы на Угреше» одновременно представляет главного идеолога старообрядчества и его духовную дочь. С этого времени и далее изобразительное искусство дает свою визуальную версию жития Аввакума. Эпизоды его мытарств и страданий воспроизводятся И.Ф. Тюменевым: прикованный цепью узник предстает в работах «Протопоп Аввакум в Пустозерской тюрьме» (1888), «Протопоп Аввакум в Пустозерске» (1892); П.Е. Мясоедовым: «Сожжение протопопа Аввакума» (1897); С.Д. Милорадовичем: «Путешествие Аввакума в Сибирь» (1898) и «Протопоп Аввакум в Братском остроге»; З.Е. Пичугиным: «Сожжение протопопа Аввакума (переделка картин П.Е. Мясоедова, до 1907); П.П. Щегловым: «Боярыня Морозова посещает протопопа Аввакума в темнице» (1903); неизвестным автором: «Священнопреподобный Аввакум Петрович пребысть в заточении на море акиани наг седя» (с комментарием: «копия 1907 г., поморский аноним»); К.А. Вещиловым: «Суд над Аввакумом в 1666 г.» (1910); М.Е. Малышевым, два рисунка которого 1911 г., по утверждению В.И. Малышева, представляют «довольно грубую переделку изображения Аввакума с картин К.А. Вещилова» [21, с. 399]; Б. Шергиным: «Сожжение протопопа Аввакума» (1914); Я.А. Богатенко: «Образ Аввакума протопопа, огнем горящего» (1919). Реестр картин и рисунков художников XIX – начала XX вв., среди которых много работ, посвященных гонениям и казни Аввакума, содержится в статье В.И. Малышева [17, с. 397–401].

Г.Г. Мясоедов открывает такой сюжет в старообрядческом историческом жанре, как самосожжения староверов в ответ на преследования за их приверженность дораскольному православию. Речь идет о картине «Самосожигатели. Из времен гонения на раскол» (1884).

К теме репрессий имеет отношение и сюжет изъятия богослужебных книг дореформенного происхождения. Его интерпретацию можно видеть в работах К.В. Лебедева «Сожжение старообрядческих книг» (1897) и С.В. Иванова «Во время раскола» (1909).

В 1880-е гг., заметно обогатившие отечественную историческую живопись старообрядческой проблематикой, создаются работы, посвященные книжной справе, когда патриарх Никон на церковном соборе представляет богослужебные книги нового образца (А.Д. Кившенко «Церковный собор 1654 года», 1880), а соловецкие иноки встают против новопечатных книг (С.Д. Милорадович «Черный собор», 1885 (иллюстрация 3)). В 1902 г. М. Викторов выполняет рисунок «Протопоп Аввакум в келье Чудова монастыря обличает иконы нового письма». Тем самым книги и иконы, будучи связаны с церковным обрядом, выступают в качестве символов раскола, демонстрирующих несовместимость старых традиций и инициированных реформой новин.



Иллюстрация 3 — Милорадович С.Д. Черный собор, 1885 г.,
Государственная Третьяковская галерея
Figure 3 — Miloradovich S.D. The Black Council, 1885,
the State Tretyakov Gallery

В 1880-е гг. становится заметным интерес к личности главного творца реформ — патриарха Никона. В это время появляются две работы С.Д. Милорадовича «Уход патриарха Никона из Кремля» (1884) и «Суд над патриархом Никоном» (1885); картины Н.В. Неврева «Патриарх Никон» (1885) и А.Д. Литовченко «Царь Алексей Михайлович и Никон, архиепископ Новгородский, у гроба чудотворца Филиппа, митрополита Московского. Война за веру» (1886).

Таким образом, 1880-е гг. стали периодом активной разработки старообрядческого исторического жанра, что проявляется как обилием произведений, так и разнообразием их тематики. Подобная ситуация в изобразительном искусстве соответствовала тенденциям времени. В исторической науке, по справедливому утверждению Н.Ю. Кузнецовой, «старообрядческий вопрос активно освещался в работах “народнической” направленности» [14, с. 5], представители которой оценивали старообрядчество как инструмент антиправительственного (или социального) протеста, выраженного в форме религиозного движения. На эти же годы приходится пик внимания к старообрядчеству в литературе; М.П. Мусоргский пишет оперу «Хованщина».

Интерес к дораскольному православию заметно вырос после выхода в свет дилогии П.И. Мельникова-Печерского «В лесах» (1875) и «На горах» (1881), повествующей о жизни староверов в керженских скитах. Первые иллюстрации романов сделаны П.М. Боклевским. По свидетельству исследовательницы жизни и творчества художника Н.А. Никифораки, работать над ними он начал в 1870-е гг., поставив задачу «портретного воспроизведения героев, минуя богатое бытовыми картинками и пейзажными описаниями содержание романа. Характерные типы богомольцев, странников, нищих слепцов, монахов, монастырских служек, послушниц, клирошанок, начетчиков, прекрасные наброски крестьянских типов <...> представляют <...> интересный документальный материал» [24, с. 23]. Получив одобрение писателя, Боклевский создал серию из 15 рисунков «Отживающие типы русской народности. Крестьяне-раскольники» (иллюстрации к роману П.И. Мельникова (Андрея Печерского) «В лесах», 1882 г.) [29].

Уже после смерти художника будут изданы альбомы в 1914 г. и расширенный до 18 рисунков — в 1934 г.

Диалогия оказала заметное влияние на некоторых русских живописцев, создавших яркие образы староверов. В этой связи прежде всего следует упомянуть М.В. Нестерова, чье увлечение старообрядческой темой началось с этюда «Девушка-нижегородка» к картине «Христова невеста» (1887), открывающего в творчестве художника галерею персонажей, словно сошедших со страниц Мельникова-Печерского (иллюстрация 4). На протяжении долгого творческого пути появятся такие работы М.В. Нестерова, созданные под влиянием этих романов, как «Пустынник» (1888) с изображением странника с лестовкой в руке, «На горах» (1896), «Великий постриг» (1898), «Девушки на берегу реки» (1898), «Думы» (1900), «Зимой в скиту» (1904), «Лето» (1905), «За Волгой» (1905), «Христова невеста» (1913), «Женщина с посохом» (1914), два варианта картины «В скиту. Сестры» (1915, 1916), «Град Китеж (В лесах)» (1917), «Русская женщина на берегу озера или Соловей поет» (1918), «Фленушка» (1920-е), «Путник» (1921), «У озера» (1921), «Странник на берегу реки» (1922), «Одинокая женщина» (1922), «Послушницы на берегу реки» (1922), «На Волге» (1922), «За Волгой. Пастушок» (1922) — первоначальный вариант картины «Песня Леля» (1923), «Над озером» (1924), «Монахиня» (1925), «Сенокос» (1925), «Конец лета» (1928), «Соловей поет» (1929), «Девушка у реки» (1931), «Соперницы» (1932), «Отцы-пустынники и жены непорочны» (три варианта — 1932, 1933, 1934), «Осенний пейзаж» (1934), «На Волге. Одиночество» (1934). П.Ю. Климов удачно назвал нестеровские картины «поэтическим романом», посвященным «драматической женской судьбе» [33, с. 19].



Иллюстрация 4 — Нестеров М. В. Девушка-нижегородка, 1887 г.,
Государственный историко-художественный и литературный Музей-заповедник «Абрамцево»
Figure 4 — Nesterov M.V. Girl from Nizhny Novgorod, 1887,
State Historical, Artistic and Literary Museum-Reserve “Abramtsevo”

1880-е гг. дали толчок к развитию жанровой живописи на старообрядческую тему, изобилующую разнообразием сюжетных ситуаций, отражающих жизненный уклад ревнителев древнего благочестия и его связь с религиозной картиной мира. Жанровую принадлежность большинства работ можно отнести к портретам-картинам, когда изображаемые персонажи показаны в контексте какой-то бытовой сцены, либо на фоне выразительного пейзажа или интерьера, играющих важную роль в композиции и общем впечатлении. Выделим типичные сюжеты старообрядческой жанровой живописи.

Первую группу составляют картины, связанные с христианскими праздниками. Начало положила работа И.М. Прянишникова «Спасов день на Севере» (1887). Спустя 15 лет полотно «К Троице» создает происходивший из семьи купцов-староверов С.А. Коровин (1902). Свой вклад в развитие праздничной темы вносят И.С. Куликов полотном «На святой Пасхе» (1910) и И.С. Горюшкин-Сорокопудов, написавший картину «Христос Воскресе, роспись яиц пером», известную также под названием «Канун Пасхи в старину» (1914).

Вторая по времени возникновения тематическая группа включает картины, запечатлевшие эпизоды скитской жизни староверов. Они получили отражение в произведениях Е.Е. Волкова «Скит» (1889), И.С. Горюшкина-Сорокопудова «В старообрядческом монастыре» (1910-е гг.).

Следующая тематическая группа связана с изображением многолюдных и многоцветных базаров и ярмарок. В нее вошли работы К.А. Коровина «Базар у пристани в Архангельске» (1896), И.С. Куликова «В праздничный день» (1906), Б.М. Кустодиева «Ярмарка» (1908).

Картина И.П. Богданова «За расчетом» (1890) может быть отнесена к социальным зарисовкам.

Довольно большая группа живописных произведений посвящена религиозным обрядам. Так, В.А. Кузнецов, по собственному признанию, под впечатлением поездки по северному Уралу «на тему из жизни старообрядцев-беспоповцев» [31, с. 27], создает работу «Канун» (1909), изображающую четверых женщин, читающих канон за умершего на кладбище во время совершения панихиды. В 1917 г. появляется еще одна старообрядческая картина В.А. Кузнецова «Божьи люди» («Черные вороны»), которая представляет молящихся беспоповцев (в центре пожилая женщина читает по книге, вокруг единоверцы с лестовками и подручниками).

Сюжет крестного хода получил живописную интерпретацию в работе В.А. Кузнецова «Крестный ход» (1910, другое название «Искони на Руси Святой» приведено А.С. Мутиной и Е.Н. Николаевой [22]), появившейся в результате увиденного шествия на Троицу уральских беспоповцев из Нижней Салды на Веселые горы. Очерк В. Санина «На Веселых горах» 1910 г., как следует из заглавия, был иллюстрирован «рисунками с натуры художника Вл.А. Кузнецова» [35].

Сюжет чтения богослужебных книг представлен графической композицией Н.Н. Нагорской «Алтайские староверы» (1927), запечатлевшей книжных начетчиков (иллюстрация 5). Рисунок создан в результате этнографической поездки художницы к чарышским кержакам Алтая.

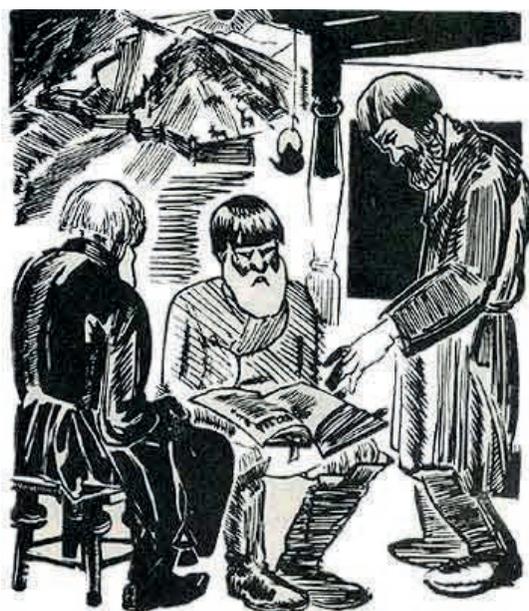


Иллюстрация 5 — Нагорская Н.Н. Алтайские староверы, 1927 г.,
Новосибирский государственный художественный музей
Figure 5 — Nagorskaya N.N. Altai Old Believers, 1927,
Novosibirsk State Art Museum

«Старинный обряд благословения невесты в городе Муроме» — название картины И.С. Куликова (1909), на которой показан один из этапов традиционной свадьбы, когда родители благословляют дочь иконой.

Бытовые зарисовки представлены сценами повседневности. В эту группу вошли произведения И.С. Куликова «Кормление кур» (1907) и «Семья лесника» (1909), В.А. Кузнецова «Дедушка и внучек» (1904). В отдельное направление можно выделить сюжеты с чаепитием: И.С. Куликов «Чаепитие в крестьянской избе» (1902), А.Е. Архипов «В гостях (В весенний праздник)» (1915) (первый вариант 1914 г. имеет название «Гости»), где изображены нарядно одетые старообрядки у самовара, Б.М. Кустодиев «Московский трактир» (1916) — здесь мы видим чинно сидящих за столом староверов-ямщиков, прихлебывающих чай из блюдца.

На рубеже XIX–XX вв. работают художники, создающие целые циклы старообрядческой жанровой живописи: И.С. Горюшкин-Сорокопудов, В.А. Кузнецов, И.С. Куликов. В частности, И.С. Куликов написал большое количество картин, запечатлевших жителей Муромской земли, среди которых можно встретить представителей местного старообрядчества: «В праздничный день» (1906), «Ярмарка» (1910), «Шли девицы за водой» (между 1905 и 1916 гг.) и др.

С 1890-х гг. большую популярность приобретают портреты-типы, репрезентирующие собирательные образы представителей многоликого старообрядческого социума. Особое место в этой галерее занимают работы В.И. Сурикова: «Сибирская красавица» (1891), «Казачка» (1892), «Анфиса» (1900), прототипами которых послужили красноярские знакомые художника. Но Василий Иванович писал не столько конкретных реальных людей, сколько обобщенные образы русских женщин в «окладах старинных платков», как удачно выразился М.А. Волошин [7, с. 42]. Именно заколотые под под-

бородком и расправленные по спине на старинный манер платки придают старообрядческий облик изображенным молодым женщинам.

К такому же портрету-типу принадлежат и работы И.С. Куликова: портреты матери (1896, 1903), отца (1898), «Старушка из Нежиловки» (1898), «Крестьянка с блюдцем» (1899); созданная в нестеровском стиле «Мечтательница» (1905), «Старик за чтением» (1911), «Полевые цветы» (1913), на которой мы видим двух девочек-старообрядок; «У околицы» (1913) с изображением опирающейся на березовую изгородь молодой босоногой старообрядки на фоне подсолнухов, парный портрет «Девочки» (1918).

Некоторые художники, имеющие старообрядческие корни, запечатлели своих родных и близких. Помимо упомянутых портретов И.С. Куликова, сюда же относятся «Портрет отца» Ф.А. Малявина (1898), «Портрет жены в пестром платке» Л.В. Попова (1902).

На рубеже XIX–XX вв. и далее создание женских портретов-типов продолжили В.Н. Бакшеев («Старообрядка»), Ф.А. Малявин («Портрет зажиточной крестьянки», «Смеющаяся девушка», «Старообрядка», «Крестьянки», «Бабы», «Русские крестьянки»), Ф.В. Сычков («Прасковья»), Б.М. Кустодиев («Бабы»), А.Е. Архипов («Крестьянка»), И.С. Горюшкин-Сорокопудов («В молитве», «Девушка в костюме из Вологодской губернии», «По старой вере» (иллюстрация 6), «Скит», «В храме», «Женщина с образом»), В.А. Плотников («Святая Русь», «Крестьянка», «Белица старообрядческого скита»). В работах Горюшкина-Сорокопудова и Плотникова можно увидеть лестовку и подручник — главные атрибуты старообрядческого богослужения. В продолжение суриковских портретов в начале XX в. М.В. Нестеров, приступая к работе над картиной «Святая Русь», выполняет этюд «Женщина в узорном платке», В.П. Бычков пишет «Девушку в красном платке» (1911), где опять же головной убор указывает на причастность героинь к старообрядчеству. На картине «Русская красавица» В.А. Кузнецова (1919) изображена молодая старообрядка в ярком цветном платке, старинном сарафане с характерным сложением рук на груди.

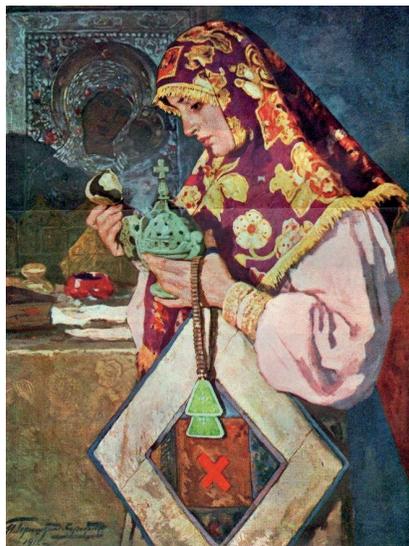


Иллюстрация 6 — Горюшкин-Сорокопудов И.С. По старой вере, 1900 г., Государственная Третьяковская галерея
 Figure 6 — Goryushkin-Sorokopudov I.S. In Keeping with the Old Belief, 1900, the State Tretyakov Gallery

Серию графических портретов в 1904 г. создает Б.В. Смирнов во время своих странствий по Восточной Сибири: «Купец-старообрядец», «Купчиха-старообрядка», «Священник-старообрядец из Красноярска».

Особую лепту в развитие старообрядческого портрета-типа внес Б.М. Кустодиев благодаря картине «Купец (Старик с деньгами)» (1918) и серии акварелей «Русские типы», изданной в 1923 г. вместе с небольшой повестью Е.И. Замятина, явившейся своеобразным прологом к кустодиевским работам. Одна из героинь Замятина — красавица Марфа Ивановна, жительница вымышленного города Кустодиевска «старого мучного рода кержацких кровей» [32]. Помимо Марфы Ивановны и другие весьма колоритные типы явно связаны с кержацкими корнями Кустодиевска: купцы и купчихи, извозчики, торговцы, странники. Творения художника замечательно передают патриархальный уклад русской провинциальной жизни с ее чаепитиями, трактирами, торговыми рядами, зимними пейзажами [32].

Создание детских жанровых портретов продолжил Н.П. Богданов-Бельский циклом картин на тему «Латгальские дети» («Латгальские девочки», «Девочки в платочках» и др.), написанным после эмиграции художника в 1920 г. в Латвию (Латгалия — восточная часть Латвии, которая вскоре после церковного раскола стала местом компактного проживания старообрядцев-беспоповцев). Совсем юная девушка изображена А.В. Кадниковым в работе «Девушка в платке» (1925). В 1927 г. И.С. Куликов пишет картину «Таня с кошкой».

Необходимо отметить, что портретная галерея демонстрирует старообрядцев разного социального статуса (крестьяне, купцы, монахи, священники) и возрастного периода жизни (дети, девушки, молодые женщины, старики и старухи). В портретах-типах, где персонажи выступают в роли национальных архетипических образов, символизирующих исконную Русь, художники используют старообрядческие принадлежности, связанные с богослужением (лестовка, подручник), и самобытные элементы одежды (носимые особым образом платки, сарафаны старинного кроя, тканые пояса). Такие художники, как И.С. Горюшкин-Сорокопудов, В.А. Кузнецов, В.А. Плотников, в своих работах воспроизводят особенности обрядовой практики старообрядцев, с этнографической точностью показывают детали традиционной одежды и атрибуты богослужения.

Еще одна разновидность изобразительного искусства, касающаяся мира старообрядчества — это эскизы к театральным постановкам. Одной из первых работ такого рода стали эскизы к опере М.П. Мусоргского «Хованщина», 5-е действие которой происходит в старообрядческом скиту. В 1897 г. декорации к ее постановке в Русской частной опере С.И. Мамонтова выполнил А.М. Васнецов. Далее, в 1911 г., эскиз скита к постановке в Большом театре создает К.А. Коровин. Известен эскиз «Раскольничий скит» Д.Н. Будрина 1918 г. к постановке «Хованщины» в Перми. Кроме того, с этой оперой непосредственно связан и «Автопортрет Ф.И. Шаляпина в роли Досифея» (1911), сделанный певцом на стене гримуборной Мариинского театра в период подготовки премьеры. К спектаклю «Смерть Пазухина» по пьесе М.Е. Салтыкова-Щедрина (МХТ, 1914) создает эскизы декораций Б.М. Кустодиев, среди них — «Комната в доме Прокофия Пазухина», где воспроизведен интерьер старообрядческого купеческого дома.

Обзор произведений русского изобразительного искусства XVIII – первой трети XX вв., посвященных миру старообрядчества, позволяет сделать следующие выводы.

На протяжении двух веков происходило становление и постепенное развитие устойчивого интереса к старообрядческой теме со стороны художников-графиков

и живописцев. Это находило выражение в обогащении жанровой палитры, увеличении числа авторов, проявляющих интерес к миру староверия, что приводило к количественному росту произведений и расширению круга тем и сюжетов.

На рубеже XVII–XVIII вв. было создано около 20 графических и живописных работ, в основном, представленных жанрами портрета и историческими зарисовками. В 1820–50-е гг. появляется более 40 произведений, значительная часть которых представляет собой портретный жанр, также создаются гравюры и акварели, запечатлевшие виды старообрядческих поселений, бывших духовными центрами древлеправославия, главным образом Преображенского и Рогожского кладбищ и строений при них.

1860–70-е гг. оказались не слишком богаты изобразительными интерпретациями старообрядческой темы (примерно 15 работ, в основном, графических). Но именно в это время, спустя полвека, вновь намечается интерес к истории церковного раскола. И, начиная со следующего 10-летия и далее, вплоть до конца рассматриваемого периода, старообрядчество становится весьма притягательной темой в отечественном изобразительном искусстве, получившей разнообразную жанровую интерпретацию.

Из 70 работ, появившихся в последние два десятилетия XIX в., большую часть представляют произведения исторического жанра. Пик интереса к событиям церковного раскола пришелся на 1880-е гг. На рисунках и картинах предстали важные участники исторических событий: патриарх Никон, царь Алексей Михайлович, Никита Пустосвят, протопоп Аввакум, боярыня Морозова.

Если в 1880-е гг. явно доминировал исторический жанр, то в 1890-е гг. в трактовке старообрядческой темы все более заметными становятся элементы жанровой живописи — сначала в портрете-типе, а потом в бытовых и религиозных зарисовках из жизни староверов.

Одной из причин всплеска интереса к миру старообрядчества стало издание дилогии П.А. Мельникова-Печерского «В лесах» и «На горах». В связи с выходом в свет этих романов следует отметить несколько важных фактов. Во-первых, тема старообрядчества проникает в книжную иллюстрацию, позволяя художникам визуально интерпретировать сложные сюжетные коллизии литературных произведений. Во-вторых, романы Мельникова-Печерского дали мощнейший толчок развитию такого самобытного художника, как М.В. Нестеров, для которого заволжские пейзажи и персонажи романов, особенно образы молодых героинь, впоследствии составившие серию знаменитых «нестеровских девушек», выполненных в самобытной авторской манере, стали стержневыми, выражающими архетипические константы главной «героини» картин художника — России. В-третьих, популярность дилогии способствовала привлечению внимания к старообрядчеству многих талантливых художников рубежа XIX–XX вв. Именно на это время приходится создание картин ключевыми интерпретаторами старообрядческой темы. Помимо уже упомянутого М.В. Нестерова, это И.С. Горюшкин-Сорокопудов, В.А. Кузнецов, И.С. Куликов, Б.М. Кустодиев, К.В. Лебедев, Ф.А. Малявин, С.Д. Милорадович.

На рубеже XIX–XX вв. в пейзажную живопись вводятся новые старообрядческие локации, связанные с территорией Русского Севера (Архангельская Мезень, Печорская деревня Усть-Цильма, некрополи в Кеми), аввакумовскими местами в Сибири и Пустозерске, Керженцем.

В начале XX в. наибольшее количество работ создается в жанрах портрета-картины, где изображенные персонажи предстают в контексте той или иной сюжетной ситуации (ярмарочная сцена, жизнь в скиту, религиозный обряд, чаепитие за празд-

ничным столом или в трактире), и портрета-типа, на котором можно увидеть «типичных» представителей старообрядчества — купцов и купчих, крестьян, детей, молодых нарядных девушек и женщин в красивых платках, старинных сарафанах, либо держащих лестовку в руке во время молитвы. Особенно популярны изображения молодых красавиц в традиционных нарядных одеждах, представляющих обобщенные национальные образы, олицетворяющие Россию: отсюда их величавость, степенность, органичное слияние с родным пейзажем.

На 1900-1920-е гг. приходится наибольшее количество произведений, связанных с миром старообрядчества. За три 10-летия было создано примерно 120 работ: множество жанровых картин и портретов, а также немалое число изображений эпизодов из Жития пророка Аввакума. После некоторого затишья в разработке аввакумовской темы, в начале XX в. вновь оживает интерес к этой личности, причем явно преобладают сцены мучений и казни пророка (более 10 рисунков и картин). На рубеже XIX–XX вв. Аввакум воспринимается и оценивается не только как символ дораскольного православия, но и как носитель национальной идентичности.

Следует заметить, что в рассматриваемый период интерес к старообрядчеству проявили около 60 авторов. Выделим среди них художников, отметившихся достаточно большим количеством работ на старообрядческую тему: М.Д. Мыльников, написавший 6 портретов в 1820–30-е гг.; Ф.Г. Солнцев, автор 6 акварелей, изображающих старообрядческих клириков в церковных облачениях, созданных в 1830–50-е гг.; В.Г. Перов, написавший в 1873 г. портрет купца С.Т. Кузнецова и в 1881 г. историческое полотно «Никита Пустосвят. Спор о вере»; создатели исторических картин конца XIX в. А.Д. Литовченко (2 работы), С.Д. Милорадович (5 работ), К.В. Лебедев (6 работ); В.И. Суриков, помимо «Боярыни Морозовой», написавший еще несколько портретов-типов; М.В. Нестеров, обращавшийся к теме старообрядчества с конца 1880-х и до середины 1930-х гг., в общей сложности посвятивший ей более 40 произведений; Ф.А. Малявин, с 1890-х по 1920-е гг. написавший около 10 портретов-типов; И.С. Куликов, в тот же период создавший более 20 портретов и жанровых сцен; мастер пейзажных зарисовок 1890-х гг. А.А. Борисов; И.С. Горюшкин-Сорокопудов, в период с 1900-х по 1930-е гг. выполнивший 9 картин, отражающих религиозную практику старообрядцев; Б.М. Кустодиев, в 1900–1920-е гг. создавший около 30 работ, в основном, в жанре портрета-картины; В.А. Кузнецов, в 1900–1910-е гг. написавший 5 жанровых картин, главным образом, связанных с изображением богослужебных обрядов; Б. Смирнов, автор 4 старообрядческих портретов-типов 1900-х гг.; В.А. Плотников, сделавший в 1900–1910-е гг. 7 зарисовок старообрядческих некрополей и часовен.

С 1930-х гг. и вплоть до конца XX в. интерес к старообрядчеству будет поддерживаться, но не столь заметно. За весь период появится не более 50 произведений. Всплеск активности, как в начале XX в., случится почти век спустя — на рубеже XX–XXI вв.

В заключение отметим, что произведения изобразительного искусства, связанные с миром старообрядчества, конечно, неоднородны по своему художественному уровню и той роли, которую они сыграли в развитии русской графики и живописи. Некоторые работы, в первую очередь, представляют ценность как культурно-исторический источник, содержащий визуализированную информацию об одежде, архитектуре, обрядовых особенностях ревнителев древнего благочестия. Другие работы имеют выраженное художественное значение, внося важную лепту в развитие портретной, исторической и жанровой живописи. В отличие от литературных произведений, где старооб-

рядцы, с одной стороны, предстают как хранители русской традиционной культуры, а с другой — как погрязшие в религиозных предрассудках невежественные фанатики, в изобразительном искусстве такого противоречивого отношения к старообрядчеству не наблюдается. В графических и живописных произведениях староверы выступают носителями национальной культуры, истинного русского духа, приверженцами родной старины и древлеправославной веры.

Список литературы

Исследования

- 1 *Агеева Е.А.* Беспоповцы // Православная энциклопедия. URL: <https://www.pravenc.ru/text/78246.html?ysclid=lc4ouwnx9l227107243> (дата обращения 25.11.2023).
- 2 *Александрова О.В.* Купеческий портрет как жанр русской живописи: автореф. дис. ... канд. искусствоведения. СПб., 2007. 28 с.
- 3 *Алпатов М.В.* Этюды по истории русского искусства: в 2 т. М.: Искусство, 1967. Т. 2. 234 с.
- 4 *Барабанова Е.В., Хорошева Ю.А.* Серия зарисовок русских народных одежд Ф.Г. Солнцева как историко-этнографический источник // Художественное наследие. Исследования. Реставрация. Хранение. 2022. № 1. С. 9–22.
- 5 *Босомыкина Д.А.* Живописный цикл М.В. Нестерова сказаний о судьбе русской женщины // Молодежный вестник Санкт-Петербургского государственного института культуры. 2019. № 2. С. 51–54.
- 6 *Брикнер А.Г.* История Петра Великого. М.: АСТ, 2023. 683 с. 90 илл.
- 7 *Волошин М.А.* Суриков / публ., вступ. ст. и примеч. В.Н. Петрова. Л.: Художник РСФСР, 1985. 223 с.
- 8 *Гольдштейн С.Н.* Картина В. И. Сурикова «Боярыня Морозова»: история создания. Л.: Художник РСФСР, 1972. 159 с.
- 9 *Зауст С.К.* Старообрядческий молитвенный костюм в «романе в картинах» М.В. Нестерова // Культурное наследие России. 2021. № 3. С. 43–51.
- 10 *Зеленина Я.Э.* Изображения И.А. Ковылина и традиции старообрядческого портрета // Культурно-Паломнический Центр имени протопопа Аввакума. URL: <https://protopor-avvakum.ru/ya-e-zelenina-izobrazheniya-i-a-kovyлина-i-tradiczii-staroobryadcheskogo-portreta/> (дата обращения 26.11.2023).
- 11 *Ивановская Н.И., Чувьуров А.А.* Старообрядческие кладбища Карелии в рисунках А.Л. Колобаева // Рябининские чтения-2019: мат. VIII конф. по изуч. и актуализации культурного наследия Русского Севера. Петрозаводск: Изд-во Карельского научного центра РАН, 2019. С. 64–67.
- 12 *Кеменов В.С.* Историческая живопись Сурикова: 1870–1880-е годы. М.: Искусство, 1963. 508 с.
- 13 *Кожурин К.Я.* Боярыня Морозова. М.: Молодая гвардия, 2012. 379 с.
- 14 *Кузнецова Н.Ю.* Общественно-политические воззрения народников на старообрядчество Европейского Севера на примере работ С.А. Приклонского и А.С. Пругавина: дис. ... канд. историч. наук. Петрозаводск, 2019. 230 с.
- 15 *Куликова С.М.* Творчество художника Ивана Семеновича Куликова (1875–1941) в контексте русского искусства конца XIX – первой половины XX вв.: автореф. дис. ... канд. искусствоведения. СПб., 2008. 20 с.

- 16 Лазарев С.Е., Курдюмов О.Г. Церковный раскол XVII века в произведениях русской живописи // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: История. Политология. 2015. № 19 (216). С. 77–83.
- 17 Малышев В.И. История «иконного» изображения протопопа Аввакума // Труды отделения древнерусской литературы. М.; Л.: Наука, 1966. Т. XXII. С. 382–401.
- 18 Маслова Ю.В. Старообрядческая Русь Михаила Нестерова // Книжница самарского староверия. URL: https://samstar.ucoz.ru/news/ju_maslova_a_larchik_prosto_otkryvalsja/2013-12-01-6016 (дата обращения: 25.11.2023).
- 19 Машиковцев Н.Г. Заметки о картине Сурикова «Боярыня Морозова» // Из истории русской художественной культуры: избранные искусствоведческие труды. М.: Сов. художник, 1982. С. 193–203.
- 20 Молзинский В.В. Мир старообрядчества в наследии Н.А. Римского-Корсакова и М.В. Нестерова // Вестник Санкт-Петербургского университета культуры и искусств. 2017. № 4 (33) декабрь. С. 12–19.
- 21 Молзинский В.В. Тема раскола в искусстве XIX века: М.П. Мусоргский, В.И. Суриков // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств. 2018. № 1 (34). С. 83–91.
- 22 Мутина А.С., Николаева Е.Н. Живопись В.А. Кузнецова из собрания Государственного музея истории религии как источник изучения культуры старообрядчества // Труды Государственного музея истории религии. 2017. № 17. С. 10–17.
- 23 Нестерова Е.В. «Боярыня Морозова»: Картина Василия Сурикова. СПб.: Аврора; Калининград: Янтарная сказка, 2000. 61 с.
- 24 Никифорова Н.А. Петр Михайлович Боклевский: 1816–1897. М.: Искусство, 1952. 31 с.
- 25 Никонова И.И. Михаил Васильевич Нестеров. М.: Искусство, 1962. 191 с.
- 26 Уртминцева М.Г. Китежский летописец в литературной и живописной интерпретации (П.И. Мельников и М.В. Нестеров) // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2011. № 4 (1). С. 322–327.
- 27 Хасанова Э.В. Религиозная проблематика живописи М.В. Нестерова советского периода: автореф. дис. ... канд. искусствоведения. Екатеринбург, 2005. 23 с.
- 28 Юхименко Е. М. Старообрядчество: история и культура. М.: Криница, 2016. 851 с.

Источники

- 29 Боклевский П.М. Отживающие типы русской народности. Крестьяне-раскольники в Заволжье. Типы из рассказов П.И. Мельникова «В лесах». СПб.: [Б. и.], 1882. 15 отд. л. илл.
- 30 Искры Аввакумова костра: протопоп Аввакум и духовное наследие Древней Руси в творчестве А.А. Великанова / авт.-сост. Г.В. Маркелов. СПб.: Пушкинский Дом, 2020. 204 с.
- 31 Кузнецов В.А. Путь художника: автобиография / вступ. ст. И.А. Бродского. М.; Л.: Искусство, 1952. 76 с.
- 32 Кустодиев Б.М. Русь: Русские типы Б.М. Кустодиева / Слово Евг. Замятина. Пг.: Аквилон, 1923. 22 с., 22 л. илл.
- 33 Михаил Нестеров: 1862–1942 / [сост. П. Климов]. СПб.: PalaceEditions, 2012. 263 с.

- 34 «Раскольник и цирюльник», 1770-е годы // Культура РФ. URL: <https://www.culture.ru/materials/254483/iskusstvo-lubka-v-dorevolucionnoi-rossii?ysclid=lc4orvzgfu583979458> (дата обращения 26.11.2023).
- 35 Санин В. (Афанасьев В.Н.). На Веселых горах: очерки торжественных молебствий старообрядцев, иллюстрированные рисунками с натуры художника Вл.А. Кузнецова и отчеты о подготовительных трудах к Всероссийскому съезду старообрядцев часовенного согласия. Екатеринбург: Тип. газ. «Уральский край», 1910. 8 с.

© 2024. Natalia S. Murashova
Novosibirsk, Russia

THE WORLD OF OLD BELIEVERS IN RUSSIAN FINE ART IN THE 18TH – FIRST THIRD OF THE 20TH CENTURIES

Abstract: Basing on a review of about 300 works created in the 18th – first third of the 20th centuries, the study presents a chronological and genre-thematic panorama of the development of the Old Believer trend in Russian fine art. It includes portraits, architectural landscapes, historical, genre paintings, book illustrations and sketches of theatrical scenery. The portrait genre is represented by commissioned works depicting real personalities and portrait types reproducing collective images of a diverse Old Believer community. Architectural landscapes captured key Old Believers locations — Vygoleksinskoe community, Rogozhskoye and Preobrazhenskoye cemeteries in Moscow, Pustozersk, Kerzhenets, Karelian necropolises. Historical painters came to the attention of such events as the presentation of new books by Patriarch Nikon, the rejection of newly printed books by Solovetsky monks, a dispute about faith in the Faceted Chamber, and the persecution of Old Believers. A special place is occupied by the images of Boyaryna Morozova and Archpriest Avvakum. Genre painting reflects the way of life of the Old Believers and its connection with the religious picture of the world.

Over the course of two centuries, there was a formation and development of interest in the Old Believer theme, which found expression in enriching the genre palette and increasing the number of authors. About 60 artists showed interest in the Old Believers. A special contribution was made by M. Mylnikov, F. Solntsev, V. Perov, S. Miloradovich, V. Surikov, M. Nesterov, F. Malyavin, I. Kulikov, I. Goryushkin-Sorokopudov, B. Kustodiev, V. Kuznetsov, V. Plotnikov. In graphic and pictorial works, Old Believers act as bearers of national culture, adherents of their native antiquity.

Keywords: Old Believers, Russian Fine Art, Portrait, Portrait-type, Architectural Landscape, Old Believers Historical Genre, Genre Painting, Portrait-painting.

Information about the author: Natalia S. Murashova — DSc in Culturology, Novosibirsk State Pedagogical University, Viluiskaya St., 28, 630079 Novosibirsk, Russia.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2373-7622>

E-mail: 2107542@mail.ru

Received: December 05, 2023

Approved after reviewing: May 29, 2024

Date of publication: June 25, 2024

For citation: Murashova, N.S. “The World of Old Believers in Russian Fine Art in the 18th – First Third of the 20th Centuries.” *Vestnik slavianskikh kul'tur*, vol. 72, 2024, pp. 232–253. (In Russ.) <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-232-253>

References

- 1 Ageeva, E.A. “Bespopovtsy” [“Bespopovtsy”]. *Pravoslavnaia entsiklopediia* [*Orthodox Encyclopedia*]. Available at: <https://www.pravenc.ru/text/78246.html?ysclid=lc4ouwnx9l227107243> (Accessed 28 November 2023). (In Russ.)
- 2 Aleksandrova, O.V. *Kupecheskii portret kak zhanr russkoi zhivopisi* [*Merchant Portrait as a Genre of Russian Painting: PhD Thesis Summary*]. St. Petersburg, 2007. 28 p. (In Russ.)
- 3 Alpatov, M.V. *Etiudy po istorii russkogo iskusstva: v 2 t.* [*Sketches on the History of Russian Art: in 2 vols.*], vol. 2. Moscow, Iskusstvo Publ., 1967. 234 p. (In Russ.)
- 4 Barabanova, E.V., Khorosheva, Iu.A. “Serii zarisovok russkikh narodnykh odezhd F.G. Solntseva kak istoriko-etnograficheskii istochnik” [“A Series of Sketches of Russian Folk Clothes by F.G. Solntsev as a Historical and Ethnographic Source”]. *Khudozhestvennoe nasledie. Issledovaniia. Restavratsiia. Khranenie*, no. 1, 2022, pp. 9–22. (In Russ.)
- 5 Bosomykina, D.A. “Zhivopisnyi tsikl M.V. Nesterova skazanii o sud'be russkoi zhenshchiny” [“M.V. Nesterov's Pictorial Cycle of Tales about the Fate of a Russian Woman”]. *Molodezhnyi vestnik Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo instituta kul'tury*, no. 2, 2019, pp. 51–54. (In Russ.)
- 6 Brikner, A.G. *Istoriia Petra Velikogo* [*The Story of Peter the Great*]. Moscow, AST Publ., 2023. 683 p. (90 ill.) (In Russ.)
- 7 Voloshin, M.A. *Surikov*, publ., introd. and ref. by V.N. Petrova. Leningrad, Hudozhnik RSFSR Publ., 1985. 223 p. (In Russ.)
- 8 Gol'dshtein, S.N. Kartina V.I. *Surikova “Boiarynia Morozova”: istoriia sozdaniia* [*Painting by V.I. Surikov “Boyaryna Morozova”: the History of Creation*]. Leningrad, Hudozhnik RSFSR Publ., 1972. 159 p. (In Russ.)
- 9 Zaust, S.K. “Staroobriadcheskii molitvennyi kostium v ‘romane v kartinakh’ M.V. Nesterova” [“The Old Believer Prayer Costume in the ‘Novel in Pictures’ by M.V. Nesterov”]. *Kul'turnoe nasledie Rossii*, no. 3, 2021, pp. 43–51. (In Russ.)
- 10 Zelenina, Ia.E. “Izobrazheniia I.A. Kovyлина i traditsii staroobriadcheskogo portreta” [“Images of I.A. Kovylin and Traditions of the Old Believer Portrait”]. *Kul'turno-Palomnicheskii Tsentri imeni protopopa Avvakuma* [*Cultural Pilgrimage Center Named after Protopop Avvakum*]. Available at: <https://protopop-avvakum.ru/ya-e-zelenina-izobrazheniya-i-a-kovylina-i-tradiczii-starobryadcheskogo-portreta/> (Accessed 26 November 2023). (In Russ.)
- 11 Ivanovskaia, N.I., Chuv'iuurov, A.A. “Staroobriadcheskie kladbishcha Karelii v risunkakh A.L. Kolobaeva” [“Old Believers Cemeteries of Karelia in Drawings by A.L. Kolobaev”]. *Riabininskie chteniia-2019: materialy VIII konferentsii po izucheniiu i aktualizatsii kul'turnogo naslediiia Russkogo Severa* [*Ryabinin Readings-2019: proceedings of the 8 Conference on the Study and Actualization of the Cultural Heritage of the Russian North*]. Petrozavodsk, Языке Karelian Scientific Center of the Russian Academy of Sciences Publ., 2019, pp. 64–67. (In Russ.)
- 12 Kemenov, V.S. *Istoricheskaia zhivopis' Surikova: 1870–1880-e gody* [*Surikov's Historical Painting: the 1870s – 1880s*]. Moscow, Iskusstvo Publ., 1963. 508 p. (In Russ.)

- 13 Kozhurin, K.Ia. *Boiarynia Morozova* [*Boyarina Morozova*]. Moscow, Molodaia gvardiia Publ., 2012. 379 p. (In Russ.)
- 14 Kuznetsova, N.Iu. *Obshchestvenno-politicheskie vozzreniia narodnikov na staroobriadchestvo Evropeiskogo Severa na primere rabot S.A. Priklonskogo i A.S. Prugavina* [*Socio-political Views of the Narodniks on the Old Believers of the European North by the Example of the Works of S.A. Priklonsky and A.S. Prugavin: PhD Dissertation Thesis*]. Petrozavodsk, 2019. 230 p. (In Russ.)
- 15 Kulikova, S.M. *Tvorchestvo khudozhnika Ivana Semenovicha Kulikova (1875–1941) v kontekste russkogo iskusstva kontsa XIX – pervoi poloviny XX vv.* [*The Work of the Artist Ivan Semenovich Kulikov (1875–1941) in the Context of Russian Art of the Late 19th – First Half of the 20th Centuries: PhD Thesis Summary*]. St. Petersburg, 2008. 20 p. (In Russ.)
- 16 Lazarev, S.E., Kurdiumov, O.G. “Tserkovnyi raskol XVII veka v proizvedeniakh russkoi zhivopisi” [“The Church Schism of the 17th Century in the Works of Russian Painting”]. *Nauchnye vedomosti Belgorodskogo gosudarstvennogo universiteta. Serii: Istorii. Politologii* [History. Political Science], no. 19 (216), 2015, pp. 77–83. (In Russ.)
- 17 Malyshev, V.I. “Istorii ‘ikonno’ izobrazheniia protopopa Avvakuma” [“The History of the ‘Icon’ Image of Archpriest Avvakum”]. *Trudy otdeleniia drevnerusskoi literatury* [*Proceedings of the Department of Ancient Russian Literature*], vol. XXII, Moscow, Leningrad, Nauka Publ., 1966, pp. 382–401. (In Russ.)
- 18 Maslova, Ju.V. “Staroobriadcheskaia Rus' Mikhaila Nesterova” [“Old Believer Russia by Mikhail Nesterov”]. *Knizhnitsa samarskogo staroveriia* [*The Scribe of the Samara Old Belief*]. Available at: https://samstar.ucoz.ru/news/ju_maslova_a_larchik_prosto_otkryvalsja/2013-12-01-6016 (Accessed 25 November 2023). (In Russ.)
- 19 Mashkovtsev, N.G. “Zametki o kartine Surikova ‘Boiarynia Morozova’” [“Notes on Surikov's Painting ‘Boyar Morozova’”]. *Iz istorii russkoi khudozhestvennoi kul'tury: izbrannye iskusstvedcheskie Trudy* [*From the History of Russian Artistic Culture: Selected Works of Art Criticism*]. Moscow, Sovetskii khudozhnik Publ., 1982, pp. 193–203. (In Russ.)
- 20 Molzinskii, V.V. “Mir staroobriadchestva v nasledii N.A. Rimskogo-Korsakova i M.V. Nesterova” [“The World of Old Believers in the Legacy of N.A. Rimsky-Korsakov and M.V. Nesterov”]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta kul'tury i iskusstv*, no. 4 (33), 2017, pp. 12–19. (In Russ.)
- 21 Molzinskii, V.V. “Tema raskola v iskusstve XIX veka: M.P. Musorgskii, V.I. Surikov” [“The Theme of the Schism in the Art of the 19th Century: M.P. Mussorgsky, V.I. Surikov”]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universitet akul'tury i iskusstv*, no. 1 (34), 2018, pp. 83–91. (In Russ.)
- 22 Mutina, A.S., Nikolaeva, E.N. “Zhivopis' V.A. Kuznetsova iz sobraniia Gosudarstvennogo muzeia istorii religii kak istochnik izucheniia kul'tury staroobriadchestva” [“Painting by V.A. Kuznetsov from the Collection of the State Museum of the History of Religion as a Source of Studying the Culture of the Old Believers”]. *Trudy Gosudarstvennogo muzeia istorii religii*, no. 17, 2017, pp. 10–17. (In Russ.)
- 23 Nesterova, E.V. “*Boiarynia Morozova*”: *Kartina Vasiliia Surikova* [“*Boiarynia Morozova*”: *A Painting by Vasily Surikov*]. St. Petersburg, Avrora Publ.; Kaliningrad, Iantarnaia skazka Publ., 2000. 61 p. (In Russ.)
- 24 Nikiforaki, N.A. *Petr Mikhailovich Boklevskii: 1816–1897* [*Pyotr Mikhailovich Boklevsky: 1816–1897*]. Moscow, Iskusstvo Publ., 1952. 31 p. (In Russ.)

- 25 Nikonova, I.I. *Mihail Vasil'evich Nesterov* [*Mikhail Vasilyevich Nesterov*]. Moscow, Iskusstvo Publ., 1962. 191 p. (In Russ.)
- 26 Urmintseva, M.G. “Kitezhsii letopisets v literaturnoi i zhivopisnoi interpretatsii (P.I. Mel'nikov i M.V. Nesterov)” [“The Kitezh Chronicler in Literary and Pictorial Interpretation (P.I. Melnikov and M.V. Nesterov)”]. *Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. N.I. Lobachevskogo*, no. 4 (1), 2011, pp. 322–327. (In Russ.)
- 27 Khasanova, E.V. *Religioznaia problematika zhivopisi M.V. Nesterova sovetskogo perioda* [*Religious Issues of Painting by M.V. Nesterov of the Soviet Period: PhD Thesis Summary*]. Ekaterinburg, 2005. 23 p. (In Russ.)
- 28 Iukhimenko, E.M. *Starobriadchestvo: istoriia i kul'tura* [*Old Believers: History and Culture*]. Moscow, Krinita Publ., 2016. 851 p. (In Russ.)

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-254-268>

УДК 391(470):658.512.2

ББК 63.5стд1-426

Научная статья / Research article



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

© 2024 г. М.П. Герасимова
г. Москва, Россия

© 2024 г. М.И. Алибекова
г. Москва, Россия

© 2024 г. В.С. Белгородский
г. Москва, Россия

КУЛЬТУРНЫЙ КОД В ПРОСТРАНСТВЕ СОВРЕМЕННОГО ЧЕЛОВЕКА, РУССКИЙ СТИЛЬ — ИСТОКИ ДИЗАЙНА

Аннотация: В статье рассматриваются области современного дизайна, в которых сохраняются традиции русского искусства — народная или национальная одежда, художественные промыслы, и анализируются способы переосмысления, трансформации или использования в неизменном виде кроя, орнамента, росписей, фактуры, относящихся к аутентичным характеристикам и узнаваемости славянского или русского стиля. Исследование относится к способам сохранения русских традиций — в моде, исторической реконструкции, костюмированных фестивалях и фольклорных коллективах. В статье даны ссылки на труды Ф.М. Пармона, представлены модели коллекции костюмов с модных показов и сценических образов В.М. Зайцева для фольклорных коллективов. Рассмотрены работы некоторых российских и зарубежных дизайнеров одежды, вдохновленных образцами русского искусства. Приведены примеры использования росписей, декоративного искусства в современных дизайнерских аксессуарах, ювелирных изделиях и предметах быта. Проанализированы особенности подхода к сохранению исторических образцов — реконструкция, точное копирование, повторение с небольшими отличиями или стилизация под аутентичный образец. Изучены подходы к созданию современных аксессуаров, предполагающие изготовление современных версий оригинальных головных уборов с сохранением технологического подхода к изготовлению, но небольшому вариативному изменению формы и конструкции. Рассмотрены практически все существующие варианты присутствия русского искусства в неизменном или трансформированном виде в пространстве современного человека.

Ключевые слова: русское искусство, культурный код, фольклор, традиции, современность, крой, орнамент, вышивка, художественные промыслы, росписи, дизайн.

Информация об авторах:

Мария Павловна Герасимова — доцент, Российский государственный университет им. А.Н. Косыгина (Технологии. Дизайн. Искусство), ул. Малая Калужская, д. 1, 119071 г. Москва, Россия.

ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0003-4436-077X>

E-mail: ger.m@mail.ru

Марият Исмаиловна Алибекова — доктор искусствоведения, доцент, заведующий кафедры Спецкомпозиции и художественной графики, Российский государственный университет им. А.Н. Косыгина (Технологии. Дизайн. Искусство), ул. Малая Калужская, д. 1, 119071 г. Москва, Россия.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2633-0174>

E-mail: mariyat-alibekova@yandex.ru

Валерий Савельевич Белгородский — доктор социологических наук, профессор, ректор, Российский государственный университет им. А.Н. Косыгина (Технологии. Дизайн. Искусство), ул. Малая Калужская, д. 1, 119071 г. Москва, Россия.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7798-6742>

E-mail: rector@rguk.ru

Дата поступления статьи: 07.12.2023

Дата одобрения рецензентами: 08.05.2024

Дата публикации: 25.06.2024

Для цитирования: Герасимова М.П., Алибекова М.И., Белгородский В.С. Культурный код в пространстве современного человека, русский стиль — истоки дизайна // Вестник славянских культур. 2024. Т. 72. С. 254–268.

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-254-268>

Люди воспринимают повседневное окружение как нечто привычное, не задумываясь о том, почему отдают предпочтение определенному набору продуктов, пользуются посудой конкретной формы, выбирают одежду определенного цвета, кроя или любят какой-то орнамент, а другие не имеют отклика в сердце. Наслаждаясь общением с одними людьми — не находят взаимопонимания с другими. Отдыхают душой, выезжая на любимую природу, а другие уголки, казалось бы, райских мест, кажутся привлекательными недолгое время или оставляют равнодушными, и хочется вернуться в знакомые места, домой. Это не только привязанность к насиженному месту, желание очутиться в привычной обстановке. Это еще и неосознанное стремление к истокам, культурным традициям, окружающим человека с детства и бережно поддерживаемым в семье.

Так, например, несколько десятилетий назад привозимые из стран теперь ближнего зарубежья — Узбекистана, Казахстана, Киргизии предметы декоративно-прикладного искусства, посуда, ковры, тибетейки, сухофрукты казались приятными сувенирами, которые можно было купить только там, сейчас окружают нас на рынках, прилавках магазинов, маркетплейсах. Приезжающие в Россию люди буквально привозят свой «дом» с собой.

Из России туристы привычно везли то, что олицетворяло нашу страну — матрешки, изделия народных промыслов. На волне возникшего интереса к нашей стране в годы перестройки появилось много продукции, которая копировала, подчас отдаленно напоминая, те образцы декоративно-прикладного искусства, которые веками жили в окружении наших предков, облегчая и украшая их жизнь.

Интерес к культурному наследию проявился, в частности, желанием возродить дореволюционные компании, предприятия, мануфактуры как производства, гарантировавшие качество, стабильность, класс [1]. В том числе, напоминанием о славном прошлом, призвана была послужить имитация возврата к дореформенному написанию некоторых заглавий и вывесок. Традиционное русское правописание на государственном уровне было отменено более ста лет назад, а с годов перестройки снова стало входить в наш обиход. Оно достаточно прочно занимает свое место в современной культуре — сейчас создается много новых текстов традиционной орфографии: появился твердый знак в названии газеты «Коммерсантъ» и обложке диска группы «Король и шутъ», десятеричная і в постере фильма «Сибирский цирюльник», даже выросло количество старописущих за последние пять лет. Об этом пишет Никита Алексеевич Сафронов, лингвист, дополнительно занимающийся корректурой текстов дореволюционной орфографии¹. Не у всех есть понимание, что дореволюционная орфография — это особая система письма со своими определенными правилами. Некоторые, думая, что это просто, не консультируясь с корректором, допускают очевидные для специалистов ошибки и сами при этом выглядят глупо. Например, альбом группы «Машина времени» «Внештатный командиръ ЗѢмли» должен быть подписан как «ВнѢштатный командиръ Земли», ларек с мороженым «Русский холодъ» надо было исправить на «Русскій холодъ», а магазин сувениров «Онегинъ» — на «ОнѢгинъ». Получается не повтор старины, а подделка, «винтажное украшение». Т. е. интерес к культуре есть, а знания пока присутствуют не в достаточной мере².

Целью исследования стал анализ наследия русского искусства, наполняющий окружение современного человека, поиск и определение того, что соответствует понятию «культурным код».

Несмотря на то, что достаточно долгое время представление о русском костюме существовало только по костюмам ансамбля «Березка», музейным образцам или хранящимся в бабушкиных сундуках «старинках», интерес специалистов к нашему наследию присутствовал всегда.

Профессор Федор Максимович Пармон (рисунок 1а), доктор искусствоведения, бессменно, с 1974 г., до своей трагической гибели в 2006 г., более 30 лет заведующий кафедрой Спецкомпозиции в Московском государственном университете дизайна и технологий, провел обширное исследование русского народного костюма как ансамбля. Выработал методику изучения подлинников; разработал классификатор; систематизировал материал по изучению конструктивно-композиционного решения элементов русского народного костюма. Разработал уникальный метод создания современных моделей и коллекций на основе исторических образцов. Ф.М. Пармон — автор популярных книг, учебников и монографий [5]. Среди них «Русский народный костюм как художественно-конструкторский источник творчества», «Народный костюм: истоки дизайна», «Одежда из кожи и меха: традиции и современность», «Композиция костюма», «Рисунок и мода-графика», к которым обращаются студенты творческих специальностей, художники, дизайнеры, конструкторы, искусствоведы — те, кто своей творческой и профессиональной деятельностью приобщен к традиционному народному искусству и костюму [6]. Бережное отношение к тому, что представляет собой часть культурной традиции, свойственно любым историческим периодам, но не всегда это является пред-

¹ Микитко сын Алексеев // Чтение для вкуса, разума и чувствований. URL: <https://www.youtube.com/channel/UCLZfKxphbzV4dxTByxSFFCg> (дата обращения: 28.10.2023).

² Микитко сын Алексеев // Чтение для вкуса, разума и чувствований. URL: <https://www.youtube.com/channel/UCLZfKxphbzV4dxTByxSFFCg> (дата обращения: 28.10.2023).

метом гордости. Так, например, непревзойденный русский модельер Вячеслав Михайлович Зайцев говорил о том, что складывается впечатление о существовании заговора против русской одежды. По признанию мастера, предложения по использованию элементов традиционного русского костюма, неудавшееся в повседневной одежде, в полной мере проявились в одежде от кутюр [4].

В открытом письме президенту Российской Федерации В.В. Путину В.М. Зайцев писал о необходимости поддержки национальной культуры и возвращении в жизнь современного человека традиций русского костюма [11]. Назрела потребность более корректно и тщательно учитывать традиции в современном дизайне. Ведь русский костюм — это не кричащие атласные сарафаны и рубахи с аляповатыми петухами. История русской культуры в период Древней Руси начинается с момента образования государства в IX в. и частично включает традиции и искусство дохристианского периода. О строе древнерусского костюма можно судить по археологическим раскопкам и письменным источникам [3]. В летописях XI–XV вв. встречается более девяноста терминов, относящихся к одежде, головным уборам, обуви, украшениям и материалам. Из-за большого количества наименований можно сделать вывод о сложности состава, многослойности древнерусского костюма, создававшегося и существовавшего несколько сотен лет. После реформ Петра I традиционная одежда осталась принадлежностью народного костюма, когда неизменный строй сохранялся по регионам, областям и даже местам проживания [2]. Это относится не только к костюму — наполнению, составу, ассортименту, но и к аксессуарам. Известно, что, например, бусы или надетые в несколько рядов украшения, могли носить по-разному в соседних селах и можно было безошибочно определить, где именно живет их обладательница³. Русский костюм — выверенная веками и продуманная система, наполненная смыслами и знаками, богато орнаментированная и тщательно подобранная множеством поколений.

Вячеслав Михайлович Зайцев говорил, что «забвение традиций — одна из главных причин наших нынешних настроений и дезориентации в обществе» и подготовил программу постепенного, многоступенчатого пробуждения интереса современников к своим традициям и считал, что «возвращение в нашу жизнь национального костюма станет залогом грядущей перемены в самосознании» (рисунок 1б) [11].

Среди модельеров, вдохновлявшихся традиционным русским костюмом при создании коллекций одежды, кроме В.М. Зайцева, посвятившего жизнь изучению и сохранению наследия, есть и другие российские и иностранные представители модной индустрии. Так, в историю моды вошла коллекция Ив Сен Лорана 1978 г. под названием «Русские балеты» или «Русские сезоны», создание которой было обусловлено тем, что, по словам мастера, все русское — искусство, музыка, музеи, природа, и особенно женщины — для него дорого. Мэтр считал эту свою работу если не самой удачной, то, безусловно, самой красивой [4] (рисунок 1в).

³ Андрей Боровский // Правила жизни. Украшения в русском костюме // Телеканал Культура. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=glkVpx1c16U> (дата обращения: 26.10.2023)



Иллюстрация 1 — а) Пармон Ф.М., Зайцев В.М., Фукин В.А. — члены жюри Международного конкурса молодых дизайнеров обуви и аксессуаров, 2004г.; б) коллекция моделей В.М. Зайцева «Истоки» 2008/2009; в) русская коллекция Ив Сен Лорана, 1976г.

Figure 1 — а) Parmon F.M., Zaitsev V.M. — Members of the Jury of the International Competition of Young Designers of Shoes and Accessories, 2004; б) Collection of Models by V.M. Zaitsev “Origins” 2008/2009; в) Russian Collection of Yves Saint Laurent, 1976

Еще одной заметной работой, вдохновленной искусством русской вышивки, является коллекция Valentino Spring / Summer 2015. Акцент во многих моделях сделан на использование традиционной вышивки русской одежды или рушников на ткани с выраженной льняной фактурой, похожей на домотканый холст. В конструкции угадываются сарафаны, душегреи, юбки, напоминающие поневы. При этом крой и силуэт моделей современны. Полные и интересные ансамбли получились благодаря тому, что одинаковые или похожие мотивы вышивок используются в дизайне обуви. Кроме контрастных, красно-черных по белому орнаментов, в коллекции присутствуют модели, построенные на сочетании разных по фактуре материалов — плотных, хорошо держащих форму жакетов и жилетов, сплошь или частично покрытых вышивкой, отделанных мехом или бархатом, отлично передающих красоту и богатство русского костюма. Трепетное и внимательное отношение к нашему наследию, соединение народных мотивов с актуальными тенденциями современной моды, четкость силуэта, не перегруженность деталями, при всей сложности отделки, делает коллекцию Валентино Гаравани уникальной.

Среди современных российских дизайнеров, интерпретирующих мотивы русского искусства в коллекции одежды, можно выделить несколько имен.

Модного дизайнера Ульяну Сергеенко (рисунок 2а) многие считают «королевой отечественного стиля» из-за выбранного направления под названием «а-ля русс», так как одной из задач бренда является сохранение, развитие и популяризация традиционных русских техник — финифть, скань, вологодское и елецкое кружево и ткачество [9]. Результатом такого подхода стало создание коллекций женственных моделей, современных по силуэту, идее и имеющих «историю». В 2021 г. Федерацией высокой моды в Париже бренду “Ulyana Sergeenko” присвоен статус члена-корреспондента, что дает возможность принимать участие в голосовании за отбор кандидатов для участия в Неделе высокой моды [9].

Денис Симачев, выпускник Московской текстильной академии, создатель и владелец торговой марки DENIS SIMACHËV, в настоящее время является совладельцем ресторана “Simach в Недальнем” и обладателем патента на роспись «под хохлому» (рисунок 2б) [16]. В интервью журналу WMJ.ru в 2009 г. дизайнер говорил, что отрисовывать принт, который сейчас видят все, пришлось пятерым. Необходимо было с объемного предмета перенести аутентичный рисунок, чтобы получился повторяющийся

раппорт, который можно было бы печатать километрами. То, что получилось, было запатентовано, но, по словам Дениса, «любой, кто изменит три листика, будет новым автором» орнамента [15]. Главное в моделях футболок, толстовок, жилетов, курток и обуви, которые он создавал — сочетание современного кроя в ассортименте изделий и принт «под хохлому». Тот же орнамент дизайнер применил в оформлении коллекции бытовой техники и мобильных телефонов «Ъ». В Столешниковом переулке находился бар, который владелец назвал своим именем и расписал знаменитым орнаментом.

Анастасия Романцова — основатель и креативный директор A LA RUSSE. В изделиях бренда сделана ставка на авторские принты, силуэты и детали, вдохновленные культурой России. Концепцией дизайнера стали элегантные наряды, включающие цельные образы [7]. Кружево, включение в комплект костюма оренбургских пуховых платков-паутинок создает вневременный женственный образ. Аксессуары в виде платков из основной орнаментированной атласной ткани платья, дополняют ансамбли и выглядят отсылкой к моде русского дворянства. Бренд A La Russe появился в 2010 г. и просуществовал 10 лет. В 2020 г. во время пандемии дизайнер продала производство, магазин, и сейчас Анастасия занимается новым проектом.

Ольга Вильшенко больше известна за границей, чем в России. Идея использовать русские мотивы в моделях коллекций женской одежды пришла к дизайнеру во время обучения в институте моды Marangoni London [14]. Британские модельеры при создании коллекций вдохновляются историей родной страны, и Ольга решила последовать их примеру — приступила к изучению родного для нее искусства — русской вышивки, традиционных техник и поняла, что это может заинтересовать иностранцев (рисунок 2в). По ее собственным словам, русские не сразу оценили модели, а отечественные байеры стали проявлять интерес после статьи в русском Vogue, в то время, когда за границей коллекции дизайнера были уже хорошо известны и популярны [14]. В интервью Look At Me 21 октября 2011 дизайнер рассказала, что если бы она начинала свой бизнес в России, то одобрения и признания модели, основанные на историческом русском искусстве, получили бы позже [14]. То, что коллекции сначала оценили за рубежом, убедило русского потребителя в ценности изделий. Это, конечно, говорит не о том, что наши соотечественники не любят родное искусство и историю, а скорее о недостаточном знакомстве с традициями. Как говорит Ольга, ее семья не была связана с народными промыслами, не интересовалась корнями, но бабушки и мама любили шить и собирали книги по искусству, которые в детстве будущий дизайнер любила рассматривать и так постепенно проявился интерес к фольклору и страсть к творчеству [14]. Теперь она сама создает образцы вышивок для своих коллекций — крестик за крестиком.

Варвара Зенина (бренд VARVARA ZENINA) (рисунок 2г) — российский дизайнер, использующий лекала, повторяющие крой русских мужских и женских рубах из прямоугольных полотен с втачными ластовицами [8]. Оформление горловины в платьях или рубашках похоже на косоворотки. В коллекциях присутствуют вещи, сшитые из тканей с современными принтами, но есть и трикотажные джемпера, рисунок полотна и крой которых представляет реконструкцию поморского образца начала XX в. из Архангельской губернии. Девиз бренда — одежда для тех, кому важна философия традиционализма в сочетании с движением вперед.

Кроме дизайнеров, которые выступают с показами коллекций, нишу женственных платьев неизменно занимают модели с фольклорными мотивами, которые выпускают небольшие швейные предприятия и частные фирмы. Такие, как Птицалайн,

SuzdalShop, Марыся, Terem.dress, Барышня-крестьянка, Ксенюшка. Они делают ставку на использовании кроя женских русских рубах с ластовицами, завышенной талией и ярусными подолами; на применении максимально приближенного к натуральному материала и предлагают в дополнение к гардеробу нижние юбки, съемные воротники и пояса. Именно многослойность так свойственна историческому костюму [5].



Иллюстрация 2 — а) «Русская Царина» Ульяна Сергеенко;
 б) модели из коллекции Дениса Симачева, 2008г.;
 в) модели из коллекции Ольги Вильшенко;
 г) модели мужской одежды бренда VARVARA ZENINA
 Figure 2 — a) “Russian Tsarina” by Ulyana Sergeenko;
 b) Models from the Collection of Denis Simachev, 2008;
 c) Models from Olga Vilshenko’s Collection;
 d) Models of Men's Clothing from the VARVARA ZENINA brand

В последнее время у девушек и женщин наблюдается стойкое увлечение таким аксессуаром, как венец. Это может быть и высокий объемный обруч, и плоский вариант, конструкцией очень похожий на исторический [12]. Материалы, из которых выполнен венец, могут быть самыми разными — простая пластмасса, плотный фетр, блестящая ткань на каркасе и, соответственно, — самая различная отделка и украшения — вышивка, стразы, бисер. Даже если в повседневном костюме носительницы нет

и намек на русскую тематику, такой аксессуар позволяет определить первообраз и, безусловно, привлекает внимание.

Русское искусство охватывало все сферы человеческой жизни, и изначально напрямую было связано с религиозностью. Русь приняла христианство в уже оформленном виде. Уже сложившиеся приемы постройки храмов, системы фресковых изображений на Руси совершенствовались и оформлялись в соответствии с требованиями. Росписи храмов, над которыми трудились лучшие иконописцы и стенописцы, монахи и мирские художники, символизируют красоту горнего мира, содержат пророчества о Царстве Небесном, рассказывают о житии и подвигах святых и праотцев. Очень важно, что человек рассматривается не просто как зритель прекрасных фресок и наблюдатель церковных служб, а является соучастником, вовлеченным в процесс, божественный мир не только взирает на человека, а помогает соединиться со Христом. Это очень хорошо проявляется в системе фресковых росписей. Вверху — горний мир, на стенах изображаются события евангельской истории, праздники и святые. Нижний ярус представляет земной мир, включая молящихся в храме людей.

Росписи соборов Московского Кремля, соборов Мирожского, Михайловского Златоверхого монастырей и Троице-Сергиевой лавры, Успенского собора во Владимире, Софийского собора в Великом Новгороде и Киеве даже тогда, когда церкви были закрыты для богослужений в советское время, неизменно привлекали много туристов, так как свидетельствовали о силе и красоте русского искусства.

Современные дизайнеры выбирают источниками вдохновения разные области применения творческой составляющей, окружавшей наших предков. Например, сейчас их внимание обращено на орнаменты таких архитектурных памятников, как собор Белозерского Богородице-Рождественского монастыря и Собор Покрова Пресвятой Богородицы на рву, более известного как Храм Василия Блаженного. В современном дизайне блюд и тарелок, выполненном керамистом Еленой Ганжиновой, использованы круги с полотенец из росписи стен собора Рождества Богородицы Ферапонтова монастыря (рисунок 3а). Коллекция называется «Наследие».

Линейка платков бренда LA MOSCOVITE создана на основе синефонных и белофонных ковровых росписей сводов храма Василия Блаженного (рисунок 3б) с фантастическими цветами райского сада и традиционных русских ремесел — мезенской, городецкой и других. Кроме того, принты имитируют традиционную технику лоскутного шитья и в дизайне используются плетеные узоры и буквицы из старинных книг.

Формат букв старославянского алфавита используется в авторском дизайне ювелирных украшений бренда Tres Russe Vera Glazunova, как и трансформированные лунницы — излюбленный элемент подвесок в Древней Руси в X — первой половине XIV вв. (рисунок 3в). Аксессуары всегда являются любимым дополнением женского костюма любой эпохи.

Музейные или частные коллекции способствуют сохранению национального культурного наследия. Но и в данном случае есть несколько вариантов существования костюма, аксессуаров и головных уборов.

Большую нишу занимает сфера сохранения русского костюма в том виде, в котором мы получили его от наших предков. Изготовление точных копий актуально для досконального изучения материала, конструкции, кроя, способа создания аутентичного экземпляра, который доступен музейным работникам или коллекционерам.

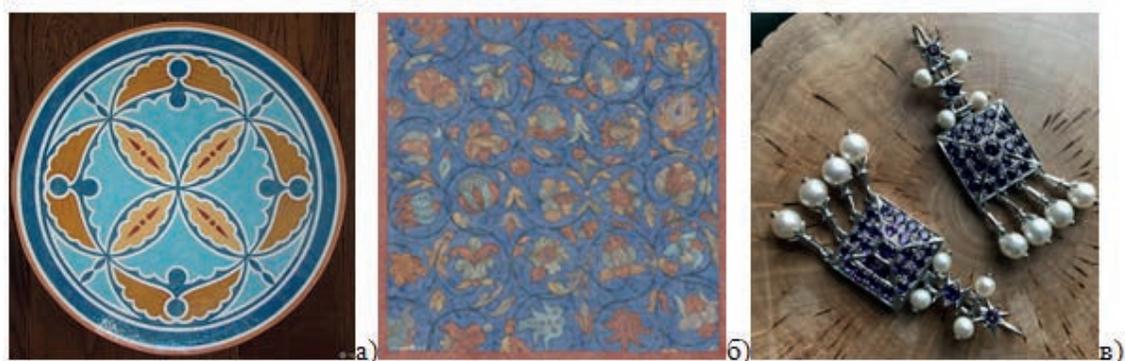


Иллюстрация 3 — а) роспись декоративной тарелки, Елена Ганжинова;
 б) платок бренда LA MOSCOVITE;
 в) серьги российского ювелирного бренда Tres Russe Vera Glazunova
 Figure 3 — a) Painting of a Decorative Plate, Elena Ganzhinova;
 б) Scarf Brand LA MOSCOVITE;
 c) Earrings from the Russian Jewelry Brand Tres Russe Vera Glazunova

При этом далеко не всегда костюм, его части, головные уборы, аксессуары и дополнения имеют хорошую сохранность. Встречаются уникальные образцы, существующие в единичном экземпляре или имеющие давнее происхождение. Чтобы проводить выездные выставки, обмениваться экспонатами с другими музеями, не причиняя вреда оригиналу, изготавливаются копии оригинала в одном или нескольких экземплярах. Изготовление копии начинается не с конструкции и подбора ткани, но с подготовки волокна для ткачества и старинных красителей. В реальности такое трудно представимо, поэтому максимально точно подбирают по составу, цвету и рисунку современные или, если это доступно, старинные ткани, используют сохранившиеся тесьму, бусины, копируют вышивку, добиваясь полного сходства. Обязательным условием при этом является копирование техники сборки, пошива, декорирования. Таким образом появляется один или несколько вариантов, являющихся копией образца, что продлевает жизнь первоисточника и сохраняет традиционный русский костюм в неизменном виде. Подобный подход применяется к образцам, восстановленным по описаниям. То есть по аналогии с похожими, хорошо сохранившимися частями древнерусского или комплекса русского костюма, происходит изготовление реплики, максимально подробно повторяющей описание в литературном источнике или фрагментарно сохранившуюся вещь. При этом термин «реплика» знаком применительно к повтору брендовых вещей, когда магазин или модный дом размещает заказ на пошив коллекции на азиатских фабриках и коммерсанты изготавливают практически «с запасом» весь ассортимент, который потом распродают по цене гораздо меньшей из-за отсутствия фирменных этикеток, но с обязательной отсылкой на бренд. Тонкая грань, разделяющая понятия «копия» и «реплика», например, в музейном искусстве, проходит там, где речь идет о точном повторе или повторении с небольшими отличиями. В реплике, например, может быть практически идеальное внешнее сходство с оригиналом, но присутствовать различие в техническом изготовлении костюма или изменены второстепенные детали образца (рисунок 4а) [13].

В настоящее время многие специалисты, занимающиеся сохранением и пошивом традиционного русского костюма, головных уборов или аксессуаров, активно развивают свою деятельность в социальных сетях, пропагандируя русское искусство, расширяя охват интересующихся старинными техниками шитья, вовлекая современных

людей в процесс участия в деле сохранения традиций. Например, широко распространены видео и фото сюжеты с методикой сборки головных уборов, предлагаются наборы для самостоятельной сборки головных уборов или схемы вышивок.

Среди тех, кто бережно относится к сохранению традиций и продвигает в современном искусстве старинные техники, можно назвать Юханна Никадимуса [12]. Как он говорит в одном интервью, его предки — ассирийцы, жившие в Персии [12]. Как именно они оказались в России, точно не известно. Юханн родился и вырос в Казани, сейчас живет в Москве. Старинным шитьем жемчугом занимается с 2014 г., освоив золотошвейную технику с помощью Ярины Николаевой, занимающейся традиционным русским костюмом. Своей специальностью Юханн выбрал реконструкцию только старинных женских головных уборов — кокошников, венцов — по музейным образцам с сохранением всех технологических процессов. Мастер, по собственному признанию, старается сделать не точную копию, а «еще один головной убор, глядя на который мы бы подумали, что он сделан в XVIII–XIX в. мастерами-современниками» [12]. В создании кокошника используется шитье жемчугом, золотное шитье. В результате изделия выглядят как произведения искусства, также, как и оригиналы, и некоторые реплики реализуются как современные предметы интерьера в застекленных футлярах (рисунок 4б).

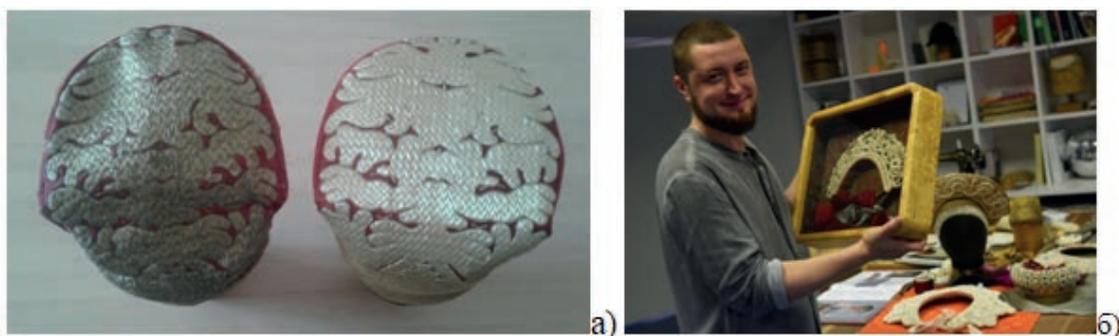


Иллюстрация 4 — а) Кокошник Сольвычегодского уезда Вологодской губ., XIX в. (из коллекции Е. Когутовой) и его реплика (ТМ «Древо», 2019, г. Москва); б) Юханн Никадимус с реконструированными головными уборами
Figure 4 — а) Kokoshnik of Solvychevodsk District, Vologda Province, 19th century. (from the Collection of E. Kogutova) and its Replica (ТМ “Drevo”, 2019, Moscow); б) Johannes Nikadimus with Reconstructed Headdresses

Мария Галкина занимается традиционным русским костюмом и своей задачей выбрала восстановление головных уборов с помощью современных технологий, позволяющих с высокой точностью производить старинные орнаменты вышивки. Такой подход делает изготовление более доступным для всех, кто неравнодушен к народной культуре, так как ручная вышивка — долгий и трудоемкий процесс. В своей группе ВКонтакте «Традиционный головной убор» Мария не только выкладывает мастер-классы, выкройки, рассказывает о новых находках и изобретениях, но и выступает с лекциями, где рассказывает об истории и изготовлении традиционных кокошников, сорок, кичек, охотно делится опытом. Помимо этого, она предлагает к приобретению наборы для создания головных уборов «Собери сам», привлекая тех, кто интересуется русским костюмом, возможностью почувствовать себя мастером и стать обладателем реплики старинного образца.

Есть области, где применение традиционной русской вышивки сохраняется

практически в неизменном виде. Это церковное искусство — покровцы, плащаницы Божией Матери и Спасителя, пелены, закладки в богослужебные книги, митры, орлецы и многое другое выглядит как несколько веков назад и производится с соблюдением тех же технологий. Конечно, в производстве используется, например, машинная вышивка, но ручное ткачество, ручное золотное или жемчужное шитье ценятся как встарь, бережно сохраняются и передаются мастерами следующим поколениям.

В Московской духовной академии на иконописном факультете есть мастерские лицевого шитья, буквально возродившие традиционную русскую вышивку, так как последних вышивальщиц к моменту открытия этого учебного заведения уже не осталось в живых, а письменных источников не сохранилось, потому что техника передавалась изустно от матери к дочери. В отличие от лицевого, традиции золотошвейного искусства не прерывались и до сих пор существуют училища, дающие соответствующее образование.

Отрадно, что многие молодые специалисты занимаются русским костюмом. Так, искусствовед Андрей Боровский, специализирующийся на русском стиле, читает лекции в Москве и неоднократно принимал участие в передаче «Правила жизни» на канале Культура. Его рассказ о строе костюма, особенностях ношения украшений, принятых в разных областях, вызывает неизменный интерес и говорит о том, что костюм жив. Еще актуальнее то, что лекция о русском костюме сопровождается показом реконструкций исторических образцов и показом современной коллекции, вдохновленной традицией⁴. Так это было во время проведенной Фолк-фэшн сессии «Сарафандр» в Томске.

Значимая область, где присутствует русский народный костюм — это фольклорные фестивали или коллективы. Здесь не требуется абсолютного сходства, но и китч исключается. Хорошо продуманные образы, цветовая гамма создают необходимый визуальный эффект. Несоответствие головного убора сарафанному или поневному комплексу может ничего не сказать зрителю, не знакомому с составом костюма, но многое прояснит для специалиста и вызовет недоверие. Экономия на ткани или отделке, кричащие цвета и множество блестящей синтетической ткани не работает на образ — русский костюм не карнавальным. Комплекс русского костюма — образ, который можно рассматривать, находя интересные решения в отделке, крое, совмещении цвета и орнамента.

Вячеслав Михайлович Зайцев много работал с костюмом, в том числе для кино или танцевальных коллективов. Надежда Бабкина вспоминает, что материалы, которые он заказывал для коллектива «Русская песня» — это настоящая купонная ткань для павловопосадских платков, настоящие орнаменты [10]. И, когда на примерке все были покорены обилием цвета и пышностью форм, знаменитый модельер смотрел, как будут выглядеть будущие костюмы на сцене, «перебрасывал» ткани с одного участника коллектива на другого, смотря, как гармоничнее будут смотреться выбранные образцы и как они будут работать на создание цельного образа. Даже решение ансамблей в ахроматической гамме, продиктованной аутентичным источником, выглядит цельным графическим произведением (рисунок 5а).

Существуют фольклорные объединения, такие как ФолкЪ-ТолкЪ, которые занимаются сохранением и популяризацией традиционной народной культуры. На вечерках, проводимых коллективом, организуют показы исторической русской одежды, знакомят молодежь с традициями, особенностями культуры Урала, участвуют в фестивальной и других формах просветительской деятельности.

⁴ Андрей Боровский // Правила жизни. Украшения в русском костюме // Телеканал Культура. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=glkVpx1c16U> (дата обращения: 26.10.2023)



Иллюстрация 5 — а) Ансамбль «Русская песня» в костюмах В.М. Зайцева;
 б) Фольклорное объединение Фолк-Толкь на Универсиаде 2023г.
 Figure 5 — a) Ensemble “Russian Song” in Costumes by V.M. Zaitsev;
 b) Folklore Association Folk-Talk at the Universiade 2023

Здесь перечислены лишь некоторые, далеко не все области современной жизни, в которых присутствует традиционное русское искусство, и не все деятели, выбравшие своим делом изучение, систематизацию или сохранение наследия предков не в застывшем виде, а в современном, близком живущим в нынешнее стремительное время.

Вывод один — русское искусство живет в сознании, являясь культурным кодом нации. То, что когда-то имело сакральное значение — мотивы вышивки, расположение отделки в костюме, строгое разделение видов одежды или возможность заниматься каким-то видом деятельности из-за принадлежности к женскому или мужскому полу, перестало нести смысловую нагрузку, полученную изначально. Сохранилось то, что не оставляет человека равнодушным, вызывает осознание преемственности. Идентификация себя как человека с многовековой культурой, огромным багажом, доставшимся от предков, дает повод гордиться своей историей, искусством. Ведь кроме вещественных подтверждений принадлежности русской культуре, существуют предания, сказания, письменные источники, передающиеся из поколения в поколение. Такая история формирует ориентацию в культурном пространстве, управляет мышлением, поведением, сознанием человека. Диктует приоритеты в восприятии мотивов, ценностей и типичных образов. Поэтому важно не потерять самосознание, идентифицировать себя наследником богатой культуры, научиться вписывать исторические ценности в свой жизненный и культурный контекст. Ощущение себя частью многовековой истории помогает сохранить преемственность поколений.

Список литературы

Исследования

- 1 Алибекова М.И., Белгородский В.С., Андреева Е.Г., Гетманцева В.В. Апсайклинг и ресайклинг как способ реализации дизайнерской концепции в художественном проектировании костюма. Известия высших учебных заведений. Технология текстильной промышленности. 2022. № 1 (397). С. 305–310.
- 2 Ефимова Л.В. Русский народный костюм. М.: Сов. Россия, 1998. 312 с.
- 3 Жабрева А.Э. Письменные и изобразительные источники по истории русского костюма XI–XVII веков. СПб.: Изд-во БАН; Петербургское Востоковедение, 2016. 480 с.

- 4 Зайцев В.М. *Мода. Мой дом*. М.: АСТ, 2017. 304 с.
- 5 Пармон Ф.М. *Русский народный костюм как художественно-конструкторский источник творчества*. Монография. 4-е изд. М.: Изд-во В. Шевчук, 2022. 272 с.
- 6 Пармон Ф.М. *Композиция костюма, Одежда, обувь, аксессуары: учеб. для вузов*. М.: Легпромбытиздат, 1997. 264 с.

Источники

- 7 В стиле «а-ля русс»: дизайнер Анастасия Романцова // *Russian silhouette magazine*. URL: <https://rs-m.ru/fashion/designers/v-stile-a-lja-russ-dizajner-strong-anastasija-romancova-strong/> (дата обращения: 22.10.2023).
- 8 Варвара Зенина. «Актуальная русская одежда». URL: <https://varvarazenina.ru> (дата обращения 25.10.2023).
- 9 Высота над уровнем моды. Ульяна Сергеенко // *VOGUE Россия*. URL: <https://web.archive.org/web/20210420073901/https://www.vogue.ru/magazine/articles/497927> (дата обращения: 28.10.2023).
- 10 Вячеслав Зайцев сшил костюмы для «Русской песни» // «Дом и подиум» Журнал о модных решениях для интерьера дизайна и стиля. URL: <https://domagazine.ru/news/sobytiya/vyacheslav-zajtsev-sshil-kostyumu-dlya-russkoj-pesni?ysclid=lws93v0tx981296859> (дата обращения: 25.11.2023).
- 11 Заговор против русской одежды. Зайцев В.М. URL: <https://slavmoda.com/zagovor-protiv-russkoj-odezhdy-zajtsev-v-m/> (дата обращения: 25.10.2023).
- 12 Кокошники за двести тысяч: кто их создает и покупает в 2019-м // СИТИ. Новости культуры. URL: <https://thecity.m24.ru/articles/1200> (дата обращения: 25.10.2023).
- 13 Копия? Реплика? Реконструкция? // Творческая мастерская «Древо». URL: <https://vk.com/@tmdrevo-kopiya-replika-rekonstrukciya> (дата обращения: 24.10.2023).
- 14 Прямая речь: Дизайнер Ольга Вильшенко // *Look At Me*. URL: <http://www.lookatme.ru/mag/archive/industry-interview/141613-intervyu-s-dizaynerom-olgoy-vilschenko> (дата обращения: 23.10.2023).
- 15 «Хохломская роспись». Ремесло как искусство. Как живут и развиваются художественные промыслы региона — в совместном проекте «Ъ» и министерства промышленности, торговли и предпринимательства Нижегородской области // *Коммерсантъ*. URL: <https://www.kommersant.ru/projects/matreshki/painting> (дата обращения: 22.10.2023).
- 16 «Я запатентовал хохлому». Мысли вслух Дениса Симачева // *WMJ.ru* — глянце-вый интернет-журнал. URL: <https://www.wmj.ru/moda/tendencii/ya-zapatentoval-hohlomu-mysli-vsluh-denisa-simacheva.htm> 1200 (дата обращения: 15.10.2023).

© 2024. Maria P. Gerasimova
Moscow, Russia

© 2024. Mariyat I. Alibekova
Moscow, Russia

© 2024. Valery S. Belgorodsky
Moscow, Russia

**CULTURAL CODE
IN THE SPACE OF MODERN MAN,
RUSSIAN STYLE — ORIGINS OF DESIGN**

Abstract: The study examines areas of modern design in which the traditions of Russian art are preserved — folk or national clothing, artistic crafts and analyzes ways of rethinking, transforming or using unchanged cut, ornament, painting, texture, related to the authentic characteristics and recognition of the Slavic or Russian style. The study relates to ways of preserving Russian traditions — in fashion, historical reconstruction, costume festivals and folklore groups. The paper provides links to the works of F.M. Parmon and showcases models of a collection of costumes from fashion shows and stage images by V.M. Zaitsev for folklore groups. The research highlights the works of some Russian and foreign clothing designers, inspired by examples of Russian art. The authors display examples of the use of paintings and decorative art in modern designer accessories, jewelry and household items and analyses the features of the approach to preserving historical samples — reconstruction, exact copying, repetition with minor differences or stylization as an authentic sample. The paper has studied approaches to the creation of modern accessories, involving the production of modern versions of original headdresses while maintaining the technological approach to manufacturing, yet with a slight variable change in shape and design. The study issued in thorough consideration of almost all existing options for the presence of Russian art in an unchanged or transformed form in the space of modern man.

Keywords: Russian Art, Cultural Code, Folklore, Traditions, Modernity, Cut, Ornament, Embroidery, Arts and Crafts, Paintings, Design.

Information about the authors:

Maria P. Gerasimova — Associate Professor, A.N. Kosygin Russian State University (Technology. Design. Art), Malaya Kaluzhskaya St., 1, 119071 Moscow, Russia.

ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0003-4436-077X>

E-mail: ger.m@mail.ru

Mariyat I. Alibekova — DSc in Arts, Associate Professor, Head of the Department of Special Composition and Art Graphics, A.N. Kosygin Russian State University (Technology. Design. Art), Malaya Kaluzhskaya St., 1, 119071 Moscow, Russia.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2633-0174>

E-mail: mariyat-alibekova@yandex.ru

Valery S. Belgorodsky — DSc in Sociology, Professor, Rector, A.N. Kosygin Russian State University (Technology. Design. Art), Malaya Kaluzhskaya St., 1, 119071 Moscow, Russia.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7798-6742>

E-mail: rector@rguk.ru

Received: December 07, 2023

Approved after reviewing: May 08, 2024

Date of publication: June 25, 2024

For citation: Gerasimova, M.P., Alibekova, M.P., Belgorodsky, V.S. “Cultural Code in the Space of Modern Man, Russian Style — the Origins of Design.” *Vestnik slavianskikh kul'tur*, vol. 72, 2024, pp. 254–268. (In Russ.)

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-254-268>

References

- 1 Alibekova, M.I., Belgorodskii, V.S. Andreeva, E.G., Getmantseva, V.V. “Apsaikling i resaikling kak sposob realizatsii dizainerskoi kontseptsii v khudozhestvennom proektirovanii kostiuma” [“Upcycling and Recycling as a Way to Implement Design Concept in the Artistic Design of a Costume”]. *Izvestiia vysshikh uchebnykh zavedenii. Tekhnologiya tekstil'noi promyshlennosti*, no. 1 (397), 2022, pp. 305–310. (In Russ.)
- 2 Efimova, L.V. *Russkii narodnyi kostium [Russian Folk Costume]*. Moscow, Sovetskaia Rossiia, 1998. 312 p. (In Russ.)
- 3 Zhabreva, A.E. *Pis'mennye i izobrazitel'nye istochniki po istorii russkogo kostiuma XI–XVII vekov [Written and Pictorial Sources on the History of Russian Costume of the 11–17 Centuries]*. St. Petersburg, Library of the Russian Academy of Sciences Publ.; Peterburgskoe Vostokovedenie Publ., 2016. 480 p. (In Russ.)
- 4 Zaitsev, V.M. *Moda. Moi dom [Fashion. My House]*. Moscow, AST Publ., 2017. 304 p. (In Russ.)
- 5 Parmon, F.M. *Russkii narodnyi kostium kak khudozhestvenno-konstruktorskii istochnik tvorchestva. Monografiia [Russian Folk Costume as an Artistic and Design Source of Creativity. Monograph]*. 4th ed. Moscow, V. Shevchuk Publ., 2022. 272 p. (In Russ.)
- 6 Parmon, F.M. *Kompozitsiia kostiuma, Odezhda, obuv', aksessuary: uchebnik dlia vuzov [Costume Composition, Clothes, Shoes, Accessories: Textbook for Universities]*. Moscow, Legprombytizdat Publ., 1997. 264 p. (In Russ.)

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-269-284>

УДК 390 (=941.112)

ББК 63.3 (2)

Научная статья / Research article



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

© 2024 г. В.В. Подмаскин
г. Владивосток, Россия

**ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ КОНТАКТЫ
РУССКИХ С КОРЕННЫМИ МАЛОЧИСЛЕННЫМИ
НАРОДАМИ СЕВЕРА (XVII–XX вв.):
МУЗЫКАЛЬНО-ХОРЕОГРАФИЧЕСКИЙ АСПЕКТ**

Аннотация: В статье рассматриваются историко-культурные связи русских с коренными малочисленными народами Севера. На основе актуализации, структуры и выявления элементов традиционных ценностей обозначены региональные черты через музыкально-хореографическое творчество. С утверждением цивилизационного подхода в объяснении исторической действительности это направление оказывается наиболее перспективным. Этническая история народа — процесс сложный и многоплановый. Каждый народ, как правило, живет в окружении других, с которыми вступает в самые разнообразные контакты, в том числе в социально-экономические, политические, культурно-бытовые и семейно-брачные. Происходит процесс этнического смешения, изменения антропологических типов и усложнение антропологического состава этноса, появляются заимствования в хозяйстве, духовной культуре и языке, возникают определенные изменения в общественном и семейном укладе и т. п. Все это наряду с другими причинами способствует развитию экономики и нивелировке духовной культуры, формирует менталитет этноса. Более высокий в стадийном отношении уровень русской культуры оказался доминирующим в системе этнокультурных коммуникаций. Доказано, что под влиянием русской культуры музыкально-хореографическое творчество коренных малочисленных народов региона значительно проявилось и обогатилось, стало известно многим странам и народам мира.

Ключевые слова: русские, коренные малочисленные народы Севера, межкультурное взаимодействие, заимствования, музыкально-хореографическое творчество, художественная самодеятельность и академические ансамбли песни и пляски, Дальний Восток России.

Информация об авторе: Владимир Викторович Подмаскин — доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник, Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного отделения Российской академии наук, ул. Пушкинская, д. 89, 690001 г. Владивосток, Россия.

ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0007-2669-9103>

E-mail: podmaskin@yandex.ru

Дата поступления: 08.02.2023

Дата одобрения рецензентами: 03.03.2024

Дата публикации: 25.06.2024

Для цитирования: Подмаскин В.В. Этнокультурные контакты русских с коренными малочисленными народами Севера (XVII–XX вв.): музыкально-хореографический аспект // Вестник славянских культур. 2024. Т. 72. С. 269–284.
<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-269-284>

История взаимосвязей коренных малочисленных народов Севера (КМНС) и русских на Дальнем Востоке России составляет около 380 лет. С XVII и особенно XIX–XX вв. в связи с массовым переселением русских из европейской части России на Восток происходит ассимиляция и аккультурация аборигенов, определяются этнические территории и границы в зоне контактов с оседлыми соседями, формируются этнографические группы палеоазиатов и тунгусо-маньчжуров. Активное участие русских в этнической истории КМНС проявилось в хозяйственных и духовных заимствованиях [7, с. 213–225]. Заимствования, как правило, бывают взаимными, хотя далеко не всегда равнозначными. Народ, находящийся на более низком уровне хозяйственного и культурного развития, обычно больше заимствует у своего экономически и культурно развитого соседа. Соответственно и влияние этого последнего на жизнь данного народа оказывается сильнее, чем его собственное встречное воздействие. Историк Д.Я. Резун констатировал:

В принципе на «фронтире» всегда происходит встреча двух различных культур — аборигенной и пришлой; последняя в силу своего более высокого уровня в конечном счете побеждает на разных уровнях первую, местную культуру [32, с. 7].

Очень много заимствований обнаружено исследователями в материальной культуре аборигенов, в том числе в типах жилищ, в мебелировке, одежде, пище и утвари. Заимствования отмечены в общественной, семейной и обрядовой сфере. Наличие длительных устойчивых контактов аборигенов и русских. Отсюда широкое распространение русских заимствований, благотворное влияние русской культуры на культуру аборигенов, создание условий для ее дальнейшего расцвета.

В первой половине XVIII в. большая часть аборигенов Северо-Востока была обращена в христианство. Это способствовало сближению их с русскими казаками и старожилами, облегчало браки между ними. Аборигенных заимствований в культуре русского населения существенно меньше и касаются они более специфических областей, связанных с жизнью на Севере. Несомненным является включение этнического компонента коренных малочисленных народов Дальнего Востока России в состав русского населения. Заимствования аборигенами проявились в именах и фамилиях, географических названиях, региональной лексике, фольклоре [11, 39, 40, 30].

В быт КМНС проникали песни и музыкальные инструменты той социальной среды и обстановки, в которой оказалось местное население. На Дальнем Востоке России преобладал музыкальный художественный фольклор и интонационная культура различных социальных групп: казаков, крестьян, староверов, мещан, солдат, отходников, купцов, прислуги, духовенства. Первопоселенцы несли в памяти народное творчество, бережно хранили его. Оно служило им своего рода отрадой, связывало с покинутой родиной. В начале XX в. В.Г. Богораз писал:

Среди монотонной полярной скуки, чуждой всякого духовного интереса, лишенной разнообразия и развлечения, русский человек хватается за пение, как за единственный способ нарушить хоть на минуту тишину окружающей его безбрежной тюрьмы и вызвать перед собой видение иной, полузабытой жизни [3, с. 205].

Первыми переселенцами на Чукотке были казаки, пришедшие с Семеном Дежневым. Они брали в жены девушек из местного населения и обучали их пению русских песен, привезенных с далекой родины. Женщины-аборигенки, которые переняли эти песни, зачастую плохо представляли себе то, о чем пели, так как многих предметов не было и не могло быть на Чукотке, о них певицы знали только понаслышке. Главную роль в них играли голубок, соловей, цветы [5, с. 238].

Необходимо отметить, что на Северо-Востоке отсутствовали многие земледельческие обряды и сопутствующий им фольклор. Из традиционных календарных обрядов было распространено только рождественское колядование; в семейной обрядности иногда сохранялся свадебный ритуал. Исполнялись хороводные, игровые, плясовые песни, а также протяжные лирические. Например, ительмены восприняли русскую напевность, задорный ритм исполнения. Приобщаясь к русскому вокально-танцевальному искусству, они сохранили известное своеобразие пластики, сопровождали танцы гортанным пением. Песни назывались «вечерочными». Верхом торжества на вечерках считалось переплясать, т. е. довести до изнеможения женщин, а по обычаю каждый мужчина должен был пригласить на танец по очереди всех женщин. Хороводные и плясовые песни назывались «верчачьими», соединяющие в себе черты аборигенной и русской фольклорной традиции, медленные лирические — «домашними» («Лучинушка», «Снежки белые», «У зари-то зореньки»). Последние чаще исполнялись в семейном кругу: пели либо муж с женой, либо несколько мужчин-друзей, либо женщины-соседки, а то и одна жена, занятая домашними делами [19, с. 123–125].

«Верчачьи песни» у жителей на р. Анадырь представляли танцевальную сюиту, в которой чередовались русские хороводные песни и танцы с аборигенными песнеплясками, сопровождавшимися горлохрипением на вдох и выдох [42, с. 80]. Аналогичные танцевальные «вечерки», основанные на чередовании русских народных песен с национальными образцами отмечены у ительменов [10, с. 126–128].

Служилые, торговые и промышленные люди, прожив почти 400 лет на Колыме и Анадыре, превращались в своеобразное оседлое население, в быту которого смешались русские и аборигенные традиции. Поэтому, вероятно, с песнями юкагиров, якутов и эвенов генетически связана музыка старорусских поселенцев на реках Индигирке (Русское устье), Колыме (Походск) и Анадыре (Марково). Общая их численность чуть более тысячи человек: по религии — двоеверцы, сочетающие православие с язычеством, по языку и этническому самосознанию — русские, непроизвольно впитывали в сознание элементы традиционной культуры своих соседей аборигенов.

Юкагирам и русским старожилам с давних времен известны напевы под общим названием *андыльщина* (любовная песня—диалог юноши и девушки). В.Г. Богораз записал подобную песню у русских старожилов Калымы:

Протяну я проголосную, ой да про житье се про свое,
 Да про свое!
 Не гонился я, Мишаночка, парень за твоею красотой,
 За красотой.
 Да гонился я, Иванович, за твоею за русою косой,
 Да за косой.
 Да обещался я, Михайловна, на законную тебя, девка,
 (В) зясти на жену,
 Да на жену [3, с. 281–282].

Некоторые *андыльщины* сохранились до наших дней [40, с. 179].

Ю.И. Шейкин считал, что «в музыкальной стилистике, фоноинструментарии и жанрах вокальной культуры аборигенов большое значение имела фольклорная традиция русских поселенцев» [42, с. 75, 78]. Сохранились старинные русские песни и хорорывы (игровые, протяжные, плясовые), восходящие к XVII–XVIII вв. В свое время они вошли в песенную традицию чуванцев, юкагиров, ламутов (эвенов) [25, с. 22]. Ительмены и сегодня их демонстрируют обычно как образцы национального творчества. Таковы песни «Чайки белы, ножки красны», «По ельничку, по березнечку», «Как на желтый песочек», «Шла девица за водой», «Капелюшка — кап, кап!», «Гуси лебеди наплавались» и др. [14, с. 172].

Важное значение в сценической пропаганде и современной переработке юкагирской музыки имели ансамбли песни и пляски в с. Андрюшкино — «Нэриивдэн» (руководители Н.Г. Курилова и М.Н. Тохтосова) и в пос. Нелемное. Сохраняются некоторые уникальные жанры русского фольклора у марковцев (Анадырь), походцев (Колыма) и устинцев (Индигирка) [42, с. 82, 78]. Артисты, выступая на сцене, не просто воспроизводили фольклорные произведения, а создавали на их основе оригинальные новые жанры: плавные хорорывы, лирические миниатюры, шуточные сценки. По мнению М.Я. Жорницкой, «от русских через эвенов или якутов тундровые юкагиры заимствовали обычай сватовства». Отмечено исполнение русских танцев, вальса, польки [43, с. 72, 134].

Можно отметить использование у аборигенов региона русских напевов в переработке и без нее. Составной частью песенного репертуара, воспринимаемого как своего собственного, вошли многие русские песни, переведенные на родной язык. Выявлено несколько вариантов такого включения у ительменов, юкагиров и нанайцев. Сохранились песни, которые ничем, кроме языка исполнения, не отличаются от своего русского оригинала. Есть песни, подвергшиеся определенной переработке или обработке, придавшей им национальное звучание, национальную трактовку. Такие песни обычно создавались на основе нескольких русских мелодий, естественно близких по содержанию. Особенно часто этот метод использовался в любовной лирике. Нередки также песни, считающиеся своими, но не только являющиеся русскими заимствованиями, но даже и исполняющиеся на русском языке [28, с. 98–150].

В советское время отмечено возникновение «новых песен» [20, с. 5–12; 37, с. 52–55]. На современной сцене появились разнообразные по тематике и жанрам песни — патриотические, пионерские, лирические, о родном крае, шуточно-сатирические. Тексты «новых песен» отражали современную жизнь оленевода, охотника и рыболова. Любопытно отметить, что многие тексты и мелодии, написанные профессиональными поэтами и музыкантами, утратив авторство, перешли в разряд «народных». На Амуре были популярны песни А. Самара, В. Заксора, Н. Менцера, а также советские «массовые песни», которые прочно вошли в репертуар художественной самодеятельных всех народов региона [35, с. 190–198]. Любопытно отметить, что среди орочей еще в 50-е гг. XX в. стала популярной грузинская песня «Сулико», которую исполняли на родном языке.

Несомненно, под русским влиянием у нивхов, орочей, нанайцев, эвенков, юкагиров, ительменов, ульчей появилась частушка (происходит от русского «частый», т. е. быстрый) как одна из новых форм сатирической песни [31, с. 329; 37, с. 53–55; 26, с. 122]. Этот жанр получил распространение в советский период с возникновением нового быта в 30-е гг. XX в. Это быстрая песня в четком ритме двудольного танца.

Мелодия у нее коротенькая — всего один небольшой куплет, который много раз повторяется с разными текстами. В частушках высмеивались неудачные охотники и рыбаки, неумелые хозяйки, неугодные поклонники. Например, в ульчской частушке «Аяпуйчии» («Поллюбить бы») юноша высмеивает девушек, чрезмерно увлекающихся модой [16, с. 109]. Частушки сочинялись и исполнялись отдельными солистами под аккомпанемент гармони, балалайки или бубна как на родном, так и на русском языках.

Появились «Новые песни» на родном языке, сохраняя черты нетрадиционных наигрышей, преимущественно русских плясовых (в том числе частушечных) наигрышей, инструментальных версий напевов поздних песен в стиле терцовой вторы на Камчатке, Чукотке, Нижнем Амуре и Сахалине [31, с. 325, 330–334].

Под влияние русской культуры музыка стала фиксироваться в нотной записи и реализоваться в процессе исполнения. Мелодии песен записывались нотами с текстом на национальном языке [28, с. 95–150]. Композиторы, опираясь на богатое наследие народного творчества, создали программную музыку на общеизвестные исторические, фольклорные и литературные сюжеты, а также внепрограммную музыку разных жанров. Музыка КМНС была тесно связана с эпической поэзией (эпические произведения исполнялись нараспев) и плясками. С XVIII в. у аборигенов формируется новая протяжная песня. Она отличается богатством мелодии, большим количеством музыкальных украшений, длительным внутрислоговым распевом, особой манерой исполнения — с запевом солиста и припевом многоголосного хора с подголосками. Большое распространение получили разнообразные жанры песен: исторические, многочисленные обрядовые (связанные с бытовыми и календарными праздниками).

В советский период в песнях пелось о переменах в социально-культурной сфере, связанной с образованием первых колхозов на Чукотке, в Приморье и Приамурье [26, с. 122]. Появились массовые песни с острыми социальными мотивами, отражающие борьбу нового со старым.

Современное развитие вокальной культуры КМНС также характеризуется и активизацией авторских мелодических тенденций, песни часто создавались участниками художественной самодеятельности. Например, современная музыка юкагиров представлена песенной традицией сельских мелодистов-песенников, исполняющих собственные мелодии на стихи юкагирских поэтов Тэки Одулок (Н.И. Спиридонова), Семена Курилова, Улуро Адо (Г.Н. Курилова). Это привело к закреплению устойчивого жанра, меньше стало песен-импровизаций. В стиле стихосложения песен о новой жизни на первый план выступал силлабо-тонический принцип, стихотворный текст, также, как и мелодия, теперь заранее обдумывались и «шлифовались», что придало высказыванию точность и лаконизм. На смену «белому» стиху пришел рифмованный [13, с. 288].

В современной песенной традиции обращает на себя внимание выраженная тенденция к темперации. Оформляются новые интонационные комплексы, запевы, ладовые закономерности. В основном их применяют в кульминационных и особенно, завершающих небольших музыкальных эпизодах (как правило, они заимствуются из русской традиции). Русские песни также оказывает большое влияние и на многоголосие. Чаще всего это двухголосие в терцию, октаву, с исходом кадансирования в унисон. Под влиянием русской музыки и современной песни все больше преобладают «выразительные возможности мажора и минора, утверждается семиступенная диатоника» [2, с. 28]. В настоящее время в музыкальном творчестве определилась тенденция к созданию устойчивой песни как самостоятельного жанра, синтезирующего в себе музыкальное и поэтическое начало [13, с. 285].

По мере роста музыкальной культуры КМНС постепенно обогащался инструментарий. Среди музыкальных инструментов широкое распространение получили русские — гармонь и балалайка. В.Г. Тан-Богораз, проживший с 1890 по 1898 г. на Колыме, оставил ценные свидетельства о музыкальной культуре обруселого колымского населения:

Эка гудуть! — сказал Макарьев, качая головой. — Мертвых разбудят». Пирование действительно шло на поляне <...>. Шуму было много. Тренькали балалайки, визжали самодельные скрипки со смычками из якутского конского белого волоса, даже ухал тяжелый шаманский бубен [38, с. 23].

В 1820 г. Ф.П. Врангель заметил, что юкагирская «пляска занимала большую часть вечеров и служила главной притягательной силой собирающихся. Плясали под самодельные балалайки и скрипки, которые делали следующим образом: корпус выдалбливали из лиственницы, а струны изготавливали из оленьих жил; щели заливали рыбьим жиром и оклеивали бумагой» [5, с. 240].

И если изготовление гармоник и баянов среди коренных народов распространения не получило, то струнные инструменты русских многие мастера пытались реконструировать [29, с. 110–112; 33, с. 78]. У юкагиров сохранились самодельные трехструнные люгневые инструменты с долбленным овальным и коробчатым треугольным корпусом (типа балалайки), со смычковым и щипковым способом извлечения звука, изготовленных по образцам древних струнных инструментов русских [42, с. 82].

В районном центре нанайской культуры с. Джари Нанайского района Хабаровского края хранятся два современных нанайских монохорда, изготовленные нанайским мастером Ю.А. Актанко в 2005 г. Они демонстрируют влияние русской культуры в дополнении частей структуры инструмента, а также в манере игры. Резонаторные коробки обоих инструментов затянуты с двух сторон косульей кожей. Струны от русской балалайки натянуты на колок в верхней части шейки. Смычок к инструментам отсутствует, используется балалаечный прием бряцания. Под влиянием русской культуры модифицировались также ульчские народные музыкальные инструменты [21, с. 117–118].

Вероятно, заимствованным от русских можно считать металлический варган; он получил распространение позже, чем изготовленные из дерева инструменты. Железный варган представлял собой подкову с вытянутыми концами, образующими узкую щель. В середине укреплен язычок с загнутым концом. Звук, издаваемый железным варганом, обозначался звукоподражательным термином *қоң-қоң*, отсюда произошло название инструмента. Например, у удэгейцев — *кунгкай*, у нивхов — *канга*. Ительменское наименование этого инструмента *вырыга* было заимствовано из русской лексики [33, с. 72]. Позднее появился у чукчей дуговой гетероглотический варган — аналогичный якутскому *хомусу* [42, с. 69]. До знакомства с русской культурой у народов Севера мало было железных предметов, поэтому в быту распространение получили деревянные варганы, которые затем были вытеснены под влиянием русских железными инструментами. Металлические струны, колки, медиаторы, железные подвески на одежде, поясе и бубне, бубенцы и колокольчики, которые практиковались в качестве шейного ботала на оленях, на хорее каюра, на посохе, на ручке кнута, на праздничном и шаманском бубнах, на детской и женской одежде, либо группировались в специальную «шумелку» и использовались при облавной охоте. Амурские эвенки в XX в. изготавливали бубны из жести.

В практических целях аборигены широко использовали различные типы манков, имитируя голоса птиц и зверей. Звукоподражания способствовали успеху в охоте.

В качестве манка на копытных применяли трубу из дерева или бересты без мундштука. Сложные приемы извлечения звука довольно специфичны. Удэгейцы и тазы под влиянием русских стали изготавливать съемные деревянные мундштуки *дамбонгони* длиной 6,5 см с бронзовой пластинкой для облегченного извлечения звука [29, с. 114].

В XVII в. наиболее заметными элементами воздействия христианства на музыкальную культуру аборигенов явились колокола и распространение традиции хорового пения на клиросах, в котором принимали участие представители местного населения. Колокола и колокольни получили своеобразное отражение в легендах и рассказах об инструментах КМНС. «Ваховский бубен» и юкагирская *келешиа*, по описанию, сопровождалась колокольчиками разных размеров. В некоторых случаях известны примеры использования колокола у амурских нивхов вместо музыкального бревна на «празднике медведя». Как верно отметил музыковед Ю.И. Шейкин: «Воздействие православного пения происходило исподволь на уровне не только предметов культуры, но и мировоззрения, эстетических оценок» [41, с. 372]. Колокольчики и бубенцы русского производства у аборигенов служили оберегами для детей. Медные колокола, отличающиеся от детских большими размерами, оленеводы подвешивали на шею животных, по звуку определяли местонахождение стада [9, с. 97–98].

Большое значение в музыкальном воспитании КМНС в свое время имели механические музыкальные инструменты русских (граммофон, патефон) [15, с. 326], позже — магнитофоны для записи песен, наигрышей и повествовательного фольклора. Материалы, записанные на магнитные ленты открытого типа (катушки) и компакт-кассеты сегодня переведены на более надежные для хранения цифровые форматы [8, с. 17–18].

Влияние русской традиции просматривалась в музыкально-хореографической культуре алеутов и ительменов. У алеутов большой популярностью пользовался *карагох* («хоровод»), у ительменов — «Камаринская», «Кадриль», «Подгорная» и др. [23, с. 20; 10, с. 126–130]. Национальное своеобразие сохранялось в пластике движений и манере исполнения. Заимствования коснулись скорее музыкального инструментария и аккомпанеента, как универсального ритмического регулятора танца и пения. Существенно обогатилась тематика танцев и жанровая структура [17, с. 138–139; 10, с. 149]. На Камчатке отмечены случаи заимствования русскими поселенцами аборигенных танцев.

В XIX–XX вв. особую роль в создании нового музыкально-инструментального исполнительства имели балалайки, мандолины, гитары, гармонии и баяны. Их влияние наиболее заметно у алеутов, ительменов, чуванцев. Играли на балалайках, гармониях и баянах орочи, ульчи, удэгейцы, уйльта (ороки) Сахалина [15, с. 328]. Песни пелись под гармонию, баян, позднее гитару. Гармонии и баяны по мере адаптации в культуре начали вытеснять традиционные инструменты. Именно под влиянием гармоник в XX в. происходит активное изменение традиционной мелодики: в ладовом аспекте формируется мажорно-минорная система.

В советский период в распространении русских песен и инструментальной музыки среди коренных народов определенную роль сыграла культурно-просветительная работа, решающая задачи приобщения коренных народов к основам музыкальной культуры. При участии лучших музыкантов проводились многочисленные популярные концерты и лекции о музыке [36, с. 70]. Повсеместно возникали фольклорные ансамбли, коллективы художественной самодеятельности, новые концертные организации, была создана система государственного музыкального образования. Большое место в концертных программах занимали русские народные и советские песни, танцы, произведения зарубежных композиторов.

В 1950–1990-е гг. у коренных народов ежегодно проводились новые праздники (День оленевода, День рыбака, Проводы зимы, Русская березка, Новый год, День Победы и др.). Отмечались они в производственных коллективах, в каждой семье, в домах культуры, на центральных площадях поселков. Большое место в них отводилось национальным танцам и песням, хотя по сути они приобрели интернациональный характер [34, с. 206; 24, с. 94–96; 18, с. 142; 6, с. 126–129].

Процесс проявления и становления самобытной музыкально-хореографической культуры аборигенов нашел свое полное и всестороннее отражение в мощном развитии самодеятельного творчества [1, с. 92–94; 27, с. 360–361; 18, с. 140–145; 22, с. 53–57; 15, с. 327–328]. Художественная самодеятельность начала активно развиваться с первых лет советской власти, стала массовым явлением и получила повсеместное распространение. Еще в конце XIX – начале XX в. песнетворчество аборигенов носило в значительной степени импровизационный характер, что ограничивало возможность коллективного исполнения песен, а также инструментальной музыки. Это на новом историческом этапе повлекло за собой пересмотр и переоценку традиционного репертуара. В 1966 г. сотни коряков, ительменов, эвенков и чукчей участвовали в 80 коллективах художественной самодеятельности [4, с. 84]. На Сахалине в 1983 г. функционировало шесть фольклорных ансамблей [15, с. 327].

К концу 60-х началу – 70-х годов XX в. процесс создания самодеятельных народных коллективов на Чукотке и Камчатке шел настолько активно и плодотворно, что стало возможным основать профессиональные музыкально-хореографические ансамбли «Эргырон» и «Мэнго» [27, с. 361; 18, с. 140]. Еще один ансамбль «Энэр» был создан в г. Магадане в 1980 г. хореографом Л.Б. Балдаевой. Коллектив осуществил постановку национального балета «Легенда Полярной звезды» по мотивам романа «Восемь племен» выдающегося исследователя истории и культуры народов Крайнего Северо-Востока Азии В.Г. Тана-Богораза. Это первый в мировой практике хореографического жанра балет, написанный на музыку и по мотивам преданий КМНС. Автором либретто стала Л.Б. Балдаева, музыку написал известный магаданский аранжировщик Стас Мкртчян [12, с. 139].

Этот период можно считать началом создания профессиональных ансамблей песни и пляски КМНС. И произошло это благодаря опыту русского народа на основе сценического воплощения традиционного фольклора аборигенов. Концерты представляли собой красочное зрелище, артисты выступали в праздничных национальных костюмах. В «золотой фонд» ансамблей вошли национальные песни, пляски и музыкальные инструменты (бубен и варган).

Ансамбли народов Севера, развивая международные связи в области культуры и искусства, часто гастролировали по Российской Федерации. «Мэнго» успешно выступил в Монголии, Франции, США, Болгарии, Польше и других зарубежных странах, принимал участие в международных конкурсах, где неоднократно отмечался наградами [10, с. 146].

Ансамблевое творчество аборигенов первоначально развивалось в тесном взаимодействии с русскими мастерами. В результате этнокультурных связей, появились свои профессиональные певцы, композиторы, хореографы: Ирма Яунзем, Кола Бельды, Николай Алотов, Прокопий Лонки, Пантелей Шмагин, Пантелеймон Старостин, Р.М. Жуков, В.В. Притчин, Х.Я. Нарва, Г.Г. Поротов, П.Г. Курилова, С.В. Кевевтегин, Г.Ю. Федотова и др.

Таким образом, межкультурное взаимодействие КМНС с русскими, ставшее со второй половины XIX в. весьма усиленной, существенно повлияло на развитие музы-

кально-танцевального творчества аборигенов. В сфере этнических взаимоотношений эта область стала импульсом этнического своеобразия как в жанровом, так и в сценическом воплощении. Изучение проблемы в исторической ретроспективе показало, что в тех случаях, когда культурно-этнические контакты создают новые формы жизни, новые хозяйственные занятия, новые формы социально-экономических отношений, старое не отмирает и не вытесняется новым полностью. Новым для исполнителей традиционных музыкально-хореографических интонаций на сцене явилась четкая фиксация народных мелодий и движений. Участники художественной самодеятельности, внедряя подлинный этнографический и фольклорный материал, подготовили основу для создания академических национальных ансамблей песни и пляски «Эргырон», «Мэнго», «Энэр».

Список литературы

Исследования

- 1 *Айзенштадт А.М.* Музыкальный фольклор народов Нижнего Приамурья // Музыкальный фольклор народов Севера и Сибири. М.: Музыка, 1966. С. 3–94.
- 2 *Айзенштадт А.М.* Музыкальный фольклор Советского Дальнего Востока // Музыка народов Азии и Африки. М.: Сов. композитор, 1973. С. 23–38.
- 3 *Богораз В.Г.* Областной словарь колымского русского наречия: сб. отделения русского языка и словесности Академии наук. СПб.: Изд-во АН СССР, 1901. Т. 68. № 4. 346 с.
- 4 Возрожденные народности. Владивосток: Дальневосточное книжное издательство, 1968. 96 с.
- 5 *Врангель Ф.П.* Путешествие по северным берегам Сибири и по ледовитому морю, совершенное в 1820–1824 гг. экспедициею, состоявшею под начальством флота лейтенанта Фердинанда Фонъ-Врангеля: в 2 ч. СПб.: Тип. А. Бородина и комп., 1841. Ч. 1. 358 с.
- 6 *Горбачева В.В.* Обряды и праздники коряков. СПб.: Наука, 2004. 152 с.
- 7 *Гурвич И.С.* Этнические процессы на Крайнем Северо-Востоке Сибири // Преобразования в хозяйстве и культуре и этнические процессы у народов Севера / отв. ред. И.С. Гурвич, Б.О. Долгих. М.: Наука, 1970. С. 195–225.
- 8 *Де Грааф Тьерд.* Исторические данные и виртуальные выставки о языках и культурах народов Сибири // Из века в век... Мат. междунар. научн. конф., посвящ. 120-летию открытия первого музея на Сахалине (12–17 сентября 2016 г.). Южно-Сахалинск: Изд-во Сахалинского областного краеведческого музея, 2017. С. 16–21.
- 9 *Дьяконова В.Е.* Фоноинструменты в фондах оленекского историко-этнографического музея народов Севера // Музыкальная вселенная Юрия Шейкина (к 50-летию научной деятельности): сб. науч. ст. / сост. О.Э. Добжанская. Якутск: Алаас, 2017. С. 94–101.
- 10 *Жорницкая М.Я.* Народное хореографическое искусство коренного населения Северо-Востока Сибири. М.: Наука, 1983. 152 с.
- 11 *Зотов Г.В.* Словарь региональной лексики Крайнего Северо-Востока России / под ред. А.А. Соколянского. Магадан: Изд-во Северо-Восточного гос. ун-та, 2010. 539 с.
- 12 *Иванова Л.Ф.* Культура малочисленных народов Крайнего Северо-Востока: состояние, проблемы, перспективы // Традиционная культура народов Севера, Сибири и Дальнего Востока России: сб. мат. научн.-практич. конф. Владивосток:

- Изд-во Учебного центра подготовки и переподготовки кадров культуры, 2002. С. 137–140.
- 13 История и культура дальневосточных эвенков: историко-этнографические очерки / отв. ред. В.А. Тураев. СПб.: Наука, 2010. 334 с.
- 14 История и культура ительменов: историко-этнографические очерки / отв. ред. Н.В. Кочешков. Л.: Наука, 1990. 207 с.
- 15 История и культура уйльта (ороков) Сахалина: историко-этнографические очерки (XIX–XXI вв.) / отв. ред. В.В. Подмаскин. Владивосток: Дальнаука, 2021. 376 с.
- 16 История и культура ульчей в XVII–XX вв.: историко-этнографические очерки / отв. ред. Л.Я. Иващенко. СПб.: Наука, 1994. 177 с.
- 17 *Карбанова С.Ф.* Танцы малых народов юга Дальнего Востока СССР как историко-этнографический источник. М.: Наука, 1979. 140 с.
- 18 *Королева В.А.* Проблемы развития национального творчества народов Камчатки на современном этапе // Культура Дальнего Востока XIX–XX вв.: сб. науч. тр. Владивосток: Дальнаука, 1992. С. 140–145.
- 19 *Ладутько И.В.* Музыкальный фольклор русского населения Чукотки (на материале пос. Марково Магаданской области) // Национальные традиции в культуре народов Дальнего Востока: сб. научн. тр. / отв. ред. Л.Е. Фетисова. Владивосток: Изд-во Дальневосточного отделения АН СССР, 1987. С. 123–128.
- 20 *Лыткин В.А.* Новая жизнь — новые песни. Магадан: Книжное изд-во, 1970. 160 с.
- 21 *Мезенцева С.В.* Монохорд в музыкальной культуре тунгусо-маньчжурских народностей Дальнего Востока России (о бытовании инструмента в прошлом и настоящем) // Записки Гродековского музея / отв. ред. Н.И. Рубан. Хабаровск: Хабаровский краевой краеведческий музей им. Н.И. Гродекова, 2005. Вып. 12. С. 115–122.
- 22 *Мишуров Г.С.* Самодеятельное музыкальное искусство народностей Приамурья // Культура народов Дальнего Востока: традиции и современность / отв. ред. Н.К. Старкова. Владивосток: Изд-во Дальневосточного научного центра АН СССР, 1984. С. 53–57.
- 23 *Нилов В.* Традиционная хореография народов северной Азии. М.; Владивосток: Союзрекламкультура, 2005. 28 с.
- 24 Новая жизнь народов Севера. М.: Наука, 1967. 118 с.
- 25 *Олсуфьев А.В.* Общий очерк Анадырской округи, ее экономического состояния и быта населения // Записки Приамурского отдела Императорского русского географического общества. СПб.: Изд-во Приморского отдела Имп. русского географического общества, 1896. Т. 2. Вып. 1. С. 3–27.
- 26 *Отаина Г.А.* Нивхские народные песни // Этнография и фольклор народов Дальнего Востока СССР / отв. ред. Н.К. Старкова. Владивосток: Изд-во Дальневосточного научного центра АН СССР, 1981. С. 110–124.
- 27 Очерки истории Чукотки с древнейших времен до наших дней / отв. ред. Н.Н. Диков. Новосибирск: Наука, 1974. 455 с.
- 28 Песни народов Севера // Музыкальный фольклор народов Севера и Сибири / сост. Х.Я. Нарва, В.В. Португалов. М.: Музыка, 1966. С. 95–150.
- 29 *Подмаскин В.В.* Народные музыкальные инструменты тунгусо-маньчжуров и палеоазиатов: проблемы типологии // Типология культуры коренных народов

- Дальнего Востока. Материалы к историко-этнографическому атласу / отв. ред. С.В. Березницкий. Владивосток: Дальнаука, 2003. С. 102–119.
- 30 *Подмаскин В.В.* Отражение славянских эпических традиций в фольклоре коренных малочисленных народов Дальнего Востока России (XVII–XX вв.) // *Россия и АТР*. 2013. № 4. С. 171–179.
- 31 *Путинцева А.П.* К вопросу о некоторых жанрах устного народного творчества нанай // *Ученые записки Ленинградского гос. педагогического института им. А.И. Герцена*. Л.: Изд-во Ленинградского гос. педагогического ин-та им. А.И. Герцена, 1960. Т. 167. С. 321–334.
- 32 *Резун Д.Я.* Люди на сибирском фронтире в XVII в. // *Фронтир в истории Сибири и Северной Америки в XVII–XX вв.: общее и особенное*. Новосибирск: Наука, 2002. Вып. 2. С. 7–18.
- 33 *Романов В.Т., Шейкин Ю.И.* Музыкальные инструменты народностей Камчатки // *Культура народов Дальнего Востока: Традиции и современность*. Владивосток: Изд-во Дальневосточного научного центра АН СССР, 1984. С. 70–80.
- 34 *Росугбу Б.М.* Малые народности Приамурья в 1959–1965 гг. Хабаровск: Хабаровское книжное издательство, 1976. 220 с.
- 35 *Сем Л.И.* Устное народное творчество уссурийских нанайцев // *Материалы по истории Дальнего Востока / отв. ред. Ю.А. Сем*. Владивосток: Изд-во Дальневосточного научного центра АН СССР, 1974. С. 189–200.
- 36 *Синько В.Е.* Культурно-просветительная работа на Северо-Востоке России (1928–1937 гг.) // *Культура Дальнего Востока. XIX–XX вв.: сб. научн. тр. / отв. ред. Л.Е. Фетисова*. Владивосток: Дальнаука, 1992. С. 61–73.
- 37 *Соломонова Н.А.* Музыкальный фольклор народностей Нижнего Амура и Сахалина. Хабаровск: Изд-во Хабаровского пединститута, 1994. 142 с.
- 38 *Тан-Богораз В.Г.* Союз молодых. Хабаровск: Книжное издательство, 1963. 289 с.
- 39 *Тураев В.А.* Этнокультурные контакты и лингвистические процессы // *Россия и народы Дальнего Востока: исторический опыт межэтнического взаимодействия (XVII–XIX вв.) / отв. ред. В.А. Тураев*. Владивосток: Изд-во Ин-та истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного отделения РАН, 2017. С. 206–224.
- 40 *Чикачев А.* Андыльщина как пример взаимообогащения русско-юкагирского песенного творчества // *Фольклор палеоазиатских народов: мат. и сообщения междунар. конф.: 26–30 ноября 2003 г. / отв. ред. А.П. Решетникова*. Якутск: Изд-во Ин-та гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера Сибирского отделения РАН, 2005. С. 179–182.
- 41 *Шейкин Ю.И.* История музыкальной культуры народов Сибири: сравнительно-историческое исследование. М.: Восточная литература, 2002. 718 с.
- 42 *Шейкин Ю.И.* Музыкальная культура народов Северной Азии. Якутск: Изд-во Районного Дома народного творчества, 1996. 123 с.
- 43 Юкагиры (историко-этнографический очерк) / отв. ред. акад. А.П. Окладников. Новосибирск: Наука, 1975. 242 с.

© 2024. Vladimir V. Podmaskin
Vladivostok, Russia

**ETHNOCULTURAL CONTACTS OF RUSSIANS
WITH INDIGENOUS PEOPLES OF THE NORTH (17th–20th Centuries):
MUSICAL AND CHOREOGRAPHICAL ASPECT**

Abstract: The study deals with the historical and cultural ties of Russians with indigenous peoples of the North. Basing on the actualization, structure and identification of elements of traditional values, the author highlights regional features appealing to musical and choreographic creativity. Due to adoption of the civilizational approach in explaining historical reality, this direction turns out to be the most promising. The ethnic history of a people is a complex and multifaceted process. Each nation, as a rule, lives surrounded by others, with whom it enters into a wide variety of contacts, including socio-economic, political, cultural, domestic and family and marriage. There is a process of ethnic mixing, changes in anthropological types and the complication of the anthropological composition of the ethnic group, with borrowings in the economy, spiritual culture and language and certain changes occurring in the social and family way of life, etc. All this, along with other reasons, contributes to the development of the economy and the leveling of spiritual culture, shaping mentality of the ethnic group. A higher level of Russian culture, in terms of stages development, turned out to be dominant in the system of ethno-cultural communications. The paper shows that under the influence of Russian culture, musical and choreographic creativity of the indigenous peoples of the region has enriched and proved itself significantly, and has become known to many countries and peoples of the world.

Keywords: Russians, Indigenous Peoples of the North, Intercultural Interaction, Borrowings, Musical and Choreographic Creativity, Amateur Performances and Academic Song and Dance Ensembles, the Russian Far East.

Information about the author: Vladimir V. Podmaskin — DSc in History, Professor, Chief Researcher, Institute of History, Archeology and Ethnography of the Peoples of the Far East, Far Eastern Branch of the Russian Academy of Sciences, Pushkinskaya St., 89, 690001 Vladivostok, Russia.

ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0007-2669-9103>

E-mail: podmaskin@yandex.ru

Received: February 08, 2023

Approved after reviewing: March 03, 2024

Date of publication: June 25, 2024

For citation: Podmaskin, V.V. “Ethnocultural Contacts of Russians with Indigenous Peoples of the North (17th–20th Centuries): Musical and Choreographical Aspect.” *Vestnik slavianskikh kul'tur*, vol. 72, 2024, pp. 269–284. (In Russ.)

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-269-284>

References

- 1 Ayzenshtadt, A.M. “Muzykal'nyi fol'klor narodov Nizhnego Priamur'ia” [“Musical Folklore of the Peoples of the Lower Amur Region”]. *Muzykal'nyi fol'klor narodov*

- Severa i Sibiri [Musical Folklore of the Peoples of the North and Siberia]*. Moscow, Muzyka Publ., 1966, pp. 3–94. (In Russ.)
- 2 Ayzenshtadt, A.M. “Muzykal'nyi fol'klor Sovetskogo Dal'nego Vostoka” [“Musical Folklore of the Soviet Far East”]. *Muzyka narodov Azii i Afriki [Music of the Peoples of Asia and Africa]*. Moscow, Sovetskii kompozitor Publ., 1973, pp. 23–38 (In Russ.)
- 3 Bogoraz, V.G. *Oblastnoi slovar' kolymского russkogo narecheniia: sb. otdeleniia russkogo iazyka i slovesnosti Akademii nauk [Regional Dictionary of Kolyma Russian Dialects: Collection of the Department of Russian Language and Literature of the Academy of Sciences]*, vol. 68, no. 4. St. Petersburg, Academy of the Sciences of the Soviet Union Publ., 1901. 346 p. (In Russ.)
- 4 *Vozrozhdennye narodnosti [Revived Ethnic Groups]*. Vladivostok, Dal'nevostochnoe knizhnoe izdatel'stvo Publ., 1968. 96 p. (In Russ.)
- 5 Vrangel', F.P. *Puteshestvie po severnym beregam Sibiri i po ledovitomu moriu, sovershennoe v 1820–1824 gg. ekspeditsieiu, sostoivsheiu pod nachal'stvom flota leitenanta Ferdinanda Fon"-Vrangelia: v 2 ch. [Journey along the Northern Shores of Siberia and the Arctic Sea, made in 1820–1824 Expedition, which was under the Command of the Fleet of Lieutenant Ferdinand Fon-Wrangel: in 2 parts]*, part. 1. St. Petersburg, Tipografia A. Borodina i kompanii Publ., 1841. 358 p. (In Russ.)
- 6 Gorbachova, V.V. *Obriady i prazdniki koriakov [Rites and Holidays of the Koryaks]*. St. Petersburg, Nauka Publ., 2004, 152 p. (In Russ.)
- 7 Gurvich, I.S. “Etnicheskie protsessy na Krainem Severo-Vostoke Sibiri” [“Ethnic Processes in the Far North-East of Siberia”]. *Preobrazovaniia v khoziaistve i kul'ture i etnicheskie protsessy u narodov Severa [Transformations in the Economy and Culture and Ethnic Processes among the Peoples of the North]*, ex. ed. I.S. Gurvich, B.O. Dolgikh. Moscow, Nauka Publ., 1970, pp. 195–225. (In Russ.)
- 8 De Graaf, T'yerd “Istoricheskie dannye i virtual'nye vystavki o iazykakh i kul'turakh narodov Sibiri” [“Historical Data and Virtual Exhibitions about the Languages and Cultures of the Peoples of Siberia”]. *Iz veka v vek... Materialy mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii, posviashchennoi 120-letiiu otkrytiia pervogo muzeia na Sakhaline (12–17 sentiabria 2016 g.). [From Century to Century: Proc. of the International Scientific Conf., dedicated to the 120th Anniversary of the Opening of the First Museum on Sakhalin (September 12–17, 2016)]*. Yuzhno-Sakhalinsk, The Sakhalin Regional Museum Publ., 2017, pp. 16–21. (In Russ.)
- 9 D'yakonova, V.Ye. “Fonoinstrumenty v fondakh oleneskogo istoriko-etnograficheskogo muzeia narodov Severa” [“Phono Instruments in the Holdings of the Olenyok Historical and Ethnographic Museum of the Peoples of the North”]. *Muzykal'naia vseleennaia Iurii Sheikina (k 50-letiiu nauchnoi deiatel'nosti): sbornik nauchnykh trudov [The Musical Universe of Yuri Sheikin (on the 50th Anniversary of Scientific Activity): Collection of Scientific Papers]*, comp. O.E. Dobzhanskaia. Yakutsk, Alaas Publ., 2017, pp. 94–101. (In Russ.)
- 10 Zhornitskaya, M.Ya. *Narodnoe khoreograficheskoe iskusstvo korenного naseleniia Severo-Vostoka Sibir [Folk Choreographic Art of the Indigenous Population of the North East of Siberia]*. Moscow, Nauka Publ., 1983. 152 p. (In Russ.)
- 11 Zotov, G.V. *Slovar' regional'noi leksiki Krainego Severo-Vostoka Rossii [Dictionary of Regional Vocabulary of the Far North East of Russia]*, ed. A.A. Sokolianskii. Magadan, North-Eastern State University Publ., 2010, 539 p. (In Russ.)
- 12 Ivanova, L.F. “Kul'tura malochislennykh narodov Krainego Severo-Vostoka: sostoianie, problemy, perspektivy” [“Culture of the Indigenous Peoples of the Far Northeast:

- Condition, Problems, Prospects”]. *Traditsionnaia kul'tura narodov Severa, Sibiri i Dal'nego Vostoka Rossii: sbornik materialov nauchno-prakticheskoi konferentsii* [Traditional Culture of the Peoples of the North, Siberia and the Russian Far East: Collection of Materials from Scientific and Practical Conferences]. Vladivostok, Publishing House of the Educational Center for Training and Retraining of Cultural Personnel, 2002, pp. 137–140. (In Russ.)
- 13 *Istoriia i kul'tura dal'nevostochnykh evenkov: istoriko-etnograficheskie ocherki* [History and Culture of the Far Eastern Evenks: Historical and Ethnographic Essays], ex. ed. V.A. Turayev. St. Petersburg, Nauka Publ., 2010. 334 p. (In Russ.)
- 14 *Istoriia i kul'tura itel'menov: istoriko-etnograficheskie ocherki* [History and Culture of the Itelmens: Historical and Ethnographic Essays], ex. ed. N.V. Kocheshkov. Leningrad, Nauka Publ., 1990. 207 p. (In Russ.)
- 15 *Istoriia i kul'tura uil'ta (orokov) Sakhalina: istoriko-etnograficheskie ocherki (XIX–XXI vv.)* [History and Culture of the Uilta (Oroks) of Sakhalin: Historical and Ethnographic Essays (19th – 21th Centuries)], ex. ed. V.V. Podmaskin. Vladivostok, Dal'nauka Publ., 2021. 376 p. (In Russ.)
- 16 *Istoriia i kul'tura ul'chei v XVII–XX vv.: istoriko-etnograficheskie ocherki* [History and Culture of the Ulchi in the 17th – 20th Centuries: Historical and Ethnographic Essays], ex. ed. L.YA. Ivashchenko. St. Petersburg, Nauka Publ., 1994. 177 p. (In Russ.)
- 17 Karabanova, S.F. *Tantsy malykh narodov iuga Dal'nego Vostoka SSSR kak istoriko-etnograficheskii istochnik* [Dances of Small Peoples of the South of the Far East of the USSR as a Historical and Ethnographic Source]. Moscow, Nauka Publ., 1979. 140 p. (In Russ.)
- 18 Koroleva, V.A. “Problemy razvitiia natsional'nogo tvorchestva narodov Kamchatki na sovremennom etape” [“Issues of Development of National Creativity of the Peoples of Kamchatka at the Present Stage”]. *Kul'tura Dal'nego Vostoka XIX–XX vv.: sbornik nauchnykh trudov* [Culture of the Far East in the 19th – 20th Centuries: Collection of Scientific Papers]. Vladivostok, Dal'nauka Publ., 1992, pp. 140–145. (In Russ.)
- 19 Ladut'ko, I.V. “Muzykal'nyi fol'klor russkogo naseleniia Chukotki (na materiale poselka Markovo Magadanskoi oblasti)” [Musical Folklore of the Russian Population of Chukotka (Based on the Material of the Village of Markovo, Magadan Region)]. *Natsional'nye traditsii v kul'ture narodov Dal'nego Vostoka: sbornik nauchnykh trudov* [National Traditions in the Culture of the Peoples of the Far East: Collection of Scientific Papers], ex. ed. L.E. Fetisova. Vladivostok, Far Eastern Branch of the RAS Publ., 1987, pp. 123–128. (In Russ.)
- 20 Lytkin, V.A. *Novaia zhizn' — novye pesni* [New Life — New Songs]. Magadan, Knizhnoe izdatel'stvo Publ., 1970. 160 p. (In Russ.)
- 21 Mezentseva, S.V. “Monokhord v muzykal'noi kul'ture tunguso-man'chzhurskikh narodnostei Dal'nego Vostoka Rossii (o bytovanii instrumenta v proshlom i nastoiashchem)” [“Monochord in the Musical Culture of the Tungus-Manchurian Peoples of the Russian Far East (on the Existence of the Instrument in the Past and Present)”], ex. ed. N.I. Ruban. *Zapiski Grodekovskogo muzeia* [Notes of the Grodekov's museum], vol. 12. Khabarovsk, The Khabarovsk Museum of Regional Studies Publ., 2005, pp. 115–122. (In Russ.)
- 22 Mishurov, G.S. “Samodeiatel'noe muzykal'noe iskusstvo narodnostei Priamur'ia” [“Amateur Musical art of the Peoples of the Amur Region”]. *Kul'tura narodov*

- Dal'nego Vostoka: traditsii i sovremennost'* [Culture of the Peoples of the Far East: Traditions and Modernity], ex. ed. N.K. Starkova. Vladivostok, Far Eastern Branch of the RAS Publ., 1984, pp. 53–57. (In Russ.)
- 23 Nilov, V. *Traditsionnaia khoreografiia narodov severnoi Azii* [Traditional Choreography of the Peoples of North Asia]. Moscow, Vladivostok, Dal'nauka Publ., 2005. 28 p. (In Russ.)
- 24 *Novaia zhizn' narodov Severa* [New Life of the Peoples of the North]. Moscow, Nauka Publ., 1967. 118 p. (In Russ.)
- 25 Olsuf'yev, A.V. “Obshchii ocherk Anadyrskoi okrug, ee ekonomicheskogo sostoianii i byta naseleniia” [“General Outline of the Anadyr District, its Economic Condition and the Way of Life of the Population”]. *Zapiski Priamurskogo otdela Imperatorskogo russkogo geograficheskogo obshchestva* [Notes of the Priamurye department of the Imperial Russian geographical society], vol. 1, issue 1. St. Petersburg, Primorskii otdel Imperatorskogo russkogo geograficheskogo obshchestva Publ., 1896, pp. 3–27. (In Russ.)
- 26 Otaina, G.A. “Nivkhskie narodnye pesni” [“Nivkh Folk Songs”]. *Etnografiia i fol'klor narodov Dal'nego Vostoka SSSR* [Ethnography and Folklore of the Peoples of the Far East of the USSR], ex. ed. N.K. Starkova. Vladivostok, Far Eastern Branch of the RAS Publ., 1981, pp. 110–124. (In Russ.)
- 27 *Ocherki istorii Chukotki s drevneishikh vremen do nashikh dnei* [Chukotka from Ancient Times to the Present Day]. Novosibirsk, Nauka Publ., 1974. 455 p. (In Russ.)
- 28 “Pesni narodov Severa” [“Songs of the Peoples of the North”]. *Muzykal'nyi fol'klor narodov Severa i Sibiri* [Musical Folklore of the Peoples of the North and Siberia]. Moscow, Muzyka Publ., 1966, pp. 95–150. (In Russ.)
- 29 Podmaskin, V.V. “Narodnye muzykal'nye instrumenty tunguso-man'chzhurov i paleoaziatov: problemy tipologii” [“Folk Musical Instruments of the Tungus-Manchus and Paleoasians: Problems of Typology”]. *Tipologiya kul'tury korennykh narodov Dal'nego Vostoka. Materialy k istoriko-etnograficheskomu atlasu* [Typology of the Culture of the Indigenous Peoples of the Far East. Materials for the Historical and Ethnographic Atlas], ex. ed. S.V. Bereznitskii. Vladivostok, Dal'nauka Publ., 2003, pp. 102–119. (In Russ.)
- 30 Podmaskin, V.V. “Otrazhenie slavianskikh epicheskikh traditsii v fol'klоре korennykh malochislennykh narodov Dal'nego Vostoka Rossii (XVII–XX vv.)” [“Reflection of Slavic Epic Traditions in the Folklore of the Indigenous Peoples of the Russian Far East (17th – 20th Centuries)”]. *Rossiia i ATR*, no. 4, 2013, pp. 171–179. (In Russ.)
- 31 Putintseva, A.P. “K voprosu o nekotorykh zhanrakh ustnogo narodnogo tvorchestva nanai” [“On Some Genres of Oral Folk art Nanai”]. *Uchenye zapiski Leningradskogo gos. pedagogicheskogo instituta im. A.I. Gertsena* [Scientific Notes of A.I. Herzen Leningrad State Pedagogical Institute], vol. 167. Leningrad, Leningradskii gosudarstvennyi pedagogicheskii institut im. A.I. Gertsena Publ., 1960, pp. 321–334 (In Russ.)
- 32 Rezun, D.YA. “Liudi na sibirskom frontire v XVII v.” [“People on the Siberian Frontier in the 17th Century”]. *Frontir v istorii Sibiri i Severnoi Ameriki v XVII–XX vv.: obshchee i osobnoe* [Frontier in the History of Siberia and North America in the 17th – 20th Centuries: General and Specific], vol. 2. Novosibirsk, Nauka Publ., 2002, pp. 7–18. (In Russ.)
- 33 Romanov, V.T., Sheykin, Y.I. “Muzykal'nye instrumenty narodnostei Kamchatki” [“Musical instruments of the peoples of Kamchatka”]. *Kul'tura narodov Dal'nego*

- Vostoka: Traditsii i sovremennost'* [Culture of the Peoples of the Far East: Traditions and the Present Day]. Vladivostok, Far Eastern Branch of the RAS Publ., 1984, pp. 70–80. (In Russ.)
- 34 Rosugbu, B.M. *Malye narodnosti Priamur'ia v 1959–1965 gg* [Small Nationalities of the Amur Region in 1959–1965]. Khabarovsk, Khabarovskoe knizhnoe izdatel'stvo Publ., 1976. 220 p. (In Russ.)
- 35 Sem, L.I. “Ustnoe narodnoe tvorchestvo ussuriiskikh nanaitsev” [“Oral Folk Art of the Ussuri Nanais”]. *Materialy po istorii Dal'nego Vostoka* [Materials on the History of the Far East], ex. ed. Yu.A. Sem. Vladivostok, Far Eastern Branch of the RAS Publ., 1974, pp. 189–200. (In Russ.)
- 36 Sin'ko, V.Ye. “Kul'turno-prosvetitel'naia rabota na Severo-Vostoke Rossii (1928–1937 gg.)” [“Cultural and Educational Work in the North East of Russia (1928–1937)”]. *Kul'tura Dal'nego Vostoka. XIX–XX vv.: sbornik nauchnykh trudov* [Culture of the Far East. 19th – 20th Centuries: Collection of Scientific Papers], ex. ed. L.Ye. Fetisova Vladivostok, Dal'nauka Publ., 1992, pp. 61–73. (In Russ.)
- 37 Solomonova, N.A. *Muzykal'nyi fol'klor narodnostei Nizhnego Amura i Sakhalina* [Musical Folklore of the Peoples of the Lower Amur and Sakhalin]. Khabarovsk, Khabarovsk State Pedagogical University, 1994. 142 p. (In Russ.)
- 38 Tan-Bogoraz, V.G. *Soiuz molodykh* [Union of the Young]. Khabarovsk, Knizhnoe izdatel'stvo Publ., 1963, 289 p. (In Russ.)
- 39 Turayev, V.A. “Etnokul'turnye kontakty i lingvisticheskie protsessy” [“Ethnocultural Contacts and Linguistic Processes”]. *Rossii i narody Dal'nego Vostoka: istoricheskii opyt mezhetnicheskogo vzaimodeistviia (XVII–XIX vv.)* [Russia and the Peoples of the Far East: Historical Experience of Interethnic Interaction (17th – 19th Centuries)], ex. ed. V.A. Turayev. Vladivostok, The Institute of History, Archaeology and Ethnography Far Eastern Branch of the RAS Publ., 2017, pp. 206–224. (In Russ.)
- 40 Chikachev, A. “Andyl'shchina kak primer vzaimoobogashcheniia russko-iukagirskogo pesennogo tvorchestva” [“Andyl Region as an Example of Mutual Enrichment of Russian-Yukagir Song Creativity”]. *Fol'klor paleoaziatskikh narodov: materialy i soobshcheniia mezhdunarodnoi konferentsii: 26–30 noiabria 2003 g.* [Folklore of Paleo-Asian Peoples: Proceedings and Communications of the international Conference: November 26–30, 2003], ex. ed. A.P. Reshetnikova. Yakutsk, Institute for Humanities Research and Indigenous Studies North SB RAS Publ., 2005, pp. 179–182. (In Russ.)
- 41 Sheykin, Yu.I. *Istoriia muzykal'noi kul'tury narodov Sibiri: sravnitel'no-istoricheskoe issledovanie* [The History of the Musical Culture of the Peoples of Siberia: a Comparative Historical Study]. Moscow, Vostochnaya literature Publ., 2002. 718 p. (In Russ.)
- 42 Sheykin, Yu.I. *Muzykal'naia kul'tura narodov Severnoi Azii* [Musical Culture of the Peoples of North Asia]. Yakutsk, Raionnyi Dom narodnogo tvorchestva Publ., 1996. 123 p. (In Russ.)
- 43 *Iukagiry (istoriko-etnograficheskii ocherk)* [Yukagirs (Historical and Ethnographic Essay)], ex. ed. Academic A.P. Okladnikov. Novosibirsk, Nauka Publ., 1975. 242 p. (In Russ.)

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-285-292>

УДК 7.05 + 7.025.2

ББК 85.101 + 79.0 + 37.1

Научная статья / Research article



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

© 2024 г. А.А. Анисимова
г. Москва, Россия

© 2024 г. А.Е. Третьякова
г. Москва, Россия

ПЛЕТЕННЫЕ АКСЕССУАРЫ — ЧЕМОДАНЫ — В ИСТОРИИ МОДЫ И ИХ ВОЗМОЖНАЯ РЕСТАВРАЦИЯ

Аннотация: В статье рассматривается такой вид дорожных аксессуаров, как багаж, ставший в ходе развития моды XIX–XXI вв. элементом костюма и завоевавший устойчивое положение в иерархии искусства моды. Чемодан — один из самых «молодых» видов багажа — изобретение Луи Вьюиттона, легкий, вместительный и мобильный вариант громоздкого сундука. Примечательно, что чемоданы изготавливались из разнообразных материалов, и в ряде стран, включая Россию, произошла эволюция плетеного багажа, в качестве которого выступали корзины, позже сундуки, а с появлением легкого варианта — и чемоданы. Прослеживается история плетеных из лозы сундуков и чемоданов на территории России, а также представлено исследование чемодана начала XX в. Исследуемый чемодан принадлежал солистке Большого театра А.М. Тимошаевой и представляет собой изделие из комплекса материалов, которые использованы в его изготовлении — корпус из лозы, металлический сплав (латунь) — фурнитура, железный каркас с бумажным проклеенным картоном, кожаные декоративные элементы и ручка, подкладка из ткани. Находясь в неудовлетворительном состоянии, чемодан утратил прочность и эстетический вид, что показывает необходимость реставрации и реконструкции утрат. Авторами работы проведены научно-исследовательские изыскания в области атрибуционных признаков чемодана, реставрационные мероприятия по восстановлению и укреплению элементов чемодана с целью придания экспозиционного вида для театрального музея.

Ключевые слова: аксессуар, мода, лозоплетение, чемодан, сундук, кожа, латунь, реставрация.

Информация об авторах:

Анна Евгеньевна Третьякова — доктор технических наук, доцент, профессор кафедры Реставрации и химической обработки материалов, Российский государственный университет им. А.Н. Косыгина (Технологии. Дизайн. Искусство), ул. Малая Калужская, д. 1, 119071 г. Москва, Россия.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0124-3755>

E-mail: bullhund@rambler.ru

Анисимова Анастасия Андреевна — магистрант, Институт искусств, Российский государственный университет им. А.Н. Косыгина (Технологии. Дизайн. Искусство), ул. Малая Калужская, д. 1, 119071 г. Москва, Россия.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5027-6254>

E-mail: anastasia0060@gmail.com

Дата поступления статьи: 16.02.2022

Дата одобрения рецензентами: 14.03.2022

Дата публикации: 25.06.2024

Для цитирования: Анисимова А.А., Третьякова А.Е. Плетеные аксессуары — чемоданы — в истории моды и их возможная реставрация // Вестник славянских культур. 2024. Т. 72. С. 285–292. <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-285-292>

Еще совсем недавно относительно истории человечества, около двух веков, чемоданов не было, и люди перевозили свои вещи — багаж — в узлах, корзинах, мешках, сундуках. Первые не имели жесткой поверхности, и все то, что находилось внутри, подвергалось риску смятия и уничтожения. Сундуки позволяли перевозить имущество в сохранности, но были громоздкими и неудобными. Революция в области перевозки багажа произошла в середине XIX в., в период между 1837 и 1854 гг., когда Луи Вьюиттон изобрел чемодан — легкий и вместительный. Позже, вместе с сыном Жоржем он в 1886 г. запатентовал пружинный замок для чемоданов, обеспечивший багажу неприкосновенность. Чемоданы совершенствовались, эволюционировали и превратились в модный аксессуар костюма. Дом LOUIS VUITTON стал самым процветающим в индустрии моды, производящим элитарную продукцию [3].

Чемоданы стали производить повсеместно, и в зависимости от спроса, местности, доступности сырья, модных тенденций чемоданы шли самые разнообразные материалы: от кожи, клеенки, ткани до фанеры и современного пластика. Отдельно можно выделить плетеные изделия, эффектно смотревшиеся во все времена, уступившие свои позиции относительно недавно, с появлением легких и доступных синтетических полимерных материалов.

Лозоплетение — ремесленное искусство, которое потеряло свою былую популярность и осталось лишь в очагах этого вида ремесла. Трудоемкость и продолжительность процесса плетения были вытеснены недорогими аналогами фабричного производства. Но не так давно плетеные аксессуары были неотъемлемой частью жизни многих жителей России — это, в первую очередь, корзины и сундуки, играющие роль багажа. Также это могли быть части интерьера и элементы гардероба, которые сегодня можно встретить не только в музеях и фондах, но и на блошиных рынках. В независимости от места нахождения каждый такой предмет обладает своей историей и способен рассказать многое о прошлом своих владельцев и страны.

Первоначально лозоплетение применялось исключительно в бытовых целях (верши, ловушки для охоты, ограждения, посуда и т. п.), лишь с временем технику плетения все чаще стали использовать для создания украшений и прочих аксессуаров [2, 4]. Самые ранние упоминания лозоплетения в России относятся к XII в. [1].

Лишь в конце XVIII в., с влиянием европейской моды из Франции, Австро-Венгрии и прочих стран [6], в России мастера перешли на создание изящных изделий таких как: декоративные шкатулки, нарядные элементы мебели — стулья, кровати и прочие

предметы быта. Были учреждены специализированные школы и общества лозоплетения, в которых обучали будущих мастеров, выращивались плантации ивы и орешника. Князь Голицын стал одним из первых, кто основал мастерскую плетения из ивового прута в России [7].

В сравнении с зарубежным рынком, российский продукт был проще. Иностранные мастера XIX–XX вв. покрывали плетеные изделия позолотой, т. е. золотили и серебрили деревянные работы [2, 7].

Москва, Владимир, Ярославль, Тверь, Нижний Новгород, Казань, Вятск стали главными городами, где сосредоточилось мастерство плетения, несмотря на упрощенность моделей изделий, в отличие от европейских [1].

Появление железнодорожных путей в России открыло не только новые возможности передвижения, но и сформировало потребность покупателей в новых товарах. Прутья лозы стали надежным упаковочным материалом для багажа [5]. Вырос спрос на плетеные корзины, дорожные сундуки и чемоданы.

Основным материалом для плетения дорожных чемоданов стали ива, лещина (орешник), корни сосны, черемуха [8, 9]. Изделия из такого материала были в цене, так как перед плетением мастер долго выпаривал или вымачивал добытый им материал, при необходимости соскребал поверхность ножом [5]. Дешевым и легким аналогом могли послужить: камыш, тростник, сорго, рогоз (чакан), педдиг, солома, береста, куга и даже люфа. Помимо дешевизны их преимущество заключалось в сохранении светлого оттенка, что позволяло красить готовые изделия, получая в итоге достаточно нарядные товары.

С ходом времени плетение получило новый статус, в XX в. плетеные изделия стали также дорогим аксессуаром роскоши, доступной богеме и зажиточной части населения. Корзинки, посуда, чемоданы, саквояжи плелись на крупных фабриках середины и конца XX в.: Карагудан (ранее известная как Ципинская фабрика) и Борисовская фабрика [7].

Фабричные дорожные чемоданы и сундуки чаще плелись из вымоченных прутьев вышеперечисленных древесных пород. Такая подготовка сырья была значительно проще и безопаснее выпаривания. После вымачивания древесина черемухи и корня сосны оставались белыми и не теряли свой светлый оттенок, что облегчало задачу дальнейшей покраски корпуса. Мокрые прутья плелись на деревянном или металлическом каркасе. Металлическую конструкцию применяли для крупных чемоданов и сундуков, что значительно увеличивало вес такого изделия [9].

Деревянный корпус мог быть колерован в разные оттенки от охры до сепии. Далее, в зависимости от стоимости товара, приделывались ручки также плетеные или кожаные. На более дорогих моделях крепились уголки из многослойной кожи.

Внутренняя отделка могла быть матерчатой, из хлопка с примесью шелка. Простойкой между корпусом и внутренней тканью служил плотно спрессованный картон.

В зависимости от достатка и возможностей владельца менялись и модели дорожных чемоданов, саквояжей и сундуков. Примером могут служить экспонаты современных музеев.

Один из плетеных дорожных чемоданов принадлежал татарскому писателю Афзалу Шамову. Сейчас он хранится в Национальном музее Республики Татарстан [1]. Чемодан прост и лишен обивки, все в нем выдает простоту и дешевизну. Такие чемоданчики создавались домашними мастерами, владеющими прикладными искусством.

Фабричный аналог можно увидеть в Государственном музее истории Санкт-Петербурга [10]. Работа тоньше и изящнее: прутья тщательно ошкурены и покрыты лаком. Такие сумочки дамы брали с собой в путешествие на поезде.

К концу XX в., с приходом новых технологий и современных синтетических материалов, плетеные дорожные изделия резко потеряли свое былое признание. Доступная фибра и пластик вытеснили с рынка кропотливое лозоплетение, подкупив пользователя своей прочностью, неприхотливостью и легкостью в перевозке и эксплуатации.

Достойным примером дорогого плетеного кофра может служить дорожный чемодан начала XX в. Тимошаевой Александры Михайловны, заслуженной артистки РСФСР, солистки Большого театра СССР. На боковой стороне, из чернильной краски, присутствуют инициалы производителя, отделка выполнена кожаными и латунными вставками (иллюстрации 1–2).



Иллюстрация 1 — Общий вид чемодана А.М. Тимошаевой
Figure 1 — General view of the suitcase by A.M. Timoshaeva



Иллюстрация 2 — Инициалы производителя на правой боковой стороне
Figure 2 — Manufacturer initials on the right side

Чемодану заслуженной артистки почти сто лет, и в результате многократного использования, а позже — хранения на влажном чердаке, он перетерпел большие утраты: пропал «уголок» из коровьей кожи на крышке, имеется небольшая пробоина в плетении на ребре корпуса, частично не хватает кожаной каймы (на которой закреплен один из замков).

Из-за постоянного воздействия загрязнения между переплетениями забились пыль и грязь. Металлические клепки проржавели и оставили разводы на внутренней тканевой подкладке. Металлический корпус потемнел, как и латунные вставки. Кожаные элементы задеревенели, утратив эластичность. Прослойка в виде прессованного картона между корпусом и тканью, а также обтянутая тонкой кожей, расслоилась и деформировалась.

В данный момент над экспонатом проводятся реставрационные работы. Идет очистка и удаление пятен и разводов на ткани внутренней подкладки (иллюстрация 3), восстановление утрат кожи, повторение фактуры корпуса в местах пробоев и трещин.



Иллюстрация 3 — Вид внутренней части
Figure 3 — Interior view

Крышка кофра выцвела, в нескольких местах лак и краситель растрескались, слезли (иллюстрация 4), однако в месте утраты кожаного уголка сохранились первоначальный цвет и лаковое покрытие. Поскольку обнаруживается светлая поверхность древесины, то становится возможным предположить и изучить материал лозы, в качестве которой могли служить, например, прутья черемухи или корни сосны. Также представляется целесообразным подобрать соответствующий оттенок и восстановить представление о прежнем состоянии.



Иллюстрация 4 — Состояние поверхности корпуса чемодана
Figure 4 — Condition of case housing surface

Реставрация чемодана Тимошаевой Александры Михайловны проводится в стенах РГУ им. Косыгина для дальнейшего экспонирования в коллекции одного из московских театров.

Сегодня можно найти фирмы, как крупные, так и кустарные, занимающиеся плетением из прута и продажей собственных изделий. Обладая огромным ассортиментом мебели, они предлагают рынку продукт из легкодоступного сырья: ивы, ротанга и бамбука. В то же время с сожалением можно отметить, что старые материалы, такие как черемуха, корень сосны и береста уходят в небытие, как и потребность современного поколения в плетеных чемоданах, сундуках и саквояжах. Подобные предметы старины остаются на чердаках и в музеях, храня память о своих владельцах.

Заключение.

В результате проведенного анализа развития искусства лозоплетения в области создания такого вида багажа, как чемодан, разработан алгоритм атрибуционного анализа исследуемого объекта — чемодана А.М. Тимошаевой. В ходе работы возникает множество вопросов, связанных с поиском фирмы-производителя, анализом материала лозы. Наряду с этим исследованием начаты реставрационные работы по восстановлению и сохранению уникального объекта.

Список литературы

Исследования

- 1 Лозоплетение: искусство от природы / под ред. Е.Г. Шемеловой // Tatfolk. 2021. № 1 (8). С. 1–37
- 2 Федотов Г.Я. Художественные работы по дереву. М.: Питер, 2011. 192 с.

Источники

- 3 Дом LOUIS VUITTON — Наследие. Легендарная история. 23/05 // Louisvuitton.com. URL: <https://ru.louisvuitton.com/rus-ru/magazine/articles/a-legendary-history#centennial> (дата обращения: 05.01.2022).

- 4 Жилкина А.Д., Жилкин В.Ф. Рукоделие. М.: Учпедгиз, 1959. 303 с.
- 5 Караманский С.А. Плетеные изделия. М.: Экология, 1992. 207 с.
- 6 Кузьмина М.А. Азбука плетения. М.: Легпромбытиздат, 1993. 320 с.
- 7 Народные мастера. Традиции, школы. М.: Изобразительное искусство, 1985. Вып. 1 / под ред. М.А. Некрасовой. 295 с.
- 8 Несерова Д.В. Плетение лозой, ивой, берестой. М.: РИПОЛ классик, 2005. 61 с.
- 9 Никулин Ф.М., Бочаров В.С., Железнов В.П. Плетеные изделия. М.: Лесная промышленность, 1982. 175 с.
- 10 <https://www.spbmuseum.ru/funds/>

© 2024. Anastasia A. Anisimova
Moscow, Russia

© 2024. Anna E. Tretyakova
Moscow, Russia

BRAIDED ACCESSORIES — SUITCASES — IN FASHION HISTORY AND THEIR POTENTIAL RESTORATION

Abstract: The paper considers such a type of road accessories as baggage, which became an element of costume during the development of fashion of the 19–21 centuries, and won a stable position in the hierarchy of fashion art. The suitcase is one of the “youngest” types of luggage — Louis Vuitton's invention, as a light, roomy and mobile version of a bulky chest. It is noteworthy that the suitcases were made of a variety of materials, and a number of countries, including Russia, witnessed the evolution of wicker luggage, such as baskets, later chests, and with the advent of an easy option — suitcases. The authors trace the history of chests and suitcases woven from vines in Russia, dwelling upon the study of suitcase of the beginning of the 20th century. The suitcase under study belonged to the soloist of the Bolshoi Theater A.M. Timoshaeva and is a complex of materials that are used in its manufacture — a vine case, a metal alloy (brass) — fittings, an iron frame with paper porcelain cardboard, leather decorative elements and a handle, fabric lining. Being in an unsatisfactory condition, the suitcase has lost its strength and aesthetic appearance, which shows the need for restoration and reconstruction of losses. The authors conducted research surveys in the field of attribution signs of the suitcase, restoration measures to recover and strengthen the elements of the suitcase in order to give it an expositional look for the theater museum.

Keywords: Accessory, Fashion, Weaving, Suitcase, Chest, Leather, Brass, Restoration.

Information about the authors:

Anna E. Tretyakova — DSc in Technology, Associate Professor, Professor of the Department of Restoration and Chemical Processing of Materials, Kosygin Russian State University (Technology. Design. Art), Malaya Kaluzhskaya St. 1, 119071 Moscow, Russia.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0124-3755>

E-mail: bullhund@rambler.ru

Anastasia A. Anisimova — Master's Degree, Institute of Arts, The Institute of Arts, Kosygin Russian State University (Technology. Design. Art), Malaya Kaluzhskaya St. 1, 119071 Moscow, Russia.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5027-6254>

E-mail: anastasia0060@gmail.com

Received: February 16, 2022

Approved after reviewing: March 14, 2022

Date of publication: June 25, 2024

For citation: Anisimova, A.A., Tretyakova, A.E. “Braided Accessories — Suitcases — in Fashion History and their Potential Restoration.” *Vestnik slavianskikh kul'tur*, vol. 72, 2024, pp. 285–292. (In Russ.) <https://doi.org/10.37816/2073-9567-2024-72-285-292>

References

- 1 “Lozopletenie: iskusstvo ot prirody” [“Braiding: Art by Nature”], ed. by E.G. Shemelova. *Tatfolk*, no. 1 (8) 2021, pp. 1–37. (In Russ.)
- 2 Fedotov, G.Ia. *Khudozhestvennyye raboty po derevu* [Woodwork]. Moscow, Piter Publ., 2011. 192 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 (r. or rr.: 1920 r., 1920–1922 rr.). Not “century” or “centuries” but c. and cc. correspondingly. (in Roman numerals): IX c. Abbreviations include: etc., i.e., et al.
 11. Only inverted commas of this form (e.g.:« ») are required to use. If the quotation begins or ends with the quoted word, the use of both types of commas is required (e.g.: «“one”, two, three, “four”»).
 12. The illustrations should be submitted separately. Figures and tables captions are listed in English and Russian.

ВЕСТНИК СЛАВЯНСКИХ КУЛЬТУР

Научный журнал

Том 72
Июнь 2024

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